

VÔ TÂM LUẬN BỒ ĐỀ ĐẠT MA

TRẦN QUANG ĐỨC
(Facebook)



Xét, chân lý rốt ráo không lời, nhưng phát hiện vào lời để hiển tỏ cái Lý; đạo lớn không tướng, nhưng phát hiện vô tướng để thể hiện cái Hình. Nay tạm giả đặt ra hai người cùng bàn luận về sự vô tâm vậy.

xem tiếp trang 2

CON ĐƯỜNG TRONG THI TẬP LỤC BÁT BA CẦU

NGUYỄN TIỀN YÊN
(Facebook)

Tiếp sau những thi tập của các tên tuổi thuộc nền thi ca miền Nam Việt Nam như Quách Tấn, Hoan Khanh, Viên Linh, Phạm Công Thiện, Tuệ Sỹ, thi mới đây, Tủ sách Triết học và Văn học Phật Giáo của Thư quán Hương Tích vừa cho ấn hành tập đi cao Lục-

xem tiếp trang 2

Cùng trong số này

PHẬT GIÁO VIỆT NAM, ĐIỂN CỔ VÀ TULIỀU

1975-2009 (Kỳ 8)

VPHVHD - tr.3

TUỆ KIỂM

PHUONG PHÁP

TRẦN ĐẾ

CỦA PHẬT GIÁO (Kỳ 3)

Thần Đạo Thành - tr.3

VIỆC DẠY TIẾNG VIỆT

NHU MỘT NGÔN NGỮ

THỎ HAI TRÊN THẾ GỚI

Nguyễn Hưng Quốc - tr.

CON ĐƯỜNG TRONG

THI TẬP LỤC BÁT BA CẦU

Nguyễn Tiên Yên dịch - tr.4

NGƯỜI CHIM

Hương Long - tr.13

LƯỢC SỬ GIA ĐÌNH

PHẬT TỬ VIỆT NAM (Kỳ 6)

Tâm Lạc - tr.17

VĂN NÓN VÀI ÁO NÀU

CÁC ANH LÃNG LÊ

LẤN VÀO

QUA CỜ NHÂN SINH...

Đó Trung Quốc - tr.21

ENGLISH SECTION

BUDDHIST

FOUNDATION

OF ECONOMICS

Tue 3/ - pg.8



Ảnh: Dục Nguyễn Văn Đức

PHÁT TRIỂN TÂM TỪ

TUỆ SỸ

Trong tâm cũng sâu thẳm, ý nghĩa nơi nương tựa của Bồ tát có nguồn gốc là vô trụ. Vô trụ, là căn nguyên vô thủy của thiện và bất thiện. Vì căn bản vô trụ nên tất cả tùy thuộc nhân duyên. Nói cách khác, Bồ tát thâm hiểu lý duyên khởi, nhận thức rõ các pháp khi sinh, khi diệt đều lệ thuộc và quan hệ lẫn nhau. Nghĩa là, ý trên quán chiếu tự tính của các pháp là Không mà vượt qua mọi sợ hãi.

xem trang 6

BÀI HỌC CẠNH TÂN CỦA VUA PHẬT XỨ THÁI MONGKUT

LƯU VĂN VINH

Thế kỷ XIII VN có vua Phật Trần Nhân Tông (1279-1293) thì Thái Lan cũng có một vị vua, đang gọi là vua Phật ở Thế kỷ XIX, đồng thời với vua Tự Đức (1843-1883) bên ta: đây là vua Mongkut (1851-1868) mà thế giới biết đến qua phim ảnh, The King and I (Nhà Vua và Tôi), thời 1960. Không

phải ngẫu nhiên tại từ trẻ đầu Yul Brynner được chọn thủ vai vua Mongkut và Deborah Kerr thủ vai cô giáo dạy tiếng Anh Mrs. Anna Leonowens: phim ảnh dựa phần nào trên sử liệu, nhà vua Mongkut trước khi lên ngôi đã xuống tóc xuất gia 27 năm, sống trong chùa và từng giữ chức Sư

trưởng một tu viện, con Anna là cô gái dạy Anh ngữ từ Singapore sang, 1866-68, với hợp đồng 3 năm, nhưng mới 2 năm thì vua Mongkut mất, phim bản thêm chuyện cô giáo Anna

xem trang 16



SÁCH KHO
và lời chia sẻ đầu tiên!
SÁCH KHO'S FACEBOOK - tr.11



TẶNG GIẢ NHẬT BẢN,
sự thất bại và những bài học
KHAI TUỆ - tr.6



CHÙA A DI ĐÀ
làm lễ Giỗ hai hòa thượng
THIỆN AN và MÂN GIÁC
NGƯỜI VIỆT ONLINE - tr.31

PHẬT GIÁO VÀ VĂN HÓA

PHẠM CÔNG THIÊN



Kính thưa các Ngài,
Tôi xin dùng chữ "Ngài"
để gọi tất cả quý vị tôn
kinh nhất đang có mặt
tại nơi đây vào giờ phút
hiện tại này.

xem tiếp trang 7

CHÙA LÀ CÁI THIÊN CỦA LÀNG

PHẠM XUÂN ĐÀI

Trong truyện ngắn Người ở Làng Pháo đăng trên một tờ báo Sài Gòn năm 1990, tác giả Nguyễn Khái đã cho nhân vật

xem tiếp trang 7

CƯ SĨ MỌI THỜI

VĨNH HÀO



Sau khi đạt được toàn
giác, nếu Đức Phật
không vận chuyển bánh
xe Chánh Pháp lần đầu
tiên tại vườn Nai, nếu

xem trang 25



Ảnh: Mongkut



BHUTCHEN NIMA NGULTER MCT 2013

hoàđàm

Chứng minh Đạo tràng:
THÍCH PHỔ HÒA*
TÂM HUỆ CAO CHÁNH HUY*
TÂM LẠC NGUYỄN VĂN THỰC*
TÂM HÒA NGÔ MẠNH THU*
NGUYỄN HIẾN NGUYỄN TỬ ĐẠI*
MINH TÍN ĐỎ VĂN PHỐ*
ĐỨC CHÂU VŨ NGỌC KHUÊ*

THÍCH TỬ LỤC
NGUYỄN MÃN LÊ VIẾT LÂM

Nhất tâm:

TRÌNH THANH THÙY • LÊ GIANG TRẦN •
ĐÌNH NGUYỄN • HOÀNG LONG • TÂM TRÍ
NGUYỄN QUANG VUI • TÂM ĐĂNG NGUYỄN
VĂN PHÁP • ĐÔNG TRÚC THÁI VĂN BẢ •
TÂM NGHĨA NGÔ VĂN QUY • THI NGHĨA
TRẦN TRUNG ĐẠO • TÂM THUỞNG ĐÌNH
BẠCH XUÂN PHÊ • NGUYỄN TÚC NGUYỄN
SUNG • HUỆ THÔNG NGUYỄN THANH TÂM
• ĐIỀU NGUYỆT NGUYỄN THỊ KIỀU DUNG •
QUẢNG HOÀNG LÊ HỮU MINH HUY • ĐIỀU
PHÚC NGUYỄN THỊ KIỀU DIỄM • TỬ HUỆ
VŨ MỸ HẠNH • HUỆ TRÍ NGUYỄN GIA HẢI
• MINH HẢI LÊ PHAN THIÊN SON • BÙU
THÀNH PHAN THÀNH CHINH • NGUYỄN
HUONG NGUYỄN NGHIÊM UYÊN TRANG
• THIÊN TÂM NGUYỄN HỮU TUẤN • NHẬT
HUẤN NGUYỄN LÊ GIA • NGUYỄN NHÂN
NGUYỄN HỮU TRUNG HIẾU • TÂM ĐÌNH
NGUYỄN HIỆP • NGUYỄN CHON NGUYỄN
THÀNH TÂM • ĐIỀU NGHIÊM TRẦN THỊ THUY
TIỀN • NGUYỄN MẬT • NGUYỄN PHÚ XUÂN
• QUẢNG PHÁP TRẦN MINH TRIẾT...

Nhóm Kết Tập:

HOA ĐÀM

Liên lạc: NGUYỄN VIỆT

714.765.9844

Mọi kiến xây dựng, đóng góp bài vở,
xin gởi về địa chỉ:

hoadamnewalester@yahoo.com

kếp theo trang 1

VÔ TÂM LUẬN (BỎ ĐỂ ĐẠT MA)

Tro hỏi thầy rằng: Thưa thầy, có tâm hay không có tâm? Đáp rằng: Không có tâm.

Hỏi rằng: Nếu đã nói là không có tâm, vậy ai có thể thấy, nghe, nhận, biết?

Đáp rằng: Vấn là không có tâm dù thấy nghe nhận biết, vấn là không có tâm có thể biết không-có-tâm.

Hỏi rằng: Nếu đã không có tâm, tức là không có thấy nghe nhận biết, sao lại có thấy nghe nhận biết?

Đáp rằng: Ta tuy không có tâm, nhưng có thể thấy, có thể nghe, có thể nhận, có thể biết.

Hỏi rằng: Đã có thể thấy nghe nhận biết, tức là có tâm, sao thấy lại bảo không? Đáp rằng: Chỉ là thấy nghe nhận biết tức là không có tâm, đâu có nơi nào xa rồi thấy nghe nhận biết mà lại có không-có-tâm khác nữa? Ta nay sợ con không hiểu, sẽ giải thích từng điều cho con, khiến con ngộ được chân lý. Giả như thấy, cả ngày thấy, tựa như không thấy, thấy cũng không có tâm; nghe, cả ngày nghe, tựa như không nghe, nghe cũng không có tâm; cảm nhận, cả ngày cảm nhận, tựa như không cảm nhận, cảm nhận cũng không có tâm; biết, cả ngày biết, tựa như không biết, biết cũng không có tâm; cả ngày tạo tác, tạo tác như không tạo tác, tạo tác cũng không có tâm. Vậy nên nói: thấy nghe nhận biết luôn không có tâm.

Hỏi rằng: Sao có thể biết được nhưng thứ ấy không có tâm? Đáp rằng: Con hãy suy nghĩ cẩn kè xem, tâm có tướng mạo thế nào? Tâm ấy có thể nắm bắt được tâm ấy không? Tâm ấy ở bên trong? Ở bên ngoài? Hay ở giữa? Lấn tìm cả ba nơi như thế, cũng không thể tìm thấy tâm được. Đến như đi tìm hết thấy chỗ khác, cũng không thể tìm được. Nên biết rằng tức vì không có tâm.

Hỏi rằng: Thấy đã nói là hết thấy các nơi đều không có tâm, tức là không có tội phúc, vậy hà có gì mà chung sinh vấn luân hỏi vào sau coi trời, thần, người, địa ngục, ngũ quỷ, súc sinh, sống chết không ngưng?

Đáp rằng: Chung sinh mê lầm, vọng sinh ra tâm ở nơi không-có-tâm, tạo đủ loại nghiệp, chấp chước mê lầm mà cho là có, đủ để khiến luân hỏi vào sau coi, sống chết không ngưng. Vì như có người ở trong bóng tối, thấy cái cây không cành mà tưởng là con ma, thấy đầy thùng mà tưởng là con rắn, bèn sinh ra lòng sợ hãi; chung sinh chấp chước mê lầm cũng vậy mà thôi, ở trong nơi không-có-tâm mà lầm tưởng có tâm, tạo đủ mọi nghiệp, mà thực ra không ai không luân hỏi vào sau coi. Nhưng chung sinh như vậy, nếu gặp được bậc đại thiện tri thức, dạy cho ngời thiên, giác ngộ vô tâm, hết thấy nghiệp chương đều tiêu vong sạch rỗng, bánh xe sinh tử tức khác dùng. Vì như

ánh mặt trời vừa chiếu vào bóng tối thì bóng tối tiêu tan sạch. Nếu ngộ ra không-có-tâm, hết thấy tội diệt cũng đều như vậy.

Hỏi rằng: Học tro ngu muội, tâm còn chưa dứt. Xét sâu xa hết thấy các chỗ mà sâu căn được dung, từ nơi nằng thừa giữ, các loại hành vi, phiền nao bỏ để, niết bàn sinh từ, lẽ nào đều không có tâm chăng?

Đáp rằng: Ất không có tâm. Chỉ vì chung sinh mê lầm chấp chước cho là có tâm, liền có hết thấy phiền nao, sinh từ, bỏ để, niết bàn. Nếu ngộ ra rằng không có tâm, tức thì không có hết thấy phiền nao, sinh từ, niết bàn. Vậy nên Như Lai nói với kẻ có tâm là có sinh từ. Bỏ để số dĩ có tên là đối với phiền nao mà nói, niết bàn có tên là đối với sinh từ mà nói, đây đều là phép đối trị. Nếu không có tâm để thủ đắc, tức thì phiền nao, bỏ để đều không thể thủ đắc, đến như sinh từ, niết bàn cũng không thể thủ đắc.

Hỏi rằng: Nếu bỏ để, niết bàn đã không thể thủ đắc, vậy việc chư Phật trong quá khứ đều đắc tri tuệ bỏ để thì nghĩa là sao?

