

NHẤT HẠNH

ĐẠO PHẬT

đi vào cuộc đời

lá bối

Mục lục

Chương 01: Đạo Phật đi vào cuộc đời	3
Sự hiện diện vô hành của đạo đức	5
Sự hiện hữu của ngôn ngữ đạo đức.....	12
Sự hiện diện hữu hành của đạo đức	22
Chương 02: Nói chuyện về vấn đề đóng góp	32
Nói Chuyện Về Vấn Đề Đóng Góp I.....	32
Nói Chuyện Về Vấn Đề Đóng Góp II	38
Chương 03: Đức Phật của thế kỷ chúng ta	43
Đức Phật của thế kỷ chúng ta I.....	43
Đức Phật của thế kỷ chúng ta II	49
Đức Phật của thế kỷ chúng ta III	55
Chương 04: Để thiết lập đối thoại	60
Chương 05: Đi tìm prajnapiti cho thời đại	69
Chương 06: Chính trị và tôn giáo.....	76
Chương 07: Đạo Phật con đường thực nghiệm tâm linh.....	84
Chương 08: Người trí thức và đạo Phật	89

Chương 01: Đạo Phật đi vào cuộc đời

Nguồn suối phát sinh của đạo Phật là một sự giác ngộ về sự thật của cuộc đời (Tứ Diệu Đế), vì vậy đạo Phật có tính cách vượt lên trên cuộc đời. Sự vượt lên ở đây là một kết quả tất nhiên của giác ngộ, vì mọi giác ngộ đều đưa tới một sự thức tỉnh và giải phóng. Con người giác ngộ không còn là con người bị sai sử và chìm đắm trong cuộc đời nữa. Con người giác ngộ là con người tự do, vượt ra khỏi những tối tăm, quên lãng và phó mặc của cuộc đời.

Nhưng vượt lên trên cuộc đời không có nghĩa là phủ nhận cuộc đời, ghét bỏ cuộc đời. Nếu chỉ có một sự ghét bỏ, xa lánh, trốn chạy thì chưa có thể gọi là vượt lên. Đó chỉ là một sự chán nản hoặc khiếp sợ. Vượt lên ở đây bao hàm một ý chí khỏe mạnh, một ý thức giải thoát, một thái độ khinh thường khổ đau. Và được trang bị đầy đủ những bản lĩnh ấy rồi, con người giác ngộ đi vào cuộc đời với tất cả can đảm và thiện chí để chuyển hóa cuộc đời.

Những con người giác ngộ đi vào cuộc đời bao giờ cũng đem theo tâm niệm giải thoát, không tham đắm, không cố chấp. Có như thế ta mới thấy được tính chất của sự *vượt lên* (transcendence) trong thái độ *dẫn thân vào cuộc đời* (engagement) của những con người giác ngộ. Tính chất *vô trước* (détachement) của hành động là một bằng chứng cụ thể chứng minh cho sự hiện hữu của giác ngộ.

Vô trước có nghĩa là *không bị dính vào*. Cố nhiên con người giác ngộ sẽ không những không bị dính vào tham vọng, quyền hành và lợi danh mà còn không bị dính vào những cố chấp có tính cách tri thức như quan điểm và sự phân biệt nhân ngã nữa. Đó là thái độ tự do, vô tâm, vô trú của các bậc Bồ tát mà kinh Kim Cương Bát Nhã đã diễn tả trong rất nhiều đoạn ^[1]. Bàn luận đến đề tài đem đạo Phật đi vào cuộc đời, chúng ta phải ý thức được những điểm trên của giáo lý tức là các nguyên lý *vượt lên*, *dẫn thân* và *vô trước*, thì mới có thể tránh khỏi được những sai lạc căn bản.

Ngay cái mệnh đề *đạo Phật đi vào cuộc đời* cũng đã không được ổn thỏa, bởi vì phân tích nó ta sẽ có cảm tưởng đạo Phật là một cái gì đang ở bên ngoài cuộc đời và vì vậy cần phải đem nó đi vào trong cuộc đời. Sự thực thì không phải như vậy. Đạo Phật đã được phát sinh từ trong lòng của cuộc đời, đã được nuôi dưỡng bởi cuộc đời và đang tồn tại vì cuộc đời. Nếu đạo Phật đã có mặt trong cuộc đời rồi vậy thì cần phải đem nó đi vào cuộc đời làm gì nữa?

Tuy nhiên nếu ta quan niệm đạo Phật như những nguyên lý của sự giác ngộ cần được thể hiện trong cuộc đời thì ta sẽ thấy rằng có những lúc, vì khả năng thể hiện thiếu kém, ta đã không đích thực làm hiển lộ được đạo Phật trong cuộc đời, trong sự sống, và như thế thực chất của đạo Phật vắng mặt mà chỉ có một số những hình thái khô chết của đạo Phật là hiện hữu. Nếu không có thực chất, thì những hình thái kia (như kinh điển, giáo đường, nghi lễ...) đều là những hình thái khô chết. Chính đức Phật và các vị tổ sư thiên tông đã nhắc nhiều đến điều đó.

Vì vậy cho nên đem đạo Phật đi vào cuộc đời có nghĩa là thể hiện những nguyên lý đạo Phật trong sự sống, thể hiện bằng những phương thức phù hợp với thực trạng của cuộc đời để biến cải cuộc đời theo chiều hướng thiện mỹ. Chừng nào sinh lực của đạo Phật được trông thấy dào dạt trong mọi hình thức của sự sống chừng đó ta mới có thể nói được rằng đạo Phật đang thật sự hiện hữu trong cuộc đời.

Sinh lực ấy được nhận thức qua những dấu hiệu sau đây mà chúng tôi xin lần lượt trình bày:

1. Sự hiện diện vô hành của đạo đức
2. Sự hiện diện của ngôn ngữ đạo đức
3. Sự hiện diện hữu hành của đạo đức

Sự hiện diện vô hành của đạo đức

Sự hiện diện *vô hành* của đạo đức tức là bản chất của tự thân đạo đức, là nguồn suối của mọi hình thái đạo đức. Chữ vô hành ở đây tức là không có hình thái của sự hành động. Kinh *Tứ Thập Nhị Chương*, cuốn kinh đầu tiên bằng chữ Sanskrit được dịch ra chữ Hán, có một đoạn nói về điều ấy: "ngã Pháp hành vô hành hạnh, tu vô tu tu" ^[2]. Câu kinh này, ngoài ý niệm "vô trước" về nhận thức và về hành động, còn mang ý nghĩa của sự vô hành của đạo đức. Sự hiện diện của đạo đức vô hành là một dòng suối an lạc và mầu nhiệm tuôn chảy vào con người và vào sự sống, tuôn chảy một cách hồn nhiên và giản dị như sự hiện diện của ánh sáng trong không gian. Dòng suối ấy được khơi mở do công trình thực hiện tâm linh của người hành giả trên con đường tu chứng. Ai cũng biết rằng tam tạng giáo điển của Phật giáo không có giá trị như những lời tuyên bố về chân lý mà chỉ có giá trị như những kinh nghiệm và những phương pháp hướng dẫn công cuộc thực nghiệm tâm linh để người hành giả chứng được chân lý. *Chúng* ở đây không có nghĩa là một sự nhận thức bằng suy luận mà là một sự xúc tiếp thẳng với bản thân thực tại, một sự thể nhập thực tại không cần đến khí cụ tri thức suy luận.

Được hướng dẫn bởi kinh nghiệm và bởi những phương châm diễn bày trong giáo lý, người hành giả cố quyết thâm nhập (không phải bằng trí tuệ hay tình cảm của mình) vào thế giới của những nguyên lý sinh động của thực tại. Công phu ấy có khi kéo dài nhiều năm, nhiều chục năm, và kết quả nhiều hay ít sẽ là tùy theo khả năng và sự quyết chí. Một khi tiếp xúc thẳng được với bản thân của thực tại, (có khi gọi là chân như, có khi gọi là thực tính, có khi gọi là như lai tạng tính...) thì tự nhiên có một sự chuyển đổi đột ngột nơi con người của kẻ hành giả. Con người hành giả trở nên một hóa thân của đạo đức, một bông hoa của trí tuệ giác ngộ và mọi hành động của hành giả tự nhiên phù hợp với nguyên lý của đạo đức. Lúc ấy ở nơi con người đạt đạo, không có gì mà không phải là đạo. Ngồi yên không làm gì hết cũng là đạo. Sự hiện diện của những con người như thế tức là sự hiện diện vô hành của đạo đức. Sự hiện diện của một con người như thế có thể làm cho núi rừng xanh hơn, có thể làm cho dòng sông trong hơn. Đứng về

phương diện nghiệp lực cộng đồng, sự xuất hiện của một con người như thế báo hiệu những ngày mai tốt đẹp cho toàn thể. Ảnh hưởng của một nguồn đạo đức vô hành như thế sẽ là đáng kể đối với thế giới của những hoạt động náo nhiệt hữu vi mà động lực thúc đẩy chỉ là sự tính toán thiệt hơn. Sự hiện diện của một con người đắc đạo, dù là không ai biết tới, cũng như là sự xuất hiện của một giếng nước thơm trong giữa vùng sỏi đá khô khan cần cỗi.

Sự chứng ngộ của một nhà hành đạo được xem như là một năng xuất đạo đức lớn lao và quý báu nhất trong phạm vi đạo đức, tôn giáo, và văn hóa nữa. Người đạt đạo có thể không giảng dạy, không viết lách, không khuyên can, không tổ chức, không cày bừa, nhưng vẫn đóng góp cho nhân loại những gì quý giá nhất, hiếm có nhất mà một xã hội ta không thể thiếu được. Nhà thống kê kinh tế học không thấy được yếu tố quan trọng đó của sản xuất. Làm thế nào mà biết được rằng bao nhiêu phần trăm của một hạt lúa là do công trình của một câu ca dao. Ta hãy lấy ví dụ một đám đông đang hốt hoảng trước tai biến, và sự đóng góp của một con người giữ được trầm tĩnh. Nhờ sự trầm tĩnh của một người mà đám đông bớt hoảng sợ và do đó còn đủ sáng suốt tìm ra phương pháp thoát khỏi tai biến. Hoặc sự có mặt của một người bạn đức hạnh trong cuộc xung đột gia đình. Người cha ấy, người bạn ấy tuy chỉ ngồi yên *không làm* gì cả nhưng sự có mặt của họ có thể tránh được cho gia đình cảnh xung đột chắc chắn có thể xảy ra nếu họ vắng mặt. Đạo đức vô hành tuy không *hành* nhưng quả thực là đã hành một cách rất có hiệu quả. Đọc Đạo đức Kinh ta chỉ có thể thấy được cái vỏ khô cứng của Lão học nhưng nếu sống một giờ bên cạnh Lão Tử chắc chắn là ta thấy được cái bản thân của Lão Học. Đọc nhiều về thiền học sao cho bằng được nhìn cặp mắt của một vị thiền sư hay nghe được tiếng cười của người. Cũng như đọc hết tam tạng kinh điển Phật giáo chưa chắc đã bằng được sống vài ba phút bên cạnh đức Phật. Bên cạnh hiện thân của chân như ấy, nghĩa là bên cạnh dòng suối chân lý ấy, ta thấy được hình ảnh linh động của chân lý tỏa hiện nơi con người, ta vốc uống được thứ nước trong lành của bản thể. Điều đó cho ta biết tại sao các vị đệ tử đồng sinh vào thời Phật đã có thể chứng ngộ dễ dàng như kinh điển thường chép. Trong thời Phật

tại thế, ít có những thắc mắc những nghi vấn về giáo lý bởi vì chính bản thân Phật đã là một bài giáo lý sống động rồi. Nhìn thấy Ngài, người nghi mấy cũng phải tin, người ác mấy cũng phải hiền, người yếu mấy cũng phải mạnh. Cho đến khi Ngài nhập diệt rồi mà hình bóng Ngài, phẩm cách Ngài cũng còn đủ sức hướng dẫn cho giáo đoàn được thống nhất và thuần hòa gần suốt một thế kỷ.

Bao nhiêu hoạt động thuộc phạm vi tôn giáo đạo đức nếu không bắt nguồn cảm hứng từ sự đạt đạo, từ tâm linh con người, đều có thể là những hoạt động vô bổ phát xuất từ động cơ danh lợi, tính toán. Thiếu chất liệu đạo đức trong cơ thể, con người không thể hành chính đạo mà chỉ có thể hành tà đạo. *Cho nên nhân loại phải thấp hương nơi nào có một bậc chân tu xuất hiện.* Cố nhiên bậc chân tu không mọc nhiều như nấm sau cơn mưa. Bậc chân tu không phải như những dấu tích linh ứng mọi người nghe tiếng tìm tới dâng hương. Bậc chân tu không phải là người có vài thủ thuật mới lạ như tiên tri, chữa bệnh, có thể thu hút được nhiều người ham mộ. Bậc chân tu là sự hiện diện, trước hết, của đạo đức vô hành. Nhìn vào người, thiên hạ thấy lòng mình thêm tin tưởng, thêm trầm tĩnh, thêm ý thức, thêm thương yêu cuộc đời và xây dựng cho cuộc đời một cách chân thành. Bậc chân tu là một nguồn cảm hứng vô tận cho mọi hoạt động đạo đức và tôn giáo chân chính. *Thấp hương nơi nào có bậc chân tu xuất hiện* có nghĩa là nhận thức được giá trị cao cả của sự chứng ngộ, của đạo đức chân thực. Người chân tu có thể chưa là bậc thánh nhưng nhất định không còn là kẻ phàm. Kẻ phàm là kẻ hành sự trên động cơ danh lợi và tà kiến, chứ không hẳn là kẻ nói dối, uống rượu và ăn thịt. Người chân tu hiếm có nhưng không phải không thể nhận thức được. Ngồi với một người nào mà ta thấy tâm hồn thanh tịnh, an lạc, tin tưởng, ta thấy khởi động trong lòng ta ý hướng trong sạch hướng về phụng sự thì ta biết ít nhiều người ấy cũng đã là bậc chân tu. Người chân tu giản dị như ánh sáng như khí trời, cho muôn loài sự sống mà không ai hay biết. Người chân tu như mạch nước thấm trong lòng đất, trẻ con hái hoa tím hoa vàng trên thảm cỏ mà không biết đồng cỏ và bông hoa là tặng phẩm của dòng nước trong. Sự hiện diện của những bậc chân tu mang lại nhiều an lạc cho cuộc đời, nhưng chính niềm tin mới thực là

phẩm vật quý giá nhất của người chân tu hiển tắng. Sự hiện diện của người chân tu chứng minh sự hiện diện của đạo đức chân thực, chứng minh khả năng của con người; chứng minh tính cách khả hành của giáo lý đức Phật, hoặc nói cho rộng là giáo lý của các bậc hiền nhân.

Chúng ta không thể sản xuất ra các bậc chân tu. Chúng ta chỉ tạo nên những điều kiện cho các bậc chân tu xuất hiện. Vì vậy chúng ta có những tăng viện, nhất là những viện thiền học để làm nơi sinh hoạt thực tập cho con người muốn quyết tâm đạt đến sự chứng ngộ bằng phương pháp thiền quán. Thường thường những người từ hai mươi tuổi trở lên nếu quyết chí từ bỏ mọi ước muốn về cuộc đời để một tâm một chí đạt cho được sự giác ngộ thì gọi là những người xuất gia. Ai cũng biết rằng đạo Phật xác nhận khả năng tính giác ngộ của tất cả mọi người và vì vậy theo nguyên tắc ai cũng có thể xuất gia được. Tuy nhiên trên bình diện thực tế, người xuất gia phải có đủ một cách tương đối những điều kiện sức khỏe, trí tuệ và ý chí, bởi vì con đường xuất gia đạt đạo là một con đường gian khổ đòi hỏi những chuẩn bị tâm lý và sinh lý rất kỹ lưỡng. Cố nhiên ở Thiền tông sự thông hiểu chữ nghĩa không được xem như là tiêu chuẩn đứng đắn nhất để chọn lựa: tuy vậy trường hợp Huệ Năng là một trường hợp hiếm có trên đời ^[3].

Trong xã hội xưa, người xuất gia để gần trọn thì giờ mà tham thiền, và dốc toàn lực vào công việc tiến tới giác ngộ. Y thực, lương được và nơi cư trú là do sự cung dưỡng của những người cư sĩ áo trắng. Những bậc đạt đạo được quần chúng tôn sùng và học hỏi. Các vị đem nhân phẩm của mình ra làm những bài thuyết pháp và thường gần gũi với cuộc đời bằng cách du hóa khất thực. Đoàn thể xuất gia thời Phật giáo nguyên thủy so với số lượng người xuất gia ở các nước Phật giáo bây giờ thì quả thực là ít ỏi. Nhưng sau đó, tự viện phát triển và giới xuất gia càng lúc càng đông. Hãy nhìn vào xã hội Thái Lan, Cam Bốt, Tây Tạng ta sẽ thấy điều đó. Một khi đoàn thể xuất gia đã đông đảo, tự nhiên phát sinh ra những vấn đề như sau:

1. Phải xây cất thêm nhiều tự viện và phải tổ chức lại giới bạch y để có thể cung cấp đầy đủ các nhu yếu lương thực, cư trú, thuốc men và y phục cho tăng giới. Giới Phật tử cư sĩ trở nên quan

trọng và các tự viện bắt đầu phải chiêu chuộng những sở thích của người cư sĩ. Trong các kinh điển như Kinh Duy Man, Kinh Thắng Man, v.v... người cư sĩ không còn được coi như chỉ là những thí chủ cung dưỡng chư tăng để tạo phước đức nữa mà là những người có thể hành bồ tát hạnh và đạt tới địa vị khá siêu phàm về tâm linh. Giới Bồ tát cho cư sĩ cũng phải chiếu điều đó. Mà ta phải công nhận vai trò ủng hộ đắc lực của người cư sĩ trong công cuộc phát triển cơ sở giáo hội. Người cư sĩ bây giờ không còn xa cách quá với người xuất gia về phương diện uy tín đạo đức. Do vai trò đóng góp của họ trong sự tạo dựng tự viện, ủng hộ hoằng pháp, cung dưỡng tăng ni, ý kiến và sở thích của họ được tôn trọng hơn lên. Điều này còn có thể thấy ngay trong hiện tại. Chế độ cúng dường (cung dưỡng) vẫn còn đang tồn tại, mà phần lớn các trường hợp là cung dưỡng cá nhân một vị tăng. (Thực ra chữ tăng - sangha - có nghĩa là một đoàn thể; một vị không thể gọi là tăng được). Sự cung dưỡng đúng chính pháp là một sự cung dưỡng vô điều kiện. Nhưng ai cũng biết người cư sĩ bây giờ ít biết thế nào là cung dưỡng đúng chính pháp. Họ cung dưỡng vì cảm tình riêng với từng vị mà họ mến chuộng, họ cung dưỡng vì muốn được học hỏi riêng hay được thỏa mãn riêng về các nhu cầu cầu siêu, cầu an hay về tình thầy trò, tình môn phái huynh đệ. Những bậc chân tu không chịu các điều kiện ấy thì lại hay bị quên lãng và thiếu điều kiện để tiến tu. Sức khỏe thiếu kém họ có thể bỏ cuộc nửa chừng. Còn những vị chiêu theo sở thích của người áo trắng thì lại không có tự do và thì giờ để thực hiện chí nguyện buổi ban đầu.

2. Đã đông đảo thì cố nhiên khó giữ được tinh túy. Thế rồi xuất hiện những vị hình đồng xuất gia mà tâm niệm chưa xuất gia. Cùng với nhu cầu tín ngưỡng (chứ không phải nhu cầu đạo đức) càng ngày càng tăng của quần chúng, nhu cầu cầu an, cầu siêu, đám ma, đám chay vân vân, một số lớn những người xuất gia trở nên những nhà chuyên môn về tụng niệm, cầu nguyện. Những vị này cần thiết cho quần chúng thực, nhưng họ đã bỏ mất ý nguyện ban đầu (sơ tâm xuất gia) là quyết đạt được giác

ngộ. Thêm vào những nhu yếu tín ngưỡng thuần túy, còn có những nhu yếu mới thuộc phạm vi tổ chức giáo hội mà xã hội bây giờ đòi hỏi; người xuất gia phải đem hết thì giờ làm các công việc từ giảng diễn, tổ chức, hội họp, dạy dỗ, chăm sóc bệnh xá, vân vân... cho đến các công việc rất mới như làm tuyên úy trong quân đội chẳng hạn. Vì thế mục đích đạt đạo của người xuất gia hầu như là không còn nữa và đó là một vấn đề lớn lao cho Phật giáo. Cố nhiên sự hiện diện của người tăng sĩ trong mọi cơ cấu xã hội là một sự cần thiết không ai không công nhận, nhưng nếu thiếu mất nguồn cảm hứng của đạo đức vô hành thể hiện nơi người đạt đạo thì có thể có sự cạn khô của thực chất đạo pháp nơi chính những hoạt động được gọi là hoạt động cho đạo pháp ấy.

Xã hội ngày nay bắt buộc phải có mặt của người Phật tử trong các cơ cấu tổ chức của nó, nếu Phật giáo muốn không bị đứng ngoài. Nhưng đứng trong không những chỉ là đứng trong với hình thức suông mà phải là với một hình thức chứa đựng nội dung nữa. Vì vậy vấn đề đặt ra cho chúng ta phải là kêu gọi tất cả các vị xuất gia trở về tu viện lo chuyện công phu thiền quán mà làm sao gây dựng lại những cơ sở thật đứng đắn thật vững chãi cho số những người nguyện chuyên tu đạt đạo. Số người này sẽ ít ỏi, nhưng hết sức quý giá, bởi vì mỗi khi có một vị tìm tới được nguồn suối đạt đạo thì tất nhiên cả chúng ta, tất cả dân tộc và nhân loại ta đều được thừa hưởng. Năm bảy vị như thế đủ để cho chúng ta sung sướng rồi. Mà có được hàng mấy mươi vị thì đó quả thực là hồng phúc cho dân tộc. Những bậc hiện đang hoạt động cho Phật giáo trong các cơ cấu xã hội sẽ như những cành lá tốt tươi bắt gốc từ những bậc đạt đạo đó, hoặc là những bậc đang cương quyết chí tâm tiến bước trên con đường đạt đạo đó. Họ sẽ trở về sống mỗi năm ba tháng bên cạnh những bậc tăng sĩ hoàn toàn xuất thế này để mà nhìn, để mà nghe, để mà cảm, để mà tĩnh tu, mà võ trang lại tâm hồn mình, ước nguyện mình, lý tưởng mình, để trong chín tháng dưới núi sẽ giữ vẹn được tâm hồn và ý chí của những chàng dũng sĩ cần thiết cho cuộc đời ^[4]. Có như thế bản chất của đạo đức vô hành, của trí tuệ giác ngộ, của những nguyên lý Phật giáo linh động mới từ

nguồn suối của nó chuyển qua người đạt đạo, thậm chí người hành đạo và cuối cùng được thể hiện trong cuộc đời. Ta hãy tạm gọi dòng tu của những con người đi sâu hoàn toàn vào địa vực thuần túy tâm linh là dòng tu *thể nhập* và dòng tu của những người hành đạo (hay hóa đạo? Xin để quý vị xét) là dòng tu *tiếp hiện*. Thể nhập nghĩa là thể hiện và thâm nhập những nguyên lý linh động của thực tại, của Phật học.

Cũng có nghĩa là, bằng cách thâm nhập vào biển giác ngộ tâm linh, thể hiện sức sống của giác ngộ trên bản thân mình như một hiện thân của đạo đức vô hành. Xin nói thêm rằng đạo đức đây phải được hiểu như một sự phát hiện của nghệ thuật sống mà không phải là những hành động được quy định như "luân lý" hay "công dân giáo dục." Mọi cử chỉ ngôn ngữ của người đạt đạo đều tự nhiên là đạo đức, không ý thức, không cố gắng mệt nhọc. Cũng giống như trạng thái "tùng tâm sở dục nhi bất du cử" của Khổng Khuru khi Ngài đến tuổi sáu mươi. Thành ra đạo đức là sự sống; sự sống là nghệ thuật và vì vậy đạo đức là nghệ thuật. Một nghệ sĩ đạt đến nguồn của nghệ thuật rồi thì nói ra là thơ, vạch ra là họa... Người hành đạo đạt đến nguồn rồi thì ăn uống nói cười tất cả là đạo. Kẻ phàm phu bắt chước ăn như thế uống như thế nói như thế cười như thế cũng không thành người đạt đạo được. Có khi trái với đạo là khác. Cho nên đạo Phật không phải là một bó luân lý và giáo điều cứng cõi.

Còn chữ *tiếp hiện* có nghĩa là tiếp nhận và thực hiện. Tiếp nhận nguồn sinh lực đạo pháp do những nhà tu thể nhập khơi mở và đem nó thực hiện trong cuộc đời. Thành thử giữa các nhà tu thể nhập quần chúng trong cuộc đời, nhà tu tiếp hiện đóng trách nhiệm của một ngang nối, một *trait d'union*, và số người này phải khá đông để có thể cung cấp cho nhu cầu tôn giáo và đạo đức càng ngày càng tăng của xã hội mới. Những nhà tu trong dòng này sẽ đem ý chí năng lực và tâm hồn của mình để thực hiện một ít nguyên chất của đạo Phật trong cuộc đời, và kho tàng của họ là những bậc trong dòng tu *thể nhập* mà họ được gần gũi và học tập ba tháng mỗi năm. Và khi họ đã chắc chắn rằng thời gian phụng sự của họ đã tạm đủ và muốn cố quyết thực nghiệm sâu sắc chân lý, họ sẽ phát nguyện trở về tu viện vĩnh viễn để mà hạ thủ

công phu cho lý tưởng đạt đạo. Cố nhiên vì đã dứt khoát chín chắn và đã am hiểu về cuộc đời, về giá trị của sự chứng ngộ, nên họ sẽ trở nên nhất tâm nhất chí trên con đường đạt đạo và do đó, dễ đạt được kết quả mau chóng và tốt đẹp.

Để đạt đến một kết quả như thế, giáo hội sẽ phải tổ chức trang bị hoặc tu chỉnh năm bảy tu viện hết sức trang nghiêm trong toàn quốc để làm cơ sở cho những nhà tu dòng *thể nhập*. Những vấn đề cư trú, lương thực, y phục, thuốc men, thư viện... phải được bảo đảm để cho các nhà tu khỏi phải bận tâm. Chấm dứt vấn đề cúng dường cá nhân trong các tu viện. Chấm dứt sự lễ bái du ngoạn thánh pháp của người bạch y tại tu viện. Không khí tu viện sẽ trang nghiêm và tự do; tự do ở đây có nghĩa là không bị uốn nắn theo sở thích và đòi hỏi của bất cứ người cư sĩ bạch y nào hoặc tổ chức tài chính hay xã hội nào. Các vị trong dòng tu sẽ tạo ra không khí thuận tiện cho sự thiền quán. Tu viện chỉ mở cửa mỗi năm ba tháng để tiếp nhận những vị trong dòng Tiếp Hiện. Cố nhiên phải có cả tu viện cho nữ giới, tuy rằng ta biết số lượng sẽ vào khoảng một phần ba.

Chúng ta sẽ có dịp trở lại vấn đề này trong những phần sau. Hiện giờ ta cần đi sang phần thứ hai tức là sự hiện hữu của ngôn ngữ đạo đức.

Sự hiện hữu của ngôn ngữ đạo đức

Có sự hiện diện của chứng ngộ tức là có sự cố gắng để diễn tả những chứng ngộ ấy. Ngôn ngữ của chứng ngộ là *một ngôn ngữ mang đầy sinh lực* chứ không phải như ngôn ngữ của suy luận và của giả thiết huyền đàm. Ngôn ngữ là phương tiện dùng để cảm thông và vì vậy cần phải thích hợp với người nghe và người nói. Ta hãy hiểu chữ ngôn ngữ ở đây theo nghĩa *những phương thức diễn đạt, những lễ lối diễn đạt*. Ngôn ngữ thiền tông chẳng hạn, thực là đặc biệt. Có khi là một cái vẫy tay, có khi là một cuộc đối thoại mà người ngoại cuộc không hiểu Át Giáp gì cả, có khi là một bài kệ hay một câu chuyện đi thẳng vào lòng người không cần qua trung gian phân tích suy luận. Ngôn ngữ giác ngộ luôn luôn là ngôn ngữ cho một thời đại nào, cho một lớp người nào, chứ không phải là ngôn ngữ cho muôn thời và muôn xứ. Ngôn

ngữ giác ngộ là một phương tiện diễn đạt và hướng dẫn sự thực hiện giác ngộ và sự áp dụng giác ngộ đó trong cuộc đời. Và bởi vì con người của mỗi thời đại một khác, mỗi xã hội một khác, nên ngôn ngữ giác ngộ phải thích hợp với thời gian, phương sở, trí tuệ và tâm lý con người.

