

PHẬT HỌC

佛學

PHƯƠNG TIỆN TU HỌC PHẬT PHÁP - PHÁT HÀNH HÀNG THÁNG

SỐ 352, NĂM THỨ 29

THÁNG 11-2023



Điện Tử Thư (E-Mail): huynhaitong@gmail.com
Mạng Nhận Toàn Cầu (World Wide Web): <http://www.nsphat-hoc.org>



NGUYỆT SAN PHẬT HỌC

Chủ Biên:

PHÚC TRUNG

Thủ Quỹ:

DIỆU LAN

Kiểm Soát:

PHƯỚC SƠN

Ban Biên Tập:

**BÌNH ANSON
CHÂN ĐẠI LƯỢNG
MINH HÒA
NHÂN CA
TÂM KHÔNG
TÂM TUỆ TĨNH
TUỆ VIÊN**

Cộng Tác:

**CHÍNH HẠNH
HÀN TRÚC
HỒNG DƯƠNG
MINH CHÁNH
MINH ĐỨC
TRẦN TRUNG ĐẠO**

Kỹ Thuật:

**MINH HÒA
NHÂN CA**

Mục Lục

<u>Nhân Tâm bất an</u>	BBT	3
<u>Thiền định một PP. biến cải tâm linh</u>	Hoang Phong dịch	4
<u>Pháp Cú: 401 Phẩm Bà La Môn</u>	HT. Th. Minh Châu dịch	9
<u>Thơ: Ác Mộng</u>	Thích Tuệ Sỹ	9
<u>Thiền trong Văn hóa Nhật Bản</u>	Lê Tấn Dương	10
<u>Hư Hư Lục: Cu già tu mướn</u>	Thích Nữ Như Thủy	16
<u>Chén trà lão Triệu mà chung hoa ngàn</u>	Bs Đỗ Hồng Ngọc	17
<u>Du hành ngoài thế xác</u>	Thích Trí Siêu	20
<u>Đức Phật chết như thế nào?</u>	Bác sĩ Tỳ kheo Mettanando	22
<u>Hành đạo ở phương Tây</u>	Amos Yong - Huệ Trí lược dịch	28
<u>Thơ: Xuân mơ</u>	Tuệ Nga	31

Tranh bìa
Hoa Sen

**Đôi lời thưa trước cùng quý tác giả có bài
đăng trong**

Nguyệt San Phật Học

Nhằm mục đích hoàng dương Phật Pháp, Nguyệt San Phật Học đăng lại một số bài từ các Tạp Chí, Sách, Báo Phật Giáo. Có những bài không thể liên lạc được với tác giả, xin quý vị hoan hỷ miễn thứ cho.

**Ban Biên Tập
Nguyệt San Phật Học**

Nhân Tâm bất an

Hiện nay trên thế giới chiến tranh đã xảy ra ở Đông Âu và Phi Châu, Đông Âu là Nga đánh chiếm Ukraina là một nước nhỏ giáp giới nằm về phía Tây của Nga và Chiến tranh giữa Do Thái (Israel) với Nhóm Hamas (Palastine) nằm trong dải Gaza. Trận chiến ở Ukraina kéo dài từ ngày 24 tháng 2 năm 2022 kéo dài cho đến nay gần 2 năm, chưa thấy có dấu hiệu đàm phán để đi đến chấm dứt cuộc chiến tranh xâm lược của Nga.

Còn chiến tanh giữa Israel với nhóm Hamas có thể sẽ lan rộng ra vì nó còn mang tánh cách tôn giáo trong đó giữa Do Thái và Hồi giáo, vì vấn đề tôn giáo sẽ liên quan đến những nước lân cận. Theo nhà nghiên cứu Á Rập Nguyễn Ngọc Hùng, Hamas, tên gọi tắt của "Phong trào kháng chiến Hồi giáo", tuyên bố thành lập ngày 15-12-1987, trùng với thời gian phát động cuộc nổi dậy (Intifada) lần thứ nhất.

Mục tiêu công khai không thay đổi của Hamas là giải phóng hoàn toàn "lãnh thổ Palestine bị chiếm đóng", tiến tới xây dựng một chính thể Hồi giáo tại lãnh thổ này. Theo quan điểm của Hamas, "lãnh thổ Palestine bị chiếm đóng" là bao gồm toàn bộ lãnh thổ Israel hiện nay cùng với Gaza và Bờ Tây. Họ hoàn toàn bác bỏ việc thành lập nhà nước Israel năm 1948.

Iran là quốc gia Hồi giáo ủng hộ nhóm Hamas cho nên cuộc chiến tranh này sẽ gây ra nhiều tang thương về vật chất và nhân mạng.

Cả hai cuộc chiến nêu trên đã có hàng trăm ngàn người mất mạng. Còn người sống trong khu vực chiến tranh sẽ phải sống trong lo sợ chiến tranh, chịu cảnh màn trời chiếu đất, đói khát.

Ở Việt Nam gần đây, nhiều nơi bị sạt lở, nhiều tỉnh thành bị nước ngập lụt, mùa màng sẽ thất bát, có thể thiếu hụt lương thực, người dân sẽ đói khổ.

Như vậy nhân tâm bất an vì chiến tranh, loạn lạc, vì mất mùa đói khổ. Đứng trước thiên tai và chiến tranh chúng ta cần giữ tâm thanh tịnh luôn cầu nguyện cho thế giới hòa bình, nhân dân an lạc.

BBT/NS/PHẬT HỌC

Thiền định

một phương pháp biến cải tâm linh

Đức Đạt-lai Lạt-ma và Ugyen Sangharakshita

Hoang Phong chuyên ngữ

Chương V

Nam Tính và nữ tính trong cuộc sống tâm linh

Bài 36

Phật giáo Zen và Phật giáo Shin

Vài lời ghi chú của người chuyên ngữ

Zen và Shin là hai học phái Phật giáo Nhật-bản bắt nguồn từ hai học phái Phật giáo Trung quốc là Thiền học (Chan / Tchan, Thiền / 禪) và Tịnh độ tông (淨土宗). Tuy bắt nguồn từ Phật giáo Trung quốc thế nhưng sau khi được đưa vào Nhật bản thì cả hai học phái này đã chịu ảnh hưởng khá sâu đậm bởi văn hóa, tánh khí, phong cách của dân tộc Nhật, và đã phát triển rộng rãi tại nơi này và vẫn tiếp tục còn tồn tại đến nay. Tuy nhiên dường như học phái Zen được nhiều người biết đến hơn, và như vậy thì học phái Shin là gì?

Phật giáo Shin là một tên gọi tắt, tên đầy đủ của học phái này là Jōdo-Shinshū, tiếng Hán là "Tịnh độ - Chân tông" (淨土真宗). Tên gọi này cho thấy Phật giáo Shin cũng là Phật giáo Tịnh độ, nhưng được ghép thêm một chữ mới là chữ "chân", có nghĩa là đúng thật, chân chính hay nguyên thủy. Tuy tự nhận là chân chính, thế nhưng chỉ được nhà sư Shinran (親鸞 / Thân Loan, 1173-1262) thiết lập vào thế kỷ XIII, trong khi đó Tịnh độ Trung quốc đã được hình thành từ trước, khoảng thế kỷ thứ III hay thứ IV.

Vậy có gì khác biệt giữa Tịnh độ Trung quốc và Tịnh độ chân chính của Nhật bản?

Sự khác biệt chủ yếu nhất là Phật giáo Shin nâng "lý thuyết" của Tịnh độ Trung quốc lên một cấp bậc cao hơn. Tịnh độ Trung quốc cho rằng cầu khẩn và đặt hết lòng tin nơi Phật A-di-đà thì sẽ được Ngài tiếp dẫn vào cõi Cực lạc của Ngài, trái lại Phật giáo Shin thì cho rằng sự tôn kính và lòng tin nơi Phật A-di-đà đã hàm chứa sẵn trong con tim của tất cả chúng sinh, vì vậy sự cứu độ của Phật A-di-đà không hề mang tính cách phân biệt hay lựa chọn gì cả, do đó người tu tập không cần phải mong cầu hay chứng minh sự thiết tha được tiếp dẫn vào cõi Cực lạc, mà chỉ cần phát lộ đức tin sâu kín sẵn có của mình là đủ. Điều này khá bất ngờ, ngoài cõi cực lạc và sự cứu độ, dường như ý niệm này cũng cho thấy khá gần với thần học của các tôn giáo độc thần.

Ngoài ra trên phương diện thuật ngữ cũng có một điểm khác dù chỉ là chi tiết thế nhưng cũng cần lưu ý. Phật giáo Việt Nam gọi học phái Phật giáo này của Trung quốc là Tịnh độ, thế nhưng tên gọi từ chương bằng tiếng Hán lại là "Tịnh thổ" (淨土), *tịnh* có nghĩa là *tinh khiết*, *thổ* có nghĩa là *đất* hay *lãnh thổ*. Các ngôn ngữ Tây phương gọi Phật giáo này là *Pure land Buddhism* hay *École de la Terre pure*. Cách gọi Tịnh độ trong tiếng Việt không được biết rõ đã được nêu lên lần đầu tiên trong kinh sách nào và vào thời đại nào. Lý do về sự thay đổi tên

gọi này phải chăng có thể là vì chữ "thô" kém thanh tao nên đã được thay bằng chữ "độ"? Cách gọi Tịnh độ với ý nghĩa từ chương là "sự cứu độ tinh khiết" dường như không nói lên được một ý niệm rõ rệt nào cả.

Sở dĩ dài dòng như vậy là để cùng với độc giả phiêu lưu với một đường hướng biên dạng của Phật giáo trong thung lũng sông Hằng xuyên qua không gian và thời gian. Đến đây chúng ta hãy trở lại với chủ đích của nhà sư Sangharakshita khi ông nêu lên hai học phái Zen và Shin của Phật giáo Nhật bản. Hai học phái này biểu trưng hai khía cạnh nổi bật và tiêu biểu nhất trong việc tu tập Phật giáo nói chung: học phái Zen chủ trương sự "tự lực", có nghĩa là nhờ vào sức cố gắng của chính mình, trái lại học phái Shin dựa vào "tha lực", có nghĩa là mong cầu và chờ đợi một sức mạnh cứu độ từ bên ngoài chính mình.

Đối với Phật giáo nói chung, hai học phái Zen và Shin của Nhật bản biểu trưng cho hai phương pháp tiếp cận (*tu tập*) khác nhau. Zen phản ánh một quyền lực cá nhân (personal power) gọi là *jiriki* (*là một thuật ngữ Phật giáo Nhật bản, nói lên sự "tự lực" / one's own strength, tự mình đạt được sự giải thoát và giác ngộ bằng sức cố gắng của chính mình*), có nghĩa là tùy thuộc vào con người của mình. Trong khi đó Phật giáo Shin (*Tịnh độ nói chung*), nhất là Phật giáo Jodo Shinshu (*Tịnh độ Chân tông*) lại dựa vào một quyền lực bên ngoài là *tarika* ("*tha lực*"), trong trường hợp này là quyền lực tâm linh của Phật A-di-đà (Amitaba), còn gọi là vị Phật của ánh sáng vô lượng. Hai phương cách tiếp cận trên đây thường được xem là đối nghịch nhau và cùng loại trừ lẫn nhau. Điều đó có nghĩa là một khi đã bước theo đường hướng

[*tu tập*] này (Shin) thì các bạn sẽ không thể nào cùng lúc bước theo đường hướng kia (Zen) được. Nói một cách khác là các bạn hoặc phải dựa vào sức cố gắng của riêng mình hoặc dựa vào một sức mạnh khác hơn (*nhưng không thể nào có thể ôm đồm được*). Thế nhưng Phật giáo lại thường được xem như là một tín ngưỡng dựa vào sự cố gắng mang tính cách cá nhân (*tự biến cải chính mình*), hơn là sự gạt bỏ chính mình (*để hướng vào một sức mạnh tâm linh bên ngoài. Nếu chủ trương việc tu tập là một sự cố gắng cá nhân thì trong trường hợp này có thể hiểu Phật giáo như là một tín ngưỡng "nổi loạn", nổi loạn trước sự u mê, thiên cận, tham lam và thèm khát của chính mình, trái lại nếu chủ trương việc tu tập là sự cầu xin và được phù hộ, thì có thể hiểu Phật giáo như là một tín ngưỡng ngoan ngoãn và thuần phục*). Thế nhưng điều đó cũng không hoàn toàn đúng như vậy. Kinh sách Phật giáo nêu lên ảnh hưởng lợi ích tỏa ra từ các vị Phật và các vị Bồ-tát (*chẳng hạn như Phật A-di-đà và Bồ-tát Quán Thế Âm là các nhân vật huyền thoại, thế nhưng đã tạo được những xúc cảm thật mạnh đối với nhiều người*). Đôi khi người ta gọi các ảnh hưởng lợi ích ấy là các "âm ba phù hộ" (wave of grace) và cho rằng các âm ba rung động đó tỏa ra từ các vị Phật và các vị Bồ-tát từ khắp phương trời thiêng liêng, và chỉ những người có một khả năng thụ cảm bén nhạy mới cảm nhận được mà thôi.

