

TU TƯỜNG

CƠ QUAN LUẬN THUYẾT CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

Chủ nhiệm : T.T. THÍCH MINH CHÂU

Ban Biên Tập :

THÍCH MINH CHÂU • THÍCH QUẢNG ĐỘ • NGUYỄN ĐĂNG THỰC • NGÔ TRỌNG ANH • TÔN THẮT THIỆN • PHẠM CÔNG THIỆN • DƯƠNG THIỆU TỔNG • LÊ TÔN NGHIÊM • KIM ĐỊNH • TUỆ SỸ • CHƠN HẠNH...

VỚI SỰ CỘNG TÁC CỦA TOÀN BAN GIÁO SƯ
VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH.

Năm thứ Tư

Số 3



Ngày 30 tháng 5
năm 1971

Bài vở, bản thảo xin gửi : Ngân phiếu, thư bảo đảm xin gửi :

Đ.Đ. TUỆ SỸ

Cô Hồ Thị Minh Tương

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

222 Trương Minh Giảng, Saigon 3 — đ.t. 25.946



Những vị đã thấy được sự thanh khiết của đời sống mình, họ sẽ chề ngợ được tâm trạng sợ hãi bất an và thường thức được mùi vị cô liêu của sự sống.

Kinh Bhayabhedravasutta ;

Majjh. I. 4.

Sổ Đặc Biệt

PHẬT ĐẢN 2515

ĐỨC PHẬT và VẤN ĐỀ
CẢI TẠO XÃ HỘI.

Hình bìa :

Họa Phạm Nhị Tò An Tâm của Thạch Khắc (Shih K' o) vào thời Ngũ đại (giữa thế kỷ x).



ĐỨC PHẬT VÀ VẤN ĐỀ CẢI TIẾN XÃ HỘI

□ Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

Đề tài « Đức Phật và vấn đề Cải tiến Xã hội » chỉ được đặt ra và giải quyết, khi nào hai sự hiểu lầm hay mâu thuẫn sau đây được trả lời và giải thích thỏa đáng.

Đức Phật giới thiệu và đề cao một đời sống thoát ly gia đình, sống vô gia đình, đơn độc cô liêu, tách rời ra khỏi xã hội xô bồ náo nhiệt, thời làm sao có thể đặt vấn đề cải tiến xã hội với đức Phật? Hơn nữa xã hội hiện tại là một xã hội đầy rẫy vật dục, cuồng loạn, tàn ác gian manh cực độ, thời một xã hội như vậy làm sao có thể chấp nhận một tôn giáo chủ trương ly dục, thanh bình, tình thương và chân trực?

* Diễn Văn của T.T. Thích Minh Châu, Viện Trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, đọc trong dịp Phật Đản 2515 (9-5-71) tại Viện Đại học Vạn Hạnh.

Vàng, Đạo Phật chủ trương một đời sống tu sĩ, đạo hạnh, và Đức Phật là hình dung cao đẹp nhất cho một đời sống thánh thiện mà câu thơ sau đây đã khéo léo diễn tả :

*« Nhất bát thiên gia phạn
Cô thân vạn lý du,
Kỳ vi sanh tử sự
Giáo hóa độ xuân thu »*

*(Một bát ngàn nhà ăn,
Một thân vạn dặm bước,
Vì đại sự sanh tử,
Giáo hóa độ xuân thu)*

Đức Phật chủ trương một đời sống thoát ly gia đình, đơn độc thanh tịnh vì là một lối sống thuận tiện nhất cho sự huấn luyện tâm linh, thích hợp nhất để đào luyện những chiến sĩ xã hội, đủ sáng suốt tự tại và tác phong đạo đức để giáo hóa chúng sanh, kiến tạo xã hội. Đức Phật không bao giờ chủ trương đào tạo một số tu sĩ để trang trí các thiền viện hay để làm thần tượng cúi lạy cho tín đồ, mà chính là huấn luyện một số *Như Lai sứ giả* (Dharmaduta), đi khắp đó đây, để giới thiệu một nếp sống giải thoát hạnh phúc, như lời hiệu triệu của Ngài cho 59 vị A La Hán đầu tiên được Ngài giáo hóa *« Caratha bhikkhave, càrikam bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya a'thāya hitāya sukhāya devamanussānam »*. *« Nay các Tỳ kheo, các người hãy đi, vì lợi ích cho chúng sanh, vì hạnh phúc cho chúng sanh, do lòng thương tưởng cho đời, do lợi ích, an lạc và hạnh phúc cho chư thiên và loài người »*. (Mahavagga I, tr. 23).

Hơn nữa, đời sống Tăng già hay đời sống tu sĩ, không những tạo điều kiện thuận lợi để phát triển trí thức và tâm

linh cho riêng mình mà còn có thể thiết thực giúp ích cho kẻ khác, cho xã hội nói riêng, cho nhân loại nói chung. Một cư sĩ có gia đình rất khó hiến cuộc đời mình để phụng sự quốc gia, xã hội, vì họ có những ràng buộc gia đình, không thể từ nan. Trái lại đời sống một vị Tăng, thoát ngoài sự chi phối gia đình và thế tục, có thể hiến dâng đời mình để phục vụ xã hội, nhân loại, chúng sanh. Cho nên trong quá trình lịch sử, tu viện Phật giáo không những là những trung tâm đào luyện đạo đức tâm linh, mà còn là lò un đúc những chiến sĩ xã hội, văn hóa, chính trị.

Một hiểu lầm đáng tiếc nữa đối với Phật giáo là Đạo Phật chỉ chú trọng về tâm linh, những lý tưởng đạo đức siêu phàm không đề ý đến vật chất con người, và đức Phật với Giáo hội Tăng già hoàn toàn đặt những vấn đề kinh tế, chính trị, xã hội ra ngoài phạm vi hoạt động của mình. Và như vậy không thể có đề tài Đức Phật và vấn đề Cải tiến Xã hội. Thật không có sự hiểu lầm nào tai hại và nguy hiểm hơn. Đức Phật bao giờ cũng nhìn con người toàn diện, nghĩa là gồm có danh (*nāma hay tâm*) và sắc (*rūpa hay sắc thân*), và hai phần tử này của con người hoàn toàn liên quan mật thiết với nhau. Chúng ta có thể nói, một đời sống tâm linh trong sạch, phản ứng tốt đẹp khiến thân thể trong sạch, không bệnh hoạn. Và một thân thể trong sạch trắng kiện đưa đến một đời sống tâm linh thuần khiết. Không thể có sức khỏe trong những tâm hồn bệnh hoạn, cũng như không thể có những tâm hồn thánh thiện trong những thân thể bạc nhược. Đức Phật sở dĩ luôn luôn giữ trên mặt Ngài một nụ cười siêu thoát (*Hasituppāda citta*) vì thân tâm của Ngài đều thật sự giải thoát. Cho nên « *đối với Đức Phật, không thể có hạnh phúc mà không sống một đời sống trong sạch, dựa trên những nguyên tắc đạo đức và tâm linh, nhưng Ngài biết rằng sống một*

đời sống như vậy không phải dễ dàng, trong những điều kiện xã hội và vật chất không thuận tiện.» (1)

Đức Phật nhìn đời sống con người một cách toàn diện, không tách rời đời sống kinh tế, xã hội, chính trị ra khỏi đời sống tâm linh, và nếu chúng ta biết đến quá nhiều những lời dạy của đức Phật về giải thoát, giác ngộ, chúng ta biết rất ít những quan điểm của Ngài về kinh tế, xã hội, chính trị, mà thật sự đức Phật đã nhiều lần đề cập đến trong những lời thuyết giảng của Ngài..

Kinh *Cakkavatti sihanàda* (Sư tử hống chuyển luân pháp vương kinh, Trường Bộ kinh số 26) nêu rõ nguồn gốc của vô đạo và tội ác, như trộm cắp, bạo động, thù hận là do sự nghèo đói túng thiếu (*dàliddiya*), và Kinh *Kùtadanta* (Trường Bộ Kinh, tập II, trang 135) đã giới thiệu một phương pháp thuần túy kinh tế để giải quyết nạn cướp bóc : *Này Đại vương, Vương quốc này chịu tai ương, chịu ách nạn, đầy rẫy bọn cướp làng, đầy rẫy bọn cướp ấp, đầy rẫy bọn cướp đô thị, đầy rẫy bọn cướp đường. Trong quốc độ chịu tai ương, chịu ách nạn như vậy, nếu Tôn vương đánh thuế má mới, như vậy Tôn vương hành động sai lạc. Nếu Tôn Vương có ý nghĩ « Ta hãy diệt trừ bọn giặc cỏ này hoặc bằng tử hình, hoặc bằng cấm cố, hoặc bằng phạt vạ, hoặc bằng khiển trách, hoặc bằng tẩn xuất. Nhưng bọn giặc cỏ này sẽ không được trừ diệt một cách hoàn toàn. Những bọn còn lại không bị hình phạt, sau lại tiếp tục hoành hành vương quốc này. Nhưng nếu theo phương pháp sau đây, bọn giặc cỏ ấy sẽ được trừ diệt một cách hoàn toàn. Những ai trong quốc độ nhà vua nỗ lực về nông nghiệp và mục súc, tôn vương hãy cấp hạt giống và thực vật; những ai trong quốc độ nhà vua nỗ lực về thương nghiệp, tôn vương hãy cấp vốn đầu tư; những ai trong quốc độ nhà vua*

(1) *Con Đường Thoát Khỏi*. W Rahula. Thích Nữ Trí Hải dịch. Tu thư Đại học Vạn Hạnh. Saigon 1967 trang 120.



nỗ lực về quan chức, tôn vương hầy cấp vật thực và lương bổng. Và những người này chuyên tâm vào nghề riêng của mình sẽ không nhiều hại quốc độ nhà vua. Và ngân quỹ nhà vua sẽ được dồi dào, quốc độ sẽ được an cư lạc nghiệp, không có tai ương, ách nạn và dân chúng hoan hỷ vui vẻ, cho con cháu trên ngực, sống chẳng khác gì với nhà cửa mở rộng ». Đức Phật rất ý thức đến sự thoải mái kinh tế và xem sự yên tâm đầy đủ về tiền bạc là rất cần thiết cho hạnh phúc con người. Trong khi thuyết giảng cho cư sĩ Cấp Cô Độc (Anāthapindika) một vị đã thiết lập tịnh xá Kỳ đà (Jetavana) và dâng cho Ngài, đức Phật đã đề cập đến bốn loại hạnh phúc cho một cư sĩ : «Sở hữu lạc—*Atthisukha*, sự sung sướng khi có tài sản tiền bạc đầy đủ, thọ dụng lạc—*bhogasukha*, sự sung sướng khi thọ dụng tiêu dùng tài sản ấy một cách rộng rãi cho mình, cho gia đình, bà con bè bạn và trong những việc công đức, vô trái lạc—*Ananasukha*, sự sung sướng khi khỏi phải nợ nần vay mượn, và vô tội lạc—*anmajjasukha*, sự sung sướng khi sống một đời sống trong sạch không tội lỗi. Ba sự sung sướng đầu thuộc về kinh tế, sự sung sướng thứ tư thuộc về tâm linh, và chúng ta sẽ thấy rằng đầu đạo Phật chấp nhận sự cần thiết kinh tế cho hạnh phúc con người, đức Phật xác nhận với cư sĩ Cấp Cô Độc rằng, hạnh phúc về kinh tế đáng một phần mười sáu của hạnh phúc tâm hồn, phát sinh từ một đời sống không lỗi lầm và hướng thiện (*Anguttara Nikāya, Colombo 1929, tr. 232, 233*). Khi nói chuyện với Sigāla, đức Phật đi sâu vào chi tiết đề dành tiền bạc và tiêu dùng. Ngài khuyên Sigāla nên dùng 1/4 lợi tức vào sự tiêu pha hằng ngày, 1/2 lợi tức để đầu tư kinh doanh và 1/4 lợi tức để dành khi có tai nạn nguy cấp (*Digha II, Colombo 1929, tr. 115*). Đối với Giáo hội Tăng già, đức Phật giải quyết vấn đề kinh tế một cách thần kỳ với phương pháp «*khất thực*», và chính nhờ vậy mà các Giáo hội Nam Tông đã tồn tại và phát triển hơn 2515 năm và

thắt chặt sự hỗ trợ liên hệ giữa Tăng già và cư sĩ. «*Có thực mới vực được đạo*» là lẽ tất nhiên, nhưng thực quá nhiều thì đạo cũng sụm luôn, nên đức Phật luôn luôn khuyên các vị Tỷ kheo không được dự trữ tiền bạc và đồ ăn uống. Chúng ta thấy rõ các tu sĩ tư bản và các tôn giáo tư bản, họ càng thành công trong địa hạt vật chất kinh tế bao nhiêu, họ càng thất bại trong lãnh vực tâm linh tu hành bấy nhiêu. Trong khi khuyến khích sự tiến bộ vật chất, Phật giáo luôn luôn nhấn mạnh sự phát triển đạo đức và tâm linh. Con người gồm cả khả năng vật chất và tinh thần, thiếu sự thăng bằng giữa hai khả năng này, thì con người không thành con người, và chỉ dẫn thân vào đau khổ và truy lạc.

Trên địa hạt xã hội, hai sự thành công rõ rệt nhất trong thời đức Phật còn tại thế là sự bãi bỏ chế độ giai cấp và sự thiết lập Giáo hội Ni chúng. Theo tôn giáo Ấn độ, có bốn giai cấp hoàn toàn biệt lập : Trên tất cả là giai cấp *Bà la môn*, gồm các ần sĩ tu hành, hành lễ các tế đàn, thứ đến giai cấp *Sát đế ly*, gồm các vua chúa quan liêu, trị nước an dân, thứ ba đến giai cấp *Phệ xá*, nông nghiệp kinh doanh, cuối cùng là giai cấp *Sùdra* (Thủ đà la), giai cấp nô lệ phục vụ cho ba giai cấp trên. Giai cấp Thủ đà la bị ngược đãi khinh bỉ đến nỗi một người Thủ đà la đến gần một giếng nước mà cõ bóng mình chiếu xuống nước, thì giếng ấy xem như đã trở thành nhơ nhớp, không dùng được cho ba giai cấp trên, và người Thủ đà la vi phạm tội ấy có thể bị ném đá cho đến chết. Chúng ta nhớ đến sự tích Ngài Ananda khi xin nước uống với một thiếu nữ Thủ đà la, thiếu nữ ngần ngại không dám đưa nước mời uống vì giai cấp hạ tiện của mình. Ngài Ananda đã trả lời : «*Tôi xin nước uống*

chờ không xin giải cấp». Trong kinh *Ambatthasutta* (*Trường Bộ Kinh, tập I, trang 99*), có bài kệ sau đây nói đến vấn đề giải cấp:

*«Khattiyo settho janetasmim ye gotta patisàrino
vijjàcarana sampanno so settho deva manuseti»*

«*Đối với chúng sanh tin tưởng ở giải cấp, Sát đế ly chiếm địa vị tối thắng ở nhân gian. Nhưng vị nào giới hạnh và trí tuệ đầy đủ, vị này chiếm địa vị tối thắng giữa người và chư thiên*» và chữ *Tuệ* ở đây được giải thích là một vị đã thành tựu vô thượng trí đức không có luận nghị đến sự thọ sanh, không có luận nghị đến giải cấp hay không có luận nghị đến ngã mạn với lời nói : «*Người bằng ta hay người không bằng ta*». Chúng ta được biết đức Phật thấu nhận vào Giáo hội Tăng già bất cứ giải cấp nào, miễn rằng những vị này tuân theo Pháp và Luật của Ngài. «*Đức Upàli, trước kia là thợ cạo, giữa đám đông các vị khác, được chọn làm đại đệ tử chuyên về giới luật. Đức Sunita, được các vua chúa và hàng quý tộc trong nước tôn kính như bậc A la hán, chỉ là người hốt rác. Triết gia Sàti là con một ngư ông. Cô gái giang hồ Ambapàli được chấp thuận vào Giáo hội và đắc quả A la hán. Rajjumàlà, được đức Phật cảm hóa lúc nàng sắp sửa quyên sinh, là một cô gái nông nô. Punna, cũng thuộc giải cấp nông nô, được đức Phật chấp nhận lời thỉnh cầu nhập hạ trong lúc Ngài từ chối trưởng giả Cấp Cô Độc, chủ của nàng. Subhà là con gái của người thợ rèn. Càpà là con gái của một người đuổi nai cho thợ săn. Những trường hợp tương tự, còn nhiều trong kinh điển, chứng tỏ rằng cánh cửa của Phật giáo rộng mở cho tất cả mọi người, không có một sự phân biệt nào. (Đức Phật và Phật Pháp tr. 279). Và chúng ta đều nhớ câu kệ sau đây trong kinh *Vasallasuta* (*Suttanipata*) :*

« Là cùng đĩnh, không phải do sanh trưởng,
 Là Bà la môn, không phải do sanh trưởng.
 Do hành động, người này là cùng đĩnh,
 Do hành động, người kia là Bà la môn ».

Sự thành lập Giáo hội Tỳ kheo Ni cũng là một thành công xã hội rất lớn của đức Phật, đối với nữ giới mà dân Ấn độ Bà la môn giáo thường hay khinh rẻ và một nhà văn hào Ấn độ, ông Hemacondra xem nữ giới như những ngọn đuốc soi sáng con đường dẫn xuống địa ngục (Marakamargadvaya dipika). Nếu chúng ta đọc kỹ kinh Kùtadanta (*Trường bộ kinh, tập II, tr. 142*), về các loại tế đàn, chúng ta sẽ nhận thấy đức Phật ước mong một xã hội, trong ấy người vật không tàn hại lẫn nhau, trong ấy mọi người sinh sống và làm việc trong niềm hoan hỷ tự do như đoạn văn sau đây diễn tả : « *Này Bà la môn trong tế đàn của các vị này cũng vậy, không có trâu bò bị giết, không có dê cừu bị giết, không có loại sinh vật nào khác bị sát thương, không có cây cối bị chặt để làm cột trụ tế lễ, không có loại cỏ dabbha (cỏ cát tường) bị cắt để rải xung quanh đàn tế. Và những người gia bộc hay những người đưa tin, hay những người làm thuê không bị dọa nạt bởi hình phạt, không bị dọa nạt bởi sợ hãi và không làm việc trong than khóc với nước mắt tràn đầy mặt mày. Chúng muốn thì chúng làm, chúng làm những gì chúng muốn, chúng không làm những gì chúng không muốn !* » Từ lãnh vực xã hội, bước qua địa hạt chính trị, dầu đức Phật luôn luôn giữ vững lập trường và vị trí của một bậc tu hành, đức Phật cũng nhiều lần có những quan niệm về hòa bình chiến tranh rất rõ rệt. Đối với Đạo Phật, không có chiến tranh nào có thể được gọi là chân chánh, vì người chiến thắng và hùng mạnh là « *chánh* », và kẻ chiến bại yếu thế là « *bất chánh* ». Chiến tranh « *của chúng tôi* » là luôn luôn chánh đáng, còn chiến tranh

« của các anh » là bất chánh. Thật khó mà chấp nhận những quan điểm như vậy. Đạo Phật điếm thị hai nguyên nhân chính của chiến tranh, đó là lòng tham dục của con người hay nguyên nhân của những chiến tranh kinh tế, thuộc địa. Thứ hai là tà kiến hay nguyên nhân của những chiến tranh chủ nghĩa, tôn giáo. Ngày nào loài người chế ngự được lòng dục con người và trừ được những chủ nghĩa triết thuyết lệch lạc, thời mới hy vọng chấm dứt chiến tranh. Chúng ta cũng được biết sự tích đức Phật đã thân hành ra chiến trường, ngăn cản chiến tranh có thể xảy ra giữa giòng họ Sakya và giòng họ Kolasa vì tranh chấp nước sông Rohimi. Chúng ta cũng được nhắc lại những câu hỏi khéo léo của đức Phật đã khiến cho vua Ajâtasattu nước Magadha từ bỏ ý định đi chinh phục nước Vajja, như đã được đề cập trong kinh Đại bát Niết bàn (1). Chính trong đoạn kinh này, chúng ta được biết lập trường chính trị xã hội của đức Phật, để một nước được phú cường thịnh trị, không bị chinh phục. Một là dân chúng thường hay tụ họp, và tụ họp đông đảo để bàn luận sự nước việc làng. Hai là dân chúng tụ họp trong niềm đoàn kết, giải tán trong niềm đoàn kết và làm việc trong niềm đoàn kết. Ba là dân chúng không ban hành những luật lệ không được ban hành, không hủy bỏ những luật lệ đã được ban hành, sống đúng với truyền thống của dân tộc như đã ban hành thời xưa. Thứ tư là dân chúng tôn trọng đánh lễ các bậc trưởng lão và nghe theo lời dạy của những vị này. Thứ năm là dân chúng không bắt cóc và cưỡng hiếp những phụ nữ và thiếu nữ phải sống với mình. Thứ sáu là dân chúng tôn trọng, đánh lễ các tự miếu của dân tộc ở tỉnh thành và ở ngoài tỉnh thành, không bỏ các cúng lễ đã cúng lễ từ trước, đã

(1) Đại bát Niết bàn Kinh. Thích Minh Châu dịch. Tu thư Đại học Vạn Hạnh Saigon 1967 t.t: 11-12-14.

làm từ trước đúng với quy pháp và thứ bảy là dân chúng bảo hộ, cúng dường đúng pháp các vị tu hành chân chính. Một quốc gia được sự tham gia của quần chúng đông đảo, tích cực và đúng luật pháp truyền thống như vậy thời quốc gia ấy thế nào cũng được cường thịnh, không bị chinh phục. Còn đối với vị vua cai trị một nước, đức Phật có đề cập đến 10 đức tính (Dasarajadhamma) của một vị vua phải như thế nào để trị nước an dân, và nếu chúng ta hiểu chữ vua như chữ chính phủ hiện tại, chúng ta thấy ngay đức Phật đòi hỏi những vị lãnh đạo quốc gia 10 nhiệm vụ hay đức tính sau đây :

Thứ nhất là *Dana*, *bố thí*, nghĩa là người cai trị dân phải bố thí tiền của cho dân, chớ không tham những của dân. Thứ hai là *Sila*, *giới hạnh*, nhà cầm quyền phải có đức độ mới có thể cai trị dân. Thứ ba là *Pariccaga hay biếu xả*, sẵn sàng hy sinh tất cả cho hạnh phúc và an lạc của dân. Thứ tư là *Ajjava*, *nghĩa là trực hạnh*, không có quanh co tà vạy, khi đối lờ người. Thứ năm là *tapa hay khổ hạnh*, phải sống một cuộc đời không xa hoa, phiền toái. Thứ sáu là *maddava hay nhu hòa*, nghĩa là phải có tánh tình ngôn ngữ hòa nhã. Thứ bảy là *akkodha*, *không sân hận* thù hận đối với một ai. Thứ tám là *Avihimsa*, *bất hại*, không mưu chước hại người, không bạo động sát sanh. Thứ chín là *khanti hay nhẫn nhục*, và thứ mười là *Avirodha*, *không đối lập*, nghĩa là không đi ngược với ý chí toàn dân. Như vậy một quốc gia được các vị lãnh đạo có 10 đức tính cao quý kể trên, thời quốc gia ấy phải là một nước hạnh phúc an lạc.

Chúng tôi đã đề cập đến một vài quan điểm của đức Phật về những vấn đề kinh tế, xã hội, chính trị và chúng ta được hiểu rằng, dầu đức Phật luôn luôn đứng trên cương vị của một tu sĩ, đặc biệt chú trọng về giải thoát tam lịnh, Ngài cũng ý thức được sự chi phối của kinh tế, xã hội, chính trị đến đời sống con

người. Vấn đề được đặt ra hôm nay là ở trong một xã hội mà vật dục, hận thù, thủ đoạn ngày càng được tăng trưởng mạnh mẽ, thời một tôn giáo chủ trương ly dục, tình thương và chân trực có thể có những giá trị, hiệu năng gì thực tiễn cho đời sống xã hội hiện tại không? Nếu vật dục đem lại hạnh phúc an lành cho con người, thời vấn đề này sẽ không được đặt ra. Nhưng chúng ta đã thấy ở Việt nam cũng như ở khắp cả trên thế giới, vật dục càng gia tăng thời con người càng bị giao động, cuồng loạn, càng ngày càng mất giá trị con người. Ở nơi đây chủ trương ly dục của Đạo Phật không có nghĩa là phủ nhận sự hiện hữu của vật chất mà chỉ có nghĩa là sự sử dụng vật chất như một người chủ, chớ không phải như một người nô lệ. Khi chúng ta là người chủ thời dầu có sống trong giàu sang, chúng ta vẫn giữ được giá trị tốt đẹp con người, còn nếu chúng ta để vật chất làm nô lệ, thời càng nghèo càng phản ứng trái ngược với nhân phẩm. Nói một cách khác, nếu sự phát triển kinh tế là cần thiết cho một quốc gia, thì sự phát triển này phải hướng đến phục vụ cho hạnh phúc toàn dân chớ không phải biến toàn dân thành những nô lệ cho vật chất chủ nghĩa. Đạo Phật giúp chúng ta đối mặt với vật chất trên cương vị một người chủ, không phải trên cương vị một người nô lệ.

Vấn đề thứ hai, trên phương diện chính trị, đức Phật đặt vấn đề với chúng ta, một là chúng ta chấp nhận hận thù, sợ hãi và chiến tranh là những căn bệnh kinh niên không thể chữa khỏi, để chờ một tương lai rất gần đây, căn bệnh ấy sẽ làm băng hoại toàn bộ thân thể nhân loại của chúng ta bằng một cuộc đại chiến thứ ba khủng khiếp và diệt chủng. Hai là chúng ta dừng chân lại trên vực thẳm của tiêu diệt, lấy tình thương xóa bỏ hận thù, lấy lễ phải chinh phục cuồng tín, tôn trọng sự sống, tôn

trọng sự thật, tôn trọng giá trị con người làm kim chỉ nam, để mở đường cho một sinh hoạt chính trị dựa lên Chánh pháp (Dhamma) làm căn bản chỉ đạo, như Hoàng đế A Dục đã làm. Và Chánh pháp ở nơi đây chỉ có nghĩa là tôn trọng sự thật, tôn trọng sự sống, và tôn trọng giá trị con người. Ba nguyên tắc chỉ đạo cho mọi sinh hoạt chính trị.

Trong ngày Phật đản năm nay, trong bối cảnh một nước, một xã hội Việt nam, bị tàn phá và rối loạn vì chiến tranh, trước hình ảnh con người nhân loại bị phá sản bởi sự chi phối của vật dục và máy móc, chúng tôi nghĩ bức thông điệp xây dựng con người căn bản của Đạo Phật và những kỷ cương chính yếu về kinh tế, chính trị và xã hội của đức Phật vừa đề cập đến, rất đáng chúng ta suy tư và tâm niệm.

Đúng theo đường hướng Phật dạy, chúng ta phải tự cải tiến chúng ta, phải cải thiện chúng ta thành những cá nhân triệt để tôn trọng sự thật, tôn trọng sự sống, tôn trọng giá trị con người. Chúng ta phải tự mình ý thức một cách khiêm tốn nhưng vô cùng mạnh mẽ rằng, không một cá nhân nào khác có thể cứu độ cải thiện chúng ta, chỉ có chúng ta mới có thể cải thiện chúng ta, không một nước nào có thể cứu nước Việt nam chúng ta, chỉ có người Việt nam chúng ta mới cứu nước Việt nam chúng ta ra khỏi sa lầy chiến tranh và phá sản xã hội hiện tại. Khi mỗi cá nhân của chúng ta đã được cải thiện, đã tự cải tiến thời đương nhiên gia đình chúng ta, học đường chúng ta, xã hội chúng ta, quốc gia chúng ta cũng sẽ được cải tiến, cải thiện theo. Cá nhân tốt đẹp thời xã hội tốt đẹp, xã hội tốt đẹp thời cá nhân tốt đẹp. Thật sự không có một ranh giới chia rẽ giữa cá nhân và xã hội và đó chính là bức thông điệp giáo dục và xã hội của ngày Phật đản hôm nay.



Quý vị cho phép chúng tôi được nhắn nhủ vài lời với anh chị em sinh viên Vạn Hạnh.

Anh chị em nên ý thức rằng tương lai cá nhân của anh chị em, tương lai gia đình của anh chị em, tương lai của Viện Đại học Vạn Hạnh, tương lai của xã hội và quốc gia Việt nam chúng ta nằm trong tay của anh chị em, tùy thuộc vào ý thức cải thiện, ý chí cải tiến kiến thức của anh chị em, khả năng của anh chị em, tác phong đạo đức của anh chị em. Tuổi trẻ không bao giờ sợ tương lai, vì tương lai nằm trong tay tuổi trẻ. Tôi xin trao tay cho anh chị em bức thông điệp của ngày Phật đản hôm nay.

Tỳ Theo THÍCH MINH CHÂU

Đã phát hành :

ĐẠI THỪA

Và sự Liên Hệ với

TIỂU THỪA

N. Dutt.

Thích Minh Châu dịch

455 trang giá 400\$



HỒNG HÀ

phát hành đầu tháng 5 - 1971

THỜI CỦA NHỮNG KẺ GIẾT NGƯỜI

Nghiên cứu về

RIMBAUD

của

HENRY MILLER

bản Việt Ngữ của

NGUYỄN HỮU HIỆU

« Trong Rimbaud, » Henry Miller viết, « tôi nhìn thấy chính tôi như trong một tấm gương soi... ngay cả ngày nay, tôi vẫn có cảm tưởng rằng chàng đã nói *tất cả* cho thời đại chúng ta. »

Đây không phải chỉ là một thiên nghiên cứu văn học khác thường mà còn là một chương tự sự của Miller, một thiên tài viết về một thiên tài và đồng thời phát lộ mối nguy cơ đang đe dọa cuộc sống hiện tại : tiếng nói của thi sĩ bị bóp nghẹt, những giá trị nhân bản và tâm linh bị chà đạp, văn hóa nằm trong tay những ông bình vôi và chính trị thuộc quyền bọn gangsters.

Đây là những lời bình luận bi thiết và hốt hoảng về một câu thơ tiên tri :

« VOICI LE TEMPS DES ASSASSINS. »



GIÁO LÝ của ĐỨC PHẬT

□ JAWAHARLAL NEHRU

« **H**ãy đi khắp nơi mà truyền bá đạo của ta. Hãy nói cho mọi người hiểu rằng giàu, nghèo, sang, hèn tất cả chỉ là một; rằng mọi giai cấp đều quy tụ trong đạo của ta cũng như tất cả các sông ngòi đều chảy ra biển. »

« Ở đời này, không bao giờ hận thù xóa bỏ được hận thù, chỉ có tình thương mới xóa bỏ được hận thù. »

« Người ta có thể thắng vạn kẻ địch trên chiến trường, nhưng kẻ nào tự thắng mình mới là kẻ chiến thắng vĩ đại nhất. . . »

« Chẳng phải đẻ ra đã là tiện dân hay Bà la môn, mà chính do hành vi của mình làm cho một người

trở thành hạ tiện hay cao quý. . . . »

« Chiến thắng nuôi dưỡng hận thù, vì kẻ chiến bại thấy mình khổ nhục. »

Tất cả những lời dạy trên đây của Phật đều không mang một màu sắc tôn giáo nào, không có liên hệ gì đến một đấng siêu nhiên hay nhân cách thần, hoặc đến một thế giới nào khác mà là liên hệ đến một lối sống li tưởng, một lối sống đạo đức và tự giác. Phật đã dựa vào lí trí, luận lý và kinh nghiệm và bảo mọi người hãy tự tìm chân lý ngay trong bản tâm của mình. « *Đừng vì kinh nê mà tiếp nhận giáo pháp của ta, nhưng hãy thí nghiệm đi như vàng được thử lửa vậy* ».

Vô minh, ngu muội là nguồn gốc của mọi khổ đau. Có một ông Trời hay một cái gì Tuyệt Đối hay không thì Phật không nói đến. Ngài không xác nhận mà cũng không phủ nhận. Người ta không nên xét đoán cái gì mà tri thức không thể biết tới. Để trả lời một câu hỏi, đức Phật đã nói :

« *Nếu tuyệt đối là cái gì không liên hệ đến tất cả sự vật hiện hữu thì người ta cũng không thể dùng bất cứ tình tự suy lý hiện hữu nào để biết được nó. Làm sao ta biết được sự tồn tại của một vật hoàn toàn cô lập với những sự vật khác ? Toàn thể vũ trụ là một hệ thống duyên khởi, trùng trùng điệp điệp : không một vật gì cô lập, tách rời mà có thể tồn tại* ».

Bởi vậy, ta phải tự giới hạn ở những cái gì ta có thể thấy và nhận thức một cách rõ ràng, xác thật. Chính vì thế nên Phật cũng không đề cập đến sự tồn tại của linh hồn, Ngài không phủ nhận, cũng không xác nhận. Phật không chịu thảo luận về vấn đề này, và đây là một điều rất kỳ lạ, bởi vì, vào thời Phật, người Ấn độ chỉ miệt mài trong những vấn đề tự ngã, đại ngã, nhất nguyên luận, nhất thần và những giả thiết siêu hình khác.

Nhưng Phật thì, trái lại, chống đối cả tất mọi hình thức siêu hình. Tuy nhiên, Phật tin có nhân quả phổ biến, và tất cả khổ, vui, họa, phúc v.v,.. đều quan hệ (nhân duyên) với nhau một cách có tổ chức.

Trong cái thế giới kinh nghiệm này, chúng ta thường dùng những danh từ và sự miêu tả để nói « có », hay « không ». Nhưng, có lẽ chẳng tiếng nào đúng cả khi ta đi vào chiều sâu của sự vật, và, ở đây, ngôn ngữ của ta không đủ để diễn tả cái gì thật sự đang xảy ra. Chân lý có thể nằm ở khoảng giữa « có » và « không » hay vượt ra ngoài « có » và « không ». Dòng sông chảy liên tục và trên bề mặt thì tựa hồ như lúc nào cũng như lúc nào, nhưng những dòng nước thì không bao giờ đứng yên ở một chỗ. Ngọn lửa cũng thế. Nó cứ cháy và giữ nguyên hình trạng ấy, nhưng không bao giờ, là cùng một ngọn lửa mà là luôn luôn thay đổi, biến dịch. Sự vật lưu chuyển không ngừng và cuộc đời, với tất cả hình trạng của nó, là một dòng sông chảy xiết. Thật tại không phải là cái thường còn, bất biến, nhưng là một năng lực di động một sự tiếp nối không ngừng. Lý tưởng về thời gian chỉ là một « ý niệm được rút ra từ sự sử dụng một biến sự này hay biến sự kia mà thôi ». Ta không thể nói có một cái gì độc nhất thường còn làm nhân cho sự vật phát sinh. Tính chất của một sự vật là luật quan hệ hỗ tương nội tại của nó với những sự vật khác. Thân thể và tâm thức của ta thay đổi từng giây từng phút ; chúng diệt đi để nhường chỗ cho những cái gì khác, cũng như chúng nhưng cũng lại khác, xuất hiện rồi biến đi. Theo một ý nghĩa nào đó, luôn luôn chúng ta đang chết đi và đang tái sinh và cái dòng chết đi sống lại ấy lưu chuyển nhanh quá đến nỗi ta không cảm nhận và cứ tưởng như ta là một thực thể đồng nhất, bất biến. Vạn vật là một dòng sông, di động, biến dịch.