Trước hết ta phân biệt những nguyên lý Phật giáo linh động và giàu có mà người đạt đạo có thể xúc tiếp thẳng tới được, và những phương tiện diễn đạt các nguyên lý ấy cho hợp thời hợp cảnh, những phương tiện mà ta gọi là "pháp môn" (cửa đi vào chân lý) hay là những hệ thống giáo lý thích hợp với từng thời đại, từng phương sở. Các nguyên lý ấy, theo Thiên Tông, không có thể diễn tả trực tiếp được mà chỉ có thể tự mình thực nghiệm (thân chứng). Ngôn ngữ chỉ có giá trị hết sức tương đối và chỉ có thể làm những đồ án chỉ dẫn cho sự thực nghiệm mà thôi. Thế cho nên qua lịch sử hai ngàn năm trăm năm Phật học đã có biết bao nhiêu hình thái ngôn ngữ, bao nhiêu hệ thống giáo lý để cố gắng diễn tả sự chứng ngộ trong cuộc đời. Bao nhiêu tông phái đã thành lập. Các vị thiền sư ngộ đạo nếu không viết sách thì cũng để lại những bài thơ bài kệ hay các mẫu đối thoại còn được ghi trong các cuốn ngữ lục. Ngày nay xã hội đã biến đổi một cách căn bản, những phương thức diễn đạt cũ, những hệ thống giáo lý cũ có thể không còn thích hợp hoặc có thể không gây nổi sự cảm thông với con người mới trong xã hội mới. Cho nên ngôn ngữ Phật học phải hợp với thời cơ, pháp môn của thời đại phải đáp ứng được với nhu cầu của thời đại. Mà pháp môn ấy, giáo lý ấy không thể do sự suy tư trong tháp ngà mà sản xuất ra. Đó phải do sự chứng ngộ đích thực tuôn trào ra, phải được đặt trên nền tảng khế lý và khế cơ. *Khế lý* là không trái chống với những nguyên lý Phật học, nói một cách khác hơn, là bắt nguồn từ sự giác ngộ. *Khế cơ* nghĩa là phù hợp với khát vọng nhu cầu và lẽ lối nhận thức của con người mới, của xã hội mới. Có được hai tính chất khế lý và khế cơ rồi thì ngôn ngữ Phật giáo sẽ tràn đầy sinh lực, sẽ đủ hiệu lực hướng dẫn được cho con người trong công cuộc thực nghiệm chân lý và thể hiện chân lý trong sự sống. Chứng ngộ không có nghĩa là nghe và đọc xong giáo lý bằng lý trí suy luận. Nghe và đọc chỉ mới là giai đoạn đầu của sự thực nghiệm giáo

lý trong quá trình văn, tư, tu, chứng (nghe, suy tư, thực nghiệm và chứng ngộ). Như đã nói trên, ngôn ngữ giác ngộ chỉ là phương tiện chỉ dẫn cũng như chiếc bè dùng để qua sông, chiếc bè không phải là sự sang sông; cũng như ngón tay chỉ mặt trăng, ngón tay không phải mặt trăng ^[5]. Nếu ôm chặt ngón tay và cho là mặt trăng thì không bao giờ thấy được mặt trăng. Phải nương vào ngón tay như một phương tiện để thấy được mặt trăng. Cũng vì không muốn cho môn đệ chấp chặt rằng kinh điển là chân lý mà thật ra chỉ là phương tiện chỉ bày chân lý cho nên đức Phật đã nói: "trong bốn mươi chín năm thuyết pháp ta chưa từng thuyết một chữ." Và chấp lấy phương tiện làm cứu cánh tức là làm oan ức cho chư Phật, mà bỏ mất phương tiện đi thì cũng không có cách gì đạt đến cứu cánh ^[6]. Những người không thực tập, không tham thiền, không đem thân mệnh mình đi vào thế giới thực nghiệm tâm linh thì sẽ không có chứng ngộ, dù chứng ngộ ít đi nữa, và do đó không có gì để diễn tả cả. Dù có diễn tả thì cũng diễn tả một mớ suy tư về huyền học, một mớ tưởng tượng về chân lý hoặc lập lại những điều ngày xưa các bậc tiền bối đã nói. Nhưng tất cả những cố gắng đó đều không có hiệu quả. Diễn tả một mớ suy tư về huyền học thì không thối được sinh lực vào sự sống; và ngôn ngữ, dù mang danh là ngôn ngữ đạo Phật, sẽ không chứa đựng sinh khí của sự đạt đạo, của sự phát minh. Ngôn ngữ ấy không hướng dẫn được thực nghiệm, không lay chuyển được con người, không đủ sức tạo nên lực lượng cải tạo nếp sống cá nhân, hướng dẫn sự sống xã hội. Còn lập lại những điều cổ nhân nói thì chỉ là làm công việc của một chiếc máy hát hay một con vẹt. Ngôn ngữ đó sẽ không thích hợp, không đi được vào lòng người, không phù hợp với những nhu cầu mới, bản khoán mới, thắc mắc mới của con người. Và cũng do đó, sự vắng mặt của ngôn ngữ đạo đức đích thực chứng tỏ sự vắng mặt của đạo đức đích thực, nói một cách khác hơn, chứng tỏ sự vắng mặt của những kẻ đạt đạo.

Nếu có sự hiện diện của những kẻ đạt đạo thì tự nhiên có tiếng nói của đạo Phật, bởi vì kẻ đạt đạo không thể thờ ơ với cuộc sống dù là với cuộc sống đầy đầy những vấn đề khó khăn hiện tại. Có sự hiện diện của kẻ đạt đạo tức là sớm muộn gì cũng có tiếng nói của họ, và

tiếng nói ấy là một pháp môn, một giáo lý, một prajnapiti cho thời đại. Ta vẫn còn tin tưởng rằng dòng giống của người đạt đạo chưa tuyệt diệt. Ta phải sửa soạn tâm hồn cho thanh tịnh để có thể nghe tiếng nói của ngôn ngữ giác ngộ, lắm lúc đơn giản vắn tắt nhưng là cứu tinh của thế hệ chúng ta.

Nếu pháp môn của thời đại phải khế lý và khế cơ thì pháp môn ấy phải do người của thời đại khai thị. Khai thị nghĩa là mở bày, chỉ dẫn. Mà người của thời đại có công phu thực nghiệm tâm linh, có nhận thức thâm thiết về trạng huống và những vấn đề cấp thiết của cuộc đời, thì chỉ có những vị trong hai dòng tu *Thế Nhập* và *Tiếp Hiện*. Một bên thì tràn đầy giác ngộ (lý), một bên thì thông hiểu căn cơ (cơ). Công trình của một ngôn ngữ đạo đức của thời đại, như thế, phải là một công trình của cả hai bên cùng chung một thao thức là đem đạo Phật đi vào cuộc đời.

Ngày xưa những vấn đề xã hội và con người đơn giản hơn bây giờ nhiều. Ngày xưa, chỉ có nhu yếu về sự hiện diện của một số người đạt đạo và dạy dỗ luân lý đạo đức cho quần chúng. Ngày nay sự dạy dỗ thuyết pháp thiếu hẳn hiệu lực. Tâm lý con người vô cùng phức tạp, trí tuệ con người vô cùng thắc mắc, sự sống con người vô cùng đau ốm, xã hội con người trình bày nhiều vấn đề vô cùng rắc rối. Pháp môn không còn có thể chỉ là những pháp môn chỉ dẫn cho cá nhân tu tập và dạy dỗ cho người bạch y biết pháp thức cúng dường, giữ tam qui ngũ giới. Pháp môn phải là một pháp môn đáp ứng lại được những nhu cầu giáo dục, văn hóa, kinh tế, xã hội, chính trị, vân vân... Và vì, đạo Phật phải có mặt trong mọi cơ cấu xã hội, người Phật tử phải có lý thuyết (pháp môn) của thời đại về giáo dục, văn hóa, kinh tế, xã hội, chính trị...

Không có lý thuyết ấy, không có pháp môn ấy, nói tóm lại, không có ngôn ngữ chính thức của đạo đức thời đại thì người Phật tử biết nương vào đâu, nương vào đường lối nào, vào sự hướng dẫn nào mà thể hiện Phật pháp vào cuộc đời? Không *tiếp* thì làm sao có thể *hiện*?

Cho nên muốn đạo Phật có mặt trong cuộc đời thì phải có ngôn ngữ mới, pháp môn mới. Trí tuệ đạt đạo phải quán chiếu vào tình trạng tâm lý, sinh lý và xã hội của con người mới trên con đường thực nghiệm thiền quán để chứng ngộ. Trí tuệ đạt đạo phải phối hợp với kiến thức chuyên môn về giáo dục và về hiện tình giáo dục để cấu tạo nên pháp môn hướng dẫn nền giáo dục mới. Trí tuệ đạt đạo phải phối hợp với kiến thức chuyên môn về văn hóa và về hiện tình văn hóa để có thể cấu tạo nên một pháp môn hướng dẫn nền văn hóa mới. Trong các địa vực kinh tế, xã hội, chính trị, nông thôn, vãn vãn... cũng phải có những hoạt động tương tự. Nói tóm lại, căn cứ trên những nguyên lý Phật giáo, nói đúng hơn, trên sự chứng đạt những nguyên lý Phật giáo, người Phật tử phải xây dựng những lý thuyết về giáo dục, văn hóa, kinh tế, xã hội, chính trị, vãn vãn... để ngôn ngữ của đạo Phật được có mặt trong cuộc đời, làm điều kiện cho sự có mặt của mọi hoạt động đạo pháp trong mọi cơ sở của cuộc đời. Chừng nào chưa có những lý thuyết cho thời gian và phương sở hiện tại về các vấn đề ấy, chừng đó đạo Phật vẫn chưa hoàn toàn có mặt. Cũng nên nhắc lại rằng các lý thuyết đó, các pháp môn đó không phải chỉ là những xây dựng căn cứ trên suy luận suông. Phải có nền tảng trên sự thực chứng, tức là phải khế lý. Và cũng không được lý tưởng quá để xa lìa sự thực, tức là phải khế cơ. Cố nhiên Pháp môn sẽ là pháp môn của thời đại của phương sở mà không phải là của muôn thời và muôn xứ.

Thực tế mà nói, ta chưa thấy Giáo Hội Phật Giáo sắp đặt sự gặp gỡ giữa các bậc cao tăng chân tu với các nhà giáo dục chuyên môn của xứ sở. Như vậy là ta chưa có pháp môn về đường lối và kế hoạch giáo dục. Về văn hóa và về chính trị thì còn khả khứ. Còn về kinh tế, xã hội, thì quả thực chưa có gì. Chưa có một đường lối một kế hoạch kinh tế và xã hội nào cả. Bao giờ đạo Phật có thể tham dự vào việc hướng dẫn phong trào của sự phân phối hợp lý và công bình lợi tức sản xuất, có thể gây niềm tin cho quần chúng về một đường hướng kinh tế nhân bản, đạo đức, thiết lập trên quan điểm tứ diệu đế? Bao giờ hoạt động xã hội mới vượt được cái phạm vi nhỏ bé và mệt nhọc của công tác từ thiện, nhỏ giọt từng giọt trên cái thiếu thốn khát khao vô biên của những kẻ đau khổ để hướng dẫn một phong trào cách

mạng xã hội căn cứ trên tình thương và trên nguyên lý bất bạo động? Giáo hội cần phải cố gắng nhiều hơn nữa và Phật tử cần phải ý thức nhiều hơn nữa.

Như trên đã nói, pháp môn bao giờ cũng được thích hợp với thời đại và phương sở để có thể được gọi là một pháp môn. Căn cứ trên nguyên lý đạt đạo, có thể thiết lập *tám vạn bốn ngàn pháp môn*, nghĩa là rất nhiều pháp môn. Tất cả các pháp môn ấy trong thời gian và không gian mang màu sắc dị biệt, nhưng trên phương tiện bản chất vẫn được căn cứ trên cùng những nguyên lý, cùng phát xuất từ một nguồn suối đạt đạo nhiệm mầu. Bởi vậy sự khác biệt và có khi trái chống giữa các pháp môn với nhau chỉ là sự dĩ nhiên, không có gì đáng để ta ngạc nhiên cả. Thời đại mới, địa phương mới, điều kiện xã hội mới bắt buộc phải có những pháp môn mới. Luân lý và tập tục cổ truyền, nói một cách khác hơn, những pháp môn đã được ứng dụng trong quá khứ không thể là một sự cản trở, một chướng ngại cho sự tinh luyện và xây dựng nên những pháp môn mới. Ví dụ ngày xưa người tu sĩ không được đi vào nơi quân trung, nhưng ngày nay nhu cầu xã hội với tư cách những nhà tuyên úy. Ví dụ ngày xưa người tu sĩ sinh hoạt trên nền tảng cung dưỡng, ngày nay người tu sĩ cần tự túc để thoát khỏi những ràng buộc vô lý của những kẻ bạch y chưa hiểu đạo. Ví dụ thời đại *Long Thọ* cần giáo lý không tuệ để phá chấp Hữu bộ, và thời đại *Thế Thân* cần giáo lý Duy thức để tổng hợp Hữu bộ và Không bộ. Trong lịch sử giáo lý Phật giáo đã có bao nhiêu sự chuyển mình của đạo Phật để hình thành những hệ thống giáo lý mới. Mà mỗi lần chuyển mình để hình thành được một hệ thống kế lý kế cơ như thế, sinh lực của đạo Phật lại được thổi vào từng luồng mạnh mẽ. Nhờ đó mà đạo Phật phát triển mạnh mẽ không cần đến kế hoạch truyền giáo. Và cũng do đó mà đạo Phật được xem như là một nền văn hóa tư tưởng hoàn toàn tự do chứ không phải là một hệ thống những giáo điều cứng cỏi. Những giáo lý căn bản của đạo Phật phải được nhận thức như những nguyên tắc hành động chứ không phải những giáo điều. Ví dụ giáo lý Tứ diệu đế và Bát chánh đạo. Trong giáo lý Tứ diệu đế ta thấy đức Phật đặt nguyên tắc và chỉ bày phương pháp để giải quyết bất cứ mọi vấn đề nào. Trước hết là sự trình bày

trạng huống thực tại, với những vấn đề mà con người phải xác nhận sự hiện hữu để mà giải quyết. Những đau thương, khó khăn và thắc mắc của con người cần được trình bày minh bạch và chính xác trong phần *đệ nhất đế* ấy. Và sang đến phần thứ hai, *đệ nhị đế*, con người phải đi sâu vào sự khảo sát các nguyên nhân, khảo sát một cách khách quan và kỹ lưỡng tất cả những nguyên do nào đã làm phát sinh ra trạng huống được trình bày trong phần thứ nhất. Phần thứ ba, *đệ tam đế*, là sự xác định rằng nếu có những nguyên do trình bày trong phần thứ hai thì chắc chắn là sự cải biến trạng huống trình bày tiêu diệt những nguyên do trình bày trong phần thứ hai ấy. Và trong phần thứ tư, *đệ tứ đế*, con người đi tìm phương pháp thích hợp, con đường thích hợp để thực hiện sự cải biến được trình bày nơi phần thứ ba. Ta không thấy giáo điều nào cả mà chỉ có những nguyên lý hành động.

Về Bát chính đạo cũng vậy. Bát chính đạo nêu rõ tầm liên hệ giữa thân khẩu ý và giới định tuệ trên quá trình hành đạo và chứng đạo. Ta chỉ thấy kiến giải chân chính, tư duy chân chính, ngôn thuyết chân chính v.v..., mà không thấy quy định kiến giải những gì thì mới chân chính, tư duy những gì thì mới chân chính, ngôn thuyết những gì thì mới chân chính. Thì ra đó chỉ là nguyên lý mà không phải là luân lý. Nếu đạo Phật chỉ là luân lý thì khỏe cho người hành đạo biết bao! Chỉ cần đọc trong một cuốn kinh xem ta phải làm những gì và tránh những gì, cuốn kinh sẽ như một bản liệt kê thật dài những điều phải làm và những điều không nên làm. Trái lại, giáo lý chỉ hướng dẫn phương pháp thực hiện, chỉ nói rằng nên làm theo nguyên lý này và thực nghiệm theo phương pháp kia, mà thôi.

Cho nên học Phật là đào sâu vào kinh nghiệm tâm linh để nắm lấy nguyên lý, để thực hiện nguyên lý và để đạt đạo. Đạt đạo rồi thì không cần một bộ luật nào cả, không cần một sách chỉ nam nào cả, không cần một nền luân lý nào cả. Người đạt đạo ăn ngủ là đạo, thuyết pháp là đạo, ăn rau cũng là đạo mà ăn thịt cá cũng là đạo nữa. Những người chưa đạt đạo thì không thể bắt chước họ được ^[7].

Cho nên ta thấy rất rõ tầm quan trọng của sự thực chứng. Có sự thực chứng thì tất nhiên có sự lưu nhuận của sinh lực đạo đức còn nếu chỉ

có sự truyền bá và ca tụng về những giáo lý mà thôi thì xã hội và con người vẫn không được thay đổi. Ngôn ngữ và ý tưởng đạo đức của một thời đại không có thực chứng chỉ là ngôn ngữ và ý tưởng vay mượn ở một thời đại khác. Đó chỉ là căn bã của thực chứng mà không phải là thực chứng. Đó là những lời chế, những ý chết, không đủ sức và không thể làm khơi dậy trong tâm tư con người thời đại một nguồn cảm hứng mới, một sinh khí mới. Lịch sử văn hóa cho biết rằng bất cứ nguồn sinh lực tinh thần nào của nhân loại cũng bị tàn hoại bằng cách trở nên những di sản hình thức khô cứng, những ý chết và những lời chết không còn có tác dụng tâm lý và xã hội nữa. Muốn duy trì nguồn sinh lực ấy, con người không thể chỉ duy trì ngôn ngữ của nói. Phải giữ cho nguồn sinh lực kia được thể hiện liên tục nơi tâm linh con người để đừng làm khô chết. Bất cứ cuộc cách mệnh tinh thần nào của nhân loại cũng là một nỗ lực chống lại những ngôn ngữ và tư tưởng khô chết đóng cứng trong óc người như những chiếc vảy cá nguy hại và vô ích. Muốn cho ngôn ngữ và tư tưởng đừng là những vật khô chết thì chỉ có một đường: đừng truyền bá chúng và tiếp nhận chúng như những vật khô chết. Tất cả vấn đề là ở đây: làm thế nào cho dòng thực chứng tâm linh được tiếp nối bất đoạn, truyền sẽ là truyền tâm mà không chỉ là truyền ý. Ngôn ngữ một ngày nào đó sẽ phản lại nội dung bởi lý do không còn phù hợp với thực trạng của thời đại.

Có một dòng thực chứng tâm linh nối tiếp thì sẽ luôn luôn có những ngôn ngữ những pháp môn dị biệt được sử dụng để nhắm đến sự thể hiện thực chứng ấy trong cuộc đời. Cho nên lý thuyết hành động của đạo Phật (pháp môn) luôn luôn được phát xuất từ nguồn thực chứng và được dựng trên căn bản những điều kiện thực hiện trong hiện tại của xã hội và của con người. Thiếu một trong hai điều kiện ấy thì bất thành. Và cũng vì thế pháp môn phải luôn luôn biến đổi để có thể đi sát với thực tại, sự biến đổi đó cố nhiên cũng không có thể phản lại căn bản thực chứng. Sở dĩ tôi phải nhấn mạnh đến điểm này hoài vì chính đây là điểm căn bản cho mọi nhận định.

Cũng vì hai yếu tố quán lý (thực chứng) và quán cơ (xúc tiếp với bộ mặt thực của cuộc đời) là hai yếu tố căn bản của ngôn ngữ đạo Phật

cho nên chúng ta phải đặt cho hai nguồn nhận thức gặp nhau. Trong thời gian còn học tập ở các Phật học viện, người sinh viên phải được học kỹ về những môn họ cần thiết có thể giúp họ nhìn rõ được thực trạng xã hội, như giáo dục, văn hóa, kinh tế chẳng hạn.

Cố nhiên cái học ấy phải được đi đôi với cái học chuyên môn về tư tưởng Phật học, và mỗi người nên đi sâu vào một khía cạnh của nếp sống xã hội để sau này dùng trí tuệ Phật học quán chiếu khía cạnh ấy. Trong khi tinh luyện thành một pháp môn hành hóa. Ví dụ như khi ta muốn đem đạo Phật xây dựng cơ cấu gia đình thì ta phải có kiến thức về những khía cạnh sinh hoạt gia đình: nào vấn đề lứa đôi, nào vấn đề giáo dục con cái, nào vấn đề nhân quỹ gia đình, nào vấn đề sức khỏe gia đình, v.v... Thiếu những kiến thức như thế thì không tài nào Phật hóa gia đình được. Hẳn nhiên ta có thể cầu cứu đến những nhà chuyên môn về vấn đề khảo sát thực trạng sinh hoạt toàn diện của tổ chức gia đình, nhưng ít ra ta cũng phải có những kiến thức căn bản và xác thực. Phật học không phải là một môn học có thể tách rời khỏi những vấn đề của sự sống. Trái lại, ta chỉ có thể hiểu được Phật học qua những vấn đề của sự sống. Phật học không phải là một nền huyền học. *Những phương pháp để áp dụng các nguyên lý Phật học chỉ có thể tìm thấy trong sự khảo sát những vấn đề của sự sống.* Cho nên ta không thể nói rằng đi vào những vấn đề của sự sống là không còn thì giờ để học cái học chuyên môn về Phật học. Có thể là trong một viện Phật học, môn học về những vấn đề của sự sống, không đóng vai trò chủ yếu nhưng phải đóng một vai trò khá quan trọng.

Với lại, cái học giúp cho ta có nhận thức chính xác về cuộc đời là một cái học thực dụng, không làm mất thì giờ như cái học chuyên môn để trở thành bác học. Nếu người sinh viên Phật học cần phải học về kinh tế chẳng hạn, thì chỉ những nét quan trọng và thực dụng của kinh tế học mới là cần thiết mà thôi. Những gì có thể giúp cho người sinh viên có một cái nhìn chính xác về thực trạng kinh tế, và về những vấn đề kinh tế được đặt ra cho xã hội hiện giờ, mới chính là những kiến thức cần thiết. Người sinh viên Phật học không còn tìm học những đề tài xa xôi có tính cách bác học nhưng thiếu tính cách thực dụng như tư tưởng kinh tế của xã hội Do Thái ngày xưa hoặc lịch sử kinh tế Bắc

Phi chẳng hạn. Cố nhiên những kiến thức như thế rồi cũng có lợi, nhưng ai cũng biết chúng không quan trọng lắm đối với người sinh viên Phật học.

Về kinh tế đã vậy thì về giáo dục, văn hóa vân vân cũng thế, cho nên một Viện Phật học phải là một cơ sở cung cấp hai nguồn kiến thức căn bản sau đây:

Kiến thức về Phật học và phương pháp (pháp môn) thể nghiệm chân lý Phật học bằng bản thân, bằng tâm linh.

Kiến thức về các vấn đề quan trọng của sự sống và phương pháp (pháp môn) giải quyết những vấn đề ấy bằng các nguyên lý Phật học. Phần thứ nhất không nên được giảng giải như một triết học khô khan như ở trường đại học khác mà phải được giảng dạy bằng ngôn ngữ và thái độ của người muốn thao thức trao truyền sinh lực đạt đạo. Cũng vì thế, cũng vì tránh sự khô khan và nguy hại của cái học bằng ngôn ngữ khô chết mà các sinh viên và các nhà tu Tiếp hiện phải được gần gũi các nhà tu phái Thể nhập trong một mùa an cư ba tháng mỗi năm. Họ cần được thấy, được nghe, được cảm và được thực tập công việc thể nghiệm.

Rút từ nhận thức trên ta thấy các môn học về những vấn đề của sự sống, những môn học thuộc tâm lý, giáo dục, y tế, kinh tế, văn hóa vân vân, phải được tổ chức và giảng dạy ở các viện Phật học một cách thiết thực, khác hẳn với sự giảng dạy chuông tính cách bác học khô khan ở các trường đại học khác. Điều này đòi hỏi sự giác ngộ và nỗ lực của giới trí thức hiện đại, một giới biết rất nhiều chuyện nhưng còn cách xa cuộc đời một cách đáng kể. Những sinh viên Phật học không nên ghi tên ở các chứng chỉ văn hóa, kinh tế, xã hội, giáo dục ở các trường bên cạnh bởi vì sẽ phải học nhiều quá những điều không đóng góp thiết thực vào sự nhận thức các vấn đề thực tại của sự sống. Các môn học như thế phải được tổ chức tại các viện Phật học một cách có phương pháp với một tinh thần đích thực cách mạng. Một sinh viên Phật học thực ra không cần biết giải một phương trình bậc tư hay không thuộc những thành ngữ những điển tích trong truyện

Kiều. Người sinh viên Phật học cần dồn năng lực và thì giờ vào những vấn đề trọng yếu và thiết thực nhất của sự sống hiện tại.

Kiến giải xác thực về tâm lý và ước vọng người dân nông thôn cũng như người dân thành thị, những nhu cầu của họ, những điều ấy cần phải được liệt kê trong chương trình Phật học (và trong số những đề tài tham thiền nữa) chứ không thể được coi như là những môn học phụ của chương trình. Những môn như tôn giáo tỷ giáo, tôn giáo sử, triết học Duy thức, triết học Bát nhã, Thiền vân vân..., phải được xếp cạnh các môn học kia với ý thức là chúng có những liên hệ mật thiết. Không nên dạy và học những môn ấy như những môn cổ học, những nền triết học tuy thâm sâu nhưng không dính líu đến sự sống. Thực ra tất cả các hệ thống giáo lý đều đã được thành lập căn cứ trên con người, vì con người, để hướng dẫn sự thể nhập và thực hiện. Nếu người sinh viên Phật học học xong một chứng chỉ về triết học Bát nhã chẳng hạn, mà không thấy có chút liên hệ nào giữa triết học Bát nhã và một vài vấn đề của sự sống, ấy là môn học không được giảng dạy theo tinh thần kế cơ của đạo Phật. Cho nên muốn phân biệt ngôn ngữ của một dòng đạo đức sống động với những cái xác một dòng đạo đức khô cạn thì chỉ cần xét xem các lý thuyết và pháp môn mà đạo Phật đang truyền bá có hướng đến sự giải quyết một cách thực tế vấn đề thực chứng (bản thân) và thể hiện (áp dụng vào sự sống) không, có mang nguồn sinh lực vào cuộc đời, gây cảm hứng và biến đổi cuộc đời hay không. Và ngôn ngữ đích thực của đạo đức chứng minh sự hiện diện đích thực của đạo đức vậy.

Sự hiện diện hữu hành của đạo đức

Sự hiện diện hữu hành của đạo đức tức là sự hiện diện của những hoạt động nhằm thể hiện sức sống của đạo pháp trên những khía cạnh khác nhau của cuộc đời. Trên các phương diện giáo dục, kinh tế và văn hóa những hoạt động ấy phản chiếu ngôn ngữ của chúng ngộ và góp phần vào sự xây dựng một nếp sống xã hội tốt đẹp, và sự giải quyết những vấn đề khổ đau của thời đại và của địa phương. Cố nhiên bản chất của những hoạt động này phải được bắt nguồn từ thực

chúng và những hoạt động này phải thể hiện được thực chứng. Nếu không, những hoạt động này sẽ chỉ là những gì được phát khởi do ý niệm danh lợi và như thế chỉ gây ra rối loạn cho xã hội mà không giải quyết được gì cho xã hội. Đứng về phương diện lý thuyết, những vọng tưởng của con người về chân lý có thể khiến cho con người tin đó là chân lý tuyệt đối và trở nên cuồng tín trong lúc náo nức muốn thực hiện những điều do các vọng tưởng ấy phác họa. Sự hiện diện hữu hành của đạo đức không thể phát khởi từ vọng tưởng và những suy tư huyền học. Có thực chứng thì mới có bản chất của đạo đức, và như thế cái *hành* mới mang theo nó sinh khí và thực giá của đạo đức. Nếu không, dầu có hành bao nhiêu đi nữa thì cái *hành* ấy cũng không thể cải biến được thực tại mà chỉ gây rối thêm cho thực tại. Thế giới rối loạn chính không phải vì thiếu người *hành* mà chính vì có quá nhiều người *hành*. Cái hành không phát xuất từ nguồn suối của thực chứng.

Khi người Phật tử nắm được những nguyên lý hành đạo, người Phật tử sẽ đi vào cuộc đời với tinh thần vô trước để mà hành đạo, nói một cách khác hơn, để mà chứng tỏ sự hiện diện hữu hành của đạo trong cuộc đời. Và cố nhiên những nhãn hiệu những hình thức và những danh từ không thể nào chứng tỏ sự hiện diện đó. Nếu người Phật tử nhắm đến sự phụng sự những nhãn hiệu, hình thức và những danh từ ấy tức là chưa đạt được tinh thần vô trước và do đó hoạt động của người kia chưa phải là hoạt động đích thực của đạo pháp.

Ngôn ngữ đạo đức chỉ là phương tiện truyền đạt và hướng dẫn sự thực hiện đạo đức. Đó không phải là những gì cần phải tôn thờ như những tín điều bất khả xâm phạm. Đó là những phương tiện mà không phải cứu cánh, là "ngón tay chỉ mặt trăng chứ không phải là mặt trăng." Kinh Kim Cương có nói đến ví dụ chiếc bè đưa người sang sông, sang sông rồi thì phải rời bỏ chiếc bè. Những hình thái và những phương tiện hành đạo (hành đạo quan trọng hơn truyền đạo) kể cả ngôn ngữ, lý thuyết, đều chỉ là những phương tiện đưa tới thể nhập và thực hiện. Không nên vì những thứ ấy mà tranh chấp, mưu toan, gây khổ cho nhau. Chỉ có tinh thần thực chứng của đạo đức là phải được bảo vệ bằng tất cả mọi giá của sự cố gắng. Bảo tồn được

tinh thần Phật giáo thì dù có hy sinh những chiếc bè cũng không sao. Tóm lại là những hoạt động hành đạo của người Phật tử trong sự sống xã hội phải bắt nguồn từ thực chứng, phải nhắm đến sự giải quyết những vấn đề cấp bách đau khổ của con người, những vấn đề đói khát, bệnh tật, nô lệ và chết chóc của con người chứ không phải nhắm đến sự bành trướng thế lực và uy quyền của một giáo hội. Đạo Phật xuất hiện vì con người chứ không phải vì đạo Phật. Con người thực hành đạo Phật là để làm giảm bớt khổ đau của chính mình và của những người chung quanh mình, chứ không phải là vì để làm cho đạo Phật thêm uy quyền thêm thế lực. Nhận định được như thế, con người mới biết được cách sử dụng chiếc bè cứu khổ mà không đại dột mang chiếc bè trên vai trong một thái độ tôn thờ. Đi vào cuộc đời bằng thái độ và tâm niệm ấy, người Phật tử không mang theo một chiếc vỏ cứng nào cả và sẵn sàng đón nhận hợp tác với tất cả những ai có thiện tâm thiện chí. Biết bao nhiêu thành kiến và cố chấp có thể tiêu diệt khi tinh thần vô trước ấy được thực hiện.

Cho nên người Phật tử khi đi vào cuộc đời phải đừng nghĩ rằng: tôi làm cái này là vì đạo Phật, tôi làm cái kia là vì đạo Phật. Phải nên quên "đạo Phật" đi, quên rằng mình là "người Phật tử đi." Có quên như thế thì mình mới thực là người của đạo Phật, mình mới thực là Phật tử. Hãy hành động bằng thương yêu, bằng hỷ xả, hành động theo những nguyên lý đạo Phật để thực hiện an lạc cho cuộc đời, mà đừng hành động vì bản ngã tôn giáo. Cái bản ngã ấy không có trong đạo Phật và trong bất cứ một nền đạo đức nào chân chính. Bất cứ một phong trào xã hội nào nếu muốn thành công cũng phải gây được hứng cảm trong quần chúng trước đã. Hứng cảm ấy được đi kèm với một đức tin: người Phật tử đi vào cuộc đời cần gây được niềm tin cần thiết ấy và phát khởi được nguồn hứng cảm quan trọng ấy. Ít khi một chính quyền có thể gây được niềm tin và nguồn hứng cảm. Nhưng đạo Phật với một thế hệ người biết sống đồng lao cộng khổ với quần chúng, biết phụng sự lý tưởng xã hội vô ngã và vô trước, biết khinh thường địa vị và quyền lợi thì chắc chắn sẽ gây được niềm tin ấy và khơi mở được nguồn hứng cảm ấy. Tất cả còn tùy ở sự thấu đạt

nguyên lý đạo Phật và ở động cơ tâm lý của người hành đạo. Ta thấy rằng bản chất đạo đức và sự gạn lọc tâm hồn quan trọng biết bao.