Đáp rằng: Chiếu theo thế để thủ nói là đắc được, con theo chân đế thì thực ra không đắc được gì cả. Vậy nên Kinh Duy ma nói: "Tri huệ bỏ để, thần không thể đắc, mà tâm cũng không thể đắc." Lại như Kinh Kim Cương nói:

sest trang 4

TUÊ KIỂM: PHƯƠNG PHÁP TRANH ĐẤU CỦA PHẬT GIÁO

THÁI ĐẠO THÀNH



THÁI ĐẠO THÀNH
(Thích Đạo Như)

(trích "Xây Dựng Nhân Sinh Quan Phật Giáo" -
Thái Đạo Thành, Vạn Hạnh xuất bản 1969)

Tiếp theo kỳ trước

II. Đối tượng đấu tranh pháp

Đạo Phật đã căn cứ vào tính thần Nhân Chủ bổ xung cho Định Mệnh thuyết (luân hồi) để giải quyết cho con người khỏi bị tự nhiên chi phối. Bởi đưa con người từ địa vị thấp kém của loài súc sinh lên địa vị Con Người chân chính, thành lập xã hội loài người.

Muốn thực hiện xã hội lý tưởng Người ấy, đối tượng đấu tranh của con người vẫn gồm có hai mặt: Đấu tranh với vũ trụ tự nhiên để chế tạo kỹ thuật; Đấu tranh giữa người với người để thành lập một xã hội người tốt đẹp.

α) Phương pháp tranh đấu với vũ trụ gồm hai phần:

1) nhật định về vũ trụ quan: cái khó trước tiên của con người từ trước tới

này không phải là do chế độ Xã hội loài người gây ra, mà do coi Tự nhiên đề nên:
Nào ngoặt cánh nắng mưa, gió rét đã tạo ra bao nhiêu tai ương như đại hạn, làm cho đóng ruộng khô; nước lũ mưa dầm làm cho hoa màu hư thối; giông bão sập cửa nhà... Và con biết bao oan trái khác, phần lớn do tự nhiên gây nên, bất con người phải gánh chịu.

Nào nội tâm đau khổ vì sinh, lão, bệnh, tử tiếp diễn như bánh xe luân hồi không dứt. Tất cả những sự việc không hay cho loài người do chẳng phải do con người muốn có, mà đều bởi "lẽ trời" gây nên. Vậy Tạo hóa vô tình hay bất nhân chăng? Tạo ra loài người như vậy sao? Tất cả những thắc mắc đó ngày nay đã được nêu ra để tìm câu trả lời bằng hành động của bạn trẻ

xem trang 31

PHẬT GIÁO VIỆT NAM BIẾN CỐ và TU LIỆU (1975-1995)

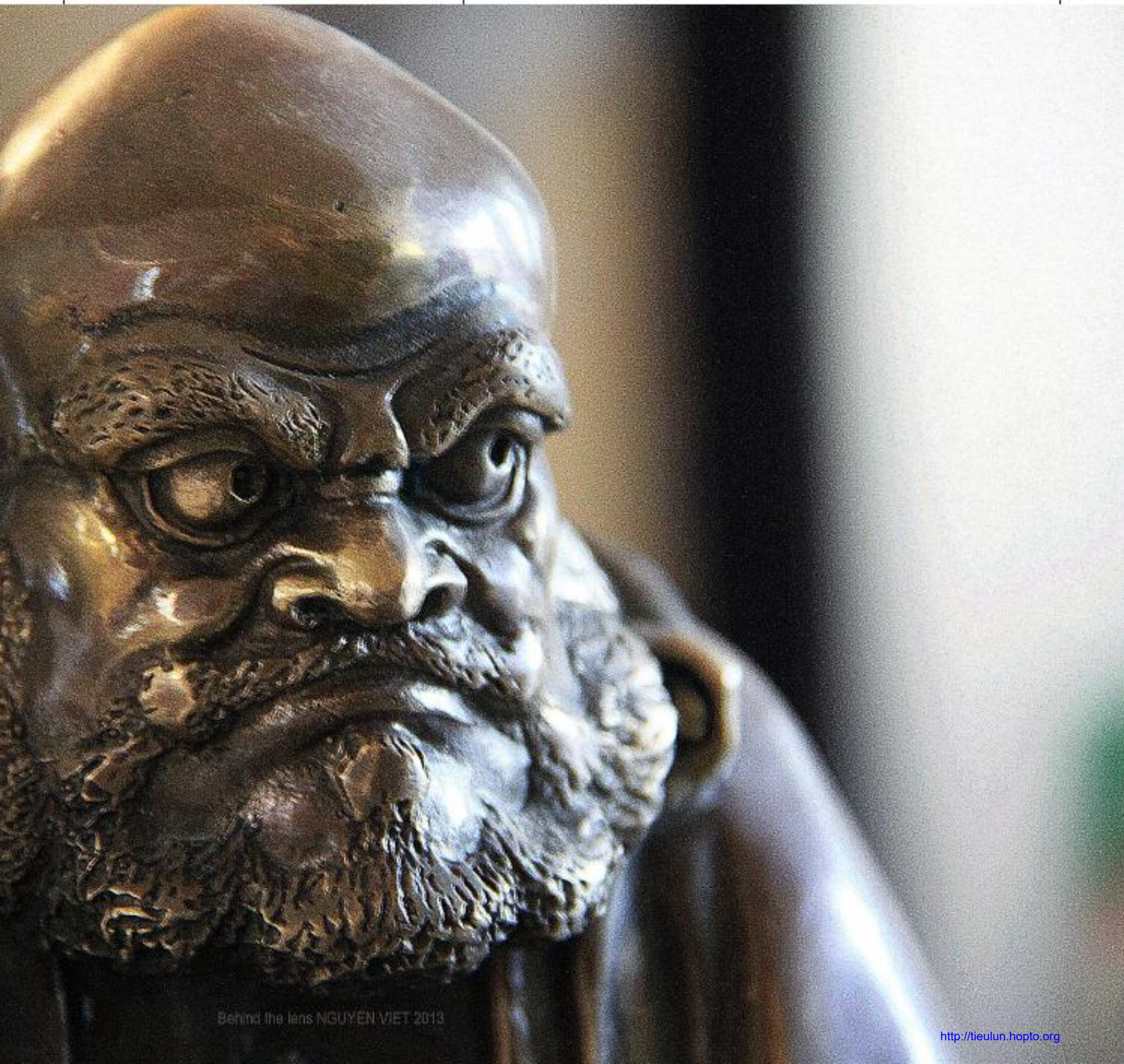
Bài trích đăng nhiều kỳ từ liệu Văn Phòng II Viện Hóa Đạo,
Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất tại Hoa Kỳ, 1996

06.04.1977: Cộng sản bắt giữ các vị lãnh đạo Phật giáo:

Đáp lại văn thư khiếu nại số 004/VHĐ/VT của Viện Hóa Đạo do Hòa Thượng Huyền Quang gửi Thủ tướng chính phủ cùng như lập trường kiên định của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất về pháp nhân và pháp lý độc lập của mình qua Đại Hội Khảo Đại Kỳ VII, nhà cầm quyền Cộng sản đã ra lệnh công an và quân đội hành quân bao vây và lục soát chùa Ấn Quang, trụ sở trung ương của Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam Thống Nhất, bắt giữ các vị giáo phẩm lãnh đạo nòng cốt như: Hòa Thượng Thích Huyền Quang - Phó Viện trưởng Viện Hóa Đạo, Hòa Thượng Thích Quảng Độ - Tổng Thư Ký Viện Hóa Đạo, Hòa Thượng Thích Thuýễn Ấn - Tổng Vụ trưởng Tổng Vụ Hoàng Pháp, Thượng Tọa Thích Thông Bửu - quyền Tổng Vụ trưởng Tổng Vụ Cư Sĩ, Thượng Tọa Thích Thông Huệ - Chánh Đại diện GHPGVNTN Quận Gò Vấp kiêm Trưởng Ban Kinh Tế Tự Túc Tăng Ni, và Thượng Tọa Thích Thanh Thế, Trưởng Ban Thanh Tra Ban Kinh Tế Tự Túc Tăng Ni. (còn tiếp)



"Thật ra chúng tôi muốn gì? Chúng tôi không muốn những quyền hành chính trị. Mục đích của chúng tôi không phải là lật đổ chính quyền. Chúng tôi cũng không chủ trương bạo lực chính quyền. Chúng tôi chỉ muốn sống với tất cả giá trị của con người để có thể tham gia trong công tác xây dựng xã hội." - trích LỜI KÊU GỌI BẢO VỆ NHÂN QUYỀN CỦA VIỆN HÓA ĐẠO GHPGVNTN, 1977. (Hình: Đề Tư Tăng Thống GHPGVNTN, Hòa thượng Thích Huyền Quang nhưng ngày bị quân chế ở Quảng Ngãi, Bình Định.)



NHÂN VẬT và SỰ KIỆN

TIN BUỒN

TUẤN KHANH / facebook

Nhạc sĩ Việt Dzung, tác giả của các tác phẩm lung danh như Chút quả cho Quê Hương, Lối kinh đêm, Bài Tango cuối cùng, Bên đời hiu quạnh... đã qua đời đột ngột vào lúc 10g34 sáng thứ Sáu 20-12 tại Westminster, California, Hoa Kỳ. Ông mất ngay trên bàn làm việc ở nhà, sau khi vừa làm việc xong với Đài truyền thanh Radio Bolsa.

Việt Dzung, tên thật là Nguyễn Ngọc Hưng Dung (sinh 1958). Năm 1975 ông vượt biên tỵ nạn sang đến Singapore rồi sau sang Mỹ định cư. Ngay những năm đầu tiên tại Mỹ ông đã sáng tác và thắng giải Iowa Grand Ole Opry. Năm 1985 ông cho ra băng nhạc tiếng Anh Children of the Ocean qua sự hợp tác với một số nhạc sĩ Mỹ. Sự nghiệp của ông là một chuỗi dài hoạt động nghệ thuật và xa hội liên tục đến kinh ngạc, dù chỉ có thể di chuyển trên đôi chân. Gia tài âm nhạc của ông để lại gồm tình ca và nhạc tranh đấu có trên 450 bài hát.

Việt Dzung được coi là gương mặt đấu tranh cho nhân quyền và tự do hàng đầu của người Việt hải ngoại trong nhiều thập niên. Trong 2 năm gần đây, ông trở bệnh rất nặng về tim và huyết áp nhưng vẫn cố hoạt động, không chịu ngưng nghỉ dù bác sĩ đã cảnh báo nhiều lần. Tháng 3 năm 2013, nhạc sĩ Việt Dzung và Nguyệt Ánh cùng được trung tâm Asia vinh danh cho một đời hoạt động nghệ thuật tranh đấu ở chương trình riêng mang tên Hưng Ca Sử Việt 2. Đây cũng là một trong những chương trình nghệ thuật lớn cuối cùng mà ông tham gia, cùng là dịp kỷ niệm nhiều năm hoạt động phong trào Hưng Ca (âm nhạc chính trị) do ông và nhạc sĩ Nguyệt Ánh chủ xướng.

Với nhiều người, nhạc sĩ Việt Dzung được coi là tấm gương hoạt động và tranh đấu đang gương mồi, với một số người khác, nhạc sĩ Việt Dzung được xem như là nhân vật đối lập không thể chấp nhận được của Nhà nước Việt Nam. Vài năm sau biến cố tháng 4-1975, trong bối cảnh đời sống xáo động và còn nhiều chủ trương cực đoan, ông và nhạc sĩ Nguyệt Ánh từng bị nhà nước Việt Nam kết án từ hình vắng mặt.

Khi còn sinh thời, nhạc sĩ Việt Dzung từng nói đùa rằng ông đợi nhạc sĩ Việt Khang ra tù để kết nghĩa anh em, vì có cùng chữ "Việt" trong nghệ danh, cũng như cùng tâm hồn tranh đấu. Nhưng nay thì ước muốn đó đã không thể thành sự thật.



Nhạc sĩ Việt Dzung (ảnh: Đặng Hòa facebook)

NGƯỜI VIỆT BẤT HẠNH

NGUYỄN ĐÌNH BỐN / facebook

Dù không quen biết anh Việt Dzung, nhưng khi nghe anh mất khá đột ngột, tôi cũng cảm thấy buồn, khi nghĩ về những bất hạnh và lý tán còn xa thăm thẳm của rất nhiều, rất nhiều người Việt chúng ta, tại Việt Nam hay trên khắp thế giới hiện nay.

Gạt bỏ ra ngoài nhưng động lực chính trị, thì nhớ quê, trở về quê, được gặp lại người thân, hoặc đơn giản là được nhìn lại một kỷ niệm mơ hồ nào đó như con sông, góc phố... là một nhu cầu có thật, đôi khi mãnh liệt. Với người Việt, bởi đất nước quá tang thương vì chiến tranh, cuộc sống có quá nhiều kỷ ức, sự ra đi phần lớn là bắt buộc chứ không

phải tự nguyện, tôi tin rằng nhu cầu về thăm quê khi lý hương hay khi phải sống lưu vong là rất thời thực, có khi còn cao hơn mọi dân tộc khác trên thế giới này. Nhưng gần 40 năm sau cuộc đại loạn, có những người một lòng với quê hương đã vĩnh viễn nhắm mắt ra đi mà không một lần có thể nhìn thấy nó, mà Việt Dzung là một trường hợp tiêu biểu!