Tất cả những điều trên đây rất khó lĩnh hội đối với tâm trí chúng ta là vì ta đã quá quen với những phương pháp suy tưởng và giải thích những hiện tượng vật chất. Tuy vậy, một điều thích thú và kỳ lạ là ta thấy cái triết lý trên đây của đức Phật đưa ta đến gần những quan niệm của vật lý học và tư tưởng triết học hiện đại.

Phương pháp của Phật là phương pháp phân tâm học và điều này lại khiến cho ta ngạc nhiên khi thấy đức Phật bằng cách nào mà đã đi sâu vào được những khoa học hiện đại nhất này. Trong con người không có cái gì được gọi là « *ngã thể thường còn* » cả, mà cho dù có một cái *thường ngã* như thế tồn tại đi nữa thì người ta cũng không thể hiểu được. Tâm thức là một phần của thân thể, do những năng lực tinh thần cấu tạo. Như vậy là con người trở nên một vật hợp thành của những trạng thái tinh thần, *ngã thể* chỉ là một dòng ý tưởng. « *Tất cả những cái ta hiện hữu đều là kết quả của những điều ta đã tư tưởng* ».

Đức Phật có nhấn mạnh về những nỗi khổ đau của cuộc đời, và Tứ đế chính là giáo lý căn bản nói rõ nguyên nhân, sự chấm dứt và cái phương pháp chấm dứt khổ đau ấy. Có lần Phật đã nói với các đệ tử : « *Nếu đem nước mắt của hết thảy chúng sinh trong vòng luân hồi từ vô thủy tích chứa lại thì cũng nhiều bằng nước của bốn đại dương* ».

Chấm dứt được những khổ đau thì đạt đến cái trạng thái được gọi là « *Niết bàn* ». Về Niết bàn là gì thì có nhiều ý kiến bất đồng, bởi vì ngôn ngữ cũng như quan niệm giới hạn của tâm thức chúng ta khó có thể miêu tả được một trạng thái siêu việt. Có người cho đó chỉ là một trạng thái tuyệt diệt hư vô, nhưng Phật đã phủ nhận điều đó và bảo nó là trạng thái hoạt động mãnh liệt và tích cực. Nó là trạng thái trong đó không có



sự hiện diện của những dục vọng giả dối, nó không phải là trạng thái hư vô, nhưng ngoài những danh từ tiêu cực ra, ta không còn cách nào khác để diễn tả được.

Con đường của đức Phật là con đường trung đạo, giữa hai cực đoan hành hạ thể xác và phóng túng hình hài. Do kinh nghiệm bản thân, Phật cho rằng một người không có sức khỏe thì không thể tiến tới trên con đường chính đạo. Trung đạo là tám con đường chính đáng: chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh, chính tinh tiến, chính niệm, và chính định. Tất cả chỉ là sự tự cải tạo, tự giác chứ không liên hệ gì đến ân huệ nào ở ngoài con người. Và nếu một cá nhân nào thành công trên con đường tự cải tạo này và tự thắng mình thì người ấy không còn biết thất bại là gì nữa. « Ngay đến ông Trời cũng không thể chuyển bại thành thắng cho một người đã tự đầu hàng. »

* * *

Phật giáo có phải thụ động và yếm thế không? Nhiều người giải thích Giáo lý Phật giáo có thể nghi như thế, và ngay cả một số Phật tử thuần thành cũng có thể đã nghi như thế. Riêng tôi, tôi không đủ khả năng để phán đoán những giáo lý tinh tế và những sự khai triển có tính cách siêu hình phức tạp sau này của Phật giáo. Nhưng khi nghi đến đức Phật, tôi không thấy có ý niệm ấy trong tôi, và tôi cũng không thể tưởng tượng được rằng một tôn giáo chủ yếu được xây dựng trên nền tảng thụ động và yếm thế lại có thể ảnh hưởng một cách mạnh mẽ đến một số lớn nhân loại, trong đó cũng có những người cực thông minh cực lỗi lạc, như thế.

Từ xưa, đã có không biết bao nhiêu bàn tay triu mến đã nặn lên những hình tượng của Phật bằng thạch cao, bằng đá, bằng cẩm thạch và bằng đồng. Ngồi trên đóa hoa sen, bình thân,

bất động, vượt lên trên mọi tham lam, dục vọng, giữa biển đời, đứng ra ngoài vòng tranh giành của nhân thế, đức Phật hình như xa ta lắm, xa đến nỗi ta không thể với được, không thể đạt tới. Tuy nhiên, nếu nhìn kĩ lại, ta sẽ thấy đằng sau những hình tượng bình thản, bất động ấy thoát ra một khát vọng, một tình cảm còn kì lạ và mãnh liệt hơn cả những khát vọng và tình cảm mà ta đã từng biết. Đôi mắt Ngài nhắm lại, nhưng sức mạnh tinh thần vẫn phóng ra và toàn thân tràn đầy sinh lực. Thời đại cứ trôi qua và, cuối cùng, đức Phật hình như không xa ta lắm; tiếng nói của Ngài vẫn còn thì thầm bên tai ta và bao ta đừng chạy trốn cuộc phấn đấu, nhưng hãy bình tĩnh mà đối phó, và hãy nhìn thẳng vào cuộc đời để nhận ra những cơ hội lớn hơn cho công cuộc phấn đấu để tiến bộ và giải thoát.

Ngày nay người ta vẫn tôn sùng nhân cách như bao giờ, và một người đã ảnh hưởng sâu xa đến tư tưởng nhân loại như đức Phật, đề cho đến nay, khi nghĩ về Ngài, người ta vẫn còn thấy một cái gì sống động, rung cảm, thì hẳn phải là một nhân vật kỳ diệu — một người, như Barth đã nói, là «cái mẫu hoàn toàn nhất của sự bình thản, dịu dàng, của tình thương bao la đối với tất cả mọi loài đau khổ, của trí tuệ tuyệt vời và của từ bi vô hạn». Và một dân tộc đã có thể sản xuất được một mẫu người hùng tráng như vậy phải là một dân tộc có một nguồn trí tuệ sâu xa và một sức mạnh tinh thần bền bỉ.

(Trích trong cuốn «The Discovery of India» —
THÍCH QUẢNG ĐỘ dịch)



PHẬT GIÁO với PHỤ NỮ

□ THÍCH NỮ TRÍ HẢI

Thông thường, nói đến phụ nữ, người ta nghĩ ngay đến những phong trào đòi bình quyền, đòi quyền sống, đến những quan niệm kỳ thị nam nữ, những ý kiến ủng hộ hay chống đối trước những quan niệm ấy, chia ra hai phe rõ rệt mà người bên vực sự kỳ thị dĩ nhiên đa số là phái nam, và người chống đối sự bất bình đẳng thì luôn luôn là phái nữ. Tựa trung, vấn đề kỳ thị nam nữ có thể so sánh với vấn đề kỳ thị màu da, chủng tộc, nó bao hàm một sự tranh chấp về quyền lợi và thế lực. Ở đâu còn sự tranh chấp, ở đấy sẽ còn tình trạng kỳ thị nam nữ; tranh chấp vật chất thì đưa đến chiến tranh giành thị trường, tranh chấp tinh thần thì sinh ra những kỳ thị về nam nữ, chủng tộc, tín ngưỡng, màu da. Sự kỳ thị chỉ chấm dứt khi nào con người vươn lên một bình diện cao hơn tạm gọi là bình diện tâm linh, ở đó mới không còn tranh chấp. Trong địa hạt vật chất cũng như tinh thần, khi một người no

tất phải có những kẻ khác đối, một người dư dật thì kẻ khác phải thiếu thốn, một người được gọi là tài giỏi hay ho tất phải có kẻ chịu tiếng vụng về khờ khạo. Niềm hân hoan, sự chiến thắng của một cá nhân hay một đoàn thể này bao hàm nỗi tủi nhục, sự thất bại của một cá nhân, một tập đoàn khác. Chỉ có trong địa hạt tâm linh, niềm vui của ta mới không phải trả giá bằng nỗi khổ của người, mà còn tỏa rộng bóng mát của nó cho mọi kẻ chung quanh. Chỉ có trong địa hạt tâm linh, mỗi con người mới có thể đạt đến tự do tuyệt đối mà không phương hại đến kẻ khác, và chỉ trong địa hạt tâm linh, tình yêu mới không thể biến thành nỗi ganh ghét hận thù. Cho nên chỉ có những bậc Thầy tâm linh vĩ đại mới không có thành kiến về phụ nữ, vì họ đã vượt ra ngoài sự tranh chấp ra ngoài sự yêu ghét thường tình. Đức Phật chính là bậc Thầy tâm linh vĩ đại ấy. Con Người đã mở ra cho nữ giới con đường giải phóng không những ra khỏi một thân phận đen tối thấp hèn, lệ thuộc vào nam giới, mà còn ra khỏi ngục tù bản ngã nhỏ hẹp để vươn lên Chân lý, Niết bàn.

Nói chung, những đức tính và tính xấu của phụ nữ thuộc loại khác hẳn với những đức tính và tính xấu của nam giới. Nếu ở nam giới, trí tuệ được đề cao, thì đức tính được đề cao ở nữ giới chính là từ bi, bởi thế mà những hình tượng bồ tát tượng trưng đức từ bi đều mang hình thù phụ nữ. Nếu ở nam giới, lòng can đảm gan dạ, chí khí được tán dương thì ở nữ giới chính là sự nhẫn nhục ôn hòa, đức bao dung tha thứ. Thánh Gandhi đã xem phụ nữ là hiện thân của đức tánh khoan hồng. Nếu ở nam giới, sự ăn to nói lớn, hoạt bát hùng hồn là một đức tính thì trái lại, đức tính của phái nữ nằm trong sự im lặng tự xóa mình. Nếu ở nam giới, quyền lực uy phong được ca tụng thì ở nữ giới, đức tính cần thiết là nhũn nhặn khiêm tốn,

không xem mình quan trọng. Nhưng những đức tính vừa kể đối với nữ giới cũng có những mặt trái của nó. Chẳng hạn mặt trái của lòng từ bi có thể là sự si ái, lòng kiêu căng. Vì người đàn bà đóng một vai trò quan trọng trong việc đem lại sự sống, nên họ dễ xem mình là tất cả, dễ nghĩ rằng không có ta đây thì không xong. Lại nữa, « từ bi » đôi khi bị đánh lừa bởi một lòng nguy tín dễ đi đến chỗ si ái, sụt mướt, ủy mị. Đức tính im lặng nhẫn nhục nơi phụ nữ có thể có bộ mặt trái của nó là sự chấp trước, phiền não, ôm khư khư một mối hận đến nỗi mang nó theo xuống tuyền đài và khiến cho đàn bà khó giải thoát, khó « siêu thăng » để nói theo từ ngữ Tịnh độ. Đức tính nhũn nhặn khiêm tốn cần thiết nơi phụ nữ cũng thế, có thể có mặt trái là sự nhút nhát ỷ lại, tánh làm đóm, tự xem mình cần phải lệ thuộc vào một cái gì mới sống nổi. Chính vì muốn phát huy những đức tính và sửa trị những mặt trái ức những tính xấu nơi phụ nữ, mà đức Phật đã chế ra Bát kinh pháp và những giới luật riêng cho hàng nữ xuất gia. Nhiều người đã căn cứ vào Bát kinh pháp (tức 8 điều cung kính mà Tỳ kheo ni phải tuân giữ đối với hàng Tỳ kheo tăng) và căn cứ vào sự kiện rằng theo luật Phật chế, giới điều của Tỳ kheo ni nhiều hơn giới điều dành cho Tỳ kheo tăng, mà cho rằng trong đạo Phật có sự kỳ thị nam nữ. Thật ra như đã nói một phần trên đây, vì phái nữ có những điều kiện vật chất và tinh thần, tâm lý khác hẳn nam giới cho nên giới luật cũng khác. Ta có thể lấy ví dụ từ luật đi đường cho dễ hiểu: chẳng hạn chỉ có những người đi xe hơi mới phải tuân thêm cái luật đậu xe những ngày chẵn ngày lẻ, vân vân trong khi người không đi xe hơi thì không phải theo những luật ấy. Riêng về Bát kinh pháp, chúng ta có thể đi ngược dòng lịch sử để xét lý do vì sao đức Phật đã chế ra tám điều cung kính. Chúng ta biết rằng trong

đoàn thể xuất gia đầu tiên của Phật không có hàng nữ lưu. Mãi đến năm năm sau khi thành lập Tăng đoàn, bà dì và cũng là mẹ nuôi đức Phật là hoàng hậu Mahaprajapati (Đại Ái Đạo) cùng với 500 nữ nhân dòng Thích ca mới đến ngỏ lời cầu xin Phật cho phép được thể phát xuất gia. Phật từ chối và bỏ đi nơi khác. Lần thứ hai khi nghe đức Phật đang ở Kỳ hoàn Tinh xá, Hoàng hậu cùng 500 nữ nhân ấy từ xa xoi lặn lội, đi bộ rách cả gót chân, y phục lấm lem đất bụi, đến nơi đứng ngoài cửa khóc lóc thảm thương. Ngài A Nan thấy thế động lòng can thiệp giúp cho hoàng hậu và sau ba lần Ngài năn nỉ Phật mới bằng lòng cho bà và 500 vị nữ nhân xuất gia với điều kiện phải tuân Bát kính pháp. Điều ấy có nghĩa gì? Trước hết Phật biết tâm lý kiêu căng cố hữu của người phụ nữ, mặt trái của bản năng làm mẹ, ưa bảo bọc và tự cho mình quan trọng. Bà Mahaprajapati là một vị đương kim hoàng hậu, lại là mẹ nuôi của Thái tử Tất Đạt Đa (đức Phật trước khi xuất gia). Bà đã nuôi nấng Thái tử từ khi mới ra khỏi lòng mẹ được bảy ngày. Như thế bà có đủ tất cả lý do để kiêu căng ngã mạn khi bước vào hàng ngũ xuất gia vậy. Nếu đức Phật không chế ra Bát kính pháp thì rất có thể bà sẽ trở trời mà lên, không coi ai vào đâu nữa. Nếu ở đời bà đã sai bảo được lính tráng quan hầu, thì không lý do gì khi vào đạo và lại là mẹ của Phật, bà lại không sai bảo được những vị tu sĩ choai choai đáng đầu con cháu bà? Do đó mà ta thấy một trong tám điều cung kính rất có ý nghĩa và chỉ có thể nhắm vào Kiêu Đàm di mẫu; cái điều ấy như vậy: « Một vị Tỷ kheo ni dù 100 tuổi cũng phải cung kính vái chào mời ngồi khi thấy một vị Tỷ kheo tăng dù mới 1 tuổi (thật ra là 21 tuổi, vì tuổi tối thiểu để thọ tỷ kheo giới là 20, cộng thêm một năm tuổi hạ). Một lý do sâu xa khác của Bát kính pháp là đức Phật muốn có sự cách biệt trong hòa khí giữa Tăng bộ và Ni bộ. Nữ giới hay thiên về sự quá đà; hoặc quá thân thì mất sự cung kính và dễ lớn

hoặc quá sơ thi dễ đi đến chỗ kiêu căng tự phụ cho rằng ta đây có thể tự lập không cần ai dắt dẫn. Do đó một điều cung kính khác trong tám kính pháp bắt buộc Ni chúng phải thỉnh thoảng đi đến tỳ kheo tăng đề xin chỉ giáo, đề luôn luôn nhớ đến địa vị khát sĩ của mình, nghĩa là phải tìm cầu Chánh pháp. Ngày nay trên cương vị của một người đi tìm Tuyệt đối, « phàm xuất gia giả, phát túc siêu phương » chúng tôi cũng nhận thấy Bát kính pháp không có gì là quá đáng, và còn phải được lĩnh hội một cách sâu xa hơn, ấy là : chúng ta phải kính trọng tất cả, vì điều trở ngại lớn nhất cho người tìm Đạo chính là thói kiêu mạn. Thánh Gandhi có nói : « Người tìm chân lý phải xem mình hèn mọn hơn cát bụi. Vũ trụ nghiền nát cát bụi dưới chân mình, song kẻ đi tìm chân lý phải nghĩ mình nhỏ nhoi đến độ bụi cát cũng có thể nghiền nát mình. Chỉ khi đó và cho đến khi đó, con người mới mong có được một tia sáng nào của chân lý. » Như vậy những vị tu sĩ phái nữ nào thực tình muốn xóa bỏ ngã chấp, thì không có lý do gì để mặc cảm về Bát kính pháp và vị nam tu sĩ nào thực tình là một con người đi tìm tuyệt đối cũng không có lý do gì để tự hào.

Trên đây chúng ta đã nói rằng những đức tính và tính xấu của phái nữ khác hẳn những đức tính cũng như tính xấu của phái nam, do đó giới luật của mỗi bên một khác vì giới luật không khác gì những phương thuốc chữa bệnh, có bệnh mới có ra liệu dược. Một điều đáng nói nữa là cũng vì sự khác biệt ấy phái nữ có những lãnh vực hoạt động khác hẳn lãnh vực nam phái, không thể so sánh được. Nếu trong xã hội, đàn ông nắm giữ những địa vị then chốt thì trong gia đình, giềng mối lại do đàn bà nắm giữ. Bởi thế đức Phật thường dùng danh từ *mātugāma* có nghĩa là những bà mẹ, để tỏ ý kính trọng khi nói về những phụ nữ lớn tuổi và danh từ *Paramāsakhā* (những người bạn tốt của chồng họ) để chỉ những phụ nữ đã kết hôn.

Đông phương cũng có danh từ «nội tướng» chỉ những bà mẹ đảm đang trong gia đình, những bà mẹ có một ảnh hưởng vô cùng quan trọng trong sự giáo dục con cái. Về điểm này chúng ta có thể tìm ví dụ trong tiểu sử những bậc Thánh như ngài La Thập, mà thân mẫu đã đóng góp một phần không nhỏ trên đường tiến tu đạo nghiệp; Ngài Dhammapala một vị hộ pháp có công chấn hưng Phật giáo tại Tích lan và sáng lập Hội Mahabodhi cũng đã nhờ công lao rất nhiều của thân mẫu. Tiểu sử ghi rằng thân mẫu Ngài đau buồn trước tình cảnh nền tín ngưỡng Phật giáo cổ truyền của xứ sở bị cuốn trôi trước những làn sóng xâm lăng của dị giáo, đã thường tha thiết cầu nguyện sinh được một người con trai đầy đủ tài đức để phục hưng tôn giáo nước nhà. Bà đã được toại nguyện, và Dhammapala đã ra đời giữa tiếng kinh vang rền của chư tăng và giữa cảnh hương trầm nghi ngút khắp nhà, một cảnh tượng tiếp diễn hàng mấy tháng trước đấy, song song với một đời sống thánh thiện của bà mẹ suốt thời kỳ hoài thai bậc Thánh, vì bà xem đấy là điều tiên khởi cho việc giáo dục người con hãy còn trong bào thai, mà sau này phải trở thành cứu tinh của dân tộc. Bà Mạnh mẫu cũng đã chọn chỗ ở thích hợp để nuôi dạy người con về sau đã trở thành một vị á Thánh của Trung quốc. Thân mẫu của Mahatma Gandhi cũng đã gây một ảnh hưởng lớn trong đời bậc vĩ nhân này, và triết gia Anh lỗi lạc mới tạ thế vài năm trước là Bertrand Russell cũng đã được giáo huấn từ tấm bé bởi một bà nội đầy nghị lực quả cảm không thua gì nam giới. Những tỉ dụ ấy đầy rẫy trong các tiểu sử những vĩ nhân của nhân loại. Những bà mẹ ấy đã dễ dàng bị lãng quên trước sự thành công chói của những người con, nhưng chính sự lãng quên ấy lại là một phần làm nên sự vinh quang của những bà mẹ, với đức hi sinh vô bờ không chờ đợi được đền đáp hay được nhắc nhở. Đức hy sinh xả kỷ của những bà

mẹ vĩ nhân nói chung ấy đáng lẽ chúng ta phải xây đài kỷ niệm như chúng ta đã xây đài kỷ niệm những chiến sĩ vô danh.

Vai trò then chốt của những bà mẹ trong gia đình được tỏ rõ qua kinh nghiệm: ta thường thấy rằng khi một gia đình có người cha vô trách nhiệm nhưng được bà mẹ đảm đang đức hạnh thì gia đình vẫn còn vững, con cái vẫn có thể làm nên nấu chín. Trái lại khi một gia đình có bà mẹ bê tha thì gia đình ấy kể như tan rã, con cái cảm thấy bơ vơ không nơi nương tựa. Một văn hào Pháp đã nói chí lý như sau: « Chính phụ nữ là những người tạo dựng và phá hoại gia đình. » Trong khi công việc của nam giới là khai sáng, dựng xây, thì công việc của nữ giới chính là duy trì, bảo vệ và hỗ trợ cho những công trình công ích. Trong những phong trào, những tổ chức văn hóa và tôn giáo, phụ nữ thường là những người bảo trợ và hưởng ứng, như bà bá tước Chatelet với lâu đài Cirey đã giúp văn hào Voltaire trú ẩn chánh quyền Pháp, chính ở đây ông đã sáng tác những tác phẩm bất hủ cho nhân loại.

Trong lãnh vực tôn giáo, vai trò hỗ trợ của phụ nữ lại càng quan trọng hơn. Vào thời đức Phật còn tại thế, đã có rất nhiều phụ nữ trong số những đệ tử của Phật, điều ấy được chứng tỏ qua Kinh tạng và Luật tạng bằng tiếng Pali. Luật Pali (Vinaya Pitaka) có hai chương dành cho nữ giới là Bhikkhuni-vibhanga và Bhikkhunikhandhaka nói đến những giới luật mà tỳ kheo ni và những nữ nhân tập sự xuất gia phải tuân giữ. Họ là những phụ nữ thoát ly gia đình để đi tìm sự an tĩnh nội tâm, sự tự chủ, ánh sáng tri thức, và trên tất cả, tìm đến cái trọng tâm căn đở của Giáo lý đức Phật là sự Giải thoát như đức Thế tôn đã dạy: « Cũng như nước trong bốn biển chỉ có một vị mặn, Đạo của ta cũng chỉ thấm nhuần một vị, ấy là vị Giải thoát. » Trong số đông đảo phụ nữ xuất gia hồi đức Phật còn tại thế,

có nhiều người đã chứng đến quả A la hán, quả vị cao tột mà một đệ tử đương thời của Phật có thể chứng đắc, mà chứng tích còn tồn tại đến chúng ta qua những bài thơ (kệ) họ thốt ra sau khi đắc quả, những bài kệ này được ghi lại trong Kinh tạng Pali gồm ba phần: phần thứ nhất quan trọng hơn cả gọi là *Therigāthā* (Trưởng lão ni kệ) gồm những bài thơ của 73 vị nữ tu sĩ đã lớn tuổi gọi là Trưởng lão ni. Phần thứ hai là *Bhikkhuni samyutta*, một phần trong Kinh *Samyutta Nikāya* (Tập A hàm) sưu tập những bài kệ của 10 vị Trưởng lão ni trong số kể trên; và phần cuối cùng là *Apadāna* là tập tiểu sử viết bằng thơ kể lại đời của 40 vị ni sống đồng thời với đức Phật, so với 547 tiểu sử của các vị Tăng. Đương thời đức Phật, trong khi Tăng bộ có hai vị là Sariputta (Xá lợi Phất) và Moggallāna (Mục Kiền Liên) cai quản thì Ni bộ cũng do hai vị ni đã đắc quả A la hán hướng dẫn là bà Khemā và Uppalavannā. Nhiều vị nữ đệ tử khác cũng được đức Phật liệt vào hàng lỗi lạc nhiệt thành. Sự thành lập Ni bộ của đức Phật đã được các nhà dân tộc học cho là một việc làm vô cùng cách mạng, nếu ta xét đến yếu tố thời gian cách đây 2500 năm và không gian là xứ Ấn độ đầy thành kiến đối với phái nữ. Không những ngày xưa mà ngay hiện tại nhiều nơi ở Ấn vẫn còn giữ tục lệ *Pardah* tức là tục che mặt của phụ nữ khi ra đường, và họ phải sống trong phòng the khóa kín. Họ không được giáo dục, không được làm những công việc ngoài đường dù nhỏ mọn như bán trầu thuốc, rau cải, tất cả đều do đàn ông đảm trách vì đó là tục lệ của Ấn giáo. Sinh con gái là một điều bất hạnh cho mọi gia đình, vì phải lo việc gả chồng và sắm của hồi môn. Hơn nữa trong xã hội Ấn độ thời bấy giờ, cũng như ở Trung hoa, Nhật bản hay Việt nam, mọi gia đình đều xem con trai là rường cột trong việc nắm giữ giềng mối tông tông và lo việc tế tự thờ cúng. Việc tế lễ trong đó nhiều sinh vật thường bị giết làm vật hi sinh, được thực hành sâu rộng, và

người ta tin rằng khi người cha trong gia đình chết đi mà không có con trai nối dõi tông đường thì linh hồn ông sẽ thành ma trở về quấy phá. Do đó nếu một người đàn bà không sinh được con trai, thì người chồng có thể cưới vợ khác và ngay cả có thể trục xuất bà ra khỏi gia đình. Nhưng kể từ khi đạo Phật ra đời, những truyền thống của xã hội Ấn đã trải qua một cuộc đổi thay. Phật giáo dạy rằng sự hi sinh phải bắt nguồn từ nội tâm, bằng cách gạt rửa những tư tưởng ngã chấp, thiêu đốt tham sân si. Sự hi sinh ấy tránh xa mọi hành vi tàn bạo độc hại đối với mọi sinh vật khác. Hoàng hậu Mallikà nhờ thấm nhuần những tư tưởng ấy của đạo Phật, đã trở nên một Phật tử tại gia chân chánh, và thuyết phục được chồng bà là vua Pasenadi khỏi làm một cuộc tế lễ vĩ đại trong đó nhiều muông sinh đáng lẽ sẽ bị giết để chuộc mạng sống cho vua, theo lời khuyên của một người Bà la môn giáo. Lại nữa, lý thuyết Phật giáo theo đó mỗi một con người tự trách nhiệm lấy sự luân hồi sinh tử của mình, đã bật tung gốc rễ của niềm tin truyền thống có ít nhiều tai hại cho phụ nữ như tin rằng nhờ tế tự thần linh mới sinh được con trai, hay tin rằng linh hồn người cha sẽ trở về quấy nhiễu nếu việc cúng tế không được chăm sóc chu đáo. Với lý thuyết nghiệp báo, đạo Phật không tin vào những vụ cúng tế kia, dù là để xin con trai hay để chuộc tội lỗi. Vị trưởng lão ni tên Punṇa trong một bài kệ có nhận xét rằng nếu lễ tắm rửa trong nước sông có thể tẩy sạch tội lỗi và thanh hóa con người thì những loài tôm cua rùa cá và rắn nước đáng lẽ phải được lên thiên đàng tất cả. Như vậy, với sự xuất hiện của Phật giáo, người phụ nữ Ấn không còn phải quá lo ngại và bị ngược đãi khi không sinh được con trai, vì người ta đã nhận thức được rằng cuộc sống đời sau của người cha hoàn toàn tùy thuộc vào những hành vi hiện tại của ông, chứ không phải do sự cúng tế của người con trai hay con gái nào cả. Và sự kế nghiệp gia đình

cũng không còn quá lệ thuộc vào người trưởng nam như trước. Ngày nay ở bờ biển Tây Ấn còn có một giai cấp Bà la môn rất xưa cũ gọi là Nairs có truyền thống chỉ trao quyền thừa kế cho con gái. Điều này có thể là do một ảnh hưởng của đức Phật. Chúng ta được kể rằng khi vua Pasenadi tỏ vẻ buồn bã thất vọng vì Hoàng hậu Mallikà sinh con gái, đức Phật đã an ủi vua bằng những lời lẽ như sau :

« Tâu Đại vương, một cháu gái có thể
 còn tốt hơn cả một hài nhi nam tử
 Cô bé có thể trở thành một thiếu nữ hiền đức
 Biết kính trọng mẹ chồng, và làm một người vợ tốt
 Nàng có thể sinh một người con làm nên những chuyện
 lớn lao
 Và cai trị những vương quốc lớn rộng
 Một người con trai như thế của một bà mẹ cao quý sẽ
 trở thành một người lãnh đạo quốc gia. »

Một truyền thống khác cũng đã được đức Phật xóa bỏ với cuộc cách mạng của Ngài là thành kiến khinh bỉ đối với những phụ nữ sống độc thân cho đến già. Với sự xuất hiện của Phật giáo và đoàn thể Ni chúng, tức đoàn thể phụ nữ độc thân có tổ chức đầu tiên, người phụ nữ không lập gia đình dù chưa phải là Phật tử cũng bắt đầu thấy tự do thoải mái, nàng có thể ra đường mà không bị phỉ báng, hài lòng với công việc thích hợp cho nàng phụng dưỡng cha mẹ và săn sóc đàn em, chăm lo nhà cửa. Nàng có thể trở thành chủ nhân của những gia sản lớn, có nhiều nô bộc đất đai ruộng vườn như trường hợp nàng Subhà con gái của người thợ kim hoàng. Nhưng khi nàng được bà Kiều Đàm Di mẫu giảng dạy chánh pháp nàng bỗng thấy rằng mọi thú vui thế tục làm cho nàng chán ngấy, và bạc vàng không đem lại niềm bình an cũng như ánh sáng trí tuệ, bởi thế nàng đã gia nhập đoàn thể ni chúng. Như vậy ta thấy giáo pháp của Phật

đã mở rộng cho tất cả các hàng phụ nữ không phân giai cấp : bà Mahapajapati mẫu hậu cao sang quyền quý, nàng Subhà giàu có, nàng Isidasi đau khổ, nàng Ambapali ăn chơi. Theo các bài kệ và tiểu sử của những vị này, về sau đều trở thành những bậc trưởng lão ni và đều đắc quả, chúng ta được biết Isidasi là một người đàn bà đau khổ có bốn đời chồng, khi xuất gia sống đời giải thoát bà đã diễn tả trong một bài thơ nỗi niềm sung sướng vì đã thoát khỏi một cách vinh quang ba điều khó chịu là « côi, chày và người chồng bất chính », và cuối cùng bà hân hoan tán thán pháp lạc tuyệt vời của người đắc quả Vô sanh : « Tôi đã giải thoát khỏi sống và chết, tôi đã cắt đứt sợi dây luân hồi », (Trưởng lão ni kệ bài thứ 11). Bà Pàtacara một phụ nữ khác bị mất một lượt hai con, chồng, cha, mẹ và anh trong một trường hợp thê thảm, nhờ thần lực Phật, bà đã được gặp Ngài. Sau khi nghe những lời giảng từ chính Kim khẩu Đức Thế tôn, bà đã đắc sơ quả và xin xuất gia. Một hôm xuống rửa chân trong dòng suối, và nhìn những giọt nước từ bàn chân nhỏ xuống tan trong dòng nước trôi đi, bất giác mà nghĩ đến sự mong manh của đời người chẳng khác nào những giọt nước kia, sớm hay muộn gì rồi cũng tan rã, chấm dứt. Đức Phật đọc được những ý nghĩ ấy và biết tâm bà đã sẵn sàng cho một sự ngộ nhập cao hơn, liền đến thuyết pháp cho bà. Nghe xong thời pháp bà đã đắc A la hán quả, và từ đấy trở thành nguồn an ủi cho nhiều phụ nữ bất hạnh khác.

Đến trường hợp nàng Ambapali là một kỹ nữ kiêu diễm ăn chơi của kinh thành Vesali mà nhan sắc đã làm cho vua Bimbisara suýt mất mạng, đức Phật cũng đã cảm hóa được và khiến nàng trở thành một người xuất gia thanh tịnh trong hàng ngũ ni chúng. Sự kiện Phật độ cho nàng Ambapali xuất gia đã chứng tỏ đức bình đẳng và lòng từ bi bao la của Phật, hơn nữa đây còn là một bằng chứng hùng hồn cụ thể của lời Phật dạy theo đó mọi con người đều có Phật tính và đều có thể đắc đạo miễn là họ chịu nỗ lực rèn luyện bản thân.

Nhưng không phải đoàn thể Ni chúng bây giờ chỉ gồm những phụ nữ muốn thoát ly gánh nặng gia đình và đời sống phục vụ cam go; không phải chỉ gồm những người đau khổ tìm đến niềm an ủi của một đoàn thể, mà còn gồm cả những phụ nữ có khả năng tâm linh cao vượt, muốn thăng tiến lên con đường của các bậc thánh. Đó là những người như bà Bhaddhà Kundalakesin trước kia là một đồ đệ của Kỳ na giáo, chuyên môn đi khắp xứ để tranh biện với những người uyên bác. Một ngày kia bà gặp ngài Xá lợi Phất. Kết quả là Ngài đã trả lời được tất cả những vấn nạn của bà và đưa bà đến đức Phật. Vừa nghe Phật thuyết pháp bà đã đắc quả A la hán và gia nhập đoàn thể ni chúng. Đây là một trường hợp hiếm thấy nơi phụ nữ, trường hợp đặc quẻ trước khi xuất gia. Bà lại còn có cái vinh dự được chính đức Phật thọ ký làm phép nhập đạo với mấy lời đơn giản thường lệ: «Thiện lai, Tỳ kheo ni.» Một vị trưởng lão ni khác nữa thuộc hạng tâm linh cao cấp là bà Bhaddhà Kàpilani (TLNK 63) bà này đã xuất gia cùng một lượt với chồng là Kassapa, trường hợp rất thường xảy ra vào thời Phật tại thế, khi nhân cách sáng chói của Ngài chiếu thẳng vào mọi tâm hồn và cảm hóa được tất cả, khiến cho người có thể lia bỏ bất cứ gì thân yêu nhất và xa lìa si mê ái trược. Hai người này đã thỏa thuận cùng nhau xuất gia sống đời lang thang như chính đức Phật và các đệ tử của Ngài. Họ khởi hành cùng lúc nhưng liền giả biệt nhau để đi đến nơi đức Phật theo những con đường khác nhau, sợ rằng có người nghĩ họ vẫn còn bị ràng buộc, và với ý nghĩ sai quấy đó người kia có thể chịu quả báo. Trong Trưởng lão kệ có ghi rằng mãnh lực của quyết định này nơi hai người bạn ấy đã khiến cho quả đất rung động.