Trên căn bản, các âm ba phù hộ đó dâng lên từ bên trong con người của mình, thế nhưng cũng không phải là qua con người [bình dị] giúp mình nhận biết các cảm nhận thường tình [trong cuộc sống]. Các âm ba phù hộ đó chỉ có thể dâng lên từ những nơi thật sâu thẳm, hoặc hiện xuống từ những cõi thật cao, tất cả đều tùy thuộc vào khả năng cảm

ngữ của các bạn. Khả năng tri thức thông thường của chúng ta không thể nhận biết được các âm ba phù hộ đó, thế nhưng qua một góc nhìn khác hơn thì các âm ba ấy lại chính là thành phần của con người mở rộng của chính mình (*xin bái phục nhà sư Sangharakshita về sự giải thích và mô tả thật rõ ràng và chính xác về một thể dạng tâm lý và tâm linh vô cùng tinh tế là sự "phù hộ". Tuy nhiên dưới một góc nhìn hoàn toàn "vô thân" thì các "âm ba phù hộ" cũng có thể hiểu như là sự "dẫn dắt" của nghiệp quá khứ, hoặc là các sự "xui khiến" và "đưa đẩy" một cá thể tiếp xúc với các cơ duyên thuận lợi do chính cá thể ấy tự tạo ra cho mình qua các hành động, ngôn từ và tư duy tích cực của chính mình trong hiện tại. Qua một góc nhìn khác thì các "âm ba phù hộ" cũng có thể là các xúc cảm sâu kín hiện lên từ bên trong tâm thức và con tim của một con người biết "mở rộng" chính mình với chư Phật, chư Bồ-tát, với thiên nhiên, sự sống và tất cả chúng sinh, và cũng có nghĩa là một con người đã đạt được một cấp bậc nào đó của sự giải thoát).*

Người bồ-tát phối hợp cả hai phương cách tiếp cận trên đây, có nghĩa là vừa tu tập bằng sự chịu đựng (*kshanti / nữ tính*) và cả nghị lực (*virya / nam tính*). Trong cuộc sống tâm linh kể cả cuộc sống thế tục cũng vậy, đôi khi cũng phải bám víu và cố sức, hoặc dấn thân và tranh đấu. Ngược lại trong một số các trường hợp khác thì tốt hơn nên buông xả, có nghĩa là cứ mặc cho mọi sự diễn tiến một cách tự nhiên, cứ để chúng xảy ra như thế nào cũng được. dù là một sự sa lầy (*càng tìm cách chống lại sự vận hành của mọi hiện tượng do cơ duyên và điều kiện tạo ra chúng sẽ là cách càng khiến cho tác động của nghiệp trở nên phức tạp hơn, gây ra nhiều khó khăn hơn, chỉ khi nào nhìn thấy được đường*

hướng vận hành của nghiệp thì khi đó phải cố gắng và ra sức hóa giải nó, hoặc chuyển hướng nó theo một chiều hướng tích cực hơn). Tuy nhiên cũng phải ý thức được là khi nào phải chọn cách này hay cách kia (*cố gắng hay buông xả*). Thế nhưng thông thường thì tốt hơn là nên thận trọng, trong các bước đầu tu tập phải dự trù thật nhiều cố gắng, tức là phải phát huy phẩm tính virya, thật vậy sự cố gắng lúc ban đầu thật hết sức cần thiết. Sau khi phát động được sự cố gắng trong các bước đầu thì sau đó chúng ta mới có đủ khả năng tạo được cho mình một sự tin tưởng vững chắc hơn về một sức mạnh thiêng liêng hiện ra với mình từ bên ngoài chính mình, hoặc ít ra cũng là từ bên ngoài con người mang khả năng ý thức [hạn hẹp] này của mình trong hiện tại. Nếu khởi đầu việc tu tập bằng cách dựa vào kẻ khác (*tức là tha lực*) quá sớm thì sẽ có thể tạo ra tình trạng hoàn toàn tách rời mình ra khỏi cuộc sống tâm linh của mình (*sự nhận xét này của nhà sư Sangharakshita quả thật sâu sắc: lệ thuộc quá đáng vào sự phù hộ hay đức tin là cách "hướng" ra bên ngoài, cách tu tập đó không phải là cách biến cải con người của mình giúp mình thăng tiến trên đường tu tập, mà có thể chỉ là một sự tàn phá chính mình, một hình thức bế tắc hơn là một sự mở rộng. Sau khi cố gắng đạt được một cấp bậc nhận thức nào đó về hiện thực thì một sự mở rộng sẽ hiện ra với mình, giúp mình cảm thụ được những gì thiêng liêng hơn hiện lên từ bên trong chính mình và cả bối cảnh không gian bên ngoài*).

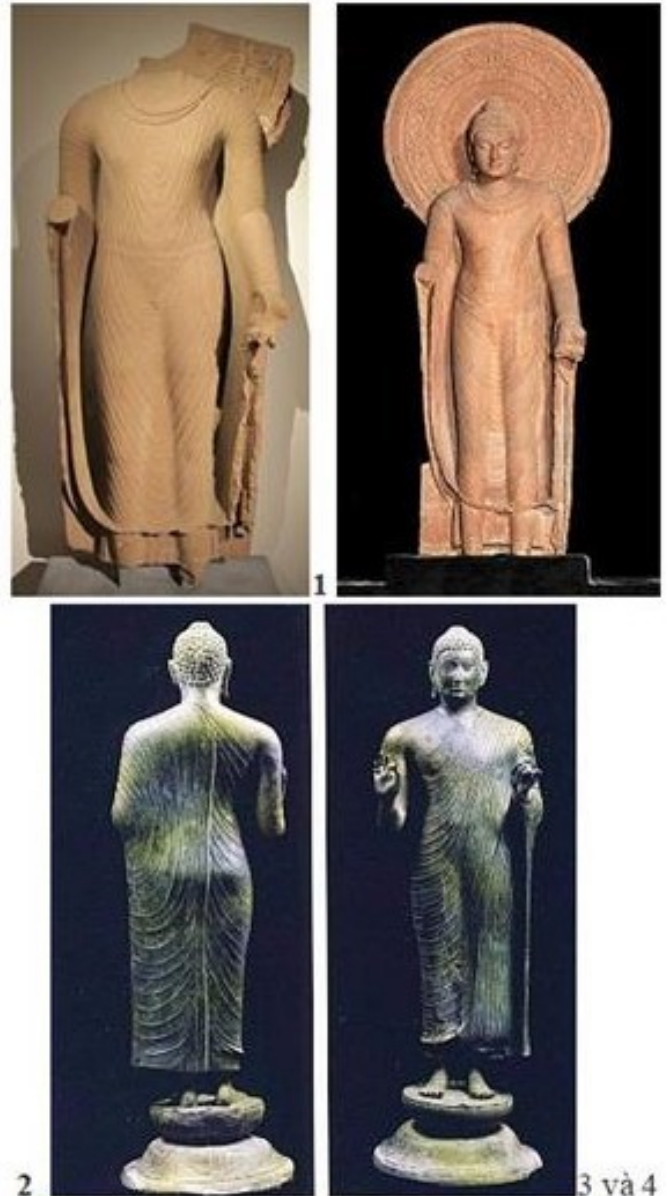
Tại Ấn độ, người ta thường ví việc tu tập trên đây với việc chèo thuyền. Lúc mới bắt đầu chèo thì phải ra sức thật nhiều, nhất là nếu phải chèo ngược dòng. Thế nhưng khi đã ra được giữa dòng thì khi đó chúng ta sẽ căng buồm và gió sẽ đưa thuyền lướt sóng

dễ dàng hơn. Cũng vậy, lúc mới bắt đầu tu tập thì phải luôn cân đũa thật nhiều cố gắng, thế nhưng đến một lúc nào đó thì chúng ta sẽ tiếp xúc được với các sức mạnh được xem là cao hơn chính mình, Thế nhưng dưới một góc nhìn khác thì các sức mạnh đó cũng là thành phần nơi con người của chính mình nhưng to lớn hơn, và các sức mạnh đó cũng đang trên đà chuyển hóa chính mình để biến mình trở thành con người to lớn đó.

Hai khía cạnh năng động và thụ cảm trong cuộc sống tâm linh

Trước khi kết luận, tôi xin mạn phép trở lại một điểm đã được nói đến trên đây, đó là cách mà tôi gọi sự năng động trong cuộc sống tâm linh là "nam tính" và sự thụ cảm là "nữ tính". Đó cũng chỉ là cách mượn phương tiện thuật ngữ để gợi lên một phần nào ý nghĩa mang tính cách ẩn dụ, nhưng không diễn tả hết được sự sâu sắc. Thật ra trên thực tế có một sự tương liên (*trùng hợp, tương kết*) rõ rệt giữa nam tính và nữ tính trong các lãnh vực sinh học và tâm lý học, kể cả trong lãnh vực tâm linh. Dầu sao cũng nên hiểu rằng người bồ-tát có khả năng kết hợp được cả hai thứ ấy (*người bồ-tát hàm chứa thật nhiều nghị lực tức là nam tính, nhưng cũng vừa kiên nhẫn và có sức chịu đựng thật cao, tức là nữ tính*). Điều đó có vẻ khá lạ lùng, dầu sao người ta vẫn có thể hình dung người bồ-tát mang tính cách lưỡng tính trên cả hai phương diện tâm linh và tâm lý, điều đó cũng có nghĩa là người bồ-tát kết hợp được nam tính và cả nữ tính ở các cấp bậc cảm nhận khác nhau trong cả hai lãnh vực tâm lý và tâm linh (*trên phương diện tâm lý người bồ-tát là một người nhiều kiên nhẫn, dịu dàng và hòa nhã, trên phương diện tâm linh là một người can trường, có một sức cố gắng phi thường*). Điều này nổi

bật trong nghệ thuật ảnh tượng (*iconography / nghệ thuật biểu trưng bằng điêu khắc, tranh vẽ, v.v.*). Quả hết sức khó phân biệt nam tính hay nữ tính trong một số ảnh tượng biểu trưng nhân dạng các vị Phật và các vị Bồ-tát, (*chẳng hạn như Bồ-tát Quán Thế Âm là nam giới nhưng lại thường được biểu trưng bởi một người phụ nữ. Tùy theo các nền nghệ thuật khác nhau một số các pho tượng biểu trưng Đức Phật cho thấy mặc áo rất mỏng ôm sát vào người, nhưng thật khó hình dung được cơ quan nam tính. Xin xem hình bên dưới*).



H.1: Tượng Phật đứng, sa thạch, nghệ thuật Mathura, thế kỷ thứ V triều đại Gupta, chiều cao 142cm, Bảo tàng viện Guimet, Paris.

H.2: Pho tượng Phật trên đây được sao chép và tái tạo, và đã được đặt bên trong dinh Rashtrapati Bhavan của các vị tổng thống Ấn độ tại thủ đô New Delhi

Nghệ thuật Mathura (tên một thị trấn thuộc phía Tây thung lũng sông Hằng) là một trong số các ngành nghệ thuật tạc tượng sớm nhất biểu trưng hình dạng Đức Phật, ảnh hưởng từ nghệ thuật tạo hình của Hy Lạp,

H.3 và 4: Tượng Phật đứng bằng đồng, nghệ thuật Đồng Dương, Quảng Nam, thế kỷ VIII -IX, chiều cao 119cm, được khám phá năm 1911. Bảo tàng viện Lịch sử, TP Hồ Chí Minh. (Hình internet và tư liệu riêng do người chuyên ngữ ghép thêm).

Ý niệm, nhưng cũng có thể xem là lý tưởng, về sự lưỡng tính trong lãnh vực tâm linh và tâm lý trên đây có vẻ khá xa lạ đối với thế giới Tây phương hiện đại ngày nay. Thế nhưng ý niệm này cũng đã từng được nêu lên trong các giáo phái xưa gọi chung là Ngộ giáo (*Gnosticism, là một trào lưu tín ngưỡng gồm nhiều giáo phái khác nhau, xuất hiện vào khoảng các thế kỷ thứ II và III trong đế quốc La-mã, và được xem là dị giáo hay tà giáo, có nghĩa là khác với Ki-tô giáo*). Một trong số các dị giáo (*heretical sects*) này xuất hiện vào thời kỳ Ki-tô giáo mới bắt đầu được hình thành, và trong quyển *Phúc âm theo thánh Tôma* (Thomas), một trước tác mang tính cách khả tri (*gnostic / sự hiểu biết thần bí*) tìm được tại Ai-cập năm 1945, trong đó gồm tất cả 112 (hay 114?) câu thần bí được xem là do chính chúa Giê-su thuyết giảng sau khi sống lại (*phục sinh*). Trong số này có một câu đáng lưu ý hơn cả, đó là câu 23 (hay 22?):

"Chúa Giê-su nói như sau:

Khi nào làm cho hai trở thành Một, thì bạn cũng sẽ làm cho bên trong giống như bên ngoài, bên ngoài giống như bên trong, phía trên giống như phía dưới. Khi nào làm cho nam tính và nữ tính trở thành Duy nhất, thì sẽ khiến nam tính không phải là người nam và nữ tính sẽ không phải là người nữ,

Khi nào bạn có mắt trong mắt của bạn, có tay trong bàn tay của bạn, có chân trong bàn chân của bạn, có tượng thánh trong tượng thánh của bạn, thì khi đó bạn sẽ bước vào Vương quốc [của Ta].

Chúng ta có thể nhận thấy ngay ý nghĩa sâu xa và tầm quan trọng của câu giảng trên đây. Đối với Phật giáo, lý tưởng hay khái niệm, kể cả việc tu tập, về sự lưỡng tính tâm linh được đặc biệt nêu lên trong các kinh Tantra (*kinh điển của Kim cương thừa*). Trong các kinh này Phật tính và cả sự Giác ngộ được biểu trưng bởi sự kết hợp hài hòa giữa Trí tuệ và lòng Từ bi. Trong sự kết hợp đó phẩm tính kshanti, tức là thể dạng "nữ tính" trong cuộc sống tâm linh sẽ trở thành Trí tuệ siêu nhiên, trong khi đó nghị lực, tức là phẩm tính virya hay thể dạng "nam tính", sẽ trở thành lòng Từ bi. Cả hai cùng đạt được các cấp bậc cao nhất và tinh tế nhất của sự hoàn hảo (*paramita*). Do vậy, trong Phật giáo Tantra (*Kim cương thừa hay Phật giáo Tây Tạng*) người ta thường thấy nêu lên hình ảnh một vị Phật huyền thoại phối hợp tính dục với một hình ảnh biểu trưng, và hình ảnh này đôi khi được hình dung bằng một thể dạng đối nghịch mang tính cách nữ tính. Tuy là hai cách biểu trưng khác nhau (*nam và nữ tính*), thế nhưng không phải là hai người khác nhau. Chỉ có một con người duy nhất, một con người đã đạt được giác ngộ. Nơi con người đó lý trí và xúc cảm, cũng

như Trí tuệ và lòng Từ bi cùng hợp nhất với nhau. Các cách biểu trưng trên đây được gọi là *yab-yum* (tiếng Tây Tạng), *yab* có nghĩa là cha, *yum* có nghĩa là mẹ. Trong thế giới Tây phương các hình ảnh này đôi khi được xem là khiếm nhã hay phi báng, thế nhưng tại Tây Tạng hình ảnh này mang tính cách vô cùng thiêng liêng, không dính dáng gì với các chuyện tính dục theo ý nghĩa thông thường, mà trái lại là cách biểu trưng một sự kết hợp ở cấp bậc tối thượng, một sự cân bằng giữa "nữ tính" và "nam tính", giữa Trí tuệ và lòng Từ bi, và đó cũng chính là lý tưởng của sự Giác ngộ.