Lại có những người đang sống ở nước ngoài, làm những công việc bình thường nhưng chỉ cần viết ra hay phát biểu nhưng điều mà nhà cầm quyền trong nước xem như "bất lợi" thì kể như con đường về quê cũng đóng lại không biết đến bao giờ. Rồi lại có những người

trong nước, chỉ là văn nghệ sĩ, cũng bị thu giữ hộ chiếu, dù có khi chuyển xuất ngoại của họ là để thăm thân nhân bởi các anh đã viết, đã đăng trên internet những tác phẩm "ngoại vòng cương tỏa"!

Nhưng hạnh tử như vậy tất nhiên là đi ngược với tuyên bố về quyền con người, nhưng nó cũng hàm dọa khả hưu hiệu, bởi nếu muốn từ ngoại quốc về Việt Nam hay ngược lại, tốt nhất hay im miệng... Tôi có những người bạn đánh im miệng như vậy, và tôi thông cảm với họ!

Lại một buổi sáng Chủ nhật nghĩ về những điều không vui!

Kiếp theo trang 11

VÔ TÂM LUẬN (BỎ ĐỂ ĐẠT MA)

"Không có pháp nào có thể đắc." Chư Phật Như Lai đều vì không thể đắc được mà đắc được. Nên biết rằng có tâm tức tất cả đều có, không có tâm tức tất cả đều không có.

Hỏi rằng: Thấy đã nói là ở hết thấy mọi nơi chốn đều không có tâm, gồ đã cũng không có tâm, thế có khác gì gồ đã đâu?

Đáp rằng: Ta không có tâm, tâm không giống như gồ đã. Là vì sao? Vì như cái trống trời (sấm?), tuy không có tâm, tự nhiên vẫn xuất ra các phép kỳ diệu, giáo hóa chúng sinh; lại giống như ngọc Như Ý, tuy không có tâm, tự nhiên có thể biến ra muôn vạn thứ đồ; ta không có tâm, cũng giống như vậy. Tuy không có tâm, nhưng giới nhận ra thực tướng của chư pháp, có đủ tri huệ Bát Nhã chân chính, ba thân tự tại, ứng dụng vô cùng. Vậy nên Kinh Bảo Tích nói rằng: "Lấy sự vô tâm ý mà hiện hành", chẳng lẽ giống gồ

đã sao? Ồi không-có-tâm, tức là chân tâm vậy. Chân tâm tức là không-có-tâm vậy!"

Hỏi rằng: Nay ở trong tâm, tu hành làm sao?

Đáp rằng: "Giác ngộ sự không-có-tâm trong hết thấy mọi việc, tức là tu hành, ngoài ra không có sự tu hành nào khác. Vậy nên biết rằng không-có-tâm tức là hết thấy mọi thứ, tịch diệt tức là không có tâm vậy!"

Học trò lúc ấy bỗng nhiên đại ngộ, bắt đầu biết ngoài tâm không có vật, ngoài vật không có tâm, một cử chỉ hành vi đều được tự tại, dứt mọi nghi ngờ, càng không có vương bận. Liền đứng dậy hành lễ, khác gì vô tâm, bên làm bài tụng rằng: Tâm thân tịch diệt, Vô sắc vô hình. Nhìn mà chẳng thấy, Nghe mà lắng thính. Tối không tối昧, Sáng chẳng sáng tỉnh, Bỏ đi không diệt,

Lấy về không sinh. Lớn tức bao trùm pháp giới, Nhỏ tức lông tóc trên mình. Phiền nao khoảng mà không đục, Niết bàn khoi chẳng trong xanh. Chấn Như vốn không phân biệt, Chia ra hữu tình, vô tình, Gom thâu hết thấy không lập. Tán ra vạn vật có linh, Thần diệu biết đâu đoan được. Học kinh dứt ở tu hành. Diệt thì không thấy cái đó, Sinh thì chẳng thấy cái thành. Đạt đạo tịch tịch là vô tướng, Vạn tượng sáu xa là vô danh.

Như vậy vạn dụng tự tại, Luôn là vô tâm chỉ tĩnh. Thấy lại nói tiếp: "Trong các tri huệ Bát Nhã thì tri huệ Bát Nhã vô tâm là tối thượng. Vậy nên Kinh Duy Ma nói rằng: 'Lấy sự vô tâm ý, vô thụ hành mà hàng phục ngoại đạo.' Lại như Kinh Pháp Cú viết: 'Nếu đã biết không có tâm để thủ đắc, tức thì chư pháp cũng không thể

thủ đắc, tội phúc cũng không thể thủ đắc, sinh tử niết bàn cũng không thể thủ đắc, cho đến tất cả mọi thứ đều không thể thủ đắc, không-thể-thủ-đắc cũng không thể thủ đắc.' Đoạn bên làm bài tụng rằng:

Cửn ngộ có tâm, buổi mê xưa, Ngộ chẳng-có-tâm, chính lúc giờ. Vô-tâm có thể dùng soi chiếu, Soi ra thường tịch tức như như. **Lại nói:** Không có tâm tức chẳng soi dùng. Chẳng dùng chẳng chiếu, làm cũng không Ấy là Như Lai chân pháp giới, Bồ Tát xem ra phát chẳng cùng. Nói không-có-tâm, tức là không có cái tâm tương mê làm vậy."

Lại hỏi: Sao lại có tên là Thái thượng? **Đáp rằng:** "Thái nghĩa là to lớn vậy; Thượng nghĩa là cao vậy; diệu lý cao vời, nên được gọi là Thái thượng vậy. Lại nữa, Thái có nghĩa là ngôi thông thái vậy. Cõi trời của ba giới tuy

có tuổi thọ lâu dài, phúc mà hết, cuối cùng sẽ luân hồi vào sáu cõi, không đủ làm ngôi Thái. Thập trụ Bồ Tát tuy vượt ra khỏi sinh tử, song diệu lý chưa thấu đáo, cũng chưa phát Thái. Thập trụ tu tâm, mê lầm nhập cái có vào cái không, không biết không có cả hai thứ không và có, tuy không quên Trung đạo, nhưng cũng chưa phát Thái. Lại như quên đi sự vi diệu ấy, thì Phật đạo cũng cực, thì không còn lưu giữ thứ gì, không lưu giữ sự nghĩ thì không tư lý, đồng thời tâm trí mê lầm vĩnh viễn tắt hẳn, sự giác ngộ soi đến rồi rồi, thỉnh lặng vô vi, ấy mới gọi là Thái vậy. Thái có nghĩa là sự rốt ráo của chân lý. Thượng có nghĩa là vô đẳng, vậy nên gọi Thái thượng, tức là tên gọi khác của chư Phật Như Lai vậy."

TRẦN QUANG ĐỨC

We'll fly again

TRUC HO & VIET DZUNG & CABDIN

Bạn cùng tôi ta phải cố vươn lên
khi giọt nước mắt buồn nhỏ lần cuối
bạn cùng tôi ta phải cố đắp xây
cho một thế giới đầy long nhân ái
Trên không trung nổ tung tiếng bom hận thù
oi lửa khói đen giữa đau thương nghiệt oan
trong đêm u còn đầy dấu vết anh hùng
nguyện hy sinh cho thế giới tự do

Cùng chấp cánh bay xa nhưng đau thương
chung ta
cùng nhau nắm tay
cùng chấp cánh bay
ánh sáng ban mai chế u sọt niềm tin khắp nơi
cùng nhau hát vang
tiếng hát yêu thương khúc ca tự do thấm tui
cùng chấp cánh bay
thế giới chung xây tương lai hòa bình...

Memories they will always be in our
hearts and mind forever
Promise me we would one day be
in a world of grace free from fear
I saw skies burning flames of hate
as the world cried when our angels fall
silently heroes rise without fear
sacrifice for others to live

We'll fly again
nothing will stop us if we stand as one
we'll spread our wings
and touch the sky if we could live once more
we'll fly again
let's sing together songs of freedom
we'll fly again
unite the people of the world
we'll fly again
a vengeance so they claimed
taking lives of the innocence
wipe the smiles of children's face
frightened for tomorrow
I guess they don't know
what our land is all about
we stand for freedom
your hands in mine side by side we'll fight and

We'll fly again
nothing will stop us if we stand as one
we'll spread our wings and touch the sky if we
could live once more
we'll fly again let's sing together the songs of
freedom
we'll fly again
unite the people of the world
we'll fly again



Fly qua mây bao tó (Biểu: Nguyễn Bá Kỳ)

CUNG TRẦM...

Bất ngờ thật, chỉ vừa nhận được tin nhắn "anh cần gấp em bàn chút việc", chưa kịp làm gì thì nghe anh mất. Cảm giác thật khó tả.

Dzung gần đôi mình với hoạt động chính trị nhưng anh có thể rất tự hào là đã dành trọn cuộc sống cho ước mơ về một Việt Nam đầy thương mến, mà chưa hề phải hy sinh một mạng người nào.

Có lần một nhà báo Mỹ đề nghị viết tiểu sử đời của anh, Dzung từ chối. Anh nói "nếu về được VN, tôi sẽ tự mình bắt đầu quyển sách đó". Giờ thì cuốn sách đó sẽ chẳng bao giờ được viết nữa.

Cuối tuần tới, Dzung sẽ được an táng tại nghĩa trang Peel Family, Westminster, cũng là nơi an nghỉ của nhà văn Nguyễn Mộng Giác, nhạc sĩ Hoàng Thi Thơ, nhạc sĩ Ngọc Bích, nghệ sĩ Dung Thanh Lâm...

Thật khó mà giải tỏa được cảm giác khi nhìn thấy những người quen biết chung quanh mình lần lượt ra đi như vậy. Cuộc sống như cạm bẫy nhưng hương vị hấp dẫn, nhưng bị buộc phải uống đến cạn. **TUẤN KHANH**



Hiếm, để nhem ra, giữa dòng hưng ca... người nhạc sĩ cuối một, buồn! Tâm cảnh do nhạc sĩ Tuấn Khanh ghi lại thời khắc Việt Drùng đùng lộng thắm, khi bài hát của mình vừa được bè bạn cùng cao lên, mà niềm riêng lặng xuống... Đường Về nơi mãi khúc mùa xuân! - **UYÊN NGUYỄN**

Hình (Infographics): **NGUYỄN HOÀNG THANH TÂM**



MẬT KHẨU CỦA BẠN CÓ DỄ BỊ CHIẾM ĐOẠT?

mật bao lâu để tin tức bị được mật khẩu của bạn?

chủ thường, ít ký tự

xedap 0,003 giây

giảm độ dài

thichxedap 9 giờ

thêm chữ Hoa

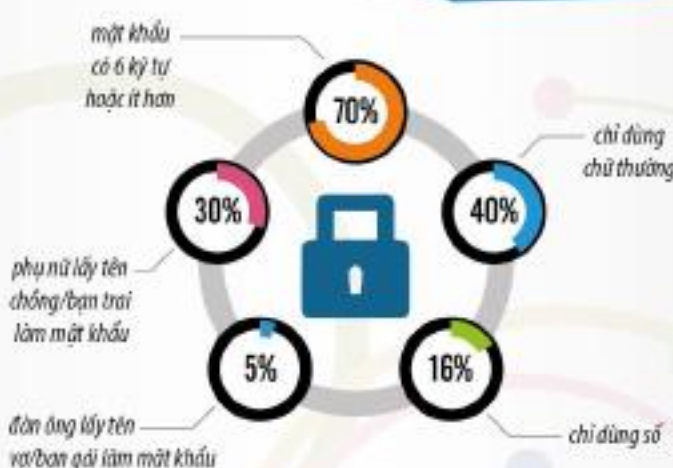
thichXeDap 1 năm

thêm số

th1chX3Dap 6 năm

thêm ký tự đặc biệt

th1ch%X3Dap! 344 ngàn năm



Số tài khoản online trung bình của mỗi người: **25**

Nhưng họ chỉ dùng **6** mật khẩu khác nhau

Cứ mỗi 3 người là có đến 2 người dùng cùng một mật khẩu cho nhiều tài khoản khác nhau

Thời gian trung bình để tin tức chuyên nghiệp phá một mật khẩu không an toàn: **3 phút**

Để bảo vệ các mật khẩu của bạn...

- ☒ **Độ dài ít nhất 12 mẫu tự**

- ☒ **Kết hợp đủ các loại chữ thường, HOA, số và các ký tự đặc biệt**
aBc123xYz#\$%
- ☒ **Độ dài ít nhất 12 mẫu tự**

- ☒ **Kết hợp đủ các loại chữ thường, HOA, số và các ký tự đặc biệt**
aBc123xYz#\$%
- ☒ **Độ dài ít nhất 12 mẫu tự**

- ☒ **Kết hợp đủ các loại chữ thường, HOA, số và các ký tự đặc biệt**
aBc123xYz#\$%

Dữ liệu: freeweb.org, cnetnews.com, protectyourbubble.com, tech.com, artstechnology.com, bugzilla.com, yahoo.com, microsoft.com, jasonandresearch.com, powerbi.com, businessweek.com, howsecureisyourpassword.net

Infographic 2012, 12, 13

chuyên tu niệm Phật và hoằng truyền pháp môn này không một mảy, ông đã có số quân chung nhất định. Hậu duệ của Sinran, tất nhiên là với tư cách người cư sĩ, với tư tưởng chuyên Niệm Phật và để khu biệt với Tịnh độ tông, tông phái này tự nhận là Tịnh Độ Chân Tông.