Một phụ nữ khác cũng có năng khiếu tâm linh thực thụ là bà Dhamadinnā, vợ của Visàkha một đệ tử tại



gia thuần thành của Phật. Bà xin phép xuất gia theo tiếng gọi của đời sống tâm linh thúc dục. Visakha đã tiễn đưa bà đến một ni viện, nhưng không giống trường hợp của Kassapa, ông này không thích chính mình cũng trở thành tu sĩ. Về sau Dhammadinna đắc quả A la hán và trở về thành cũ ở đấy bà đã tranh biện với ông bạn về những vấn đề liên hệ đến Phật pháp. Những cuộc trao đổi ý kiến này được ghi lại trong kinh Pali tạng nhan đề *Cūlavedalla Sutta*, đức Phật đã xem vị sư nữ Dhammadinna là một trong những đệ tử « thuyết Pháp đệ nhất », và ấn chứng cho tất cả những gì bà đã nói. Ngài tuyên bố cho Visakha biết rằng những câu của ông ta nếu đem hỏi Ngài, thì Ngài cũng sẽ đáp y hệt như những điều bà Dhammadinna đã đáp, và những lời của bà có thể được xem như những lời của chính đức Phật và trở thành *Phật ngôn* mà danh từ Pali gọi là *Buddhavacana* là những lời đã được đức Phật xác nhận là đúng với giáo pháp của Ngài. Một trường hợp khác trong đó lời của một vị ni được xem là *Buddhavacana* khi Phật xác nhận những lời giải thích của vị ni không được kể tên ở Kajangalā, bà này đã giải lời đáp 10 câu hỏi quan trọng.

Riêng về sự ủng hộ Phật pháp bằng cách cung cấp tư sự cúng dường cho đoàn thể tăng ni, và sống một đời tại gia hợp với Chánh pháp, hàng phụ nữ đương thời đức Phật cũng đóng một vai trò khá quan trọng. Một trong những thí chủ hào phóng thời ấy là Visakhā được đức Phật chuẩn y cho phép thi hành tám điều công đức : ấy là cúng dường vật thực cho chư tăng khi vào thành Xá vệ, khi rời thành, cúng dường vật thực cho người bệnh, người nuôi bệnh, thuốc men cơm cháo cho những người cần, y phục cho chư tăng vào mùa mưa và áo tắm cho các vị ni. Một đệ tử tại gia phái nữ khác là hoàng hậu Mallikā đã có công hướng dẫn chồng bà là vua Pasenadi trở về chánh đạo,

hay bà Nakulamàtā đã cứu chồng thoát khỏi tử thần. Những ví dụ tương tự rải rác khắp tạng kinh Pali cho ta thấy phụ nữ đã là những người ủng hộ đắc lực của đoàn thể tăng chúng trong thời Phật tại thế, và hộ tri chánh pháp không những bằng sự cúng dường vật thực, bằng lòng kính thành sùng đạo của họ, mà quan trọng nhất là *chính họ đã hướng dẫn gia đình họ theo chánh đạo*, từ bỏ những thói tục dị đoan và trở thành những đệ tử trung kiên của Phật.

Trong Phật giáo hiện đại cũng thế, những công tác xã hội để hàn gắn những vết thương của đồng loại trong lúc gặp chiến tranh ách nạn, phần nhiều là do những vị ni và nữ Phật tử nhiều từ tâm xả kỷ. Hàng nữ xuất gia cũng như tại gia hiện tại cũng đóng một vai trò hộ tri không kém phần quan trọng đối với những công trình lớn lao của Giáo hội, thường thường là vai trò xúc tiến những cuộc lạc quyên gây ngân quỹ.

Về phương diện tinh thần, đoàn thể ni chúng là một tấm gương sáng, một niềm khích lệ an ủi cho nhiều phụ nữ bất hạnh trong sinh hoạt gia đình. Những lúc tinh thần căng thẳng rối loạn vì đời sống hôn nhân, họ đến Chùa và được tăng thêm tự tin khi thấy có những người con gái đáng đầu con, em họ đang dạn dĩ bước đi một mình trên đường đời, lấy Chân lý làm bạn và lấy chúng sinh đau khổ làm gia đình. Họ bỗng nhận ra rằng một gia đình nhỏ với dăm ba đứa con hóa ra không phải là mục tiêu duy nhất của người phụ nữ, nhiều phụ nữ khác có thể sống trọn vẹn hơn mà không cần gì đến những thứ phụ tùng phiền toái như họ. Biết bao nhiêu người đàn bà đau khổ đã được cảm hóa khi biết hương tâm hồn của họ về ánh sáng Phật pháp thay vì quanh quẩn trong bóng tối của một bản ngã nhỏ hẹp với những vấn đề bất tận dằn ra trước mắt mà họ không thể nào tìm ra giải pháp. Nhiều phụ nữ đã thú thật rằng nếu không nhờ Phật giáo thì họ có thể hóa ra điên cuồng hay ít ra cũng thân

tàn ma đại. Quả thế, trong thời buổi chiến tranh nhiều tang tóc này, chắc hẳn Phật giáo đã cứu vớt biết bao nhiêu phụ nữ, bao nhiêu gia đình nhờ thấm nhuần chánh pháp mà giữ được bình tĩnh trước những tai biến tày đình trút lên đầu họ. Có thể nói trong cuộc chiến này, phụ nữ là thành phần chịu nhiều đau khổ tinh thần hơn cả; họ là những người đã trực tiếp mang lại sự sống, nên cũng chính họ là xót xa nhất trước cái chết của những người con. Nhưng nhờ Phật giáo, có những bà mẹ đáng lẽ héo mòn trong đau khổ, đã tìm thấy con đường của sự phục vụ khi họ tham gia những công tác xã hội Phật giáo để thấy rằng Khổ đế lan khắp mặt mày trái đất chứ không riêng gì trong bản thân họ. Nhận định như thế rồi, cõi lòng họ sẽ lắng lại, và một *tình thương lớn* bỗng nhiên sinh khởi trong họ, lan dần, tỏa rộng ra đến tất cả mọi người và mọi loài đau khổ, nỗi khổ đau mà họ đã hơn một lần thực chứng.

Để kết luận, chúng ta có thể nói rằng Phật giáo đã đem lại một niềm an ủi vô bờ cho những phụ nữ đau khổ, đã mở ra một con đường vinh quang cho những phụ nữ có khả năng giác ngộ. Ngược lại, phụ nữ cũng đóng góp một phần quan trọng trong việc duy trì bảo vệ Chánh pháp. Dưới ánh sáng tâm linh của đức Phật, không có vấn đề kỳ thị mà trái lại, mọi người mọi loài, đều được hiển lộ đúng chỗ của nó và đều quan trọng, đều cần thiết ngang nhau. Quan niệm bình đẳng giữa nam nữ càng được tỏ rõ trong đại thừa giáo về sau, như trường hợp Long nữ thành Phật trong *Kinh Pháp hoa*, hay trường hợp Phật thọ ký cho các bà Ma ha ba xà ba đề và Da du đà la thành Phật, hoặc trường hợp trong kinh *Duy ma cật* với đoạn ứng đối hào hứng giữa Ngài Xá lợi phất và Long nữ. Nhưng quan niệm bình đẳng của Phật giáo phải được đặt căn bản trên tài và đức thì sự bình

đảng ấy mới có ý nghĩa thực thụ chứ không phải là « chính trị. » Nghĩa là chính người phụ nữ phải nỗ lực gạt bỏ những thói xấu cố hữu và trao đổi những đức tính, khả năng của họ để tạo nên sự bình đẳng ấy chứ không phải ngồi một chỗ kêu gào người ta đem đến cho họ, vì khi ấy sự bình đẳng nếu có thì cũng chỉ là lý thuyết. Đức Phật dạy rằng chỉ có tự chúng ta làm cho chúng ta thanh cao hay hèn hạ, không ai khác có thể nâng cao hay hạ thấp phẩm giá của ta. Trong vấn đề phụ nữ cũng vậy, khi người đàn bà chấm dứt những tẻ đoan của họ, khi họ không tự hạ giá bằng cách biến mình thành một thứ hoa để trang hoàng chỉ để cho vui mắt, khi họ không quá chú trọng bề ngoài mà biết thực sự đề cao, theo đuổi những giá trị tinh thần tâm linh, biết sống vì chân lý, thì họ không có lý do gì để mặc cảm về thân phận mình, lại càng không có lý do gì để kiêu căng, mà chỉ sống như một con người, đơn thuần là một con người, và theo Phật giáo, đây là một địa vị thuận lợi mở ra cho muôn ngàn khả tính để đạt đến Tuyệt đối, Niết bàn.

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

Sắp phát hành :

CÂU CHUYỆN TRIẾT HỌC

W. Durant

THÍCH NỮ TRÍ HẢI dịch



thơ' bùi giáng

người định đi tu

chong đèn từ một hôm mai
hoa đầy xuân trước năm mây khuynh thành
mười mưa sáu nắng sản sanh
luồng cây tục lụy giao tranh loạn màu
truyền kỳ chờ ngọn còn lâu
chỉ duy duyên nghiệp màu nâu diện tiền
sa mù bóng khuất sơn xuyên
lời gieo tằm cá chim chuyền năm xưa

sa mù

trận đầu ký thác rừng thiên
sông xa ở lại cơn phiến giây giữa
rải lên đường cỏ mộng thừa
về thăm viễn phổ tin vừa mới dăng
năng hồng trăm triệu phân vân
bâm cung bất tuyệt thành thân mỗi buồn
cập bờ phi thúy đức un
thập thành dã hỏa tuyết phun sa mù

ngọn triều

ngọn triều biểu thị gò lãng
 cạp vùng giậy núi beo băng rợp rừng
 thành thân phố thị ba xuân
 em bổ bịch chị chú mừng rỡ anh
 cô nương kiều mỹ thập thành
 giấc mơ diễm lệ tam bành trút hoa
 nam đình doanh trại dàn qua
 núi non giậy cạp rừng già rợp beo
 thập thành công lực hút heo
 rồng bay chín khúc thu vèo quỳnh nga

đầu cây

đầu cây phổ đỏ cây vân
 cây vân vũ mộng cây thần thánh ca
 áo xanh xuống phổ mua quà
 cây vân đỏ nắng thân già đỏ mưa
 đỏ về đêm lạnh lời thừa
 ngày xuân thiên hạ em thừa thiên ôi

tái bút

bên trời một lúa hai phương
 cùng nhau lặn đặng như thường chừ sao
 sớm về thăm tạ trời cao
 chiều về hậu đãi đất nào trung du

BÙI GIÁNG

thơ lê nghị

chùa hoang

mái chùa cũ, chút hồn xưa
 ngói rêu cỏ mọc trên trưa nắng nồng
 trúc đào nở đỏ từng bông
 bên khe giếng mực biệt dòng nhận bay
 mây trời trắng tượng ngũ say
 vắng mưa dưới núi tháng ngày có, không
 ngõ chùa vắng, áo sư ông
 gió tung năm trước còn mong chi về

ném gươm

ném gươm hào khí cười sang sảng
 một thốt ngựa hồng nghiêng lệ xanh
 ba cõi ruổi đi còn bụi thoảng
 nửa cung nhân giới những tan tành

 bây chừ dừng lại ở bờ đông
 ngựa đằm mặt trời nghiêng cảnh không
 tâm hoang vụt thoát ba ngàn cõi
 thì cứ rong chơi chút bụi hồng

phương chờ

đợi nhau tàn cuộc vô thường
 chờ nhau mãi trận khói sương ngậm ngùi
 cờ đen quái năng chiêu thu
 một tay dấy mộ hát ngoài nước mây

kìa trôi nửa bóng chim gáy
 lao xao nghiệp ảo cho đầy chuyền đi
 lồi mòn xưa đá xanh rì
 một xe di thức mây vì trăng sao. . .

triều lên sóng cũ thì trào
 hoàng hôn ó dấy tiếng vào thời không
 tìm mình, một trận cuồng phong
 tìm em, một trận lục hồng hư vô

LÊ NGHỊ

thơ vọng một đời

□ TRƯƠNG TỬ TRUNG

TÓC BẠC NHƯ SƯƠNG

*tóc lụa thưa bạc trên đây
ngoài kia nắng đã ngả máu chưa em
mưa từng giọt nhỏ buồn tênh
tôi theo nước lũ lên đênh một đời*

MẮT MỜ DÃ THÚ

*mắt mờ dã thú từ khi
gió trời thổi tắt những vì sao khuya
tôi nằm ngủ dưới mộ kia
nhớ em tôi uông những tia máu hồng*

NHƯ MÂY LÃNG ĐĂNG

*như mây lãng đăng ta về
thăm em cỏ quận bốn bề quạnh hiu
dơi hoang bay động phương chiều
thương em tôi đứng chết liêu với đêm*

phạm thiên thư

Giải cung nghiệp vận

1

lòng như hoa nổi mây xanh
 thân sương sớm tụ trên cành đông mai
 Cuộc đời chớp lóe mưa bay
 càng đi càng kiếm dậm dài nỗi không
 tham mê là lụy trần hồng
 khiến muôn xuôi lữ từ lòng dấy lên
 giam trong giả dạng giả tên
 trăm năm nào dễ một lần thoát ra
 kiếp đàn ai chuốt âm ba
 năm cung nước chảy lại sa cuốn mình
 mười lăm năm lẻ lênh đênh
 thể tình đã vượt giả chân cõi ngoài
 lụy xưa cời khúc sông này
 Tiên Đường một giải mây bay vật vờ,

đèn nhau tơ tóc duyên xưa
 ba năm chén rượu cuộc cờ thể thôi
 lòng người nào khác mây trôi
 chôn xa tìm đèn đèn rồi lại đi
 dưới hoa lẩn lữa cảm kỳ
 chén quỳnh rượu nhạt câu thi biêng vẫn
 trước còn nẻ nguyệt ươm xuân
 lẩn hồi lỗi cũ nhạt dần hài hoa
 kể từ sum họp một nhà
 vắng đâu biên biệt đậm đà lại hơn
 Kiều như suối đã xa nguồn
 cỏ cây ôm dáng mây buồn ngùi theo

như kể tìm mây

2

chợ sương phố sớm non chiều
 vó lang thang ngựa tiêu điều bụi bay
 chàng Kim như tỉnh như say
 mây xuôi nhớ tóc hoa lay nhớ người
 vườn xưa đào cũ còn tươi
 duyên may mặt biển chân trời gặp nhau
 hoa in đáy nước ư sầu
 ngò đâu suối đã bạc mẫu thời gian
 trăng nao xưa vắng cung đàn
 giờ sao hờ hững như làn khói bay
 lò trầm khơi chữa ngừng tay
 mà sao hơi lạnh như ngày cuối thu.

Hư vọng

Ván thiên sắp sẵn chờ người
Xương khô dăm bộ đứng ngồi hành lang

Đợi giờ cháo thí lang thang
Tim khô máu nhạt nhuộm vàng sắc da

Mỗi ô gạch chạm đá hoa
Soi hình nhân tượng bóng ma lạnh lùng

Gương ai treo đó còn trong
Sớm chia đường vỡ ra từng mảnh con

Phản người mỗi mảnh héo hon
Sống đau chết mở mắt tròn sỗ không

NGUYỄN HỮU NHẬT



ĐỨC PHẬT VÀ VẤN ĐỀ CẢI TẠO XÃ HỘI

□ TRẦN NGỌC NINH

ĐỨC PHẬT.

Ngày trăng tròn tháng Vesakha (tháng Năm, Ấn độ lịch), 623 năm trước Công nguyên, tức là 2594 năm trước đây (1), tại thành Kapila (Ca ti la vệ), trong vườn Lumbini (Lâm ti ni), hoàng hậu Maha Maya (Ma da), vợ vua Suddhodana (Tịnh phạn) thuộc dòng Sakya. (Thích ca) hạ sinh một vị hoàng tử, đặt tên là Siddattha (Tất Đạt Đa) họ Gotama (Cồ đàm).

Năm hai mươi chín tuổi, Thái tử Tất Đạt Đa, đã từ bỏ đèn đài, cung điện cùng với tất cả những sự sung sướng vật chất và đồng thời những trói buộc của thế gian, để sống cuộc đời không nhà của người sa môn đi tìm cái chân lý bất diệt về sự sống và con đường giải thoát.

Ngài đã học, đã chứng ngộ, và đã rời bỏ các giáo lý và tu pháp đương thời, và dưới gốc cây bồ đề, Ngài đã thành đạo quả tự chứng ngộ được thực tướng của vạn pháp, tận diệt được mọi ô nhiễm và trở thành Phật.

Với lòng từ vô hạn, Ngài đã trở về với thế gian để truyền

(1) Theo Phật lịch, tính từ ngày đức Phật nhập Niết bàn, thì là năm 2515.

dạy Giáo pháp thâm diệu vinh quang, và hoàn hảo chưa bao giờ được nói tới trong loài người. Đức Phật tuyên bố :

Cửa vô sinh Bất diệt đã mở cho tất cả chúng sinh. Hãy để cho ai có tai muốn nghe được hưởng trọn niềm tin tưởng.

Từ đó, người ta gọi Ngài là Như Lai, Minh hạnh túc, Thiện thế, Thế gian giải, Vô thượng sĩ, Điều ngự trượng phu, Thiên nhân sư, Thế tôn, Chánh đẳng Chánh giác, Đại từ Đại bi, Thế tôn Phật.

Đã hơn 2500 năm nay, trong cái nhân loại đau khổ triền miên của miền Đông châu Á này, hình ảnh cao quý và lời nói huyền diệu của Đức Thế Tôn đã luôn luôn nguồn sống và ngọn gió đem lại mát mẻ an vui cho số đông.

Bởi vậy, khi, ngày hôm nay, chúng ta đánh lễ đản sinh của Ngài, và nhận Đấng Vô thượng là nhà đại Cách mạng của chúng ta và của loài người, ta cũng không nói thêm được gì về sự vận hành đạo pháp của Ngài cả. Đó chỉ là một khía cạnh chìm trong giao lý của đức Phật, mà ngày nay, với ý thức xã hội mà sự sinh hoạt chung đã tạo ra, chúng ta có bổn phận phải kêu lên cho rõ mà thôi. (Cái công việc châm lên một ngọn lửa để soi là một việc mà trong tinh thần Phật giáo chúng ta phải luôn luôn làm, noi theo gương của đức Phật tổ. Trong Kinh Kutadanta đã xưng tụng đức Phật; « *Thật vĩ diệu thay, tôn giả Cồ Đàm! Như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho kẻ bị lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể nhìn thấy sắc.* » Sự cải tạo xã hội chỉ là một cái sắc không toàn thể giáo lý của đức Phật.

CON ĐƯỜNG CẢI TẠO XÃ HỘI VÀ KHỔ ĐẾ.

Con đường cải tạo xã hội không có gì khác là con đường diệt khổ, mà Đức Thế Tôn đã chứng ngộ và giảng dạy. Sự cải tạo xã hội chỉ có thể là một thành quả của sự cải tạo con người và cả hai sự cải tạo ấy đều bắt đầu bằng sự nhận định thấy cái khổ trong sự hiện sinh.

Cái khổ của sự hiện sinh: chỉ có những kẻ có tai mà không nghe thấy, có mắt mà không nhìn thấy, có lòng mà không cảm thấy, vùi mình vào những cái thấp hèn, thô bỉ, phạm tục nhất của cuộc sống thế gian, là không ý thức được mà thôi. Từ cái khổ riêng của mình, lên đến cái khổ của những người khác và cái khổ của kiếp làm người; nhận diện được sự khổ ấy dưới mọi hình thức và sau cả những lớp sơn phấn che đậy, trông thấy nó ở phía bên kia của tất cả những cái gì mà ta ưa thích, mong muốn, của những cảm giác, những ý nghĩ, những hành động của ta, ở phía bên kia của cả cuộc sống; nhận định được cái khổ hữu tướng và cái khổ siêu hình của sự hiện sinh, tức là đã bắt đầu thấy được chân lý.

Đức Phật, sinh trưởng trong nơi cung điện, từ tấm bé cho đến khi rút nhà ra đi không hề có một sự thiếu thốn và bất như ý. Nhưng Người đã trông thấy cái khổ của *người khác*, cái khổ của những người nghèo sống trên vỉa hè của một thành phố hoa lệ, cái khổ của tật bệnh và của sự già nua. Tâm từ bi của Ngài đã rung động trước những cái khổ ấy, và trí sáng của Ngài đã mở rộng cho Ngài nhìn suốt được cái khổ nằm trong tất cả mọi cuộc đời. Và Ngài nói về cái khổ ấy bằng cách nói giản dị nhất, nhưng ở ngay trọng tâm của vấn đề; không siêu hình, nhưng mỗi tiếng là mỗi kêu gọi một sự suy tư siêu hình cho những kẻ đã suy tư mà cũng vẫn đầy cái nội dung tình cảm của ngôn ngữ thường. Ngài chỉ nói: « Sinh là khổ, già là khổ, bệnh

là khổ, chết là khổ. sống liền với cái mình ghét là khổ, xa lìa với cái mình yêu là khổ, tóm lại, thân ngũ uẩn là khổ. » Đó là cái Chân lý thứ nhất mà Ngài dạy.

Cái Chân lý thứ nhất mà đức Phật dạy sau khi Ngài giác ngộ chính là Chân lý của Tình Thương. Đạo chỉ mở ra cho những người đã biết khổ, thấy khổ, và hiểu rằng cái khổ của kẻ kia cũng chính là cái khổ của ta, và cái khổ của cả nhân loại có thể thu lại ở một người.

Cái Chân lý ấy, chỉ có những người đã dọn tâm rồi mới xứng đáng để nghe mà thôi. Khi «*tâm đã sẵn sàng, đã nhu thuận, không còn chướng ngại, đã phấn khởi, đã tin thành*» (1) thì chỉ vài lời mở đầu của Chuyện Pháp Luân Kinh, nói lên cái khổ của tất cả chúng sinh và của mỗi chúng sinh, là đủ để khởi lên trong tâm của người được nghe cái ánh sáng tràn ngập gọi là «*pháp nhãn không vẩn bụi trần*», «*như một tấm vải thuần bạch, không có một vết dơ, đã thấm màu nhuộm một cách dễ dàng*» (1).

Khổ đế là Chân lý đầu tiên phải được nhận thức, và phải đã nhận thức được rồi, thì nhơn quan và trí tuệ mới có thể thấy được nguồn gốc của sự khổ và đề cập đến con đường diệt khổ. Tất cả mọi vấn đề của con người và của xã hội phải được nhìn với từ tâm bao dung nhất, và khi ấy thì mọi sự sẽ hiện ra «*như thực*».

XÃ HỘI ẪN ĐỘ TRONG THỜI ĐỨC PHẬT.

Sự nhận thức tính cách khổ đau của đời sống thực ra đã thấy xuất hiện trong Kinh Upanishads viết ra ngay trước thời đức Phật. Nhưng đó mới chỉ là những tiếng rên xiết của những tâm hồn đau khổ, khóc than trên những đau khổ của chính

(1) Kinh *Ambaltha* (A ma trú) trong *Digha Nikaya* (Trường Bộ Kinh) — Bản dịch của Thượng Tọa Thích Minh Châu, Saigon 1965.



mình mà thôi. Tất cả các đạo sĩ đương thời với đức Thích ca đều biết những đoạn văn ấy, trong đó người ta kể những cái buồn của sự biệt ly và tính cách mỏng manh phù phiếm của những thú vui, mà kết quả chỉ là một cảm giác lợm giọng và trống trải.

Mà làm sao có thể khác được trong một thời đại cực kỳ suy vi và hỗn loạn như thời đại trong đó đức Phật đã xuất hiện?

Trong khắp lãnh vực của nước Ấn độ, khi ấy, chỉ là chiến tranh tàn sát, và sau cuộc chiến, là sự sửa soạn một cuộc chiến tranh khác trong đó sự báo hận có thể khốc liệt hơn. Chiến tranh không những là giết chóc, đốt phá, mà còn là bắt người làm nô lệ, tra tấn, hành hạ kẻ lương dân, chiếm hữu tài sản đất đai của người khác, tạo ra những sự ly biệt và những cảnh vô thường không bút nào tả hết. Chiến tranh còn là đói rét, còn là bệnh tật, còn là tất cả những hậu quả để lại trên thân thể và tâm hồn của con người và trong cái khung cảnh trong đó người ta sinh sống.

Thêm vào đó, là những cuộc tranh dành quyền thế ở mỗi nước nhỏ, đem lại những nổi loạn và những sự thanh toán đẫm máu : con giết cha, anh em giết nhau để chiếm đoạt ngôi báu và tài sản (1). Khắp nơi giặc cướp nổi lên ; đầu đường, góc chợ, những nơi vắng vẻ cũng như những chỗ đông đúc, ban ngày và ban đêm, đâu cũng có cướp bóc và những chuyện phi pháp. Kinh Kutadanta viết : « Trong vương quốc. . . đầy rẫy bọn cướp làng, đầy rẫy bọn cướp ấp, đầy rẫy bọn cướp tỉnh, đầy rẫy bọn cướp đường ». Hình luật, đặt ra để trừng trị kẻ gian, không làm giảm được sự phạm pháp (2), vì trị được kẻ này

(1) Như, ngay trong thời đức Phật, ở vương quốc Magadha (Ma kiệt đà) vua Bimbarasa (Bình sa) bị con là Ajatasattu (A sà thế) bắt giam, và tra tấn hành hạ cho đến chết.

(2) J. Nehru - *The Discovery of India*.

thì lại có kẻ khác (1) và chính những người làm luật và có trách nhiệm trị loạn cũng lại là những người dẫm lên luật pháp trước nhất.

Nhưng tất cả những sự khỗ sở mà thời thế có thể tạo ra cũng không ghê sợ bằng những ung nhọt nằm ngay trong lòng của xã hội đã cả ngàn năm.

Thế cấp (Varna, caste) là kết quả của sự phân biệt di truyền những tầng lớp trong xã hội, với tất cả những quyền hành chấp định tập trung trong tay giới shatrya và giới brahman, tạp dịch là giới tương sĩ và giới tu sĩ Bà la môn. Giới tương sĩ thì giữ quyền có kinh khí, và do đó có quyền sinh và quyền sát, quyền làm luật và quyền cướp bóc, quyền gây chiến và quyền thu thuế, quyền lấy ruộng và quyền cho ruộng, quyền cấm tất cả các người khác được làm những việc mà họ ngang nhiên làm vì thế tộc theo mẫu hệ và theo phụ hệ của họ cho phép. Giới Bà la môn thì tự coi là có độc quyền về sự tế tự và về học vấn, về sự tồn trữ của cải và sự thụ hưởng các thú vui, về sự biện luận và sự bảo tồn truyền thống. Hai giới trên cấu kết với nhau để bóc lột và đàn áp các giới khác mà họ khinh miệt vì cho rằng đã xuất phát từ những phần xấu xa, hạ tiện tiện của đức Phạm Thiên (Brahma, trong khi họ chính là từ miệng và từ tay đức Phạm Thiên mà ra. Kinh Brahmajala (Phạm Võng) kể lại những thú vui của những giới trên : xức hương thoa dầu, đấm bóp, dâm dục, nằm giường lông thú, xem kịch, xem hát, chọi gà, đấu vật, diễn binh, tập trận, ...

Trong cái xã hội ấy, những người lao công và tạp dịch bị coi không khác gì bọn nô lệ, bị bắt buộc làm những việc cực nhọc ngày này qua ngày khác, bị đánh đập tàn nhẫn trong khi làm việc và ngoài khi làm việc, bị hành hạ trong thể xác và

(1) Kinh *Kudatanda* (Cửu la đàn đầu). Bản dịch : Thích Minh Châu : Trường Bộ Kinh, Tập II, Vạn Hạnh xuất bản, 1967



· tinh thần. Kinh Kutadanta (Cửu la đàn đầu) tả những cảnh «đánh đập bằng roi gậy, tùm cổ lôi kéo», và nói rằng các người lao công «bị dọa nạt bởi hành phạt, bị dọa nạt bởi sợ hãi, và làm việc trong than khóc với nước mắt tràn đầy mày mặt».

Phụ nữ bị khinh rẻ và chỉ là những món đồ tiêu khiển của đàn ông thuộc giới quyền quý. Sự bắt cóc và cưỡng ép các phụ nữ và thiếu nữ xảy ra, cũng như sự buôn người. Trong đời sống thường, đàn bà không được vào đạo, không được ra khỏi nhà mà không che mặt, không được làm việc ngoài đời. Họ không có trong xã hội, không có trong tôn giáo. Những ngày vô tận của họ chỉ là để chờ đợi trong tầm lặng sự viếng thăm của người đàn ông, cho đến khi người này chết thì phải chịu sự thiêu sống để đi theo người đã chết.

Nhưng mặc dầu có những lời khóc than trong kinh sách, mặc dầu trước mắt không đâu là không có sự đau khổ tràn ngập phoi bày, mà vẫn không có ai trông thấy sự đau khổ cả. Các nhà triết lý, lịch sử ghi lại 62 vị. — chỉ bàn luận về những vấn đề siêu hình, về bản thể của vũ trụ, về sự hữu biên hay vô biên của thế giới, về sự hiện hữu hay không hiện hữu của linh hồn, về sự có tướng hay không có tướng sau khi chết, về sự đoạn diệt hay không đoạn diệt bản ngã. . . Rồi do những chấp luận ấy, người thì chủ trương rằng con người phải sống khổ hơn nữa, phải tự đầy ải thân xác, người thì lại chủ trương rằng phải tận hưởng những lạc thú của đời, dầm mình trong những lạc thú của đời, say mê trong những lạc thú của đời, vì cái chết sẽ đến với tất cả. Họ cho rằng «đạo đức là một ảo tưởng và chỉ có khoái lạc là thực tiễn», rằng «tôn giáo là một thác loạn điên cuồng, một chứng bệnh thần kinh», rằng «không cần phải kiểm soát dục vọng và bản năng vì đó là phần di sản thiên nhiên của con người.» (1)

(1) Radhakrisnan *Indian Philosophy*, Quyển 1

Ảnh hưởng của những tư tưởng thiên lệch và độc đoán ấy là cả một lớp thanh niên lạc lõng lấy cái phù du của đời là cái lẽ sống của mình; họ rời bỏ gia đình xã hội để sống lang thang không chủ đích như những bụi đời hoặc miệt mài trong những hoan lạc giả tạo của hiện sinh, với những phục sức lố lằng, những cách nói kهنh kiệu, và những chủ trương ảo vọng mà họ tưởng là cách mạng.

Tôn giáo cũng xa vời với quần chúng đau khổ. Các nghi lễ tế tự lớn lao, tốn kém, đòi hỏi những sự đóng góp tiền của và sức lực của dân chúng, với rất nhiều trâu, bò, dê, cừu, gà, heo, bị giết để làm tế vật, là mối bận tâm chính của giới cầm quyền và bọn quí tộc; trong khi ấy thì loạn lạc và thiên tai vẫn tàn phá, người dân nghèo không có nhà ở và cơm ăn, các sự tự do bị trà đạp, tất cả mọi người, trừ bọn tướng sĩ (shatrya) và tu sĩ (brahman), đều sống ngắc ngoải trong nhu cầu và sợ hãi.

ẢNH HƯỞNG CỦA ĐỨC PHẬT ĐỐI VỚI XÃ HỘI ĐƯƠNG THỜI.

Bằng những lời giản dị đi thẳng vào tâm của vấn đề, đức Thế Tôn đã nói đến sự khổ của kiếp làm người. Trước cái khổ mà Ngài nói đến, tất cả mọi người, ai cũng như ai. Đạo của Ngài mở ra cho tất cả không có sự phân biệt vì huyết thống hay tài sản. Ngài nói cho cả bốn đại chúng của xã hội.

Nhìn vào xã hội đương thời, với lòng từ và với sự sáng suốt không chấp, đức Phật đã mở mắt mọi người trước những bất công trong xã hội và phán định về giá trị của những phương thức giải quyết các vấn đề.



TRẦN NGỌC NINH

NHỮNG PHƯƠNG THỨC CẢI TẠO XÃ HỘI.

Đức Phật không cho rằng có thể dùng được chiến tranh và bạo động giải quyết được những vấn đề chính trị, và không bao giờ có một cái gì gọi là chiến tranh chân chính. Ngài nói. *Kẻ thắng nuôi hận thù; kẻ bại nằm trong đau khổ* (1) và lại nói: *« Hận thù không thể dập tắt bằng hận thù, mà chỉ có thể dập tắt bằng tình thương. »* (1)

Theo lẽ nhân quả, một sự bạo hành sẽ tạo nên một sự bạo hành khác. Với một sự dũng cảm chưa từng thấy, đức Phật nói với một nhà chinh phục vừa thắng một trận quyết liệt và phá tan quân đội của nước thù địch: *Một người có thể cướp của người khác..., nhưng khi bị cướp thì người kia sẽ tìm hết cách để đoạt trở lại những gì đã bị cướp; và cứ như thế, cướp bóc, chiếm đoạt sẽ trở đi trở lại không ngừng. Ngày nào quả xấu chưa đủ cơ duyên để trở, thì kẻ cuồng còn nghĩ rằng đây là một dịp may, thời cơ đã đến với ta». Nhưng đến khi quả trở, thì sẽ phải chịu khổ não: Người sát nhân sẽ gặp kẻ sát nhân, người xam lang sẽ bị chinh phục, người hỗn hào sẽ bị chửi mắng, người ưa làm phiền sẽ bị phiền nhiễu; vậy theo tiến trình diễn biến của hành vi, kẻ cướp ắt sẽ bị cướp».*

Khi nào có thể thì đức Phật đích thân đứng ra để ngăn cản một cuộc chiến tranh. Trong một thời đại vô cùng bất ổn, chỉ có một mình đức Phật là đã dám khoác tấm áo cà sa vàng, cùng với vài người đệ tử, đứng giữa hai đám quân sắp sửa tàn sát nhau, để nói lên những lời của kẻ trí, làm cho chiến cuộc phải ngừng lại. Như khi quốc vương xứ Magadha (Ma kiệt đà) cầm đầu một đạo quân đi chinh phạt tiểu quốc Vasali, với ý định cương quyết là sẽ làm cỏ dân nước này, tiêu diệt nước

(1) Kinh *Dhammapada*.

này, và tạo ra sự hoai vong vĩnh viễn của kẻ thù». Đức Phật không kêu gọi, cũng không khuyến bảo, chỉ ngừng lại ở chân núi nơi biên giới giữa hai nước để giảng cho vị Bà la môn có quyền thế của nước Magadha về tính chất và thực trạng xã hội của nước nhỏ sắp bị xâm lăng. Ngài hỏi một người đệ tử bảy câu hỏi về sự sinh hoạt của nước này: Trong nước, có sự hội họp thường xuyên của dân chúng không? có sự đoàn kết khi hội họp, khi giải tán, và khi làm việc chung với nhau không? có tôn trọng luật pháp và không nương vào những tình trạng nhất thời mà ban hành những luật mới, hay không? có tôn kính các vị trưởng lão không? có trọng nhân phẩm của phụ nữ không? có sống trong tín ngưỡng không? có che chở các thiện nhân và hiền triết trong nước không? (1) Dân Vajji, theo lời vị đệ tử, vẫn giữ vững tất cả những điều ấy. Và chính vị Bà la môn quyền thế phải kết luận rằng không thể giữ được những ý định gây chiến, và phải xin vua ra lệnh rút quân.