Sự kết hợp *yab-yum* giữa Trí tuệ và lòng Từ bi
(hình *Encyclopeda Britanica*, do người chuyển ngữ ghép thêm)

Bures-Sur-Yvette, 13.04.21
Hoang Phong chuyển ngữ

Pháp Cú

HT. Thích Minh Châu dịch

Phẩm Bà La Môn

401

*Như nước trên lá sen,
Như hạt cải đầu kim,
Người không nhiễm ái dục,
Ta gọi Bà-la-môn.*



Ác mộng

Tuệ Sỹ

*Lại ác mộng bởi rừng khuya tàn bạo đầy
Thịt xương người vung vãi lối anh đi
Nhưng đày mắt không cảm thù đồ cháy
Vì yêu em trên lá động sương mai
Anh chiến đấu nhọc nhằn như cỏ dại
Thoảng trông em tà áo mỏng vai gầy
Ôi hạnh phúc anh thấy mình nhỏ bé
Chép tình yêu trên trang giấy thơ ngây
Đời khách lữ biết bao giờ yên nghỉ
Giữa rừng khuya nằm đợi bóng sao Mai
Để một thoáng giấc mơ tàn kinh dị
Dáng em buồn bên suối nhỏ mây bay*

Rừng Vạn Giã 76

Nguồn: Tuệ Sỹ, *Giấc mơ Trường Sơn*,
An Tiêm xuất bản, California, 2002

Thiền Trong Văn Hóa Nhật Bản (Thơ Haikú, Hội Họa và Trà Đạo) *Lê Tấn Dương*

Phạn là một cổ ngữ trong văn hóa Ấn Độ. Tiếng Phạn được sử dụng như một loại hình ngôn ngữ tế lễ của đạo Bà La Môn. Trong tiếng Phạn của người Ấn Độ, chữ Dhyana được hiểu là “tịch lự”. Khi con người trầm tư chiêm nghiệm một vấn đề nào đó của cuộc sống và vũ trụ. Mức độ trầm tư chiêm nghiệm đến giai đoạn giác ngộ, lúc ấy con người sẽ thấu triệt những nguyên lý vận hành sự biến dịch của vạn vật trong tự nhiên. Như vậy thì Dhyana là chữ thứ nhất, là chữ gọi đầu tiên của Thiền. Các thiền sư, triết gia và học giả Trung Hoa về sau đã phiên âm chữ Dhyana ra tiếng Trung Hoa là Ch’an (thiền na).

Chữ “Thiền” mà chúng ta sử dụng hiện tại, kể cả chữ Zen trong danh từ triết học Nhật Bản đều xuất phát và trại âm từ chữ Ch’an của Trung Hoa. Trong bài viết này, tôi chỉ liệt kê vài chi tiết mang tính khái niệm về quá trình phát triển của thơ Haikú, hội họa và trà đạo trong văn hóa Nhật. Phân tích nguồn gốc và những chi tiết liên hệ đến Văn học sử Nhật Bản là việc làm của các nhà khảo cứu về ngữ văn. Cây mạn trắng Trung Hoa (nhà thơ tiên Lý Bạch) và cây chuối ba tiêu Nhật Bản (Basho) không có bất cứ liên hệ gì với nhau cả. Hai thế hệ cách biệt nhau hơn 900 năm, sống ở hai không gian cách xa nhau ngàn vạn dặm. Nhưng ảnh hưởng nhau

rất sâu đậm trong cảm nhận về con người, thiên nhiên và tư tưởng triết học.

Triều đại nhà Đường có thể xem như là thời kỳ cực thịnh của Văn học Trung Hoa, Qua nhiều thế kỷ giao lưu Văn hóa, các thiền sư Nhật Bản chịu ảnh hưởng sâu đậm thơ Vương Duy, Tô Đông Pha, Bạch Cư Dị, nhất là nhà thơ tiên Lý Bạch của Trung Hoa. Cuối thời Sơ Đường, thi hào Lý Bạch (701 -762) với cõi thơ siêu thoát vừa phóng túng vừa lãng mạn đã làm cho thi ca Trung quốc rạng rỡ suốt cõi thịnh Đường. Chúng ta thử đọc lại bài thơ “Tống Mạnh Hạo Nhiên chi Quảng Lăng” để thấy nét lãng mạn trong tứ thơ và sự hài hòa trong cấu trúc của thơ ông:

*Cố nhân tây từ Hoàng Hạc lâu
Yên hoa tam nguyệt há Dương Châu
Cô phàm viễn ảnh bích không tận
Duy kiến Trường giang thiên tế lưu*
(Lý Bạch)

*Bạn từ lầu Hạc lên đường
Giữa mùa hoa khói, Châu Dương xuôi dòng
Bóng thuyền đã khuất bầu không
Trông theo chỉ thấy dòng sông bên trời.*
(Bản dịch của Ngô Tất Tố)

Một hình ảnh đầy xúc cảm buổi chia ly bằng hữu. Hình ảnh một bóng thuyền nhỏ bé trôi

trong một không gian tĩnh lặng với màu sắc sương khói huyền hoặc. Ý thơ sâu thẳm và mang đầy tính Thiền. Một không gian cũng đầy hình ảnh Thiền. Rõ ràng nhà thơ Lý Bạch như đã nhìn thấy, đã ngộ được cái quả nặng nề từ cái nhân của kiếp người với sinh ly tử biệt.

Matsuo Basho (1644-1694)

Chín thế kỷ sau Lý Bạch, tại Nhật Bản, dưới ảnh hưởng của các Thiền giả Trung Hoa, Matsuo Basho (1644-1694) đã làm cuộc lữ hành khắp nước để mang hơi thở Zen vào thơ Haikú như một chuyến tải cho đời bức tranh về ngôn ngữ. Hãy cùng đọc lại Basho:

*Sương tuyết nhất nhân hành
Ngã thị trần gian cô lữ khách
Vô sở hà quy lộ
(Matsuo Basho)*

*Một người đi giữa tuyết sương
Tôi là lữ khách dặm trường sơn khê
Không nhà cũng chẳng còn quê
Hỏi làm sao biết đường về chốn xưa.
(Lê Tấn Dương tạm dịch)*

Thiền trong thơ Haikú.

Một cách tổng quát, HÀIKÚ là thể loại thơ ngắn của người Nhật. Bài thơ ngắn đó bao gồm 17 âm tiết, thường dùng để tả cảnh thiên nhiên cùng tâm trạng của con người trước những biến dịch của vạn vật. Trong văn học Nhật Bản, Basho (Ba tiêu, cây chuối) là thi sĩ bậc thầy về thể loại thơ Haikú này. Thực ra, thơ Haikú đã có trong văn học

Nhật Bản trước khi Basho ra đời, nhưng chỉ đến khi Basho và những bài thơ ngắn của ông xuất hiện, thêm sự tiếp sức của những thi sĩ Haiku cùng trường phái như Buson, Issa, Guson...Chính họ đã khai phóng một trường phái thơ ngắn nhưng đậm đà chất thiền và đã đẩy thơ Haikú lên đỉnh cao trong nền Văn học Nhật Bản.

Một bài Haikú thường chỉ có 3 câu với 17 âm (5-7-5 và có thể đảo thứ tự). Thông thường trong Hán Tự của các thi sĩ Trung Hoa, chúng ta vẫn thấy có 17 âm giống như trong thơ Haikú nguyên thủy của Nhật. Nhưng khi dịch qua tiếng Việt, chúng ta bị nhiều khó khăn ràng buộc bởi quy luật của số lượng âm tiết. Do đó chúng ta khi dịch thơ, nhất là những bài Haikú, số lượng ngôn từ đôi khi nhiều hơn hoặc ít hơn ngôn từ chính bản. Có nhiều người khi đọc Haikú đã hỏi: với 3 câu thơ ngắn thì sẽ diễn tả được gì. Điều đó thì tùy thuộc sự rung cảm từ tâm thức của tác giả và người đọc, tùy mức độ giác ngộ của mỗi người về cuộc sống và cảnh quan. Với Zen (thiền), ba câu tuy rất ngắn nhưng diễn tả được rất nhiều điều.

Tạm chia tay với Lý Bạch và Basho, chúng ta cùng Guson lắng nghe nỗi lòng cố quốc của kẻ tha hương trong một bài thơ Haikú nổi tiếng của ông. Có đi một mình dưới gió mưa trắng lạnh, mới thấy được cảm giác u tịch của kẻ lữ hành. Bài thơ sâu thẳm mang hình tượng cô đơn của một hành giả đơn độc trong một chiều đông giá xa quê hương với niềm đau lữ thứ.

*Tha hương cố quốc trường quy lộ
Đông phong nguyệt dạ hành
Tịch mịch nhất nhân tứ*
(Guson)

*Đường về cố quận bao xa
Gió đông trăng lạnh riêng ta lữ hành
Còn không bến cũ những nhành hoa mai*
(Ngô Văn Tạo dịch)

Ngôn từ trong thơ Haikú mang đậm tính trực cảm nhưng đầy hình tượng như những họa phẩm Thiền với những đường nét mượt mà nhưng sắc sảo. Đề cập đến tính Thiền trong các họa phẩm của các họa sĩ Đông phương nổi tiếng xưa nay thì ngoài các họa sư Trung hoa đã lưu danh trong dòng văn học cổ điển từ thời nhà Đường đến triều đại Nam Tống mà tên tuổi của họ đã đứng ở một vị trí cao trong triết học Đông phương như Vương Điện, Thạch Đào, Bát Đại Sơn nhân, Lương Khải, Mã Viễn...Nền hội họa Nhật Bản cũng lưu lại cho nhân loại những họa phẩm nổi tiếng của Sesson, Motonobu Kano, Mokuan, Shohaku, Tohaku, Sengai Gibon... mang đậm tính Thiền.

Thiền trong tranh thủy mặc của **Sengai Gibon** (1750 – 1837)

Là một thiền sư Nhật bản thuộc dòng Lâm Tế, ông nổi danh với biệt tài vẽ tranh thủy mặc. Những bức tranh của ông mang đậm chất thiền, đơn sơ nhưng nhẹ nhàng. Trong phòng tĩnh tọa của nhiều thiền viện, thường có một hình vẽ rất phổ biến về một vòng

tròn mà các thiền sư thường dùng để tượng trưng cho sự giác ngộ, một thế giới rộng không và tròn đầy. Bức tranh nổi tiếng của thiền sư Sengai thì khác. Thay vì chỉ vẽ một vòng tròn, ông lại vẽ thêm một tam giác và một hình vuông, (○△□). Phần lớn trên những họa phẩm của Sengai, ông đều có ghi chú thêm một câu thơ pháp cạnh bên, nhưng trong bức tranh đặc biệt này Sengai lại để trống, không đề thêm một câu thơ pháp nào. Ý nghĩa của bức tranh ấy hoàn toàn tùy theo sự giải thích và hiểu biết của người xem. Với thiền sư Suzuki thì bức tranh ấy biểu tượng cho toàn thể vũ trụ, vòng tròn tượng trưng cho cái tuyệt đối (Absolute), hình tam giác tượng trưng cho sắc, hình tướng (form), và hình vuông tượng trưng cho thế giới của hiện tượng (phenomena).

Suzuki là người rất ngưỡng mộ thiền sư Sengai. Nhìn bức tranh ấy, ông đã cầm bút viết thêm một câu thơ pháp “△□ bất dị ○” (△□不異○). Ý nghĩa của nó là tam giác, vuông cũng chẳng khác gì tròn. Nó cũng giống như câu Tâm Kinh “Sắc bất dị không”, sắc cũng chẳng khác gì không. Hình như thiền sư muốn nói rằng, vạn vật trong vũ trụ đều có thể biến đổi nhưng thật ra chúng không có gì khác biệt nhau, tất cả đều cần thiết và theo tự nhiên của sự sống. Chính vì vậy, chúng ta sẽ không bao giờ có thể tìm được một khuôn mẫu nào là hoàn hảo, tuyệt đối cả. Sự hoàn hảo nếu có, là một thái độ trong tâm, chứ không phải là ở hoàn cảnh bên ngoài.

Trà đạo trong văn hóa Nhật Bản:

Ngoài sự xuất hiện của thơ, họa. Người Nhật cũng chú trọng đến Trà đạo như là cách thức để làm cho tâm hồn con người yên tĩnh. Chính có sự tĩnh tâm, con người mới có cơ duyên để chứng nghiệm bản thể vô ngã. Có tĩnh tâm trước mọi cảnh giới, có diệt được cái ngã trong tâm thì mới có thể hành Thiền. Luận về Trà đạo, tôi xin kể một mẩu chuyện nhỏ để rõ thêm về Trà đạo Nhật bản.

Chuyện kể Thiền sư Nan-In sống dưới thời Minh Trị Thiên Hoàng. Ông nổi danh trong giới Trà đạo. Một hôm tiếp một học giả đến tham vấn về Thiền. Trong lúc đãi trà, thiền sư rót mời vị học giả một tách. Tách trà đã đầy nhưng thiền sư vẫn tiếp tục rót. Vị học giả nhìn nước trà tràn ra ngoài, không chịu được nên lên tiếng: “Thưa thiền sư, chén trà đã tràn rồi, không rót thêm được nữa đâu”. Thiền sư Nan-In từ tốn nói: “Thì cũng như cái chén này, ông đã mang đầy tư kiến lẫn thành kiến, làm sao tôi có thể chỉ cho ông về thiền nếu ông không cạn chén của ông”.