Tông phái này của Sinran tồn tại từ thế kỷ 13 đến cuối thế kỷ 19, trong khoảng thời gian dài đó, các tông phái khác của Phật giáo Nhật Bản vẫn lập tông, tồn tại và phát triển giáo học không ngưng, đặc biệt là sự phát triển và ảnh hưởng sâu rộng của tư tưởng Thiên tông. Khi đề cập đến việc thế tục hóa Tăng gia Nhật Bản nhiều người đã nghĩ ngay đến tông phái của Sinran, người viết cho rằng ông đã tạo ra một bước ngoặt trong Phật giáo Nhật Bản nhưng không phải là chính nhân làm thay đổi diện mạo Tăng gia. Bởi vì, tông phái này tồn tại từ thế kỷ 13, các tông phái khác vẫn giữ được sự thanh tịnh của Tăng gia và chưa viện cho đến cuối thế kỷ 19. Hơn nữa, tông phái này vẫn khẳng định rõ ràng mình là cư sĩ có gia đình, tu theo pháp môn "dĩ hành đạo", không phải hình thức "người xuất gia".

c. Chính sách mới của chính phủ và thái độ của Tăng gia trước thời đại mới: Có thể nói, cuối thế kỷ 19 đầu thế kỷ 20 là thời gian tạo ra nhiều sự biến đổi nhất của xã hội Nhật Bản trong đó có Phật giáo. Sau lệnh "Thần Phật Phán Lý" (1867) của Meiji Isin (

明治維新), chính phủ này dọn đường cho một tôn giáo mang tính chính trị mới là Thần Đạo, lấy nguồn gốc từ tín ngưỡng thờ thần trong nhân gian. Lệnh Thần Phật phán lý không chỉ đơn thuần tách tín ngưỡng nhân gian ra khỏi Phật giáo, mà dưới tác động của chính trị nghiêng về Thần đạo, đã đẩy lên phong trào "Phế Phật Hủy Thích", Thần Đạo thay vì chuyên minh từ tín ngưỡng sang từ cách tôn giáo thì đã trật vào hình thức chính trị. Hình thức tôn giáo chính trị này được các nhà nghiên cứu đánh giá là chính nhân đưa Nhật Bản bước vào tham gia chiến tranh thế giới.

Người ta đã cố gắng đi tìm một thủ gọi là quốc thể và cho là nó ở trong Thần Đạo, nhưng tất nhiên không thể đáp ứng được điều này. Phật giáo tất nhiên không thể là quốc thể của người Nhật, nhưng tách Phật giáo ra để đi tìm quốc thể là điều không đúng, bởi nên văn hóa và văn minh Nhật Bản được ghi nhận là bắt đầu từ thế kỷ thứ 6, nghĩa là kể từ khi Phật giáo được truyền đến. Thần đạo quốc gia tồn tại từ thời Meiji trải Taisho đến Showa thứ 20 (1945), sau khi Nhật thất bại thảm hại với hai quả bom nguyên tử, người ta nhận ra tôn giáo và chính trị cần phải tách bạch, Thần đạo quốc gia bị tuyên bố xóa bỏ, Thần đạo quay về ý nghĩa tín ngưỡng nhân gian vốn có, chấm dứt chế độ tôn giáo chính trị trong xã hội Nhật Bản.

Trong gần một thế kỷ,

chính sách Thần đạo quốc gia đã gây ra nhiều biến động trong các ngôi tự viện, chưa chiến trở nên ít người lui tới, Tăng sĩ không còn được coi trọng như trước đây. Dưới làn sóng xao động của chính trị xã hội, người ta quan tâm nhiều hơn đến những thành quả kinh tế-vật chất, các vị Tăng đã hướng theo xu thế chính trị xã hội đương thời, không còn được con thuyền qua cơn sóng dữ. Bên cạnh đó, Tịnh Độ Chân Tông với hình thức cư sĩ đã hoạt động tích cực vào các lãnh vực. Tu sĩ của các tông phái khác bắt đầu nghĩ đến thân phận của mình trước những trào lưu mới, thêm vào đó, họ không có giới luật để ràng buộc, không có kết quả thích hợp với họ trong sự khổ luyện nghiêm khắc, và đặc biệt là sự băng quan của tín đồ tại gia.

Các tông phái thuộc Thiên tông vốn được coi là chuẩn mực trở nên cũng nhắc trong việc tiếp Tăng độ chúng và truyền bá Phật pháp trong thời rối ren, không linh hoạt trong thời đổi mới. Khi những tinh hoa của Phật giáo Nhật Bản bước ra cùng thế giới với những đóng góp đáng kể của các vị Tăng mang đến cho thế giới biết về một nền văn hóa Zen Buddhism đặc sắc của Nhật Bản, cũng là khi Tăng sĩ trong nước bắt đầu bước đến con đường thế tục hóa Tăng gia và tự viện của mình.

Con đường thế tục hóa Tăng gia tất nhiên khi nào ban đầu cùng với những lý do cao thượng, có thể đó là ý hướng "Phật giáo

hòa xã hội", nhưng ngược lại đã biến thành "xã hội hóa Phật giáo". Và đã có sự khởi đầu thì ắt sẽ khó lòng quay lại. Người hảo tâm xuất gia ngày một ít đi, nhưng ngôi chùa vẫn có người trông coi trở nên mặc nhiên chấp nhận hình thức Tăng sĩ mới. Khi tự viện không còn chung Tăng, thay vì chùa là nơi tu học thì chỉ còn một chức năng cung bãi, trụ trì chưa hề làm công việc này như kẻ sinh nhai, trong quy luật có cấu trúc của xã hội, tất nhiên kể từ đây vị trí xã hội của những thành phần này không thể còn có giá trị như xưa, người ta luôn kính Phật nhưng "kính Phật" không còn đi chung với tư "trọng tăng".

Giới đoạn thế tục hóa Tăng gia và tự viện cũng là lúc giáo lý Phật giáo được truyền đi bằng một phương hướng mới, khi giá trị được hạnh của Tăng sĩ không còn, nhu cầu học Phật của người Nhật trong thời đại đã tạo nên một hướng đi mới cho Phật giáo đối với dân tộc có truyền thống Phật giáo lâu đời này. Thay cho tự viện là trường học, thay cho các buổi thuyết pháp là các ấn phẩm sách báo Phật giáo. Nhu cầu học Phật của người dân Nhật rất lớn và Phật học ở đất nước này là một ngành có ưu thế trong hệ khoa học xã hội và nhân văn.

2. Bài học nào có thể rút ra

Bài học của Phật giáo Nhật Bản cho thấy sự biến dạng của Phật giáo được xác tin rõ ràng nhất là thời

kỷ xã hội biến động về chính trị và làn sóng đổi mới trong giai đoạn cuối thế kỷ thứ 19 và đầu thế kỷ 20, trải qua cuộc thử lửa ấy Phật giáo đã không mất trong lòng dân tộc Nhật nhưng giá trị Tăng sĩ đã hoàn toàn thay đổi, giá trị biểu trưng sống động nhất của Phật giáo biến dạng thì tất nhiên giá trị Phật giáo trong xã hội mang một ý nghĩa khác.

Nói đến một bài học cho Phật giáo Việt Nam trong trường hợp này hẳn là điều khiến cương, vì Việt Nam, với những yếu tố đặc sắc và cơ bản của mình thì chắc chắn không thể xảy ra một điều tương tự. Tuy nhiên, chúng ta có thể xác tín được một số yếu tố chủ chốt từ sự thất bại này.

a. Giới luật là thể tính của Tăng: Điều đầu tiên ta cần khẳng định, từ thế kỷ thứ 9, Tăng Nhật bản đã không thọ trì giới tỷ-kheo. Từ việc không thọ trì tỷ-kheo, không thọ trì giới tỷ-kheo đến việc lập gia đình là khoảng cách hoàn toàn có thể giao nhau khi Phật giáo bước vào giai đoạn thứ nữa.

b. Tràn trọng, quan tâm và đáp ứng đủ nhu cầu cố hữu của giới cư sĩ tại gia: Đây một nguồn nhân lực lớn, cả tầng lớp cư sĩ trí thức và cả những thành viên không thể giữ trọn vẹn đời sống phạm hạnh của thiên môn. Sự chỉ trích, bài xích và mặc tẩn là cách nhanh nhất làm đoạn thế tục chung tẩn ra, tạo ra những giá trị trái chiều.

[xem trang 8](#)

[kếp theo trang 1](#)

PHẬT GIÁO VÀ VĂN HÓA

Phân động các ngài có mặt hôm nay chắc chắn đều nhớ rằng bao nhiêu kinh luận Phật giáo đều dạy cho chúng ta một điều kho quên đối với bất cứ ai muốn nói một cái gì trước đám đông quần chúng.

Hiển nhiên các ngài có thể đoán được tôi muốn nói gì?

Không phải thế. Tôi không muốn sử dụng những thuật ngữ Phật giáo quá đẹp như ái ngữ, chán ngữ, như thực ngữ, bất cương ngữ, văn văn. Tôi chỉ muốn dùng đôi ba chữ bình thường mà tôi đã học được trong kinh Phật, điều đáng nhớ nhất là thế này, đối với người muốn nói trước đám đông quần chúng: khi mình chịu khó tu hành đang hoảng một chút thôi thì mình sẽ không bao giờ cảm thấy rụt rè sợ hãi lúc đứng nói trước công chúng. Tất nhiên, chúng ta cũng cần hiểu điều đáng nhớ này một cách sáng suốt hơn nữa và đúng hơn nữa cho được "liều nghĩa kinh." Không phải ăn nói thao thao bất tuyệt và rất là hùng biện, vung vãi, dưng khoát, rành rẽ, hấp dẫn, biết pha trò đúng lúc, tự tin trọn vẹn, học thuộc bài đúng theo loại sách "học làm người" như những quyển sách có tên kêu gọi như "Nghệ thuật nói trước quần chúng", "Đắc

nhân tâm", "Quảng gánh lo đi và vui sống", văn văn, thì có nghĩa ngày thơ rằng mình đã thực hiện được điều đáng nhớ trong kinh Phật; có thể tóm tắt điều đáng nhớ ấy trong một câu ngắn gọn: Không sợ thình chung, vì mình đã cố gắng tu hành chút ít trong khả năng rất giới hạn của mình.

Nếu tạm được như thế thì dù có nói năng ấp ửng, lưỡng lự, không trôi chảy đi nữa cũng có thể có ích lợi cho mình và cho những người khác.

Về mặt công đức tu hành, tôi thường tự nghĩ rằng tôi chẳng bao giờ thấy mình tu hành đang hoảng cả, mà phải nói ngược lại thì đúng hơn. Tôi thường khinh bỉ tất cả những người giả vờ khiêm tốn để che giấu cái ngạo mạn khả ái của mình, và tất cả những người có thói mà mai người khác một cách lễ phép kin đao thì cũng đang khinh bỉ: tôi vẫn chưa thực hành được bài học lớn nhất mà ngài bốn sư của tôi, Hòa Thượng Thích Trí Thủ, đã dạy lặng lẽ trong đời sống của ngài: "Thường Bất Khinh Bồ Tát..."

Kinh luận Phật giáo thì gồm khoảng vài ba trăm ngàn trang mà chỉ thực hành vài ba chữ thôi mà mấy triệu tỷ ngàn kiếp rồi



Hình minh học (Song Linh Học)

tôi vẫn chưa thực hành được và nhất là ở kiếp này. Thí dụ như chỉ ba chữ "Bồ Đề Tâm."

Đừng về mặt văn hóa học thuật, tôi có thể viết mười ngàn trang về "Bồ Đề Tâm" một cách dễ dàng nhanh chóng, với đủ lối giải thích uyên bác ngu xuẩn đầy chữ Phạm, chữ Hý Lạp, chữ Tây, văn văn (dù chữ Hý Lạp hay chữ Tây không có chữ nào tương ứng với Bồ Đề Tâm thì mình vẫn có thể nói đến cái bất tương ứng ấy để làm sáng nghĩa cái tạm gọi là tương ứng, văn văn), nhưng đừng về mặt Phật giáo, nhất là mặt hành trì tu chung thì tôi hoàn toàn là một số không khổng lồ...

Chủ đề của Đại hội

Khoảng đại thứ Nhất này là: Hòa giải và Xây dựng và buổi nói chuyện của tôi được lồng vào xen kẽ với đề tài mới nghe qua thì rất là "chư nghĩa" (tôi nói là "chư nghĩa", mặc dù không có chủ nghĩa nào mà không được xây dựng trên, dưới, qua chư và nghĩa).

Đề tài rất "chư nghĩa" là: Phật giáo và Văn hóa.

Từ bên Úc châu, qua điện thoại, tôi đã vội vàng nhận lời; trở về nước Hoa Kỳ, tôi mới giật mình thấy rằng tự mình mà mình đã tung dấy ra để tự buộc lấy mình... Tôi đã tự xỏ mình xuống Hồ Thắm với một đề tài rất sáo, rất ư là học chư và chư, tràn đầy sách, đầy mùi thư viện, văn văn.

Trên hai tháng trở về lại Hoa Kỳ, tôi đã mất ăn mất ngủ vì phải đọc rất nhiều sách và phải suy nghĩ rất hiểu, để rồi kết quả... Kết quả?