Trong những thời kỳ suy đồi, đạo Phật Việt Nam dưới mắt kẻ bàng quan chỉ là một hình thức tín ngưỡng bình dân. Thực ra, đạo Phật có một nếp sống sinh hoạt tâm linh rất cao siêu và phong phú, một năng lực sinh hoạt lớn lao tiềm ẩn cần được thể hiện và phát hiện trong cuộc đời. Trong giai đoạn hiện tại cũng như trong những thời đại Lý Trần, người trí thức và thanh niên đã hé thấy được nguồn sinh lực ấy của đạo Phật. Sự thực hiện giờ cho ta thấy có cả một thể hệ muốn đem năng lực và tuổi xanh của họ để phụng sự cho lý tưởng đạo Phật, lý tưởng của tình thương, không hận thù, không cố chấp, không danh lợi. Nhưng họ đang gặp khó khăn. Công cuộc hiện đại hóa đạo Phật chỉ mới được khởi đầu với những vấn đề to tát của nó, về cả ba phương diện giáo lý, giáo chế và giáo sản. Đúng về phương diện *giáo lý*, ngôn ngữ đạo Phật chưa đủ khả năng chỉ bày cho người thanh niên thấy rõ con đường thực hiện đạo Phật trong cuộc đời, nghĩa là trong mọi khía cạnh giáo dục, kinh tế, chính trị v.v... của xã hội. Phải cần có thêm những trường Cao đẳng Phật học, phải cần có rất nhiều những cuộc gặp gỡ giữa *nguyên lý đạo Phật và kiến thức chuyên môn về những vấn đề thúc bách của sự sống*. Nói tóm lại, lý thuyết của đạo Phật cho thời đại chưa được tượng hình rõ rệt và cần có một ý thức xúc tiến đầy thao thức và cố gắng.

Đúng về phương diện giáo chế, sinh hoạt người Phật tử xuất gia và tại gia chưa thoát được những thể chế cổ điển không đủ sức để đưa đạo Phật đi hẳn vào trong lòng cuộc đời. Số lượng các bậc Tăng Ni hướng dẫn quần chúng về sinh hoạt tín ngưỡng vẫn còn ít ỏi thiếu thốn lắm. Lề lối tổ chức những Phật Học Viện, chương trình tu học của người xuất gia v.v... vẫn chưa thoát được thể chế xưa, vì vậy, số lượng Tăng Ni sinh không tăng lên được, và số người ra trường mỗi năm không có gì đáng kể. *Người thanh niên Nam Nữ không thấy nếp sống tu học ấy thích hợp với những điều kiện, ít nhất là tâm lý, của họ*. Xã hội mới đòi hỏi hàng ngàn hoặc hàng chục ngàn người Phật tử có chí nguyện đem cuộc đời mình để dâng hiến cho đồng bào, cho nhân loại.

Họ phải được thu nhận, học tập và đào luyện một cách hợp lý để có thể thực hiện lý tưởng của họ.

Về sinh hoạt *ngghi lễ*, Giáo hội cần có một dòng những nhà tu sĩ được đào tạo vững chãi về kiến thức và khả năng về lễ nghi để đưa lễ và nhạc của đạo Phật tiến đến những hình thức phù hợp với tâm lý và ngưỡng vọng của con người thời đại. Lễ và Nhạc Phật giáo ngày xưa đã đạt đến một trình độ khá cao, điều đó còn có thể thấy qua sự khảo cứu và lễ nhạc cổ điển. Hình thức và nội dung Lễ và Nhạc bây giờ của đạo Phật quả thật đã thua kém xa ngày trước và không biểu lộ được nếp sống tâm linh siêu việt như lễ nhạc cổ điển. Ít có vị Tăng sĩ nào bây giờ có thể xưng được những bài pháp ngữ tuyệt diệu, cử được một trong hằng trăm những bài tán kệ mà âm nhạc đã biểu lộ được một sức sống tâm linh hết sức phong phú của các thiền sư thuở trước. Lễ và Nhạc của Phật giáo Việt Nam ngày nay chưa được tạo dựng để có thể phản chiếu tâm lý ước vọng và dân tộc tính của con người. Nền lễ nhạc Phật giáo ngày nay cần phải được thiết lập một cách nghiêm chỉnh, căn cứ trên truyền thống cũ, chất liệu bây giờ và kỹ thuật mới. Phải có sự gặp gỡ giữa nhà kiến trúc với nhà đạo học, giữa nhà âm nhạc và nhà đạo học. Muốn cho nền lễ nhạc lấy được phong độ và hình thái xứng đáng, Giáo hội phải đi tới sự thành lập một trường Cao Đẳng Âm Nhạc Tôn Giáo. Những trường như thế đã hiện hữu từ lâu ở các nước tiền tiến và cấp đến bằng Tiến sĩ âm nhạc tôn giáo. Ai cũng thấy vai trò tối ư quan trọng của lễ nhạc tôn giáo. Cố nhiên thành lập một trường như thế ở Việt Nam là khó khăn và đòi hỏi sự cố gắng của các nhạc gia hữu tâm. Trong thời gian chờ đợi, ít ra phải có một ban các nhà nhạc học để nghiên cứu lễ nhạc cổ điển Phật giáo các nước Á Châu và nhất là Việt Nam để cung cấp chất liệu và kỹ thuật sáng tác cho lễ nhạc mới. Kết quả của những sưu tầm nên được đem giảng dạy tại các Viện Cao Đẳng Phật Học trong nước.

Về phương diện *cố vấn giáo lý*, Giáo hội hiện đang cần một dòng những tu sĩ được đào luyện vững chãi về khả năng diễn giảng giáo lý và khả năng áp dụng giáo lý trong đời sống tâm lý cá nhân và đời sống gia đình. Nhà tu sĩ trong dòng này sẽ có kiến thức cần thiết về tâm lý học để có thể có đủ điều kiện khuyên nhủ, cố vấn và giải đáp

những vấn đề thuộc phạm vi tâm lý cho những ai cần đến. Lại cần phải có kiến thức về sinh hoạt gia đình để gần gũi, hướng dẫn và giải quyết bằng những nguyên lý và phương pháp đạo Phật những khó khăn cho những gia đình trong địa phương, khi cần tới. Bằng cách hành đạo này, người tu sĩ mang bình yên và hạnh phúc đến cho từng cá nhân từng gia đình đang hướng về tìm kiếm lối thoát trong đạo Phật. Và như thế ít ra phải có những lớp chuyên về tâm lý học và gia đình học, dạy tại các trường Cao Đẳng Phật Học để chuẩn bị cho những sinh viên sau này muốn trở nên những nhà cổ vấn giáo lý.

Về phương diện *giáo dục*, Giáo hội hiện đang cần một dòng tu sĩ chuyên môn về sự khai mở trí năng và tâm huệ con người, không gò bó con người trong những mảnh vụn khô chết của kiến thức. Nền giáo dục Phật giáo nhằm chỉ cho con người Việt Nam thấy những trạng huống thực tại, những vấn đề cấp thiết của đời sống xã hội Việt nam để tìm cách giải quyết, để sử dụng những kiến thức một cách linh động và hữu hiệu trong sự tiến đến sự giải quyết các vấn đề thiết thực của sự sống ấy, chứ không phải để thu lượm những kiến thức không có ăn nhập gì vào với sự sống của chính bản thân mình. Chúng ta biết rằng những trường tiểu học và trung học Phật giáo đã được thành lập rất nhiều, nhất là ở miền Trung. Chỉ trừ một số ít được chăm sóc cẩn thận còn ngoài ra đều không phản chiếu được nền trí dục và đức dục Phật giáo. Giáo sư không chuyên môn và đôi khi không hiểu được thế nào là tinh thần giáo dục Phật giáo. Vì vậy sự hiện hữu của các trường ấy không có nghĩa gì, ngoài cái nghĩa một danh từ trường này là trường Bồ Đề. Cho nên cần phải có ngay các trường sư phạm Phật giáo, một mặt để đào tạo các giáo sư mới, một mặt làm nơi tu nghiệp cho những giáo sư thiếu căn bản về Phật học. Ai cũng biết là nền giáo dục Phật giáo sẽ chú trọng đến sự khai phóng con người trên mọi mặt mà không chủ trương nhồi sọ con người để con người trở nên cố chấp và cuồng tín. Biết bao nhiêu trường học cần phải mở thêm ở thành thị và ở thôn quê theo nhu cầu của quần chúng, nhất là quần chúng Phật tử. Và hiện nay trong nước lại có rất nhiều các đoàn thể thanh niên Phật tử, sinh viên Phật tử, học sinh Phật tử, Hướng đạo Phật tử, Gia đình Phật tử, v.v... Nhu cầu hướng

dẫn tinh thần theo nền giáo dục Phật giáo đã trở nên cấp bách. Dòng tu của những nhà giáo vì vậy cần được thành lập để đảm nhiệm tương lai của lớp hậu tiến.

Đứng về phương tiện *y tế*, sự có mặt của người Phật tử trong các hoạt động y tế, nhất là y tế nông thôn, thực là cần thiết hơn bao giờ hết. Những bệnh xá, những trạm y tế nông thôn, được thiết lập ra nhiều trong tương lai, sẽ không mang tính cách bố thí từ thiện nữa mà sẽ trở thành những nơi chẩn bệnh và cung cấp thuốc men cho quần chúng với phí tổn người dân có thể đài thọ được. Sau này trường y khoa của Viện đại học Phật giáo cũng cần có bệnh viện riêng, vừa để làm một bệnh viện gương mẫu, vừa làm nơi thực tập cho sinh viên. Trường cán sự y tế cần được thành lập sớm hơn hết để đáp ứng với nhu cầu cấp bách hiện nay của ngành y tế nông thôn của Giáo hội.

Đứng về phương diện *kinh tế*, đạo Phật phải tích cực bước ngay vào một cuộc cách mạng xã hội căn cứ trên tình thương và nguyên lý bất bạo động, để nâng cao mức sống người dân Việt và san phẳng dần những bất công trong xã hội về phương diện phân phối lợi tức. Căn cứ trên những điều kiện đặc biệt của xứ sở, người Phật tử biết rằng xã hội Việt Nam không thể theo một chính sách kinh tế chỉ huy cũng như không thể một chính sách kinh tế tư bản tự do. Bao nhiêu hứa hẹn đã chẳng được thành tựu trong quá khứ. Hiện tại, với lớp người biết sống đồng lao cộng khổ với quần chúng, biết đi sâu vào xã hội để xây dựng và phù hợp với điều kiện xã hội Việt Nam và phù hợp với tinh thần liên đới trách nhiệm về những khổ đau chung của con người Việt Nam, chắc chắn đạo Phật có thể tạo dựng được niềm tin và nguồn hứng khởi cho quốc dân trong công cuộc phát triển và xây dựng kinh tế. Chỉ có niềm tin và nguồn hứng khởi mới là chất liệu cho mọi cố gắng thiết thực! Những trường cán sự kinh tế, cán sự xây dựng nông thôn cần được thiết lập để cung cấp số người cần thiết cho công việc. Hiện giờ đã có một số giáo sư và sinh viên đang theo đuổi công việc thí nghiệm làm những "làng" kiểu mẫu căn cứ trên quan điểm và lý thuyết xã hội Phật giáo. Đã có những làng rất thành công. Sau khi hoàn tất những thí điểm đó, lý thuyết và kinh nghiệm sẽ được dạy ở trường cán sự xã hội để đào tạo lớp người cần thiết. Chử xã hội

ở đây có nghĩa một phong trào phát triển xã hội bằng những lý thuyết có chứng nghiệm và bằng những hoạt động cụ thể để cải tiến xã hội chứ không có nghĩa là những công tác "từ thiện" hẹp hòi như lâu nay người ta thường nghĩ khi nghe nói đến những cái "Ủy Ban xã hội Phật giáo" "công tác xã hội của đoàn" chẳng hạn. *Acharya Vinoba* đơn thân độc mã trong xứ Ấn Độ mệnh mông đây thành kiến, giai cấp, không có sự ủng hộ của một tập đoàn xã hội đơn thuần nào cả mà đã có thể thành công trong việc thiết lập ngót hai ngàn khu làng *gramdan* tượng trưng cho công cuộc cách mạng xã hội bất bạo động. Ở Việt Nam, đa số quần chúng là Phật tử, biết hưởng ứng lời kêu gọi của Giáo hội trong mọi công tác ích nước ích dân chắc chắn tập đoàn Phật giáo sẽ thu hoạch thắng lợi vẻ vang gấp ngàn lần. Huống nữa chúng ta đi trên một con đường được nghiên cứu và chứng nghiệm kỹ càng, và sau cùng được sự ủng hộ của quốc dân đã lao đao qua mấy mươi năm gian khổ.

Trong tất cả các lĩnh vực trên, người tu sĩ Tiếp Hiện phải có mặt. Cố nhiên trong hiện tại ta đã thấy xuất hiện ở trường học, nhà trường, nhà giữ trẻ, ở nha Tuyên Úy quân đội..., hình bóng người tăng sĩ trẻ tuổi. Nhưng số lượng họ phải được tăng lên cả hàng ngàn hoặc hàng chục ngàn lần mới đủ để thực hiện công cuộc thể hiện. Nếu chính quyền thiếu phương tiện nhân lực và yếu tố tâm lý nên chỉ có thể thực hiện được một phần nào những điều cần thực hiện thì các tôn giáo phải có trách nhiệm gánh vác chung, mỗi tôn giáo đóng góp với khả năng và phương pháp của riêng mình. Quần chúng đang kỳ vọng rất nhiều ở đạo Phật. Thế hệ Phật tử trẻ tuổi cần phải tự hiến cuộc đời mình trong các dòng tu Tiếp Hiện. Các dòng tu này sẽ là những dòng tu làm việc, chín tháng trong mỗi năm, và sẽ trở về tu viện để gần gũi các nhà tu Thể Nhập mỗi năm ba tháng để được võ trang thêm về thực chất đạo đức tâm linh. Vì vậy giới luật cũng như đời sống các nhà tu *Tiếp Hiện* sẽ không khắc khổ như giới luật và đời sống của các nhà tu *Thể Nhập* chuyên hiến trọn thì giờ cho thực nghiệm tu chứng. Và các nhà tu *Tiếp Hiện*, sau khi tự thấy đã phụng sự vừa đủ trong phạm vi cuộc đời, có thể phát nguyện để sống đời sống hoàn toàn tâm linh của các nhà tu *Thể Nhập*.

Vấn đề người sẽ được giải quyết nếu có một cuộc cách mệnh thực sự về giáo chế, nghĩa là phải có thêm những dòng tu mới mà thể chế sinh hoạt phù hợp với khả năng và lý tưởng của lớp người trai trẻ hiện tại, nam cũng như nữ; những dòng tu để làm việc và như vậy có đòi hỏi kiến thức và khả năng chuyên môn. Chừng nào chưa có sự thay đổi về giáo chế thì chừng đó vấn đề Người vẫn chưa được giải quyết. Còn đứng về vấn đề phương diện tài chính, ta không nên lo ngại. Từ trước đến giờ, giáo hội làm được gì, các tăng sĩ làm được gì thì cũng do sự đóng góp cúng dường của người bốn đạo. Chế độ cúng dường cố nhiên sẽ được duy trì nhưng phải được thực hiện theo thể chế *cúng dường tập thể*. Như thế vừa tránh được nạn phân biệt sư tu, vừa giúp cho sự phân phối phương tiện tài chính một cách hợp lý trong công việc Phật sự. Lâu nay chúng ta cứ nghĩ rằng làm một công việc xã hội là làm một công việc từ thiện mà không nghĩ rằng công việc ấy trước hết phải có giá trị chuyên môn của nó trước đã. Ví dụ như khi mở một trường mẫu giáo ta chỉ nghĩ nhiều đến việc làm sao để miễn học phí thật nhiều cho con nhà nghèo, vì vậy lấy thật rẻ tiền và thu vào rất nhiều trẻ em. Như thế, việc dạy không thể nào hay được, lý do là tiền thu vào ít, cô giáo ăn lương khổ thì thường chỉ có cô giáo không chuyên môn về vườn trẻ. Như vậy ta nhắm đến phần từ thiện và làm giảm giá trị của công việc giáo dục, một điều có phương hại đến uy tín của trường và của đạo Phật. Vậy đừng đặt vấn đề từ thiện là vấn đề quan trọng nhất: trên các phương diện giáo dục, y tế, văn hóa, xã hội v.v... ta phải đi sâu vào chuyên môn và phải nhận thức rằng bằng những phương tiện từ thiện không thôi, ta không thể đi xa được. Trở về thí dụ trường mẫu giáo. Ta hãy lấy tiền học cao như các trường danh tiếng khác, và khi trừ cho sở phí, tiền dư ra sẽ để cấp học bổng cho các em nghèo. Giáo sư dạy có lương đáng hoàng mới là giáo sư giỏi, và có thể làm việc lâu dài, còn sự phát tâm thì thường không bền lâu và hay mệt mỏi. Dù muốn dù không, những vị tu sĩ thuộc các dòng tiếp hiện đều phải có lương bổng như thường và tùy theo nhu cầu cá nhân, người tu sĩ sử dụng số lương ấy và nếu có dư thì sẽ gởi về cúng dường cho quỹ từ thiện trung ương. Các vị tu sĩ *Tiếp hiện* sẽ là những sứ giả, những người công chức của giáo hội và sẽ là những bàn tay phụng sự cho xã hội trên hướng chung của nền Phật giáo thời đại.

Quan niệm hoạt động xã hội như thế, ta thấy vấn đề tiền bạc không còn khó khăn nữa. Chỉ khi nào làm việc thuần từ thiện bố thí thì ta mới thấy lại những khó khăn kia mà thôi.

Những ước vọng đem đạo Phật vào cuộc đời buộc chúng ta phải nghiên cứu mọi vấn đề của cuộc sống. Đối với những kẻ có đức tin, những điều trình bày trên đây không phải là những mong ước không thể thực hiện. Đạo Phật dạy: "Tất cả đều do tâm tạo tác" (kinh Pháp Cú). Nếu toàn thể Phật tử hướng ứng đường lối "mang đạo Phật đi vào cuộc đời" do Giáo Hội đề xướng thì không có trở lực nào mà ta không thể vượt qua.

-
- [1]. Ví dụ: Tu Bồ Đề, nếu có một vị Bồ Tát nói rằng: "Ta phải cứu độ cho vô lượng chúng sanh" thì vị ấy không phải là Bồ Tát nữa. Vì sao thế Tu Bồ Đề? Vì thực ra không có gì có thể được mệnh danh là Bồ Tát cả. Vì vậy Phật thường nói rằng mọi hiện tượng đều vô ngã, vô chúng sanh, vô thọ giả.
 - [2]. Phương pháp của Ta là phương pháp thực hành hạnh "vô hành," tu chứng hạnh "vô tu."
 - [3]. Tương truyền thiền sư Huệ Năng không biết chữ nhưng đã trở nên cao đệ thứ nhất của ngũ tổ Hoàng Nhẫn.
 - [4]. "Cửa Tùng Đôi Cánh Gà" chuyện ngắn của tác giả. Báo Hải Triều Âm số 11 ngày 2-7-1964.
 - [5]. "Nhất thiết tu đa la giáo như tiêu nguyệt chỉ."
 - [6]. "Y kinh giải nghĩa tam thế Phật oan, ly kinh nhất tự tức đồng ma thuyết."
 - [7]. Có một hôm Tuệ Trung Thượng Sĩ (Trần Quốc Tảng) được thỉnh thọ trai trong cung Ngài gấp cả thịt cá trên bàn mà không ý thức Hoàng hậu em Ngài hỏi: "anh tu mà còn ăn mặn làm sao thành Phật?." Ngài cười trả lời: "Phật là Phật, anh là anh, anh không cần thành ra Phật, Phật cũng không cần thành ra anh."

Chương 02: Nói chuyện về vấn đề đóng góp

Nói chuyện về vấn đề đóng góp I

Ước muốn của tôi khi viết bài này là được hầu chuyện với các bạn đọc, nhất là với các bạn đọc không phải là Phật tử, về vấn đề Đạo Phật có thể đóng góp được gì trong công cuộc khai mở con đường thoát cho hiện trạng. Tôi có nhiều điều muốn nói nhưng lại cảm thấy không tin tưởng mấy nơi khả năng diễn đạt của tôi và cả nơi chữ nghĩa mà tôi phải dùng như là công cụ duy nhất để thiết lập cảm thông. Nói như thế không phải là để lập lại lời của người xưa về giá trị tương đối của văn tự ngôn ngữ, mà chỉ là để diễn tả một tâm trạng rất thực và rất thành thực. Chữ nghĩa của chúng ta bị ốm đau cả rồi và hể mở miệng là tức khắc ta bị hiểu lầm. Tôi đã ngồi hơn một giờ đồng hồ trước tờ giấy trắng để suy nghĩ về cái đề của bài này. Trước tiên tôi định lấy cái đề: Sự cần thiết của một ý thức hệ Phật giáo. Nhưng lập tức sau khi viết câu đó lên giấy, tôi thấy nó phản lại điều tôi muốn nói. Chữ "sự cần thiết" thì dễ gây hiểu lầm, chữ "ý thức hệ" không thể nói được cái tôi muốn nói, còn chữ "một" lại càng nguy hiểm hơn, tôi rất nghi ngờ về giá trị cảm thông mà chữ "ý thức hệ" có thể đóng góp. Sẵn cuốn tự điển trên bàn, tôi tìm chữ ideology, và tôi thấy: the system of beliefs characteristic of a person or of a school of thought. Nếu chữ ý thức hệ mà có nghĩa ấy thì quả thực tôi không dám dùng. Chúng ta không cần có thêm một ý thức hệ nào nữa, dù là ý thức hệ Phật giáo. Xin các bạn kiên nhẫn, tôi chưa nói được hết ý tôi. Tôi muốn nói rằng có thêm một hệ thống tư kiến nữa thì cũng chỉ gây thêm động chạm và khổ đau dù những tư kiến đó được tin là chính kiến (vues justes).

Tôi đi tìm chữ khác. Tôi ưa chữ nền đạo lý, và sau khi xóa bỏ câu trên, tôi viết: Suy tư về nền đạo lý của thời đại. Nhưng mà vừa viết xong câu ấy, tôi biết ngay là nó cũng lại phản tôi. "Nền đạo lý" thế nào cũng sẽ được hiểu theo nghĩa một nền tôn giáo, một nền luân lý v.v...

Mà tôi thì tôi không thích nói về tôn giáo và về luân lý bởi vì tôi cũng ghét tôn giáo và luân lý, cũng có thành kiến về tôn giáo và luân lý như phần lớn các bạn. Nói một cách khác hơn, những chữ tôn giáo và luân lý cũng bị ốm đau cả rồi và chúng không chuyên chở được ý nghĩa nguyên thủy của chúng, vì vậy chúng ta không còn tin nơi chúng.

Tôi lại đi tìm những chữ khác nữa, nhưng tìm không ra. Tôi muốn tìm một chữ để mà diễn tả cái ý: những nguyên lý linh động sáng tỏ có thể nhận thức được bằng trí tuệ và bằng thực nghiệm tâm linh, những nguyên lý ấy chỉ là những công cụ hướng dẫn mọi thực hiện; chúng không phải là những giáo điều, cũng không phải những mô tả về thực tại, chúng không phải là chân lý muôn đời mà chỉ là nguyên lý linh động, chúng không thể không biến hình và khô chết nếu được nhận thức bằng khái niệm và diễn tả bằng danh ngôn; chúng chỉ có thể nhìn thấy trong thực tại thời gian và không gian mà không thể nhận thức suông qua giáo chỉ của những bậc thánh triết.

Cái mớ từ ngữ trên cũng chỉ là một số từ ngữ ít nhiều đã bị ốm đau nên tôi cũng xin bạn đọc đừng để ý tới chúng một cách quá đáng. Chỉ xin bạn đọc biết cho rằng cái mà tôi vừa cố diễn tả không phải là một khái niệm triết học có tính cách siêu hình viển vông không dính dáng gì đến thực tế, nghĩa là đến con đường thoát cấp bách của chúng ta. Tôi tin rằng nó là thực tế nhất. Nó không phải là gần thực tại mà là bản thân của thực tại. Tôi sẽ xin cố gắng sử dụng mớ danh từ ốm yếu của tôi để mong giải thích thêm về những điều tôi muốn được bạn nghe.

Thời đại của chúng ta là thời đại tranh chấp giữa các thế lực chính trị, kinh tế, và nhất là giữa các ý thức hệ, tức là những hệ thống nhận thức về thực tại và về đường lối xây dựng cải biến thực tại. Hai thứ đó, 1) nhận thức về thực tại và 2) nhận thức về đường lối xây dựng và cải biến thực tại, đều được coi như là chân lý, bất cứ ở trong ý thức hệ nào. Mà đã là chân lý thì ai cũng phải tuân theo, ai cũng phải tin vào, ai cũng phải tôn thờ. Nhưng sự thực thì ta thấy có nhiều ý thức hệ quá, nghĩa là nhiều chân lý quá. Ta biết theo ý thức hệ nào? Thường thường ta chỉ chấp nhận một ý thức hệ, chấp nhận trên căn bản sở

thích bây giờ của ta, trên căn bản những nhận thức bây giờ của ta và trên căn bản những nhu cầu bây giờ của ta. Không những bây giờ mà còn là ở đây, nghĩa là trên cả không gian lẫn thời gian. Chấp nhận một ý thức hệ rồi thì ta phải phủ nhận những ý thức hệ khác, bởi vì chân lý, như mọi người thường tin, chỉ có một. Thế rồi tin tưởng vào "chân lý" ấy với một tâm trạng của một kẻ đã có tín ngưỡng, ta bênh vực và thực hiện nó. Và trong khi bênh vực và thực hiện nó ta có thể (và thường thường) đóng cửa lý trí của ta lại và từ chối mọi hiển dương của cuộc đời về những sự thực giản dị hiển nhiên và linh động của nó. Ta có thể cuồng tín nơi "chân lý tuyệt đối" của ta để gây khổ đau cho muôn ngàn kẻ khác. May mắn lắm ta mới có dịp phá được thành trì kiến chấp (kiến chấp: ghi chặt lấy tư kiến) của ta và hé thấy được sự sai lầm thiếu sót và ngây thơ của "chân lý" ta. Có kẻ đã suốt đời tiêu xài máu xương của đồng loại một cách hoang phí (cho đến nỗi xương chất thành núi máu chảy thành sông) để thực hiện ý thức hệ mình và mãi đến gần phút lâm chung mới thấy là mình chưa hề "nắm" được chân lý. "Thấy" như thế thì đã quá muộn rồi, hối hận cũng vô ích mà thôi. Sự va chạm của các ý thức hệ, của các niềm cuồng tín đã là nguyên do lớn nhất cho những đổ vỡ và khổ đau của thế kỷ ta. Chứng bệnh là ở đó, tại sao tôi còn dám nghĩ về vấn đề có thêm một ý thức hệ nữa? Có thêm để mà đau khổ thêm hay sao?

Nhưng mà nói như thế không phải là ta nên dẹp bỏ hết mọi ý thức hệ đi. Dẹp đi để mà chỉ sống theo nhu cầu và theo bản năng như là thú vật sao? Không. Giá trị con người là ở chỗ biết dùng lý trí hướng dẫn cho hành động. Vấn đề của chúng ta là phải nhận thức các ý thức hệ như những cố gắng diễn tả sở đắc nội tâm về sự quan sát thực tại mà không phải là những chân lý cần phải tuân theo và thực hành theo một cách tuyệt đối.

Những diễn tả về sở đắc nội tâm trong khi quan sát và sống với thực tại, những diễn tả ấy không phải là bản thân của chân lý. Đó là những phương tiện hướng dẫn thực nghiệm chân lý linh động. Nói chân lý linh động nghĩa là chân lý với muôn ngàn hình thái không nhất định. Sự sai lạc của con người, theo đạo Phật, là ghi chặt lấy một vài hình thái diễn tả của tâm linh về chân lý và cho đó là bản thân của chân lý.

"Những gì ta nói chỉ là để hướng dẫn người tìm chân lý. Đừng lầm điều ta nói là chân lý. Cũng như đừng lầm ngón tay chỉ mặt trăng là chính mặt trăng." Ghì chặt lấy ngón tay cho đó là một mặt trăng thì sẽ mất mặt trăng, nhưng bỏ ngón tay đi thì không có cách gì để trông thấy mặt trăng. Cái ngón tay hướng dẫn ấy, những diễn tả nội tâm ấy, được gọi là những giả thiết (prajnapti) - phương tiện chỉ bày chân lý, những hướng dẫn thực nghiệm và thực hiện chân lý, mà không phải là chân lý.

Vậy thì chỉ cần nhận thức các ý thức hệ là những prajnapti thôi, thì chúng ta đã có thể tránh cho nhau biết bao nhiêu khổ đau do cuồng tín và cố chấp gây ra rồi.

Bởi vì có muôn vạn lối diễn tả về sở đắc nội tâm, có muôn vạn hình thức hướng dẫn thực nghiệm chân lý, cho nên mỗi prajnapti chỉ có giá trị trong một thời gian, ở một phương sở, và chính prajnapti cũng phải được chuyển biến, bổ túc (hay đôi khi phải được hủy bỏ nữa) để còn có thể diễn tả và hướng dẫn. Bởi vì prajnapti chỉ là phương tiện. Ví dụ cái prajnapti Duy vật sử quan chẳng hạn, nếu thấy không còn đúng nữa, nghĩa là không phù hợp với nhận thức bây giờ về thực tại xã hội nữa, thì nên hoặc chữa lại, hoặc bỏ đi. Cái prajnapti nào cũng vậy, dù là cái prajnapti Duy thức hay Bát nhã. Lịch sử Phật giáo là lịch sử của những sinh thành, tồn tại và biến diệt kế tiếp nhau của rất nhiều các prajnapti, tất cả đều bắt nguồn từ thực nghiệm tâm linh của đức Phật trong lịch sử.

Thực tại luôn luôn chuyển biến (vô thường, antiya), các cơ cấu kinh tế, văn hóa, chính trị v.v... của xã hội luôn luôn chuyển biến cho nên các prajnapti, hình thái diễn tả chân lý linh động của thực tại trong thời gian và không gian, cũng phải biến chuyển để còn có thể tiếp tục làm công việc diễn tả và hướng dẫn ấy. Không những chuyển biến mà đôi khi còn phải tự hủy diệt để nhường chỗ cho những prajnapti khác, như ta đã thấy.