Từ mẩu chuyện trà đạo của thiền sư Nan-In, ta lại hình dung cái im lặng hầu như tuyệt đối trong bài thơ phi hạc của Guson khi diễn tả sự bé nhỏ và nỗi cô đơn của con người trước vũ trụ đầy biến dịch và vô cùng.

Thiên biên cô phi hạc
Đái tự thiên thu thế hận thường
Kim dục mẫn nguyệt quang
(Guson)

Bên trời hạc lẻ loi bay
Thiên thu hận ấy mờ phai cõi người
Cánh vàng nặng ánh trăng soi
(Trịnh Công Sơn dịch)

Đứng trong phạm trù ngôn ngữ thì chúng ta phải nhìn ra một thực tế là ngôn từ không thể nào đủ sức để diễn tả trọn vẹn những cảm nhận của con người. Bởi vậy chúng ta sẽ không ngạc nhiên khi đọc Hàikú. Những thi sĩ thuộc trường phái Hàikú nhìn sự việc bằng trực cảm và rồi thể hiện trực tiếp ý tưởng của mình ngay trong lúc bắt gặp thực tại. Họ quan niệm, nếu phải đào sâu sự suy nghĩ thì còn gì là cảm quan trực giác. Khi ấy, tính thiền vẫn tồn tại nhưng không còn ảo diệu. Ngôn từ trong thi ca Hàikú là trực giác, 17 âm tiết không thừa không thiếu nhưng phản ánh một bức tranh toàn diện, tổng thể.

Trở lại với Thiền trong thơ Hàikú của Basho, xin dẫn một chuyện kể về thi sĩ Basho để thấy rõ hơn điều chúng ta vừa đề cập.

Một hôm, Basho đang ngồi tham thiền trong khu vườn yên tĩnh. Bất chợt thi sĩ thấy một chú ếch nhảy tòm vào một ao nhỏ làm mặt nước đang yên tĩnh trong ao bỗng dợn âm ba sau tiếng động. Bằng cái nhìn trực cảm trước sự việc, Basho giác ngộ ra cái thâm sâu về bản chất huyền nhiệm của sự hiện hữu. Bài cú sau đó của ông trở thành một trong vài bài hay nhất trong thơ Hàikú Nhật Bản.

Mảnh ao tù

*Con ếch nhảy vào
Tiếng nước khua.*
(Basho)

Chính bài thơ ngắn nhưng tiềm ẩn sâu xa tính Thiền của Basho đã khởi động một cách nhìn mới, một cấu trúc mới trong văn học và một tư duy mới về triết học Nhật Bản. Trong thời gian Basho học thiền với Thiền sư Buccho Kokushi ở trên núi, có một giai thoại rất thú vị về hai người. Giai thoại ngắn và giản dị nhưng ảnh hưởng rất lớn và quan trọng vì nó bao trùm và làm thay đổi khuôn mặt vốn bình thường của nền văn học Nhật.

Giai thoại như sau:

Một ngày nọ, Basho đang tĩnh tọa trong am Ba tiêu, Thiền sư Buccho Kokushi (Quốc Sư Phật Đỉnh) đến thăm và đây là phần đối đáp giữa hai người:

Thiền sư Phật Đỉnh: Lúc này con ra sao ?

Basho đáp: Sau cơn mưa, rong rêu xanh hơn trước.

Thiền sư lại hỏi tiếp: Trước khi rêu xanh thì Phật pháp là gì ?

Basho trả lời : Con ếch nhảy vào nước, kìa tiếng động.

Từ một hình ảnh rất đơn giản, rất bình thường trong cuộc sống, nhưng dưới trái tim rung động của Basho, ông đã chứng ngộ

được lẽ vô thường của cuộc sống. Sự tĩnh lặng cũng là nguồn mạch của sự sống và điều đó cũng thể hiện bản ngã và những gì còn tồn tại của vũ trụ không phải là những thực thể riêng biệt. Tất cả trôi theo dòng sinh hóa của vũ trụ. Một vũ trụ sinh động và biến hóa khôn lường.

Hãy nghe Basho nói về lẽ vô thường của đời người và sự vô biên của vũ trụ trong bài Hamagury No

*Sắc sắc không không vũ trụ quan
Hà sự tồn sinh lý
Mỹ thức luân lưu niệm*
(Basho)

*Trần gian có có không không
Luân lưu sinh diệt vô thường mà thôi
Mỹ quan nhìn thấu cõi người*
(Ngô văn Tạo dịch)

Từ sau lần hội ngộ với Thiền sư Buccho Kokushi, Basho đã nhìn thấu được cõi vô biên của vũ trụ và lẽ vô thường của kiếp nhân sinh. Nói cách khác, nhà thơ đã nghiệm ra chân lý của cuộc sống. Cuộc sống mỗi người, dù hoàn cảnh ra sao thì vẫn mang một cái “nghiệp”, nhưng trong nghiệp sẽ có “duyên”. Thơ Haiku từ sau Basho đã không còn mang dáng dấp mua vui, giải trí như trước mà đã biểu lộ một cách sâu sắc phản ứng và thái độ của con người trước cuộc sống và thiên nhiên.

Thơ Hàikú quá ngắn ư ? Làm sao nó có thể

điển đạt hết những điều mà người làm thơ muốn nói?. Đọc Haikú, mới thấy những câu hỏi như trên là không cần thiết. Tính vô ngôn của Thiền, đôi khi lại nói nhiều hơn những điều người khác muốn nói. Trong một bài Haikú, những điều quan trọng nhất, cốt lõi nhất sẽ nằm trong im lặng. Nó tiềm ẩn trong sự im lặng của vô ngôn. Đó là sự im lặng của tư tưởng.

*Sơ đông trường quy lộ
Tà dương tịch tịch ngã nhất nhân
Thiên căng hà xứ thị*
(Waga michi ya – Guson)

*Đường về một cõi riêng ta
Chân trời là xứ hay là nơi nao*
(Bùi Giáng dịch)

Tạm Kết:

Trong văn hóa Nhật, Thiền là khu vườn bất tận, thâm sâu và ảo diệu. Thường thức thơ Haikú, ngắm tranh Thủy mặc và Trà đạo là một thử nghiệm của tâm thức và là một hành trình triết học mang tính sáng tạo. Vị trí của thơ Haikú và Hội họa có vẻ rất gần với Thiền nhưng thực tế vẫn còn một khoảng cách khá xa vì Haikú và Hội họa chỉ đại diện cho một lớp người nhất định trong xã hội Nhật Bản.

Ngược lại, Trà đạo thì dung dị và rộng rãi. Vua quan, sĩ phu, chức sắc tôn giáo và cả khối lớn quần chúng đều có thể áp dụng Trà đạo như là phương cách để tĩnh tâm trong

một thế giới riêng biệt, không cần đến ngôn ngữ. Nói một cách khác, Trà đạo đã xóa đi cái lần ranh tri thức và lấp được hố sâu ngăn cách trình độ, giai cấp. Người Nhật coi trọng cách thức uống trà như một đạo giáo để tu tâm. Trà đạo rất gần với vô ngôn, nên đường đi đến Thiền cũng không quá xa và mọi người đều có thể vận dụng con đường đó. Nói là không quá xa, nhưng thực tế không đơn giản như vậy vì đến được Thiền hay không thì lại tùy thuộc vào cái duyên của mỗi người. Không phải ai đã đọc, đã làm thơ Haikú, đã say mê Basho, đã trầm mặc trong các họa tiết của Guson, Issa... hoặc đắm chìm trong cung cách Trà đạo như người Nhật là có thể hành Thiền.

Thiền nhìn dưới lăng kính triết học Đông Phương bao gồm cả triết học Trung Hoa, Ấn Độ, Nhật Bản, Việt Nam... hình như không thể thoát khỏi ảnh hưởng của Phật giáo. Nếu chúng ta hiểu thiền là vô niệm thì con đường để đi đến vô niệm chính là những công án thiền. Chỉ khi nào ta đến được khu vườn thiền thì mới chứng ngộ để thấy được Thể tánh. Nhưng khổ nỗi con người đa phần chỉ đi tìm cái Tướng nên đường đi trở thành vô định. Ngài Liễu Quán mất năm năm diện bích mới tìm được sự giác ngộ. Thời gian ấy không lâu cũng không mau. Lâu hay mau chỉ là ý niệm về thời gian và tùy “duyên” của mỗi người. Có nhiều người suốt một đời hành thiền vẫn không tìm được chữ Ngộ vì không có duyên. Người hành thiền, khi tâm còn nghi vấn là MÊ. Khi vỡ tan được nghi vấn là NGỘ. Con đường từ Mê đến Ngộ

không có cấp bậc, càng không có biệt lệ cho bất cứ ai.

Lê Tấn Dương, 2023
(*Đặc San Lâm Viên*)

Tài Liệu Tham Khảo:

- Thiền trong Hội họa . Chimyo Horioka & Siewart W. Holmes .Nhà XB Tổng Hợp TP/HCM 2004
- Hán Tự Hải Cú. Ngô Văn Tạo. Nhà XB. Văn Học 2001
- Trà Luận. Nguyễn Bá Hoàn. Nhà XB Phương Đông 2003
- Hội Họa Trung Hoa . Lâm Ngữ Đường. Nhà XB Mỹ Thuật. Jan. 2005
- Thiền Luận. D.T Suzuki, dịch giả Trúc Thiên. Nhà XB. TP/HCM 1992
- Vườn Thiền. Nguồn Internet.

Hư Hư Lục

Thích Nữ Như Thủy

Cụ Già Tu Mướn

Thiền sư Bạch Ẩn Huệ ở Nhật Bản có một tục gia đệ tử. Ông đệ tử này thường đến than phiền rằng cha già của y, dù tuổi đã cao, vẫn cứ mãi mê làm việc kiếm tiền chứ không chịu tu hành gì ráo. Mỗi lần y nhắc nhở thì ông cụ quả quyết khăng định:

- Nếu chuyện tu hành mà té tiền té bạc thì hãy nói với ta, bằng không thì đừng hòng!

Hôm nọ nghe xong nổi băn khoăn của người đệ

tử, thiền sư bảo:

- Chiều nay con hãy về bảo với cha con rằng: Hòa thượng Bạch Ẩn bận bịu công việc quá đỗi nên không thể tu hành như ý muốn được. Ngài nhờ con tìm một người tu mướn. Cứ 10 chuỗi niệm Phật là một quan tiền. Cần chọn người trung hậu làm ăn sòng phẳng để ký giao kèo trao đổi. Người làm mướn có thể lãnh tiền mỗi ngày hoặc hàng tuần cũng được.

Ông đệ tử y lời, trở về thưa với cha mình. Nhận thấy rằng đây quả là một công chuyện làm ăn té tiền té bạc hẳn hoi, ông lão sốt sắng nhận lời. Thêm vào đó, ngoài 10 xâu chuỗi niệm Phật ăn tiền ông còn hoan hỷ biểu không cho Hòa thượng hai xâu nữa.

Giao kèo đã ký kết, ông cụ cứ đến chùa lãnh tiền hàng ngày. Về sau để khỏi mất thì giờ, cụ để dồn hằng tuần mới lãnh.

Bẵng đi một thời gian không thấy ông cụ đến lãnh tiền. Người con theo lời dạy của Hòa thượng, cứ để cha già làm theo ý muốn. Ngoài ba bữa ăn ông cụ ngồi ngay ngắn trước điện Phật và làm mướn. Cho đến một hôm, thấy cha mình cơ hồ đã ngưng lẩn chuỗi, mắt khép nhẹ, hơi thở điều hòa, nhẹ nhàng. Người con liền đến báo tin cho Hòa thượng hay.

Thiền sư Bạch Ẩn đến tận nơi quan sát. Thấy cụ già dáng ngồi có hơi nghiêng, do tuổi tác chất chồng, nhưng mặt mũi hồng hào. gương mặt ông phẳng phất một niềm bình thản khinh an.

Hòa thượng nói khẽ với người con, nhẹ như một hơi gió thoảng:

- Cha con đã nhập định.

Thiền sư đã dạy thiền cho ông cụ bằng cách này.

CHÉN TRÀ LÃO TRIỆU MÀ CHỪNG HOA NGÀN

Đỗ Hồng Ngọc

Thị giả của Thầy Tuệ Sỹ nhắn tin tôi: Thầy Tuệ Sỹ đang ở Sài Gòn. Mời Bác đến Hương Tích chơi. Tôi đến. Tuệ Sỹ gầy ốm, xanh xao lắm. Nhưng vui vẻ, hoạt bát, thông tuệ như bao giờ!



Thầy Tuệ Sỹ và Đỗ Hồng Ngọc (ảnh Quảng Ngô, 9.2023)

Thầy viết tặng tôi tập Thơ song ngữ: Dreaming the Mountain do Nguyễn Bá Chung và Martha Collins dịch (2023), cùng với cuốn Phạm Công Thiện của Nohira Munehiro (Võ Thị Vân Anh dịch) và Phật Học Luận Tập, số mới nhất.

Phân tôi, gởi tặng Thầy bản thảo “Một ngày kia... đến bờ” vừa mới viết xong. Trong đó tôi viết: Phật cũng già, cũng bệnh và... cũng chết; viết về Phật là Như Lai nhưng... Như Lai không phải Phật; về Thiền và những hormones hạnh phúc; về “Chất lượng cuộc chết”, v.v.

Thầy đưa tôi coi mấy phiếu xét nghiệm và cười, nói: “Chỉ còn một nửa”. Đúng. Chỉ còn một nửa. Hématocrite chỉ còn 17%, Hémoglobine còn 7g/dL...

Mấy ngày sau tôi nghe sức khỏe thầy đang rất yếu. Đã phải vào bệnh viện và được

truyền 3 đơn vị hồng cầu lắng.

Trong bản thảo “Một ngày kia... đến bờ”, tôi có nhắc Je pense donc je suis của Descartes: Tôi tư duy, vậy có tôi. Vậy không tư duy là không... có tôi! Ta cũng có thể nói như một thầy thuốc: “Tôi thở, vậy có tôi”. Nghĩa là tôi không thở thì không có tôi. Nhưng cái thời tôi còn ở trong bụng mẹ, tôi cũng không thở mà vẫn có tôi đó thôi. Vậy phải chăng cái thời tôi... hết thở, tôi ngừng thở, thì tôi không còn nữa? Còn chứ! Tôi lúc đó lại trở về bào thai Mẹ, bào thai Như Lai (Tathagata-garbha) đó chứ!