Không thể nói về Phật giáo, và cũng không thể nói về Văn hóa.

Vậy phải làm thế nào? Như tôi đã làm suốt cuộc đời tôi từ lúc mới sinh, cho đến lúc trước khi mới sinh, cho đến lúc chết và sau khi đã chết. Nghĩa là: tôi đã nhay hay đã bị xỏ nhay vào lòng Phật giáo, vào lòng Văn hóa từ lúc biết thờ một hai thờ đầu tên trên trái đất này.

Phật giáo là gì?

[xem trang 17](#)

PHÁT TRIỂN TÂM TỬ

Bồ tát hành đạo bắt đầu từ giữa lòng xã hội nên sự tiếp cận với mọi thống khổ nhân sinh là lẽ tất nhiên. Từ bốn vô lượng là γ trên a-thế-da, trên tầng thượng γ lạc, nghĩa là γ trên thâm tâm, trên tâm nguyên nhiệt thành và luôn luôn hướng thượng, ước mong xóa sạch mọi thống khổ của thế gian.

VĂN-THÙ hỏi Duy-ma-cật: [1] «Bồ tát nên quán sát chung sanh như thế nào?»

Duy-ma-cật đáp: «Như nhà ảo thuật quán sát con người ảo hóa do mình tạo ra; Bồ tát nên quán sát chung sanh cùng như vậy. Cùng như bạc tri giả nhìn trăng nơi đáy nước; nhìn bóng mình trong gương; nhìn ảnh lửa khi nhiệt bốc; [2] như tiếng vọng của loa gọi; như mây nổi trong bầu trời; [3] như đám bọt nước; [4] như bong bóng trên mặt nước; [5] như loi chuối rụng; như ánh chớp lóe kéo dài; [6] (...)

Bồ tát nên quán sát chung sanh cùng như vậy.»

Văn-thù-sư-lợi hỏi: «Bồ tát quán như thế thì làm sao thực hành lòng từ?» [7]

1. Từ thế giới quan đến nhân sinh quan

Trên đây, mặc dù câu hỏi

của Văn thù là sự quán sát chung sinh, Bồ tát nhận thức về chung sinh như thế nào; trong giới thuyết của Duy-ma-cật, chung sinh được nhận thức như một cá thể của thế giới, một pháp trong tất cả pháp, bị chi phối bởi các quy luật tồn tại như tất cả mọi sự hữu. Đó là cái nhìn khác kỳ lạnh lùng. Nếu thế giới và chung sinh là giấc mộng, và những hoạt cảnh của giấc mộng trong đó mọi vui buồn, đều chỉ là giả dối; vậy thì, người đã nhận thức ra giấc mộng, đã tỉnh mộng, không còn bận tâm gì đến nó. Cho nên, Văn thù mới đặt câu hỏi: Nếu u quán sát như thế, Bồ tát làm thế nào để phát triển tâm từ?

Cùng γ ngư tương tự, trong kinh Bát nhạ, sau khi nghe Xá-lợi Tử thuyết minh về sự tu tập ba-la-mật của Bồ tát bằng tịnh giới mà chuyển hướng tâm đến cừu cảnh thanh trụ tri Nhất thiết tri, Man Tử Tử liền hỏi, "Nếu hết thấy pháp đều như huyền, hoàn toàn không thực chất tồn tại, Bồ tát làm thế nào để chuyển hướng đến cừu cảnh tri Nhất thiết tri?" Xá-lợi Tử đáp, "Nếu hết thấy các pháp có một phần thực hữu mà không phải là huyền sự, thế thì Bồ tát tuyệt đối không thể chuyển hướng đến tri Nhất thiết tri... Do bất tác nghiệp của phương tiện thiện xảo, sinh ra từ đại bi tâm của Bồ tát đối với hết thấy chung sinh, do

phương tiện thiện xảo mà Bồ tát biết hết thấy các pháp đều là Không; và cùng do phương tiện thiện xảo đó mà Bồ tát không cố γ an trụ trong chán lỵ của tuyệt đối tịch tịnh." [8]

Quán chiếu của Bồ tát cùng như quán chiếu của Thanh văn, đó là thực huệ. Diệu dụng của thực huệ là phương tiện, mà tự thể của phương tiện là tâm đại bi. Như một người có tri, nhận thức được nguy cơ tàn phá của dòng thác lũ, không thể không khuyến cáo nhưng ai đang sống trên dòng chảy của cơn thác. Bồ tát cùng vậy, ánh sáng từ cơn mắt tri tuệ của Bồ tát khi quán chiếu thực tại như huyền, thì cùng đồng thời cảm nghiệm được nỗi khổ của chung sinh bị nhận chìm trong dòng thác như huyền đó, cho nên tự nguyện trở thành là người bạn của hết thấy. Kinh Phật mầu Bát nhạ nói, "Bồ tát do tu tập Bát nhạ ba-la-mật mà thành tựu chính tri. Bằng tri tuệ ấy, Bồ tát nhận thức chung sinh đang bị gông cùm đày đoạ trong lao ngục, bên phát khởi tâm nguyện cứu trợ. Bất giờ, Bồ tát được hỗ trợ bởi tâm đại bi, và bằng thiện nhãn thanh tịnh mà quán sát cùng khắp vô lượng vô số vô biên chung sinh, thấy có chung sinh tạo nghiệp vô gián sẽ phải thọ bao kịch khổ, hoặc thấy rơi vào lưới tử kiến không sao thoát được; thấy như vậy tức thì khởi tâm đại bi, nguyện rằng, ta sẽ làm chỗ nương tựa cho chung sinh, diệt trừ mọi thống khổ cho chung sinh. Bằng tư duy như vậy, mà không

trụ trong tướng đo, cùng không trụ trong tướng khác. Đó gọi là ánh sáng tri tuệ của Đại Bồ tát." [9] Bồ tát như vậy được ví như một người tài ba, mưu trí và dũng cảm, cùng với thân quyến và bầy hươu đang lưu hành băng qua hoang mạc đầy nguy hiểm. Tất nhiên, tự mình, ông có thể vượt qua hoang mạc ấy một cách an toàn; nhưng ông cùng không thể bỏ mặc mọi người. Bằng tất cả tấm lòng γ u thương chân thật, ông không sợ nguy hiểm cho bản thân trong khi băng mưu trí khéo léo ngăn ngừa mọi tai họa có thể ập đến bất ngờ cho những người thân γ u của mình, bao che và an ủi họ trong những cơn kinh sợ hãi hùng. "Các Bồ tát cùng vậy, thương xót các sinh loại hữu tình chìm ngập trong thống khổ sinh tử nên nhất tâm chuyển niệm từ bi hỷ xả, được nung nấu bởi thiện căn thu thắng do tu tập Bát-nhạ ba-la-mật-địa, được hỗ trợ bởi phương tiện thiện xảo của chư Phật, tích lũy các công đức hướng đến Vô thượng Chính giác, tu γ tu tập Không, Vô tướng, Vô nguyện, nhưng tâm không tác chung nơi thực tế." [10] Quán chiếu tự tính Không mà chẳng hề chung nhập thực tế Không, không an trụ trong biên tế như thực của tính Không như là cảnh giới an toàn của chính mình, Bồ tát vẫn phải lần lóc trong sinh tử như hết thấy chung sinh khác. Như Duy-ma-cật nói với Văn thù: "Si và hỷ ái là nguồn gốc của bệnh toi. Vì hết thấy chung sanh bệnh mà tôi bệnh. Bao giờ hết thấy chung sanh

đạt đến chỗ không bệnh, bệnh tôi sẽ hết. Vì sao? Bồ tát, vì chung sanh mà đi vào sinh tử. Có sinh tử thì có bệnh. Nếu hết thấy chung sanh được thoát lỵ bệnh khổ thì Bồ tát không còn bệnh." [11]

2. Bốn Phạm trụ và Vô lượng tâm

Bồ tát phát triển tâm đại bi như thế nào? Tu tập từ, bi, hỷ, xả; bốn vô lượng tâm mà Phật giảng dạy cho các Thanh văn. Một thời, tôn giả A-nan dẫn các tỳ kheo trẻ đến đưc Phật, thỉnh cầu Phật giáo giới, làm thế nào để hướng dẫn các tỳ kheo trẻ tu tập. Phật dạy, "A-nan, Ta đã từng giảng thuyết cho người về bốn vô lượng. Tỳ kheo thanh trụ và an trụ tám tướng ưng với từ, tràn đầy khắp một phương, cho đến bốn phương, trên dưới... Cùng vậy, an trụ tâm bi, tâm hỷ, tâm xả... A-nan, người hãy dạy các tỳ kheo trẻ tu tập bốn vô lượng này để cho các tỳ kheo được an lạc, thân tâm không phiền nhiệt, trọn đời tu phạm hạnh..." [12]

Bốn vô lượng này cùng được gọi là bốn Phạm trụ. [13] Đó là bốn tâm tu để cho một người mà đời sống được coi là tương ưng với Phạm thiên, và với tâm ấy sau khi chết được tái sinh lên thế giới của Phạm thiên. Tảng nhất A-ham nói, có vị Thiên chưa gọi là Đại Phạm, thống lãnh một nghìn thế giới, tối thượng không gì vượt qua. Nếu tỳ kheo tu tập bốn Phạm trụ này, tâm từ có thể bao trùm



Kếp theo trang 7

TĂNG GIÀ NHẬT BẢN, SỰ THẤT BẠI VÀ NHỮNG BÀI HỌC

c. Mềm dẻo trong cách tiếp cận độ chung: thái độ cung kính và khát vọng của quy luật tự viện trong xã hội quả sung túc và thoáng đạt đã nhu cầu bên ngoài tạo thành hai thế giới quá cách xa nhau, bên cách đo, nhu cầu học vấn của Tăng sĩ trẻ là một nhu cầu rất cần thiết phải đáp ứng. Sự thua thiệt về mặt học vấn của tăng sĩ trẻ trong thời đại của tri thức sẽ đẩy các vị Tăng vào công việc mưu sinh hơn là công việc

hướng dẫn tinh thần. d. Phật tử tại gia cần biết: bảo vệ quyền lợi cho con cháu và tôn giáo của dân tộc mình, có trách nhiệm bảo vệ chánh pháp, lên tiếng đứng lên để bảo vệ sự thanh tịnh của Tăng gia đúng chánh kiến của người con Phật, không phải là sự thụ động và bàng quan. Truyền thống Tăng gia của đạo Phật Việt Nam theo cách hiểu nhân gian

và cơ bản nhất thường có một khái niệm chung: địa là nhà sư thì ăn chay và giữ gìn đời sống thanh tịnh không gia đình. Để có được khái niệm cơ bản ấy trong xã hội là kết quả của một sự truyền thừa xuyên suốt hai ngàn năm. Quan điểm cơ bản về tăng gia như thế là hoàn toàn chánh kiến. Phật giáo ấy là của dân tộc Việt, là niềm tự hào của Phật tử Việt Nam. Khi ta biết thêm về nhiều nền văn hóa khác có cùng

nguồn ảnh hưởng từ Phật giáo, ta thấy có nơi nhà sư không ăn chay, và cũng có nơi lập cả gia đình, tất nhiên trong trường hợp này không thể hiểu như từ "nhà sư" trong tiếng Việt. Thế giới hiện tại mở ra cho ta thấy nhiều, nghe nhiều và kho tri thức ngày một lớn thêm, tuy nhiên sự quảng kiến quảng văn ấy giúp ích hay làm tổn hại đến ta, là những bài học để ta nghĩ nhiều hơn về cái ta đang có hay là đóng hóa, ứng dụng để

vong bản trước dân tộc. Đó là một quá trình thử lửa. Bài học từ Phật giáo Nhật Bản cho thấy, Tăng gia không chỉ giữ gìn giới luật để giữ sự trong sáng của Phật giáo, giữ hình ảnh và giá trị Tăng bào, mà ngoài thế ra, được quan điểm xã hội học, giữ gìn bản thể giới luật thanh tịnh, trước tiên và quan trọng nhất, là cách giữ gìn căn bản nhưng trạng thái xã hội. Điều này

cả một nghìn thế giới như vậy. Tỳ kheo muốn siêu việt Đức giới để sống trên cõi Phạm thiên giới, hãy tu tập bốn vô lượng này.[14]

Một thời, khi Phật trụ tại vương quốc Câu-tát-la; bấy giờ có hai thanh niên Ba-la-môn tranh luận nhau về con đường dẫn đến cộng trụ với Phạm thiên, nghĩa là được nhìn thấy và sống gần bên Thiên chúa. Tất nhiên họ đều ỷ trên tin điều tôn giáo được truyền bởi các Thánh điển Vệ-đà như nhau, nhưng mỗi người hiểu theo một cách khác theo trường phái Sư truyền của mình. Hai người tìm đến Phật, đề nghị phân giải. Đức Phật không bác bỏ sự tồn tại của Phạm thiên, và giảng giải cho họ rằng chỉ có thể đi đến Phạm thiên, sống với Phạm thiên, nhưng ai mà tâm tư tương ứng với phẩm chất Phạm thiên. Tâm tư ấy là bốn vô lượng: từ, bi, hỷ, xả.[15] Nói cách khác, nếu hiểu theo tin điều tôn giáo của họ, theo đó, Phạm thiên hay Thiên chúa là tính yêu; vậy thì, một người với tâm thù hận không thể sống chung với một người mà tâm tư luôn tràn ngập tình yêu. Như vậy, đức Phật đồng thời bác bỏ quan điểm truyền thống, tin tưởng tập tục lễ nghi tế tự và cầu nguyện của Vệ-đà để có thể thấy được Phạm thiên.