Những câu hỏi trên cũng là những câu nói gián tiếp rằng trong nước Magadha cũng như ở nhiều nơi khác, không có những nếp sinh hoạt xã hội ấy. Nhưng đức Phật còn phát biểu nhiều ý kiến xã hội có tính cách tích cực nữa.

Ngài không tán thành sự dùng hình luật để diệt trừ trộm cướp, vì bọn cướp này có bị hình phạt thì bọn cướp khác sẽ lại nổi lên. Ngài khuyên rằng muốn cho dân yên, thì phải thay đổi chính sách kinh tế, tổ chức sự doanh dụng (có công ăn việc làm cho mọi người), xoá bỏ nạn thất nghiệp, tạo sự thịnh vượng và an ninh của xã hội. Và đây là chính lời đức Phật: « *Những vị nào trong quốc độ nhà vua mà nỗ lực về nông nghiệp và mục súc, tôn vương hãy cấp cho những vị ấy hạt giống và thực vật;*

(1) Kinh *Mahāparinibbānasutta*. Các câu hỏi này đã được diễn lại theo ngôn từ đời nay.



những vị nào trong quốc độ nhà vua mà nỗ lực về thương nghiệp, tôn vương hãy cấp cho những vị ấy vốn đầu tư ; những vị nào trong quốc độ nhà vua mà nỗ lực về quan chức, tôn vương hãy cấp cho những vị ấy thức ăn và lương bổng. Những người này chuyên tâm vào nghề riêng của mình sẽ không nhiều hại quốc độ nhà vua. Và ngân quỹ nhà vua sẽ được rỗi rảnh, quốc độ sẽ được an cư lạc nghiệp, sẽ không có tai ương ách nạn, và dân chúng sẽ hoan hỉ vui vẻ, cho con nhảy trên ngực, sống chẳng khác gì với nhà cửa mở rộng».

Đức Phật cũng không chống lại sự dùng luật pháp. Ngài chỉ nói rằng không phải là thay đổi luật pháp và gia tăng hình phạt là có thể làm giảm được sự hỗn loạn trong xã hội. Ngược lại, luật pháp phải được duy trì, vì căn bản của luật pháp là sự thỏa thuận chung. « Không ban hành những luật đã không được ban hành, không hủy bỏ những luật đã được ban hành, sống đúng với truyền thống như đã ban hành thừa xưa » (1) là một điều thực là tối quan trọng, nhất là trong những thời loạn li, để giữ một yếu tố thăng bằng và vững chắc trong xã hội. Hơn nữa, không thể nại ra những lí do như «thời thế bắt buộc», « tình hình khẩn trương » v.v., để thay đổi những qui ước xã hội, vì làm như thế tức là xâm phạm vào tự do, thay đổi những điều kiện của sự tự do, và phá những ước lệ chung qui định nội dung của sự tự do trong một xã hội.

Đức Thế Tôn luôn luôn tôn trọng sự tự do của người khác, nhất là trong lãnh vực tư tưởng, và điều này không cần phải nhắc lại nữa. Ngài tôn trọng cả đến ý muốn của các người lao công, tạp dịch, trong các lễ tế đàn. Ngài nói : « Đối với các người gia bộc, các người đưa tin hay các người làm thuê, không được dọa nạt bằng hình phạt, không được dọa nạt bởi sợ hãi, không

(1) Kinh Maha parinibbàna.

được làm gì để họ phải than khóc với nước mắt tràn đầy mày mắt. Họ muốn thì họ làm, họ chỉ làm những gì họ muốn». Ngài lại nói rằng các vị A la hán sẽ không bao giờ tới những nơi tế lễ mà có những cảnh «túm cổ lôi kéo và đánh đập bằng roi gậy». Phải có sự thuận ý và sự tự nguyện của cả những người lao công thấp hèn nhất thì mới tránh được sự phiền tạp, sự nhiễu hại, và mới tạo được sự lợi ích.

Để tạo sự tự nguyện trong các công việc xã hội cũng như trong sự tu tập, đức Phật hết sức chú tâm đến việc giáo dục. Giáo dục (1) là yếu tố lớn nhất để giúp cho sự phá chấp và nhìn thấy mọi vật như thật, bỏ được cái màn tối làm bởi những tiên kiến và tập quán, và bởi sự truyền thụ qua môi trường xã hội và uy tín của kinh sách hay lời nói, để mà thấy và hiểu trong sáng tỏ (2). Giáo dục cũng là phương tiện để hướng tâm và dẫn tâm đi đến sự thanh lọc các ô nhiễm mà đi vào bát chánh đạo. Giáo dục lại là sự mở tri kiến cho ta để tránh sự vọng hành,

(1) Đây là giáo dục chân chính. Tất nhiên cạnh sự giáo dục chân chính, cũng có một thứ nguy giáo dục để duy trì những chấp kiến và che mắt người ta khỏi nhìn thấy cái thực tại và suy tư một cách tự do. Những tài dụ điển hình là giáo dục quốc xã ở nước Đức và nước Nhật tiền chiến. Nhưng nguy hại hơn nữa là công việc giáo dục dưỡng chấp một cách vô ý thức như ở rất nhiều nước trong thế giới ngày nay.

(2) Đoạn này, trong kinh *Anguttara Nikāya* đang được chép lại hoàn toàn cho tất cả những người tìm sự học :

Hãy đến đây, người *Kālama* : Đừng chấp nhận điều gì, chỉ vì ta đã nghe thấy có người nói điều ấy một lần rồi. Đừng chấp nhận điều gì, chỉ vì điều ấy đã được truyền lại từ xưa. Đừng chấp nhận điều gì chỉ vì điều ấy ta được đồn từ phương xa đến. Đừng chấp nhận điều gì chỉ vì điều ấy đã được viết ra trong kinh sách. Đừng chấp nhận điều gì chỉ vì chính ta đã ước đoán và nêu ra như thế. Đừng chấp nhận điều gì chỉ vì chính ta đã suy diễn và nói ra như thế. Đừng chấp nhận điều gì chỉ vì bề ngoài tỏ ra như thế. Đừng chấp nhận điều gì chỉ vì điều ấy hợp với những thành kiến của ta. Đừng chấp nhận điều gì chỉ vì tính cách có thể chấp nhận được của điều ấy. Đừng chấp nhận điều gì chỉ vì sự kính trọng của ta đối với người đã nói ra điều ấy . . .

Nhưng khi tự các con, các con đã hiểu rõ rằng có một điều gì đúng với đạo lý, không thể bị chê trách, được các bậc trí thức thiện tâm tán đồng, và có thể mang lại được an vui hạnh phúc, các con phải thực hành điều ấy».



vọng ngữ, và làm những việc phải. Giáo dục là động lực lớn nhất trong sự cải tạo xã hội.

Bởi vậy, đức Phật trước hết là một đạo sư.

Một cư sĩ ở Nalanda yêu cầu đức Phật chỉ bảo cho đệ tử làm những phép lạ cho dân chúng thấy mà tin kính. Đức Phật đã từ chối và nói rằng trong ba loại thần thông, là biến hóa thần thông (tự mình hóa thân), tha tâm thần thông (thấy được ý nghĩ của kẻ khác), và giáo hóa thần thông, Ngài đã từ bỏ hai phép trên, và chỉ giữ lại có phép giáo hóa, để nói với mọi người « *Hãy suy tư như thế này, chớ có suy tư như thế kia; hãy tác ý như thế này, chớ có tác ý như thế kia; hãy trừ bỏ điều này, hãy chứng đạt và an trú điều kia.* » (1) Trong công việc giáo hóa, đức Thế Tôn coi trọng cả nội dung và phương pháp. Ngài khiển trách ba hạng giáo sư : những giáo sư chưa chứng được quả đã giảng dạy, mà lại dạy kém làm cho thính chúng rời xa sự tu học ; những giáo sư chưa chứng được quả đã giảng dạy, mà dạy hay, nên làm cho thính chúng theo mà lầm đường ; và những giáo sư đã chứng được quả, nhưng lại dạy kém, làm cho thính chúng không nghe theo và rời bỏ. Chỉ có những vị giáo sư, đã chứng được quả, lại biết giảng dạy, hướng tâm và dẫn tâm của chúng đệ tử đến chánh tri, chánh kiến, mới là đạo sư chân chánh (2).

Trong khi giảng dạy, đức Phật không bao giờ dùng uy lực của Ngài mà bắt ai theo. Ngài dạy đệ tử phải biết hoài nghi và ngờ vực, phải phá chấp để đi đến chính kiến và chính tư duy, ngay cả đối với chính lời dạy của Ngài. Ngài luôn luôn nói rằng, Ngài chỉ chỉ một con đường và mục tiêu của con đường.

(1) Kinh *Kevadda*

(2) Kinh *Lohicca* (Lô già).

ấy, sự thành quả hay không là tùy thuộc vào sự cố gắng của mỗi người : (1)

Các con phải tự mình cố gắng

Các Như Lai chỉ là những đạo sư.

Và trong sự cố gắng ấy, mỗi người phải nương vào chính mình, chứ không thể trông chờ gì được ở ai khác ngoài trừ Giáo Pháp :

Hãy ẩn trú ở chính nơi ta như một hải đảo, như một chỗ nương tựa,

Hãy ẩn trú nơi Giáo Pháp, như một hải đảo, như một chỗ nương tựa.

Đừng trông gì ở ngoài (2)

Ngài gạt bỏ tất cả những biện chứng và lý thuyết vô phí vô căn, để chuyên chú vào sự giảng dạy Giáo Pháp, nhưng về Giáo Pháp, Ngài dạy tất cả và không giữ một cái gì gọi là bí truyền, và không có sự phân biệt trong hàng đệ tử. Theo lời đức Phật, « mỗi chúng sinh là một đức Phật sắp thành ». Đạo của Ngài ở đó, cho tất cả mọi người. Ngài nói :

« Như Lai đã truyền dạy chân lý và không phân biệt cái gì là giáo lý bí truyền và cái gì là giáo lý công truyền. Khi nói đến chân lý, Như Lai không hề có bàn tay nắm lại của ông thầy còn muốn giữ lại điều gì. » (3)

Và Ngài luôn luôn dạy rằng sự học phải có hành :

(1) Kinh *Dhammapada* (Pháp cú kinh)

(2) Kinh *Parinibbana* (Đại Niết bàn).

(3) Kinh *Parinibbana*. Trong kinh *Anguttara Nikāya*, Đức Phật còn nói : « Nay các con, có ba hạng còn giữ lại bí mật của mình, không cởi mở, là ba hạng nào? Hạng phụ nữ giữ bí mật, không cởi mở. Hạng tri kiến thần bí giữ bí mật, không cởi mở. Hạng tỳ giáo giữ bí mật không cởi mở. Nhưng Giáo Pháp và Giới luật do một đức Phật toàn thiện công bố thì rực rỡ, chói sáng trong thế gian, không giữ kín, không không cởi mở ».

«Người thông thuộc pháp học và kinh điển mà không hành theo lời dạy cũng như kẻ chăn bò thuê: có đếm bò, nhưng bò của người khác. Người ấy không hưởng được phước báu của sa môn» (1).

Đó là những ý kiến của đức Phật về những phương thức cải tạo xã hội của con người. Đức Phật gạt bỏ chiến tranh và bạo động. Ngài chống lại sự cưỡng ép và bắt buộc. Ngài hoài nghi tinh cách ngăn chặn của hình luật, ngoài những giới luật đã được thoả thuận bởi tất cả mọi người trong một cộng đồng. Ngài chỉ tin ở giáo dục và luôn luôn nhấn mạnh vào sự tu tập để thực hiện chánh trí, chánh kiến.

Và đặc biệt là trong lãnh vực xã hội, đức Phật đã lấy từ tâm và trí huệ mà soi sáng những chấp kiến đưa đến bất công trong xã hội.

NHỮNG BẤT CÔNG XÃ HỘI.

Trước hết là vấn đề thế cấp, cái ung nhọt của xã hội aryan. Đức Phật không nói rằng phải bạo động để xoá bỏ các thế cấp. Nhưng Ngài giảng rằng lý thuyết thế cấp chỉ là một cái chấp của trí thức, và «những người nào còn chấp trước lý thuyết giai cấp thì còn rất xa sự thành tựu vô thượng trí đức» (1). Ngài chứng minh sự phi lý của thái độ kiêu mạn và kỳ thị về thế cấp và nói rằng những kẻ còn chấp nhận thế cấp trong xã hội đã vô hình chung đưa cấp tướng sĩ Shastri (Sát đế lệ) lên địa vị tối thắng ở nhân gian (2), trong khi chỉ có đức hạnh và trí tuệ mới là tiêu chuẩn về giá trị của con người mà thôi. Ngài nói: «Là cùng đing, không phải do sự sinh trưởng. Là Bà la môn,

(1) *Dhammapada* (Pháp cú Kinh).

(2) Kinh *Ambattha* (A ma trú)

không phải do sự sinh trưởng. Do hành động, người này là cùng đĩnh, và cũng do hành động, người này là Bà la môn» (1).

Đức Phật giảng giải một cách vô cùng rõ ràng rằng chỉ có những tinh cách di truyền mới có thể coi là có nguồn gốc trong giòng giống. Còn các giới trong xã hội thì không thể coi là sản phẩm của sự di truyền được. Thế cấp chỉ có thể phân biệt bằng đời sống kinh tế và cách sống theo những tập tục xã hội. Nhưng mà giá trị của một người không ở trong thế cấp xã hội, mà ở trong hành vi của người ấy, bất luận là người ấy ở thế cấp nào. Và đảo lại cái nội dung của danh từ bà la môn (brahman), không nhận cái định nghĩa thông thường là kẻ thuộc về thế cấp kiêu mãn nhất trong xã hội để trở về với cái nghĩa nguyên thủy của tiếng brahman là kẻ phục vụ đức Phạm Thiên, Ngài nói: «*Không phải sự sinh trưởng làm cho một người là một brahman hay không phải là một brahman. Nếp sống hàng ngày làm ra người nhà nông, người đi buôn hay kẻ nô lệ. Nếp sống hàng ngày làm ra kẻ trộm cắp, người binh sĩ, kẻ đi tu hay người lãnh đạo. Nếp sống hàng ngày làm cho một người là một brahman hay không phải là một brahman.*»

Không những rằng đức Phật đã vì người đời mà phá vỡ những thành kiến về giai cấp, Ngài còn thực hiện sự bãi bỏ giai cấp trong Giáo hội Tăng già (Sangha) mà Ngài lập nên: Trong tổ chức này, hàng ngày chung sống với Ngài, có những hoàng tử, những nhà thế tộc, những vị trưởng giả giàu sang, và lại có cả thợ thuyền, ngư phủ, nông nô. Đức Sunita là người hốt rác. đức Upali là anh thợ cạo. Đức Sati là người đánh cá, đức Punna là anh thợ cấy. Angulimala là một kẻ sát nhân mà cũng

(1) Kinh Nipàta và Kinh Vasala.



được đức Phật độ và nhận vào trong Giáo hội (1) : Về phía Giáo hội phụ nữ, cũng như thế : cạnh bà Maha Pajapati Gotami là mẹ nuôi của chính đức Phật, có những vị hoàng hậu hay thứ phi của nhiều vị vua, có những nữ thí chủ giàu có, nhưng cũng có cả những tỳ nữ (như Khujjuttara), những thiếu nữ con nhà thuyền thợ như Subhâ là con người thợ rèn, Cápá là con người đuổi nai cho thợ săn, Rajjumâlâ là con người nông nô ; lại có Ambapâli là một cô gái giang hồ. Tất cả những người này đều đã được nhận vào cửa Phật mà không có một sự phân biệt gì.

Đối với phụ nữ, đức Phật cũng tỏ ra một độ lượng vô cùng lớn rộng. Trái lại với sự khinh miệt chung đối với phái nữ, Ngài nhận định rằng : « Trong hàng phụ nữ, có người còn

(1) Chuyện của Angulimâla là một chuyện đẹp, đáng được kể lại. Tên thực của Angulimâla là Ahimsaka (kẻ không tội lỗi). Ông vô cùng hiếu học và theo một đạo sư ; vị này vì nghe lời dèm pha, đã không nhận ông nữa và nói rằng, chỉ trừ phi ông đem lại bằng chứng là đã giết đủ một ngàn người, thì mới nhận lại ông là đệ tử. Ahimsaka, kẻ không bạo động, đã trở nên kẻ sát nhân ghê gớm nhất của cả nước từ đó : mỗi người mà ông ta giết đều bị chặt một ngón tay cái và kết vào một cái vòng mà ông đeo ở cổ để kên kên khỏi ăn mất. Tên Angulimâla bắt đầu có từ đấy ; Angulimâla là cái vòng kết bằng ngón tay người.

Một bữa Angulimâla thấy một người đi một mình trong rừng. Đây là một dịp tốt, và ông ta chạy theo nhưng chạy nhanh đến đâu cũng... không kịp. Ông ta đứng lại và gọi : Nhà sư kia, hãy dừng lại. Người kia, chính là đức Phật, trả lời : Như Lai đã dừng lại từ lâu, nhưng còn người, Angulimâla, người đã dừng chưa ?

Angulimâla nói : Chính tôi đã dừng mà ông thì còn đi, sao ông lại bảo tôi chưa dừng mà ông đã dừng lại từ lâu ?

Đức Phật đáp : Đúng vậy, Như Lai đã dừng, và đã dừng lại mãi mãi rồi, Như Lai đã từ bỏ không còn làm dữ và gây hại cho một sinh vật nào, còn người, đến bao giờ người mới dừng lại không giết nữa ?

Angulimâla đột nhiên tỉnh ngộ và quẳng lưỡi dao đi mà quì xuống. Đức Phật chỉ nói một câu để chứng cho sự giác tỉnh của Angulimâla :

— Hãy lại đây, Tỳ khưu (*Ehi Bhikkhu*).

tốt hơn đàn ông » và Ngài nói với một người cha đang buồn vì vợ sinh con gái : « Con gái có thể còn quý hơn con trai, vì lúc trưởng thành, có thể là một người vẹn toàn về trí tuệ và phẩm hạnh, biết kính nể và tôn trọng mẹ chồng, làm một người vợ hiền thực và mang trong lòng một đứa con có thể làm nên đại sự. »

Tuy nhiên đức Phật đã tỏ ra rất khó khăn khi nữ giới xin được từ bỏ đời sống gia đình để theo nếp sống không nhà của người Sa môn. Sự đắn đo của Ngài không phải là vì Ngài coi thường những khả năng của phụ nữ. Trái lại, Ngài đã bảo với Ananda rằng « Phụ nữ có đầy đủ khả năng để thành tựu đạo quả, nếu được khép mình vào trong khuôn khổ của Giáo Pháp và Giới luật. » Sự do dự của đức Phật bắt nguồn từ ý muốn ngăn chặn và bảo vệ sự thanh tịnh trong nếp sống của tăng già. Sự do dự ấy chỉ để làm cho hết thảy các tăng ni đều hiểu rõ tính cách vô cùng quan trọng của quyết định về sự thành lập một Giáo hội riêng cho phụ nữ. Và đức Phật đã ngay trong sinh thời của Ngài, cho phép phụ nữ được xuất gia, mặc dầu, như lời Ngài nói, Giáo pháp có thể vì thế mà giảm bớt tinh cách trường cửu đến phân nửa thời gian. Đó là tổ chức phụ nữ đầu tiên đã có trong lịch sử hoàn vũ.

ĐỨC PHẬT TRONG LỊCH SỬ.

Sử gia J. Nandou (1) viết về đức Phật rằng : « Người ta có thể là một vị thánh vì đạo đức toàn hảo, hoặc một triết gia vì tư tưởng cao siêu ; nhưng không thể nào là một vị sáng lập tôn giáo mà không phát ra những hào quang thu hút được đại chúng. »

(1) J. Nandou - *L'Inde* trong R. Grousset và E. G. Leonard - *Histoire Universelle*, Encycl. de la Pléiade, Gallimard, 1965.



Ít nhất là ba vị quốc vương đã tâm nguyện theo đức Phật sau khi được nghe Ngài thuyết pháp : Vua Pasedani nước Koala, Vua Bimbisara (Bình sa) nước Magadha, và con là vua Ajatasattu (A sà thế). Đức Phật đã làm giảm bớt được những sự tàn sát trong ít nhất là hai cuộc chiến tranh và ngăn chặn được hai cuộc chiến tranh khác. Đức Phật đã dẫn dắt trở lại chính đạo và biến một ông vua vô cùng hung bạo, đã can tội giết cha, là Ajatasattu, thành một vị minh quân. Ngài đã mở lương tâm của những nhà giàu trong nước và tạo ra cả một phong trào bố thí. Ngài đã đem lại yên vui cho nhiều gia đình bằng cách giảng dạy cho vợ hiền, con hiếu, dâu thảo ở trong nhà. Ngài đã làm cho các đại tế tự trở thành giản dị và giúp vào sự kiến tạo an lạc cho dân chúng ở những nơi có tai ương và loạn lạc. Ngài đã mở ra cho cái quần chúng nghèo khổ của Á châu một niềm tin và một hy vọng tràn ngập về sự có thể tạo lập được, trong hòa bình và tự nguyện, một xã hội an vui cho tất cả, để hoàn toàn phục vụ cho sự tinh tiến của con người.

ẢNH HƯỞNG CỦA PHẬT GIÁO TRONG LỊCH SỬ.

Đức Phật tịch diệt năm Ngài tám mươi tuổi. Bắt đầu từ lúc thành đạo và giảng bài kinh đầu tiên về Tứ Diệu Đế, đến khi nhập Đại Niết bàn, đức Phật đã, trong 45 năm, hành đạo và giảng đạo.

Lịch sử của Ấn độ đã hoàn toàn chuyển hướng trong khoảng năm thế kỷ sau, vì ảnh hưởng của giáo lí mới. Có thể nói rằng, trong thời kì ấy, những lúc huy hoàng nhất là những lúc mà Ấn độ có những vị vua theo Phật giáo. Yếu tố quan trọng để hiểu được những biến chuyển lịch sử này là sự nồng nhiệt ủng hộ của người dân mỗi khi mà Phật pháp được dùng làm tôn chỉ của Quốc gia. Nhưng vì Phật giáo là tôn giáo bao dung nhất trong các tôn giáo của loài người, nên sự hiện hữu của

các tôn giáo khác vẫn còn, và những tôn giáo này vẫn có thể suy dục được lòng tham của một vị vua nào đó để tạo ra những sự thăng trầm trong lịch sử.

Vua Ajatasattu sau khi theo Đạo Phật, đã thu phục được ba nước lân cận và lập đế đô ở Pataligrâma, trên nước Magadha. Sử gia Nandou viết «Không thể nghi ngờ gì được rằng chính là nhờ sự theo về Đạo Phật mà nhà vua đã mở đầu cho sự vinh quang của xứ Magadha » (1).

Vua Ajatasattu cũng bị giết bởi chính con mình, 24 năm sau khi đức Phật nhập Niết bàn, và sau đó, Ấn độ trải qua một thời kì vô cùng hỗn loạn cho đến khi quân đội của Alexandre từ Hi Lạp tới chinh phục được hết miền Tây của bán đảo. Lúc đó thì ở Magadha xảy ra một cuộc đảo chính đưa vị tướng đã ngăn chặn được quân đội xâm lăng của Hi Lạp lên cầm quyền. Vị tướng này là Chandragupta, người sáng lập ra nhà Maurya.

Cháu của Chandragupta là Asoka, đã, theo đúng truyền thống Bà la môn, giết cha để lên làm vua, (năm-273) và đem quân đi đánh lấy nước Kalinga. Trong trận đánh cuối cùng, sự tàn sát lên đến một mức kinh khủng : chỉ có gươm đao mà một trăm ngàn người đã bị giết, mấy trăm ngàn người bị thương, nằm ngổn ngang đầy đồng nội. Trước cái cảnh ấy, chính vua Asoka cũng xúc động; một vị sa môn trẻ tuổi xuất hiện giữa lúc ấy, và, như đọc được ý nghĩ của nhà vua vị sa môn nói về tính cách vô thường của tất cả mọi vật. Vua Asoka vụt hiểu rằng cả những chiến thắng mua bằng những giá đắt nhất, là sinh mệnh của trăm ngàn người và sự tự do của các dân tộc cũng chỉ là những sự vô thường trong một vòng nhân duyên vô tận, và ngay lúc đó, nhà vua cải theo Đạo Phật.

(1) Nandou : Sách đã dẫn.



Vua Asoka đã từ bỏ tất cả các chiến thắng bằng gươm đao và các chiến thắng phạm đến sự tự do của người khác, để đi tìm những chiến thắng khác bằng Đạo Pháp. Một đạo dụ của vua, công bố trong toàn cõi Ấn độ, nói rằng :

« Ngay sau khi chinh phục dân Kalinga, Đức vua đã theo đạo từ bi, đã ăn náu trong Đạo, và đã thấm nhuần Giáo Pháp. Do đó Đức vua vô cùng hối hận vì đã chinh phục dân Kalinga, vì sự chinh phục một dân tộc bất khuất đã đem lại sự tàn sát và sự nô lệ cho dân tộc ấy. Đây là một việc mà Đức vua rất lấy làm đau khổ ».

Vua Asoka quay về sự tổ chức xã hội, với mục đích là « *tất cả chúng sinh đều được an vui, tự kiểm, lạc tâm và hỉ hạnh* », theo tinh thần của đạo pháp (Dhamma). Các nước lân cận dần dần qui tụ lại dưới quyền của vua Asoka mà không có một giọt máu bị đổ. Lần đầu tiên, và cũng là lần độc nhất trong lịch sử, đã có một sự thống nhất trên toàn cõi Ấn độ. Không những thế, chính trong thời kì này, ảnh hưởng tinh thần của Ấn độ và nhất là của Phật giáo, đã lan tràn sang đến cả Âu châu và khắp cõi Đông Á.

Về vua Asoka, học giả H.G. Wells đã viết trong cuốn *Lịch sử Hoàn vũ* (1): « Trong số trăm ngàn các vị vua có tên trên những cột của lịch sử, các hoàng thượng, các « đấng », các « đức » v.v..., tên của vua Asoka sáng chói, và gần như chỉ có một tên của Ngài, như một vì sao. Từ sông Volga đến Nhật bản, tên nhà vua vẫn còn được tôn kính. Trung hoa, Tây tạng, và cả Ấn độ nữa, mặc dầu Ấn độ đã bỏ mất Đạo Phật, vẫn còn nói đến sự cao cả của nhà vua như một lời truyền tụng. Ngày nay, còn nhiều người tôn kính nhà vua hơn là từ xưa tới bây giờ, người ta tôn kính vua Constantin và vua Charlemagne ».

(1) H.G. Wells — *Outline of History*.

Những lời phê bình trên, của một nhà trí thức Anh, đã được chính ông Nehru chép lại trong cuốn *The Discovery of India* mà ông viết khi bị giam giữ vì đã tranh đấu để đòi quyền độc lập cho nước Ấn độ. Bởi thế, chúng ta không nên lấy làm lạ rằng, mặc dầu Đạo Phật đã rời khỏi nước Ấn độ, mà khi đã thâu hồi lại được nền độc lập, thì tất cả những biểu hiệu tượng trưng của Ấn độ đều lấy ở Phật giáo: Con sư tử bốn đầu của vua Asoka, biểu tượng cho cốt tủy của giáo lý Đức Thích ca là Tứ Diệu Đế, nay là quốc ấn của Cộng hòa Ấn độ. Cái vòng Pháp luân của đức Phật được in ngay trên quốc kỳ. Và danh hiệu Dharmacakrapravarttanâya, Chuyển Pháp luân vương được khắc trên chỗ ngồi của Tổng thống Ấn độ. Tất cả những sự kiện ấy, cũng như những lời tuyên bố của các nhà lãnh đạo dân tộc như Gandhi, Nehru, Aurobindo, tỏ rõ rằng 2500 năm sau khi đức Phật tịch diệt, lời nói của Ngài vẫn còn được tôn thờ và coi như phương châm cao quý nhất để trị nước.

Đạo Phật đã từ Ấn độ truyền bá sang Népal, Tây tạng, Trung hoa, Cao li, Nhật bản, và các nước ở miền Đông Nam Á châu. Sự truyền bá Đạo Phật hoàn toàn ôn hòa và chân chính không bao giờ có một việc bạo động, cưỡng ép hay mua chuộc; không có một trường hợp nào Đạo thuận làm phương tiện để dọn đường cho sự xâm lăng bằng binh bị hay ngoại giao. Đạo Phật cảm hóa và dạy dỗ mà bắt rễ vào lòng dân. Ở tất cả những nước đã tiếp nhận Phật giáo, giáo lý của đức Phật đã đem lại sự hoan lạc cho những người đau khổ nhất của nhân loại đau khổ, đã ảnh hưởng sâu đậm vào nếp sống của các dân tộc, và đã khơi lên những nguồn cảm hứng và phấn khởi, tạo nên những thời kì nghệ thuật huy hoàng trong mỗi nước.



Và ở những quốc gia này, Đạo Phật cũng đã uốn dòng lịch sử cho nghiêng về chính đạo. Ảnh hưởng của Đạo Phật ở Việt nam thực là phong phú.

Những nhà truyền giáo đầu tiên (1) đã tới Việt nam vào khoảng đầu thế kỉ thứ III của Công nguyên, giữa lúc người dân đang rên xiết dưới sự bạo tàn của nền đô hộ mà người Hán đã dựng nên. Sự tàn sát người bản xứ, từ Phong châu đến Tượng quận và Cửu chân bởi Hán Mã Viện và Ngô Lục Duệ có lẽ chưa phai mờ trong kí ức của dân Lạc việt. Những người sống sót và ở lại phải cam chịu sự sống trong sợ hãi, buồn thảm và tủi nhục của bọn nô lệ vong quốc. Sự đồng hóa, cưỡng bách bắt đầu với Sĩ Nhiếp, vẫn tiến hành một cách nghiêm khắc, để xóa hết những vết tích còn lại của văn hóa thổ dân. Trong cái khung cảnh đàn áp và tàn bạo ấy, Đạo Phật đã tới như một ngọn gió mát, và những người mất nước, mất gốc và mất đến cả tinh cách con người của đất này, đã lấy lại được hi vọng và niềm tin trong tôn giáo của tình thương, một tôn giáo mà người thổ dân không biết từ đâu đưa đến, nhưng chắc chắn là không phải của đế quốc đem sang (2).

Và đến thế kỉ thứ VI thì cái quả đầu tiên đã được cấu thành là cuộc nổi loạn chống lại đế quốc, cầm đầu bởi Lý Bí và một

(1) Các nhà sư này là : Ksudra (Khâu đà la) và Marajivaka (Ma la ki vực) người Ấn, Kalyanaruci hay Kalaruci (Chi cương lương lâu chi) người Scythe (Nhục chi), và Khang Tăng Hội, người Transoxiane (Khang cư). Ngoài ra cũng có một nhà sư Trung hoa là Mâu Bác hay Mâu tử đến Bắc Việt, nhưng là để học đạo. Điều này tỏ ra rằng ngay từ thế kỉ thứ II CN đã có thể có những vị sư rất giỏi ở Việt nam.

(2) Theo sử Đàm Thiên, đời Tề (Thế kỉ thứ V), thì « Xứ Giao châu có đường thông sang Thiên Trúc »,... và « giáo pháp đã được truyền đến Giao châu trước, rồi mới đến Giang đông (Nam Trung Hoa) sau ».

Xem Trần Văn Giáp : *Le Bouddhisme en Annam*.



người cháu mà lịch sử chỉ gọi đơn giản là Lý Phật tử. Họ Lý không thành công vì những tranh chấp trong hàng ngũ lãnh đạo; hơn nữa người thổ dân cũng chưa thống nhất được tinh thần, mà quân Tàu, dưới sự chỉ huy của Lưu Phương, lại là một quân đội thiện chiến. Tuy vậy mà cuộc khởi nghĩa của nhà Tiền Lý cũng đã cắt đứt được sự Bắc thuộc trong 60 năm (541 - 602).

Các nhà sư gốc ở Giao châu đã bắt đầu đóng góp vào nền giáo lý của Phật giáo ngay từ thế kỉ thứ VII, thứ VIII, nghĩa là vào cùng một khoảng thời gian với những đại sư Trung hoa. Nhà sư Nghĩa Tịnh đời Đường đã nối gót Huyền Trang mà sang Tây vực cầu pháp, kể lại rằng nhiều nhà chiêm bái Trung hoa đã qua Giao châu trên đường đi Ấn độ vì các sư Giao châu biết cả tiếng Cờn luân, tiếng Phạn và tiếng Java. Sự cộng tác của các nhà sư Giao châu trong công việc dịch thuật các kinh luật từ Phạn ngữ sang Hoa ngữ là một việc đã được công nhận bởi chính sư Nghĩa Tịnh.

Đồng thời, Thiên tông cũng được truyền từ Trung hoa sang Việt nam vào khoảng cuối thế kỉ thứ VI. Đệ tử của vị tổ thứ ba của Thiên tông là Vinitaruci (Ti ni đa lưu chi), đã nhận mệnh của thầy mà đi về phương Nam; ở đây, ngài đã truyền tâm ấn cho sư Pháp Hiền, một vị sư gốc ở Châu diên, được coi là thủy tổ của Đạo Thiên ở Việt nam. Sư Vạn Hạnh đời Lý, thuộc về thế hệ thứ 12 trong dòng Thiên học của sư Pháp Hiền.