Tuệ Sỹ viết trong Tổng quan về Nghiệp (2021), Thời kinh nói: “Thời gian đến, chúng sinh chín muồi; thời gian đi, chúng sinh bị hồi thúc. Thời gian thức tỉnh chúng sinh...” Đây là tri giác về thời gian theo chu kỳ sống chết của sinh loại. Tri giác về thời gian cũng là tri giác về sự chết. Thời gian được biết đến từ tri giác về sự sinh thành và hủy diệt của một đời người.

*Rồi khép lại hàng mi về cõi mộng
Như sương mai, như bóng chớp, mây
chiều.*

*Thì ra là lời của kinh Kim Cang đó:
Nhất thiết hữu vi pháp
Như mộng, huyễn, bào, ảnh
Như lộ diệt như điện.
Ứng tác như thị quán!*

Thành ngữ kalam karoti, “nó tạo tác thời gian”, nghĩa là nó chết. Đây không phải là tri

giác mà là ám ảnh về thời gian như một thứ định mệnh không thể tránh, rồi ai cũng phải chết. Cho nên, về mặt ngữ nguyên, kāla, nghĩa là thời gian mà cũng có nghĩa là màu đen tối, màu của đêm tối, của sự chết. Kāla cũng được hiểu là do gốc động từ kal (kalayati) thúc giục, hối thúc, sự chết đang hối thúc ta (Tổng quan về Nghiệp, Tuệ Sỹ).

*Lửa đã tắt từ buổi đầu sáng thế
Một kiếp người ray rứt bụi tro bay
(Ngồi giữa bãi tha ma)*

Trong bài “Phương nào cõi tịnh”, Tuệ Sỹ viết từ cảm hứng khi đọc cuốn “Cõi Phật Đâu Xa” của tôi về Kinh Duy Ma Cát (2017), ông dẫn 4 câu thơ, trích từ Giác Mơ Trường Sơn:

*Ta hỏi kiến nơi nào Cõi Tịnh,
Ngoài hư không có dấu chim bay?
Từ tiếng gọi màu đen đất khô,
Thấp tâm tư thay ánh mặt trời.
(Giác Mơ Trường Sơn)*

Phải, chỉ có Trí Tuệ (thấp tâm tư thay ánh mặt trời) mới có thể Từ Bi giúp ta vượt thoát màu đen đất khô đó vậy!

Tuệ Sỹ cho rằng, “vì trình độ ngôn ngữ và năng lực tư duy của chúng ta vốn hữu hạn, cho nên bằng con đường nghệ thuật mà đi vào ngõ đạo có thể tương đối dễ hơn” (Phương nào cõi tịnh), ông chủ trương thơ, nhạc, vũ, kịch... có thể là “ngõ đạo”.

Ông thường nói về vở nhạc vũ kịch Duy Ma Cát, ở đó có hình tượng một Thiên nữ rải hoa trời tán thưởng một lời không nói (của Duy Ma...) và cõi của một lời không nói đó chính là cõi thơ.

Giữa thế giới Ta-bà và cõi Phật Chúng Hương, tòa sư tử và thành Ti-la-da, cái vô cùng lớn đến trong cái vô cùng nhỏ, và cái nhỏ đi vào trong cái lớn: đây cũng là cặp phản diện bối cảnh làm lộ rõ thể tính tôn tại của thế gian, vũ trụ. Bằng hình ảnh đó mà tập luyện cho tư duy vượt ngoài khuôn sáo ước lệ, vượt qua thế giới thường nghiệm để vươn lên cảnh giới siêu nghiệm, bất khả tư nghị.

Như thế, đọc Duy-ma-cật sử thuyết như đang xem một kịch bản, với những nhân vật và bối cảnh phản diện, với những biến cố mang đầy kịch tính, đó là cách tự huấn luyện và tự trang bị cho mình một công cụ định hướng tư duy để vươn lên chiều cao của giác ngộ.

Da môi tóc trắng, chính là cảnh giới của Duy Ma. Cảnh giới đó là cõi đối diện thượng thừa; cõi im lặng vô ngôn bát ngát của cư sĩ Duy Ma Cát. Và cũng là cõi tịch mặc nhưng tráng lệ của thi ca.

*Cười với nắng một ngày sao chóng
thế
Nay mùa đông mai mùa hạ buồn
chăng
Đếm tóc bạc tuổi đời chưa đủ
Bụi đường dài gót mỗi đi quanh
(Khung trời cũ)*

Tâm Thiền thì không có ngôn ngữ gì khác biệt với ngôn ngữ thường tình. Nhưng còn ngại rằng khi đã cạo tóc mà tình thơ vẫn còn. Thôi thì, thiền đạo và thi ca là đồng hay là khác, cũng chớ nên nghi ngờ mà tra hỏi.

Có lẽ “Những phím dương cầm” là bài thơ rất tình của ông tay em run trên những phím lụa ngà, anh trĩu nặng núi rừng trong đáy mắt, nhưng ông đã dặn “chớ nên nghi

ngờ mà tra hỏi” rồi đó!

*Tự hôm nào suốt tóc ngọt lời ca
Tay em run trên những phím lụa ngà
Lời em ca phong kín nhụy hoa hờn
Anh trĩu nặng núi rừng trong đáy mắt
Mờ phố thị những chiều hôn mái tóc
Sóng ai ngời so phím lụa đàn xưa
(Những phím dương cầm)*

Bởi theo ông, đạt tới cõi thượng thừa của Thơ, như người học Thiền chứng chỗ Không tịch của Đạo; cái đó vừa khó vừa dễ. Học Thiền ba mươi năm, ba mươi năm đày đọa thân tâm, mà không thành. Phần chí, bỏ đi; bất chợt thấy một cánh hoa rơi, cõi Không tịch cũng hoá nhiên, đột ngột mở ra. Chỗ ảo diệu đó, khó giảng cho thông! Muốn cho lời thơ tuyệt diệu, thì phải là đừng gò ép, vừa Không và vừa Tĩnh. Tĩnh cho nên thâm tóm hết mọi vọng động. Không cho nên bao hàm vạn cảnh. Ngắm nhìn sự đời, bên ba giữa đời, mà thấy mình như nằm trên chóp đỉnh mây cao. Đủ hết các thứ mặn nồng, chua chát; trong đó có cái hương vị tuyệt vời. Thơ và Pháp (Đạo) không chống trái nhau, không hại nhau. (Tô Đông Pha, những khung trời viễn mộng, Tuệ Sỹ)

Đọc thơ Tuệ Sỹ, tôi thường ngẫm ngợi tại sao thơ ông thường nhắc đến ngày hội lớn, cung trời hội cũ?

*Đôi mắt wót tuổi vàng cung trời hội cũ
Áo màu xanh không xanh mãi trên đồi hoang
(Khung trời cũ).
Người mắt biếc ngâm thơ ngày hội lớn
Khóe môi cười nắng quái cũng gây hao
(Một thoáng chiêm bao)*

Ngày hội lớn đó ở đâu? Cung trời hội cũ ở chỗ nào đó vậy? Sao nghe thấy quen quen!

A, có phải buổi hôm đó, dưới cội Bồ đề nơi Đức Phật thành đạo, Ngài nói đó là “quả an vui”, ở Hội thứ nhất của Avatamsaka, một thế giới hoa tạng mở ra bát ngát, Như Lai đã hiện tượng thành một vị Phật mặc biếc, ngâm thơ, tùm tùm cười... như hội còn là chú bé 7, 8 tuổi ngồi xem Lễ Hạ Điền mà nhập định không hay?

Còn cung trời hội cũ kia phải chăng là Hội thứ chín, nơi rừng Thệ Đa, khi người ta nhập pháp giới, đi vào cuộc Lữ, để thấy được pháp giới thể tính mà thông tay vào chợ?

*Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở
Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan*

Trên đỉnh Hy-mã-lạp- sơn kia là những vò sò và dưới đáy biển sâu thăm nọ là những hạt muối lâu đài thành quách...

Cõi thơ, có đến và có đi, nhưng không hề có dấu vết. Một cánh chim Nhạn, một cánh chim Hồng ngoài ven trời vạn dặm.

Tôi vẫn nghĩ, chính cõi thơ “không hề có dấu vết” kia đã “cứu rồi” Tuệ Sỹ, một cánh chim Nhạn, một cánh chim Hồng ngoài ven trời vạn dặm, để ông được trở về với mái nhà tranh quen thuộc của mình mà “nâng chén trà lão Triệt”. (Phương nào cõi tịnh, Tuệ Sỹ).

(Saigon, tháng 9.2023)

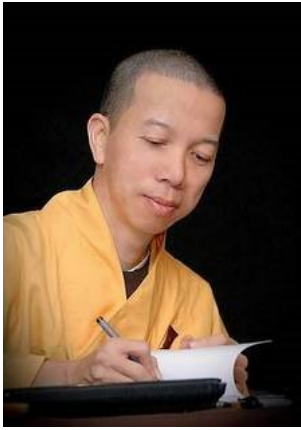
Du hành ngoài thể xác

Thích Trí Siêu

Thượng Tọa Thích Trí Siêu sinh năm 1962 tại Sài Gòn. Theo cha mẹ tỵ nạn qua Pháp năm 1975. Năm 1985 nhập chúng tu học tại Tự Viện Linh-Son, tỉnh Joinville-le-Pont, Paris.

Năm 1987 thọ cụ túc giới với Hòa Thượng Thích Huyền-Vi.

Tuy xuất thân từ Đại Thừa, nhưng Thầy đã không ngần ngại du phương tham vấn và tu học với nhiều truyền thống khác như : Nguyên Thủy, Đại



Thừa, Kim Cang Thừa Tây Tạng. Nhờ kinh nghiệm tu học với nhiều truyền thống khác nhau nên Thầy có một cái nhìn tổng quát và dung hợp về đạo Phật, không phân chia tông phái Đại Thừa hay Tiểu Thừa, Tịnh Độ hay Thiên Tông, không chủ trương xiển dương riêng một pháp môn nào. Mục đích của Thầy là giảng nói về đạo Phật để mọi người nương theo đó tu tập cho cuộc đời bớt khổ. Thầy đã viết và dịch nhiều sách để chia sẻ kinh nghiệm của mình.

Ngoài chuyện ngoại cảm, chúng ta cũng nên biết tới khả năng thoát ra ngoài thể xác mà danh từ bình dân hay gọi là "xuất hồn". Như đã nói ở phần trước, con người ngoài thể xác còn có nhiều thể khác như thể phách, thể vía, thể trí, v.v...

Trong ngày, lúc tỉnh thức thì các thể này lồng vào nhau và hoạt động nhịp nhàng như một. Khi ngủ thì các thể vi tế có thể tách rời khỏi thể xác và hoạt động riêng. Nhưng khi tỉnh dậy thì chúng ta không còn nhớ những việc làm của các thể vi tế, bởi vì tế bào của bộ não đã ngăn lại và làm mờ đi, nếu có nhớ thì chúng ta chỉ nhớ mang máng tưởng như mình nằm mơ. Có những đạo dạy tu thiên về "xuất hồn" và đạo Phật xem đó là tà giáo, bởi vì không hướng tới mục đích diệt trừ tham, sân, si và giải thoát sinh tử luân hồi. Tuy nhiên, không phải vì vậy mà không có sự "xuất hồn".

Các học giả Phật giáo rất kỵ dùng chữ hồn hay linh hồn, bởi vì đạo Phật không chấp nhận có "linh hồn" mà chỉ nói đến "tâm" hay

"thức". Nhưng đối với người bình dân thì họ chỉ biết có "hồn và xác" thay vì "ngũ uẩn". Hồn là "cái biết" vô hình nằm trong thể xác, cho nên gọi là hồn, linh hồn, tâm hồn, hay tâm thức, đối với họ cũng như nhau.

Ngay cả các thiên sư cũng đặt ra nhiều danh từ để gọi "cái biết" như ông chủ, tánh linh, tánh giác, bản lai diện mục, v.v... Ở đây, tôi không muốn đi sâu vào tâm lý học Phật giáo để phân tách sự khác biệt giữa những danh từ chuyên môn, rắc rối này. Tôi chỉ muốn giới thiệu bạn đọc về kinh nghiệm du hành ngoài thể xác, tiếng Anh gọi là OBE (Out of Body Experience), của vài tác giả Âu Mỹ nhân dịp nói về ngoại cảm. Tiếng Anh còn gọi là "astral travel" (xuất vía hay du lịch thể vía), tạm dịch là "Những chuyến du lịch ngoài thể xác".

Trước hết là Robert Monroe, một thương gia giàu có, sống tại tiểu bang Virginia, Hoa Kỳ, vào khoảng thập niên 60. Vào một chiều chủ nhật, ông đang nằm nghỉ trưa trong phòng khách, bỗng nhiên có một luồng ánh sáng

không biết xuất phát từ đâu chiếu thẳng xuống người ông, khiến toàn thân ông run lên và rung chuyển một cách kỳ lạ. Vừa ngạc nhiên và hoảng sợ, ông cố gắng ngồi dậy, và sau một lúc thì sự rung chuyển (vibration) từ từ tan biến. Nhưng sau đó trong vòng sáu tuần, sự rung chuyển này xảy đến với ông thường xuyên hơn. Ông lo sợ mình bị bệnh nên đi khám bác sĩ nhưng họ không tìm ra bệnh gì cả.

Vài tháng sau, trong lúc ngủ, sự rung chuyển lại xuất hiện, nhưng lần này ông cố gắng trấn át cơn sợ, nhìn thẳng vào nó và trong thoáng giây ông cảm thấy mình nhẹ nhàng bay ra khỏi thể xác và lơ lửng trên trần nhà. Thế rồi từ đó ông thường xuất ra khỏi thể xác của mình và ghi chép lại những chuyến "du hành ngoài thể xác". Ông đã viết quyển "Journeys out of the body". Là người có đầu óc khoa học, muốn tìm hiểu về kinh nghiệm kỳ lạ này, nên vào năm 1978, ông đã sáng lập ra The Monroe Institute ở Virginia, một trung tâm nghiên cứu về những trạng thái và kinh nghiệm ngoài thể xác.