Nếu tu tập bốn vô lượng như là bốn Phạm trụ, thiên cao nhất mà người thực hành có thể đạt đến là Sơ thiên. Bởi vì, kết quả của Sơ thiên là cõi Phạm thiên, phân thành ba cấp theo ba trình độ cao thấp khác nhau trong Sơ thiên. Ba cấp ấy là, từ dưới thấp kể lên, Phạm chúng thiên,[16] cõi của cư dân của Phạm thiên, tức các linh hồn con

dân của Thiên chúa trên Thiên đường nước Chư. Cao hơn, là Phạm phụ thiên,[17] các vị trợ tế, hay các đại thần của Phạm thiên; tức các Thánh trên thiên đường. Cao nhất, chỉ một ngôi vị duy nhất, là Đại Phạm thiên,[18] chúa tể của một nghìn thế giới; được xem là đáng biếng man, toàn năng, nhưng chỉ giới hạn trong một nghìn thế giới mà thôi. Vượt lên trên Phạm trụ, các trình độ thiên đạt được bằng các vô lượng tâm khác nhau. Theo lý giải của Hưu bộ, tu hỷ vô lượng cần phải ỷ trên Sơ thiên và Nhị thiên, và trong hai thiên này hỷ đều hiện diện. Ba vô lượng còn lại ỷ trên sáu địa mà tu tập, tức bốn thiên, vị chi định và trung gian định; hoặc chỉ ỷ trên năm địa, trừ vị chi định [19] Hưu bộ cũng nói, thánh trụ cao nhất của tu tập từ vô lượng là đạt đến Biến tịnh thiên, tầng thứ ba cao nhất trong Đệ tam thiên. Tu bi vô lượng, cao nhất đạt đến Không vô biên xứ thiên, tầng thứ nhất trong bốn vô sắc định. Tu hỷ, cao nhất đạt đến Thục vô biên xứ thiên, tầng thứ hai trong bốn vô sắc định. Tu xả, cao nhất đạt đến Vô sở hữu xứ thiên, tầng thứ trong bốn vô sắc định.[20]

Như vậy, bốn vô lượng nếu được tu tập như là bốn Phạm trụ, chỉ có mục đích thế gian, mong cầu kết quả phước báo trên chư thiên. Bốn vô lượng được thực hành bởi các Thanh văn cũng chỉ hướng đến mục đích tự lợi, như là một trong các phương pháp tu tập thích hợp để đối trị tham sân. Như tu từ để đối trị sân tâm, tu bi đối trị hạt tâm, tu hỷ đối trị bất mãn hay tâm (bất mãn, không hài lòng), tu xả đối trị dục tham [21]

Mặc dù như trong kinh

được trích dẫn bởi Thanh tịnh đạo luận, theo đó khi một tỳ kheo đến thỉnh cầu Phật chỉ dạy một pháp môn rồi ông sẽ thọ trì pháp môn để tu tập hầu đạt đến cứu cánh, và thoát đầu Phật không mất tin tưởng vào khả năng tu tập của tỳ kheo này nên đã chỉ dạy cho bốn vô lượng tâm, tu tập tâm giải thoát với từ, bi, hỷ, xả; tu tập thường xuyên coi như là có xe, như là có số, nỗ lực thực hành, tích lũy, cho đến mức hoàn hảo.[22] Thế nhưng, tiếp theo sau đó là tu tập bốn niệm trụ để diệt tận phiền não, chứng đắc A-la-hán. Cho nên, các nhà Hưu bộ nói, bốn vô lượng được tu tập chỉ có thể đối trị bốn chướng chừ không thể diệt trừ các mê hoặc, phiền não.[23] Lý do được giải thích, là vì các thiên là có số để tu bốn vô lượng này đều có tính hữu lậu không có hiệu lực diệt trừ mê hoặc. Thêm nữa, chúng là những tác ỷ thắng giới, nghĩa là chỉ ỷ trên ước nguyện, hay trên phân đoán tự do chứ không phải phân đoán bằng hiện thực. Tuy nhiên, chúng cũng có thể được tu tập trong giai đoạn gia hành, tức như là những tu tập chuẩn để trấn áp các chướng ngại trước khi thực sự đoạn trừ các phiền não.

Theo một cách nói, tu bốn vô lượng như vậy chính là sự vận dụng ước nguyện, lấy đó làm công cụ đối trị các chướng ngại. Như đối với các chúng sinh đang sống an lạc, hạnh giả lấy đó làm đối tượng mà khởi lên tâm từ, mong rằng hết thấy chúng sinh đều được an lạc. Cũng vậy, khi tu bi vô lượng, hạnh giả rất tâm đến hết thấy chúng sinh đang đau khổ với ước nguyện mong cho hết thấy chúng sinh thoát khỏi khổ

xem trang 22



Bồ tát minh hoàng (Bồ tát Nguyên)

người viết xin được điểm qua như dưới đây.

3. Sự thất bại của Tăng già và những mất mát trong xã hội

Một điều cần phải được khẳng định, sự thất bại của Tăng già không hẳn là sự thất bại của Phật giáo trong trường hợp Nhật Bản, một minh chứng rất rõ ràng đạo Phật là của từ chúng, không phải chỉ là của Tăng. Phật giáo không biến mất nơi một đất nước đã được huân đúc nên văn hóa truyền thống từ đạo Phật vốn hiện hữu từ rất lâu đời, mà với sức mạnh ấy, người Nhật đã chuyển Phật giáo qua một hình thức mới rất thời đại! văn minh, hiện đại, khoa học hơn. Tuy nhiên, dấu hiện tại có chứng giá trị mới nào đi ngược nua, sự xói mòn giá trị truyền thống với cách đánh mất vai trò Tăng bào là một mất mát, kho long hồi phục được. Mất mát ấy là một thiệt thòi lớn cho thế hệ hôm nay và mai sau.

Chưa nói đến vấn đề tâm linh hay giảng mới đạo đức nghe có vẻ cao xa, thực trạng nhức nhối nhất mà cường quốc văn minh và giàu mạnh ấy đang đối mặt rõ ràng có thể thấy được là sự cô độc của người già, nạn tự

kỷ của thanh thiếu niên, tình trạng stress, căng thẳng của các tầng lớp lao động... nhưng vấn đề hoàn toàn không đáng có nơi một xã hội có truyền thống Phật giáo lâu đời.

Sự giàu mạnh về vật chất làm người ta tin rằng sẽ bảo đảm cho tuổi già, nhưng vật chất không có đủ sức mạnh để có thể làm chỗ dựa cho những tâm hồn mệt mỏi. Niềm tin tuyệt đối về thế giới cực lạc cho dù sẵn có nhưng điều đó là ở thế giới bên kia, thế giới của tình cảm con người hiện tại cần những điều cụ thể. Các cụ già nhưng khi vắng con vắng cháu có thể đến chùa, nghe một thời kinh, tham dự một thời thuyết pháp, một ngày tu bát quan trai, ở đó có những người bạn già, có những vị Tăng mà cuộc đời họ không thuộc về quyền sở hữu của ai, có thể nghe các cụ một câu chuyện, hay một lời hỏi thăm... hay đơn giản hơn các cụ chỉ đến ngồi dưới bóng mát yên tĩnh của mái chùa, một mái chùa đúng nghĩa không phải mất tiền mua vé vào cổng và không thuộc quyền sở hữu của gia đình nào.

Trong khi các nước có truyền thống Phật giáo giải đáp tốt được điều này thì xã hội Nhật bản hiện đại đã đánh mất vốn liếng quý báu của mình

trong quá trình đổi mới. Mất đi giá trị truyền thống của Tăng tục mất đi một yếu tố Phật giáo đóng vai trò làm cân bằng cho xã hội hiện đại. Phật giáo, với đặc điểm đa phương diện văn hiện hữu ở đây, phát triển mạnh mẽ về phương diện tin ngưỡng, tích cực về phương diện tri thức nhưng thiếu nhưng nhân tố làm cho nó trở nên sống động đúng với bản chất của một tôn giáo thực hành. Tầng lớp giáo sư, nhà nghiên cứu, các học giả uyên thâm là những nhân vật cần thiết, nhưng câu nói để Phật giáo là chất liệu sống cho con người thì phải là sự thực hành, điều đang lẽ ra được làm tốt bởi các vị Tăng.

Phật tử Nhật bản không còn đủ Tam Bảo để tạo nên thế đứng truyền thống của Phật giáo, nhưng thành công khác của Phật giáo nơi dân tộc hùng mạnh này từ bao đời này vẫn đủ sức tạo nên một xã hội mà nhân cách con người đạt đến mức chuẩn mực. Kho có một xã hội văn minh nào mà người nhật được của rồi luôn mang giao cho cánh sát, người ta luôn nghĩ đến người khác trước khi nghĩ đến mình, thế giới hân đã chưa quên và văn minh phương Tây hân đã giật mình khi chứng kiến cách cư xử của những con người đang đứng trước sự

cùng cực ở nơi đây trong vụ thiên tai thảm khốc vừa qua.

Có những hướng đi hoàn toàn mới lạ và biểu hiện rõ tính độc lập tự chủ đáng nể đối với Phật tử ở xứ sở này. Giá trị tăng gia thay đổi điều đó không có nghĩa đạo Phật biến mất, truyền thống con Phật được khẳng định một cách thiết thực nhất là phong trào truyền đạo của các tôn giáo phương Tây, kết quả mà họ gặt hái được so với sự nhiệt tình quá là khiêm tốn.

Con gio hiện đại đã làm Phật giáo Nhật Bản biến thành một hình thức tôn giáo mới duy nhất chỉ có ở Nhật Bản. Phật giáo Việt Nam, cũng tương tự đối với một số nước có cùng nguồn gốc Phật giáo đang đối mặt với làn sóng xói mòn của hiện đại hóa, làm sao để thích ứng và phát triển, làm sao để giữ gìn đủ tố chất, làm sao để là chiếc cầu nối con cháu với tổ tiên, để văn hóa dân tộc sang hơn và đẹp hơn trong thời đại... là những câu hỏi lớn luôn cần phải đặt lên hàng đầu. Phật giáo Việt Nam ngày sau như thế nào thì vẫn là điều đang nằm phía trước, khi ta đang đứng trước ngưỡng cửa xã hội hiện đại, quảy rất nhami và nhưng điều khôn lường luôn còn ở phía trước đang bước vào thời kỳ

mà mấy mươi năm trước Nhật Bản đã đi qua. Với những bài học về sự thất bại như ta đang thấy sẽ là những kinh nghiệm giá trị để con thuyền Phật giáo vượt qua con sông giới. Có được điều đó nhất định không chỉ với người mà tất cả mọi người, không chỉ Tăng già mà tất cả những người con Phật mang linh hồn dân tộc Việt.

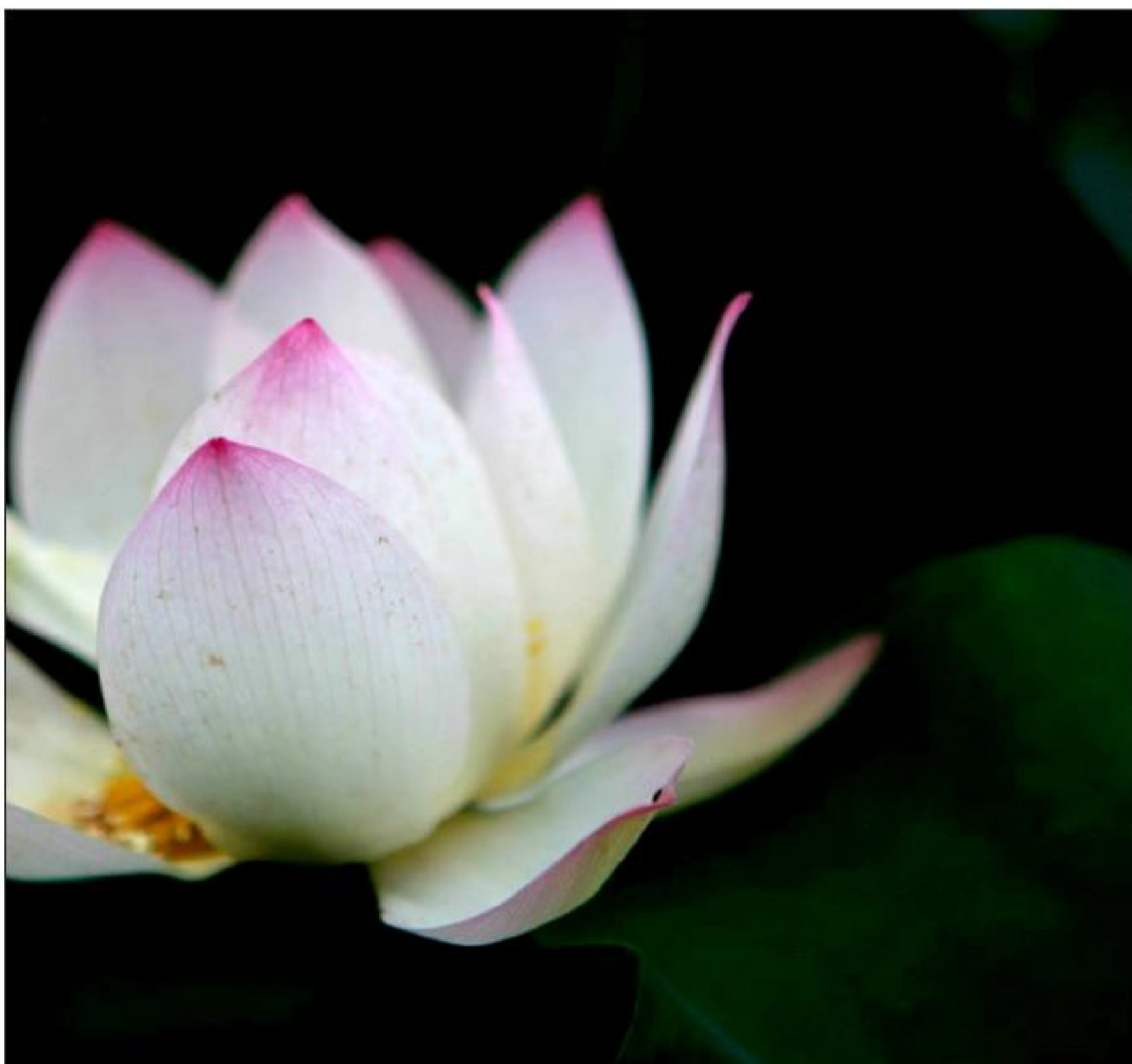
Sự liên tham khảo: "The Role of the Precept in Sôcho's thought". In Paul Groner, Sôcho: the Establishment of the Japanese Tendô school Honolulu: University of Hawaii Press, 2000. Richard Bowring: "The Religious Traditions of Japan, 500-1600", Cambridge University Press, 2005.