Vào đầu thế kỉ thứ IX, vị tổ thứ 9 và cuối cùng của Thiên tông Bích quán ở Trung hoa lại truyền tâm pháp cho đồ đệ là Vô Ngôn Thông, và vị đồ đệ này đã trực tiếp kế thừa mà lập nên phái Thiên học thứ hai ở Việt nam, thường gọi là phái Vô Ngôn Thông. Lý Thái Tôn đã tu ở dòng này và thuộc về đời thứ 7 của phái Vô Ngôn Thông.



Còn một dòng Thiền học thứ ba nữa là phái Thảo Đường. Phái này đã được khai sáng ở Thăng long năm 1069 và là một học phái thuần thành Việt nam. Vua Lý Thánh Tôn đã thu pháp trong phái này, và thuộc về thế hệ thứ nhất. Lý Anh Tôn, Lý Cao Tôn, cũng thuộc cùng một phái.

Sở dĩ tôi nói đến sự nầy nở của những học phái này, chính là để nhắc lại một thời kì huy hoàng về văn hóa của dân tộc Việt nam. Niềm tin đặt vào giáo lí của đức Phật đã là động lực chính của sự phát huy này. Lúc ấy Giao châu đã hưởng một chế độ khá rộng rãi về cai trị. Một số quan chức nhỏ được chọn trong số những người bản xứ có Hán học. Tề Cao Đế (479-483) nhận rằng: « Xứ Giao châu tuy nội thuộc nhưng chỉ là một xứ bị ràng buộc mà thôi ».

Thời đại từ thế kỉ thứ VI đến thế kỉ XI có thể gọi là một thời đại tinh thần sáng lạn của Đông phương, một thời đại trong đó thực đã có một Đông phương thống nhất về phương diện tinh thần. Ở Ấn độ là triều đại Gupta. Ở Trung hoa là các nhà Lương, Tùy, Đường, Tống. Những sự trao đổi phong phú nhất về văn hóa giữa Ấn độ và Trung hoa đã được thực hiện trong thời đó, và Giao châu (tức là Việt nam) là một chặng đường bắt buộc của một con đường tinh thần. Các nhà sư Việt nam đã góp một phần không nhỏ vào sự tổng hợp tư tưởng Ấn độ và tư tưởng Trung hoa. Thời đại tinh thần này đã chấm dứt khi quân Moslem chinh phục nước Ấn và quân Mông cổ chinh phục toàn cõi Trung hoa, đồng thời với sự nổi dậy của bọn cướp bể Mã lai và Java ở biển Nam.

Chính là nhờ sự phát huy tinh thần trong thời này mà Việt nam đã có cả một lớp trí thức như Khuông Việt, Đỗ Pháp Thuận, Đinh Trùng Lão, Huệ Sinh, Viên Chiếu, Thông Biện,

Chân Không, Từ Đạo Hạnh, Nguyễn Minh Không và nhất là Vạn Hạnh, giúp các vị vua lập quốc Ngô, Đinh, Lê, Lý.

Ảnh hưởng của Phật giáo lên đến mức độ cao nhất sau khi nhà Lý thay thế nhà Lê. Sử gia Hoàng Xuân Hãn viết rằng : Đời Lý có thể gọi là đời thuần từ nhất trong sử nước ta (1).

Các hình phạt độc ác của các đời trước được bãi bỏ. Đinh Tiên Hoàng xưa cho ném những kẻ có tội vào chuồng cọp, Lê Long Đĩnh có những cực hình bày ra để thỏa mãn tâm hồn bệnh tật của mình. Nhưng đến đời Lý thì sự khoan hồng được coi là một phương châm chính trị. Vua Lý Thái Tông đánh bắt được Nùng Trí Cao rồi lại thả ra (1041) Vua Lý Thánh Tông đánh Chiêm thành, bắt được vua Rudravarman 11 (Chế Củ) (1069) và cũng lại thả cho về nước. Đó là những hành vi, tuy rằng có phần chính trị, nhưng cũng vẫn tỏ ra được là đã khác xa những việc xảy ra trong thời trước.

Từ tâm của các vua Lý là một sự kiện được xác nhận trong lịch sử. Mùa đông năm Ất Mùi (1055), trời rét cóng, Lý Thánh Tông không quên người ở tù. Nhà vua nói rằng : « Ta ở trong cung kín, sưởi lò than, khoác áo lông, mà còn rét như thế này. Nghĩ đến các tù nhân bị nhốt nơi lao ngục, bị trời buộc khổ sở, mà chưa biết phải trái ra sao, ăn không đầy bụng, mặc chẳng che thân ; gió rét, tất có kẻ chết không nơi nương tựa ; ta thật lấy làm thương. » Vua sai phát chẩn chiếu và cấp thêm khẩu phần cho tù sau đó.

Vua Lý Thánh Tông lại nói với các quan coi về tư pháp : « Ta yêu con ta, và ta thương dân cũng như thế. Vì dân không hiểu luật lệ nên mắc tội, ta thực lấy làm thương xót. Vậy từ nay về sau, tội nặng hay tội nhẹ, các người cũng khá xử cho khoan hồng » (2).

(1) Hoàng Xuân Hãn *Lý Thường Kiệt*. (1949).

(2) Ngô Sĩ Liên : *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*.



Các tội đều được xử một cách khoan hồng trong đời Lý, trừ có một tội bị coi là rất nặng, là tội cướp ruộng và ăn cắp trâu bò của dân. Đời sống của người nông dân buộc liền với thửa ruộng và con trâu cày. Sự trừng phạt nặng nề tội cướp đất và tội bắt trâu, chính là để bảo vệ cho sự sinh sống của người dân cày và khuyến khích nông nghiệp. Trong thời Lý, lúa Chiêm đã được thích nghi với phong thổ miền Bắc và sự cấy hai mùa đã là một bước tiến rất lớn trong việc phát triển kinh tế và giải quyết nhân sinh ở thời đại này. Nếu có một lúc nào và trên một địa hạt nào mà người Việt nam đã tiến bộ hơn người Trung hoa, thì chính là trong thời này, về nông nghiệp. Sau khi ta đã trồng được lúa Chiêm thì nhà Tống mới cho đi mua thóc giống mà trồng ở Trung hoa. Sự đắc thắng của nhà Lý đối với nhà Tống trên địa hạt kinh tế chính là một yếu tố quan trọng ở đằng sau những chiến thắng oanh liệt của Lý Thường Kiệt trên chính đất Trung hoa.

Sự cải tạo xã hội dưới triều Lý trong tinh thần Phật giáo không giới hạn trong sự cải thiện chế độ lao tù và tinh thần khoan dung của hình luật, mà còn mở rộng ra cho những phụ nữ khốn cực, đã vì nghèo mà phải đem thân đi thế nợ. Mùa xuân năm Quý Mùi 1103, những người này đã được chuộc về bằng của kho và được gả cho những kẻ góa vợ trong nước, để trở thành những người dân tự do.

Sự trọng phụ nữ còn biểu lộ ra trong hai việc nữa, mà lịch sử cũng ghi chép : là khi vua Thánh Tôn cầm quân đi đánh Chiêm thành thì bà Ý Lan đã được trao trọn quyền nhiếp chính, và bà đã làm công việc ấy một cách trọn vẹn đến nỗi người dân ngoài biên giới cũng ngợi khen ; và đến cuối đời Lý, ngôi vua đã được truyền cho con gái. Chỉ hai việc ấy cũng đã tỏ rõ rằng, trong hai thế kỷ 11, 12, ở nước Đại Việt, không có một sự kì

thị nào đối với phái nữ, và đàn bà con gái có thể đã được học, để rồi có thể đảm nhiệm những trọng trách lớn nhất trong nước, mà không xảy ra một vụ lạm quyền nào như ta thấy xảy ra ở Trung hoa và nhiều quốc gia khác.

Thuế má đời Lý cũng khá nặng nề, để đáp ứng với những nhu cầu xây dựng quốc gia. Tất nhiên trong dân chúng cũng có những người oán thán. Nhưng mặc dầu người Tống mua chuộc và sui bầy, (1) không có một cuộc nổi loạn nào hay một cuộc mưu phản nào trong đời Lý đã xảy ra vì sự bất mãn của người dân. Có lẽ là tại những năm mất mùa và đói kém, cũng như những năm có chiến tranh, và ở những tỉnh bị tàn phá bởi nạn bão lụt, các vua Lý đều miễn thuế hoặc giảm thuế cho dân. Sự miễn thuế cho dân, theo đúng lời dạy của đức Phật trong kinh Kutadanta, đã trở thành một công việc được thi hành bởi các vua Việt nam từ đời Lý trở đi, cho tới thời Pháp thuộc thì mới bị bãi bỏ.

Tinh thần Phật giáo đã hướng dẫn các vua nhà Lý trong việc trị nước trị dân, nhưng không một lúc nào có vấn đề đưa Phật giáo lên một ngôi vị độc tôn trong nước. Lý Thái Tổ thì xuất thân từ nhà chùa, Lý Thái Tôn, Lý Thánh Tôn, Lý Nhân Tôn, Lý Anh Tôn, Lý Cao Tôn đều là những Thiền sư đặc đạo. Các vị chân tu thường được mời vào trong thành nội để giảng kinh, cho vua nghe (2). Nhưng cũng chính từ thời Lý mà Đạo học và Nho học được phát đạt. Chùa chiền được xây, nhưng đồng thời ở ngay kinh đô Thăng long, một Văn miếu cũng được dựng lên để thờ Khổng Tử và 72 vị môn đồ của Ngài. Những thư

(1) *Tục tự trị thông giám trường biên* (Tống triều), dẫn trong Hoàng Xuân Hãn : *Lý Thường Kiệt*.

(2) Hoàng Xuân Hãn : X. đ. d.



viện đầu tiên được thiết lập : Đại hưng tàng và Bát giác Hưng tàng ở Kinh đô, Trùng hưng tàng ở núi Tiên du (Bắc ninh) không những để tàng trữ những bộ kinh của Phật giáo, mà cả những kinh sách của Khổng giáo nữa. Sư Vạn Hạnh là quốc sư trong thời Lý Thái Tổ, đã dựng thuyết Tam giáo, chính là trong tinh thần bao dung và tổng hợp ấy. Những kỳ thi đầu tiên được đặt ra dưới thời Lý đều lấy cả ba nền học, Phật, Khổng và Lão, làm căn bản khảo thí. Chính vua Thái Tôn cũng được sử chép là « thông lục nghệ » tức là sáu kinh, cổ văn của Nho gia để lại từ đời Chu công. Các đạo sĩ học đạo tu tiên cũng được tự do tu tập; nhưng họ không để lại được công nghiệp gì mà trái lại, đã truyền bá những sự mê tin, làm thành cả một bầu không khí hoang đường trong những năm cuối cùng của nhà Lý.

Những việc đã xảy ra trong thời nhà Lý và những đời sau đều đã thuộc về lịch sử. Chúng ta chỉ cần nói rằng Đạo Phật đã du nhập vào Việt nam một nguồn an ủi, và phát triển trong dân thành một lí tưởng : Đạo Phật đã là một tâm lực để giải phóng dân tộc, giải phóng con người, và dẫn dắt xã hội Việt nam trên con đường xây dựng độc lập, bình đẳng và tự do. Nhưng bắt đầu từ đời Trần, Đạo Phật đã dần dần nhường bước cho Đạo giáo và Nho giáo trong đời sống của lớp sĩ phu, để đi sâu vào trong lòng người dân và lẫn vào với nếp sống của dân tộc.

Đã từ lâu lắm, Phật giáo, và nhất là Phật giáo Việt nam bị giảm thiểu, vì thiếu những nhà tư tưởng và trở nên lu mờ vì đã từ bỏ mọi tham vọng trong vấn đề lãnh đạo quốc gia để trở thành tôn giáo của người cùng dân. Một hình ảnh suy tàn của Phật giáo đã hiện ra; trong cái hình ảnh đó, Giáo pháp chỉ còn là một thái độ thanh thản trước sự chết, và tăng già chỉ còn là những người chán cảnh đời mà tự chôn mình trong những chùa chiền.

vắng vẻ ; ngay cả đức Phật cũng chỉ còn là một vị thần rất hiền từ và có nhiều phép lạ, khả dĩ cứu ta ra khỏi những cơn nguy khỗ khi ta cầu lạy.

PHẬT GIÁO TRONG THẾ GIỚI HIỆN TẠI.

Đột nhiên, sau hai lần thế chiến vô cùng khốc liệt đã giết hại hàng triệu sinh linh, trước sự đổ vỡ của các thần tượng giả đã ngự trị trên nhân loại, Giáo lí của đức Phật bỗng lại bùng lên, như một ngọn hải đăng, trong sáng và rõ ràng giữa đêm tối mù mịt.

Từ Đông sang Tây, người ta nhận thấy rằng trong những lời của đức Phật hàm ngụ một trí thức luận với tinh thần khoa học, một nhân sinh quan thực tiễn và nhân bản, một thái độ sống vô cùng cao thượng, và nhất là một bản Thánh kinh xã hội đáp ứng được cả những nguyện vọng lớn nhất của các xã hội ngày nay. Đạo Phật hiện ra lại với tất cả hào quang chói lọi của thời nguyên thủy. Và với nhiều người, hình như Đạo Phật là tôn giáo độc nhất còn có thể dẫn dắt được nhân loại đến chỗ an vui.

Sự phục hưng của Phật giáo có một căn nguyên gián tiếp, là sự sụp đổ của những truyền thống tinh thần của Tây phương, trước những sự kiện xã hội mới. Theo thiên ý, có ba sự kiện đột khởi đã làm thay đổi cơ cấu của xã hội loài người và tạo ra những vấn đề mới cần được giải quyết.

Sự kiện thứ nhất, là sự phát sinh ra một giai cấp vô sản. Marx nói rằng sự tập trung các sự phương tiện sản xuất trong tay một thiểu số tư bản đã tạo ra giai cấp vô sản. Sự giáng giải ấy còn quá hời hợt và chưa đi vào cốt tủy của vấn đề. Điều đã tạo ra cả giai cấp vô sản lẫn giai cấp tư bản, là một sự lệch lạc giữ bình diện ý thức hệ và bình diện kinh tế xã hội đã

xảy ra trong khoảng thế kỷ 18-19 ở Tây phương : Nền kinh tế đã biến chuyển sang những hình thức sản xuất kỹ nghệ, trong khi ý thức hệ hã y còn đặt trên căn bản của chủ nghĩa tự do cá nhân theo môn phái Physiocrate. Hậu quả của sự kiện xã hội này không phải chỉ là sự hoại vong của con người vô sản, như Marx nói, mà là sự hoại vong của cả con người tư bản lẫn con người vô sản. Người vô sản thì bị tước bỏ mất quyền sở hữu để trở thành một công cụ sản xuất, còn người tư bản thì tự đồng hóa với vật chất sở hữu. Cả hai đều đã mất cái gốc nhân bản.

Sự kiện xã hội thứ hai là sự cấu thành những quần chúng. Quần chúng là những đám đông vô cơ cấu, kết tụ lại trong những hoàn cảnh đặc biệt, và vận hành theo những phản xạ có điều kiện nhất thời của các cá nhân thuộc cái quần chúng ấy. Các quần chúng là hậu quả của những biến đổi quá nhanh chóng trong các cơ cấu xã hội, làm cho con người bị mất gốc trong những đoàn thể tự nhiên và cồ truyền của mình. Số người bị mất gốc càng ngày càng lớn ; họ tụ lại với nhau trên căn bản quyền lợi, và họ níu lấy những giây phút kết tụ ấy để có lại được trong nhất thời, cái cảm giác là mình vẫn thuộc về một cái Đại Ngã nào đó. Đây là một sắc thái khác của sự hoại vong. Sự hoại vong vì những điều kiện kinh tế là một sự hoại vong vật chất. Sự hoại vong vì những biến đổi xã hội là một sự hoại vong về phương diện văn hóa. Kết quả là những con người lạc loài, (theo cái nghĩa nguyên thủy của chữ lạc loài), bị nhỏ rế, và không còn cái cảm tưởng về sự thuộc về của mình nữa. Đó là con người của những quần chúng. Đời sống xã hội và chính trị hiện tại đang tạo ra những quần chúng lạc loài, và các phương tiện truyền tin đại chúng lại thúc đẩy sự thành lập các quần chúng ấy một cách vội vã hơn nữa.

Sự kiện xã hội thứ ba là sự tập trung dân số trong các thành thị. Đối với con người, sự sinh hoạt thành thị có nghĩa là sự cắt đứt liên hệ với thiên nhiên. Các đô thị lớn phần nhiều là sản phẩm của nền kinh tế thương mại hay kỹ nghệ. Cảnh vật ở đô thị là những cảnh vật của những ác mộng, trong đó con người nhỏ bé bị xô đẩy và cuối cùng bị đè bẹp, mà không có lối thoát và không có ai cứu. Tất cả nghệ thuật hiện đại, và nhất là hội họa, đều nói lên cái điều bi thảm ấy. Nhà cửa san sát che hết mặt đất; các cao lầu lấp cả ánh trời; đường xá thẳng băng, nhưng không phải cho người mà cho xe cộ; khó dầu lửa và dầu cặn dầu độc tất cả không khí của sự sống. Hàng triệu người, hàng chục triệu người, chen vai thích cánh với nhau mà không người nào biết người nào. Sự sinh hoạt đô thị đã tạo ra một loại người hoại vong nữa. Đó là sự hoại vong của tâm linh. Không cần phải có một triết gia nào tuyên bố rằng « Thượng đế đã chết », sự sống ở thành thị đã thực sự rút đứt những cảm tưởng thông giao giữa trời đất và con người. Chưa bao giờ con người đông đúc như ở thành thị, và cũng chưa bao giờ con người cô đơn như ở thành thị. Đến bây giờ mới thực là con người bị đuổi ra khỏi Thiên đàng, theo huyền thoại Do thái — Ki tô. Trong Đạo Phật, sự hoại vong của con người đã được giải thích bởi chính lời nói của đức Phật trong Kinh Chuyển Pháp Luân :

« Phải kết với cái mình ghét là khổ, phải lìa cái mình yêu là khổ, không được cái mình muốn là khổ, chấp thủ vào bất cứ cái gì nằm trong thân ngũ uẩn là khổ ».

Sự hoại vong đã tạo nên những con người cố bầu viú lấy những cái vô thường làm lẽ sống.



SỰ SỤP ĐỔ CỦA CÁC HỆ THỐNG TƯ TƯỞNG.

Trước những sự kiện xã hội tạo ra sự hoại vong của con người và trước cái viễn tượng của một cuộc chiến tranh tiêu diệt toàn thể sự sống trên trái đất, chúng ta có một tia hi vọng gì hay không ?

Trong lịch sử của nhân loại, chúng ta đã nhiều lần hi vọng. Nhưng mỗi lần hi vọng cũng là một lần thất vọng. Hi vọng rằng là những ý tưởng mới sẽ có thể cải tạo được con người và xây dựng được một xã hội con người theo những ước vọng của ta. Rồi thất vọng, vì liền ngay đó đã có những người lợi dụng những ý tưởng mới để phản bội chính những ý tưởng đó.

Nhìn lại những nguồn gốc trí thức của hai cuộc cách mệnh Mỹ và Pháp : Những lí tưởng bao dung của Voltaire, những ý kiến về tự do và cơ cấu chính quyền của Montesquieu, những chủ trương nhân bản của J.J. Rousseau, những khát vọng bình đẳng và tự do mà Jefferson, Franklin đã bày tỏ, còn lại được bao nhiêu trong hành vi của những Robespierre, St Just, và những người nối nghiệp Jefferson ?

Rồi tới những cuộc cách mạng bắt nguồn từ tư tưởng của Marx và Engels : Công xã Paris, 1848, Cách mạng tháng Mười của Nga sô, Cách mạng Việt nam, Cách mạng Trung hoa, Cách mạng Cuba, v.v... Ngay từ đầu, đã là những sự phản bội. Đế Nhị Quốc tế bị tố cáo là thông lưng với tư bản và làm sai lạc tư tưởng cách mạng của Marx. Rồi chính Lênine cũng phản lại Marx, vì bỏ yếu tố kinh tế mà dùng những thủ đoạn chính trị để cướp chính quyền và củng cố địa vị ; Stalin lại phản lại cả Marx lẫn Lênine bởi quyết định « xây dựng xã hội chủ nghĩa ở một nước » và bởi những hành vi độc đoán tàn bạo đưa đến sự tôn thờ cá nhân ; Krutchev phản lại Stalin ; Mao Trạch Đông phản lại Krutchev và bè lũ « xét lại ». . . Trong cái chuỗi phản

bội liên tục và thường xuyên ấy, tư tưởng nhân bản khoa học của Marx cũng đã thiêu lụi dần : Marx đã trở thành một thứ « vật tổ » (totem), một vị « tiên tri », càng ngày càng xa những xã hội mà người ta xây dựng lên, nhân danh ông.

Về phương diện tôn giáo cũng thế. Cao đẹp thay là những lời giảng trên núi của Chúa Kitô. Hoàng đế Constantin cải giáo và nhận Đạo Thiên chúa là quốc giáo của Đế quốc La mã. Sự phát triển của Đạo như một định chế xã hội đã làm mất cái tinh thần hi sinh và vị tha cao cả của những tín đồ nguyên thủy. Rồi tổ chức Inquisition đã nhân danh Chúa mà giết Chúa trong những thế kỉ tàn bạo của cuối thời Trung cổ.

Ngay chính Đạo Phật cũng không thoát khỏi cái luật chung ấy. Vua Asoka, mà chúng ta ca ngợi vì đức tính hiếu sinh và vì công nghiệp xã hội, chưa phải là một bậc toàn thiện. Để bắt buộc sự thượng tôn luật pháp (*dhamma*) theo nghĩa là luân lý đạo pháp, nhà vua đã tổ chức một hệ thống giám sát luật pháp trong nước ; và các vị giám sát này đã gây ra những sự bất mãn dạn đường cho sự suy vi của Phật giáo sau đời Asoka (1). Các vua nhà Lý ở nước ta cũng có những nhược điểm to lớn : mê tín dị đoan, tin yêu thuật và bùa chú. Còn như những vị vua khác : Hán Vũ hậu, Lương Huệ vương ở Trung hoa, và Lê Long Đĩnh ở Việt nam (2), mặc dầu cũng theo Đạo Phật, nhưng

(1) Tôi đồng ý với Aldous Huxley khi ông viết rằng : « Một mình trong các tôn giáo lớn trên thế giới, Phật giáo đã vạch ra một con đường của mình, không có sự ngược đãi, đàn áp, kiểm soát hay điều tra. « Con đường của Phật giáo là con đường giác ngộ. Đức Phật dạy : « Phải ăn náu ở chính nơi ta ; đừng tìm ăn náu ở ngoài ta ». Sự thành lập những đoàn giám sát đạo pháp là một việc trái với tinh thần tự kiểm của giáo lí.

(2) Lê Long Đĩnh đã phái em út sang sứ bên Tống triều để thỉnh kinh Tam Tạng cùng với Lục Nghệ của Nho gia để đem về Việt nam. Lê Long Đĩnh là một vị vua tật bệnh, cai trị dân bằng những hình phạt nặng nề và chấp định.



đã là những hôn quân làm hại Đạo nhiều hơn là làm lợi.

SỰ BIẾN ĐỔI CẦN THIẾT VÀ TRÔNG CHỜ CỦA ĐẠO PHẬT.

Có một sự may mắn, là ở Á Đông này, trừ có một trường hợp của vua Asoka Maurya ở Ấn độ ra, thì chưa có sự đồng hóa của một cuộc biến động chính trị nào với giáo lý của Phật giáo. Và nhờ vậy, Phật giáo chưa hề bị đóng khung thành một định chế xã hội có tính cách trói buộc. Với tinh thần cởi mở và siêu thoát mà chính đức Phật là hiện thân, Phật giáo sẽ có thể biến đổi được để trả lời cho những nguyện vọng lớn của nhân loại ngày nay.

Tôi nghĩ rằng sự biến đổi này là cần thiết; tôi có cảm tưởng rằng sự biến đổi này đang được trông chờ bởi cả trăm triệu sinh linh. Đây là cái hi vọng cuối cùng của một nhân loại đau khổ và muốn tự giải thoát khỏi sự đau khổ.

Sự biến đổi này trước hết là một sự trở về với giáo lý thực mà đức Như Lai đã truyền dạy. Đó là giáo lý « *thâm diệu, khó nhận thức, khó lĩnh hội, vắng lặng, cao siêu, không nằm trong phạm vi luận lý, tế nhị, mà chỉ có bậc thiện trí mới thấu hiểu* » (Kinh Trung A hàm). Cũng trong kinh này, đức Phật nói rằng : « *Như Lai chỉ dạy có một điều, là khổ não và sự chấm dứt mọi đau khổ* ».

Sự trở về với lời thực của đức Phật là một điều mà chính đức Phật đã nói lại cho ta trước khi Ngài tịch diệt. Ngày cuối cùng của Ngài, Ngài nói với các đệ tử :

« *Sau khi Như Lai nhập diệt, chúng tăng có thể, nếu muốn như vậy, hủy bỏ những học giới nhỏ nhặt và không quan trọng* ».

Ngài lại nói

« *Hãy nghe đây, này các đệ tử, hãy nghe Như Lai khuyên*

các con: Tất cả các pháp hữu lậu đều vô thường, hãy tận lực và liên tục chuyên cần» (1).

Trở về với giáo lý thực của Đức Như Lai, trước hết là tước bỏ tất cả những phần hữu lậu, những gì sinh ra do điều kiện, đã che mất lời dạy của Đức Thế Tôn. Đức Phật Cồ Đàm là « một chúng sinh duy nhất, một con người phi thường, đã xuất hiện trong thế gian này vì lợi ích cho số đông, vì hạnh phúc số đông », nhưng Ngài cũng là một chúng sinh ở một nơi và một thời nhất định. Do sự kiện đó, chính lời nói của Ngài cũng phải có tính cách hữu lậu, để cho những người nghe lời nói của Ngài hiểu được. Chẳng hạn những gì Ngài nói về Phạm Thiên và về thế cấp, là những cái có điều kiện. Giáo lý thực của Ngài không dựa vào những điều đó. Khi nào trên thế gian còn có sự đau khổ do người tạo ra cho người, do người tạo ra cho chính mình. Thì giáo lý của đức Phật vẫn còn là con đường thâm diệu và cao thượng duy nhất khả dĩ đem lại an vui và hạnh phúc cho toàn thể nhân loại.

Trở về với Giáo lý thực của đức Phật tức là dọn tâm để có thể chứng ngộ được Giáo lý tối thượng đó. Một vị thần linh hỏi đức Phật :

— « Những người thường trú trong rừng sâu, những bậc thánh sống đời đạo hạnh mỗi ngày chỉ ăn một lần, tại sao các vị ấy có vẻ tự tại? ».

Đức Phật trả lời :

— « Những vị ấy không than van buồn chán về những chuyện đã qua, không nóng nảy khát khao những điều chưa đến, mà chỉ tập trung tâm trí vào hiện tại ; do đó các vị ấy được tự tại ».

Hãy mở lòng ra cho cái hiện tại tràn ngập vào. Những gì đã xảy ra trong thời đức Phật không có một mảy may quan

(1) Kinh Parinibbana.



trọng. Sự đau khổ chỉ có nghĩa lí ở trong hiện tại mà thôi. Đừng có trốn tránh cái hiện tại đau khổ của ta. Hãy nhìn thẳng vào nó, để cho từ tâm rung động vì tất cả những bộ mặt của sự chết, sự bệnh, sự nghèo, sự biệt li, sự thiếu thốn, sự không có, sự có mà mất, sự không được, sự bị, và sự đau khổ của những con người trong một xã hội mà họ không chấp nhận. Sự đau khổ của con người ở hạ bán thế kỉ thứ hai mươi này vẫn còn là sự đau khổ trong thời đức Phật, nhưng nó hiện ra với những sắc diện khác. Nhìn những con người hoại vong trong các xã hội xây dựng trên tham vọng, hận thù và mê say; nhìn những con người bị áp bức, bóc lột đầy xéo; nhìn những con người bị đè bẹp bởi hệ thống; nhìn những con người của những giai cấp thấp hèn và những con người của những nước nhược tiểu. Đừng có nhìn không; phải nhìn thấy và hòa mình vào để mà hiểu. Như các vị Bồ tát, hãy đau khổ với những người đau khổ. Hãy nhìn qua cả cái lớp sơn hào nhoáng của sự xa hoa phù phiếm, và nghe thấy những tiếng khóc ở trong cuộc vui, trận cười, sự tri kiến tuyệt đối như thực trước hết là sự tri kiến cái hiện tại đau khổ, vô thường, vô ngã trong ta và quanh ta, bằng cả tâm từ lẫn trí huệ.

Trở lại với Giáo lí của đức Phật tức là phải thực hiện Giáo lí ấy trong đời sống và hành động. Đức Phật Nói :

« Nay Ananda, không phải lễ bái, là tôn kính và làm vẻ vang Như Lai đâu. Bất luận một tỳ khưu hay tỳ khưu ni nào, và bất luận một thiện nam hay tín nữ nào biết theo lời giáo huấn, gắng giữ phẩm hạnh trang nghiêm, đời sống chân chánh, thì là người ấy tôn kính và làm vẻ vang Như Lai một cách cao thượng nhất ».

Sự nói, sự làm, sự sống, sự cố gắng phải đi theo cái chân lí mà ta đã tri kiến thấy trong sự hiện sinh của con người.

BỒ TÁT HẠNH.

Sự biến đổi của Phật giáo đã có trong quá khứ. Khuynh hướng nhập thế, đặt căn cơ trên tâm từ vô lượng, đã lớn dần lên mà thành Bắc tông hay Đại thừa của Phật giáo.

Giáo lý về Tứ Diệu đế và luật nhân quả vẫn là giáo lý cốt tủy của Đại thừa cũng như của Tiểu thừa. Nhưng Đại thừa nghiêng về từ tâm và trồng trái của đức từ bi vô lượng. Trí tuệ chỉ dùng để dẫn dắt lòng từ. Để cho lòng từ có thể mở rộng ra vô biên, sự diệt ngã đã được phát triển thành không tính. Và do đó, Đại thừa đã chủ trương Bồ tát hạnh. Bồ tát là những vị đã đạt được Giác ngộ tối thượng, nhưng đã từ bỏ không đạt Niết bàn, và nguyện sẽ ở lại trần gian đầy thống khổ để cứu vớt cho đến chúng sinh cuối cùng.

Kinh *Prajñāpāramitā* (Bát nhã ba la mật) viết :

« Chư vị Bồ tát đã lên đường để dựng lợi ích cho trần gian, để đem hạnh phúc cho trần gian, vì các Vị thượng xót trần gian. Chư vị Bồ tát đã quyết định sẽ là nơi an trú cho trần gian, nơi ăn náu cho trần gian, nơi an nghỉ cho trần gian, sự đầm ấm tối hậu cho trần gian, những hòn đảo của trần gian, những ánh sáng của trần gian, những hướng đạo của trần gian, những phương tiện giải thoát cho trần gian. »

Thực hiện lời nói của đức Phật trong kinh *Nipāta* :

« Hãy tích cực hoạt động để tạo sự an lành cho kẻ khác » các vị Bồ tát đã tự quên mình để rải tình thương ra bao trùm tất cả chúng sinh.

NHỮNG BỒ TÁT CỦA NGÀY NAY.

Đại thừa đã lan rộng ra khắp miền Đông Nam Á châu để nuôi dưỡng lòng tin của một nhân loại lầm than, nghèo hèn, cơ cực, nhân nại và đau khổ ở nơi đây.



Nhưng trong hiện tại, sự an ủi của lòng tin vào các Bồ tát không đủ nữa ; vì khi mà xã hội còn đầy bất công và áp bức, thì con người không thể nào an trú trong Giáo pháp được. Đức Thế tôn, trong sinh thời của Ngài, đã dũng cảm nói lên những sự mê muội của người đời và hậu quả của những sự mê muội ấy trong xã hội. Ngài đã mở mắt mọi người trước sự bất công của những định chế về thế cấp và về phái tính, trước sự vô ích và phi lí của những giải pháp bạo động. Ngài đã lập nên một xã hội lí tưởng là cộng đồng Tăng già để lợi ích cho sự tu tập và giải thoát.

Các vị Bồ tát của ngày hôm nay không thể bỏ qua được những nỗi khổ của con người trong xã hội hiện tại. Các vị Bồ tát của ngày hôm nay không thể quên chính những lời dạy của vị Đạo sư Toàn Giác Chánh Biến Trí là Đức Phật Như Lai. Đức Phật đã không nhận cái xã hội duy trì bởi huyết thống và tài sản. Đức Phật đã gạt bỏ sự cưỡng ép bằng thế lực, tài lực, hình phạt, roi vọt hay bất cứ một áp lực nào khác dựa trên những tổ chức và định chế xã hội. Đức Phật đã chứng minh cái nguy hại xã hội của sự nghèo khó, nguyên nhân của vô đạo và tội ác, như trộm cắp, bạo động, thù hận và ác độc (1). Và đức Phật cũng chứng minh cái hiểm họa của những xã hội hưởng về sự hưởng thụ vật chất. Đức Phật chống lại bạo động và chiến tranh vì bạo động và chiến tranh đều bắt nguồn từ lòng tham, tạo nên sự đau khổ, và nuôi dưỡng những hận thù. Các vị Bồ tát của ngày hôm nay không thể nào quên được những điều ấy.

Nhưng ai là những Bồ tát của ngày hôm nay? Điều này, cũng chính đức Phật đã nói rõ. Ngài nói :

(1) Kinh Chuyển Luân Pháp Vương và Trường Bộ kinh (*Digha Nikaya*)

« Mỗi người là một vị Phật đang thành » (1).

Nếu Đức Như Lai không rời bỏ gốc cây Bồ đề để dẫn thân lại vào cuộc đời đau khổ, chấp nhận sự chết như bất cứ một chúng sinh nào có thân làm bằng ngũ uẩn, chịu đựng sự chửi rủa, nhục mạ, của thế nhân, đương đầu với những pháp bất chánh, thì Ngài cũng chỉ là một vị Độc Giác Phật (2), mà chúng ta không ai cần biết đến, mà thôi.