Những sự du hành ngoài thể xác của ông, mà bạn có thể gọi là "xuất hồn", "xuất vía", hay "xuất thức", v.v... đều được các khoa học gia, bác sĩ, kỹ sư nghiên cứu và kiểm chứng đáng hoàng, nên không thể nói là hoang tưởng hay bịa đặt. Ông qua đời vào năm 1995, nhưng hiện nay trung tâm này vẫn còn hoạt động.

Một người khác là bác sĩ Waldo Vieira, người Ba Tây (Brazil). Ông cũng có những kinh nghiệm du hành ngoài thể xác (OBE) và ghi lại đầy đủ những dữ kiện trong cuốn sách "Projection of consciousness". Ông là người sáng lập hội IAC47 (International Academy of Consciousness) chuyên nghiên cứu về OBE. Hội này có ba trung tâm

nghiên cứu ở Brazil, Florida (Hoa Kỳ), và Portugal (Bồ Đào Nha). Riêng ở Brazil và Portugal, họ có xây một phòng thí nghiệm gọi là Projectarium, thiết kế một cách đặc biệt như trái cầu để giúp học viên có thể kinh nghiệm được sự "xuất ra ngoài thể xác" dễ dàng hơn.

Thời gian du hành ngoài thể xác của Robert Monroe và Waldo Vieira thường kéo dài tới đa khoảng hơn một tiếng đồng hồ.

Sự khác biệt giữa những người "du hành ngoài thể xác" Âu Mỹ này với những người tu thiền "xuất hồn" ở chỗ họ không phải người tu hành mà là khoa học gia. Khi có những kinh nghiệm "xuất hồn" thì họ nghiên cứu và tìm hiểu một cách khoa học. Sau đó, họ chia sẻ kinh nghiệm qua sự viết sách hoặc thuyết trình chứ không lập thành một đạo giáo chiêu dụ tín đồ. Nhờ vậy sự "xuất hồn" trở thành một sự kiện khoa học chứ không phải là một sự huyền bí hay mê tín dị đoan.

Những người có kinh nghiệm xuất ra khỏi thể xác, thường họ không biết chính xác "cái gì" đã xuất ra. Họ chỉ biết đơn giản là chính mình đã ra khỏi thể xác. Robert Monroe gọi đó là "thân thứ nhì" (second body), còn bác sĩ Waldo Vieira gọi là "ý thân" (psychosoma). Theo huyền bí học thì "cái xuất ra" khỏi thể xác được gọi là thể vía (astral body), một trong nhiều thể vi tế của con người. Tuy nhiên nếu bạn muốn gọi cái đó là hồn, là vía, là phách, là tâm, hay thức cũng được, điều này không thành vấn đề. Điều quan trọng là nó cho chúng ta hiểu được con người không phải chỉ là cái thân. Cái thân chỉ là một áo khoác thô kệch nhất của tâm.

Thích Trí Siêu

Đức Phật chết như thế nào ?

Bác Sĩ Tỳ Kheo Mettanando

Mettanando là một bác sĩ y khoa trước khi đi tu và trở thành Tỳ kheo. Ông ấy hiện đang sống ở Wat Raja Orasaram

Kinh Đại Bát Niết Bàn từ Trường Kinh Tam Tạng Pali, chắc chắn là nguồn đáng tin cậy nhất cung cấp chi tiết về cái chết của Siddhattha Gotama (63-483 TCN), Đức Phật. Nó được sáng tác theo phong cách tường thuật cho phép độc giả theo dõi câu chuyện về những ngày cuối cùng của Đức Phật, bắt đầu vài tháng trước khi Ngài nhập diệt.

Tuy nhiên, để hiểu điều gì đã thực sự xảy ra với Đức Phật không phải là một vấn đề đơn giản. Bài kinh, hay bài giảng, mô tả hai tính cách trái ngược nhau của Đức Phật, người này lẫn át người kia.

Nhân cách đầu tiên là nhân cách của một người làm phép lạ đã đưa mình và đoàn tu sĩ tùy tùng của mình qua sông Hằng (D II, 891), người có tầm nhìn thần thánh về sự định cư của các vị thần trên trái đất (D II, 87), người có thể sống cho đến khi ngày tận thế với điều kiện ai đó mời ngài làm như vậy (D II, 103), người đã xác định thời điểm cái chết của chính mình (DII. 1051), và cái chết của ngài được tôn vinh bởi trận mưa hoa từ trời, bột đàn hương và âm nhạc

thần thánh (D II, 1381).

Nhân cách khác là một ông già hay nói về sức khỏe suy yếu và ngày càng già yếu (D II, 120), người suýt mất mạng vì một cơn đau dữ dội trong lần an cư cuối cùng tại Vesali (D II. 100) và người bị buộc phải đối mặt với căn bệnh và cái chết bất ngờ sau khi ăn một món nấu nướng do chủ tiệc khao đãi Ngài. Hai tính cách này lần lượt xuất hiện trong các phần khác nhau của câu chuyện.

Hơn nữa, dường như cũng có hai cách giải thích về nguyên nhân nhập diệt của Đức Phật:

- Một là Đức Phật nhập diệt vì thị giả của Ngài là A Nan không mời được Ngài sống đến tuổi hạ giới hoặc lâu hơn nữa (D II, 117).

- Chuyện khác là ngài chết vì một cơn bạo bệnh bắt đầu sau khi ăn thức ăn được gọi là "Sukaramaddava" (D II. 127-157).

Câu chuyện trước có lẽ là một huyền thoại, hoặc là kết quả của một cuộc đấu tranh chính trị trong cộng đồng Phật giáo trong giai đoạn chuyển tiếp, trong khi đó, giai đoạn sau nghe có vẻ thực tế và chính xác

hơn trong việc mô tả một tình huống thực tế xảy ra trong những ngày cuối cùng của Đức Phật. Tuy nhiên, cũng có một cách tiếp cận khác dựa trên sự mô tả các triệu chứng và dấu hiệu được đưa ra trong kinh, mà kiến thức y học hiện đại có thể làm sáng tỏ.

Những gì chúng ta biết

Trong *Kinh Đại Bát Niết Bàn*, chúng ta được biết rằng Đức Phật đột ngột bị ốm sau khi Ngài ăn một món ngon đặc biệt, Sukaramaddava, được dịch theo nghĩa đen là "thịt lợn mềm", được chuẩn bị bởi người chủ nhà hào phóng của Ngài, Cunda Kammaraputta.

Tên của món ăn đã thu hút sự chú ý của nhiều học giả, và nó đã trở thành tâm điểm của các nghiên cứu học thuật về bản chất của bữa ăn hoặc các thành phần được sử dụng để nấu món ăn đặc biệt này.

Bản thân bài kinh đã cung cấp những chi tiết liên quan đến các dấu hiệu và triệu chứng bệnh tật của ngài bên cạnh một số thông tin đáng tin cậy về hoàn cảnh của ngài trong bốn tháng trước đó, và những chi tiết này cũng có ý nghĩa về mặt y học.

Bài kinh bắt đầu với âm mưu của Vua Ajatasattus nhằm chinh phục một quốc gia đối địch là Vajji. Đức Phật đã du hành đến Vajji để nhập thất mùa mưa cuối cùng của Ngài. Chính trong thời gian nhập thất này,

ngài bị ốm. Triệu chứng của bệnh là những cơn đau dữ dội, đột ngột. Tuy nhiên, bài kinh không mô tả vị trí và tính chất cơn đau của ngài. Nó đề cập ngắn gọn về căn bệnh của ngài, và nói rằng cơn đau rất dữ dội, và gần như giết chết ngài.

Sau đó, Đức Phật được Thần chết Mara đến thăm, người đã mời Ngài nhập diệt. Đức Phật không nhận lời ngay. Chỉ sau khi Ananda, thị giả của ngài, không nhận ra gợi ý của ngài về lời mời ở lại thì ngài mới chết. Đoạn thông điệp này, mặc dù gắn liền với huyền thoại và chủ nghĩa siêu nhiên, cung cấp cho chúng ta một số thông tin quan trọng về mặt y học.

Khi bài kinh được biên soạn, tác giả của nó có ấn tượng rằng Đức Phật đã chết, không phải vì thức ăn mà Ngài đã ăn, mà bởi vì Ngài đã mắc một căn bệnh tiềm ẩn rất nghiêm trọng và cấp tính - và có cùng các triệu chứng của căn bệnh mà cuối cùng đã giết chết ngài.

Thời gian

Truyền thống Phật giáo Nguyên thủy đã tôn trọng giả định rằng Đức Phật trong lịch sử đã viên tịch vào đêm trăng tròn của tháng Visakha âm lịch (rơi vào khoảng tháng 5 đến tháng 6). Nhưng thời điểm mâu thuẫn với thông tin được đưa ra trong kinh, trong đó nói rõ rằng Đức Phật nhập diệt ngay sau mùa an cư kiết hạ, có thể là vào mùa thu hoặc giữa mùa đông, tức là từ tháng 11 đến

tháng 1.

Mô tả về sự kỳ diệu của sự nở trái mùa của lá và hoa trên cây sala, khi Đức Phật nằm giữa chúng cho thấy khung thời gian được đưa ra trong kinh. Tuy nhiên, mùa thu và mùa đông là những mùa không thuận lợi cho sự phát triển của cây sala. Năm mà một số học giả tin là nguồn gốc của chất độc mà Đức Phật đã ăn trong bữa ăn cuối cùng của Ngài.

Chẩn đoán

Bài kinh cho chúng ta biết rằng Đức Phật cảm thấy bị bệnh ngay sau khi ăn món Sukaramaddava. Vì chúng ta không biết gì về bản chất của thức ăn này, nên khó có thể gọi nó là nguyên nhân trực tiếp gây ra bệnh của Đức Phật. Nhưng từ những mô tả được đưa ra, bệnh khởi phát nhanh chóng. Trong khi ăn, ngài cảm thấy có gì đó không ổn với thức ăn và ngài đề nghị chủ nhà chôn thức ăn. Ngay sau đó, ngài bị đau bụng dữ dội và đi ngoài ra máu từ trực tràng. Chúng ta có thể giả định một cách hợp lý rằng căn bệnh bắt đầu khi ngài đang dùng bữa, khiến ngài nghĩ rằng có điều gì đó không ổn với món ngon lạ miệng.

Vì lòng trắc ẩn đối với người khác, ngài đã đề nghị chôn nó. Ngộ độc thực phẩm có phải là nguyên nhân gây bệnh? Có vẻ như không thể. Các triệu chứng được mô tả không chỉ ra ngộ độc thực phẩm, có thể rất cấp tính, nhưng hầu như không gây tiêu

chảy ra máu. Thông thường, ngộ độc thực phẩm do vi khuẩn gây ra không biểu hiện ngay mà phải ủ bệnh từ 2 đến 12 giờ mới biểu hiện, thường là tiêu chảy cấp và nôn mửa, nhưng không đi ngoài ra máu.

Một khả năng khác là ngộ độc hóa chất, cũng có tác dụng tức thời, nhưng hiếm khi ngộ độc hóa chất gây chảy máu đường ruột nghiêm trọng. Ngộ độc thực phẩm gây chảy máu ruột ngay lập tức chỉ có thể là do hóa chất ăn mòn. Nhưng hóa chất ăn mòn nên đã gây xuất huyết ở đường ruột trên, dẫn đến nôn ra máu. Không có dấu hiệu nghiêm trọng nào được đề cập trong văn bản.

Các bệnh loét dạ dày cũng có thể được loại trừ vì không có dấu hiệu của giảm cân, tăng trưởng khối lượng ở bụng như trong danh sách các bệnh chứng có thể xảy ra. Mặc dù khởi phát ngay lập tức nhưng chúng hiếm khi đi kèm với phân có máu. Loét dạ dày thường kèm chảy máu đường ruột tạo ra phân đen khi vết loét xuyên qua mạch máu.

Một vết loét cao hơn trong đường tiêu hóa sẽ có nhiều khả năng biểu hiện là nôn ra máu chứ không phải máu chảy ra hậu môn qua trực tràng. Bằng chứng khác chống lại khả năng này là bệnh nhân bị loét dạ dày lớn thường có cảm giác thèm ăn. Bằng cách nhận lời mời ăn trưa với chủ nhà, chúng ta có thể cho rằng Đức Phật cảm thấy khỏe mạnh như bất kỳ người đàn ông nào ở độ tuổi 80 sẽ cảm thấy. Với tuổi tác của Ngài, chúng ta không thể loại trừ việc Đức Phật

không mắc bệnh mãn tính, chẳng hạn như ung thư hoặc bệnh lao hoặc nhiễm trùng nhiệt đới như kiết lỵ hoặc thương hàn mà cảm lạnh khá phổ biến vào thời Đức Phật.

Những bệnh này có thể gây chảy máu ruột dưới tùy theo vị trí của chúng. Họ cũng đồng ý với tiền sử bệnh tật trước đó của ngài trong khóa tu. Nhưng chúng có thể được loại trừ vì chúng thường đi kèm với các triệu chứng khác như thờ ơ, chán ăn, sụt cân, phát triển khối lượng trong bụng. Không có triệu chứng nào trong số này được đề cập trong bài kinh. Trĩ lớn có thể gây chảy máu trực tràng nghiêm trọng, nhưng không chắc là trĩ có thể gây đau bụng dữ dội bằng một bữa ăn, trừ khi trĩ bị thất.

Vi phạm mạc treo (mesenteric infraction)

Một căn bệnh phù hợp với các triệu chứng đã mô tả - kèm theo đau bụng cấp tính và đi ngoài ra máu, thường thấy ở người cao tuổi và gây ra bởi bữa ăn - là nhồi máu mạc treo, do tắc nghẽn mạch máu của mạc treo. Nó gây chết người.