Sueki Fushiko: "Nihon shukushô", Iwanami Shoten, Tokyo, 2006. (Việt dịch: "Lịch sử tôn giáo Nhật Bản", công ty sách Alpha, Nhà xuất bản Thế Giới, 2011.)

(Tập san Pháp Âm 83)



http://www.hopto.org



Book 2025

BUDDHIST FOUNDATION OF ECONOMICS

TUE SY

I. SETTING THE LIMITS

Never does man come to the end of his search into the nature expecting to gain more things to fill his ever-wanting storehouse. From the outset, he is doomed to face a world that tends to reduce his ability as he recognizes his hands are too short and his feet are too slow to catch up the swift flow of existence. Nature endows him with a body as an effective instrument to enjoy the taste of life, but at the same time it burdens him with a heavy load. To enjoy life he has to feed the body. Hunger and thirst ceaselessly urge him to move. However, never satisfactorily is hunger relieved and thirst quenched down. Now he finds himself facing a reality that drives him to make prompt decision. Drink up your fill before the rivulet runs dry. He had to choose this one and forgo the others, either engaged in work or taking leisure. Working or leisure, the world appears before him with its limitation in space and time. Somehow, it draws a curve the two ends of which would set the fragment of existence, the very instant of life. Every instant is marked with

the rising and falling of things, their appearance and disappearance. The continuity of instant after instant constitutes the duration of life. That where on the curve man should pin down his decision to optimize his gain over loss depends on his store of knowledge about the world around him. Nature appears to offer him, to the point of his observation, infinite resources that would ever satisfy his wants. Nevertheless, being sandwiched between time and space, he could not move at will to get what he wanted at any time. Resources appear to be infinite to his vision but scarce within his reach. What he should do is to learn how to reasonably allocate the resources.

Before learning how to do this, he is suggested to learn what to know. He is convinced to know by whom this world was created, and how it was created. Otherwise, human existence is supposedly meaningless; life and death are by incident, irrationally and aimlessly. If the Bible did not contain the book of Genesis, people would not know what the face of the world might have been as they think of today, better or rather worse. Nevertheless, such

a question has been set aside by Buddhists. Once upon a time, a young monk named Māluṅkyā[1] thought he should challenged the Blessed-One to see if He knew or knew not whether the world is or is not eternal; it is or is not infinite; whether soul and body are identical; and so on. Let the Blessed-One declare He knows if in fact He knows. And let the Blessed-One declare He knows not if in fact He knows not. Otherwise, the young monk would deny the Buddha and return to his worldly life. It is better to conduct a worldly life enjoying sensual pleasures like every other ordinary person than to observe ascetic disciplines without having answer to the questions concerning the origin and nature of the world.

Much against his expectation was the Buddha's negative answer. On this very account, some might have accused Buddha of trying to unsophisticatedly evade the problem; many others attributed to Him a detestable agnosticism.

Instead of explaining how the world was created and what it is for, the Buddha admonished the young ascetic not to waste

his time about the questions beyond the reach of human knowledge but rather to concentrate his effort to know his actual conditions. He gave a smile. A man was hit with a poisonous arrow. Time was not generous to him with asking about where the arrow came from, what kind of wood it was made of, and who had shot it. The most pressing importance for him to do first of all was to plug out the poisonous arrow, treat the wound. Survival first, the rest would be accomplished later.

As your eyes have yet to be amplified with a sophisticated tool such as a telescope, don't be anxious to locate the orbit of Pluto's satellite. In addition, a telescope cannot be fabricated with mere human labor, ignoring other materials, which require some amount of capital to produce.

Although there is a saying that people do not live merely with bread, there is a truth that on the edge of starvation he might have died before he could learn to know how a bicycle was made. Think of the majority of people in the poorest country of the world. Trying to teach them how the universe has expand-

ed, from the Big Bang or anything else, rather than trying to teach them how to get food successfully, not only makes fun of the problem but also exposes the outrageous aspect of human life.

In a Sutta,[2] while explaining to a brahmanic priest the true meaning of, and how to celebrate, a great sacrifice, an important ceremony of the Brahmanic religion then, the Buddha relates in disguise a story of the past. Once, a king intended to hold a great sacrifice for the benefit of his kingdom. He consulted the highest priest. The latter gave him a homily on what to do first. The kingdom was then suffering poverty and unrest, rife with robbers and rebels. If His Majesty was thinking about raising tax and crushing those robbers and rebels by force and death punishment, a number of them would be still at large and go on devastating the kingdom. Yet there was an effective measure to improve the situation. To those engaged in agriculture and husbandry, supply them with seed. To those apt to do commerce, supply them with capital to invest. To those tending to public servants, supply them with wages. Should

people be employed, robbery and rebellion would be reduced. As long as the national treasure is abundant, people live in prosperity, and a great sacrifice can be expected.

As we have seen, economic growth is the basis for social order and peace, hence its development including the expansion of religious practice. This aspect in the Buddha's teaching was very often neglected, and the emphasis, if not excluded, was laid upon the ethical behavior. Ethical perfection is, of course, the lofty goal of Buddhist practice, but meditation can never be practiced by those who are starved out.[3] This is implied in a Buddha's saying: "All sentient beings are subsisting on food." [4] In modern view, this can be considered as an economic background of Buddhism.

II. WHAT TO PRODUCE: THE DOCTRINE OF NUTRIMENT

Thus, there must be a Buddhist economics. [5] It is not only of the kind that teaches how man should dhammically, that is, legally and honestly, earn his living, but it also teaches how he could make use of his gains for the benefit of his own and others. Accordingly, it does not neglect the problem of production and consumption.

It is commonplace to say the modern economics is trying to tackle the problems of what, how and for whom to produce. Much is focused on the production of goods, or to name it distinctively, goods and services. These are but a

general denomination of a variety of articles produced for sale or for use. Whether it is essential of economic studies or not, it is out of controversy that what man in the first place and ultimately tends to produce is the need for life, and what gives him satisfaction. Economics may study how to optimally allocate scarce resources and how markets work for the allocation, and whatever definitions there may be, if and only if human living exists.

Man, this complicated and sophisticated composition of matter and spirit as commonly assumed, is the first motive and final cause of every human activity. Practically, man needs material food for the sustenance of his physical body and spiritual food, so to say, for his spiritual development. Generally speaking, the modern economics has as its object the contemporary man, the living organism that has reached its relatively high, but, of course, not final evolution as it is at the present day. However advanced may be his level throughout his history of evolution, man likely started his life in embryo, which at the very first moment of conception is but a lump of matter. The question if human life begins with embryo is the controversial issue among religions and ethics, economics unconcerned. Normally economists include this first stage of human life in the first period in the two period model of economy. For our particular purpose, we will deal with embryo and foetus as independent consumer.

Basically man needs material food for his material life. This begins at the

first moment of conception until ending up in death. Food needed in this condition of nutrition is of matter, which is composed of primary elements universally found in all other varieties of matter. Because at the first period of his life man was not capable of production, so he lived on endowment economy. Economically he was then borrower. What he had borrowed yesterday he had to pay today and what is done to day will be retributed tomorrow; that is the law of action and its retribution based upon the doctrine of karma. Man is a debtor of his own and of others in the past and present. What should be taken in consideration in this regard is not merely quantitative but qualitative as well.

We suppose the doctrine of karma is well known to those who have acquired a basic knowledge of Buddhism, so it is not necessary to be dealt with in details here. Anyhow, it suggests that the problem of consumption and savings can be treated on the foundation of the doctrine of karma.

III. FOR WHOM TO PRODUCE: LEVELS OF EXISTENCE

Now, the question is set up: what does human being need for its subsistence and development? In the first place, as a sentient being it merely needs physical food. In its evolution, as an animal it needs one more kind of food: contact food. To the higher level of existence, as a human being it needs all four kinds of food: physical food, contact food, mental food and consciousness food.

It is said in Sutta: "There are these four kinds of food for the subsistence of beings who have taken birth or for the support of those in search of a place to be born. Which four? Physical food, gross or refined; contact as the second, mind and will the third, and consciousness the fourth." [6]

If we examine the life of a sentient being from its first moment of conception to the last point as death, its development can be traced back from the time immortal when the first living being came about to the world until now. Within a limited span of life, a living being is marked with its first existence as a mere germ of physical material. It is differentiated from the other class of nonliving being by the kind of material of which it is composed. Ultimately primary elements are intangible, invisible. The differentiation of matter is due to the way in which elements are distributed, arranged in the construction of organism.

In the first stage, supplied with physical nutriment, the germ of physical material expands in proportion to the amount of food consumed at a rate of growth. This process goes on while sensory organs gradually develop. Up to a definite stage mind appears and engages in actions like a speculator. [7] It accumulates data with the cooperation of sensory organs, processes them, and converts them into information. Based on this information, perception is brought to operation. The latter gathers all information thus given to construct a world that is conceived as reflecting

the true reality. Nevertheless, the image of the world is not taken once forever as a photograph. It ever changes in quantity as well as in quality as sensory organs develop in stable condition and operate more effectively in response to the demand of mind and will. The image of the world is stored up as a positive ground on which mind ascertains its existence and deploys its activities.

In every stage of development, consciousness is given rise immediately as soon as there is the interaction of external object and internal sensory organ. But on the lower level, the appearance of consciousness is too dim to collect a knowledge of the world. On this level, consciousness is merely a blind will of subsistence.

As sensory organs reach their maturity, the image of the world is reflected clearer and more distinctively, and the knowledge about it is more rational, more synthetic. On the higher degree of this progression, consciousness develops to self-consciousness, recognizing the existence of the outer world as well as the existence of its self. Consciousness as the fourth kind of food is needed for this stage of evolution.

Thus, the evolution of beings depends on what kind of food they consume. On the lowest level of existence, a living being is hardly different from the vegetative state of life, and only the physical food is needed. On a much higher level, in which a living being is endowed in addition with the least sensory organs sufficient to detect the danger from

SÁCH KHỎ và lời chia sẻ đầu tiên!

Ngồi mai giữa bốn bức tường của văn phòng công sở, ngày qua ngày, người ta có thể sẽ thấy một cơn mưa qua cửa kính là hình ảnh đầy thi vị hay một ngọn gió nhẹ bất chợt xuất hiện luôn khiến bức tranh tĩnh vật ban ngày của mình xao động và đẹp hẳn lên. Hoặc thậm chí với một tin khuyến cáo về bão chưa chuẩn cung có khi trở thành một thú vui tranh biện, vì lo cho đợt một sự thay đổi lâu rồi chưa có, và chưa được dịp trải nghiệm.

Ngồi mai giữa Sài Gòn hoặc giữa các đô thị lớn, ngày qua ngày, người ta có thể sẽ thấy hình ảnh thế giới xung quanh và nơi khác cũng chỉ là những gì quen mà lạ hoặc lạ mà quen được kết nối chủ yếu bằng thực tại ảo mỗi khi online. Thực chất mọi niềm vui hay nỗi đau liên quan cũng chỉ là tự mình huyền hoặc tưởng tượng, thậm chí tự sương như một cách trầm sát với chính mình.

Ngồi mai giữa cuộc đời mình, ngày qua ngày, người ta có thể sẽ được

đập tổ chức sinh nhật mình trong mỗi ngày mỗi tuần mỗi tháng mỗi năm khi vòng đời vốn dĩ chỉ là đám chăn tại chỗ, từ lúc sinh ra đến lúc chết đi. Như một nốt vui. Đợt nhẹ khôn kham.