Vì một prajnapti phải chuyển biến để nhận chịu ảnh hưởng các prajnapti khác để được bổ túc, nên prajnapti đó cũng đồng thời là vô

ngã (anatman) nghĩa là không có tính cách đồng nhất trong không gian và trong thời gian. Cho nên ghì chặt lấy một prajnapiti thường hằng bất biến tức là một chuyện làm đại đột nhất, sai lầm nhất, theo nhận thức quan đạo Phật.

Prajnapiti bao giờ cũng phải được hiểu là prajnapiti cho ai, và trong những trường hợp nào. Không có thể có một prajnapiti chung cho muôn thời, muôn xứ và muôn người, bởi vì nếu thực tại linh động thì chân lý về thực tại cũng linh động và hình thái diễn tả, hướng dẫn công việc thực nghiệm và thực hiện chân lý linh động ấy cũng có muôn ngàn lối khác nhau.

Tôi xin kể một câu chuyện về Thiền để chứng minh điều đó. Có một tăng sinh lên hầu một thiền sư và hỏi: "Bạch Ngài, con chó có Phật tính không?". Thiền sư trả lời "có."

Hôm sau có một tăng sinh khác lên cầu thiền sư và cũng hỏi câu hỏi ấy: "Bạch Ngài, con chó có Phật tính không?". Thiền sư trả lời "không".

Câu chuyện chỉ có thể hiểu được khi ta nhận thức hai chữ có và không như những prajnapiti đặc biệt để đối trị với hai căn cơ (trường hợp trí tuệ và bản chất của con người) khác nhau.

Để hướng dẫn sự chứng nghiệm giác ngộ của người tăng sinh thứ nhất, Thiền sư dùng prajnapiti "có." Với trường hợp người tăng sinh thứ hai, chữ "có" sẽ bị tiếp nhận như một giáo điều, một chân lý tuyệt đối, nên không còn hiệu lực là một prajnapiti nữa. Cho nên, để kích động và xô ngã khuynh hướng muốn giáo điều hóa và chân lý hóa câu nói "tất cả chúng sinh đều có Phật tính" nơi người thứ hai - (khuynh hướng đó không có nơi người thứ nhất), Thiền sư đã tàn nhẫn dùng chữ "không." Chữ "không" này sẽ gây bất an đau đớn làm động lực phá chấp nơi người tăng sinh thứ hai. Xô được kiến chấp thì nó hoàn thành được sứ mạng hướng dẫn cho nên nó cũng có giá trị prajnapiti của nó như chữ "có" trong trường hợp người tăng sinh thứ nhất.

Cho nên thái độ khôn khéo nhất của người đi học đạo là không ghi chặt lấy prajnapiti mà chỉ đón nhận prajnapiti với tất cả thao thức của một người muốn thấy chứ không phải với tất cả ước ao của một người muốn tin. Thái độ ấy khiến người theo đạo biết sử dụng prajnapiti, biết ngồi, (thừa = cuội) trên xe prajnapiti để đi đến chân lý. Khả năng để có thể đừng bị nô lệ cho prajnapiti được gọi là khả năng xả, hay là upeksha. Xả nghĩa là đừng ghi chặt, nghĩa là biết bỏ đi. "Hãy bỏ tất cả để mà được tất cả" không hẳn là một lời dạy luân lý; đó là một phương châm nhận thức.

Làm một chiếc bè là để dùng chiếc bè ấy mà sang sông chứ không phải là để mang chiếc bè ấy trên vai cho thêm nặng. "Qua sông rồi thì phải bỏ chiếc bè" đó là giáo lý kinh Kim Cương.

Chưa biết xả thì còn chưa biết nắm. Trong những cuốn kinh hướng dẫn thực nghiệm tâm linh để đạo đạt giác ngộ, đức Phật thường tỏ ra rất cẩn thận bằng cách nhắc đi nhắc lại hoài rằng lời Ngài chỉ là prajnapiti thôi mà không nên ghi chặt lấy làm chân lý. Ví dụ trong kinh Bát Nhã chẳng hạn, mỗi khi nói một điều gì quan trọng, đức Phật lập lại như sau:

"na punar yathocyate."

Câu đó có nghĩa là: (tuy nói thế) nhưng mà không phải nói thế đâu. Có hàng trăm đoạn kinh mang theo câu nói ấy vào khúc chót. Trong kinh Kim Cang cũng vậy. Ta thấy lối diễn tả này được lập lại nhiều lần: "Cái mà Như Lai gọi là Pháp tướng thì không phải là Pháp tướng cho nên mới là Pháp tướng."

Vậy thì khi đặt bút viết chữ "ý thức hệ" hay chữ "nền đạo lý" chúng ta có thể ngại ngùng, bởi vì nếu chữ ấy không được nhận như là prajnapiti thì quả thực ta sẽ bị hiểu lầm ngay.

Tất cả những danh từ của ta dùng không có danh từ nào mà không là Prajnapti. Mỗi danh từ chứa đựng một nội dung luôn luôn chuyển biến. Chuyển biến đến nỗi có lúc danh từ ấy mang một nội dung khác hẳn nội dung đầu tiên nó mang. Thì tại sao ta không giết những danh

từ ấy đi, khi chúng đã không còn đủ sức chuyên chở nội dung nguyên thủy của nó và không tạo ra danh từ mới để chuyên chở những nội dung mới?

Công cụ diễn đạt lộn xộn và nghèo nàn như thế trách sao ta chẳng thiếu đức tin ở khả năng của nó khi chính ta đã không tin mấy ở khả năng nhận thức theo lối khái niệm?

Cho tôi đừng dùng chữ "ý thức hệ" nữa hay chữ "nền đạo lý" nữa, mà được dùng ngay chữ prajnapiti. Tuy nhiên với chữ prajnapiti ta cũng nên cẩn thận bởi vì chính nó cũng có thể bị ốm đau như bất cứ một chữ nào khác. Vậy tôi xin bắt chước đức Phật để căn dặn bạn đọc của tôi: "Cái mà tôi gọi là prajnapiti thì không phải được chấp là prajnapiti thì mới là prajnapiti."

Có như thế rồi, tôi mới dám đặt đầu đề cho cái bài này của tôi. Đầu đề ấy là: "Để đặt nền móng cho một prajnapiti của thời đại."

Nói chuyện về vấn đề đóng góp II

Để đặt nền móng cho một prajnapiti của thời đại, đạo Phật, theo chỗ chúng tôi hiểu, có thể cống hiến những viên đá sau đây:

1. Thái độ không cố chấp rất cần có của nhận thức: Điều này chúng ta có thể thấy trong phần trên của bài. Một khi đã nhận thức rằng mọi prajnapiti đều chỉ là phương tiện thì người ta sẽ không có thái độ sùng kính đến cuồng tín một lý thuyết nào. Thực hiện được thái độ vô trước (không bị dính chặt vào một giáo điều nào, không bị nô lệ cho prajnapiti nào), con người có nhiều tự do và sáng suốt, luôn luôn ý thức rằng mình đang đi trên con đường tìm chân lý. Phải luôn luôn có tâm trạng thao thức của kẻ đi tìm, của người cầu tiến mà không nên có tâm trạng cầu an và tự mãn của kẻ tự cho mình đã nắm được chân lý tuyệt đối. Như thế một mặt con người không giáo điều hóa các prajnapiti để trở thành chật hẹp, cuồng tín, một mặt con người mở rộng được hai tay đón tiếp những hiến dâng của kinh nghiệm của những trao đổi và đối thoại với đồng loại. Chấp

nhận một điều gì làm chân lý tuyệt đối tức là chấm dứt ngay công cuộc tìm kiếm về điều ấy và do đó, mất hết xúc tiếp với dòng thực tại linh động, tự giam mình trong một vỏ cứng ngàn đời. Một người trên nấc thang cao nhất rồi thì không còn hy vọng có thể bước lên nấc thang thứ tư thứ năm được nữa. Chết chứa những kiến thức để rồi kẹt trên bước đường thực nghiệm chân lý tức là rơi vào tình trạng bế tắc của nhận thức. Những "kiến thức" ấy, những "chân lý" mà ta bị dính chặt vào ấy, được gọi là những chướng ngại vật của tri thức. Chướng ngại vật của tri thức ở đây chính là tri thức vậy (sở tri chướng).

2. Thái độ tôn trọng thực nghiệm: Đức Phật, trên phương diện nhận thức luận, có thái độ rất dứt khoát về những vấn đề siêu hình. Giả thiết, suy tư và luận đàm về các vấn đề siêu hình được đạo Phật xem như là những việc làm vô bổ, tốn "thì giờ. Không những thế đạo Phật còn xem những việc đó là có hại - có hại ở chỗ vọng tưởng ra những điều không ai có thể chứng nghiệm được, rồi dùng những vọng tưởng ấy để chống phá nhau, chia rẽ nhau và gây khổ đau cho nhau.

Phật Thích Ca không muốn môn đệ của Ngài để tri thức phiêu lưu trong thế giới vọng tưởng siêu hình.

Ngài luôn luôn từ chối những câu hỏi thuộc phạm vi siêu hình. Một hôm để trả lời cho một vị đệ tử hỏi những câu hỏi như thế Ngài nói: "Này các vị, đừng nên thắc mắc về vấn đề vũ trụ này là hữu hạn vô hạn, hữu cùng hay vô cùng. Dù nó hữu hạn hay vô hạn, hữu cùng hay vô cùng thì chúng ta cũng vẫn phải chấp nhận sự thực này trước tiên: đó là sự hiện hữu của đau khổ trên cuộc đời."

Như thế đức Phật muốn đưa con người trở về những vấn đề thực tại của cuộc sống. Trở về như thế không phải là để chỉ khuê khuê đặt vấn đề com áo mà là để bắt đầu mọi tìm kiếm và thực hiện nơi một nền tảng xác thực và có thể kiểm soát. Tứ diệu đế, giáo lý căn bản của đạo Phật, không hẳn là một quan niệm nhân sinh. Đó là một quan niệm về nhận thức - bởi vì đạo Phật là đạo nhận thức, chữ buddha có nghĩa là

người đạt được nhận thức viên mãn. Tứ diệu đế là bốn sự thực có tính cách thực nghiệm. Sự thực thứ nhất là sự hiện hữu của khổ đau, của u tối. Sự thực thứ hai là sự hiện hữu của những nguyên do gây nên khổ đau u tối này. Sự thực thứ ba là nếu có những nguyên do ấy cũng có thể tiêu diệt được. Sự thực thứ tư là vì u tối có thể tiêu diệt được cho nên phải có những phương pháp và đường lối để thực hiện sự tiêu diệt đó. Cả bốn sự thực đều là những điều cần thiết, rút ra từ kinh nghiệm trên thực tại. Bất cứ ai có khả năng suy tư đều phải công nhận bốn sự thực ấy. Một sinh viên y khoa, dù muốn dù không, cũng phải công nhận bốn sự thực ấy. Bệnh tật, nguyên do bệnh tật, sự lành bệnh, và phương pháp trị liệu: đó là những sự thực Y học mà cũng là những sự thực Phật học vậy.

Bây giờ nếu ta cứ xây prajnapiti của ta trên những thiết tưởng và huyền đàm siêu hình thì ta còn bất đồng ý kiến với nhau đến muôn đời. Đừng xây prajnapiti trên huyền tưởng, cũng đừng xây prajnapiti trên tín ngưỡng. Chỉ khi nào ta nắm tay nhau trở về đứng trên miếng đất thực nghiệm thì chúng ta mới thực không bị những cuồng tín bắt gốc từ thế giới siêu hình đe dọa. Thực nghiệm đây không có nghĩa là vật chất. Thực nghiệm đây chỉ có nghĩa là thực tại. Mà dụng cụ thực nghiệm không phải chỉ là khoa học: dụng cụ thực nghiệm là khả năng tâm linh rộng lớn và sâu sắc của chúng ta khi tiếp xúc với thực tại huyền diệu và linh động.

Trở về miếng đất thực nghiệm, ta dễ thiết lập thông cảm, dễ phá trừ tư kiến, không tiêu phí thời gian để hý luận (biện lý vô ích) và không tiêu phí xương máu tài sản đồng loại để bảo vệ cái vỏ cứng của tư kiến.

Một prajnapiti mà được xây dựng trên căn bản thực nghiệm thì sẽ sát với thực tại và do đó có nhiều khả năng hướng dẫn và thực hiện hơn.

3. Thái độ nhập thế để chuyển hóa cuộc đời: Chân lý bao giờ cũng là chân lý của một cái gì. Chỉ có một chân lý có liên hệ đến ta, ấy là chân lý của thực tại, của cuộc đời. Chân lý vì vậy không thể được xem như một cái gì từ trời cao đưa xuống mà phải được

nhận thức qua thực tại. Mà thực tại thì phong phú vô cùng, linh hoạt vô cùng, màu nhiệm vô cùng, cho nên chân lý cũng phải vô cùng linh động. Chân lý không thể là một cái gì khô cứng, kết tạo bằng nhận thức khái niệm. Nhận thức hiện tại bằng khái niệm thì chỉ có thể thấy thực tại như những thực thể khô cứng, chỉ có thể cắt xén thực tại thành những miếng đất nhỏ khô cứng. Chân lý không hé màn cho khái niệm, mà chỉ hé màn cho thực nghiệm tâm linh sâu sắc. Khi đã xúc tiếp được với dòng thực tại linh động thì chân lý tự thân hiển hiện. Khái niệm và danh ngôn có thể, trong trường hợp này, và chỉ trong trường hợp này thôi, giúp ta sáng tạo những prajnapiti để hướng dẫn thể nghiệm và thực hiện. Những prajnapiti đó cố nhiên là phải thích ứng với điều kiện thời gian và không gian của thực tại.

Trong đạo Phật có danh từ Pháp môn, có nghĩa là cửa để đi vào chân lý. Có vô lượng pháp môn khác nhau, nghĩa là có nhiều prajnapiti khác nhau. Nhưng chỉ có thể gọi là pháp môn (hay Phật pháp) những gì khế hợp với chân lý và với thực tại. Khế có nghĩa là phù hợp và không trái chống. Để được nhận là một prajnapiti hữu hiệu, pháp môn phải có đủ hai điều kiện:

- Khế lý
- Khế cơ

Khế lý là phù hợp và không trái chống với những nguyên lý linh động của thực tại. Khế cơ là phù hợp với thực trạng và nhu cầu của thực tại. Thiếu một trong hai điều kiện ấy thì không thể gọi là Phật pháp, là pháp môn, là prajnapiti. Thực ra, không khế cơ thì tức đã không khế lý rồi (bởi vì lý chỉ có thể nhận thức qua cơ) và không khế lý thì cũng không thể nào mà khế cơ cho được.

Vì chân lý không khô cứng cho nên prajnapiti luôn luôn chuyển biến theo dòng thực tại linh động. Prajnapiti chỉ phục vụ được cho thực tại khi được rút ra từ thực tại. Chúng ta không thể nào tinh luyện nên prajnapiti cho thời đại được nếu chúng ta không ở trong thời đại để cảm thông và đau khổ những vấn đề của thời đại và xã hội ta. Nhưng

chỉ có mặt trong lòng của cuộc đời không thôi thì cũng chưa đủ. Phải đem ý thức prajnapiti soi rọi trong cuộc đời thì mới tiếp nhận và tinh luyện được pháp môn, được con đường. Cho nên prajnapiti của thời đại không thể chỉ do kết quả của suy tư mà thành.

Prajnapiti của thời đại phải do khổ đau, thao thức và thực nghiệm. Công cuộc thực nghiệm có thể được hướng dẫn bởi kho tàng kinh nghiệm của văn hóa nhân loại, nhất là kinh nghiệm tâm linh. Phải luôn luôn nhớ rằng prajnapiti chỉ kế cơ khi nào kế lý và chỉ kế lý khi nào có thể kế cơ.

Đặt những nguyên lý như vậy rồi, chúng ta mới đem châu ngọc kinh nghiệm về xây dựng cho prajnapiti của thời đại. Cố nhiên đạo Phật, về phần đó, có thể đem cống hiến những gì tốt đẹp nhất của dòng kinh nghiệm hai nghìn năm trăm năm lịch sử để đóng góp cho công cuộc tinh luyện nên ý thức hệ (tôi có thể dùng chữ này bây giờ mà khỏi sợ bị hiểu lầm như trước) mới. Nhưng nếu quan niệm prajnapiti mà có thể chấp nhận là nguyên lý cho công cuộc tinh luyện ấy thì tôi nghĩ đạo Phật cũng đã đóng góp quá nhiều rồi.

Chương 03: Đức Phật của thế kỷ chúng ta

Đức Phật của thế kỷ chúng ta I

Phật tử khi gặp những bước khó khăn và những cảnh tượng bất như ý trên con đường hành đạo, thường hay thở than "đòi mạt pháp mà" với một ý thức cam chịu tiêu cực, đôi khi chán nản nữa. Đòi mạt pháp có nghĩa là giai đoạn Chánh pháp đã suy vong, suy vong từ nội dung đến hình thức, suy vong từ nhận thức đến hành trì. Mạt pháp có nghĩa là giáo pháp đã đến lúc cùng mạt. Ý thức rằng giáo pháp đã đến thời cùng mạt, ai mà chẳng buồn, ai mà chẳng nản? Nhưng chúng ta không đau xót mấy vì ý thức ấy, bởi vì chúng ta còn mang một niềm hy vọng chan chứa trong tâm hồn: đó là niềm hy vọng ở đức Phật tương lai, đức Phật Di Lặc. Đức Phật Di Lặc sẽ ra đời và chánh pháp lại sẽ được tỏ rạng. Mỗi khi nghĩ đến Đức Di Lặc, tôi cứ tưởng tượng đó là một vị Phật có hào quang sáng ngời bao quanh thân thể phương phi đẹp đẽ, có ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp, đang phóng quang thuyết pháp cho đại chúng nhân thiên nghe. Ngài ngự trên pháp tòa cao rộng, và tôi, tôi đang được quỳ dưới chân Ngài, tai nghe lời Ngài, mắt thấy thân Ngài và mũi ngửi hương áo cà sa của Ngài. Tôi thích quá. Và tôi đã chờ đợi. Tôi vẫn cứ nghĩ rằng Ngài sẽ ra đời vào khoảng năm 1950 hay là 1960, hay muộn lắm là năm 1970. Ai biết được đích là năm nào Ngài sẽ ra đời nhưng hồi đó, tôi đã quyết chắc như vậy, nghĩa là sẽ ra đời muộn lắm là vào khoảng năm 1970, tức là năm tôi 44 tuổi, nhiều hơn tuổi "bất hoặc" bốn năm. Ai cũng than van đời này là đời mạt pháp thế thì Ngài còn sung sướng gì mà nấn ná mãi ở nội viện Đâu Suất, không chịu hạ sinh để đốt đuốc chánh pháp ở cõi Ta Bà?

Ra đời ở đây có nghĩa là thành đạo và bắt đầu thuyết pháp, chứ không phải là đản sinh. Nếu đản sinh, thì tôi phải đợi Ngài xuất gia, thành đạo nghĩa là phải đợi ít nhất 30 năm nữa! Tôi đã $43 + 30 = 73$ tuổi, già quá còn gì! Lúc đó mà lại phải khóc sụt sùi như đạo sĩ A Tư Đà nữa thì thật là nản quá.

Trên đây là những điều tôi mong ước, suy nghĩ, tưởng tượng và dự đoán trong thời gian tôi còn ấu thơ. Các bạn định hỏi tôi rằng hiện giờ tôi còn có tin như vậy nữa thôi, có phải không? Vâng, tôi còn tin như vậy, nhưng mà dưới một nhận thức khác hơn, và tôi nghĩ, gần với đạo Phật hơn. Tôi thấy hình dung đức Phật Di Lặc mà tôi phác họa trong trí tôi dạo ấy có vẻ công thức quá, và ngây thơ nữa. Hình dung ấy, tôi đã cấu tạo nên bằng những đoạn tả đức Phật thuyết pháp trong các kinh điển, bằng những bức họa về Phật của người Trung Hoa và bằng những tưởng tượng quy ngưỡng của riêng tôi. Tôi nghĩ rằng không lý đức Phật lại xuất hiện ở thế kỷ chúng ta với một hình thức cổ điển và có tính cách hình thức như vậy. Đức Phật của thế kỷ chúng ta sẽ là bậc Chánh biến tri, thông hiểu văn hóa sử nhân loại trên trái đất chúng ta, thấu đạt mọi ý thức hệ hiện hữu soi rõ mọi tình tiết và tâm niệm của chúng ta. Ngài sẽ tạo nên nền văn hóa tổng hợp của nhân loại, vạch con đường giải thoát cho nhân loại. Chúng ta đang bị tắc lối, chúng ta đang bị ràng buộc bởi bao sợi dây khổ đau, vô minh, phiền não, những thập triền thập sử mà thế kỷ đã tạo nên và chúng ta đã dùng để tự buộc chúng ta. Trong kinh điển mới, sẽ có những danh từ mới. Trong công cuộc hoằng pháp mới sẽ có những phương thức mới. Trong sự tu tập giải phóng con người - ta và kẻ khác - sẽ có những phương pháp mới. Làm sao những cái hết sức hiện đại như vậy có thể biểu dương trong một hình thức cổ điển và ngây ngô như tôi đã tưởng tượng mười mấy năm về trước?

Có một hôm, tôi đọc kinh Kim Cương đến các câu "bất khả dĩ tam thập nhị tướng kiến Như Lai" (không thể nhận thức đức Như Lai qua một sắc thân có ba mươi hai tướng đẹp) và "nhược dĩ sắc kiến ngã dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo bất năng kiến Như Lai" (kẻ nào muốn thấy Ta qua hình sắc và âm thanh, kẻ ấy hành tà đạo, chẳng bao giờ thấy được Ta), bất giác chợt hiểu rằng đức Phật của thế kỷ chúng ta sẽ không dễ mà nhận biết được đâu. Ngài có thể không mang tên Từ Thị Di Lặc; Ngài có thể không mang sắc thân tam thập nhị tướng; Ngài có thể không tự xưng là Phật đà gia (Buddhaya); Ngài có thể không cần hai vị đứng hầu hai bên; Ngài có thể không khoác y màu vàng; Ngài có thể... ôi tôi biết nói làm sao cho hết, chỉ

biết nói rằng Ngài có thể xuất hiện trong bất cứ một hình thức nào, miễn Ngài là bậc Chánh biến tri, miễn Ngài là bậc giải nguy cho nhân loại trong thế kỷ đấu tranh kiên cố, miễn Ngài là bậc tạo nên văn hóa tổng hợp và dẫn đạo cho loài người về hòa bình, hạnh phúc, giác ngộ và Niết Bàn. Nói một cách khác, Ngài là bậc đại nhân có một nội dung tràn đầy Phật chất.

Tôi nói đông dài như trên chẳng qua chỉ là để trở về với hai chữ mật pháp. Bởi vì tôi quan niệm rằng nguyên do của sự mật pháp là tại ở người Phật tử từ lâu chỉ có ý hướng bảo bọc sơn thếp một hình thức tôn giáo không còn chứa đựng nội dung Phật chất.

Mật pháp có nghĩa là bám víu tôn thờ chấp chặt hình thức mà để cho nội dung tàn lụi. Nhưng mà các bạn hãy cho tôi nói thẳng những cảm nghĩ chân thành của tôi. Phật chất cần thiết mà tôi nói đây là sự chứng đắc, là sự tiếp xúc thường xuyên giữa tâm linh và chân lý, giữa tâm linh và bản thể, giữa tâm linh và Niết bàn. Phật chất ấy không biết đến hình thức, không biết đến hung phế, không biết đến tổ chức, không biết đến bàn cãi, không biết đến quy chế, không biết đến lo toan, không biết đến vôi gạch. Không biết, nhưng mà cái gì cũng biết. Nghĩa là có sự hiện hữu của Phật chất thì tất cả đều có. Và nghĩa là nếu không có sự hiện hữu của Phật chất thì tất cả những cái kia đều là vô nghĩa, đều không có.

Vậy thì Pháp mà mật không phải là do chúng ta không giữ gìn nó mà chính vì chúng ta đã giữ gìn nó chặt chẽ quá, ôm ấp nó kỹ lưỡng quá.

Và một ngày kia, chúng ta sẽ đau khổ nhìn thấy, trong vòng tay cứng nhắc và siết chặt của ta, nó chỉ còn là một cái xác không hồn. Cái xác sơn phết bóng lộn.

Vấn đề là vấn đề thực hiện, thực hiện liên tục nguồn sinh hoạt Phật chất, chớ không phải là vấn đề cố thủ, bảo bọc.

Đạo pháp chỉ có sinh lực trong những thời đại có tu tập, có chứng ngộ. Chúng ta không nên chờ đợi Đức Di Lặc một cách quá ngây thơ. Chúng ta phải sửa soạn đón tiếp Ngài.

Sửa soạn như thế nào? Sửa soạn một khung cảnh nhân tâm hướng thiện, một khung cảnh thực chất của đạo pháp, xứng đáng làm nơi ngự tọa của một đức Phật. Khung cảnh ấy được xây dựng bằng công nghiệp hướng thượng của chúng ta, của tâm linh chúng ta. Không còn chỗ nào xứng đáng cho Ngài ngự tọa hơn là ngôi vị trong sạch của tâm hồn ta. Bằng không, Ngài có thể xuất hiện bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào mà chúng ta vẫn không hay không biết, bởi vì mắt chúng ta mù lòa, bởi vì tâm chúng ta vẫn đục, bởi vì hai tay chúng ta bị trói chặt trong dây xiềng hình thức.

Tôi tin rằng thế giới chúng ta đã quá đau thương, và Ngài đã hiện về hoặc sẽ hiện về, muộn lắm là vào cuối thế kỷ. Văn hóa loài người đang đi tới thế tổng hợp. Ngài sẽ là bậc tướng đạo quang minh cho toàn thể nhân loại. Đừng than phiền đời này là đời mạt pháp. Hãy buông bỏ hình thức. Hãy phỉ sạch hai tay. Hãy đứng lên, gạt qua những mối tơ vò của thế kỷ. Hãy để tâm hồn trong sạch lắng đọng. Và hãy tiếp nhận hình bóng tròn đầy của mặt trăng đêm rằm xuất hiện trong biển lặng tâm linh của mình.

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni có dạy rằng giáo pháp của Ngài sẽ rực rỡ an trú ở thế gian này trong một thời gian thôi, tiếp theo đó nhân loại đi vào thời tượng pháp. Tượng có nghĩa là na ná, là giống như; tượng pháp có nghĩa là giáo pháp giống như chánh pháp, nhưng không hẳn là chánh pháp. Tiếp theo thời tượng pháp, là thời mạt pháp, thời giáo pháp suy đồi và ảm đạm. Khi đó, một đức Phật khác sẽ ra đời để khai mở cho nhân loại một kỷ nguyên chính pháp mới: đó là đức Phật Di Lặc.

Đức Phật Thích Ca là một bậc giác ngộ, một đấng Pháp vương. Nhưng Ngài đã nói tiếng nói của con người. Vì Ngài đã là một con người đã sống trong xã hội loài người, đã khai thị chân lý vì con người, cho nên ta có thể, trên bình diện con người của chúng ta, nhận thức được nội dung của tiếng nói Ngài một cách chân xác. Khi Ngài nêu lên một khoảng thời gian phỏng định cho sự lưu hành của chính pháp Ngài, Ngài đã căn cứ trên những nhận định lúc bấy giờ của Ngài về xã hội, về thời gian. Quan niệm về năm tháng của Ngài, cũng

như của bất cứ một người nào đã sống cách đây hơn hai ngàn năm trăm năm, không thể giống như quan niệm về năm tháng của chúng ta, những con người sống trong thời đại mới. Nhân loại xã hội trong thời đại chúng ta đã và đang đi những bước không lờ về tương lai chứ không phải đã và đang trôi một cách chậm chạp lững lờ như vào khoảng sáu trăm năm trước Tây lịch. Như vậy, ta không nên lấy 5.000 năm ước định để làm khoảng thời gian chia cách hai đức Phật, đức Phật Thích Ca và đức Phật Di Lặc. Chỉ nên nhớ rằng: Khi Phật pháp đã tới thời cùng mạt, nói một cách khác hơn, khi nhân loại đã đi đến giai đoạn cùng cực nhất vì loạn lạc, vì phân tán, vì khổ đau, thì chính pháp là lúc đức Phật Di Lặc phải xuất hiện để mở một con đường mới cho xã hội loài người.

Như chúng tôi đã trình bày trong phần trước, pháp mà mạt là do chúng ta đã không cố gắng thực hiện dòng sinh hoạt Phật chất ở bản thân và ở những hình thái sinh hoạt của xã hội chúng ta. Chúng ta chỉ lo bảo tồn những hình thái sinh hoạt cũ không đáp ứng được với căn cơ của xã hội và do đó không thể hiện được những nguyên lý Phật học. Những nguyên lý ấy hết sức linh động, và ta chỉ có thể nói rằng những sinh hoạt nào muốn khế lý bao giờ cũng phải khế cơ. Vì sao? Khế lý là để khế cơ. Mục đích của đạo Phật là phụng sự con người, nếu không khế hợp con người thì sao gọi là đạo Phật, sao gọi là khế hợp với chân lý đạo Phật?

Mà căn cơ của con người mới, của xã hội mới là những căn cơ hết sức phiền toái, phức tạp. Ai cũng nhận thấy rằng con người mới có những ao ước, những đòi hỏi, những thao thức... nói tóm lại, những sinh hoạt tâm lý hết sức phiền tạp. Con người mới lại sống trong một thời đại mới, một thế giới mới, một xã hội mới với những sinh hoạt kinh tế, chính trị, tôn giáo, văn học... không còn giống gì với xã hội cũ cách đây hàng ngàn năm. Làm gì có thể khế cơ được (ít nhất là khế cơ một cách hoàn toàn), những hình thức sinh hoạt của hai ngàn năm trăm năm về trước? Trong kinh có chép chuyện một vị Thiên sư vì lòng từ bi không muốn dẫm đạp lên các sinh vật cho nên mỗi khi đi đâu đều có cầm một cây chổi, quét một lát chổi, đặt một bước chân. Vào thời xưa, trong khung cảnh nên thơ của thôn làng, hành vi đó được nhận

định là đẹp như một bài thơ nhân ái, nói lên được tâm niệm từ bi của một con người thấm nhuần đạo lý. Nhưng giá bây giờ có một vị Tăng bắt chước làm y hệt như thế trên con đường của thủ đô Sài Gòn như con đường Tự Do hay Lê Lợi chẳng hạn, ta thử đoán xem quần chúng sẽ nghĩ như thế nào về vị Tăng đó? Quần chúng sẽ cho đó là một người điên, cảnh sát có thể điệu người đó về bót: hành động đó đã không khế hợp với căn cơ của con người bây giờ (kể cả căn cơ của người chủ động), lại cũng không còn khế hợp với những nguyên lý Phật học, mà trái lại, có thể làm mai một các nguyên lý ấy nữa. Không khế lý, không khế cơ con người, những lễ lối sinh hoạt như trên làm sao được gọi là đạo Phật và đã không phải là đạo Phật, tại sao chúng ta cố thủ chặt chẽ như thế?