Thiếu máu mạc treo cấp tính (giảm cung cấp máu cho mạc treo) là một tình trạng nghiêm trọng với tỷ lệ tử vong cao. Mạc treo là một phần của thành ruột liên kết toàn bộ đường ruột với khoang bụng. Nhồi máu mạc treo thường gây chết mô trong một phần lớn của đường ruột, dẫn đến rách thành ruột.

Điều này thường tạo ra cơn đau dữ dội ở

bụng và chảy máu. Bệnh nhân thường chết vì mất máu cấp tính.

Điều kiện này phù hợp với thông tin được đưa ra trong bài kinh. Sau đó, điều này cũng được xác nhận khi Đức Phật yêu cầu Ananda lấy một ít nước cho Ngài uống, cho thấy cơn khát dữ dội. Chuyện kể rằng, Ananda đã từ chối vì không tìm được nguồn nước sạch. Ông tranh luận với Đức Phật rằng dòng suối gần đó đã bị đục ngầu bởi một đoàn xe lớn. Nhưng Đức Phật khẳng định rằng ông vẫn đi lấy nước.

Đến đây, một câu hỏi được đặt ra: Tại sao Đức Phật không đích thân xuống nước mà lại ép thị giả bắt đực dĩ của mình làm như vậy?

Đáp án đơn giản.

Đức Phật bị sốc do mất máu trầm trọng. Ngài không thể đi lại được nữa, và từ đó đến lúc chết trên giường bệnh của ngài rất có thể được khiêng trên cáng. Nếu đây thực sự là trường hợp, bài kinh không nói gì về việc Đức Phật du hành đến nơi lâm chung, có thể vì tác giả cảm thấy rằng điều đó sẽ làm Đức Phật xấu hổ. Về mặt địa lý, chúng ta biết rằng khoảng cách giữa nơi được cho là nhà của Cunda và nơi Đức Phật nhập diệt là khoảng 15 đến 20 km. Một bệnh nhân mắc bệnh nặng như vậy không thể đi bộ một quãng đường xa như vậy. Nhiều khả năng, điều đã xảy ra là Đức Phật đã được một nhóm tu sĩ khiêng cáng đến Câu Thi Na (Kushinagara). Hiện vẫn còn một điểm tranh

luyện liệu Đức Phật có thực sự quyết định nhập diệt tại thành phố này hay không.

Theo hướng hành trình của Đức Phật, được nêu trong Kinh, Ngài đang di chuyển về phía bắc từ Rajagaha. Có thể ngài không có ý định chết ở đó, mà ở thị trấn nơi ngài sinh ra, nơi phải mất ba tháng để đến được.

Từ bài kinh, rõ ràng là Đức Phật không lường trước được cơn bệnh đột ngột của Ngài, nếu không Ngài đã không nhận lời mời của chủ nhà. Kusinara có lẽ là thị trấn gần nhất mà ngài ta có thể tìm được một bác sĩ để chăm sóc cho mình. Không khó để bắt gặp một nhóm các nhà sư hỏi hã khiêng Đức Phật trên cang đến thị trấn gần nhất để cứu sống Ngài.

Trước khi nhập diệt, Đức Phật nói với Ananda rằng Cunda không đáng trách và cái chết của ngài không phải do ăn món Sukaramaddava. Lời tuyên bố này quan trọng.

Bữa ăn không phải là nguyên nhân trực tiếp dẫn đến cái chết của ngài. Đức Phật biết rằng triệu chứng đó là sự lặp lại của một trải nghiệm mà Ngài đã trải qua vài tháng trước đó, trải nghiệm suýt giết chết Ngài. Sukaramaddava, bất kể nguyên liệu hay cách nấu, không phải là nguyên nhân trực tiếp khiến ngài bị bệnh đột ngột

Tiến triển của bệnh

Nhồi máu mạc treo là bệnh thường gặp ở

người cao tuổi, nguyên nhân do tắc động mạch chính cung cấp máu cho đoạn giữa - ruột non. Nguyên nhân gây tắc thường gặp nhất là do thoái hóa thành mạch, động mạch mạc treo tràng trên, gây đau bụng dữ dội hay còn gọi là đau thắt bụng.

Thông thường, cơn đau được kích hoạt bởi một bữa ăn lớn đòi hỏi lưu lượng máu đến đường tiêu hóa cao hơn. Khi tắc nghẽn kéo dài, ruột bị thiếu nguồn cung cấp máu, sau đó dẫn đến nhồi máu hoặc hoại tử một đoạn ruột. đường ruột. Điều này lần lượt dẫn đến một vết rách của thành ruột chảy máu ồ ạt vào đường ruột, và sau đó là tiêu chảy ra máu. Bệnh trở nên tồi tệ hơn khi chất lỏng và nội dung của ruột tràn ra khoang phúc mạc, gây viêm phúc mạc hoặc viêm thành bụng.

Đây đã là một tình trạng nguy hiểm cho bệnh nhân, những người thường chết do mất máu và các chất lỏng khác. Nếu không được điều trị bằng phẫu thuật, bệnh thường tiến triển thành sốc nhiễm trùng do độc tố vi khuẩn xâm nhập vào máu.

Phân tích hồi cứu

Từ chẩn đoán đưa ra ở trên, chúng ta có thể khá chắc chắn rằng Đức Phật bị nhồi máu mạc treo do tắc động mạch mạc treo tràng trên. Đây là nguyên nhân của cơn đau suýt giết chết ngài vài tháng trước đó trong mùa an cư mùa mưa vừa qua. Với sự tiến triển của bệnh, một số lớp niêm mạc trong ruột

của ngài bị bong ra, do đó nơi này trở thành nguồn gốc của chảy máu. Xơ cứng động mạch, sự xơ cứng của thành mạch do lão hóa, là nguyên nhân gây ra tắc động mạch, một chỗ tắc nghẽn nhỏ gây rối loạn dẫn đến tiêu chảy ra máu, nhưng là một triệu chứng, còn được chúng ta gọi là đau thắt bụng.

Ngài bị cơn bệnh này tấn công lần thứ hai khi đang ăn món Sukaramaddava. Con đau ban đầu có lẽ không dữ dội, nhưng khiến ngài cảm thấy có điều gì đó không ổn. Nghi ngờ về bản chất của thức ăn, ngài yêu cầu chủ nhà chôn tất cả, để những người khác không bị ảnh hưởng bởi nó.

Chẳng bao lâu, Đức Phật nhận ra rằng bệnh tình của Ngài đã trở nên nghiêm trọng, Ngài bị đi ngoài ra máu và đau dữ dội hơn ở bụng. Do mất nhiều máu, ngài bị sốc. Mức độ mất nước nghiêm trọng đến mức ngài không thể tự duy trì được nữa và phải trú ẩn ở một gốc cây dọc đường.

Cảm thấy rất khát nước và kiệt sức, ngài nhờ Ananda đi lấy nước cho ngài uống, mặc dù ngài biết rằng nước đã bị đục. Chính tại đó, ngài ngã quỵ cho đến khi những người tùy tùng khiêng ngài đến thị trấn gần nhất, Kusinara, nơi lẽ ra đã có cơ hội tìm được bác sĩ hoặc chỗ ở để Ngài hồi phục.

Có lẽ đúng là Đức Phật đã khỏe hơn sau khi uống nước để bù lượng nước đã mất và nằm trên cang. Kinh nghiệm với các triệu chứng cho ngài biết rằng căn bệnh đột ngột của

ngài là đợt tấn công thứ hai của một căn bệnh hiện có. Ngài nói với Ananda rằng bữa ăn không phải là nguyên nhân khiến ngài bị bệnh và Cunda không đáng trách. Một bệnh nhân bị sốc, mất nước và mất máu nhiều thường cảm thấy rất lạnh. Đây là lý do tại sao ngài bảo người hầu của mình chuẩn bị một chiếc giường bằng bốn tấm trải giường sanghati. Theo kỷ luật tu viện Phật giáo, áo của tăng ni là một chiếc áo choàng, hoặc một mảnh áo choàng phụ, rất lớn, bằng kích thước của tấm ga trải giường, mà Đức Phật cho phép các tăng ni mặc vào mùa đông.

Thông tin này phản ánh Đức Phật cảm thấy lạnh như thế nào vì mất nhiều máu. Trên lâm sàng, một bệnh nhân trong tình trạng choáng với đau bụng dữ dội, rất có thể là viêm phúc mạc, tím tái và run, không thể cấp cứu được. Rất có thể Đức Phật đã được đưa vào một nhà trọ, nơi Ngài được chăm sóc và sưởi ấm, tọa lạc tại thành phố Kusinara. Quan điểm này cũng được xác nhận với sự mô tả về Ananda, người đang khóc, ngất đi và bám vào cửa nhà nghỉ của mình sau khi biết rằng Đức Phật sắp nhập diệt. Thông thường, một bệnh nhân bị nhồi máu mạc treo có thể sống được từ 10 đến 20 giờ. Từ bài kinh, chúng ta biết rằng Đức Phật qua đời khoảng 15 đến 18 giờ sau cuộc tấn công của cơn bệnh. Trong thời gian đó, những thị giả của ngài sẽ cố gắng hết sức để an ủi ngài, chẳng hạn như sưởi ấm căn phòng nơi ngài đang nghỉ ngơi, hoặc bằng cách nhỏ một ít nước vào

miệng ngài để làm dịu cơn khát kéo dài của ngài, hoặc bằng cách cho ngài uống một số thức uống thảo dược. Nhưng rất khó có khả năng một bệnh nhân đang run rẩy lại cần người quạt cho mình như được mô tả trong kinh.

Thỉnh thoảng, ngài có thể đã hồi phục sau trạng thái kiệt sức, cho phép ngài tiếp tục đối thoại với một số người. Hầu hết những lời cuối cùng của ngài đều có thể là sự thật, và chúng đã được các thế hệ nhà sư ghi nhớ cho đến khi chúng được chép lại. Nhưng cuối cùng, vào đêm khuya, Đức Phật qua đời trong đợt sốc nhiễm trùng thứ hai. Căn bệnh của ngài bắt nguồn từ những nguyên nhân tự nhiên cùng với tuổi tác của ngài, giống như bất kỳ ai khác.

Phần kết luận

Giả thuyết được nêu ở trên giải thích một số cảnh trong tường thuật của bài kinh, cụ thể là việc A Nan gây áp lực để đi lấy nước, yêu cầu của Đức Phật về một chiếc áo choàng bốn mảnh cho giường của Ngài, yêu cầu chôn cất bữa ăn, v.v. Nó cũng tiết lộ một khả năng khác về phương tiện vận chuyển thực sự của Đức Phật đến Kusinara và nơi ngài lâm chung.

Sukaramaddava, dù bản chất của nó là gì, dường như không phải là nguyên nhân trực tiếp gây ra bệnh tật của ngài. Đức Phật không chết vì ngộ độc thực phẩm. Thay vào đó, tầm cỡ của bữa ăn, tương đối quá lớn đối với đường tiêu hóa vốn đã gặp vấn đề của ngài, đã gây ra cơn nhồi máu mạc treo thứ hai, chấm dứt cuộc đời ngài.

Hành Đạo ở phương Tây: Sự Dung hòa tâm lý phương Đông và tâm lý phương Tây

Amos Yong - Huệ Trí lược thuật

Amos Yong: Khoa Nghiên cứu Kinh thánh và Thần học Đại học Bethel Trong luận án tiến sĩ của mình cách đây hơn 30 năm tại Đại học Madison, Wisconsin (dưới thời Richard H. Robinson), và được tái bản vào năm 1980 – *“Tình thương và sự đồng cảm trong truyền thống Phật giáo Theravada”* (Motilal Banarsidass) – Harvey Aronson đã đưa ra những lập luận nhằm phản bác các ý tưởng nổi bật vào thời điểm đó, rằng truyền thống của Theravadin chủ yếu là những phương pháp thực hành

khuyến khích việc rút lui khỏi xã hội và không tham gia hoạt động xã hội. Luận điểm của ông rút ra từ Luật tạng và Kinh Visud-dhimagga (Con đường thanh lọc) của học giả thế kỷ thứ năm, Buddhaghosa, đề đưa ra quan điểm bốn thái độ cao siêu của tình thương phổ quát, sự tôn trọng, niềm vui, cảm thông và sự bình đẳng đã được thiết lập để thu hút cả tăng sĩ và cư sĩ với thế giới rộng lớn hơn.

Ở tác phẩm *“Thực hành Phật giáo ở phương Tây”*, Aronson mở rộng lập luận này trong

bối cảnh phương Tây hiện đại hơn là trong bối cảnh Đông Nam Á theo truyền thống Theravadin. Cụ thể, tác phẩm khám phá các phương pháp thực hành cũng như ứng dụng Phật giáo và bối cảnh truyền thống của nó; những liệu pháp tâm lý cũng như sắc thái văn hóa phương Tây hiện đại, nơi mà Phật giáo du nhập và phát triển để xác định cách chúng có thể bổ sung lẫn nhau tốt nhất cho các Phật tử người Tây phương.

Tác phẩm nói trên ra đời, là quá trình trải nghiệm bản thân ít nhất có trên ba mươi năm của Aronson khi thực hành giáo lý Theravadin và thiền Tây Tạng, cũng như khoảng thời gian đào tạo và làm việc của ông trong ngành phân tâm học cũng như tâm lý trị liệu của phương Tây. Đó chính là sự trải nghiệm với những cơn khủng hoảng của chính ông, ngay khi đang thực hành Phật giáo, khiến Aronson đặt ra nghi vấn tại sao thiền phương Đông dường như không hiệu quả đối với căn bệnh này và, liệu ngay cả những gì ngành tâm lý học phương Tây có thể đóng góp vào việc đáp ứng các nhu cầu cá nhân, tâm lý và tinh thần của con người hiện đại? Cho dù có thể thấy thiền Phật giáo càng lúc trở nên phổ biến hơn nhiều trong các xã hội phương Tây. Nói một cách thẳng thắn, liệu có phải chúng ta đã mong đợi quá nhiều vào một truyền thống thiền định được phát triển cách đây 2600 năm về những gì nó có thể cung cấp cho các chứng rối loạn thần kinh và tâm thần trong cuộc sống phương Tây thế kỷ XXI?