Nhưng lần đầu tiên trong các Phật đã qua và các Phật chưa đến, Đức Như Lai đã trở về với xã hội loài người để dẫn dắt chúng sinh theo Ngài mà qua cái cửa vô sinh bất diệt. Bằng cái gương lành cao thượng ấy, Đức Như Lai đã chấm dứt một giai đoạn và mở đầu một kỉ nguyên mới cho cả nhân loại. Giáo pháp đã được dạy, và từ đây trở đi, ai cũng có thể thành Phật được, và không ai còn có thể gọi là Độc Giác Phật được nữa. Con đường mà Đức Như Lai chỉ, là con đường của người trí thức tranh đấu. Ngài bảo Ananda và bảo tất cả những ai đi theo Ngài : « Ta phải có thái độ của đàn voi lâm trận, mạnh tiến giữa rừng gươm đao, giáo mác, binh lính hừng lấy những nỗi chua cay của đời, và thản nhiên vững bước trên đường phạm hạnh. » (3)

(1) Kinh *Parinibbana*

(2) Độc Giác Phật (*Pacceka Bodhi*) là một vị Phật đã tự lực mà đạt được đạo quả và không dẫn dắt một người nào khác đến chỗ giác ngộ, Kinh *Prajñāpāramitā* nói :

« Những người thuộc Thanh Văn thừa và Độc Giác Phật tu tập ra sao ? Họ tự nhủ : « Ta chỉ muốn chế ngự một cái ngã duy nhất, chỉ đưa một cái ngã duy nhất (của ta) đến Niết bàn. » Họ chỉ tu tập gieo thiện căn để chế ngự chính mình, để bình trị chính mình, để Niết bàn hóa chính mình. Bồ tát không tu tập như vậy. »

(3) Trích trong Nārada *The Buddha and His Teachings* (Đức Phật và Phật pháp), bản dịch Việt văn của Phạm Kim Khánh, 1970, Saigon.

Chỉ khi nào chính những kẻ trí trong Đạo Phật đã nhận mệnh của đức Phật đã trở thành những Bồ tát của ngày nay, thì cái hi vọng cải tạo xã hội để lợi ích cho con người mới có thể thành tựu được, mà không phải lo rằng sẽ có những sự phản bội phát xuất từ bên trong.

VỊ TRÍ CÁCH MẠNG CỦA PHẬT GIÁO.

Bản chất của Phật giáo là cách mạng. Những lời nói và hành vi của đức Phật là những lời nói và hành vi của một nhà đại cách mạng.

Những người đương thời với đức Phật đã không làm về điều đó. Người Bà la môn cho rằng giáo lý của Ngài không thuộc chính giáo, tức là Đạo chính thống của dòng dõi Aryan. Nhiều người quyền quý và giàu có chống đối, dèm pha, và dùng mưu kế để hạ uy tín của đức Phật. Họ hiểu rằng giáo lý của Đức Thế Tôn có thể làm cho tất cả cái trật tự xã hội cũ của người Aryan sụp đổ. Sau hơn hai ngàn năm trăm năm, Đạo Phật vẫn còn giữ nguyên vẹn cái chất liệu cách mạng nguyên thủy ấy cho đến ngày nay.

Ý nghĩa cách mạng của Đạo Phật không phải là cách mạng theo quan niệm cổ điển của người Trung hoa. Người Trung hoa chỉ quan niệm sự biến động cách mạng ở trên ngọn: cách mạng là sự bãi bỏ, do Thiên ý, của cái gọi là Thiên mạng, mà ở một thời trước ông Trời (Thiên) đã trao cho một người, để lập nên một dòng dõi cai trị trị thiên hạ; Thiên mạng được đổi, tức là được thâu lại để trao cho một dòng họ khác. Đó là một ý nghĩa rất hẹp hòi, có tính cách thần bí, và chấp nhận một định mệnh ban bố bởi Trời. Dầu đời sau người ta có giảng giải rằng « ý dân là ý trời », sự lỗi thời của ý nghĩa cách mạng theo Trung

hoa cũng đã rõ rệt. Cuộc cách mạng theo Đạo Phật không ở trong khuôn khổ của những việc đổi ngôi và đổi triều đại.

Cách mạng theo cái nghĩa mà ngày nay người Tây phương hiểu tiếng ấy, là một sự đổi thay trong cơ cấu xã hội và ý thức hệ trị vì, được muốn và thúc đẩy bởi một số người tiên phong, đề đem một tầng lớp bị đè nén lên một vị trí lãnh đạo.

Cái nghĩa này của danh từ « cách mạng », có rất nhiều màu sắc của chủ nghĩa Mác xít Lê nin nít. Ý nghĩa này cũng không hợp với giáo lý của đức Phật. Cách mạng kiểu Marx Lénine là cách mạng cho một tầng lớp dân chúng và chỉ cho tầng lớp dân chúng ấy mà thôi. Nó thay thế một sự thống trị bởi một sự thống trị khác, nặng nề hơn và hà khắc hơn xưa. Nó là sản phẩm của sự tranh đấu lấy bạo động làm phương châm, lấy quyền lợi vật chất của một tầng lớp xã hội làm cứu cánh. Trong thực tế, các cuộc cách mạng đã thực sự xảy ra theo đường lối này, đều đã phản bội lại cả những tư tưởng của người đã chủ trương sự nổi dậy của giai cấp vô sản, là Karl Marx. Nguyên nhân chính của sự phản bội này là sự hủ hóa của giai cấp thống trị mới.

Ý nghĩa cách mạng nằm trong giáo lý của đức Phật vượt hẳn ra ngoài cái khuôn trên. Đức Phật muốn giải phóng tất cả mọi người chứ không phải chỉ một tầng lớp mà thôi; vì dưới pháp nhãn của Ngài, tất cả mọi chúng sinh đều bị trói buộc đè nén; cơ cấu và ý thức hệ xã hội đương thời tạo ra những giá trị giả dối và những pháp bất chánh, nuôi dưỡng sự tham sân si của mọi người. Xã hội phải được xây dựng lại theo những tiêu chuẩn mới để giúp cho con người thoát khỏi sự ràng buộc. Tuy nhiên, đức Phật không đặt vấn đề thành phần xã hội với cấp lãnh đạo; bất cứ thành phần lãnh đạo nào cũng sẽ thành một giai cấp mới và cũng sẽ tạo ra ý thức hệ thống trị mới, nếu chưa sạch những ô nhiễm.



Vấn đề cần thiết phải đặt ra với cấp lãnh đạo không phải là thành phần xã hội mà là trình độ giác ngộ: người lãnh đạo lí tưởng phải là người đã diệt được những tham vọng cá nhân, mất hết những oán thù, và sáng tỏ trong trí thức; trông thấy sự thực và tôn trọng sự thực; biết quên mình đi để chỉ nghĩ đến người khác, và không có sự phân biệt kì thị nào hết, trong việc cai trị hướng dẫn và cải tạo xã hội.

Cuộc cách mạng của Phật giáo không phân biệt phương tiện và cứu cánh. Không thể nói được rằng « mục đích chứng minh sự phải của cách thức. » Sự thành công hay thất bại của một cuộc cách mạng thực ra bắt đầu ngay từ bước đi đầu tiên. « Đạo » chỉ một con đường, và nói về những phương thức nhiều hơn là cái đích. Trên con đường cách mạng của Đạo Phật, ngay từ đầu đức Phật đã gạt bỏ tất cả những phương tiện không nằm trong chính đạo, và nhất là những chủ trương bạo động; vì bạo động sẽ gọi bạo động, nuôi dưỡng bạo động, và làm cho lửa hận không bao giờ tắt được, lòng si không bao giờ sạch được; (kẻ chiến thắng sẽ càng ngày càng ngập sâu trong bể máu và trở nên kiêu hãnh với những thành tích phi nhân của mình và đồng bọn; còn kẻ thua thì sẽ phải chịu cuộc đời khổ cực của bọn vong nô trước khi chết trong túi nhục và hận thù).

Tinh thần bất bạo động của Phật giáo đòi hỏi sự tự chủ, tự tin và một lòng dũng cảm vô biên, « như thớt voi lâm trận, bình tĩnh và thản nhiên vững bước » trên đường hoạt động. Đó là thái độ mà đức Phật đòi ở các đệ tử của Ngài trên con đường hành đạo.

Nhưng giữa giáo lí của Đức Thế Tôn và những chủ trương gọi là cách mạng khác còn có một sự khác biệt căn bản nữa,

vượt lên trên cả những vấn đề xã hội. Các chủ trương cách mạng trong loài người đều nhằm vào sự đẩy mạnh bánh xe lịch sử cho nhanh hơn lên. Có những lí thuyết gia (1) cho rằng biến hóa (*évolution*) và cách mạng (*révolution*) đối nghịch nhau, vì cách mạng là một sự biến hóa được ý thức và thúc đẩy. Quan niệm ấy nằm ngay trong cốt tủy của chủ nghĩa Mác xít, với thuyết duy vật lịch sử, theo đó thì lịch sử tất phải dẫn đến xã hội cộng sản, và người làm cách mạng chỉ đẩy cho lịch sử chóng thành hơn mà thôi.

Trái lại, giáo lí của đức Phật lấy sự vượt ra ngoài cái lịch sử như hiện có làm chủ đích. Đó là một lịch sử mà chất liệu chính là dục vọng, và thành quả là sự đau khổ miên trường của con người. Đức Phật quay bánh xe pháp luân để cho ta hiểu cái thực chất của cái lịch sử ấy mà tìm lối thoát li ra ngoài, chứ không phải để cho lịch sử đi nhanh hơn và nghiền nát nhân loại. Cái lịch sử của những tham vọng, phản bội, chinh phục, đấu tranh, chém giết, cưỡng bách, tù đày, bóc lột, kì thị, phải được chấm dứt và tiêu diệt không còn vết tích, để cho Niết bàn có thể thực hiện được ngay trên thế gian này.

Đây mới là thông điệp xã hội thực của đức Phật. Tính chất cách mạng của thông điệp ấy vượt lên trên tất cả các chủ nghĩa gọi là cách mạng khác. Tất cả các cuộc cách mạng đều vô thường. Chỉ có một cuộc cách mạng thường tại và thường trực, là cuộc cách mạng của Phật giáo, là cuộc cách mạng lấy sự diệt khổ trong loài người làm mục tiêu và cứu cánh.

TRẦN NGỌC NINH

(1) Boukharine chẳng hạn.



ĐỨC PHẬT VÀ VẤN ĐỀ CẢI TẠO XÃ HỘI

Lời Tòa Soạn

Đạo Phật đã đóng góp những gì cho các dân tộc Á châu ?

Câu hỏi này được nhắc đến rất nhiều kể từ khi người Tây phương tiếp xúc với Phật giáo. Có thể nói, bằng tấm lòng nhiệt thành đối với những lời dạy của đức Phật, họ muốn tìm hiểu giá trị mà đạo Phật có thể đóng góp cho thế giới ngày nay và ngày mai.

Trước kia, khi đạo Phật mới truyền vào Trung hoa, câu hỏi tương tự cũng đã được nêu lên. — Một trong những tài liệu chúng ta có thể đọc được là Mâu tử lý hoặc luận khởi đăng ở Tư Trường số trước. — Nhưng chẳng bao lâu, phần lớn những người Trung hoa, cũng như phần lớn các dân tộc Á châu, có một câu hỏi ngược lại : Trong cuộc sống thường nhật, mỗi người phải sống như thế nào để nói lên khát vọng sâu xa nhất của chính mình là giải thoát và giác ngộ ? Hiên nhiên, trong giới hạn sai biệt của quốc gia, mỗi dân tộc có một hình ảnh độc đáo về ý nghĩa giải thoát và giác ngộ qua các nhân cách : Milarepa của Tây tạng ; Lục Tổ Huệ Năng, hay Hàn Sơn và Thập Đắc của Trung hoa ; Sư Vạn Hạnh hay Trần Thái Tôn của Việt nam, vân vân.

Ngày nay trong tình trạng xung đột khốc liệt của thế giới, vấn đề cấp bách là sự sinh tồn trước thảm họa diệt vong. Người ta chỉ chấp nhận những gì có thể thực hiện được một cách cụ thể để thành tựu sứ mạng lịch sử của mình. Sự biến chuyển của xã hội và chiều hướng cải tiến của nó đặt thành vấn đề cho những lời dạy của đức Phật.

Phật đàn 2515 năm nay viện Đại học Vạn Hạnh cử hành Lễ Tôn Kính Đức Phật dưới chủ đề «Đức Phật và Vấn đề Cải tạo Xã hội.»

Dưới đây, Tạp chí Tư Tưởng xin cống hiến độc giả về những ý kiến được nói lên trong dịp lễ này.

TU TƯỞNG

Thật là một vinh dự lớn lao cho tôi khi được nói lời ngợi ca đấng sáng lập của tôn giáo cao cả là Phật giáo và tôi xin chân thành cảm tạ Thượng tọa Viện trưởng và quý vị điều hành Viện Đại học Vạn Hạnh đã cho tôi cơ hội đó.

Dù hai nền văn hóa Đông phương và Tây phương xa cách và dị biệt nhau rất nhiều, tư tưởng Phật giáo vẫn đã có một sức thu hút không thể chối cãi đối với tinh thần Pháp quốc từ nhiều thế kỷ. Trong hiện tại cũng như trong quá khứ gần đây, các tác giả sáng chói không thua Malraux và Paul Claudel hay cả Victor Segalen đã là thí dụ điển hình. Nhưng đừng quên rằng cách đây 4 thế kỷ, ngay giữa thời Phục hưng, sự khôn ngoan và tính chất quảng đại Phật giáo đã đánh dấu Triết lý Montaigne. Tuy nhiên có lẽ tư tưởng các triết gia thế kỷ 18 đã gần gũi nhất với tư tưởng Phật giáo. Giác mơ về hạnh phúc đặt nền trên sự khôn ngoan của cá nhân, sự hòa điệu xã hội và tinh thần khoan dung mà Voltaire, Diderot hay Rousseau đã nhân danh để tranh đấu, đã kết hợp lạ lùng với lý tưởng xã hội Phật giáo. Ngày nay, hơn thế nữa, sự hỗn độn, những tranh chấp

mà trong đó con người, các xã hội và các quốc gia đang bị chôn vùi, đã phục hồi giá trị toàn vẹn cho triết lý phê phán và nền đạo đức thực tiễn của Phật giáo.

Trong khuôn khổ Phật giáo đặt nền tảng xã hội trên nỗ lực luyện tâm cần thiết của cá nhân, trên tâm linh của cá nhân đó, Phật giáo nhắc nhở chúng ta một cách hữu ích rằng mọi xã hội chỉ tồn tại cho con người và bởi con người, chứ không phải cho những thần thánh phi nhân mới là những ý thức hệ đại đồng hay những tiến bộ vật chất của thế giới. Khi tổ giác cái trò bất tận của những mãnh lực lừa đảo, tư tưởng Phật giáo nhằm phá hủy những thuyết duy nghiệm vong thân như Pascal đã làm. Nhưng, khác với tư tưởng Pascal, Phật giáo ngày nay không nhằm chối bỏ con người vì đó: Xa lìa mọi ý thức hệ bi quan hay phản tiến hóa, Phật giáo mở ra với tiến bộ nhân loại; Phật giáo chỉ chối từ những gì phi nhân hóa cá nhân, và huy động những giá trị nòng cốt của cá nhân để tạo dựng một xã hội nhân loại đích thực, nghĩa là một xã hội những con người tự do, đặt nền tảng trên tinh thần khoan dung, hòa bình, tự do và công bằng, mà không có tinh thần đó thì con người không thực sự chịu trách nhiệm, không thực sự là người. Một xã hội thiết lập cho sự mãn khai những đức tính tâm linh của cá nhân, không vị kỷ vì ý thức được tương đối tính của những Choses Humaines — và không cuồng tín — vì nhận thức hiện hữu những giá trị đại đồng, dưới bề ngoài của những dị biệt.

Trong cơn bão tố hiện tại, Phật giáo đã mở lại cho con người con đường khôn ngoan và có thể hoàn lại cho các nhóm xã hội cũng như cho các quốc gia chịu theo bài học của Phật giáo niềm hy vọng vững chắc về một thế giới và một nền văn minh sáng sủa hơn. Đó là một trong những tư tưởng hiếm có của thế giới hiện tại có thể nối kết tâm linh và tiến bộ. Trong khi

đây lui sự cuồng tín các quyền lợi vật chất hay ý thức hệ duy nghiệm, Phật giáo chấp nhận tính cách đặc thù của mỗi nhóm, nhưng bằng cách mở nó ra cho một tâm linh tính thực tiễn, đại đồng đích thực. Nỗ lực chính yếu của nó, và đối với tôi Viện Đại học này là bằng chứng cao cả của nỗ lực đó, là giáo dục cá nhân cho một tái thiết tinh thần thâm sâu của xã hội và các định chế của nó, với mục đích phục vụ con người.

Bài học của đức Phật vì thế nhằm tái tạo ý thức của con người về những giá trị đã làm nó là người, giúp con người chế ngự những tranh chấp phù phiếm trong đó con người sa lầy, như sự tiến bộ phải chỉ là một phương tiện cho con người và (nếu con người xem đó là cứu cánh) sẽ trở thành một hiểm họa khôn lường.

Vì Phật giáo là một nền đạo đức thực tiễn đặt nền trên những giá trị siêu việt, vì Phật giáo đầy khoan dung, vì Phật giáo đầy hòa khí, vì Phật giáo phát huy ý nghĩa trọn vẹn của nó trong liên hệ hòa điệu phải có giữa con người và xã hội, Phật giáo đối với Tây phương hiện ra như một trong những tư tưởng mới nhất và thích hợp nhất để tái thiết nhân tính. Với một người Pháp, Á châu ngày xưa là môi trường không tưởng của một giấc mộng thánh nhân; ngày nay nhờ Phật giáo Á châu trở thành nơi mà giấc mộng đó có thể sẽ hiện thực: đức Phật, nhà giải phóng và người hòa điệu cho thế giới, chống lại những mãnh lực lọc lừa của thuyết duy vật đại đồng hay kỹ thuật, tọng trung và loan báo cho chúng ta sự thực hiện giấc mơ cổ kính nhất của nhân loại: Một nền thanh bình phổ biến xây trên công lý, khoan dung, sự tiến bộ và sự khôn ngoan tâm linh và xã hội của mọi con người.

Pierre Garreau

Cố vấn Văn hóa Pháp



Hơn 2500 năm trước ở xứ Népal, vào một ngày trăng tròn tháng 5 Thái Tử Sĩ Đạt Ta đã hạ sinh trong thị tộc vương giả Thích Ca (Sakyas) của xứ Ấn độ. Với bản tính hay suy nghĩ và lòng yêu thương nhân loại vô bờ, Ngài đã không chịu ở yên trong sự xa hoa vương giả mà Ngài sinh ra, và đã từ bỏ tất cả để dốc tâm vào việc tìm kiếm Chân Lý và Hòa Bình. Cái Thế giới trước mặt Ngài không khác thế giới hiện tại bao nhiêu, bởi vì bản tính con người, không thay đổi bao nhiêu, dầu rằng hoàn cảnh của con người có biến đổi rất nhiều. Đức Phật đã nói « Toàn thế giới đang đắm chìm trong biển lửa », Ngài muốn ám chỉ ngọn lửa dục vọng, thù ghét, ngu tối. Con người theo Ngài, lúc nào cũng chìm đắm trong đau khổ, « bởi sự sanh đẻ, tuổi tác, lo buồn hoặc tuyệt vọng ». Và Ngài tự đảm nhận việc cứu vớt nhân loại để làm cho chính mình trở nên hoàn toàn, và làm như vậy tức là để phụng sự nhân loại đau khổ đặc lực hơn.

Đức Phật và các bậc thông thái ngày nay cũng như ở tất cả các thời đại khác đã hiểu rằng không phải ai cũng chịu đựng sự thống khổ nhiều như nhau. Chúng ta hẳn biết chuyện một chàng trẻ tuổi, tên gọi là Subha một bữa nọ tìm đến đức Phật và hỏi Ngài : « Tại sao lại có người sinh ra ở giai cấp thấp hèn, còn có người lại được ở vào chỗ cao sang. Tại sao lại có người sống lâu lại có người chết yểu, có người lại mạnh khỏe, kẻ lại bạc nhược, người thì đẹp đẽ bảnh bao, kẻ lại xấu xí. Tại sao trên trái đất lại có những dân tộc hùng mạnh, những dân tộc khác yếu hơn, có những người giàu, kẻ nghèo, có người quý phái, kẻ làm thường hạ cấp, có người khôn ngoan thông thái, kẻ thì không. »

Đức Phật trả lời ngắn ngủi rằng : « Tất cả người ta ai cũng đều có một cái Nghiệp, đó là cái di sản, cái nhân, thân thích và nơi ăn náu của họ. » Và Ngài giảng giải rằng cái đã gây nên

sự khác nhau ấy là luật Nhân quả. Chính những hành động và khuynh hướng của chúng ta là nguyên nhân chính gây ra tình trạng hiện thời của chúng ta. Bởi vì, Nghiệp nghĩa đen là hành động, cũng có nghĩa là ý muốn. Nghiệp báo, theo thứ tự luật Nhân quả, có nghĩa là hành động của chúng ta ảnh hưởng trực tiếp đến chúng ta. Chúng ta có đủ khả năng để sửa đổi hướng đi của Nghiệp, là chúng ta vẫn tự tùy thuộc vào mình. Để khuyến khích các giáo đồ phải tự tin vào chính họ, đức Phật có nói trong kinh Niết bàn (Parinibana Sutra):

« Ta phải là một hòn đảo riêng biệt, một chỗ trú ẩn riêng biệt, không nên tìm một chỗ trú ẩn nào khác. »

Nhưng Ngài lập tức làm sáng tỏ điều Ngài vừa nói là không phải. Ngài nói về một hòn đảo cô lập. Trái lại Ngài dạy rằng ai muốn trở thành Bồ tát, là đang theo đuổi chí hướng lý tưởng, cao quý nhất, trên thế giới cá nhân vị kỷ này, bởi vì không có gì cao quý hơn là một cuộc sống chỉ dành để làm việc ích cho kẻ khác.

Chúng ta đọc thấy trong Kinh Từ bi :

« Như một chiếc thuyền trong sạch đựng toàn nước tinh khiết, tâm hồn tôi tràn đầy những tư tưởng Hòa Bình và tình thương cao quý vô bờ cho tất cả mọi người, tràn đầy niềm vui và thật là bình thản. »

Tiếp theo đó chúng ta đọc :

« Hãy nghĩ đến tất cả nhân loại, hữu hoặc vô hình, gần hoặc xa . . . Tất cả sinh vật ở phương Đông hay phương Tây, phương Bắc hay Nam . . . và hãy trải rộng tình thương đến tất cả mọi người, bất chấp giai cấp, chủng tộc, niềm tin hay phái »

Và câu đầu của tập « Perfections of the Parami ».

« Tôi có thể nào trở nên rộng lượng và giúp ích được mọi người chẳng (Sự bố thí) ».



Câu thứ 5 lại nói :

« Tôi có thể nào làm hết mình để giúp người chằng ».

Như thế, lời nhắn nhủ của đức Phật bao hàm một lời kêu gọi cần phải hành động để giúp xã hội, thực hiện trong tinh thần anh em ruột thịt. Lời ấy công nhận rằng các tệ trạng xã hội vẫn còn, nhiều người kém may mắn, ít trí tuệ phải cần được giúp đỡ để đạt được tình trạng khả quan hơn, chúng ta có thể làm việc xã hội trong niềm tin rằng làm việc ấy là phù hợp với lời dạy của đức Phật Thích Ca, người mà hôm nay chúng ta trang trọng kỷ niệm ngày sinh nhật.

Mỗi người chúng ta phải tự tìm lấy một khuynh hướng riêng, chúng ta phải tự tìm ra một đường đi cho chính chúng ta và hy vọng thấu nhận được ánh sáng chân lý từ lời dạy của các bậc lãnh đạo tinh thần cũng như các nhà lãnh đạo sáng suốt ở thế giới trần tục của chúng ta.

Tôi hy vọng trong việc trang trọng kỷ niệm ngày giáng sinh của đức Phật hôm nay cũng như trong công việc tôi làm hàng ngày, tôi đã làm được phần nào các điều nói trên với một niềm tin vững chãi là mục đích mà tôi theo đuổi — trong việc làm hoàn thành chính sách do Chính phủ nước tôi đề ra — để phù hợp với các tiêu chuẩn mà đức Phật đề xướng.

Chúng ta hãy xét đến các mục tiêu của Chính phủ Hoa kỳ, để xem rằng cái tinh thần diễn tả ở trên có ảnh hưởng gì đến mục tiêu này chằng :

— Nền hòa bình, một nền hòa bình chính đáng, một nền hòa bình lâu dài, nền hòa bình chúng ta có thể sống với niềm tin tưởng.

— Đạt tới chính quyền dân chủ và tự quyết, không phải là đường lối cải tạo thế giới theo khuôn mẫu của riêng chúng ta, cũng không phải là một sự ngăn trở mối liên lạc có tính cách xây dựng với những hệ thống xã hội chống đối nhau mà vì

chúng ta tin tưởng rằng quyền lực chính trị tùy thuộc vào sự ưng thuận của người bị cai quản.

— Một sự thịnh vượng kinh tế cho chúng ta và các nước khác, vì quyền lợi của riêng họ và cũng vì chúng ta không bao giờ có thể được an toàn và an lòng nếu nhiều nơi trên thế giới phải tranh đấu để tồn tại.

— Sau hết là an ninh, bởi vì các mục tiêu khác trở nên vô nghĩa trừ phi có thể theo đuổi nhờ sự tồn tại quốc gia được bảo đảm chắc chắn.

Hoa kỳ luôn luôn tin tưởng vào một mục đích rộng lớn hơn chính mình. Hai thế kỷ về trước, chúng tôi chỉ có một việc là làm sao có một chính phủ tự do gương mẫu độc nhất. Song trong khoảng 20 năm gần đây, chúng tôi phải gánh lấy sứ mạng đi tìm sự phòng thủ chung cho toàn thế giới, phục hồi kinh tế và đạt được thăng bằng chính trị. Ngày nay chúng tôi phải làm việc chung với các quốc gia khác để kiến tạo một công trình hòa bình lâu dài. Chúng tôi tìm kiếm một nền móng vững chắc cho sự bang giao quốc tế, một nền móng mà:

— Phản ảnh sự đóng góp của các quốc gia cũng như hòa giải được những kỳ vọng của các nước ấy.

— Được gắn chặt với một mục tiêu chung là sự trường tồn, chia sẻ sự sẵn lòng giúp đỡ nhau.

— Giải phóng các quốc gia khỏi sự đe dọa của chiến tranh, để tự định đoạt lấy số phận của mình.

— Cổ xúy công bằng xã hội và phẩm cách con người.

William de MYER
Tùy viên Văn hóa Mỹ.



Kính thưa Ngài Viện Trưởng,
Quý vị Quan khách,

Đối với tôi, đây là một điều vinh hạnh lớn lao khi được mời tham dự buổi lễ tôn nghiêm của ngày Phật đản 2515 hôm nay.

Thông điệp thiên thu của đức Phật gửi cho thế giới, ngày nay vẫn còn có giá trị như thuở đức Phật lịch sử đã giảng bài pháp đầu tiên của Ngài, hơn hai nghìn năm trăm năm về trước tại thành Ba la nại, nay là Sarnath ở Ấn độ. Để lãnh hội những lời dạy của vị đại sư trong chủ đề « Đức Phật và Vấn đề Cải tạo Xã hội », chúng ta cần phải hồi tưởng về xứ Ấn độ của thế kỷ thứ 6 trước Tây lịch. Các triết gia lớn đã thực hiện những cống hiến mới mẻ có giá trị trường cửu bằng cách giải đáp các vấn đề và thỏa mãn các nhu cầu xã hội của những xã hội đương thời bằng các giải pháp gắn liền với những quan điểm của truyền thống mà họ đang thừa hưởng. Họ không khỏi không lệ thuộc thời đại của mình ngay cả khi họ hoàn toàn vượt hẳn lên trên.

Vào thế kỷ VI tr. TL. Ấn độ đã qua một quá khứ lâu dài đã là đại thế kỷ của những sử thi, tập *Ramayana* và *Mahabharatha*, và đang hướng đến thời đại của những đại đế quốc. Và, cũng như điều thường thấy trong những thời đại lịch sử của các biến chuyển lớn lao, dân chúng ở Ấn độ rơi vào chủ nghĩa cực đoan trong mọi bước đường cuộc sống. Dù đấy có là vấn đề bất bình đẳng xã hội về giai cấp hay tài sản, bất công về kinh tế, những thái độ đối với các tầng lớp thị tộc hay tôn giáo, tâm hồn của dân chúng bị đóng kín bởi những giáo điều đã mất hẳn sự tiếp xúc với thực tại. Trong lãnh vực triết học cũng vậy, nền minh triết của Ấn độ cổ thời với các kinh điển Vêda đã trải qua ít nhất một nghìn năm và khai triển thành những bộ *Upanishad*, chúng tin tưởng ở sự chính thống quá độ và ở chủ nghĩa tế tự. Dân

chúng không những chỉ mê tín mà còn nguy hiểm hăng say, khiến cho khó phân tách chính xác giữa sự mê tín của kẻ vô học và lối nguy hiểm của kẻ có học. Chống lại sự thoái hóa này, những lời dạy của đức Phật đã mang một đặc tính cách mạng. Ngài chú trọng vào một kiến giải biết hướng xuống những sự kiện trần gian đời sống con người và của kinh nghiệm; tránh xa tất cả mọi suy lý và cả tin tưởng vào quyền năng độc nhất. Đức Phật đã dạy rằng mỗi người phải chứng ngộ chân lý bằng kinh nghiệm riêng mình, bằng sự thể hiện và nỗ lực của mình, ở đó, ý chí đạo đức là điều cốt yếu. Những tranh biện lý thuyết mà không có kiến giải đã tạo ra sự bất bình và đã không đưa đến đường hướng thanh bình của chân lý bởi vì chân lý là một thành quả bí nhiệm chứ không phải là một trò đùa của biện giả.

Trong thế giới tâm linh không một ai có thể sáng tỏ nếu không đốt lên một ánh đuốc của chính mình. Sự truyền đạo của đức Phật là cốt khơi dậy những lý tưởng cao thượng, không phải chỉ ở các bậc trí thức mà còn ở cả quảng đại quần chúng nữa. Ngài nhất quyết phản đối tất cả mọi ý niệm riêng tư về Thượng đế, chúng có khuynh hướng lấy suy lý thay cho hành động khi tuyên bố rằng mọi sự hoàn hảo hiện diện nơi tạo vật đều hiện hữu trong Thượng đế. Ngài nói, tư duy là tự biến cải và là sự tái tạo của linh hồn. Trong khi kinh điển *Upanishad* nêu ra rằng trọng tâm của con người là cái bản ngã đại đồng hay Atman, và mục đích của con người là khám phá ra nó, đức Phật nhấn mạnh trên sự tái tạo cá tính, phát triển một nhân cách mới mẻ. Nhưng sự khám phá một bản ngã tiềm ẩn không thể có nếu không cải thiện toàn thể bản tính. Đức Phật khuyên chúng ta đối trị sự nguy hiểm của giả tưởng cho rằng chúng ta không bị phân ly trong hiện thực, bởi vì như kinh điển *Upanishad* nói chúng ta là thần thánh tự bản chất. Kẻ nào mà

đời sống bị đè bẹp dưới vật dục, đen tối trong sợ hãi và hận thù, bị mê hoặc bởi cuồng nộ và hạ tiện, kẻ ấy không thể chứng đắc được tri giác này và không thể đạt được sự an lạc cứu cánh này. Theo đức Phật *Dharma* hay sự chánh pháp là nguyên lý chỉ đạo của vũ trụ mà chúng ta phải đưa vào đời sống. Mọi lý tưởng đạo đức đều có hai khía cạnh ; nó được thành đạt bởi con người và được bảo tồn bởi vũ trụ. Cải tạo xã hội là động lực của Ngài khi Ngài nói rằng nếu, trong khả năng của chúng ta, không vì đưa lý tưởng của mình vào đời sống thì khỏi phải gây dựng nó làm gì. Những giá trị xa vời có thể là cái đẹp để chiêm ngưỡng, nhưng chúng chẳng phải là đức lý. Ngài tránh xa chủ nghĩa cực đoan dưới mọi hình thái và thay vào đó Ngài dạy các đệ tử hãy thực hành trung đạo. Ngài tìm cách thành tựu điều này bằng mọi lối sống thực tiễn bằng chánh pháp, một trực kiến mà ngài gọi là *Dhommavipssana* hay sự giác ngộ nhờ đó chúng ta đạt đến sự thể ngộ trực tiếp và trực khởi của sự thực tối thượng, ngay trong cuộc đời này. Tất nhiên đức Phật đã kinh nghiệm từ thế giới chung quanh thấy rằng người ta không bao giờ phát khởi hành động để tăng tiến sự thiện ích của đời sống, nếu họ lại nương theo bàn tay nào đó bên ngoài chính mình để thực hiện công tác mà họ chịu trách nhiệm cho việc làm. Cũng như trong thời đại của chính chúng ta, Ngài nhận thấy rằng lệ thuộc vào năng lực bên ngoài thông thường có nghĩa là dẹp bỏ nỗ lực của con người. Vì vậy, đức Phật bác bỏ ý niệm về một Thượng đế với tư cách là một kẻ hộ trì những phần đấu của chúng ta hay như một bạo chúa can thiệp vào tiến trình của vũ trụ. Chú trọng tính chất hữu thần đối với Ngài hình như cướp đoạt mất sự độc lập của con người và biến nó thành một công cụ để thực hiện những cùng đích không thuộc con người. Như triết gia lớn của Ấn độ hiện sống, tiến sĩ

S. Rathakrishnan, đã đề khởi, vấn đề nghiêm trọng đối với đức Phật không phải rằng thế giới tâm linh, nếu có, tự biểu hiện ra sao trong cảnh giới siêu nhân, mà là trong con người cá biệt và trong thế giới thường nghiệm. Cái cai quản vũ trụ là dharma, luật tắc đạo đức. Thế giới được tạo ra không do các thần thánh mà do những lựa chọn tùy tâm của loài người. Lịch sử của con người là toàn thể hậu quả của những đời sống con người; những quyết định và những kinh nghiệm của nó. Hoàn cảnh mà mỗi người chúng ta khám phá trong thế giới khi bước vào đó là do vô số hành vi của các hạng người trong quá khứ; và chúng ta, bằng ý chí và hành vi của mình, mỗi người trong giới hạn cá biệt của mình, có thể xác định những gì một ngày gần đây sẽ xảy ra trong lịch sử. Đức Phật hiểu rõ và không ai hiểu hơn rằng ý chí của con người không phải là toàn năng; nó hoạt động trong một hoàn cảnh xã hội, vật chất, thú tính; cái hoàn cảnh bức bách từ phía trên đời sống của con người, dù rằng ý chí và tận lực của mình con người có thể biến cải và tái thiết hoàn cảnh của nó đến mức nào đấy. Tác dụng giao hồ một cách liên tục giữa người và hoàn cảnh của người là sự cấu kết dệt thành lịch sử và đánh giá nỗ lực của con người. Đức Phật nói hành vi của ta là sở hữu của ta; hành vi của ta là di sản của ta, hành vi của ta là cái bào thai cưu mang ta, hành vi của ta là chủng tộc lưu truyền của ta; hành vi của ta là nơi nung nấu của ta. Trong đường hướng này vị Đại sư đã nhấn mạnh rằng người ta không thể tìm trị liệu cho những ưu tú của thế giới trong các cuộc cãi vã không cùng của các tư tưởng gia suy lý mà bằng sự thực hiện cụ thể những tin tưởng của mình đối với công ích đại đồng của xã hội, Ngài là một vị thánh hân hữu giúp loài người chứng ngộ bản tính thần linh của mình và tạo nên đời sống tâm linh có vẻ táo bạo và quyến rũ, khiến cho chúng ta có thể dần bước vào thế giới với một ý vị mới mẻ và một niềm hân hoan mới mẻ trong lòng.