Vậy thì sự xuất hiện của đức Phật Di Lặc phải được nhận định như là một cuộc vận động mới để làm sống dậy dòng sinh hoạt Phật chất trong những sinh hoạt vừa khế hợp căn cơ nhân loại, vừa khế hợp với những nguyên lý Phật giáo. Nếu không khế hợp căn cơ con người, những sinh hoạt được mệnh danh là của Đạo Phật chỉ có thể còn là những xác cũ không còn chứa đựng Phật chất; nếu không khế hợp với những nguyên lý Phật học, những sinh hoạt kia sẽ có thể chỉ là ma nghiệp phục vụ cho lòng dục vọng và óc u mê của ma vương, của chúng sinh. Lịch sử đạo pháp đã ghi những nét son của những cuộc biến cải cần thiết để làm sống dậy rạo rạo những khí lực của Phật giáo: Mã Minh, Long Thọ, Vô Trước v.v... đều là những nhà đại cách mệnh của Phật giáo. Gia sản văn hóa hiện hữu mà chúng ta được thừa hưởng của Phật giáo ở Á Đông một phần lớn chính là do công trình tạo dựng của những bậc trượng phu như thế.

Các bậc vĩ nhân kia đều là những nhà đại văn hóa, những nhà đạo học đã thấu hiểu được con người của thời đại họ, đã thấu hiểu xã hội của thời đại họ, và đã đáp ứng được những nhu yếu của những khu vực văn hóa riêng biệt trong đó họ đang sống. Nhưng bây giờ thì khác. Chúng ta không có những khu văn hóa riêng tư nữa. Những khu vực văn hóa đều đã mở cửa rộng rãi. Những ranh giới văn hóa đã được tháo tung. Nhân loại đang tiến tới nền văn hóa tổng hợp. Công cuộc tổng hợp vĩ đại này phải do một con người đầy đủ kiến thức về

con người, đầy đủ nhận định về xã hội con người, đầy đủ trí năng và tâm thức để có thể hướng dẫn loài người, đứng ra lãnh đạo. Một nhà văn hóa có đầy đủ chánh biến tri, có đủ đại hùng, đại bi, đại lực, đại nguyện như thế, ta phải gọi đó là một đức Phật. Đó là đức Phật Di Lặc, con người cấp thiết của thế kỷ chúng ta.

Đức Phật của thế kỷ chúng ta II

Đạo Phật đã xuất hiện trên thế giới trong nhu cầu của nhân loại để tạo dựng nên một sức sống rào rạt trong huyết quản nhân loại. Một nhận định, một niềm tin, một sức phấn đấu để tự thực hiện và để xây dựng một đời sống an lành chung cho mọi người: đó là những gì căn bản và cốt yếu của đạo Phật.

Thực thể sinh hoạt linh động của đạo Phật được biểu hiện trong những cố gắng không ngừng của các thế hệ Phật tử. Những giai đoạn u trầm nhất của lịch sử Phật giáo là những giai đoạn mà trong đó sự cố gắng tu chứng và hành đạo không được biểu lộ. Thiếu tu chứng, người Phật tử không xúc tiếp được với nguồn sống đạo pháp, không nắm được những nguyên lý căn bản của Phật pháp. Đã không nắm được những nguyên lý thì sẽ cố chấp vào những hình thức sự tướng, và đó là nguyên nhân của sự sa đọa, của sự suy đồi. Trí tuệ thực chứng là nguyên lý dẫn đạo cho mọi sinh hoạt đạo pháp, sử dụng đạo một cách linh động mọi căn cơ, mọi phương tiện. Không có trí tuệ thực chứng ấy, mọi sinh hoạt đạo pháp đi dần đến hình thức, đến cố chấp, đến mê tín dị đoan, làm cho đạo Phật (tôi nói những hình thức sinh hoạt của Phật giáo) phản lại với đức Phật, làm cho đạo Phật bị lấm láp, bị lợi dụng, làm cho quần chúng tri thức ruồng bỏ đạo Phật. Ai cũng biết rằng khả năng dung hóa của đạo Phật thật là rộng rãi và mạnh mẽ. Với sự dẫn đạo sáng suốt của thực chứng, của những nguyên lý Phật học, đạo Phật khi đến đâu liền thích nghi ngay với xã hội, phong tục, tập quán, chính trị, kinh tế và nhân tâm ở đó để mà hoằng hóa và phát triển. Ở Trung Hoa và Việt Nam chẳng hạn, những hình thức thờ cúng tổ tiên, thờ cúng đức Quan Thánh, đức Trần Hưng Đạo, những ngày Tết, ngày giỗ, chế độ tự viện, chế độ ruộng nương

huong hỏa, cả đến việc đoán xâm, làm thuốc v.v... đều được Phật giáo chấp nhận. Thờ cúng Tổ tiên là tỏ lòng tri ân tiền nhân, giúp cho con người có ý thức luân hồi nhân quả; thờ cúng đức Quan Thánh, đức Trần Hưng Đạo là tỏ lòng ái quốc; theo chế độ tự viện ruộng nương hương hỏa là để quy tụ tăng đoàn sinh hoạt tập thể; đoán xâm là để nương vào lòng tin của con người mà khuyên người bỏ ác làm thiện; làm thuốc là để thực hiện giúp đỡ người để cảm hóa người... Mỗi thời đại, mỗi địa phương cần có những phương tiện để hành đạo như thế, những phương tiện ấy thích hợp với trình độ con người và không trái chống với nguyên tắc tự hành hóa tha của đạo Phật. Nhưng ai cũng biết những hình thức sinh hoạt ấy là những con dao hai lưỡi, có công dụng tốt mà cũng có thể có công dụng xấu. Có sự hiện diện của tu chúng, có sự ý thức về những nguyên lý Phật học thì những hình thức sinh hoạt ấy sẽ phục vụ cho đạo Phật và cho con người một cách tốt đẹp an lành. Nhưng vắng mặt tinh thần đạo kia thì những hình thức sinh hoạt này lập tức biến thành nguy hại, những phương tiện được chấp chặt và coi như là cứu cánh. Cúng thờ tổ tiên để mà sát sinh ăn uống rượu thịt, thờ đức Quan Thánh và đức Trần Hưng Đạo để mà tế lễ cầu đảo mê tín, ruộng chùa giàu có để mà nhàn cư vi bất thiện, đoán xâm để mà kiếm tiền và gieo thêm sự sợ hãi mê tín, làm thuốc để mà buôn bán cầu lợi... đó là những hiện tượng suy đồi tất yếu phải xảy ra nếu không có tinh thần dẫn đạo của tu chúng, của nguyên lý. Đạo Phật trong trường hợp đó đã không đồng hóa được thế pháp mà lại bị đồng hóa bởi thế pháp. Thế cho nên ta không lấy làm lạ mà thấy rằng có những giai đoạn lịch sử mà đạo Phật không thực hiện được hoài bão của vị giáo chủ sáng lập nữa.

Đạo Phật, khi ra đời, vốn nhắm mục đích phục vụ cho sự sống của nhân loại nhưng trong thế kỷ gần đây đã suy đồi cho đến nỗi chỉ biết phục vụ cho sự chết của nhân loại. Nói ra ai cũng thấy đau xót cho cái tình trạng vừa bi thảm vừa khôi hài đó, nhưng kỳ thực ở Trung Hoa, ở Việt Nam, ở cả Nhật Bản nữa, trong thế kỷ này, Phật giáo đã hiện hữu để lo cho cái phần ấy - phần cái chết, nhiều hơn. Chùa nào mà không tổ chức kỳ siêu, đi đám ma, nhập liệm, làm tuần, làm thất, cúng thí thực cô hồn, cúng linh thì chùa ấy không sống. Bốn đạo

không tới chùa, không ai cúng tiến cúng gạo cho nhà chùa. Cho nên chùa nào đi đám nhiều nhất là chùa đó sung túc nhất, chùa nào có nghĩa địa lớn và đẹp nhất là chùa đó giàu nhất. Có những ngôi chùa đứng vững được là nhờ ruộng ký linh, hương hỏa, hoặc là có vườn rộng rãi để an táng. Con cháu có mộ phần ông bà phải thường trực cúng kiến trong chùa. Số lượng tín đồ thuần căn nhất là số lượng của những ông bà lớn tuổi, niệm Phật để dọn "đường về cực lạc." Có những vị Tăng lo xây tháp xây mộ trước cho mình.

Không ai nhận thức rõ rệt rằng đó là những sự thực. Đã đành vấn đề cái chết cũng là một vấn đề to lớn của sự sống, nhưng tại sao chú trọng quá đến cái chết như vậy? Vị năng sự sinh, yên năng sự tử? Hướng đi của đạo Phật mà như thế thì thử hỏi sinh khí của đạo Phật còn gì? Đức Phật có ngờ đâu rằng giáo lý siêu việt và thực dụng của mình đã bị hướng về một mục đích quá nghèo nàn và khô héo như thế?

Sự thực mà tôi vừa đưa ra đã có thể chứng minh rõ rệt rằng mọi hình thức và phương tiện nếu không được hướng dẫn để thực hiện đúng nguyên lý Phật học, để hợp thời cơ phục vụ cho con người, đều có thể biến thành sai lạc và phản lại đạo Phật. Cho nên ở thế kỷ chúng ta, người Phật tử không thể không thâm nhập kinh tạng, thâm nhập hành trì để thể hiện tu chứng và nắm lấy những nguyên lý căn bản của nền triết học Phật giáo; người Phật tử không thể không buông bỏ những hình thức mệnh danh là đạo Phật mà kỳ thực tác hại không ít cho đạo Phật; người Phật tử không thể không xây dựng những hình thức sinh hoạt mới, tuy không được các nguyên lý Phật học, có thể ứng cơ và ứng lý để phục vụ cho đạo Phật và cho con người. Nói tóm lại, người Phật tử không thể không lột bỏ cái xác già cỗi, cái đạo Phật bị thâm phản chiếu trong cái đĩa hát cải lương vọng cổ kia, cái đạo Phật yếu đuối trốn đời và vô ý thức kia, không thể không lột xác để làm sống dậy một đạo Phật trẻ trung đầy sinh lực, tiếp nối được dòng sinh hoạt truyền thống của những thế hệ Phật tử huy hoàng trong Phật giáo sử. Phải đem Phật giáo trở về phục vụ sự sống.

Thế hệ chúng ta phải đảm nhiệm trọng trách hiện đại hóa Phật giáo, thổi những luồng sinh khí mới vào cho đạo Phật để đạo Phật còn mãi là đạo Phật, nghĩa là còn biểu hiện được cho dòng sinh hoạt trí tuệ từ bi và đại hùng đại lực mà đức Phật đã khơi mở hơn hai nghìn năm trăm năm về trước. Tiếp nối thực hiện và khơi mở dòng sinh lực ấy là chúng ta thực hiện được hoài bão của chư Phật, được gần gũi với chư Phật hơn bao giờ hết và như thế chúng ta mới xứng đáng là người con của đức Phật.

Hãy can đảm nhìn thẳng vào sự thực, can đảm nhận thức những thực trạng không tốt đẹp, can đảm phát đại nguyện ly khai danh vọng, quyền lợi, dứt bỏ thành kiến và từ chối tâm niệm cầu an, để có thể tự nhận sứ mệnh hoằng dương Phật giáo một cách hăng hái và chân thành.

Những học giả nghiên cứu về Phật học đã đồng ý với nhau rằng đạo Phật là một đạo lý hướng dẫn con người trong công việc giải quyết những vấn đề trọng đại của sự sống, thứ nhất là vấn đề khổ đau. Edouard Conze, giáo sư triết tại đại học đường Londre, đã nói tới đạo Phật như một chủ nghĩa thực dụng. Đức Phật đã từ chối không đưa các đệ tử đi sâu vào những suy luận siêu hình viển vông vô ích, và đã đưa mọi người trở về cuộc sống hiện thực để giải quyết những khổ đau hiện thực. Khổ đau là một thực tại quá hiển nhiên, quá to lớn; con người không có thể nhắm mắt phủ nhận nó để đi giải quyết những vấn đề xa xôi bằng một công cụ trí thức kém cỏi bao phủ bởi những tầng lớp vô minh và dục vọng tích tập bao đời bao kiếp.

Hình ảnh của những vị tăng sĩ sống một cuộc đời khổ hạnh, tam thường bất tức, mang bình bát đi sâu vào thôn lạc, vào sự sống của quần chúng, hình ảnh của những đức Bồ Tát như Trì Địa, Quan Thế Âm, Địa Tạng, Thường Bất Khinh với ý thức rõ rệt về những khổ đau của kiếp người và về bốn phận phụng sự và khai thị đạo lý giải thoát giác ngộ cho nhân loại, là những hình ảnh linh động nhất của đạo Phật trong buổi ban đầu của lịch sử Phật giáo. Qua sự tôn sùng của quần chúng, những hình ảnh ấy bây giờ đã trở nên thiêng liêng quá và xa cách con người quá. Các bậc Bồ Tát kia hầu như đã trở nên

những vị thần linh đẹp đẽ với đầy đủ quyền lực thiêng liêng. Người tín đồ bấy giờ nhận thức các Ngài qua những bức tranh diễn tả những dung mạo tuyệt vời, những xiêm y đẹp đẽ, những châu ngọc quý giá đeo đầy vai đầy cổ. Cố nhiên tôn sùng hình thức phải đưa đến chỗ thần quyền hóa và mỹ lệ hóa như vậy. Nhưng kỳ thực, các vị ấy là những con người giản dị nhất, nghèo nàn nhất và, với lòng thương và trí tuệ của những con người đã tự thực hiện Phật chất gần gũi chúng ta nhất. Hãy nghĩ đến đức Trí Địa Bồ Tát với manh áo nâu giản dị đang bắc lại một chiếc cầu tre vừa bị nước lụt cuốn đi. Hãy hình dung đức Địa Tạng Bồ Tát sống trong cảnh tối tăm của thế giới u tối để gần gũi và cứu độ cho những con người khổ đau sa đọa. Ta hãy liên tưởng đến những người thợ đang cặm cụi làm việc trong các hầm mỏ, tay cầm đèn, tay cầm dụng cụ. Và hãy liên tưởng đến những người sống trọn đời trong thế giới của những người đau bệnh cùi mong làm nhẹ một phần nào những khổ đau to lớn của cuộc đời. Hãy nghĩ đến hình bóng một con người trì chí, nhẫn nại, đi khắp hang cùng ngõ hẻm, sơn lâm thành thị, để khai thị cho con người biết khả năng vô biên sẵn có của họ: "tôi không dám khinh Ngài, Ngài sẽ thành Phật." Hình ảnh của Bồ Tát Thường Bất Khinh là hình ảnh của một con người đã tìm ra được kho vàng và hân hoan đi mách bảo cho mọi người nghèo khổ hãy lấy về chi dụng; dù bị mọi người chửi mắng đánh đập, vẫn không lấy làm khổ nhục. Hãy nghĩ đến đức Bồ Tát Quan Thế Âm, một con người luôn luôn có mặt bên cạnh những đau khổ của con người, có mặt để mà tìm cách an ủi và cứu độ. Những hình ảnh ấy đẹp tuyệt vời trong giá trị đạo đức và nhân bản của nó, nhưng chúng ta có thể vì chỉ biết tôn sùng hình thức nên đã không thể nhập được một cách thâm thiết. Những hình ảnh ấy phải ngự trị trên ngai vàng của tâm hồn ta, đơn sơ nhưng cao khiết và đẹp đẽ. Có sự hiện diện của những hình ảnh ấy trong tâm hồn ta, ta sẽ dễ lòng rung động theo một niềm cảm thương vô biên; niềm cảm thương này sẽ biến cải ta trọn vẹn và đưa ta đến vũ trụ cao khiết của thông cảm, của yêu thương và của hy sinh.

Ở thời đại Phật giáo nguyên thủy, hình ảnh các vị Tăng sĩ là hình ảnh cuộc đời đạm bạc, ít nhiều khắc khổ, để gần gũi con người, để thông

cảm nỗi khổ đau của con người, để thực hiện thoát khổ, tu chứng, cứu độ. Hình ảnh người tăng sĩ khác hẳn với hình ảnh người quyền quý. Quần chúng nghiêng mình dưới sự nghèo khổ đơn sơ của các vị, trước sự thông cảm sâu xa về khổ đau kiếp người của các vị, trước nghị lực hy sinh, nhẫn nại, tinh tấn của các vị; quần chúng tôn sùng và cúng dường các vị vì những nhận thức ấy nhiều hơn là để nguyện cầu phước báo ở cõi nhân thiên. Sự mạng của các vị là đem ánh sáng trí tuệ giác ngộ cần thiết cho cuộc đời, diệt trừ những dục vọng, nguyên nhân khổ đau của cuộc đời.

Những hình ảnh ấy, những hình ảnh của những vị Bồ Tát và những con người có lý tưởng Bồ Tát ấy phải nói và đã nói lên được mục đích và bản chất của đạo Phật.

Nhưng có thể chúng ta đã tiếp nhận không thấu đáo những hình ảnh ấy, chúng ta đã tô điểm sơn phết những hình ảnh ấy theo ý thích của riêng chúng ta, cho nên chúng ta đã không thấu đạt được đầy đủ bản chất Phật học do những thế hệ Phật tử trước trao truyền lại. Bỏ những hình ảnh linh động của những con người thực hiện Phật pháp, chúng ta đi tôn thờ hình ảnh của những thần linh xa vời chỉ hiển hiện trước lời kinh cầu nguyện. Sự tôn thờ cố nhiên là cần thiết. Nhưng cần thiết hơn nữa là ý thức tôn thờ và pháp thức tôn thờ.

"Nam Mô Quan Thế Âm Bồ Tát," khi tôi chí thành tưởng niệm như thế, hình ảnh đức Quan Thế Âm tự nhiên hiển hiện trong tôi, không phải như một thiên thần từ trên trời hiện xuống để ban phép giải ách trừ họa, mà là một niềm rung cảm vô biên đối với hạnh nguyện của đấng nguyện luôn luôn có mặt bên cạnh khổ đau của cuộc đời.

Niềm rung cảm ấy làm tôi tiếp nhận được nguyện lực của Ngài, làm tôi biến cải được bản thân tôi, để được hiện hữu trong bản thể "từ bi hỷ xả," để được tiếp nhận giọt nước "cam lộ sái tâm" giúp tôi trở thành thanh khiết cao cả. Sao tôi lại không thấy ở một nẻo khổ đau hình bóng linh diệu của Ngài trong cái cảnh áo nâu nghèo khổ, mà tôi lại quan niệm Ngài như một hình ảnh cao sang ngàn năm một thuở mới xuất hiện trong sự cầu đảo của loài người?

Tất cả giáo lý của đạo Phật đều được xây dựng trên nhận thức về đau khổ của cuộc đời. Khổ đế là sự thực căn bản trong bốn sự thực cao cả: tứ diệu đế. Tất cả những ai thao thức thực hiện đạo Phật đều phải có ý thức sáng tỏ về đau khổ của cuộc đời. Tiếp xúc với khổ đau, thái tử Tất Đạt Đa mới phát được đại nguyện. Một nền giáo lý phong phú và thâm uyên đã được đặt trên cơ bản nhận thức về khổ đau để giúp con người thực hiện giải thoát khổ đau. Những con người bỏ đời sống vật chất xa hoa, hòa mình trong cuộc sống gian khổ, nuôi dưỡng niềm thao thức thực hiện tự độ độ tha, những hình ảnh các bậc Bồ Tát lăn xả vào cuộc đời để độ sinh và hành đạo: tất cả những điều ấy đã nói với ta những gì?

Đạo Phật phải hiện hữu trong cuộc đời thực tại, để giải quyết những vấn đề thực tại. Người Phật tử, Tăng Ni cũng như Cận sự, phải mang lý tưởng Bồ Tát, đem giáo pháp đi sâu vào cuộc đời không ngại gian lao khổ nhọc. Đừng biến đạo Phật thành một tổ chức có uy quyền thế lực, có giáo đường vàng son, có điện ngọc thâm u. Đừng biến Tăng sĩ thành những con người sống vô tư trong sự ưu đãi của một chế độ cúng dường thiếu ý thức, quên lãng nhiệm vụ tự thực hiện giải thoát và phụng sự con người. Đừng để người Phật tử hiểu rằng Phật Pháp Tăng là những bảo vật xa vời không hiện hữu giữa cuộc đời đau khổ. Phải thực hiện tất cả những hình thức sinh hoạt nào có thể chứng minh rằng đạo Phật hiện hữu trong cuộc đời để giải phóng cho con người. Người Phật tử lý tưởng là con người tự nguyện sống đồng lao cộng khổ giữa xã hội loài người, biết mang hình bóng của vị Bồ Tát mà đi vào cuộc đời để khai thị chân lý và làm vơi đi những niềm đau khổ.

Đức Phật của thế kỷ chúng ta III

Khi nói đến "phiền não tức bồ đề" các vị cao tăng ngày xưa đã nhận thức rằng chính trong khổ đau con người mới tìm ra an lạc. Nói thế không có nghĩa là cứ để bản thân trôi nổi trong biển khổ đau rồi một ngày kia sẽ được an lạc hạnh phúc đâu. Nói thế có nghĩa là phải can đảm nhìn nhận đau khổ, giải quyết vấn đề đau khổ, không trốn tránh

những khổ đau của cuộc đời một cách hèn nhát. Chán nản cuộc đời, vào cửa Phật để tìm chốn an thân, điều đó không hẳn là đáng trách; nhưng bản hoài của đức Thế Tôn khi lập giáo không phải chỉ hướng đến một mục đích tầm thường và hẹp hòi như thế. Sống cuộc đời người xuất gia không phải là để trốn tránh đau khổ mà lại là để chiến thắng khổ đau. Mà muốn chiến thắng khổ đau thì phải can đảm đương đầu với khổ đau, đừng sợ hãi khổ đau, bởi vì không có ai sợ địch mà thắng được địch bao giờ. Ở đây, khổ đau lại là nhân duyên tạo nên an lạc và giải thoát, cũng như hoa sen thom ngát và tinh khiết đã mọc lên từ bùn lầy tanh hôi. Lý tưởng đẹp nhất là giải trừ đau khổ cho mọi người mọi loài, giải phóng họ ra khỏi tình trạng bi thảm đau thương trong đó họ đang sống. Nhưng một lý tưởng như thế chỉ có thể nuôi dưỡng và thực hiện bằng một lòng thương. Mà chỉ khi nào con người biết khổ đau thì con người mới biết thành thực thương nhau để cứu giúp nhau ra khỏi tình trạng đau khổ. Ca tụng khổ đau không phải là ca tụng cuộc đời trầm luân khổ hải mà là xác nhận tính cách cần thiết của những chất liệu lý tưởng. Phải gần gũi khổ đau để được tiếp xúc thương xuyên với "đệ nhất khổ đế," chân lý căn bản của tứ diệu đế. Có như thế ta mới hiểu được đoạn văn này trong Luận Bảo Vương Tam Muội: "Đức Phật thiết lập chánh pháp lấy khổ đau làm thuốc hay, lấy hoạn nạn làm thành công, lấy gai góc làm giải thoát, lấy ma quân làm đạo bạn, lấy khó khăn làm sự tác thành, lấy bạn tề bạn làm người giúp đỡ, lấy kẻ phản nghịch làm người giao du, lấy sự thi ân như đôi dép bỏ, lấy xả lợi làm vinh hoa, lấy oan ức làm đà tiến thủ. Thế cho nên, người Phật tử ở trong chướng ngại mà vượt qua được mọi chướng ngại." Các bậc Bồ Tát đã lấy cuộc đời khổ đau làm trường rèn luyện, đã lấy chất liệu khổ đau để nuôi dưỡng lý tưởng, đã làm nở hoa giải thoát trên miếng đất tam giới nhiễm ô.

Người Phật tử phải tình nguyện mang đạo Phật đi sâu vào cuộc đời để làm vơi bớt khổ đau cho cuộc đời, không có quyền tự mãn trong một cuộc sống tầm thường với những tiện nghi tầm thường để rồi mắc kẹt trong những thỏa mãn tầm thường mà bỏ quên mất chí hướng.

Mọi khổ đau của cuộc đời bắt nguồn từ si mê và dục vọng; người Phật tử phải can đảm nhìn nhận nơi cuộc đời và chính nơi bản thân mình những tính chất si vọng đó để cương quyết diệt chúng tới tận gốc rễ. Nhưng không phải nhìn nhận cuộc đời khổ đau si vọng để mà chán nản và buông xuôi hai tay. Phải phát ý nguyện rộng lớn, phải có ước vọng cao cả. Ý nguyện rộng lớn ấy, ước vọng cao cả ấy là bản chất của những cuộc đời lý tưởng Bồ Tát linh động và tích cực, nuôi dưỡng cho ý nguyện ấy và ước vọng ấy là nhận thức thường xuyên về khổ đau hiện thực của kiếp người.

Một người sống trong nghèo khó, không bao giờ được đi xe hơi, phải sống nép bên đường, người bụi, tránh bùn nước văng vào áo khi xe hơi đi qua, có thể bắt mẫn thù hằn những con người ngạo mạn ngồi trên xe hơi kia. Nhưng nếu người nghèo khó ấy bước lên thang danh vọng, đi đâu cũng đi toàn bằng xe hơi, thì một ngày kia hẳn sẽ có thể thấy rằng ngớ ngẩn nhất và ngu ngốc nhất là những con người đi bộ, nghênh ngang chẳng thèm coi xe hơi của mình vào đâu cả. Nhân sinh quan của con người có thể thay đổi, những nhận thức sáng của con người có thể lu mờ nếu con người tự mãn túc một cách dễ dàng trong một ít chiều đãi và thỏa mãn của xã hội, của tiện nghi vật chất. Và như vậy là si vọng thắng cuộc. Ý thức trường cửu về "đệ nhất khổ đế" giúp cho người Phật tử nhận định chân xác lập trường của mình và mở một chiến tuyến chống si vọng đừng để si vọng thâm lén xâm nhập nội tâm làm động cơ cho mọi hành động. Người Phật tử xuất gia phải sống theo nếp sống "tam thường bất túc" mà đức Phật đã quy định, lấy cuộc đời khổ đau làm trường rèn luyện, lấy nhân loại khổ đau làm đối tượng hành đạo. Niềm thao thức giải thoát phải sống mãi trong tâm hồn để người tăng sĩ không quên bốn phận mình. Trong lịch sử tăng đoàn Phật giáo, ở những triều đại nào mà chư tăng được sống trong một chế độ cúng dường sung túc nhất là tăng đoàn bị suy đồi nhất, các cao tăng ít xuất hiện nhất. Điều đó được chứng minh ở Ấn Độ, ở Trung Hoa, ở Nhật Bản, ở Việt Nam. Bởi vì một cuộc sống sung túc quá, một cuộc sống được chiều đãi quá không thể không đánh mất niềm thao thức quý báu của con người xuất gia, và trong

trường hợp đó, người ta đã quên mất nhiệm vụ cao cả của mình, lý do vì sự liên lạc với đệ nhất khổ đế đã bị cắt đứt.

Cho nên người tăng sĩ của thế kỷ chúng ta phải mở rộng nhận thức, đừng tự bung bít trong tháp ngà chủ quan, phải tiếp xúc thường xuyên với thực tại đau khổ của cuộc đời. Như thế người tăng sĩ sẽ không bị chết đuối trong một cuộc sống dễ dãi, không tự mãn trong một chế độ cứng đờ thiếu ý thức, không lâm vào tình trạng "một đời luống qua, công quả không do đâu mà thành tựu được" như tổ Qui Sơn đã than vãn.

Tiếp xúc thường xuyên với thực tại sau khổ người Phật tử vừa nuôi dưỡng được chí nguyện độ sinh (bởi vì chí nguyện độ sinh căn cứ trên đệ nhất đế) mà cũng vừa tránh khỏi sự xâm lấn thâm lén của si mê và dục vọng. Như vậy không những ta nắm được đệ nhất đế, mà ta còn nắm luôn được cả đệ nhị đế nữa. Chừng nào si vọng hoạt động trong ta mà ta không hay không biết thì chừng đó ta không phải là người Phật tử nữa. Ta là ma quân, đội lốt người Phật tử. Ta thất bại vì không phân biệt được bạn với thù, ta chiến đấu cho mặt trận giải thoát nhưng binh lính trong quân đội ta lại là si mê và dục vọng. Mặt trận sẽ tan vỡ, và ta thất bại.

Người Phật tử tại gia cũng cần có ý thức thâm thiết về đệ nhất khổ đế để có đủ sáng suốt mà định đoạt giá trị của những hành vi luân lý và đạo đức. Hãy để cho lòng thương làm động lực cho mọi hoạt động Phật sự. Hãy biến mình thành người bạn giản dị, khiêm nhượng và thân thiết của lớp người đau khổ. Đừng bao giờ quên rằng khuynh hướng của đạo Phật là đi gần, đi tới với quần chúng khổ đau để nâng đỡ và giải phóng cho họ. Đừng ngồi yên tại chỗ chờ họ đến với mình. Hãy đòi hỏi nơi chư Tăng cuộc sống thao thức của những con người đang luôn luôn hướng về lý tưởng Phật giáo, bỏ quên đi mọi danh lợi tầm thường. Hãy tôn trọng chư Tăng như những bậc khất sĩ thanh cao, đừng xem họ như những bậc nhà giàu có quyền lực cần phải nịnh bợ. Hãy tự mình sống nếp sống Phật tử để cho bóng hình mình hiển hiện ở đâu thì niềm tin vui hiển hiện ở đó. Nên nhận định: đạo

Phật là đạo của quần chúng khổ đau, không phải của riêng của một lớp người trưởng giả.

Chương 04: Để thiết lập đối thoại

Để có sự cảm thông, chúng tôi vâng theo vài nguyên tắc rất giản dị. Dù cho người bạn đọc của chúng tôi là Phật tử hay không Phật tử, chúng tôi cũng mời bạn cùng đứng trên một bình diện mà nhận xét và trao đổi. Trước khi mong có sự cảm thông chúng ta nên nhận định những nguyên tắc căn bản ấy để cuộc đối thoại có thể là cuộc đối thoại chân thực giữa một con người với một con người - con người không bị ngăn cách bởi hàng rào danh ngôn định kiến.

Tôi xin đem một thí dụ. Ai cũng nghĩ rằng bài tôi đang viết đây là một bài viết về đạo Phật, do một người Phật tử viết.