Để trả lời toàn bộ câu hỏi này, Aronson khám phá một số ý tưởng liên quan đến phương pháp tâm lý trị liệu và truyền thống Phật giáo để vạch ra những điểm tương đồng và khác biệt của chúng. Ví dụ, lấy ý tưởng về cá nhân, cùng với các khái niệm kết hợp của nó như tính vị kỷ, chủ nghĩa cá nhân và cái tôi. Người phương Tây, được nuôi dưỡng từ khi còn rất nhỏ để đạt được hoặc thể hiện đầy đủ cá tính của họ, đem đối chiếu và phân tích với các truyền thống “vô ngã” của Phật giáo theo nhiều cách khác nhau. Một số người có thể tiếp thu giáo lý Phật rất hời hợt, điều này làm suy giảm khả năng của họ hầu

có được những ứng xử tích cực, và ít vượt qua được những thách thức trên đường công danh sự nghiệp cũng như các vấn đề xã hội trong cuộc sống phương Tây hiện đại. Song, cũng có những người có khuynh hướng, vì tư duy chủ nghĩa cá nhân đã ăn sâu vào thói quen và nhận thức, “sử dụng” các phương pháp Phật giáo cho mục đích “ích kỷ” của riêng họ để tranh thủ mọi lợi ích cho mình trong cuộc sống – là mục tiêu được cho là trái với ý nghĩa của thiền định Phật giáo. Một phản ứng thứ ba có thể là xem các phương pháp thực hành Phật giáo như một phương tiện cá nhân để đối phó, ổn định và tái tạo năng lượng, chỉ để người ta có thể quay trở lại công việc hàng ngày của nơi làm việc (hoặc bất cứ nơi nào) để tham gia vào thực tại đời sống.

Nhiều ý tưởng khác liên quan đến thực hành Phật giáo và liệu pháp tâm lý phương Tây cũng có ý nghĩa rất khác nhau ở phương Đông và phương Tây, những khác biệt có thể tạo ra các biến chứng nếu không được giám sát hoặc dẫn đến các phản ứng và hành động phản tác dụng trong cuộc sống của người phương Tây khi tham gia vào thiền định Phật giáo. Các vị Thầy phương Đông phát triển các kỹ năng duy trì sự quan sát và từ bỏ cơn tức giận, trong khi các nhà trị liệu tâm lý phương Tây tư vấn sự chấp nhận, và thậm chí khuyến khích việc thể hiện sự tức giận. Thiền định Phật giáo làm sáng tỏ sự không dính mắc, trong khi tâm lý học phương Tây nói về các thuật ngữ nhị nguyên của sự tách rời hoặc bám chặt. Chắc chắn đây là những điều khái quát thô thiển, nhưng quan điểm trong cuốn sách của Aronson là vượt ra khỏi những khuôn mẫu này để hướng tới những câu chuyện và thế giới quan giữa hai nền văn hóa phương Đông và phương Tây hiện đại.

Ví dụ, ở phương Đông, trong trường hợp tức giận, cần phải làm rõ về cách thức hoạt động của nó. Trước đây, sự tức giận là phải được quan sát và chuyển hóa vì mục tiêu là loại bỏ ý định có hại và hành động có hại. Với xu hướng phản ứng thay vì cảm xúc, sự tức giận là được thừa nhận, nhưng không được phép bùng phát

và phát triển thành hận thù (tạo thành động cơ có ý định gây tổn hại cho người khác). Bối cảnh cơ bản ở đây được nhắc nhở bởi quả báo: tức giận dẫn đến tổn hại, tạo ra nghiệp tiêu cực, nói chính xác là thứ thúc đẩy đau khổ và tạo đau khổ cho thế giới này. Ngược lại, ở phương Tây, chúng ta thường phải đối mặt với việc kìm nén cảm xúc, chôn chặt một cách đau đớn trong bản thân đang trên đà bùng phát. Do đó, trong sơ đồ của Freud về sự vật, tức giận, giống như tình dục, là một hành vi gây hấn bẩm sinh phải được kiểm soát một cách khéo léo, thay vì bỏ qua (gây bất lợi cho cá nhân và cả xã hội). Điều này dẫn đến các hình thức của liệu pháp Gestalt với sự nhấn mạnh vào việc biểu hiện cảm xúc.

Mục tiêu của Aronson là quan sát những khác biệt này để có thể tạo điều kiện tốt hơn cho những người thực hành thiền Phật giáo phương Tây nhận ra các yếu tố văn hóa, mục tiêu và phân tích cận kề điểm gặp gỡ trong cuộc sống của họ. Cuối cùng, ông cho rằng cần có cả hai biện pháp. Đối với câu hỏi làm gì với sự tức giận, chánh niệm Phật giáo và liệu pháp trị liệu bằng phương pháp phương Tây có thể kết hợp để tránh được cả hành động kìm nén và biểu hiện thái quá. Liên quan đến sự bế tắc rõ ràng giữa vô ngã của Phật giáo và bản ngã cá nhân hóa của phương Tây, thiền chánh niệm của Phật giáo cho phép người phương Tây thấy được sự phụ thuộc lẫn nhau của vạn vật, sẽ làm dịu xu hướng chủ nghĩa cá nhân và thói quen cá nhân hóa của họ, trong khi liệu pháp tâm lý phương Tây cung cấp các chiến lược để vượt qua những thách thức đặc biệt của cuộc sống hiện đại ngay cả khi nó làm rõ những giới hạn của những gì thiền định có thể đạt được. Do đó, từ điểm gặp gỡ này, có nghĩa là cả hai quan điểm vẫn quan trọng ngay cả khi có sự thừa nhận rằng cả hai đều có giá trị hạn chế về mặt chỉ giải quyết một số vấn đề chứ không phải là “câu trả lời” toàn diện cho các vấn đề và nhu cầu của người hiện đại.

Các đề xuất của Aronson đã được làm rõ nét nhờ kinh nghiệm thực hành bền bỉ của bản thân

ông và mở rộng quan sát cũng như tương tác với các giảng viên Phật giáo Đông lẫn Tây. Ông rất thành thật trong việc thừa nhận rằng các giáo viên Phật giáo đã lớn lên và vẫn còn chìm đắm trong lối sống và lối suy nghĩ của người châu Á có thể không nhạy cảm với các nhu cầu và thách thức của phương Tây, và rằng các thực hành Phật giáo không phải là “phương pháp chữa khỏi tất cả” mà một số quảng cáo phổ biến đã làm cho chúng trở thành hiện thực. Tất nhiên, sự thẳng thắn của ông có thể bị tranh cãi bởi các học viên Phật giáo, những người nghĩ rằng ông đánh giá thấp sự hiểu biết sâu sắc của những vị thầy thực sự được xem là “giác ngộ” hoặc rằng ông tương đối hóa giá trị của thiền định Phật giáo bên ngoài bối cảnh phương Đông. Khi tôi viết lời giới thiệu cho tác phẩm này từ quan điểm của một người ngoài truyền thống Phật giáo, tôi sẽ để những người trả lời là Phật tử giải quyết vấn đề này với Aronson. Tuy nhiên, đối với bản thân là một người Cơ đốc, tôi có động lực áp dụng sự tự hiểu biết về Phật giáo của Aronson theo cách tự phê bình và làm như vậy trong phần nhận xét kết luận của mình, bằng cách nêu ra hai hai hướng trắc nghiệm.

Đầu tiên, Thực hành Phật giáo trên đất phương Tây đặt ra câu hỏi liên quan đến việc cấy ghép các truyền thống tôn giáo và tâm linh từ nơi này sang nơi khác. Bản thân Aronson đặt câu hỏi liệu sự tham gia của phương Tây với Phật giáo có được tiến hành bởi sự đồng hóa các giáo lý Phật giáo vào một khuôn khổ của phương Tây hay không, hay dẫn đến sự biến đổi của chính phương Tây thông qua quá trình người phương Tây học được một điều gì đó mới và điều chỉnh những cách thức quen thuộc của họ, suy nghĩ về những ý tưởng và thực hành mới này. Nói một cách ngắn gọn, Phật giáo đang được biến đổi để phù hợp với nhu cầu và mong muốn của người phương Tây, hay người phương Tây đang bị biến đổi bởi cuộc gặp gỡ của họ với và sau đó là bản thể của Phật giáo? Tất nhiên, có vẻ như cả hai quá trình đều đã và đang xảy ra – đó là, ít nhất là một phần, theo lập luận của Aronson. Tuy nhiên, trên lộ trình, Aronson đã thành công trong việc nhắc nhở chúng ta rằng sự hội nhập

của Phật giáo sang phương Tây không bao giờ có thể là một cuộc “chinh phục” (lời của tôi) đối với phương Tây, mà đúng hơn là một sự bổ túc lẫn nhau, và đặc tính đó, Phật giáo vốn đã có từ đầu.

Các nhà truyền giáo Cơ đốc từ lâu đã tranh luận về mối quan hệ của phúc âm và văn hóa về mặt đồng hóa (phúc âm được văn hóa sử dụng cho các mục đích văn hóa riêng của nó) hoặc nhập thể/ngữ cảnh hóa (phúc âm hoạt động như một chất xúc tác cho sự biến đổi văn hóa); tại sao Cơ đốc giáo đã không thể giải quyết đầy đủ các câu hỏi và mối quan tâm của cuộc sống ở một số khu vực Đông và Nam Á, dẫn đến sự phát triển hạn chế ở những khu vực này, v.v. Nói tóm lại, việc Aronson làm nổi bật nguồn gốc văn hóa, tường thuật và ngữ cảnh của các thực hành thiền định của Phật giáo cũng có thể kêu gọi sự chú ý đến các yếu tố tương tự thông báo sự căng thẳng giữa tính đặc biệt và tính phổ biến vốn có trong mỗi truyền thống tôn giáo trên thế giới.

Nhưng nếu đúng như vậy, thì Phật giáo có phải là “tôn giáo phổ quát” chỉ ở một số khía cạnh nhất định, chứ không phải là “tuyệt đối”? Nói cách khác, có thể có một “tôn giáo phổ quát” theo nghĩa đầy đủ của thuật ngữ này, hay một “vị cứu tinh toàn cầu” theo nghĩa mạnh mẽ nhất của nó không? Aronson gợi ý rằng chúng ta nên công nhận các chuẩn mực văn hóa khác nhau về sức khỏe, sự trưởng thành và lý tưởng hoạt động ở phương Đông và phương Tây, và bằng cách đó, đánh giá cao những gì thực hành Phật giáo thực sự mang lại mà không thất vọng về những gì tôn giáo này không có. Các Phật tử phương Tây truyền thông và hiện đại có thể chấp nhận điều này như một sự trình bày hợp lệ về sự hiểu biết cá nhân của họ không? Cơ đốc nhân hoặc thành viên của các tín ngưỡng khác có thể chấp nhận một phiên bản khác của tuyên bố này để tự hiểu về tôn giáo của họ không?

Câu trả lời cuối cùng cho những loại câu hỏi này không thể được bảo lưu ngoài sự gắn bó chặt chẽ giữa các tôn giáo. Một con đường tiếp theo có thể chính xác là đưa ra câu hỏi so sánh nơi Aronson đã bỏ dở, tức là đặt ra và đánh giá những điểm tương đồng và khác biệt giữa “cách sống thần thánh” được nêu trong Visuddhimagga (Con đường Thanh lọc) của Buddhaghosa là tình yêu, lòng trắc ẩn, và sự khôn ngoan, và, ví dụ, “con đường của Chúa Giê-xu” như được định nghĩa trong các Bài tập của người Inhaxiô về đức tin, hy vọng và tình yêu. Liệu loại dự án so sánh này có thể làm sáng tỏ sự hội tụ giữa một mặt là việc nuôi dưỡng bản sắc cá nhân và mặt khác là nuôi dưỡng lòng từ bi đối với tất cả chúng sinh không? Trong quá trình này, liệu bản thân các hình thái khác nhau có thể biến đổi hiểu biết của chúng ta về tính phổ quát và tính cá biệt từ các quan niệm thần học và triết học trừu tượng sang các thực hành cụ thể không? Trong chừng mực khi Thực hành Phật giáo trên đất phương Tây đặt ra chính xác những loại câu hỏi này và gợi ý về những khả năng xảy ra như vậy, Harvey Aronson phải được cảm ơn, và, tôi sẽ đề nghị, rất cần thiết đọc nó.-



Xuân Mơ

Tuệ Nga

*Từng trạm thời gian lặng lẽ qua
Chập chờn hư ảnh tuyết sương nhòa
Sâu dăng trắng nẻo trời thơ cũ
Ý gửi hoen dòng cánh nhạn xa
Tâm hướng mây giăng sâu khứ quốc
Đôi bờ gió lộng khúc hoài ca
Mơ về lòng vẫn chờ mai sớm
Nắng đẹp quê mình tươi sắc hoa.*

Nguồn: Thơ Tuệ Nga, NXB Hồng Trúc,

Về bài đăng báo Phật Học

Ban Biên Tập hoan nghênh quý độc giả viết bài cho Nguyệt San Phật Học, xin được lưu ý những điểm sau đây :

- ♦ Bài viết về giáo lý hay thơ, văn, nhạc mang chứa nội dung Chân, Thiện, Mỹ theo tinh thần Phật Giáo, có ích cho sự tu học.
- ♦ Bài gửi đăng báo Phật Học, tác giả có thể viết tay hay đánh máy.
- ♦ Bài được đăng báo hay không, xin miễn trả lại bản thảo.
- ♦ Tác giả dùng bút hiệu, xin ghi rõ họ, tên, địa chỉ để dễ liên lạc nếu cần.
- ♦ Tôn trọng tác giả, Ban Biên Tập không sửa chữa hành văn trừ khi tác giả cho phép. Ban Biên Tập có thể sửa lỗi chánh tả hoặc đánh máy bị sai.

Ban Biên Tập
Nguyệt San Phật Học



HỘ PHÁP

Quý vị muốn nhận báo xin gởi tên và địa chỉ về:

Phật Học Inc
P.O. Box 221483
Louisville, KY 40252

TO:

BULK RATE
U.S. POSTAGE PAID
LOUISVILLE, KY
PERMIT NO. 368