Trong khi trí lực và tuệ giác vĩ đại của Ngài đã mang lại cho Ngài sự thấu triệt về chân lý cao cả, thì tấm lòng ấm áp của Ngài đã khiến Ngài hiến trọn đời mình vào việc cứu rỗi nhân loại đau thương, sầu não, rồi xác chứng luôn truyền thống thần bí phi thường theo đó những kẻ thực sự bất tử đều tận tâm với các công việc loài người ngay dù các ngài chứng được linh hồn thần thánh. Bởi lý do ấy, ngọn đuốc muôn đời của trí tuệ mà Ngài đã đốt lên từ hai mươi lăm thế kỷ về trước vẫn tiếp tục soi sáng đường đi của cuộc sống trong những thời kỳ bi thảm của chính tuệ giác của đức Phật, trừ khử những thái độ cực đoan và đi theo con đường trung đạo mà vị Đại sư đã chỉ bày, để hoàn thành sự sung mãn của tâm linh và thể chất trong đời sống.

Y. SINGH

Lãnh sự Ấn độ

Đã phát hành :

ĐẠI THỪA

Và sự Liên Hệ với

TIỂU THỪA

N. Dutt.

Thích Minh Châu dịch

455 trang giá 400\$



Kính thưa Thượng Tọa Viện Trưởng,

Kính thưa Quý vị,

Là đại diện một quốc gia theo Thiên chúa giáo thuộc văn hóa Tây phương và là một người khách lạ của Việt nam, hôm nay tôi được hầu chuyện cùng quý vị là nhờ ở tấm thịnh tình của quý vị. Tôi không tự cho là đã hiểu được tín ngưỡng Phật giáo cổ kính, niềm tín ngưỡng đã gây hứng khởi cho các người sáng lập của Viện Đại học này và hiện là nguyên động lực cho tất cả những điều được giảng dạy nơi đây. Tôi chỉ xin góp vài ý kiến riêng, những ý kiến riêng của một công dân Anh quốc.

Việc quý vị quan tâm tới những vấn đề cải tiến xã hội chứng tỏ rằng, là sinh viên và giáo sư, quý vị đã không tự hài lòng với cái học thuần túy lý thuyết. Đây là một lựa chọn chín chắn. Quý vị đã ý thức được vai trò của một Viện Đại học trong cộng đồng xã hội hôm nay. Quý vị cũng đã ý thức được rằng dân chúng đang trông đợi ở sự dẫn dắt và chỉ bảo của những người am hiểu hơn ai hết cái thế giới tiến bộ khoa học của thế kỷ 20 này.

Nói về vấn đề cải tiến hay thay đổi thì không có chi mới lạ cả. Thay đổi là điều luôn luôn có, không thể tránh được, và rất là cần thiết. Hai thế kỷ trước một triết gia nước Anh đã nói: « Một quốc gia không có biến đổi thiếu phương tiện để bảo tồn ». Gần đây chính một hội viên có tiếng của Hội đồng Viện Đại học này đã lên tiếng cảnh cáo rằng những kẻ tìm cách ngăn cản tiến bộ là một nguy cơ đối với xã hội. Tuy nhiên tôi nghĩ rằng trong đời chúng ta, những biến đổi đã và đang xảy ra mỗi ngày một mau hơn và với nhiều ảnh hưởng sâu xa hơn bao giờ hết, khiến chúng ta phải đối đầu với nhiều thử thách mới mẻ và khàn trương hơn.

Con người, qua tiến bộ của khoa học, càng biết rõ hơn về hoàn cảnh chung quanh của mình, thì càng có thêm một cơ hội để biến cải nếp sống của mình để tạo một xã hội trong đó hòa bình và nhân ái thắng thế, nghèo khổ và bệnh tật không còn nữa. Tuy nhiên có đạt được mục tiêu đó hay không lại còn tùy thuộc vào lòng chí thành của những nhà lãnh đạo trong xã hội, những người được giao phó cho nhiệm vụ vạch đường. Sự thành thật, lòng vị tha và trí khôn ngoan rút lại còn quan trọng hơn học vấn trí thức rất nhiều.

Trong thời đại này, thời đại mà sự biến đổi rất mau lẹ và hiển nhiên đặc biệt có một nguy hiểm này : là coi sự biến đổi như một cứu cánh tự thể. Kẻ thiếu suy xét sẽ nói « Hãy gạt bỏ quá khứ đi tương lai sẽ sáng sủa ». Triết lý này chưa hề được chứng tỏ là đúng. Những lỗi lầm của quá khứ tất nhiên phải tránh ; nhưng cơ hội canh tân kỹ thuật tất ta phải nắm lấy. Nhưng tôi nghĩ rằng cái xã hội mới mà chúng ta đang tìm kiếm sẽ mang chứa cả những truyền thống cổ kính lẫn những khám phá mới mẻ. Lý tưởng cao cả rất cần thiết cho sự cải tiến xã hội, nhưng cái hành trình biến đổi này nếu muốn dẫn đến hạnh phúc cần phải có quy củ. Nếu không rằng những chân lý vĩnh cửu do đức Chúa và đức Phật giảng dạy sẽ bị tiêu hủy mất.

D.K. MIDDLETON

Tòa Đại sứ Anh Saigon.



NHÀ XUẤT BẢN LÁ BỐI

Giám đốc sáng lập : Nhật Hạnh

Lô O số 121 Chung cư Minh Mạng

Saigon 10

Sẽ phát hành vào hạ tuần tháng 5-71 :

Sau 3 năm bị giam cầm ở sở Phối hợp Nghệ thuật cuối cùng các bạn có trong tay cuốn *Tiểu Thuyết* :

NHƯ CÁNH CHIM BAY của **VÕ HỒNG**

Tác phẩm lấy bối cảnh cuộc kháng chiến chống Pháp ở miền Nam tiếp theo cuốn *HOA BƯƠM BƯƠM*. Những nét mô tả trung thực khách quan. Những cảnh dân chúng tăng gia sản xuất, xung phong nhập ngũ, tham gia Bình dân Học vụ... Những rung động xao xuyến và cuồng nhiệt của một dân tộc nhược tiểu vươn mình đứng dậy. Và những mối tình...

NHƯ CÁNH CHIM BAY

LÁ BỐI xuất bản.

Nhà sách « bỏ túi » (tại nhà xuất bản Lá Bối) lô O số 121 Chung cư Minh Mạng Saigon 10, bày bán sách của các nhà Xuất bản uy tín : An Tiêm, Ca Dao, Cỏ Thơm, Hồng Hà, Hoàng Hạc, Nguyễn Hiến Lê, Lửa Thiêng, Thái Độ, Tu Thư Vạn Hạnh, Sáng Tạo, Võ Tánh, Lá Bối v.v. . .

Dành nhiều hoa hồng cho bạn đọc và thân hữu đến viếng mua tại nhà Xuất bản.



TÁNH KHỞI LUẬN:

Lý thuyết phân phối trật tự
trong Hoa Nghiêm Tông.

□ TUỆ SỸ

(I)

Sự thành tựu tối thượng mà những vị đang đi trên con đường độc nhất tiến tới giác ngộ, là khả năng thành tựu tất cả từ hư vô. Họ khởi đầu bằng nỗ lực nghe và thấu hiểu mọi lời được nói ra. Họ nỗ lực để thấy hiểu mọi chiều hướng tác động của ngôn ngữ. Vì nỗ lực ấy, họ đã phân biệt những môi trường hoạt dụng của ngôn ngữ. Những lời nghe được, phải hiểu chúng trong giới hạn nào; đến mức độ nào thì phải thay đổi chiều hướng hoạt động của tâm hành để vén mở lại những gì còn ẩn dấu trong các điều đã từng được nghe, và đã từng được thực hiện. Rồi đến khi đủ khả năng soi thấu bản tính của vạn hữu, hội đủ các phương tiện để giả thi thiết một thế giới đa dạng, và làm thế nào để phân phối chúng thành một trật tự có qui củ. Sự phân phối này lại phải theo một qui ước nào khả dĩ gọi là tùy tiện và tùy thuận; tùy tiện trong khả năng vận dụng ngôn ngữ, tùy tiện trong khả năng giả thi thiết; nhưng phải tùy thuận theo bản tính của vạn hữu.

Vấn tắt mà nói, nơi đây chúng ta sẽ nói bằng cách nào thì có thể thiết lập một nhân quan về thế giới vô tận, khởi từ nền tảng không hư. Nói đúng hơn, nói trong phạm vi thông tục, làm thế nào để gọi hứng từ một ảo tưởng? Hình như chúng ta đang sống trong một thế giới đầy tính chất mộng tưởng; cái chủ đích phải đạt đến nên nói là thế giới chân thật; sao lại gọi hứng từ ảo tưởng? Chúng ta để câu hỏi này ở yên đó; và những câu tương tự cũng vậy.

Tổng kết về thập huyền môn, Hiền Thủ Quốc sư nói, chúng có thể được hiểu qua Lục tướng. Đó là một trật tự được phân phối toàn diện; trong đó, mỗi sự thể đều được qui định danh phận riêng biệt. Những gì không thể phân phối theo Lục tướng, chúng được liệt vào thế giới của tục thực; chúng chỉ được vận dụng trong các trường hợp của đối trị cá biệt. Thí dụ, trong trường hợp phân loại các tác dụng sai biệt của tâm thức thành nhóm; mỗi loại được đối trị khác nhau. Khi tụ tập lại thành một tổ hợp, chúng không nói lên một ý nghĩa cứu cánh nào hết. Bởi vì tâm thức không vượt qua giới hạn được hoạch định bởi sự tích tập của các kinh nghiệm quá khứ. Các kinh nghiệm này đã đi qua, nhưng vẫn tồn tại trong tính cách tương tục và tương tự để làm nội dung của tâm thức. Bằng tính cách tồn tại như vậy. Tự chúng là căn cơ của chúng. Từ căn cơ này, những kinh nghiệm mới mẻ được giải thích lý tính hiện hữu của chúng, và được phân phối theo trật tự nhân quả. Giới hạn của luật nhân quả ấy quá hẹp, vì hiệu lực của nó được qui định trong các giới hạn cố định của thời gian. Nơi đây, chỉ có thể quyết định những gì mà thể tính là hữu. Hư vô không hề là cảnh giới mà tâm thức có thể vin tới; phân tán mọi sự hữu cho đến khi hoàn toàn tan rã, nói là đạt đến thể tính vô; đó chỉ là sự hợp lý của ngôn ngữ; khởi từ tính cách đối đãi. Trong phương pháp Tam Quán, bản

tánh không phải được biểu tượng bằng hư không, mới có thể hướng dẫn tác dụng của tâm hành. Nay, cũng bằng tính cách đối đãi của ngôn ngữ và biểu tượng của tâm hành, người ta thử nói rộng giới hạn của luật nhân quả. Trước hết người ta đặt ra một số nguyên tắc để mô tả một thế giới mang đầy tính chất mộng ảo. Trong mọi trường hợp, cái mộng ảo vượt ngoài trật tự nhân quả, nhưng đấng này nó lại được qui chiếu vào một căn cơ rất vững chãi và tất nhiên là vô cùng hợp lý. Một khi, thế giới gọi là mộng ảo, mà được giải thích tất cả lý do xuất hiện và tồn tại của nó ; thế giới ấy hình như mất hẳn tính chất mộng ảo như đã nêu lên từ đầu. Từ nơi này, ta ghi nhận, cả hai sắc thái tương phản của thế giới, thực hay mộng, đều được gọi hứng từ một căn cơ. Vì sắc thái biểu lộ khác nhau, nên ta tiến đến căn cơ này bằng các chiều hướng khác nhau. Thông thường, người ta sử dụng phương pháp phân tích hoặc mô tả. Nói cách khác, hoặc ý cứ theo nhân, hoặc ý cứ theo quả, để phát hiện căn cơ của thế giới. Căn cứ theo nhân, người ta phân tích mọi tương quan hiện khởi và hủy diệt. Như vậy, vạn hữu được biểu lộ bằng hai tư thế : hữu lực hay vô lực. Đấng khác, chúng tồn tại dưới hai tư thế : hữu thể và vô thể. Nói rộng ra, có sáu đặc tính của nhân sau đây.

(1) *Sát na diệt*. Thế lực tác dụng của một sự thể được gọi là nhân khởi từ đặc tính biến dịch liên miên. Do đặc tính này, sự thể được đặt dưới sự chi phối của định luật vô thường. Theo đặc tính sát na diệt, tư cách tác động của nhân diễn ra như sau :

— *Vô thể*, vì biến dịch không ngừng, nhân không tồn tại và tác động theo sự chủ tri của một bản tính thường tại.

— *Hữu lực*. Biến dịch tức là tự hủy, vì vô thể. Đó là tác động có thế lực gây nên hiệu quả.

— *Bất đãi duyên*. Xét về mặt tồn tại, sự thể biến dịch

không do sự thúc đẩy của các điều kiện ngoại tại. Bản thể tồn tại là một hình ảnh trống rỗng; nó tạo ra hai thế lực là thu hút và thúc đẩy. Thu hút là mối quan hệ giữa vị lai và hiện tại. Thúc đẩy là mối quan hệ, giữa hiện tại và quá khứ. Những quan hệ này diễn ra trong chính nó với nó.

(2) *Câu hữu*. Nếu quan hệ được đặt ra giữa nó với chính nó trong các giới hạn phân biệt của thời gian, thì thế lực tác động của nhân không do điều kiện ngoại tại. Nhưng nếu xét theo những hiệu quả mà nó gây ra, thì thế lực tác động là do tương quan ngoại tại. Trong đặc tính này, nhân vẫn tồn tại bằng biến dịch, nghĩa là vô thể và có thể lực, nhưng hiệu quả do nó gây nên không xảy ra giữa hai khoảng thời gian riêng biệt. Trong dòng biến chuyển liên tục, rồi do tương quan với các thế lực, tác động của nhân gây ra hiệu quả ngay khi nó đang tác động. Đặc tính này gọi là câu hữu, hay nhân quả đồng thời; và muốn nói cho rõ, ta có thể thêm là đồng xứ. Như vậy, tác động của một sự thể được gọi là nhân, vì chính tác động đó gây ra quả. Nếu nhân và quả cách biệt giữa hai khoảng thời gian của dòng biến chuyển, chúng sẽ không có quan hệ tương sinh nào cả.

(3) *Đãi chúng duyên*. Sự vật vì biến chuyển không ngừng nên luôn luôn vừa là nhân vừa là quả. Trong tính cách biến chuyển như vậy, tác động của nhân luôn luôn đưa đến tình trạng mới mẻ. Biến dịch không theo một chiều độc nhất như dòng sông chỉ trôi theo một hướng. Mỗi tình trạng mới mẻ mở ra một thế giới sai biệt. Trong thế giới này, vạn hữu xuất hiện bằng những thế lực tương giao. Nhưng mỗi sự hữu vẫn tác động theo tư thế cá biệt của mình; đây chỉ là cá biệt đối với hiệu quả do thế lực ảnh hưởng của nó gây ra. Sự hữu không tự hữu; cái tác động với tư cách là nhân cũng vậy. Hữu do tương quan, nên vô thể; và cũng do tương quan mới hiện hữu, nên sự hữu

được nói là vô lực. Theo tính cách ấy, người ta nói nhân là sự hữu của vô thể và vô lực, khởi và diệt do tương quan. Đó là đặc tính *Đãi chúng duyên* của nhân.

(4) *Quyết định tính*. Sự hữu, tự căn nguyên thì không là gì cả, nhưng do pháp duyên khởi, sự hữu có khởi lên và có biến mất. Trong trường hợp này, ta gọi là sự hữu của hữu thể. Xuất hiện do pháp duyên khởi, và tồn tại do pháp duyên khởi, nó cũng được gọi là sự hữu của hữu lực, vì nó tác động theo luật nhân quả. Quan hệ nhân quả y cứ ngay trên bản tính tác động của sự hữu. Bản tính này không do tương quan ngoại tại. Tự nó qui định hiệu quả chính nó trong tác động nhân quả.

(5) *Dẫn tự quả*. Người ta gọi là nhân nào quả ấy. Sự hữu tự qui định lấy chiều hướng nhân quả chính nó. Nhưng hiệu quả khi xuất hiện phải do các điều kiện ngoại tại.

(6) *Hằng tùy chuyển*. Từ nhân đến quả, sự hữu tồn tại và biến chuyển theo một chiều hướng độc nhất. Như vậy, trật tự nhân quả không trở thành tạp loạn. Nhưng, từ khi hạt nhân vừa gieo xuống cho đến khi kết quả được thành hình, sự hữu, trải qua nhiều giai đoạn triển nở. Mỗi giai đoạn mang lại cho nó một tình trạng mới mẻ. Như vậy, tác động của nó được gọi là vô lực và phải nương theo các điều kiện ngoại tại.

Trong sáu đặc tính của nhân được kể ở trên, chúng được phân tích theo tính cách ước lệ, vì người ta muốn nắm vững tất cả các giai đoạn biến chuyển của sự hữu; nói rằng, do đặc tính nào mà sự hữu tác động với tư cách là nhân. Gọi là ước lệ, vì nếu không căn cứ theo tình tự của vận chuyển, mà hình ảnh cụ thể là sự trôi chảy của dòng sông; dù có thay đổi một ít chi tiết do tác động vận chuyển của tâm hành và biến dịch nội tại của sự thể thì ẩn áo, khiến cho thí dụ không hoàn toàn chính xác. Nhưng phân tán dòng vận chuyển thành từng thời

hạn cực tiêu là việc làm giả tưởng; có tính cách đối trị hơn là sự thực. Công việc phân tích đó có ý nghĩa, mà theo qui ước, sự thành tựu của ý nghĩa có bốn trường hợp :

(1) *Ý nghĩa thông tục.* Sự thành tựu của ý nghĩa trong trường hợp này là tuân theo qui ước của thế giới cộng đồng.

(2) *Ý nghĩa cá biệt.* Ý nghĩa của mỗi sự vật được biểu lộ trong kinh nghiệm cá biệt của từng người.

(3) *Ý nghĩa đối trị.* Mọi giả thiết có giá trị và tùy theo tương quan giữa chúng với các tác động của tâm hành, trên phương diện đối trị.

(4) *Ý nghĩa tuyệt đối.* Ý nghĩa cứu cánh của sự vật được biểu lộ bằng chính sự thật như vậy là như vậy của nó.

Với những dữ kiện vừa nói, rút ra từ ý nghĩa giả thi thiết, người ta có thể phân tích và phân phối các tác dụng nhân quả của sự vật, nói là căn cứ trên bản tính xuất hiện và tồn tại, nhưng đây là bản tính được tạo ra bằng giả thi thiết. Như vậy, bằng dữ kiện kinh nghiệm mà ta có, dù chỉ có trong các ý nghĩa thông tục cá biệt và đối trị, không phải là tuyệt đối, ta phân phối chúng thành một trật tự của tác dụng, không cần xét đến hiệu quả tất yếu phải đạt được. Các nhà Hoa Nghiêm Tông quả quyết : chỉ có thể nói về phần nhân, không thể nói về phần quả. Phần quả chính là hình ảnh của thế giới vô tận ; nó được mô tả, vì tuân theo trật tự của ngôn ngữ và tâm hành. Thực sự, cái hình ảnh của một thế giới vô tận tức phần quả chỉ được gọi hứng đề qui định chiều hướng tác động của phần nhân. Nó là cái móc tạm thời đánh dấu một chân trời phải đi đến, nhưng biết rằng, ngoài cái chân trời giả định đó còn có một chân trời bao la, vượt hẳn mọi khả năng ước lượng của tri kiến. Trước một viễn tượng như vậy, người ta cần có một số nguyên tắc, dù biết chúng chỉ là giả thi thiết, nhưng cũng biết rằng khả

năng của trí tuệ không giới hạn trong phạm vi tác dụng của tâm hành, mà ở đó, bao giờ cũng cần có những kinh nghiệm cụ thể. Những nguyên tắc này sẽ qui định thể và dụng trong các lãnh vực cá biệt và cộng đồng. Chúng dẫn khởi từ pháp duyên khởi. Duyên khởi được sử dụng như là nền tảng của phân tích, ta có các thể lực tác dụng nhân quả. Duyên khởi khi được sử dụng để thành lập ý nghĩa của thế giới thì đối với thể của vạn hữu, nó sẽ là khả năng thiết lập căn cơ của vạn hữu; đối với dụng của vạn hữu, nó là khả năng phân phối trật tự. Cả hai trường hợp, thể và dụng, đều được quy định bằng lục tướng. *Tướng* có nghĩa là sự biểu lộ; biểu lộ trong các giới hạn của thời và xứ. Chúng ta hãy nói đến những ý tưởng căn bản về sáu phương diện hay sáu tư thể biểu lộ này.

1. TỔNG TƯỚNG. Tức là biểu lộ cộng đồng. Tất cả mọi sai biệt cùng hợp tác để nói lên một ý nghĩa cứu cánh của thế giới. Tính cách biểu lộ này được coi như là đồng thời và đồng xứ: cái xuất hiện bây giờ và ở đây tức là cái xuất hiện mọi lúc và mọi nơi. Thế giới như vậy là như vậy, vĩnh viễn như vậy. Bởi vì nó như chính nó, trong toàn diện và vô hạn của nó. *Như vậy*, do đó, thế giới không phải là hình ảnh của một toàn thể bất động. Lại cũng không phải là một khối toàn thể đặc với định tính bất biến. Ta có thể kể một vài thí dụ, nhưng chỉ là thí dụ tạm thời. Thí dụ được nói nhiều nhất là hình ảnh cái nhà. Nó là tổng tướng khi được nhìn như một toàn thể. Thí dụ này chỉ có tính cách gợi hứng, vì bất cứ bằng cách nào, nó chỉ là một toàn thể cố định với những vị trí cố định của các thành phần tạo ra nó. Cái chúng ta muốn nói đến là một toàn thể vô hạn và biến chuyển trong có các phần tử tương giao, về thể thì *tương tức* như mồm tức là miệng và về dụng thì *tương nhập*

như nước được đổ vào bát. Nếu chúng ta biến đổi thí dụ theo ý nghĩa khác với thông thường, thì có thể dùng được. Tuy nhiên, trong thực tế, nghĩa là chưa biến đổi được ý nghĩa thường dùng, thí dụ vừa kể vẫn gợi hứng được vài ý tưởng then chốt. Thứ nhất, đó là một toàn thể của nhiều thành phần. Cũng vậy, tổng tướng của một sự thể là thế giới biểu lộ cộng đồng đồng thời xư của mọi sắc thái sai biệt. Kế đến, nó là một hình ảnh mà ta không thể nhìn từ một vị trí riêng biệt nào cả, phải nhìn cùng lúc tất cả vị trí. Sự xuất hiện của nó như vậy không phải là ở ngoài tâm, đối diện với tâm, theo tương quan giữa năng và sở. Nó xuất hiện ngay trong tác dụng của tâm. Cũng vậy, tổng tướng của một sự thể tương ứng với tất cả tác dụng đồng thời và đồng xư của tâm. Từ các ý tưởng căn bản vừa được gợi hứng ấy, ta có thể khám phá tổng tướng của một sự thể như sau: về thể, nó không tự hữu, nhưng vì tính cách tương tức của tất cả các sắc thái biểu lộ, nên nó xuất hiện như một toàn thể. Về dụng, nó không phải là tác giả, nhưng vì tính cách tương nhập của sắc thái biểu lộ, nó tác động như là tự thành và tự hủy.

2. BIỆT TƯỚNG. Xét trên hình thức, tổng tướng là sự biểu lộ toàn diện của mọi sắc thái; và biệt tướng là thành phần cá biệt của sự biểu lộ ấy. Nếu không thể tìm thấy những sắc thái cá biệt trong một toàn thể của sự thể, thì tổng tướng của nó được coi như một khối toàn thể cố định và bất biến; và nếu vậy, sự thể đó không có tác dụng, tức không hiện hữu.

Tổng tướng và biệt tướng chỉ cho sắc thái biểu lộ.

3. ĐỒNG TƯỚNG. Tất cả các sắc thái biểu lộ, toàn diện hay sai biệt, đều bộc lộ bản tính hiện hữu của sự thể. Thí dụ, người ta có thể tìm thấy pháp duyên khởi trong bất cứ sắc thái cá biệt nào của một toàn thể. Như vậy, khởi thì tất cả cùng

khởi ; diệt thì tất cả cùng diệt. Danh và phạm của một sự thể được căn cứ theo bản tính của thế giới cộng đồng tác dụng. Mọi sai biệt đều được qui tụ về cái một căn cơ, rồi trên căn cơ này, vạch ra những giới hạn của thời và xứ. Trong mỗi thời và mỗi xứ, mỗi sự thể được phối trí theo một chiều hướng nào ; và phải phối trí như thế nào để tất cả mọi sai biệt đều nói lên bản tính của hiện hữu.

4. DỊ TƯƠNG. Căn cứ trên tính thể đồng nhất để thiết lập căn cơ của tác dụng sai biệt. Căn cứ trên tính thể sai biệt để phân phối các tác dụng sai biệt của căn cơ. Sự thể được qui định bằng dị biệt tính để nó có khả năng gây thế lực tác dụng trên những cái khác đồng thời nhận được tác dụng phản chiếu. Ở đây, trước hết là dị biệt trong đồng nhất, nên dù nói là sự thể nhưng không theo nghĩa tự hữu. Thế lực tác dụng của một sự thể là không rời khỏi vị trí của nó những biến hành trong tất cả thời và xứ. Ở những nơi này, nó vừa bao hàm tất cả và được tất cả bao hàm. Tất cả những đặc tính phản chiếu và tự như đã từng mô tả trong thập huyền đều là những biểu lộ sai biệt khởi lên từ dị biệt tính của đồng nhất.

Thiết lập đồng tương và dị tương tức là thiết lập thể tính của tác dụng. Khởi đi từ đây, sự phân phối trật tự sẽ được gọi là *thâu* và *phát*. Thí dụ, con số được dùng để diễn tả ý nghĩa vô tận là số mười. Con số này được qui định bằng cách hướng hạ và hướng thượng. Trong cách hướng hạ, số mười được phân tán và qui tụ lại thành số một. Trong cách hướng thượng, số một được tăng gia đến số mười. Sự rút gọn thì nói là mười giảm một, do sức thu hút của số một, tức là chín được bao hàm trong một. Chín trở nên con số thành của một toàn thể nếu nó được rút gọn thì ta sẽ có tám trong một. Rút gọn cho tới khi một trong một. Đẳng khác, do sức thu hút của mười, một trong một thành hai, một trong hai thành ba tăng cho

đến mười là số thành của một toàn thể. Lối phân biệt này chỉ có tính cách tượng trưng, dựa theo cách đếm thông thường, và thử khai triển ý nghĩa duyên khởi ở trong đó : cái hữu lực thu hút cái vô lực và tương xứng với hai thế lực này là hữu thể và vô thể, như đã thấy đoạn trên, về sáu đặc tính của nhân.

Khi thấu, người ta đạt được đồng tướng ; như vậy thế lực tác dụng đặt ở toàn thể, vì là một trong tất cả. Khi phát thì đạt được dị tướng : tất cả trong một.

5. THÀNH TƯỚNG. Đây là ý nghĩa cứu cánh mà người ta đạt được từ các chiều hướng biểu lộ của mọi sắc thái. Ý nghĩa này là mục tiêu để vận dụng tất cả khả năng phân biệt. Nó được thành lập tùy tiện, vì đó là bản tánh của phương tiện. Đẳng khác, những phân biệt được căn cứ trên thể và dụng của hiện hữu ; đó là khả năng của trí tuệ.

6. HOẠI TƯỚNG. Tất cả sự thể cá biệt của một toàn thể tồn tại trong nguyên vị và nguyên dạng của chúng. Đó là đặc tính phân tán của toàn thể, và là đặc tính tập hợp của **vạn hữu**.

(II)

Khởi đầu bằng trật tự của ngôn ngữ, và được đặt trong một chiều hướng cố định và tác dụng của tâm hành — tác dụng này luôn luôn tượng hình hư vô qua một hình ảnh nào đó của sự hữu chúng ta muốn khám phá ra tất cả những sai biệt trong thế giới cộng đồng, với ý tưởng then chốt : tất cả những sai biệt ấy cấu kết với nhau trên một nền tảng nào, và sự cấu kết của chúng sẽ bộc lộ ý nghĩa cứu cánh nào của thế giới. Trong một đường hướng khác, mọi vấn đề đều qui chiếu vào câu hỏi được nêu lên, dĩ nhiên chỉ có tính cách ước định, như vậy : Sự thật và giới hạn của sự thật được bộc lộ như thế nào qua những tác dụng của ngôn ngữ ?

Một câu hỏi như vậy không hoàn toàn khép kín trong các phương tiện diễn đạt của ngôn ngữ. Bởi vì, điều thứ nhất ta biết rằng thế lực của ngôn ngữ tác động trong thế giới cộng đồng ; nó như là cánh cửa mở ra và khép lại giữa ta và thế giới. Điều kế tiếp, ta lại biết rằng thế lực của nó chính là sự phản chiếu các thế lực tương giao của vạn hữu. Cả hai dẫn ta đối diện với một thế giới vô trật tự. Tất cả những ý nghĩa ước định của chúng ta đều mang tính cách tùy tiện. Do tùy tiện, những ý nghĩa ước định luôn luôn sai biệt và sai biệt ; làm thế nào để qui chiếu chúng vào một căn nguyên duy nhất ? Nếu đạt được căn nguyên này, người ta có thể truyền đạt kinh nghiệm cá biệt của mình cho mọi người, và họ thấu nhận kinh nghiệm ấy đúng như điều mà ta mong muốn. Khả năng truyền đạt này được mệnh danh là *Như lai tánh khởi* ; trong giới hạn của luận thuyết, ta gọi đó là Tánh khởi luận.

Như vậy, Tánh khởi luận đã có mục đích rõ rệt : thiết lập thế giới cộng đồng của những kinh nghiệm cá biệt. Sự thành tựu của mục đích này là có khả năng nói bằng tiếng nói của sự thật. Tức là sự thật tự nói lên ý nghĩa sự thật của chính nó.

Mục đích của Tánh khởi luận vừa kể chỉ có tính cách ước định thuần túy ; tức là ước định giới hạn cuối cùng của các phương tiện vận dụng ngôn ngữ mà ta có thể đạt đến. Bởi vì tác dụng của Tánh khởi luận thì luôn luôn hủy diệt tất cả những ước định khả hữu do đó, người ta phải xoay chiều sang phương pháp của tánh khởi luận. Theo phương pháp sau này, chúng ta ước định một mục tiêu diễn đạt nào đó ; rồi thay vì chỉ nhận xét các trường hợp diễn tiến của ngôn ngữ, ta đối chiếu những gì vừa tìm thấy với sự vận chuyển tâm hành. Thí dụ, khi khám phá được rằng mục tiêu được ước định không xuất hiện trong trật tự nhân quả, ta đối diện với một hư vô tuyệt đối ; nhưng trong tác dụng của tâm hành, không có hình

ảnh nào về một hư vô tuyệt đối như vậy. Nếu thế, thế lực của ngôn ngữ hình như không liên quan gì đến các tác dụng của tâm hành. Một thế giới được mô tả trong lãnh vực ngôn ngữ không nhất thiết là thế giới được phản chiếu trong tâm. Như vậy, căn nguyên của thế giới ấy là đâu? Vấn đề lại được đưa trở về khởi điểm của nó. Với khởi điểm này, người ta có một ý then chốt : căn nguyên tức là khởi nguyên ; luôn luôn ta cần có một khởi nguyên, nhưng khởi nguyên không đồng thời với cái đang hiện khởi. Tánh khởi luận sẽ nói : có hiện khởi vì khởi từ căn cơ không hiện khởi. Sự hiện khởi theo quan điểm đó sẽ được mệnh danh là Như lai tánh khởi : NHƯ, vì bản tánh tức là *Như vậy* ; Đến LAI tức là sự hiện khởi : Như lai tức tánh khởi. Nói gọn lại, Tánh khởi chính là « cái đến như vậy ». Tuy nhiên, Như lai biểu tượng cho nhân cách và Tánh khởi chỉ định cho giáo thuyết. Nhân cách và lập thuyết phản chiếu lẫn nhau ; cả hai tương tức và tương nhập. Những vị đã đạt đến sự đến Như vậy và đi Như vậy ; ngôn ngữ của các Ngài cũng Như vậy.

TUỆ SỸ

Phát hành trong tháng

BẮT TRẺ ĐỒNG XANH

của J.D. SALINGER

PHÙNG KHÁNH dịch



ĐI TÌM MỘT MẪU MỤC GIÁO DỤC MỚI

I. Để tiến đến một nền giáo dục nhân chủ

ĐOÀN VIẾT HOẠT

Giáo dục phải được tổ chức và thực hiện trong quan điểm của giáo dưỡng. Giáo dục quan niệm như thế là cung cấp những chất liệu, kiến tạo các hoàn cảnh cần thiết và thích hợp để nâng dắc, vun trồng và tưới bón cho các nhân lớn dậy, phát triển ra và vươn lên thành người. Giáo dục như thế bao hàm tu dưỡng. Giáo dục tuyệt đối không chỉ hạn hẹp trong những việc truyền dạy, huấn luyện, học tập, lại càng không thể chỉ là truyền thụ cho những mớ «kiến thức bông bong» hay những khả năng cụ thể mà mục đích duy nhất chỉ là để kiếm tiền. Giáo dục trong quan niệm giáo dưỡng chối bỏ hình thức giáo dục hạn hẹp trong việc đúc khuôn mọi đứa trẻ cho thành những công dân một lò. Quan niệm giáo dục khô cạn, máy móc một chiều đó sẽ biến trường học thành những nhà máy, những lò luyện hình nhân thiếu tim óc, hay nguy hại hơn, thiếu tim nhưng

lại có một bộ óc tinh vi chính xác và do đó phi nhân. Hình thức giáo dục này là một hình thức giáo dục khô chết đã bóp méo làm lệch hướng và triệt tiêu nhân tính.