Trên căn bản nhận thức đó, ai cũng dễ nghĩ rằng bài này sẽ cố *nói hay* cho đạo Phật, bởi không lẽ một người Phật tử mà lại đi chê đạo Phật và khen một đạo khác hay sao? Chúng ta sẽ bực mình vì nhận xét đó, bởi vì chúng tôi thấy tuy nó là một sự thật nhưng là một sự thật rất tầm thường. Khi tôi mở miệng bắt đầu nói hay cầm bút bắt đầu viết, người bạn tôi có thể nói rằng: "Thôi đi, tôi biết anh muốn nói gì rồi. Anh lại sắp nói với tôi đạo Phật hay như thế này, đạo Phật cần như thế kia chứ gì. Không có *cảm thông* gì hết. Mục đích của anh là để thuyết giáo cho tôi nghe để khiến tôi có cảm tình với anh, với đạo của anh. Tôi thấy rằng một sự trao đổi cảm thông chân thật chỉ có thể có giữa hai con người tự do. Anh thì đã bị buộc vào đạo Phật rồi, anh không còn tự do nữa, và hễ cái gì anh nói ra sẽ chỉ là để bênh vực cho đạo của anh."

Người bạn của tôi có lý, tôi phải công nhận như vậy. Và anh, có lẽ anh cũng phải công nhận như vậy. Nhìn vào cuộc đời, nhìn vào sự thật thì biết. Sự thật "tầm thường" quá khiến chúng ta buồn bã, chán nản và có khi khinh ghét, ghê tởm nữa. Nhưng mà chúng ta thấy phần uất. Không lẽ sự thật lại chỉ tầm thường như thế thôi sao?

Tuy nhiên, lối nhìn đó là lối nhìn chung của mọi người căn cứ trên khuynh hướng nhận thức của lý luận hình thức. Trong Duy Thức Học của đạo Phật, lối nhận thức ấy gọi là "biến kế sở chấp" (vikalpa) một lẽ

lỗi nhận thức đóng khung trong sự mê chấp vào nguyên tắc đồng nhất (principe d'identité) của sự vật. Sự vật không đồng nhất trên thời gian (vô thường) cũng như trên không gian (vô ngã). Chúng ta thử xét lại vấn đề xem sao.

Có một bữa đi ngoài đường, tôi gặp một người ngoại quốc. Ông ta dừng lại hỏi tôi: "Ông là người Phật giáo phải không?" Tôi trả lời "vâng." Ông ta nhìn tôi một lát rồi gật gù có vẻ hiểu. Rồi chúng tôi chia tay. Nhưng câu chuyện không giản dị như vậy. Khi ông ta đi rồi tôi mới ngồi suy nghĩ, bản khoản không hiểu ông ta gật gù về chuyện gì. Không biết ông ta đã xây dựng những gì trong trí óc ông ta trước khi gật gù. Thế nào trong trí óc ông ta cũng có một hình bóng, một khái niệm về đạo Phật tổ hợp nên do một ít điều ông ta đã thấy, đã nghe và đã tưởng tượng. Cái hình bóng ấy, cái khái niệm ấy mà ông ta đã cho là đạo Phật chắc chắn không giống cái mà tôi cho là đạo Phật. Mỗi người trong chúng ta có một nhận thức khác nhau về đạo Phật, tùy ở kiến thức, khả năng lĩnh ngộ và óc suy luận của ta. Nói một cách khác hơn, mỗi người trong chúng ta có một đạo Phật, và có bao nhiêu người thì có bấy nhiêu đạo Phật, trong lúc ấy thì đạo Phật tự thân (le Bouddhisme en soi) nằm ở đâu, và có dính líu ít nhiều với những đạo Phật trong nhận thức của chúng ta không, cái đó chúng ta không hiểu được, bởi vì chúng ta chưa thoát khỏi ý thức suy luận chủ quan của chúng ta. Chỗ sai lầm là tưởng rằng bao nhiêu nhận thức của chúng ta về đạo Phật đều phản chiếu đạo Phật tự thân; kỳ thực có những nhận thức mệnh danh là về đạo Phật mà thực không dính dáng gì đến đạo Phật hết cả. Nhưng anh có quyền gì và anh dựa vào tiêu chuẩn nào để nói rằng nhận thức đó không dính dáng gì đến đạo Phật, trong khi anh nói rằng không thể vượt khỏi ý thức suy luận chủ quan của anh? Tại sao anh lại đoan quyết được rằng nhận thức của anh về đạo Phật là gần với đạo Phật tự thân hơn cả? Người bạn đọc có thể hỏi như thế. Tôi công nhận đó là một câu hỏi thật thông minh và xin khất lại ít lâu trước khi trả lời. Nhưng mà tôi xin nói rằng tôi không bao giờ dám đoan quyết rằng nhận thức của tôi là gần với đạo Phật tự thân hơn cả. Tôi chỉ dám nói rằng trong lịch trình kinh nghiệm tâm linh, nhận thức hiện thời của tôi về đạo Phật, so sánh với

những nhận thức của tôi về đạo Phật trong quá khứ, đã ít ngây thơ và tôi tin là vì ít ngây thơ hơn nên cũng có thể gần với đạo Phật tự thân hơn.

Thôi để tôi gắng thoát cái vòng luẩn quẩn. Tôi trở lại câu chuyện ông bạn ngoại quốc hồi nãy. Có thể khi nghe tôi xác nhận tôi là người đạo Phật, ông ta liền nghĩ rằng: "À ra cái ông này đang mong ước lên Niết Bàn Hư Vô Tịch Diệt đây, và đang tự xóa bản ngã của mình để thoát khỏi sáu nẻo luân hồi đây." Thật ra thì chính nội dung những danh từ và những khái niệm diễn đạt trong ý nghĩ kia cũng thay đổi theo nhận thức từng người, và cùng về một câu nói đó mà mỗi người có thể nghĩ khác nhau. Những chữ Niết Bàn, Hư Vô, Tịch Diệt, Bản Ngã, Luân Hồi không có nghĩa nhất định. Xin bạn đừng cười, vì sự thực là như thế. Có biết bao nhiêu định nghĩa về Niết Bàn rồi, và những cố gắng ấy là để làm nên một việc mà chính Phật Thích Ca đã không làm nổi. Hỏi Niết Bàn là gì, Ngài đã từ chối không trả lời.

Vậy nếu ông bạn ngoại quốc nói to ý nghĩ đó cho tôi nghe thì tôi sẽ hỏi lại ông muốn nói gì khi ông bảo là tôi "đang ước mong lên Niết Bàn Hư Vô Tịch Diệt và đang tự xóa bản ngã của mình để thoát khỏi sáu nẻo luân hồi." Cố nhiên là ông sẽ giải thích câu nói theo nhận thức của ông về đạo Phật và cố nhiên là tôi khó mà chấp nhận đó là đạo Phật của tôi. Tôi có thể trả lời: "Tôi là người đạo Phật, nhưng là đạo Phật trong nhận thức của tôi chứ không phải là đạo Phật trong nhận thức của ông. Theo tôi, cái mà ông cho là đạo Phật ấy nó không phải là đạo Phật mà chỉ là những tưởng tượng của ông về đạo Phật." Ông ta có thể dùng lý luận của tôi để bắt bẻ lại tôi: "Ông chắc gì cái mà ông tưởng đã là đạo Phật?." Vậy thì trong hai chúng tôi không ai hơn ai thua. Chúng tôi có hai đạo Phật khác nhau, mà *đạo Phật tự thân* thì chẳng biết theo hùa về phe nào. Vấn đề giải dị như thế.

Trong số 500 triệu người tự nhận là theo đạo Phật, người nào cũng nghĩ rằng mình đang theo *đạo Phật tự thân*. Và trong số những người có học và nghe nói về đạo Phật, người nào cũng nghĩ rằng đạo Phật là cái đang phản chiếu trong quan niệm mình. Thực ra tất cả đều chỉ là những *quan niệm về đạo Phật* mà không hẳn là *đạo Phật*. Trong một tôn

giáo có đến hàng mấy mươi tông phái chất chứa không biết bao nhiêu là hệ thống giáo lý và triết học trong một tôn giáo mà con người có quyền tự do phê phán, chọn lựa và sáng tạo giáo lý, vấn đề quy định cái gì là đạo Phật tự thân lại là một vấn đề càng khó khăn hơn gấp bội. Cho nên ta không ngạc nhiên khi nghe đạo Phật nói có đến tám vạn bốn ngàn nẻo vào chân lý (bát vạn tứ thiên pháp môn).

Xin cho phép tôi nói rộng ra thêm một ít trước khi chúng ta đặt nguyên tắc thứ nhất. Nhà thần học danh tiếng Paul Tillich trong tác phẩm *Systematic Theology* có nêu lên ý niệm về một "vòng tròn thần học" (theological circle). Muốn đạt đến chân lý thần khải mầu nhiệm, ta phải đứng ở trong vòng tròn chứ không phải đứng *ngoài* vòng tròn. Vòng tròn ấy biểu hiện *bên trong*, cho những người đã chấp nhận giáo hội và Thánh Kinh như là những phương tiện duy nhất để tìm đến sự thể nhập chân lý thần khải - nói khác, cho những người đã can đảm lựa chọn và tin tưởng ở Ky Tô Giáo. Những người đứng ngoài vòng tròn thì không thể thấy được chân lý thần khải; nếu những người đó muốn họ phải can đảm nhảy vào vòng tròn - Nếu ta xét kỹ ý niệm vòng tròn thần học này theo nhận thức ta đã dùng để xét những người Phật tử, thì ta sẽ thấy vòng tròn thần học ấy cũng không thể nào thiết lập được. Có những người mang danh hiệu là tín đồ Ky Tô Giáo nhưng mà nhìn vào họ ai cũng thấy hình như những người ấy *không* đứng trong vòng tròn thần học. Họ là những tín đồ hữu danh vô thực. Trong đạo nào cũng có hiện tượng ấy. Nhưng nếu họ cứ tự nhận họ là người đứng ở trong ai mà cấm được? Uy quyền của Giáo Hội, uy quyền của Thánh Kinh ai cũng biết là không đủ để quy định thế nào là ở trong và thế nào là ở ngoài. Nhìn vào sự thật tự khắc chúng ta biết. Có hàng ngàn hàng vạn nhận thức về chân lý Thánh Kinh, ta dùng nhận thức nào đây để quy định vấn đề trong, ngoài và vẽ ra cái vòng tròn khó khăn đó?

Theo ý chúng tôi thì không có một tín hữu nào dám cả quyết rằng mình đang đích thực đứng trong vòng tròn cả - nếu ta nói đến những người biết cân trọng và khiêm nhượng trong bước học hỏi và tu luyện của mình. Tin một cách tuyệt đối rằng mình đang ở trong và kẻ kia đang ở ngoài là dấu hiện của sự quá chất phác giản dị nếu không phải

là ảo tưởng. Theo chúng tôi, đức tin không phải là một sự đạt đạo tới bình an vô lượng mà là một thao thức thường xuyên hướng đến sự đi tới, đi tới bằng cách can đảm từ bỏ cái mình nhận ra là sai và chấp nhận cái mình mới khám phá ra được bằng học tập và bằng kinh nghiệm tâm linh trong sinh hoạt tôn giáo. Tin không phải là để được yên ngủ mà là để chấp nhận đi tới - mà đi tới là một quá trình tự hủy và tự tạo thường xuyên - một công trình đòi hỏi can đảm, thao thức và khổ đau nữa.

Cái nhà thần học Tây phương hiện nay thường nói đến đức tin như một ân huệ, một tặng phẩm của Thượng Đế cho con người, mà không phải chỉ là sự lựa chọn và chấp nhận của con người đối với Giáo Hội và đối với Thánh Kinh. Trong trường hợp ấy, làm sao ta có thể quyết đoán được rằng ai đã tin, và ai chưa tin? Ai đã được tặng phẩm đó của Thượng Đế và ai chưa? Và chính bản thân của mình nữa: mình cho rằng mình đang tin, đang đứng ở trong vòng tròn, liệu mình đã được đích thực tiếp nhận ân huệ ấy hay tất cả những gì mình đang có cũng chỉ là sáng tạo phẩm của một nhận thức chủ quan?

Mà nếu có những kẻ hữu danh vô thực, thì sao lại không có thể có những kẻ hữu thực vô danh? Một người kia không biết đến Giáo Hội, không đọc đến Thánh Kinh, nhưng nếu sinh hoạt tâm linh phù hợp với chân ý Chúa Ky Tô thì ai dám bảo rằng người ấy ở ngoài vòng tròn và không thể tiếp nhận chân lý tối hậu?

Cho nên những ý niệm ở trong, ở ngoài, bên này, bên kia, đạo Phật, đạo Chúa... đều là những ngục tù giam hãm ngăn cách con người. Nếu muốn có một cuộc đối thoại chân thực, ta phải vùng vẫy để đập bỏ phá vỡ những cái vỏ cứng ấy của tâm niệm, của thành kiến. Khi người bạn tôi nói: "anh đã bị buộc vào đạo Phật rồi, anh không còn tự do nữa" là bạn tôi muốn nói đến những vỏ cứng đó. "Vậy nếu muốn được tự do, ta *không nên* theo một cái gì hết phải không?." Một người bạn khác hỏi. Tôi thấy điều đó không thể thực hiện được. Anh không thể sống, nếu anh không theo một cái gì. Trong trường hợp một người không theo đạo Chúa, không theo đạo Phật, cũng nhất định không theo đạo nào hết, người ấy đã phải là tự do đâu. Người ấy cũng có

một cái vỏ cứng thật to lớn và vững chãi, có lẽ còn to hơn cái vỏ của bạn và tôi nữa. Cái vỏ ấy che lấp không cho người ấy thấy gì, và vì vậy người ấy cũng là nô lệ muôn đời cho nhận thức của chính mình. Tốt hơn là phải chấp nhận, với tất cả trí tuệ và tâm linh mình, một đường lối, và hãy đi trên đường lối ấy với tâm trạng thao thức, cẩn trọng, khiêm nhượng, sẵn sàng *trao đổi*, sẵn sàng *thay đổi*, sẵn sàng chấp nhận khổ đau để *thực hiện*. Với thái độ đó, không có cái vỏ nào giam hãm chúng ta được, không có xiềng xích nào níu kéo chúng ta được, không có mãnh lực nào khiến ta trở nên cuồng tín phủ nhận tất cả "những gì không phải là ta" được. Và đứng ở đâu, ta cũng nhìn thấy nhau.

Vậy nguyên tắc thứ nhất, theo thiền ý, là nhớ mãi rằng dù cho có đức tin, dù có đức tin rồi, dù không có đức tin, tất cả chúng ta đều là người đang đi tìm sự thực và sự thực thì không biết đến những vỏ cứng và những vòng tròn.

Nguyên tắc thứ hai, theo ý chúng tôi, là không biện luận trên căn bản tỷ giáo để so sánh đối chiếu và ước lượng giá trị siêu hình, triết học và đạo đức giữa tôn giáo này với tôn giáo kia mà chỉ trình bày sở kiến của mình về lãnh vực chuyên môn của mình để cùng nhận xét và thảo luận.

Như thế câu hỏi cấp thiết của chúng ta đặt ra không phải là xét xem đạo nào là chân lý, và đạo nào không là chân lý, đạo nào hợp với quần chúng và đạo nào không hợp với quần chúng, đạo nào nên theo và đạo nào không nên theo - câu hỏi cấp thiết của chúng ta là tìm xem:

- Đạo mà anh đang theo có những đặc điểm nào?
- Có thể giúp được gì?
- Giúp thế nào?
- Vì sao và căn cứ vào đâu mà anh nói được như vậy?

Như thế chúng ta sẽ tránh khỏi những cuộc thảo luận không bao giờ chấm dứt, những cuộc thảo luận chỉ làm tốn thì giờ tốn sức lực mà không đem lại kết quả thiết thực nào cho sự sống, nếu không phải là do sự hiểu biết chân thực.

Nguyên tắc thứ ba mà cũng là nguyên tắc chót, theo ý chúng tôi, là ta phải cùng đứng trên một miếng đất để có thể cùng đồng thời trông thấy được những điều mà bạn cố chỉ cho tôi ấy. Như thế có nghĩa là bạn cố chỉ ra những đề tài siêu hình chẳng bao giờ có thể kiểm soát được trên hý luận vô ích chỉ gây thêm thành kiến và đau khổ.

Về nguyên tắc thứ ba này, ta có thể đi sâu hơn để nhận định giới hạn những địa hạt mà ta có thể khám phá chung với nhau. Nghiên cứu một tôn giáo ta có thể tìm đến tôn giáo ấy bằng chiều ngưỡng cửa: ngưỡng cửa thần lý học, ngưỡng cửa sử học, người của kinh tế học, ngưỡng cửa nhân chủng học, ngưỡng cửa xã hội học... Từ mỗi lối vào ta có thể khám phá thêm rõ khi ta đi vào bằng những lối kia. Nhưng mà ta đừng bị quáng mắt bởi một khám phá nhỏ để rồi đi đến sự phủ nhận những khám phá khá của sự phủ nhận những khám phá khác của những người không cùng đi vào một cương ngựa của với ta. Ta đừng cố cắt nghĩa *tất cả* các hiện tượng tôn giáo bằng điều ta mới khám phá được, nếu không ta sẽ phạm vào lỗi lầm muôn đời của ông thầy bói bảo rằng con voi cũng giống cái chổi lông. Đứng về phía giải thích hiện tượng tôn giáo chẳng hạn, một Max Luller có thể khám phá ra rằng tôn giáo bắt nguồn ở khuynh hướng nhân cách hóa những sự vật tự nhiên để được biểu hiện ở thần thoại và thờ cúng. Một Spencer có thể cho rằng tôn giáo bắt nguồn từ sự sợ hãi mà quý rồi đi đến sự thờ cúng tổ tiên và tiếp đó là sự thờ cúng những thần linh được chọn trong số vong hồn những tổ tiên nào hiển hách nhất. Một Van Gennep hay một Crawley có thể cho rằng tôn giáo phát nguyên từ những khủng hoảng tâm lý trong đời người tạo ra do những hiện tượng sinh đẻ, dậy thì, hôn phối, chết. Những khủng hoảng đó đưa tới sự thờ cúng và lễ bái. Một Freud có thể nói rằng tôn giáo là hình ảnh của một ảo tưởng, kết cấu đại đồng của một trạng thái thần kinh nhắm mục đích *thỏa mãn* và *che dấu* ước vọng chân thực của con người đang sống. Chúng ta không có thì giờ để mà thảo luận cân nhắc tất cả

những khám phá ấy. Chúng ta không có được cái xa hoa ngồi thảo luận hàng tháng hàng năm như thế. Chúng ta phải nhìn thẳng vào xã hội loài người, khát khe hơn nữa, xã hội Việt Nam chúng ta trong hiện tại, để thảo luận. Ta sẽ nhìn nhận thực trạng xã hội, phải nhìn nhận sự có mặt của các ý thức hệ và của các tôn giáo có mặt tại xã hội ta, phải hỏi rằng trong hiện tình quả thực tôn giáo của ta có thể đóng góp gì? Đóng góp cách nào, và có thực tế không, hay chỉ là ước vọng là ảo tưởng? Ta sẽ nhìn nhận địa vị tôn giáo ta bên cạnh sự hiện diện của các tôn giáo khác như thế nào trong xã hội ta. Ta sẽ phụng sự, không phải cho một tổ chức tôn giáo, mà cho một *lý tưởng tôn giáo*. Nói khác ta phụng sự con người, phụng sự xã hội; trong quá trình hành động, tổ chức tôn giáo không phải cứu cánh mà là phương tiện. Nói như thế không phải là chủ trương rằng hãy biến các đoàn thể tôn giáo thành những lực lượng xã hội và chính trị: nói như thế chỉ là *nhấn mạnh đến sự thực hiện lý tưởng tôn giáo mà phản kháng ý thức quy hướng mọi hoạt động về sự xây dựng cho tổ chức tôn giáo*, để cho "tôn giáo" mình thêm mạnh, thêm quyền thế để "tôn giáo" mình chiếm địa vị độc tôn. Nếu một tôn giáo nào quên lãng sự thực hiện lý tưởng tôn giáo mà chỉ nhắm đến sự bành trướng thế lực và tổ chức thì tôn giáo ấy không được gọi là tôn giáo nữa. Ta phải thành khẩn và thận trọng nhận thức sự khác biệt giữa *hình thức và nội dung* một tôn giáo. Có khi đạt được hình thức lớn mạnh mà nội dung đã tan biến và tiêu diệt, vì lẽ những phương tiện để đạt đến hình thức lớn mạnh ấy đã đi ngược lại tinh thần của tôn giáo ấy.

Cho nên một cuộc đối thoại giữa người Phật tử với người Phật tử, giữa người Phật tử với người "không" Phật tử, phải là một cuộc đối thoại giữa những người có thiện chí - chỉ nhắm đến con người. Trước hết nếu ta để thì giờ bàn về Niết Bàn, bàn về Thiên Đường, bàn về *sự sống bên kia cái chết*, chúng ta sẽ còn bị ngăn cách nhau mãi mãi bằng những giả thuyết siêu hình không thể kiểm soát, những sai biệt đã gây quá nhiều thương tích cho lịch sử. Ta có thể nghe Đức Không Tử "vị năng sự sinh, yên năng sự tử" hay nghe Phật Thích Ca: "Đừng có hỏi rằng thế giới này hữu hạn hay vô hạn, hữu cùng hay vô cùng. Dù

nó hữu hạn hay vô hạn, hữu cùng hay vô cùng thì điều mà chúng ta phải công nhận trước tiên là đau khổ của cuộc đời là một hiện thực."

Vì vậy, ta bắt đầu từ sự khổ đau, từ *con người* mà không phải từ thế giới siêu hình.

Chương 05: Đi tìm prajnapiti cho thời đại

Phật giáo có thể đóng góp gì cho tình trạng hiện thời của dân tộc? Câu hỏi này là niềm thao thức chung cho tất cả mọi người, dù là Phật tử hay không là Phật tử. Tuy mang tính cách cấp thiết, câu hỏi cũng không nên được trả lời một cách quá vội vã. Theo ý chúng tôi, trước tiên ta phải chịu khó tìm hiểu và xác định ý nghĩa của câu hỏi, và như thế lại cần tìm đến động cơ tâm lý đã làm nảy sinh ra câu hỏi, đặt câu hỏi trở về trong khung cảnh thời gian và không gian đặc biệt của nó.

Trước hết ta nên hỏi chữ "Phật giáo" mà ta đang dùng trong câu hỏi trên đây có nghĩa gì? Hiểu Phật giáo theo nghĩa một nền tư tưởng và đạo học hay hiểu Phật giáo như là một tổ chức Giáo Hội?

Nếu hiểu Phật giáo là một nền tư tưởng và đạo học thì có lẽ ta sẽ đứng trên mảnh đất thuần lý thuyết để trả lời câu hỏi. Ta sẽ trả lời rằng với tinh thần ấy, với những nhận định ấy, với những giáo lý ấy, Phật giáo có thể đóng góp được như thế này và như thế kia. Ta có thể không cần nhìn vào tổ chức Giáo hội Phật giáo để mà trả lời. Nhưng nếu hiểu Phật giáo là một tổ chức Giáo hội thì vấn đề sẽ mang những sắc thái rất khác biệt. Ta sẽ trả lời rằng với cơ cấu tổ chức ấy, với số người ấy, với những nhà lãnh đạo ấy, với khả năng và nội dung ấy, Giáo hội Phật giáo có thể đóng góp được như thế này và như thế kia. Tuy không có thể tách bạch ra một cách rõ rệt phạm vi của giáo lý và giáo hội, ta cũng thấy rằng cần phải phân biệt phạm vi của lý thuyết và thực hành, và tất cả chúng ta đều ước muốn có sự trả lời về cả hai phương diện ấy của vấn đề.

Ở đây chúng tôi không dám mạo muội đưa ra những câu trả lời. Chúng tôi chỉ xin đưa ý kiến của chúng tôi về vấn đề phải đặt câu hỏi như thế nào để chúng ta có thể tìm thấy những câu trả lời một cách rõ rệt, xác thực và do đó, hữu ích.

Đứng về phương diện giáo lý, chúng ta phải công nhận rằng đạo Phật không có "một" giáo lý mà có rất nhiều giáo lý. Kinh điển thường nói đến "tám vạn bốn ngàn pháp môn" hay là tám vạn bốn ngàn nẻo vào

chân lý. Suốt cuộc đời Ngài, đức Phật đã giảng giải rất nhiều pháp môn và những pháp môn ấy có những công dụng riêng biệt để đối trị với nhiều căn cơ riêng biệt. Nhưng tất cả pháp môn đều được thi thiết trên căn bản những nguyên lý linh động, những nguyên lý này chỉ hiển lộ trước công trình thực hiện cứng nhắc bất biến. Bởi thế trên lịch sử đạo Phật bao nhiêu hệ thống giáo lý đã được tạo dựng để có thể làm sống được những nguyên lý Phật giáo trong cuộc đời. Tất cả những hệ thống giáo lý ấy tuy mang nhiều sắc thái đặc thù khác biệt nhưng vẫn bắt nguồn từ những nguyên lý linh động kia để mà thể hiện những nguyên lý linh động kia. Vậy khi ta hỏi rằng Phật giáo có thể đóng góp được gì trong tình trạng, ta nên nghĩ đến những nguyên lý đạo Phật hơn là những hệ thống giáo lý tìm thấy trong lịch sử đạo Phật. Bởi vì mỗi pháp môn là để đối trị một trường hợp. Một pháp môn nọ rất thích hợp với điều kiện thời gian và không gian kia, nhưng không thể thích hợp với điều kiện thời gian và không gian này. Cho nên muốn trả lời câu hỏi ta nên có nhận thức khá bao quát và chính xác về đạo Phật, nghĩa là về tinh thần, nguyên lý và phương pháp của đạo Phật. Chỉ có trong tay một mớ những giáo lý khô cứng bất động thì ta không thể nào tìm ra giải đáp. Đó là cái khó khăn thứ nhất.

Cái khó khăn thứ hai là giải đáp của câu hỏi chỉ có thể tìm thấy khi ta cũng nắm chắc được trong tay sự thực và tình trạng hiện thời của dân tộc của xã hội. Giải đáp bao giờ cũng nằm sẵn trong vấn đề, nếu vấn đề được đặt ra một cách chính xác. Có một nhận thức rõ rệt về cơ (thực trạng của vấn đề) thì rất dễ đi đến sự phát kiến về lý (sự giải đáp về đường lối và phương pháp). Khế cơ và khế lý là nguyên tắc của mọi giải đáp trong Phật học. Cho nên, dù sao ta cũng không thể đứng trên lập trường thuần lý thuyết để tìm ra giải đáp. Nếu nguyên lý hướng dẫn đã là khế cơ và khế lý thì phương pháp phải là thực nghiệm. Nương vào lý để thấy rõ cơ và ở trong cơ để tìm thấy lý: điều đó cho chúng ta thấy khuynh hướng đi vào thực nghiệm tâm linh và thực nghiệm xã hội để làm cơ sở cho mọi giải đáp có tính cách thực tế và hữu hiệu.

Tóm lại, chữ Phật giáo trong câu hỏi phải có nghĩa là những nguyên lý hữu hiệu và linh động của đạo Phật, và chữ tình trạng hiện thời phải có nghĩa là tình trạng Việt Nam hiện nay. Hai thứ đó không thể tách rời nhau để hiện hữu. Bởi vì muốn có tính cách hữu hiệu, giáo lý phải được khế hợp với tình trạng. Không khế hợp, thì đó là giáo lý cho một tình trạng khác mà không phải cho tình trạng Việt Nam bây giờ.

Bây giờ ta hãy bước sang mặt Giáo hội. Dĩ nhiên Giáo hội không phải là Giáo đoàn nguyên thủy (mấy ngàn năm về trước), mà là Giáo hội Việt Nam. Cũng không phải Giáo hội Việt Nam Lý Trần, mà là Giáo hội Việt Nam Thống Nhất Nam và Bắc Tông ngày nay. Nói tới Giáo hội ngày nay tức là nói đến những nhà lãnh đạo Phật giáo trong Viện Tăng Thống, nói đến các bậc Trưởng Lão Hòa Thượng, các bậc Cao Tăng, tức là nói đến Viện Hóa Đạo và toàn thể các giới Phật tử xuất gia và tại gia nằm trong hệ thống tổ chức của Giáo hội. Nói tới Giáo Hội cũng tức là nói đến hiến chế (giáo chế) và tài sản (giáo sản) của Giáo hội. Trả lời câu hỏi Phật giáo có thể đóng góp được gì cho tình trạng hiện thời của dân tộc, ta phải có trong tay những nhận thức xác thực về cơ cấu tổ chức, về tinh thần về khả năng thực hiện giáo lý của Giáo hội. Điều này được xem như là dĩ nhiên và rất đơn giản. Ta không thể không có một cái nhìn thông suốt về Giáo hội mà có thể trả lời được câu hỏi trên kia.

Tuy nhiên ta cũng phải có một cái nhìn rất thực tế và chân xác về thực trạng xã hội Việt Nam ngày nay, để đặt rõ địa vị và phạm vi của Giáo hội Phật giáo Việt Nam trong tình trạng xã hội Việt Nam hiện tại. Có như thế, lời giải đáp về câu hỏi "Phật giáo có thể đóng góp được gì" mới có thể thực tế, bổ ích. Bởi vì ta có thể, vì không nhìn nhận được rõ rệt khả năng của Giáo hội và thực trạng xã hội, đi đến nhiều kết luận hoặc lạc quan và lý tưởng quá, hoặc bi quan và an phận quá. Ta có thể ước mơ quá nhiều, rồi khi nhìn thấy Giáo hội Phật giáo không thể đóng góp được cái mà ta tưởng Giáo hội có thể đóng góp, ta sẽ ngạc nhiên, than trách và thất vọng. Ta lại cũng có thể bi quan quá đôi khi ta tưởng rằng Giáo hội Phật giáo "không thể" làm được những cái mà

quả thực Giáo hội có thừa khả năng thực hiện. Cho nên vấn đề vẫn lại là nhìn cho tỏ, xét cho kỹ và đừng để mất liên lạc với sự thực.

Ai cũng muốn đặt câu hỏi về những đóng góp của Phật giáo bởi vì ai cũng biết rằng Phật giáo là một thực tại (une réalité) quan trọng và đáng kể. Một vườn cao su, một con đường xa lộ, một nhà xuất nhập cảng chẳng hạn, cũng là những thực tại có liên hệ đến vận mạng tương lai của dân tộc, nữa là một Tôn giáo đã có mặt gần 2000 năm trong lịch sử dân tộc, đã từng đóng góp đáng kể cho sinh hoạt dân tộc và hiện đang là tôn giáo lớn nhất ở Việt Nam. Cố nhiên Giáo hội tuy là một tập đoàn tôn giáo nhưng cũng là một tập đoàn dân tộc như các tập đoàn khác, và sở dĩ người ta nghĩ nhiều đến sự đóng góp của Phật giáo bởi vì tập đoàn Phật giáo không phải chỉ là một tổ chức non yếu mà là cả một cơ sở Giáo hội có truyền thống hàng ngàn năm, có uy tín tinh thần cao cả và có số lượng quần chúng trọng đại nhất. Tuy thế ta vẫn phải nhớ rằng dù với khả năng nào Phật giáo cũng vẫn chỉ có thể đóng góp với tư cách là Phật giáo mà thôi. Và điều đó là một điều vô cùng quan trọng.

Bởi vì Giáo hội Phật giáo không phải chỉ là một đoàn thể gồm có những người công dân Việt Nam - mà là một đoàn thể những người công dân Việt Nam cùng theo đuổi sự thực hiện một lý tưởng tôn giáo, nói khác hơn, là đoàn thể của những người công dân Phật tử được lãnh đạo bởi lý tưởng Phật giáo. Và nếu ta nói đến sự đóng góp của Phật giáo tức là nói đến sự đóng góp của đoàn thể những người công dân với tư cách là Phật tử. Và lẽ cố nhiên nếu thiếu bản chất Phật tử, thiếu lý tưởng Phật giáo thì một đoàn thể nào đó chỉ có thể là một đoàn thể công dân chứ không thể là một Giáo hội Phật giáo được, và cá nhân trong đoàn thể ấy chỉ có thể đóng góp với tư cách người công dân chứ không thể với tư cách Phật tử, bởi vì cá nhân ấy không phải là Phật tử. Mà điều kiện là Phật tử của một cá nhân hoặc một đoàn thể là ở chỗ cá nhân ấy đoàn thể ấy được soi sáng bởi lý tưởng Phật giáo và đang thực hành lý tưởng Phật giáo.

Chúng tôi xin lấy một ví dụ. Khi ta hỏi "người thợ hồ có thể đóng góp được gì cho công việc xây cất ngôi chùa," câu trả lời sẽ như thế này:

"người thợ hồ có thể đóng góp bằng cách xây móng, xây tường." Tất cả chúng ta ai cũng chấp nhận câu trả lời ấy bởi vì thợ hồ ngoài công việc vôi hồ, không làm được việc khác, như việc của thợ mộc, thợ điện... Tuy nhiên câu trả lời vẫn phải dựa trên một sự thực mà ta đã yên trí không nghĩ tới: đó là sự kiện người thợ hồ kia là đúng một người thợ hồ, có khả năng thực sự đúng một người thợ hồ, có khả năng thực sự về nghề vôi hồ. Nếu không biết về nghề vôi hồ, thì người ấy không thể đóng góp cho sự xây cất ngôi nhà với tư cách thợ hồ được.

Thế nên người Phật tử, muốn đóng góp gì cho tình trạng, phải thực sự là Phật tử trước đã. Có là Phật tử mới có thể đóng góp với tư cách Phật tử được. Điều này phải được áp dụng cho tất cả các tập đoàn công dân Việt Nam, dù tôn giáo hay không tôn giáo. Một tổ chức Giáo hội mà không nhắm đến sự thực hiện lý tưởng tôn giáo mình thì không thể gọi được là một tổ chức biểu hiện được tính cách từ bi, hùng lực, không cố chấp, bất bạo động v.v... thì không phải là Giáo hội Phật giáo. Giáo hội Thiên Chúa Giáo mà không phản ánh được tinh thần bác ái, nhân nhượng, huynh đệ thì cũng không có thể gọi là Giáo Hội Thiên Chúa Giáo được nữa. Rút lại, Phật giáo phải là Phật giáo, Thiên Chúa giáo phải là Thiên Chúa giáo, và như thế phải bắt đầu bằng nguyên tắc chính danh của Khổng phu tử.

Sự việc trên trình bày cho ta thấy nhiều khía cạnh thực tế của hiện trạng. Nói đến hình thái và bản chất của một tôn giáo, ta thấy có khi tôn giáo vì chuộng sự phát triển hình thức phát triển thế lực của mình mà dùng đến những phương tiện phản lại với nội dung và bản chất của tôn giáo mình. Như thế tức là giết chết bản chất để phát triển hình thức: điều này là một sự thực trong lịch sử tôn giáo của nhân loại. Trong sự tranh giành ảnh hưởng, tôn giáo này va chạm với tôn giáo khác và bắt buộc tôn giáo khác phải tự vệ. Lắm khi các phương tiện va chạm hoặc tự vệ ấy không phản chiếu đúng tinh thần cao đẹp của tôn giáo và vì thế các Giáo hội đi dần đến sự giết chết bản chất cao đẹp của lý tưởng tôn giáo mình. Điều đó quả thực là một bi kịch đốn đau cho nhân loại. Rốt cuộc lại, lắm khi chỉ còn những cái vỏ cứng và

chạm nhau nảy lửa, trong khi phần ruột thì khô héo và tiêu ma dần dần. Đó là sự tai hại của khuynh hướng chinh phục.

Để vấn đề được tỏ rõ, chúng ta hãy xét sự khác biệt của hai tiếng truyền đạo và hành đạo. Thực ra cả hai tiếng đều đẹp cả nhưng hình như theo thiên ý bây giờ tiếng hành đạo đẹp hơn nhiều. Có lẽ vì chúng ta không thấy ở tiếng hành đạo cái ý nghĩa chinh phục mà đôi khi tự nhiên ta thấy thấp thoáng trong tiếng truyền đạo.

Sự thực chữ truyền đạo chỉ có nghĩa đem phổ biến một nền đạo lý trong nhân loại; mà vì đạo lý là những gì hay đẹp nên công tác truyền đạo có một ý nghĩa tốt lành và đẹp đẽ. Nhưng mà có những nhà truyền đạo đi quá mức ấy: họ nhắm tới chinh phục cho được nhiều người để cho giáo hội thêm mạnh và thêm thế lực. Vì vậy có khi họ không từ nan những phương tiện mà chúng ta cho như không được đẹp, ví dụ như dọa dẫm, khuyến dụ, cho tiền cho gạo, hứa hẹn quyền bình và thế lực. Những phương tiện ấy không "quân tử," chúng ta nghĩ, và làm mất (làm chết) giá trị nội dung của Giáo hội, tức là bản chất của đạo lý. Có những phương tiện truyền đạo mà ta không có thể nói là tốt hay xấu bởi vì còn tùy theo tinh thần thực hiện những phương tiện ấy. Ví dụ như lập trường dạy học, nuôi trẻ mồ côi, làm bệnh viện, bố thí cho người nghèo... Tinh thần bác ái, từ bi cứu thế v.v... có thể lưu nhuận trong nhân gian qua những công tác trên, nếu đó là những công trình hành đạo. Còn nếu coi đó là những phương tiện chinh phục, giữ người, xâm chiếm, thì ta thấy chúng trở thành xấu xí đi rất nhiều.

Chắc chắn các tôn giáo có thể có nhiều đóng góp rất lớn lao cho tình trạng hiện thời của dân tộc, ai cũng tin như thế. Nhưng ai cũng biết rằng một tổ chức tôn giáo chỉ có thể đóng góp hữu hiệu với tinh thần cao đẹp của tôn giáo mình. Người Phật tử phải đóng góp với tư cách Phật tử, nghĩa là phải thực sự thực hiện lý tưởng đạo Phật. Phải đem đạo lý thực hiện trên bản thân và trong hành động. Phải thực sự hành đạo, và như thế phải phổ biến tinh thần cao đẹp của lý tưởng Phật giáo bằng hành động. Đó là phương thức đóng góp hữu hiệu hơn hết.

Chỉ đứng về phương diện "vô vi" mà thôi ta cũng đã thấy rằng một tôn giáo có thể chuyển hóa được tình trạng hiện thời. Nếu tất cả quần chúng Phật tử đều được soi sáng bởi một đường lối sáng tỏ biểu hiện được cho con đường cao quý của Phật giáo, nếu tất cả được quy tụ trong tình thương không mưu lược, không kỳ thị, không cố chấp, không tự ái, không oán thù, thì nội một sự có mặt của Giáo hội Phật giáo trên mảnh đất này không thôi cũng đủ bảo đảm cho hòa bình và an lạc của dân tộc. Sự hiện diện của đạo đức chân thực là một đóng góp căn bản. Chúng ta đừng nên nóng ruột, thúc hối. Tất cả những "đóng góp" hữu vi nào mà còn không được thúc đẩy bởi động cơ thương yêu và đạo đức đều còn là gây rối thêm cho tình trạng. Chúng tôi có thể bị mắng là trong tình trạng này mà còn nói đến chuyện tu hành nhưng kỳ thực chúng tôi chỉ còn tin được ở những cố gắng đích thực là đạo đức ở từng cá nhân, như những viên đá nền tảng của những đóng góp lớn lao mà các Giáo hội có thể thực hiện.

Và vì thế chúng tôi ước mong khi tìm giải đáp cho câu hỏi: "Phật giáo có thể đóng góp được gì cho tình trạng hiện thời của dân tộc" xin quý ngài đừng quên lời tâm nguyện của chúng tôi là trong niềm tin tưởng đạo Phật có thể đóng góp rất lớn lao cho lịch sử, chúng tôi đòi hỏi đạo Phật trước tiên phải giữ phong độ đạo Phật.

Chương 06: Chính trị và tôn giáo

Đức tin là một yếu tố quan trọng nhất trong những yếu tố cấu thành xã hội tính của con người. Nhờ xã hội tính mà các quốc gia hay các liên bang thực hiện được sự đoàn kết để thống nhất ý chí và tạo nên thế trung hòa giữa các khối trên thế giới. Không ai không công nhận tính chất trọng yếu của tôn giáo trong hiện tình chính trị cũng như trong lịch sử chính trị, và dù có sự phân định rõ rệt giữa giáo quyền và chính quyền, người ta cũng thấy vai trò quan trọng của hàm số tôn giáo trong bài toán chính trị. Auguste Comte khi chủ trương thuyết "ba thời kỳ" nói rằng thời đại chúng ta là thời đại của khoa học thực nghiệm, và mọi xây dựng đều phải thực hiện trên khoa học thực nghiệm. Theo ông thời kỳ trước thế kỷ thứ mười sáu là thời kỳ tôn giáo, từ thế kỷ mười sáu đến đầu thế kỷ thứ mười chín là thời kỳ của triết học, từ thế kỷ thứ mười chín trở về là thời kỳ của khoa học. Sự phân định ranh giới của ba thời kỳ đó không được đích xác và không cho ta thấy rõ vai trò của tôn giáo và của triết học trong hiện đại. Thực ra, ba thứ tôn giáo, triết học và khoa học đều có nguồn gốc riêng và lịch trình diễn biến riêng, và cả ba đều là những biểu hiện cụ thể cho tư tưởng nhân loại. Vào thời cổ đại, tuy không khí tôn giáo bao trùm mọi sinh hoạt nhưng tư tưởng tôn giáo vẫn còn non nớt, và ta không thể không công nhận sự hiện diện của một ít suy luận triết học tuy cũng rất ấu trĩ. Khoa học lúc này cũng đã được khởi đầu trong những hình thái đơn giản nhất. Điều này có thể nhận thức qua ý hướng tìm kiếm và sáng tạo những khí cụ và vật dụng cần cho sinh hoạt hằng ngày. Lợi dụng sức nước để giã gạo, phát sinh ra lửa để nấu nướng v.v... đó là những thành tích ban đầu của khoa học. Không có thời kỳ ấu trĩ thô vụng thì làm gì có thời kỳ trưởng thành tinh xảo?

Từ thế kỷ thứ mười chín đến nay, khoa học tiến triển một cách vô cùng nhanh chóng, và chịu ảnh hưởng ấy, triết học cũng rất có tiến bộ. Triết học Tây phương cận đại từ độ ấy đã bắt đầu được kiến thiết trên những khám phá khoa học nên đã lìa bỏ được rất nhiều giả thuyết và huyền đàm vu vơ, thiếu căn cứ. Một mặt, triết học xông vào

lĩnh vực tôn giáo để chỉ rõ những gì chỉ là thần thoại và huyền tượng, một mặt khác phóng những chân trời mới cho khoa học hướng tới. Cả ba dòng tôn giáo, triết học và khoa học vì thế đều được thúc đẩy tiến bộ. Nhận thức về tôn giáo, dù muốn công nhận hay không, cũng đã biến đổi một cách đáng kể. Triết học và khoa học không phụ thuộc vào thần học như ở thời Trung cổ nữa mà đã tách riêng ra một cách hoàn toàn độc lập và trở về chính lý cho nhận thức tôn giáo.

Những tư tưởng gia quá khích đã cho rằng thời đại mới chỉ cần đến khoa học. Đây là một điều nhằm lẫn lộn bởi vì giữa khoa học và triết học có những liên hệ mật thiết, nhất là những liên hệ có tính cách khai thông và gợi ý về phần triết học. Về phần tôn giáo, lịch sử đã chứng tỏ rằng tôn giáo là nền tảng, là yếu tố quan trọng của đoàn kết xã hội. Tín ngưỡng tính cũng là xã hội tính của con người. Nói rằng thời đại khoa học không cần đến tôn giáo hoặc nói rằng phải hủy bỏ tôn giáo tức là không nhận thức được sự thực ấy, tức là tin tưởng quá ở giá trị của thuyết tam thời kỳ của nhà triết học Pháp.

Cứ nhìn vào thực trạng xã hội thế giới ngày nay thì biết. Tôn giáo đang đóng vai trò tạo nên xã hội tính của các khối. Đại khái khối Âu Châu có Công giáo, khối Cận Đông có Hồi giáo, khối Trung Đông có Ấn giáo. Và rốt cuộc ta thấy xã hội không thể không có những hệ thống tín ngưỡng được xem như yếu tố tạo thành xã hội tính. Yếu tố tôn giáo trong thế thăng bằng của chính trị là một cái gì không thể phủ nhận được.

Nhưng có hai câu hỏi được đặt ra. Câu hỏi thứ nhất liên hệ đến sự phân biệt ranh giới giữa tôn giáo và chính trị, câu hỏi thứ hai liên hệ đến bản chất của tôn giáo và ảnh hưởng tôn giáo trong sinh hoạt xã hội và trong những xung đột chủ nghĩa.

Ta hãy đặt câu hỏi thứ nhất. Nếu tôn giáo là chất liệu của xã hội tính, và nếu chính trị là quyền bính sử dụng xã hội tính ấy để thực hiện những điều mơ ước, thì đâu là ranh giới và quyền hạn giữa giáo quyền và chính quyền? Giáo quyền và chính quyền có phải là hai thứ quyền hạn hoàn toàn không lệ thuộc gì nhau không? Theo chúng tôi

tưởng, mọi sự giản lược hóa vấn đề đều không đem đến cho ta một cái nhìn xác thực. Mọi hiện tượng trong xã hội đều có liên hệ với nhau một cách rất mật thiết và không bao giờ có những ranh giới tuyệt đối giữa hiện tượng này với hiện tượng kia, đúng như nguyên lý vô ngã đã cho ta thấy. Vì vậy trong khi xét vấn đề chúng ta phải cố gắng tránh lẽ lối cắt xén, bằng trí óc ta, cái thực tại phiền tạp kia ra thành nhiều miếng nhỏ rời rạc.

Đối tượng của tôn giáo là con người mà đối tượng của chính trị cũng là con người, và dù con người tinh thần hay con người vật chất cũng là con người, cũng là những khía cạnh liên hệ nhau của con người. Như thế làm sao tôn giáo và chính trị không có những tương quan cho được. Điều ta có thể nói là trong khi chính trị dùng những quyền hành quân sự thì tôn giáo dùng những quyền hành tinh thần và tình cảm; trong khi chính trị dùng những phương tiện luật pháp thì tôn giáo dùng những phương tiện đạo đức.

Một bên là pháp trị và một bên là đức trị. Nếu có sự áp dụng đức trị thêm vào trong mặt pháp trị tức là có sự sử dụng tinh thần tôn giáo đạo đức trong phạm vi chính trị. Trong phạm vi tôn giáo nhất là trong những tôn giáo mà giáo quyền quyết định mọi sự áp dụng pháp trị. Và như thế phương pháp của chính trị được áp dụng ít nhiều trong phạm vi tôn giáo. Đáng lý ra, theo ước muốn của con người, tôn giáo chỉ được thuần túy dựng trên đức trị. Ta cũng nên hiểu tôn giáo như những lực lượng văn hóa mà trung tâm là một ý thức hệ. Tôn giáo cũng như chính trị, nhắm đến đối tượng con người và đến sự thực hiện thế giới lý tưởng của con người, hoặc ngay trên trái đất này, hoặc ở một thiên đường ngoài trái đất này. Nhưng dù trên trái đất này hay ở một thiên đường ngoài trái đất này thì cũng vẫn là những con người này, những con người mà ta gặp gỡ và cùng chung sống hôm nay. Cũng những con người ấy chịu ảnh hưởng, chịu sự hướng dẫn, chịu sự chi phối và chịu những mệnh lệnh của tôn giáo và của chính trị - dù là do chính con người tạo ra. Và như thế phải có mâu thuẫn, bởi vì có hơn một đường lối, hơn một mệnh lệnh. Từ xưa đến nay đã có những chống báng và những hợp tác giữa các nhà văn hóa (ta tạm gói chữ tôn giáo trong chữ văn hóa) và các nhà chính trị. Các nhà chính trị

luôn luôn đi tìm những nhà văn hóa để lợi dụng (xin nói trắng - với lại chữ lợi dụng không có nghĩa gì xấu), bởi vì chính trị nào cũng phải có quần chúng mà tư trào văn hóa nào lôi kéo được quần chúng thì có thể bảo đảm cho sự đứng vững của một thể chính trị.

Ta hãy lấy ít ví dụ ở xã hội nông nghiệp Trung Hoa ngày xưa. Một nền văn hóa chủ trương đề cao chữ Trung cố nhiên được các ông vua ưa thích. Chữ Trung đã mang ý nghĩa trung với một ông vua, trung với một triều đại, một dòng họ. Và lệnh vua phải được triệt để tuân theo, dù đó là lệnh ban cho mình cái chết: "quân sử thần tử, thần bất tử bất trung." Giáo lý Trung quân khi đã được nhiều người theo và sùng kính như một nguyên lý tôn giáo (đó là công trình của nhà văn hóa cũng như nhà tôn giáo) có thể bồi đắp và giữ gìn một cách rất hữu hiệu cho sự tồn tại của một ông vua, một chính quyền. Thường thường một ông vua, vì muốn tỏ cho người sĩ phu biết là mình phục thiện, mới miễn cưỡng bằng lòng nguyên tắc: "dân vi quý, xã tắc thứ chi, quân vi khinh," kỳ thực rất muốn người ta xem mình như là cha mẹ. Không những thế, còn bằng lòng tự nhận mình là con trời nữa, như sự sắp xếp của nhà văn hóa và tôn giáo. Thờ vua trở thành một tôn giáo, bởi vì vua không những là nhà chính trị mà còn là thiên tử, người thuận thiên hành đạo. Và giáo quyền hợp lực với quân quyền. Cả hai bên đều có lợi, một bên là chính quyền được vững chãi, một bên là giáo quyền và giáo lý được nâng đỡ, tôn giáo, phát triển ảnh hưởng và thế lực trong quần chúng. Nếu nhà chính trị đi tìm nhà văn hóa, thì nhà văn hóa cũng đi tìm nhà chính trị.

Tuy nhiên ta phải ghi nhận điều này: thường thường nhà chính trị, vì tin tưởng quá nhiều ở khả năng của quyền bính pháp trị, nên có thể tìm đến với bất cứ một tư trào văn hóa nào tạo được xã hội tính mạnh nhất trong xã hội mình, trong khi đó nhà văn hóa (tôi nói nhà văn hóa chân chính) thường chỉ nhìn vào khả năng thực hiện đường lối văn hóa mình nơi nhà chính trị để mà chọn mặt gửi vàng. Lý do là các nhà văn hóa biết rằng nếu có nhà chính trị giỏi chịu đi theo họ thì họ sẽ có thêm một phương tiện sắc bén nữa để thực hiện nền văn hóa ấy, ngoài những phương tiện văn hóa của chính họ. Những nhà văn mà cứ xu phụ vào bất cứ một chính quyền nào thì đều là những nhà văn

hóa nô dịch không có lý tưởng. Những nhà văn hóa có lý tưởng thì luôn luôn hướng đến một tương lai đẹp hơn hiện tại, và có ý dùng lực lượng văn hóa của họ để buộc nhà chính trị thực hiện ước muốn chân chính và tiến bộ của lý tưởng kia. Văn hóa nào cũng muốn là văn hóa dân tộc, tôn giáo nào cũng muốn là quốc giáo. Quốc giáo không phải như một chức vị, mà là một hiện thực, để mà thực hiện lý tưởng. Trong xã hội ta ít ai chịu đựng được ý niệm một quốc giáo, nhưng mà sự thực của tâm trạng các nhà tôn giáo thì chưa chắc.

Cố nhiên là nhà chính trị "sợ" nhà văn hóa trong trường hợp nhà văn hóa không ủng hộ cho mình và còn muốn cho mình làm những điều mà nếu mình làm thì mình phải đổ. (Như trong trường hợp nhà chính trị độc tài: độc tài là phương tiện để đứng vững lâu thêm). Và vì vậy có hiện tượng đàn áp những tư trào văn hóa nào có cơ hội kéo được đa số quần chúng theo và đang là một sự đe dọa cho sự tồn tại của chính quyền. Chỉ có những nhà văn hóa nô dịch mới được bảo đảm trong một chính thể độc tài, còn những nhà văn hóa chống đối bao giờ cũng bị đe dọa. Khi một tư trào văn hóa lớn mạnh, nhà chính trị sẽ không dám đe dọa nữa và bắt buộc phải vuốt ve, hoặc thoa dịu, hoặc nâng chiều. Sự nâng chiều đứng đắn nhất là thực hiện sớt sảng những lý tưởng văn hóa kia dù sự thực hiện đó đòi hỏi can đảm, nhượng bộ và hy sinh. Trong trường hợp một tư trào văn hóa nào đó mà được hướng dẫn bởi những động cơ quyền thế và danh lợi, và nếu tư trào đó lớn mạnh thì đó là một điều đại bất hạnh cho xã hội. Chính quyền sẽ phải xu phụ theo đó, nếu muốn đứng vững; và xu phụ theo tức là phụng sự cho bóng tối và cho đau khổ của xã hội. Nhà văn hóa mà đi lầm đường thì còn tàn hại hơn nhà chính trị nhiều. Trong khi nhà chính trị đi tìm hậu thuẫn quần chúng nơi nhà văn hóa thì nhà văn hóa, ngoài công việc phát huy hướng dẫn và thực hiện bằng những phương tiện của mình, cũng để mắt tới những nhà chính trị mà họ nhắm có khả năng thực hiện văn hóa họ.

Việc đi chu du của Khổng Tử qua các nước chẳng hạn là để tìm những chính quyền có thiện chí và khả năng thực hiện đường lối văn hóa Khổng Tử. Ít có ông vua nào chịu là vì văn hóa đó chưa phải là một thực thể mà mới là một dự án. Nếu đức Khổng Tử trước tiên chịu

khó mở trường dạy học, chịu khó phổ biến đường lối, làm cho ý thức hệ mình trở thành xã hội tính của một xứ sở thì không cần chu du tìm kiếm cũng sẽ có nhà chính trị tìm đến. Nhưng nhà làm văn hóa không hẳn là để cho nhà chính trị tìm đến: làm văn hóa là cố thể hiện một ý thức hệ trong sự sống của con người, bằng những phương tiện sẵn có trong phạm vi văn hóa. Và chừng đó cũng đã là đáng kể lắm rồi. Khi văn hóa đã trở thành sự soi sáng cho ước vọng và ý chí của quần chúng thì tự khắc bằng cách này hay cách khác nó được thực hiện. Chất liệu văn hóa của một lực lượng xã hội bao giờ cũng có ảnh hưởng trên sinh hoạt mọi mặt của xã hội ấy. Nhà chính trị bao giờ cũng cần đến nhà văn hóa và do đó không thể nào có sự phân biệt rõ rệt về phương diện nội dung. Chính trị muốn văn hóa phục vụ mình và văn hóa cũng muốn chính trị phục vụ mình: đó là một sự thực lịch sử. Tôn giáo, dưới con mắt của nhà xã hội học, nằm gọn trong phạm vi văn hóa, và vì vậy cũng nằm trong sự thực đó. Nhà thần học có thể không đồng ý về điểm này.

Nếu có ranh giới giữa văn hóa và chính trị thì ranh giới đó chính là sự phân biệt những khí cụ, những phương tiện. Nhà chính trị có những khí cụ và phương tiện khác nhà văn hóa; sự lạm dụng khí cụ của nhau khiến cho hai bên đánh vào nhau và văn hóa sẽ mất đặc tính văn hóa.

Rõ ràng nhất là trong trường hợp tôn giáo: tôn giáo xen vào chính trị có nghĩa là tôn giáo muốn dùng đến những phương tiện chính trị hoặc để thực hiện lý tưởng mình hoặc để phát triển uy quyền và thế lực mình trong xã hội. Có thể có tôn giáo quan niệm rằng điều đó là điều tự nhiên, nhưng cũng có những tôn giáo khác không thể chấp nhận như vậy. Ví dụ trong trường hợp đạo Phật. Đạo Phật có thể nhận sự bảo trợ của chính quyền trong trường hợp nhà chính trị thấy lý tưởng đạo Phật thích hợp với đường lối họ (như trường hợp vua Asoka ở Ấn và các vua triều Lý Việt Nam) nhưng đạo Phật không bao giờ muốn nắm lấy quyền bính hoặc có ý thao túng chính quyền. Tuy thế có những tôn giáo tự nhận quyền hành chỉ đạo tinh thần cho cả chính trị và như thế, ngoài phương diện đức trị, những tôn giáo ấy, qua trung gian của chính quyền, dùng cả phương tiện pháp trị nữa.

Người lãnh đạo tôn giáo trở thành vua của các ông vua, tổng thống của các ông tổng thống. Ở những xã hội chỉ có một tôn giáo đáng kể thì điều này có thể thực hiện, nhưng ở những xã hội có nhiều tôn giáo, điều này là một điều nguy hiểm.

Tôn giáo đã đành phải có những đóng góp trong xã hội - đóng góp những gì rất quan trọng như là tạo nên xã hội tính chẳng hạn - nhưng chỉ có thể đóng góp với tư cách tôn giáo. Nếu không, tôn giáo sẽ không còn là tôn giáo nữa. Nói rằng hàm số tôn giáo rất quan trọng trong bài toán chính trị không có nghĩa là nói rằng tôn giáo có thể đóng vai trò chính trị. Nếu tôn giáo không còn là hàm số tôn giáo nữa mà lại là một thứ hàm số khác.

Bây giờ ta hãy thử xét đến câu nói thứ hai, câu hỏi có liên hệ đến vấn đề bản chất và ảnh hưởng của tôn giáo trong mọi sinh hoạt xã hội, trong đó có sinh hoạt chính trị. Cố nhiên ai cũng thấy rằng mọi sinh hoạt xã hội chịu ảnh hưởng ít nhiều của tôn giáo, nghĩa là chịu ảnh hưởng cái chất liệu đã tạo nên xã hội tính của con người trong xã hội đó. Tuy nhiên không phải các tôn giáo đều có công như nhau. Xã hội chỉ có thể tiến bộ nếu nhận thức về tôn giáo có tiến bộ. Những nhận thức cố chấp về tôn giáo đã kèm hãm sự tiến bộ của nhân loại nhiều lắm, lịch sử văn hóa cho ta thấy điều đó. Nhưng tiến bộ của xã hội, trong đó có tiến bộ khoa học, giúp cho sự tiến bộ về nhận thức tôn giáo và ngược lại những tiến bộ về nhận thức tôn giáo cũng làm điều kiện cho xã hội tiến bộ. Vậy nên cố chấp vào những giáo điều đã trở thành ngậy thơ trước sự tiến bộ của khoa học tức là cản trở bước đi của khoa học và cũng tức là quá tin ở sự lý giải của mình đối với nội dung của tôn giáo mình đang theo.

Tuy nhiên thái độ không cởi mở của người tín đồ không hẳn là kết quả của một lề lối nhận thức đã đóng khung người tín đồ ấy lại, mà còn là kết quả của cái bản chất tôn giáo mà giáo điều căn bản được xây dựng trên những nhận thức có tính cách thần thoại và không thể đứng vững hoài được trước sự tiến bộ của nhận thức khoa học.

Đành rằng tín ngưỡng tính trong con người là một cái gì không thể tiêu diệt được và đành rằng đức tin tôn giáo quả thực cần thiết cho sự kết hợp của các lực lượng xã hội, nhưng có những tôn giáo (và có những thái độ nhận thức về tôn giáo) có thể ngăn cản và làm chậm lại sự tiến hóa của tư tưởng, khoa học, xã hội, và gây nên tâm trạng cuồng tín rất nguy hại cho nhân loại, trong khi đó có những tôn giáo có bản chất thích hợp với sự phát triển của tinh thần tự do, dân chủ và khuyến khích mọi tiến bộ của nhân loại về phương diện sinh hoạt xã hội cũng như về phương diện tâm linh, tình cảm.

Tinh thần vô tư của nhà khoa học và tâm trạng thao thức đi tìm chân lý một cách khách quan của nhà triết học (chứ không phải là nhà thần học) cần phải được chiếu rọi vào tôn giáo để giúp cho nhận thức về tôn giáo được sáng tỏ và tiến bộ. Một khi con người có được nhận thức tỉnh táo về tôn giáo (đức tin nơi tôn giáo không cần và không nên là một đức tin say mê vô điều kiện) thì con người sẽ có những khám phá mới lạ về tôn giáo và tránh được cho nhau những va chạm không cần thiết - những va chạm bao giờ cũng gây oán thù chết chóc và khổ đau cho nhân loại.

Chương 07: Đạo Phật con đường thực nghiệm tâm linh

Đạo Phật tuy được nhận thức là một tôn giáo nhưng kỳ thực không giống phần lớn các tôn giáo khác của nhân loại. Đạo Phật có phần triết học và khoa học của mình nhưng cũng không phải vì thế mà được xem là một triết học hay một khoa học. Để có thể đàm luận dễ dàng thiết tưởng chúng ta nên tìm biết qua sự liên hệ giữa Phật giáo, triết học và khoa học.