Từ nhận định nòng cốt đó chúng ta thử duyệt xét một cách tổng quan các nền giáo dục tiêu biểu của Đông Tây để đi tìm một mẫu mực giáo dục cho chúng ta. Giáo dục Tây phương trước hết phát triển trên căn bản duy lý và duy thực (thực ra thì tuy hai mà một). Tư tưởng duy lý tập trung sự phát triển con người nơi bộ óc; tư tưởng duy thực tập trung vào sự ứng dụng của bộ óc đó vào xã hội và đời sống cụ thể. Hai tư tưởng này đã làm cho Tây phương tiến bộ vượt bậc về khoa học khách quan và về sự cải tiến xã hội và đời sống vật chất của con người. Giáo dục Tây phương xây dựng trên hai tư tưởng này đã đào tạo nên những nhà khoa học và kỹ thuật nổi tiếng. Cái đóng góp đó của giáo dục Tây phương không phải là nhỏ.

Nền giáo dục Đông phương trước khi va chạm với tư tưởng Tây phương đã được phát triển trên căn bản duy tâm và duy thần có pha chút duy thực, thứ duy thực của Khổng giáo. Tư tưởng duy tâm và duy thần ở Tây phương cho tới khoảng thế kỷ 18 vẫn chi phối mạnh mẽ vào nền giáo dục ở vùng này. Nhưng kể từ các thế kỷ gần đây khi khoa học khách quan bắt đầu chiếm địa vị độc tôn thì hai tư tưởng duy lý và duy thực lấn lướt tư tưởng duy tâm và duy thần trong lãnh vực giáo dục cũng như trong mọi lãnh vực khác. Tại Đông phương, ngoài xu hướng duy nhân bộc lộ mạnh mẽ trong tư tưởng Phật giáo, và Nho giáo nguyên thủy, hai xã hội Ấn độ và Trung hoa đã bị tư tưởng duy thần và tư tưởng duy tâm chi phối. Tư tưởng duy thần và duy tâm phát triển rõ rệt nhất trong văn minh Ấn độ. Giáo dục phát triển dưới ảnh hưởng của Ấn độ giáo đã vượt khỏi phạm vi trường sở và thâm nhập vào đời sống dân gian qua các hình thức lễ nghi phiền toái, các tập tục và tu luyện khắc khổ của

tôn giáo. Giáo dục ở đây được quan niệm như một sự tu luyện để phát triển cái thần tính tối cao toàn thiện toàn mỹ nơi con người để đạt tới tình trạng thể nhập hoàn toàn vào cái thần tính toàn thể là nguồn gốc của vũ trụ và vạn hữu. Đạt tới đó là đạt tới sự an bình tuyệt đối, là thể nhập vào với Đại Ngã. Giáo dục Ấn độ giáo là giáo dục Đại Ngã, nó hàm chứa một tính chất siêu nhân và siêu thực.

Giáo dục Trung hoa truyền thống, trước khi thoái hóa thành nền giáo dục Tống Nho từ chương và quan lại là một nền giáo dục mang nhiều tính chất nhân bản. Tư tưởng Khổng giáo nguyên thủy là một cố gắng tổng hợp ba quan niệm tâm, thần và thực để thiết lập cái nhất thống giữa trời, người và xã hội (Tam tài : Thiên, Địa, Nhân) Trên mặt tầng của nền giáo dục tam tài này là đào tạo một lớp nho sĩ đa năng và đa hiệu, thông hiểu suốt mặt thiên giới, địa giới và nhân giới, một lớp lãnh đạo quốc gia trên cả mặt tầng xã hội và mặt đáy quốc dân. Lớp lãnh đạo này khi lui về thì có thể đem tài năng về các mặt lý số, thuốc thang, văn nghệ và đạo đức ra giúp đỡ và hướng dẫn quốc dân, khi tiến ra thì đem tài năng chính trị, kinh tế, văn hóa, và cả quân sự ra tổ chức và điều hành xã hội. Mặt đáy của nền giáo dục này là thâm thấu vào nhân gian những quan niệm luân lý và đạo đức (tam cương, ngũ thường) có mục đích thống nhất hóa một xã hội đa tạp cho thành trật tự kỷ cương và an bình. Trên lãnh vực này giáo dục Nho giáo mang một tính chất duy thực.

Hai nền giáo dục Ấn độ và Trung hoa mang hai đặc tính chung. Một là lấy sự an bình trong tâm hồn và sự trật tự trong xã hội làm mục tiêu duy thực của giáo dục. Hai là tỏa rộng chi phối và ảnh hưởng trong dân gian bằng những phương thức có hiệu quả xâm nhập mãnh liệt như tôn giáo hay tín ngưỡng dân gian.

Đem so sánh hai hệ thống giáo dục Tây Đông ta thấy Tây phương nhờ tư tưởng duy lý đã tách biệt giáo dục ra khỏi sự chi phối của tôn giáo và tín ngưỡng và nâng được giáo dục lên thành một bộ môn khoa học có hệ thống và tổ chức chặt chẽ hơn. Nhưng mặt khác tư tưởng duy lý đã giản dị hóa, vô tròn cái súc tích, tế nhị, phức tạp của nhân tính thành những đơn vị, con số có thể đem lên bàn tính mổ xẻ phân tích và cân đo được (1). Lại nữa tư tưởng duy lý đã cắt xén giòng sống và cuộc sống miên tục và đa diện thành những mảnh sống rời rạc không nối tiếp, giới hạn trong một khoảng không gian và thời gian nhất định. Quan niệm cắt xén và mổ xẻ giòng sống miên tục sinh động của con người này đã chi phối toàn bộ tư tưởng chính trị, xã hội, văn hóa giáo dục Tây phương. Trong chính trị thì phân chia ra tam quyền một cách máy móc tuy có phân quyền rõ rệt nhưng lại thiếu điều hợp và hỗ trợ, kết quả là thiết lập nên một hệ thống chính trị đấu thầu và chuyên nghiệp. Trong xã hội thì phân chia nghề nghiệp, trai gái, thành thị với thôn quê... cắt xén cái toàn diện tính của mỗi con người và vô tròn trong một tên gọi hay chức phận xã hội. Trong văn hóa và tư tưởng thì tạo lập các môn mỗi ngày một nhiều và phân rẽ nhau, trói buộc và chia xén kiến thức con người thành những vùng bất khả xâm phạm. Trong giáo dục thì chia cắt trường sở với cuộc sống, học với làm, dạy với học, cái học và cái biết, giáo dục và giáo dưỡng.

Tư tưởng Ấn độ giáo, ngược lại đã thần bí hóa cuộc sống của người thể nhập làm một với vũ trụ tự nhiên huyền bí. Con người và cuộc sống của người trở nên hư ảo, bị mờ xóa đi trong một môi trường huyền bí vô cùng vô tận. Thế gian và cuộc sống này, ở đây, trở nên vô nghĩa. Con người trở thành như

(1) Khuynh hướng nhân bản hiện đang cố xâm lấn vào mọi ngành học ở Tây phương để mong sửa lại cái sai lầm căn bản này.



bóng ma hiện đến và biến đi hoàn toàn dưới sự chi phối của định mệnh vô tình. Tư tưởng Ấn độ giáo dễ đưa người ta vào hư vô và không tưởng.

Tư tưởng Trung hoa tiến hơn tư tưởng Ấn độ giáo trên phạm vi thực tiễn và nhân bản. Giáo dục Nho giáo, trong hình thức thuần túy, có thể so sánh ngang hàng với nền giáo dục Hy La bên Tây phương. Nhưng cũng giống như hai nền giáo dục này, giáo dục Nho giáo đã dần dần xa lìa cái đích nhân bản lúc đầu để cuối cùng lấy xã hội hóa làm mục tiêu tối thượng của giáo dục công cộng. Phần « tu thân » hay phần giáo dưỡng mất dần địa vị chủ yếu nơi nhà trường. Ngay trong phần giáo dục dân gian (phổ cập qua nhiều hình thức khác nhau ngoài trường sở) tam cương ngũ thường rút lại thành một mô luân lý có tính cách bao bọc kiểm soát hơn là giáo hóa và nuôi dưỡng tâm hồn và trí óc mỗi người. Hơn nữa, khi lấy xã hội hóa làm cứu cánh của giáo dục, Nho giáo đã lấy những luật tắc của vũ trụ tự nhiên để đặt định và tổ chức xã hội loài người. Nói cách khác, trong cái hệ thống tam tài Trời, Người, Xã hội kia thì Trời vẫn nắm phần ưu thắng trên người trong tổ chức xã hội. Kết quả là Trung hoa đã thiết lập nên một xã hội giáo điều, một chiều và cứng nhắc, thiếu sinh động, vận động và tiến hóa. Con người trong xã hội đó như những hành tinh trên thiên giới, mỗi hành tinh một nơi chốn, một chức phận nhất định, điều hành trong trật tự và kỷ cương. Trong một xã hội đa tạp và hỗn mang như xã hội Trung hoa thời chiến quốc thì tinh thần xã hội này rất thích hợp và đóng góp nhiều vào sự ổn định xã hội. Nhưng khi xã hội đã ổn định rồi thì nó không còn đóng góp vào sự tiến hóa của xã hội đó được nữa. Vì cái bản chất khô cứng thiếu sinh động của nó không thể giúp cởi thoát cho xã hội và con người tiến lên được. Vì thế nền giáo dục Nho giáo đã bị chuyển thành nền giáo dục

Tổng nho và không đóng góp được vai trò tiến hóa nào trong giai đoạn lịch sử sau của Trung hoa.

Lược xét ba nền giáo dục Ấn độ, Trung hoa và Tây phương (mà tiêu biểu nhất hiện nay là hệ thống giáo dục Nga và Mỹ) (1) chúng ta nhận thấy nơi cả ba nền giáo dục này một thiếu sót lớn lao chung : con người đã không được đặt làm trung tâm mục đích và chung điểm cứu cánh. Mục đích giáo dục trong ba xã hội tiêu biểu này là xã hội hóa con người, uốn nắn con người cho phù hợp với một hình ảnh xã hội lý tưởng nào đó, mà hình ảnh xã hội lý tưởng này lại là phản ảnh trung thực nhận thức của con người về vũ trụ tự nhiên. Nói cách khác những luật tắc của sự vận động trong thế giới tự nhiên khách quan và vô tình (đồng nghĩa với siêu nhân hay phi nhân) đã được lấy làm những luật tắc cho sự tổ chức và tiến hóa của xã hội con người. Con người đã được định nghĩa thông qua những định nghĩa về vũ trụ tự nhiên hoặc của khoa học khách quan hoặc của tôn giáo và triết học. Con người như thế đã đương nhiên mất hẳn cái thế đứng đặc thù và độc lập (tất nhiên là không tách biệt hay đối lập) đáng lẽ phải có trong cái liên hệ tam tài Trời, Người và Đất. Ngược lại con người trở thành một gạch nối giữa trời và đất, là trung gian hay phương tiện để thực hiện những luật tắc của trời (tự nhiên khách quan) nơi đất (xã hội). Trong cái liên hệ tam tài thiếu sót đó con người đã bị đánh mất, bỏ quên hay thủ tiêu đi. Con người đã không còn một thế đứng riêng biệt và đặc thù nữa (2). Con người

(1) Trong một bài sau sẽ xin khai triển những nhận định riêng về hai nền giáo dục tưởng là đối nghịch nhau này nhưng chính lại mang những đặc tính cũng như khuyết điểm chung.

(2) Ý niệm Người như thế đặc thù và độc lập đối với Trời và Đất sẽ được khai triển trong một bài riêng vì tính cách quan trọng chủ yếu của nó.



trong xã hội Tây phương thì hoặc là những con người rời rạc (cá nhân chủ nghĩa) hoặc là những bộ phận trong một cái máy khổng lồ (Cộng sản chủ nghĩa). Trong xã hội Đông phương thì hoặc bị chìm đắm trong một thế giới quan huyền bí đầy oai lực, hoặc chỉ là một chức phận trong một xã hội kỷ cương và trật tự như hình ảnh kỷ cương trật tự của thiên giới.

Giữa bầu trời mù mịt đầy huyền bí của Ấn độ giáo tư tưởng nhân chủ của Phật giáo loé lên đầy phấn khởi và hy vọng. Con người trong Ấn độ giáo đã bị cái thế giới quan huyền bí vô tình bóp chết. Phật giáo hay đúng hơn Thích Ca đã đặt Người vào trung tâm vận động của vũ trụ và xã hội bằng một câu nói tiêu biểu : « *thiên thượng thiên hạ duy ngã độc tôn* ». Con người trong tư tưởng của Thích Ca không còn chỉ là một gạch nối giữa trời với đất nữa mà chính là trung tâm chủ động công cuộc vận động và vận dụng trời với đất lấy sự giải thoát và tiến hóa của con người toàn thể làm mục đích cứu cánh cho công cuộc vận động và vận dụng đó. Cái tinh hoa của Phật giáo chính là ở quan niệm nhân chủ này. Nhưng tiếc thay màn trời tối đen của Ấn độ giáo đã bóp chết tư tưởng nhân chủ tại Ấn độ. Ngoài Ấn độ, tư tưởng này của Thích Ca đã phải thích ứng với hoàn cảnh và tâm lý dân chúng địa phương, tuy có xâm nhập được vào dân chúng qua luân lý, tập tục và tín ngưỡng, nhưng cái tinh hoa nhân chủ đã bị tiềm ẩn đi mất cái sức mạnh chói sáng lúc ban đầu.

Cái tinh hoa nhân chủ này phải được phục hoạt lại, triển khai ra và thời đại hóa để cung ứng cho loài người một cứu cánh, một chỉ đạo cho nền văn minh duy lý và duy thực hạn hẹp hiện tại. Con người không thể chấp nhận lối sống phi nhân hay siêu nhân dù là phi nhân qua duy vật hay duy thần. Con người chỉ thực sự làm chủ được thế giới khách quan khi thật sự làm chủ được thế giới chủ quan. Giáo dục do đó phải lấy

nhân chủ làm cứu cánh; tất cả những cái khác như học trình, tổ chức và phương pháp giảng dạy chỉ còn là phương tiện. Không thể thì mọi tiến bộ của khoa học khách quan để phản lại quyền lợi của con người (những bế tắc và khó khăn hiện nay của các xã hội kỹ nghệ hóa siêu đẳng là một thí dụ điển hình nhất). Điều này tưởng dễ hiểu vì luật tắc vô tình của đại tự nhiên (trời) sẽ mãi mãi chi phối sự tiến bộ của loài người khi nào luật tắc hữu tình của loài người chưa được lấy làm chỉ đạo cho sự tiến bộ đó. Trong chiều hướng này những cố gắng của ngành khoa học nhân văn mới mẻ cần được khuyến khích và phát triển đến tột độ để nếu không tiến hơn thì cũng tiến bằng khoa học khách quan tự nhiên.

Trên đây chỉ là một vài ý niệm sơ khởi được gợi ý từ tư tưởng của Thích Ca Mâu Ni nhưng không nhất thiết phải là độc quyền của Phật giáo. Đó cũng chính là những hoài bão mong mỏi mà loài người toàn thể đã âm thầm nuôi dưỡng như một khí cụ tinh thần trong suốt giòng sống sử tiến hóa đầy cam go nhưng oai hùng của mình. Trách nhiệm của những người hôm nay bất kể ai là phải làm sống dậy cái khí cụ tinh thần đó để thực hiện thành một xã hội nhân chủ thay thế cho xã hội thần chủ hay xã hội vật chủ hiện tại.

Cái ý niệm nhân chủ căn bản này sẽ là ý niệm mở đường cho chúng ta trên con đường đi tìm một mẫu mực giáo dục mới.

ĐOÀN VIẾT HOẠT



THỦ BÀN VỀ MỘT PHƯƠNG PHÁP PHÊ BÌNH VĂN HỌC

(Tiếp theo)

□ LÊ MẠNH THẮT

Khi cảnh sát truy sát một người nào, họ chắc chắn đến 90 % rơi vào một nghịch cảnh khá buồn cười, hoặc bắt tất cả mọi người có cùng một đặc tính, hoặc không bắt được một người nào hết, nếu họ khởi đầu cuộc truy sát với những bảng dấu riêng như « người ấy tốt hay xấu, đẹp trai, xấu trai, có hai con mắt v.v.. » kiểu đó. Các học giả văn hệ bát nhã trước đã từng thiết lập nên những « bảng dấu riêng » tương tự kiểu cảnh sát trên, do đó chúng ta có cái nghịch cảnh văn học vừa kể. Viết thế không có nghĩa chúng tôi quá gắt gao với họ, và không ý thức tầm vóc hỗn tạp của loại văn học bát nhã này. Nếu dữ kiện lịch sử văn học và lý thuyết có thể đóng góp một phần nào cho sự hiểu biết của chúng ta về xuất kỳ cực đại của đoạn văn, chúng không cho biết gì hết về chung kỳ của đại của nó, trừ trường hợp dựa vào lịch sử dịch thuật của Trung quốc, như đa

số các học giả đã làm. Ngoài ra, những dữ kiện ấy lại còn phải tùy vào cách cách nghĩa của từng cá nhân, và ở đây sự tham dự của chủ quan tính là toàn diện. Sự hỗn tạp và đa loại của một bản văn của văn hệ bát nhã vì thế phải được quyết định theo phương pháp nghiên cứu này trên một cơ sở khác, mà, dẫu không chắc chắn tuyệt đối, đã chứng tỏ có một mức độ khách quan khá cao.

Giả thiết là, $F_n(x)$ là tỷ số quan sát của một mẫu (sample) lớn hơn hay bằng x ($0 \leq x \leq 1$), và được gọi là hàm số phân phối thực nghiệm của cỡ n . Việc trắc nghiệm tính đồng thể của phân phối Poisson được thực hiện bằng hàm số sau đây :

$$(16) \quad \max_{0 \leq x \leq 1} \left[(F_n(x) - x) \right] = \frac{D+}{n}$$

người ta gọi công thức trắc nghiệm hay hàm số Kolmogorov-Smirnov, có thể được áp dụng ngay cả vào việc trắc nghiệm khả năng phân biệt của những phân phối khác nhau. Trắc nghiệm này thuộc về loại trắc nghiệm phi thông số, vì thế người ta có thể dùng một số những trắc nghiệm khác cùng loại như của Fisher-Yates van der Waerden v.v... R. H. Somers kê ra một số những cách khác, nhằm trắc nghiệm một cách tổng quát mức độ đồng thể của một bản văn và sự sai biệt của nó đối với một bản văn thứ hai, như của Fisher, Hotelling trong *Statistical Methods in Literary Analysis (The Computer and Literary Style, Jacob Leed, 1966, Kent-Ohio, tt. 128-140)*. Những trắc nghiệm này sẽ giải quyết một cách dễ dàng việc lựa chọn đoạn văn nào vì tính đồng thể của nó, mà không cần đến nhiều những ý kiến chủ quan độc đoán, bởi vì chúng làm rõ những « tin

tức » của toàn bộ bằng những số trung bình của những bản văn, mệnh danh « nội chuyển » và được phát biểu như sau :

$$(17) \quad C_n = - p_n \log p_n$$

Người ta có thể dùng công thức này, để tính hoặc sự nội chuyển (entropy) của một phân phối xác suất, hay của toàn bộ chúng, và kết quả là mức độ « tin tức », từ đó khẳng định về tính sai biệt và đồng thể của nhiều hay một bản văn được đề ra.

Đến đây, sự vạch ra một cách đại khái những giai đoạn áp dụng một phương pháp toán học vào việc giải quyết những vấn đề văn học kiểu văn hệ bát nhã có thể nói tạm chấm dứt. Chúng tôi đã tránh không đi vào việc bàn cãi những vấn đề thuần túy toán học hàm tàng trong những công thức viết ra trên, mà thực sự không phải là không khó khăn và rắc rối. Như một bản tiểu luận giới hạn không gian của nó có lẽ không rộng rãi gì cho những bàn cãi và biện minh dài dòng về chúng, mà ai cũng có thể tiên đoán, rồi đòi hỏi nhiều thay đổi và giải thích. Chúng tôi sẽ phát triển khía cạnh kỹ thuật của chúng trong một tập sơ thảo thứ hai. Chúng tôi cũng đã tránh bàn đến vấn đề xác định cá tính của người viết một bản văn bằng cách dựa vào những phân tích văn thể của nó, mà Somers có dịp nêu lên trong tiểu luận trên và đã bàn một phần nào trong *Analyse mathématique du langage*, 1959, Louvain. Những phân tích này rất đáng chú ý, nếu chúng ta muốn so sánh những phân phối những bản văn với nhau nhằm xác nhận phải chăng cùng một tác giả viết chung. Nói cách khác, chúng có thể giúp chứng thật những kết quả rút ra từ những phép tính xác suất và thống kê trên. Không bàn đến, vì việc cách nghĩa chúng đòi hỏi nhiều tiêu chuẩn ngoại tại, mà có thể làm chúng trở thành khả nghi, dẫu không phải là không giá trị. Cuối cùng chúng tôi đã

tránh được việc chứng minh những công thức trên bằng những thí dụ thực tiễn. Thường thường khi định giá chúng, cách dễ nhất là đưa ra một số thí dụ nhằm trắc nghiệm về khả năng thực hiện của chúng đối với những văn liệu muốn khảo cứu. Chúng ta phải có những bản thống kê để hữu giá hóa chúng ở một trường hợp giới hạn. Điều đáng tiếc ở đây là ngay một khi một phương pháp toán học đã được phác họa, chúng ta cũng chỉ giả tưởng chứ không thể sử dụng vì thiếu tài liệu chính xác. Ngày nay ngoài các dịch bản Hán và bản văn được xuất bản, mà giá trị tự liệu đã bị giới hạn nhiều, văn hệ bát nhã chỉ có trong số những bản văn dài của nó nguyên bản Phạn văn của Kinh Nhận thức vượt bến trong 8.000 sthiti tiết được in một cách hoàn toàn. Nguyên bản của các bản khác chỉ được xuất bản một phần và những phần còn lại hiện đang nằm chờ đợi trong các thư viện ở nhiều nơi khác trên thế giới, hoặc đã hoàn toàn tán thất. Không những thế, một khi việc xuất bản đã xong, những bản thống kê hay những bản văn máy tính điện tử về chữ của những bản văn đó phải được thiết lập trước lúc nói đến việc dùng đến những công thức toán học trên một cách hữu hiệu. Những học giả nghiên cứu sách Tân ước chẳng hạn đã có những thuận lợi này. Họ có hoặc Statistik des Neutestamentischen Wortschatzes, 1958, Zuerich, của R. Morgenthler, hoặc những cuốn băng, mà A.Q. Morton đã hứa trong Paul, the man and the myth, 1966, London. Đối với văn hệ bát nhã, nỗ lực đầu tiên để tiến đến việc thiết lập ấy được E. Conze hiện thực hóa trong Materials for a Dictionary of the Prajñāparamitā Literature 1968, Tokyo. Chỉ là nỗ lực đầu tiên và cùng với tình trạng tư liệu vừa mô tả, nó tất không thể dùng làm tiêu chuẩn cho việc sử dụng những công thức trên. Những khiếm khuyết này chúng tôi phải vạch ra để bằng cách nào đó sửa sai chúng và để biết, chúng ta phải xuất phát từ đâu trong

việc nghiên cứu vấn đề triết học Phật giáo. Với những nhận xét về sự vắng mặt của một số những dự kiện trong đoạn phác họa một phương pháp toán học trên, chúng ta bây giờ có thể bắt đầu bàn về một số những tiền thiết bao hàm việc lựa chọn và quyết định giá trị của phương pháp ấy và việc dùng những thành quả của nó. Trước hết vấn đề tính trung thực của tư liệu. Nó bao gồm hai trường hợp sau đây. Thứ nhất, phải chăng những bản văn không có một quá trình phát triển tự thân mà chúng có dịp nói đến như hiện tượng bản văn mở rộng. Thứ hai, phải chăng chúng được giữ lại với một tán thất qua thời gian hiện diện như một bản văn phù động bất thành văn? Chúng tôi thiết nghĩ, chúng ta có thể giả thiết tính trung thực của chúng, cho đến lúc đối với trường hợp thứ nhất trắc nghiệm Kolmogorov và những người khác sẽ chứng tỏ mức độ phát triển tự thân của bản văn, nghĩa là mức độ đồng nhất của phân phối Poisson và những phân phối liên hệ và đối với trường hợp thứ hai dịch bản Trung quốc sẽ cho biết những dữ kiện, để đoán án mức độ thất tán qua lịch sử. Tiếp đó, vấn đề bản văn tiêu chuẩn. Như chúng ta có nhiều dịch bản và thủ bản khác nhau, làm sao chọn một bản văn tiêu chuẩn để khảo cứu? Đặt câu hỏi như một hệ luận của vấn đề đầu, nếu quả có một vấn đề trung thực nào đó, mức độ ấy có thể tìm ở đâu? Vấn đề này khó khăn nhất, bởi vì sự thêm hay bớt một số chữ có thể thay đổi hoàn toàn trị số của phân phối. Việc truy cứu những sai biệt văn học này tất không phải tránh, và có lẽ đó là cách duy nhất để quyết định bản văn tiêu chuẩn. Ở giai đoạn này, chúng tôi nghĩ, người ta có thể tạm chấp nhận như tiêu chuẩn một bản văn nào đó đã được phần lớn các học giả của loại phân tích văn học chấp nhận, nhằm so sánh những kết luận của hai phương pháp. Hiển nhiên, hai tiền thiết này không

gì hơn là những « trở ngại bị lãng quên ». Lần đầu tiên nói đến phương pháp toán học trong việc nghiên cứu văn học Phật giáo, người ta không thể vượt khỏi một vài tiên thiết ngây thơ và nguy hiểm. Điều ấy cần thiết, để trắc nghiệm những mức độ thành công của nó ở một tình trạng hỗn độn tư liệu.

Những vấn đề tiên thiết đó quả thực xuất phát từ những khó khăn của vấn đề trong lịch sử hình thành một hệ thống tư tưởng thành văn từ một hệ thống tư tưởng bất thành văn. Người ta biết rằng tư tưởng Phật giáo không được viết thành sách cho đến cuối thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, trừ một số những tên sách hay cầu nguyện được ghi khắc lên đá của Phật tử Ấn độ từ thời đại Asoka trở đi. Nó như vậy được lưu truyền bằng miệng và tạo nên một thứ văn học truyền khẩu. Vì là một văn học truyền khẩu, chúng ta do đó không ngạc nhiên trước sự tham dự của quần chúng vào việc duy trì cũng như phát triển nó. Việc tham dự này, chúng ta không biết gì nhiều. Điều chắc chắn là, nó đã phải có khả năng thay đổi một phần hay toàn phần cảnh giới, ở đó nó xảy ra, và cảnh giới ấy không gì khác hơn là tư tưởng Phật giáo. Người ta có thể hỏi, đâu là vai trò của những người tự xưng giữ gìn giáo pháp của Sakyâmuni? Chúng tôi không chối cãi vai trò của họ trong việc làm chậm lại việc thay đổi tất yếu ấy, có lẽ họ không thể ngăn cản nó. Điều đó có thể trở thành dễ hiểu hơn nếu người ta nhớ lại lịch sử phân liệt của Phật giáo trong những thế kỷ đầu của nó. Không những mức độ thay đổi đã không được biết, chúng ta lại không biết gì nhiều về loại văn học truyền khẩu ấy. Vấn đề vì thế vượt ngoài mọi nỗ lực khảo cứu, và những khẳng định về nó tất có một giá trị rất giới hạn. Dầu thế, chúng ta phải giả thiết sự hiện diện của nó như một tất yếu cho sự xuất hiện của nền văn học thành văn, và từ đó

phải tìm cách truy nhận nó. Chính ở đây, mà phương pháp toán học trên sẽ đóng góp một phần lớn. Nếu nó có thể xác nhận cho chúng ta mức độ đồng thể của một bản văn việc nghiên cứu nội dung của nó mới có một giá trị đáng kể. Trong liên hệ này, một vài phương pháp phân tích văn học đã được học giả trước đây dùng đáng nên kể ra đây. Trước đây một vài học giả chủ trương dùng phương pháp lịch sử mô thức (Form-geschichte) nhằm minh giải những mô hình có thể của một bản văn qua lịch sử phát triển của nó. Đây là một cách phân tích tương đối hữu hiệu đối với các bản văn ở đó tính nhị nguyên thường xuất hiện một cách khá rõ ràng. Chẳng hạn một mô tả về việc tiểu sử Sakyâmuni trong Digha Nikaya cho chúng ta hai bức tranh khá tương phản. Bức tranh thứ nhất về Sakyâmuni như một người đẹp trai lời cuốn, đạo đức và là người dẫn đường cho tất cả mọi người. Bức tranh thứ hai Ông trở thành một người giác ngộ hoàn toàn xứng đáng, có 32 dấu hiệu của một vị nhân được kính trọng tôn thờ. Những mô hình lịch sử ấy chứng tỏ ít nhất làm sao diễn trình lý tưởng hóa đã xuất hiện và ảnh hưởng chiều hướng phát triển của một tư tưởng tôn giáo và làm sao Phật giáo được quan niệm qua các quan điểm tôn giáo cá nhân khác nhau. Phương pháp lịch sử mô thức này trước đây được R. Bultmann¹ áp dụng để nghiên cứu sách Tân ước của Ky tô giáo, theo đó nó gồm có hai khía cạnh khác nhau. Khía cạnh thứ nhất là việc phi huyền hóa (Entmythologisierung) nhằm mô tả lịch sử mô hình vũ trụ quan huyền thoại của những người Ky tô giáo thời Đêsu nghĩa là của Mác, Ma thâu, Lúc, Đô han v.v. . . và chuyển hóa nó thành một thế giới quan hiện sinh của họ trên sở một kinh nghiệm tôn giáo nguyên ủy, ở đây thiên đường không còn được quan niệm như một địa điểm nào trong thế giới vật chất nữa, mà là một « siêu

1. R. Bultmann & al, Kerygma und Mythos, i, 1951, Hamburg.

việt » và địa ngục không còn là một cái « nhà ngục » ở một địa điểm nào đó trong lòng đất, mà là những cảm thức tội lỗi của chính con người. Chính qua vũ trụ quan huyền thoại này, mà khái niệm phép lạ chẳng hạn đã xuất hiện và tồn tại. Nó là chuyển hóa của những cảm thức chủ quan huyền thoại và thế giới huyền thoại vì thế nó phải được nhìn và hiểu từ những cảm thức ấy. Khía cạnh thứ hai là tìm về một văn học truyền khẩu bằng cách phân tích những mô hình của những bản văn Tân ước hiện còn. Bultmann khẳng định là cuốn phúc âm đích thực nhất phải là phúc âm truyền khẩu, bởi vì những gì được viết thành văn chỉ tượng trưng một tổng hợp những truyền thống văn học truyền khẩu nhiều hơn là một truyền thống văn học truyền khẩu duy nhất. Những ý kiến này của Bultmann đối với Ky Tô giáo có những nét tương tự với ý kiến tìm lại nguyên ý của những người viết kinh điển mà T. Watsuji đã chủ sùỵ đối với Phật giáo trong Genshi Bukkyô no jissen tetsugaku, 1926, Tokyo.

(Còn tiếp)

LÊ MẠNH THẮT

CÁO LỖI

Vì dành nhiều trang cho chủ đề Phật Đản 2515, Tòa soạn phải dời lại số 4 những bài của NGUYỄN ĐĂNG THỰC, DƯƠNG THIỆU TỐNG và phần Tài liệu về Quốc học và Phật học Việt nam.

Xin trân trọng cáo lỗi cùng tác giả và độc giả.

TU TƯỞNG



Đã xuất bản

* CON NGƯỜI VÀ KỸ THUẬT
OSWALD SPENGLER.

* ÁC QUỈ TRÊN THIÊN ĐÀNG
HENRY MILLER.

Sắp xuất bản

* CHÀNG TUỔI TRẺ GAN DẠ
TRÊN CHIẾC ĐU BAY
WILLIAM SAROYAN.

* SIÊU HÌNH TÌNH YÊU,
SIÊU HÌNH SỰ CHẾT
SCHOPENHAUER.

* ÁO NGUYỆT CA
Thơ HUY TƯỞNG

* NẮNG THÁNG TÁM
WILLIAM FAULKNER

KINH THI

Thư từ giao dịch xin gửi :
Ông Nguyễn Minh Chính
844/133. Ngõ Tùng Châu Gia Định.

TƯ TƯỞNG

Năm thứ IV - Số 3 tháng 5 năm 1971

MỤC LỤC

- | | | |
|---|---|-----|
| 1— ĐỨC PHẬT và VẤN ĐỀ
CẢI TIẾN XÃ HỘI | Thích Minh Châu | 3 |
| 2— GIÁO LÝ ĐỨC PHẬT | Jawaharlal Nehru
Thích Quảng Độ
(dịch) | 17 |
| 3— PHẬT GIÁO với PHỤ NỮ | Thích Nữ Trí Hải | 23 |
| 4— THƠ | Bùi Giáng, Lê Nghi,
Trương Từ Trung,
Phạm Thiên Thư,
Nguyễn Hữu Nhật | 39 |
| 5— ĐỨC PHẬT và VẤN ĐỀ
CẢI TẠO XÃ HỘI | Trần Ngọc Ninh | 47 |
| 6— ĐỨC PHẬT và VẤN ĐỀ
CẢI TẠO XÃ HỘI | Pierre Garreau,
William de Myer
Y. Singh.
D.K Middleton | 91 |
| 7— TÁNH KHỞI LUẬN : LÝ
THUYẾT PHÂN PHỐI TRẬT TỰ
TRONG HOA NGHIÊM TÔNG | Tuệ Sỹ | 107 |
| 8— ĐI TÌM MỘT MẪU MỤC
GIÁO DỤC MỚI | Đoàn Việt Hoat | 119 |
| 9— THỬ BÀN VỀ MỘT PHƯƠNG PHÁP
PHÊ BÌNH VĂN HỌC | Lê Mạnh Thát | 127 |

Giá 90\$

Giấy phép số : 521/BTT/NBC/HCBC cấp ngày 20-4-1970.
In tại Ấn quán Vạn Hạnh, 222 Trương Minh Giảng — Saigon.



THU VIỆN HUẾ QUANG