Trong lịch sử nhân loại, tôn giáo đến trước triết học và khoa học, và có liên hệ rất mật thiết với thần thoại. Thần thoại là kết quả của khuynh hướng giải thích và giải quyết của trí óc con người cổ thời về các hiện tượng trong vũ trụ. Tuy triết học và khoa học cũng nhắm đến mục đích giải thích sự vật để làm nền tảng cho hành động, triết học và khoa học vẫn không có được những liên hệ chặt chẽ với thần thoại như là tôn giáo. Triết học khi chưa tách rời ra khỏi thần học thì chưa xứng đáng được gọi là triết học mà chỉ là một khí cụ của thần học. Thần học chỉ là để biện minh và thích nghi cho tôn giáo vào xã hội.

Bản chất và khuynh hướng giải thích của tôn giáo về tự nhiên giới và nhân sự giới không xa với bản chất và khuynh hướng thần thoại làm ấy. Những gì tôn giáo nói ra đều được xem như là chính thức dựa trên sự khai mở của thần linh và vì vậy căn bản của tôn giáo là đức tin. Triết học cũng muốn có một cái nhìn tổng quát như tôn giáo nhưng muốn được vô tư hơn và duy lý hơn. Nhưng đến khoa học thì cái nhìn trở thành chi li, tuy được dựng trên thực nghiệm chắc chắn. Đứng giữa tôn giáo và khoa học và không xây dựng trên yếu tố tín ngưỡng, triết học muốn luôn luôn nương vào thực nghiệm khoa học để tìm chân đứng cho vững chãi trong khi vươn cánh tới những chân trời mà khoa học không hoặc chưa nhìn thấy được, những chân trời mà tôn giáo tự cho là đã biết rồi. Thế nên triết học đóng vai trò trung gian, một mặt dựa trên các phát minh khoa học bài xích những ngây thơ sai lạc của một số các tôn giáo, nâng đỡ và khích lệ cho các tôn

giáo nào mà chủ trương phù hợp sự thực, một mặt nêu ra và thuyết minh những điều khoa học không biết đến hoặc chưa biết đến: những điều này, tuy còn ở trong phạm vi lý tưởng nhưng có thể là đối tượng sau này của khoa học thực nghiệm. Và cũng vì mang sứ mạng khảo sát tín ngưỡng và hướng dẫn phát minh, triết học được xem như là một động cơ xúc tiến cho sự gạn lọc của tôn giáo và sự tiến bộ của khoa học.

Đạo Phật không phải là một tôn giáo theo nghĩa những chân lý thần khải không thể kiểm điểm mà chỉ có thể tiếp nhận bằng đức tin. Đạo Phật trước hết là những phương tiện chỉ dẫn thực nghiệm tâm linh để khám phá thực tại. Kinh sách có giá trị như những đồ biểu hướng dẫn và phương pháp thiền quán có giá trị như một con tàu để đưa người hành giả tới bến bờ hiểu biết và để thực hiện sự hiểu biết ấy trong sự sống bản thân và sự sống xã hội. Chữ budh có nghĩa là hiểu biết do đó có chữ buddha, người hiểu biết, và sau này chữ buddhism, con đường của sự hiểu biết. Hiểu biết ở đây không phải là cái hiểu biết sách và kinh điển mà là bản thân của chính thực tại hiện rõ dưới khả năng trí tuệ bát nhã (prajna) chỉ có thể đạt đến do công phu tu tập thiền quán. Người Phật tử không khởi hành bằng một mớ vốn liếng kiến thức siêu hình không có nền tảng thực nghiệm, mà bằng những nhận thức được thực nghiệm bảo đảm. Người Phật tử không bắt đầu bằng một đức tin có tính cách may rủi mà bằng một sự cân nhắc cẩn thận những nguyên lý và những phương pháp do đạo Phật đề nghị. Đạo Phật mời con người thí nghiệm những phương pháp của nó: điều này chứng tỏ đạo Phật khác hẳn các tôn giáo mà trong đó ý niệm về "theo thờ" được xem như là bất tín và phạm thượng.

Theo nguyên tắc đạo Phật, một cá nhân nào đó khi muốn bước vào con đường thực nghiệm, phải khảo sát những nhận thức mà đạo Phật xem như là căn bản, rồi khi đã chấp nhận những nhận thức ấy thì kiểm điểm lại nguyên tắc thực hành rút ra từ những nhận thức kia. Khi đã kiểm nhận kỹ lưỡng rồi, cá nhân ấy mới bên bước vào con đường thực nghiệm với thái độ cương quyết nhưng hết sức tỉnh táo, khách quan. Nếu sự thực nghiệm không mang lại kết quả thì phải bắt

đầu trở lại, và nếu quả thực phương thức đề nghị không thích hợp thì phải bỏ đi để chọn một phương thức khác.

Tuy nhiên không phải người Phật tử nào cũng đi được con đường đó. Có những người mà vì căn cơ yếu đuối hơn nên phải chọn một trong những con đường thi thiết của đạo Phật; chữ thi thiết đây có nghĩa là những phương tiện thích hợp với căn tính của những người không đủ sức một mình một ngựa xông pha trên đường thực nghiệm. Và cũng vì vậy trong tám vạn bốn ngàn nẻo vào chân lý, có những nẻo để dành cho đức Tin. Giáo lý Tịnh độ chẳng hạn, là một giáo lý căn cứ trên đức Tin và thích hợp với một số người không phải nhỏ. Và số người nhờ cửa ngõ Tịnh độ để bước lên ngưỡng cửa Thiền cũng không phải là không đáng kể.

Tuy nhiên vì đạo Phật luôn luôn chú trọng thực nghiệm và lý trí nên đức Tin của người Phật tử không phải là một đức tin vô điều kiện. Theo sự tiến hóa của tâm linh, đối tượng của niềm tin càng ngày càng thay đổi, biến chuyển để đi đến sáng tỏ. Và khi đối tượng của tin tưởng trở thành sáng tỏ thì chủ thể tin tưởng cũng đã trở nên vững chãi và sáng tỏ lắm rồi. Tin ở đây là một quá trình tiến bộ.

Đạo Phật không phải là một nền triết học, bởi vì đạo Phật không có ý định miêu tả và giải thích thực tại bằng những hệ thống tư tưởng dựa trên căn bản suy luận và khái niệm. Đạo Phật cho rằng trên một căn bản như thế, công việc miêu tả và giải thích thực tại là một công việc không thể thực hiện được: chỉ có thể bằng thực nghiệm tâm linh, diệt trừ cố chấp, vô minh và phát triển trí tuệ bát nhã thì còn người mới trực nhận được chân lý của thực tại. Tuy nhiên, nhận định sự cần thiết của những đồ án hướng dẫn công cuộc thực hiện trí tuệ bát nhã, đạo Phật thi thiết những giáo lý mới nhìn qua thì in tuồng như là những giải quyết có tính cách triết học nhưng kỳ thực chỉ là những phương tiện hướng dẫn, những bản đồ, những "ngón tay chỉ mặt trăng."

Đạo Phật không phải là một khoa học vì đạo Phật không sử dụng cùng những khí cụ của khoa học để đi đến một cái nhìn có tính cách phân tích chi li về sự vật. Nhưng trên con đường thực nghiệm tâm

linh, đạo Phật có tinh thần vô tư và tôn trọng thực nghiệm như khoa học. Khí cụ của Phật học là khả năng phản tỉnh, tham thiền, trực nhận thực tại. Nói tóm lại đạo Phật không phải là tôn giáo, không phải là triết học, không phải là khoa học nhưng trong đạo Phật ta có thể tìm thấy cả các yếu tố tôn giáo, triết học và khoa học. Ngoài các yếu tố đó còn có những tính chất đặc biệt của Phật học không tìm thấy trong tôn giáo, triết học và khoa học.

Nói đến thực nghiệm tâm linh là nói đến nền tảng căn bản của đạo Phật. Bởi vì đạo Phật cho rằng thiếu sự tiếp xúc của con người và những nguyên lý mẫu nhiệm của thực tại thì mọi hình thái của sự sống phải mang tính cách khổ đau và tàn tạ (dukkha). Thế cho nên ở thời nào thiếu chứng ngộ thiếu sự khám phá thì ở thời ấy giáo pháp suy nhạt, và sự sống nghèo khổ. Nơi những con người đạt đạo, sức sống tràn trề rạt rào và thấm nhuần trong mọi sinh hoạt xã hội. Ở nơi người đạt đạo, tỏa chiếu nghệ thuật linh động của sự sống, nghệ thuật ấy soi sáng cho đường lối nhân sinh của địa phương và thời đại. Mọi sinh hoạt xã hội cần được xây dựng trên cái nhìn bao quát và khế hợp căn cơ của người đạt đạo. Cho nên đạo Phật không những chỉ là thực nghiệm tâm linh mà lại còn là sự thể hiện trên cuộc sống những nguyên lý linh động đạt tới do công trình khám phá thực tại của những thực nghiệm ấy.

Những ai không có đủ điều kiện để làm nhà đạt đạo thì vẫn có điểm phúc được thừa hưởng những khám phá của nhà đạt đạo. Nhìn vào đời sống của người đạt đạo và ánh sáng chân lý tỏa rạng nơi cuộc đời ấy, mọi người biết rằng họ có thể đặt niềm tin nơi những khám phá kia và cùng nhau xây dựng nếp sinh hoạt của địa phương và thời đại họ theo sự hướng dẫn của ý thức đạo đức sống động ấy. Như thế ta thấy có hai hạng người theo đạo Phật: hạng thứ nhất, rất ít, gồm những người tự dẫn thân vào con đường khám phá, và hạng thứ hai rất đông, thừa hưởng những khám phá ấy để xây dựng sự sống. Ta cũng nên nhớ rằng sự khám phá phải được liên tục thực hiện bởi vì thực tại thì linh động và xã hội thì luôn luôn biến chuyển: những khám phá cũ có khi không còn thích hợp với xã hội mới.

Đức tin của con người nơi sự khám phá của những người đạt đạo - trong đó có đức Phật - tuy cũng là đức tin nhưng quả thật không giống với đức tin có tính cách rủi may của rất nhiều tôn giáo khác. Nó được hình thành bởi nhận xét ít nhiều có tính cách thực nghiệm, và trong đó yếu tố lý trí đóng một vai trò quan trọng.

Để hiểu rõ thêm về bản chất của đức tin trong đạo Phật, ta nên đọc lại đoạn này trong kinh Kalama.

Một hôm, các vị hoàng tử xứ Kalama đến bạch Phật: "Thưa Ngài, trong khi các vị đệ tử dòng họ Thích cho rằng giáo lý của Phật là đúng. Vậy thì các nhà truyền giáo khác cũng cho rằng giáo lý của họ là đúng. Vậy chúng tôi biết nghe ai?." Phật trả lời: "Này các hoàng tử Kalama, đừng vội công nhận một điều gì dù điều đó là điều người ta hay nói. Đừng vội công nhận một điều gì dù điều ấy phù hợp với nội giáo. Đừng vội công nhận một điều gì dù điều đó mình rất ưa thích. Đừng vội công nhận một điều gì dù điều đó phù hợp với chủ trương của mình. Đừng vội công nhận một điều gì dù điều ấy do một người có uy tín nói ra. Đừng vội công nhận một điều gì dù điều ấy được nhiều người đáng kính trọng tuyên bố."

"Này các hoàng tử Kalama, khi nào các ông nhận biết bằng lý trí các ông rằng một cái gì đó là bất thiện, là đang chê trách, là bị kẻ thức giả phủ nhận, và nếu đem cái ấy ra mà công nhận và thực hành theo thì sẽ mua lấy đau khổ và tan nát thì các ông hãy bác bỏ nó đi."

"Và khi nào các ông nhận biết rằng lý trí các ông rằng một cái gì đó là thiện, là không bị chê trách, là được kẻ thức giả tán thưởng, và nếu đem cái ấy mà công nhận và thực hành theo thì sẽ đạt tới sự an lạc và hạnh phúc thì các ông hãy tin nó và đem nó ra thực hành."

Chương 08: Người trí thức và đạo Phật

Trừ ra ở những địa phương mà công cuộc chấn hưng Phật giáo đã tạo được tác dụng sinh hoạt theo chính pháp trên các phương diện giáo dục, xã hội và tâm linh, ở nhiều nơi, nhất là ở thôn quê, mỗi khi nói đến đạo Phật, một số trong chúng ta thường liên tưởng tới những ngôi chùa tối tăm với lối thờ phụng phức tạp và tới những ông thầy quanh năm gõ mõ tụng kinh và đi làm đám ma đám chay trong làng trong xóm. Từ gần một trăm năm nay hình bóng của đạo Phật là như thế đối với người trí thức Việt Nam. Cố nhiên có một số người có liên lạc với các tự viện đứng đắn, tiếp xúc được với một ít các vị cao tăng và hiểu được rằng đạo Phật là một sinh hoạt tâm linh rất cao siêu, nhưng số người ấy thực là quá ít. Hình ảnh của đạo Phật Lý Trần chỉ được thấy thấp thoáng mờ ảo qua một vài trang lịch sử, một ít tác phẩm và thơ văn; những tài liệu này cũng ít có ai chú ý tới. Chúng ta chỉ thấy trước mắt một số sinh hoạt tín ngưỡng rất bình dân, rất phức tạp, được mệnh danh là đạo Phật Việt Nam. Thực ra thì đấy chính là hình bóng đích thực của đạo Phật bình dân Việt Nam - và hình bóng ấy mang trong nó tình trạng chậm tiến và lạc hậu của ta về phương diện kỹ thuật, khoa học và xã hội.

Trong kinh Pháp Hoa, giáo lý của Phật được ví với một trận mưa rào thấm nhuần rừng núi đồng ruộng. Tùy theo nhu cầu, các cây lớn cây bé hút lấy nước mát của trận mưa. Nhu cầu tín ngưỡng tầm thường của xã hội bình dân khiến cho xã hội bình dân chỉ tiếp nhận được một phần rất ít giáo lý của đạo Phật, và vì vậy đạo Phật bình dân Việt Nam tiêu biểu một cách nghèo nàn và vô cùng thiếu sót giá trị cao đẹp của Phật học. Khi một bà mẹ mang đứa con tám tháng đến chùa "bán khoán" cho ông thầy và cho Phật, bà mẹ ấy tin tưởng rằng khi đứa bé đã là con của Phật rồi thì ma quỷ không còn dám động tới tánh mạng nó nữa. Nhà chùa cho đứa bé mặc áo có in những chữ Phạn (như là bùa chú) để trấn áp các loại ma quỷ. Khi mà những phương tiện y tế, vệ sinh đang còn thiếu thốn, không bảo đảm được cho sinh mạng đứa bé thì cố nhiên bà mẹ phải tìm tới những bảo đảm

của tín ngưỡng. Đạo Phật là đạo từ bi, tại sao sau một lễ cầu an ông thầy lại không cho đứa bé mặc một chiếc áo của Phật để bà mẹ vững lòng tin hơn nơi uy lực huyền diệu của Ngài? Mà thử hỏi các ông thầy chùa làng có cần phải có một trình độ trí thức cao hay không và một khả năng hướng dẫn đời sống tâm linh sâu sắc hay không, khi mà những nhu cầu tín ngưỡng của quần chúng thì giản dị và tầm thường như thế? Một vị tăng sĩ bác học, chỉ biết dạy tham thiền và giảng kinh Pháp Hoa làm sao có thể sống trong một ngôi chùa bao quanh bởi lớp quần chúng chỉ đòi hỏi những công việc ma chay trừ tà và trị bệnh như thế?

Cho nên muốn đạo Phật được hiển lộ với hết sắc thái cao đẹp của nó, ta phải tìm cách áp dụng cho được đạo Phật một cách sung mãn trong sự sống, và như thế tức là phải làm sao cho quần chúng biết tìm ở đạo Phật sự thỏa mãn những nhu cầu sinh hoạt trí tuệ và tâm linh cần cho sự phát triển toàn vẹn con người của họ chứ không phải chỉ biết tìm ở đạo Phật những an ủi và che chở có tính cách thần bí mà thôi.

Một câu hỏi tự nhiên đến với chúng ta. Làm sao trong điều kiện sinh hoạt kinh tế thấp kém như thế, làm sao trong sinh hoạt trí thức thiếu thốn như thế người dân có thể có được những nhu cầu về sự phát triển con người của họ về phương diện sinh hoạt tâm linh? Bận rộn quá về vấn đề chạy ăn, chạy thuế, chạy thuốc men cho con làm sao họ có thể nghĩ đến chuyện học hỏi giáo lý đạo Phật? Kiến thức thiếu thốn như thế làm sao họ nhận ra rằng sở dĩ con họ bị bệnh không phải là vì tà vì quỷ, mà tại vì họ thiếu những phương pháp trị liệu và bảo vệ sanh mạng cho đứa bé? Họ đang cần ở một ít trấn tĩnh và an ủi thì họ nhận một ít trấn tĩnh và an ủi ở đạo Phật, thế thôi. Đạo Phật phải chỉ cho họ thấy rằng ngoài những nhu cầu trấn tĩnh và trị liệu ấy, họ còn phải tìm ở đạo Phật phương tiện để phát triển sinh hoạt tâm linh, giáo dục, kinh tế và xã hội nữa. Nhưng đạo Phật Việt Nam trong những thời gian gần đây đã không làm được như thế. Vì sao?

Lý do thứ nhất là người trí thức Việt Nam đã bỏ Phật học để theo đòi cái học khoa cử. Ai cũng biết ở các thời đại Lý và Trần sơ, đạo Phật đã đóng vai trò kiến quốc trên các phương diện văn học, đạo đức, nghệ

thuật, giáo dục, ngoại giao và xã hội. Đạo Phật trong các thời đại ấy đã thúc đẩy sự tiến lên của xã hội Việt Nam và công trình kia chứng thực sinh lực và khả năng của Phật giáo. Sử chép rằng ở triều Lý giới trí thức bác học nhất trong nước là các nhà Phật học và các thiền sư. Cái học của Phật học lúc đó là cái học để hiểu và để xây dựng, nó không đem lại tước vị cho ai cả. Các thiền sư thường được vua vời vào cung giảng đạo, luận bàn việc văn hóa, kinh tế, xã hội và cả chính trị nữa. Có thiền sư đã được mời đứng ra để tiếp sứ ngoại quốc. Thế nhưng họ vẫn sống đạm bạc nâu sồng trong các tự viện, và chỉ vào cung khi có chỉ triệu mời. Giới trí thức đã nắm được tinh hoa của Phật học (tác phẩm của thời đại chứng tỏ điều ấy) có một nếp sinh hoạt tâm linh phong phú, giải thoát, siêu việt, và đã sử dụng cái học ấy để giúp cho xã hội, từ tinh thần kiến trúc đến công tác từ thiện xã hội. Nhưng từ lúc cái học thì cử bắt đầu được tổ chức, thì tình thế đổi hẳn. Người trí thức của thế hệ kế tiếp nhận thấy ở cái học ấy những phương tiện để bước lên nấc thang phú quý danh vọng. Học kinh Lăng Nghiêm và thực tập tham thiền nhập định không có triển vọng bằng học Luận Ngữ và tập làm văn sách, thi phú. Thế là trí thức Việt Nam bỏ Phật học để theo cái học khoa cử với giấc mộng áo mũ cờ lọng và vớng điều vớng thắm. Lịch sử ghi lại những dèm pha, những sàm tấu, những công kích đối với thiền sư và thiền môn. Các vị tăng khi không được dùng nữa thì an nhiên trở về tự viện hành đạo, dạy học, ẩn mình, đúng như lời của Tuệ Trung Thượng Sĩ trong bài Phóng cuồng ca:

"Thâm tắc lệ hề, thiên tắc kệ,
Dụng tắc hành hề, xã tắc tàng"

(Thượng Sĩ Ngữ Lục, Việt Nam Phật Điện Tùng San)

Người ta theo cái học mới cả rồi, thế hệ trẻ chen nhau vào cửa Không sân Trình cả rồi, nên Thiền môn vắng bóng kẻ sĩ. Chỉ cần một thời gian ba bốn chục năm thôi là cao tăng bác học trở nên thừa thớt lẻ tẻ. Và Phật giáo, thiếu người trí thức, thiếu sự lãnh đạo, rơi xuống cho quần chúng bình dân gìn giữ, bảo vệ. Cũng do đó mà đạo Phật trong các thời đại sau này sẽ bị lấm lem bởi những màu sắc mê tín thần bí

phức tạp mà ta còn trông thấy ở nền tín ngưỡng hiện đại. Một số ít các bậc cao tăng không đủ để phát huy nền đạo lý chính pháp trong cả một xã hội khao khát tín ngưỡng như xã hội Việt Nam chúng ta. Và chỉ có những ai có duyên được gặp họ mới thấy được đạo Phật không phải chỉ là một ít nghi lễ để làm thỏa mãn những nhu cầu tín ngưỡng hàng ngày của quần chúng trong thôn lạch.

Lý do thứ hai là số người Phật tử trí thức không biết tìm cách trả đạo Phật lại cho giới trí thức, không biết đánh tan những nhận thức sai lạc của giới trí thức khi họ cho rằng đạo Phật là mê tín thần quyền, là chỉ lo tự lợi, là chán đời, là nhu nhược yếu đuối... không trình bày được đạo Phật cho những người có chí như một lý tưởng cải thiện sinh hoạt xã hội và tâm linh của dân tộc. Điều này có thể là một điều trách cứ quá đáng, bởi vì công việc thì khó mà số lượng các cao tăng và các cư sĩ hiểu Phật thì quá nhỏ bé. Nhưng dù sao quan niệm và phương pháp của họ trong công cuộc duy trì Phật pháp cũng đã thiên cận. Khi người Tây phương mang qua nước ta nền văn minh và cái học của họ, đáng lẽ đạo Phật có thể lấy kỹ thuật mới để phát huy nền đạo học đã bị mai một và chen lấn bởi cái học khoa cử. Bởi vì khi Tây học được thiết lập ở xứ ta, trí thức Việt Nam lại bỏ Nho học mà theo cái học mới, cũng như ngày xưa người ta đã bỏ Phật học để theo Nho học vậy. Cái học ông nghề ông cống bấy giờ hết có hiệu quả nữa rồi, người ta bèn chạy theo cái học ông Phán để buổi tối có rượu sâm bang và buổi sáng có sữa bò. Các nhà nho bị bỏ rơi, lui về vườn, và ta thấy rõ cái cảnh thiền gia và nho gia ngồi uống trà thân mật. Nhà sư cố nhiên bao giờ cũng hoan hỷ, dù là với người ngày xưa đã cho mình về vườn.

Cái chữ nho mà ngày xưa người tăng sĩ thường dùng để học kinh và dạy kinh bấy giờ cũng ít ai chịu học, nên nền Phật học đã ồm yếu lại càng ồm yếu hơn. Thêm vào đó lại có những tôn giáo mới, với lối truyền đạo có phương pháp hơn, công phu hơn và tích cực hơn. Các nhà sư vốn gần gũi với phong trào kháng chiến Cần Vương nên cũng không ưa gì cái học a tròn b méo của người Pháp đem vào. Họ cũng muốn tẩy chay cái thứ văn minh "mất gốc" lúc bấy giờ đang lan tràn như vũ bão, nhất là ở thành thị. Họ không biết thích nghi với thời đại,

đem lỗi văn tự mới để truyền bá Phật học. Trái lại những người tập sự trong các tu viện (điền) đều chỉ được học chữ Hán. Mãi đến khoảng 1930 mới bắt đầu thấy có các chú điền được học quốc ngữ.

Cố nhiên Phật học phải suy đồi một cách thảm hại khi mà một mặt, thế hệ những người thâm hiểu Hán văn tàn dần, một mặt, lớp người muốn học quốc văn bị cấm đoán, không được khuyến khích. Thế kỷ vừa qua thực đã mang lại quá nhiều đen tối cho Phật giáo, nếu mà không có phong trào chấn hưng Phật học khởi mở từ khoảng 1930 dưới ảnh hưởng của phong trào Phật học Trung Hoa do Thái Hư đại sư lãnh đạo.

Công cuộc chấn hưng Phật giáo đã vấp phải những trở ngại lớn lao. Một mặt, lớp người Phật tử trí thức làm cán bộ thì thiếu thốn; mặt khác, công việc va chạm sự khó khăn nghi kỵ của chính quyền; mặt khác nữa không có cơ sở tài chính: mọi cố gắng phần nhiều dựa trên phương tiện của một số các người hơi dư dật được mệnh danh là có tâm đạo và thực ra là có nhiều đòi hỏi tín ngưỡng không cần cho chánh pháp lắm như tô tượng, đúc chuông, đàn trai, chẩn tế... Cho nên mãi đến nay sau bao nhiêu cố gắng, đạo Phật vẫn chưa tự thực hiện được phong độ ngày xưa. Một số rất đông thanh niên và trí thức mê say Tây phương vẫn không có được một ý niệm về giá trị Phật học, mỗi khi nghe nói đến đạo Phật vẫn nghĩ đến những hình thái lễ bái tín ngưỡng tiêu cực, những lễ lối sinh hoạt yếm thế.

Cuộc biến động lịch sử vừa qua đã lay chuyển được trí thức trẻ tuổi Việt Nam. Tinh thần vô úy, hy sinh, thương yêu của đạo Phật được thể hiện chói rạng nơi Hòa thượng Quảng Đức, nơi lớp người hiền lành nhưng cương quyết khi họ đứng dậy cho tự do và ngã xuống cho tự do. Một số những người bạn trẻ bàng hoàng tỉnh thức: họ không dám nghĩ rằng cái hình ảnh họ tạo ra trong trí họ là đạo Phật nữa. Họ hé thấy ở đạo Phật một cái gì không phải yếm thế, tiêu cực. Thì ra trong cái hình thức cũ kỹ và tầm thường ấy có một viên ngọc nội dung vô cùng giá trị. Sự hưởng ứng và phong trào học Phật của người trí thức và thanh niên ngày nay chứng tỏ sự hé thấy đó.

Cuộc vận động của toàn dân sở dĩ thành công là vì chúng ta đã khai triển được đức vô úy, tình thương yêu, sự hy sinh, những gì được coi như là nằm trong phần nội dung đẹp đẽ của đạo Phật. Đó là những tia sáng đầu chiếu xuyên ra ngoài cái vỏ hình thức cũ kỹ và tầm thường. Nếu lấy được viên ngọc đó ra hẳn ngoài ánh sáng, thì ta sẽ trở nên vô cùng giàu có.

Nhân đây tôi xin nhắc lại câu chuyện viên ngọc quý trong kinh Pháp Hoa. Một vị trưởng giả triệu phú kia biết rằng đứa con trai mình vì tánh tiêu xài phung phí nên có thể làm tán gia bại sản ngay trong một thời gian ngắn sau khi ông qua đời. Ông liền lấy cái áo của đứa con, cái áo mà ông dặn đứa con sẽ mang theo suốt đời, rách gấu áo và giấu vào đấy một viên ngọc bảo châu quý giá vô ngần. Quả nhiên sau khi ông mất, đứa con phá sản trong một thời gian rất ngắn, và sau khi bị bạn bè hắt hủi liền đi tha phương cầu thực, đói lạnh khổ sở tháng này sang năm khác. Một hôm khám phá ra được viên ngọc trong gấu áo, đứa con liền trở thành giàu có sung sướng như xưa. Viên ngọc kia, trong trường hợp Việt Nam, mà cũng là trường hợp của Á châu nữa, là tiềm lực và khả năng của đạo Phật nằm sâu trong lớp hình thức cũ kỹ và tầm thường của những nhu cầu tín ngưỡng bình dân. Viên ngọc đó đã hơn một lần lóe cho ta thấy ánh sáng của nó. Tình trạng của chúng ta hiện cũng là tình trạng của đứa con nghèo khổ tha phương khát thực không nơi nương tựa, không có một cái gì nữa để tin vào mà sống. Gần một thế kỷ mất nước. Hai mươi năm chiến họa liên miên; anh em một nhà giết nhau vì chủ nghĩa vì đảng phái. Văn minh Tây phương gây xáo động và thác loạn. Đạo lý cổ truyền bất lực vì không thoát xác nổi. Tôn giáo lấm lem chính trị. Bạo lực đảng phái gây chia rẽ, căm thù, cuồng tín. Hứa hẹn ngàn chuyện nhưng không thực hiện được một. Người thanh niên sinh ra chán nản nghi ngờ, liều lĩnh, đi tìm quên lãng trong khói thuốc, tiếng ca, men rượu. Chúng ta lâm vào tình trạng cơ cực nghèo khổ còn chua xót gấp mấy lần đứa con phung phí của người trưởng giả trong kinh Pháp Hoa. Dân tộc Việt Nam, có dư can đảm để chịu đựng khổ đau nhưng khổ đau phải là khổ đau vì một cái gì. Phải có một cái gì để làm đối tượng cho sự quy hướng đức tin. Nếu bạo lực, căm thù, cuồng tín đã thất bại thì chỉ

còn có tình thương, sự hy sinh và thái độ không cố chấp mới có thể xây dựng lại cuộc sống. Mà tình thương sự hy sinh và thái độ không cố chấp ấy ở đạo Phật vốn không phải là những trang sức hình thức: nó nằm trong tận cùng bề sâu của đạo Phật, nó là bản chất của đạo Phật. Nó chính là viên bảo châu quý giá.

Thực ra những chất liệu quý giá kia đã được phát sinh và nuôi dưỡng bởi công trình thực nghiệm và sinh hoạt tâm linh của đức Phật và của con người. Qua những biến cố và kinh nghiệm trong lịch sử, và nhất là qua cuộc tranh đấu vừa rồi của toàn dân, ta biết đến sự hiện hữu của viên ngọc quý giá đó. Tuy nhiên, nó đang nằm sâu trong lớp áo rách, phải làm thế nào để đem nó ra cho được thì ta mới thoát khỏi trạng thái cùng khổ hiện nay. Tất cả sự khó khăn là ở chỗ đó.

Trong những năm tháng tha phương cầu thực, đứa con cùng khổ tuy mang viên ngọc quý trong áo nhưng vẫn không biết không hay. Mà dù nếu có biết rằng viên ngọc đang nằm trong túi áo nhưng không lấy được nó ra thì đứa con cũng chưa có thể gọi là thực sự giàu có. Chúng ta cũng vậy. Nếu chỉ bằng lòng với ý tưởng rằng chúng ta có viên ngọc, mà không chịu nỗ lực để làm hiển lộ nó - hiển lộ tiềm lực và khả năng đạo Phật - thì chúng ta vẫn chưa là thực sự giàu có. Và công việc đòi hỏi tất cả chúng ta - những người giữ ngọc - một thái độ khiêm tốn, một tinh thần cấp cứu, một ý chí cương quyết thực hiện. Phải trở lại với đạo Phật, phải trả đạo Phật về cho trí thức và thanh niên, phải xây dựng lại nền Phật học, phải đem nền học ấy ra áp dụng trong sinh hoạt tâm linh, áp dụng trong mọi sinh hoạt văn hóa, kinh tế, mỹ thuật, xã hội... như các nhà Phật học xưa kia đã thực hiện và đã thành công trong xã hội Lý Trần.