Nhưng gió bão và lũ lụt thì dường như không phải vậy!

Không hề báo trước tương tự như với một bản kế hoạch của nhân viên cần trình duyệt với Sếp nơi chốn văn phòng. Cũng không có một chút thi vị nào dành cho những tâm hồn nhạy cảm hoặc mong manh yếu đuối muốn tìm nơi trú ẩn xung tầm. Lại càng không cho ai cơ hội tranh cãi tại đợt hay được phép chọn thưa và xin rút lui để bảo toàn lực lượng cho mình, dù hoàn toàn không có cơ hội để thắng trong cuộc đấu ấy.

Gió bão và lũ lụt cũng không cần phải quan tâm với những phân định đúng sai về chuyện xả lũ đúng quy trình. Gió bão và lũ lụt không thể phân biệt người già nào là thuộc diện neo đơn, thanh niên nào là bốn xù, trẻ em trai

hay gái...

Gió bão và lũ lụt mang đến sự chết, đã đánh. Ngày cả với sự sống nơi gió bão và lũ lụt qua đi, hầu như tất cả chỉ còn lại là một tổ hợp rất hỗn độn về cái sự lênh láng lấy lợi đắm ướt mồm meo... ngoài một hình dung của người ngoài cuộc lẫn trong cuộc.

Sau bão lũ, già trẻ lớn bé đều tang thương các kiểu. Người già mất quá khứ, thanh niên mất hiện tại, trẻ em mất tương lai.

Sau bão lũ, trẻ em sẽ cần những gì cho tương lai mới của mình? Trẻ em vùng bão lũ cần SÁCH KHỎ.

Quà tặng, chỉ đơn giản là những cuốn tập không bị dính bun sinh, nhưng cuốn sách giao khoa không bị dính chấp lại các trang vì ngâm nước lâu ngày, nhưng cuốn sách văn học thì ư nhĩ với nhiều câu chuyện xanh màu hy vọng, nhưng tập truyện tranh có thể trả lại hình ảnh lấy lại cho tuổi thơ mơ mộng. Cho tuổi học trò còn được hồn nhiên đến trường...



Ảnh: Suck Kho Facebook

Cùng với Nhóm Psychotramps13 và tôn chỉ "Ride N' Share- Đi Là Chia Sẻ", chương trình SÁCH KHỎ sẽ nỗ lực gom góp quà tặng thiết thực từ các nơi dành cho trẻ em vùng bão lũ. Một hành trình là một sự sẻ chia, mỗi vòng bánh lái là một tấm lòng. Lần này, trên hành trình của mình, đoàn xe Psychotramps13 sẽ dừng chân tại các tỉnh vùng biển Nam Trung Bộ Việt Nam để trao các phần quà ý nghĩa nhằm hỗ trợ trẻ em nghèo trong việc

học. Psychotramps13 mong muốn sẽ trở thành cầu nối giữa những nhà hảo tâm với những mảnh đời còn bất hạnh, được góp một phần công sức của mình để hiện thực hóa những ước mơ còn dang dở.

CHỜ ĐÓN NHỮNG TÂM LÒNG CÙNG CHÚNG SỨC GIÚP ĐỖ CHO TRẺ EM VÙNG BÃO LŨ.

PHƯỚC CHÀU

the external world, contact food is added. This evolution can be tracked in the development of an animal, including a human being, from the very first moment of conception to the instant when it is brought to daylight. From then onward, for some species of animal the process of evolution comes to a stop. Even to certain human beings whose sensory organs are fully endowed, but for some unknown reason their mind cannot reach beyond the sphere of animal.

Mental development depends on the accumulation of experiences. If the processing of accumulation fails, the functioning of sensory organs yields no good effect on mind. This means that facts as mental food have not been supplied sufficiently, or the structure has refused this kind of food. The third kind of food could be called food for thought. It is converted into kind of energy which makes the mental organization work, and consequently the social structure is motivated and the civilization of mankind is engendered. Food for civilization to be kept going and developing is consciousness.

What to produce is the first concern of economics. Goods and services are produced to satisfy human wants. Among

essentially due to his lack of the idea of accumulation. It is only up to a later definite stage of evolution that human being began to engender in his mind this idea: "Why should I collect rice in the evening for evening meal and in the morning for morning meal? I would rather collect it once for two days." And he did it. Soon this goaded others into outdoing him. Thus the idea of accumulation entailed speculation.[11] Eventually struggle among rivals within community was aroused and the primitive society of mankind started a new turn engaged into social conflict.

It is easy to recognize the primitive man mentioned in the above quotation from Sutta is far from the real one. But in terms of economical treaty it might serve as a simple economic agent with which a number of models, agent-based models for example, can be built for the convenience of economic analysis.

It is a matter of common sense to take the primitive accumulation as being activated by human laziness. According to the Buddhist theory of nutriment it was due to the growth of the demand for food compatible with the development of human organs. In the first stage of human living, fragmentedly physical food was

and listening to music for instance, serve as contact food for the accumulation of experiences hence enhancing the ability of judgment and making choices between the better and the worse. The thinking and willing are fed with mental food, the third kind, by virtue of which human action is taken off aiming at the ultimate end of his destination. Moreover, his future depends on what he is doing in the present. Economically speaking he must learn how to allocate resources across time: how much time for work and consumption he should optimally decide on today so that he would live a life of contentment tomorrow. This lifetime budget constraint is drawn on the substratum of life, that is, the continuum of consciousness, without which no future time is conceived. The latter is irrigated with food termed as consciousness which is marked with the notion of self.

When the sensory organs reach their maturity for sensation and perception, the balance of food consumption, so far having been tilted to the physical one, now begins to lean toward the others, the first being contact. The enjoyment of seeing and hearing in leisure time passively impressed by nature is no longer sufficient to satisfy the wants

his counterpart in another system of economy Robinson Crusoe[13] who started his living on a deserted island where in his early days of making a living he was endowed merely with his own labor using his hands and what given by nature circumscribed by his environment. Goods produced by the mix of labor and nature-given elements are naturally nonstorable. Without having aid of any other tools than his own hands, he had to spend most of his time for productivity. At the same time, he also needed a shelter to protect him from danger and damage likely engendered by environment. Within limited total hours of day, even if rationally and proportionally divided between working and leisure – of course he needed a rest or recreation after having toiled –, he was forced to reduce the hours spent on food collection as to spend on building a hut. Unconsciously he constructed in mind the production possibilities frontier which allocates his scarce resources optimally.

The metaphor of Robinson Crusoe enables us to reason out the increase in productivity by the primitive man – doubling the quantity of rice collected sufficient for two days consumption instead of just one day. Given the production function, other

nite stage after sentient being was given birth. On account of this, their development is subject to the physical law, and their activity will fade as their support is falling into decay. If the support is unsteady, the structure of mind will be unstable and the activity of consciousness is weakening. Nevertheless, the state of sense contact could be sublimated by the appropriate practice of which meditation is the most effective. Just as sanitary food is beneficial for the health of body, aesthetic works as contact food – food for sight such as paintings and food for hearing such as music and the like – are helpful to the soundness of mind. Relying on the soundness of mind, mental structure operates in an equilibrium state to absorb more sublime food supplied through sensory organs and converts it into information. Greed, hatred, delusion are noxious food for mind and information converted from data detained with these defilements will form false judgments and give a distorted image of the world.

Modern economics by definition yet controversial is dealing with the production of goods and services to satisfy human wants in terms of material resources. Human wants, however, are unlimited, and natural resources

“... Đức Phật chưa bao giờ phủ nhận nhu cầu về hàng hóa vật chất được tiêu thụ cho những đòi hỏi duy trì đời sống sinh học của con người là cái làm nền tảng cho sự phát triển cao hơn. Trong kinh Không mắc nợ, Ngài thừa nhận 4 thứ an sinh: Vui thích của sự sở hữu, Vui thích của sự sử dụng của cái, vui thích của sự không mắc nợ, và vui thích của sự không làm lỗi...”

other things having been created by God, the "dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth" was given to the first man. This means since the time of Genesis, the material production, that is, to produce physical food including clothing, and shelter, and the like, was marked as the main occupation of human livelihood.

According to Buddhist tradition, as related in the Agganna-sutta,[8] in the beginning human beings collected natural resources for his food and clothing, "lived on a kind of naturally ripened uncooked rice." We can imagine that natural resources mentioned here collected by the primitive men was nonstorable.[9] "What they collect in the evening for evening meal will grow again and ripen in the morning; what they collect in the morning for morning meal will grow again and ripen in the evening." [10] This was due partly to his lack of technology and most

needed, collaboratively consumed by organs of olfaction, gustation and tactition. In grown-ups, sight and hearing need enhancing for their ability to perceive the external world, so more kinds of food must be supplied in addition. As mind developed sufficiently to make decisions of what and how resources should be collected for its agent's benefit, man now was faced with the limitation of time. He had to allocate his time optimally between labor and leisure. He had to learn how to make choices.[12] In this regard we involve both consumption and idleness in the leisure time. Consumption is meant to signify enjoyment of goods and services produced by man's labor to satisfy his wants, while idleness implies enjoyment of those given by nature. To higher levels of evolution, leisure time is thoroughly dedicated to enjoyment of four kinds of food. Bread, and anything of the kind, is consumed for sustaining biological body and the stable state of inner organism. Seeing and hearing, sightseeing

of accumulation of experiences as energy resources for motivating mental structure to work. Materials serving as contact food must be produced as items of goods. All the same, physical food needed for sustaining biological body cannot be reduced. He has, therefore, either to double working time or improve his skill in production. The primitive man mentioned in the above-cited Sutta doubled his product, but there is no hint of how he had managed to do so. It makes sense to suppose that along with the full-fledged development of sensory organs he had made a considerable progress in acquiring technological knowledge which enabled him to increase the quantity of his product.

IV. HOW TO PRODUCE

Though mystified with the form of legend related in sort of vermacular by the Sutta, some economic models can in fact be constructed based on the primitive agent. He had as

things are held constant – land, and labor in the present context remains unchanged –, a change in technology will alter the output.

In this connection, based on Buddhist theory of four kinds of food, the demand for consumption goods as physical food – supposed in the long-run economy – when reaching the last unit of its marginal utility will be held constant over a period of time and then fall down along with the decay of human life which is subject to the law of the material world. The other three, in the first place fundamentally considered as mere complements to physical food, will be diminished as the body, which they have as support, decays. But in the ultimate sense, contact is meant to signify the threefold combination of consciousness as subject, its corresponding object and sensory organs as its support. Accordingly, whenever consciousness exists contact is currently working. In the material world, sensory organs are full-fledged only at a definite

are exhaustible; he is, therefore, permanently facing the problems of scarcity.[14]

According to Buddhist psychological view, living being is a substrum (upādāna) on which mind and body are supported, with which and by means of which fuel for life and action is supplied. Terminologically, this fuel is named as taṇhā – craving or thirst or hunger for existence. Directed by the conception of a self and subject to a world that is perpetually inclined to decay, a living being is depressed by the thirst for fuel to light up its existence and the expectation of the moment of life to come.[15] Being conscious of living is having a mind in becoming, expecting to get a more satisfactory state of affairs against the current situation which is ever marked with uneasiness.[16] Nevertheless, under the spell of the law of impermanence, spurred by the thirst for life, man incessantly runs like a thirsty horse in moor after a mirage he thinks a stream of water. The more it is

seen just a distance, the farther it appears to move away. Never would the thirst be satisfied. This urges man to act more, to move forward to look for further satisfaction. But limited by environment and the biological nature of his body in addition to the scarcity of resources, man never reaches the end of his satisfaction.

In the story of the primitive man as mentioned above, it is said that as people lived with each other for gathering rice to store up for the future consumption, the so-called naturally ripened uncooked rice disappeared and a new kind of rice that required man's labor to produce replaced it. In the present context, it is understandable that his double collection of rice was not simply due to his want of having more time for tomorrow's leisure, rather in fact it is meant to signify a primitive act of saving against an uncertain future, for nobody knew for sure what would happen to him or to his environment. Because he could not reduce the quantity of goods currently consumed such as food and housing and the like, he had to increase product. In comparison with the situation of Robinson Crusoe as much preferred by economists, in which all that he could get in hands were elements given by nature, but no tools were avail-

scarity which required men much more labor to tackle. This is the crucial point which is easily overlooked in the Buddhist view on the approach to the problem of scarcity. As we have seen, although there is no explicit explanation on the part of the Sutta as cited above, its implication is clear enough for us to recognize the fact that as mankind has made progress to a higher level in his evolution here possibly embodied in a lifetime wants have increased while material resources have remained as they have been, and man has had to develop his technological knowledge to increase production to meet quantity demanded.

The corollary proposition that follows is that material consumption has its marginal utility, but human wants compatible with far higher evolution have no limit, therefore human must manage to reduce working time for increasing material goods so that more time for feeding mental structure and consciousness stratum may be spared. As a logical consequence, it is not the mere richness of material quantity which may be valued to some extent as economic growth, but the quality of spiritual consumption supplied with food for mental structure and consciousness stratum that demonstrates the

judged on the background of its assumedly pessimistic view of life, was likely to blame for the Asian backwardness. [18] That "they can model their economic development plans in accordance with modern economics" [19] is not apt to justify their failure, rather than to emphasize that "the destiny of modern civilization as developed by the white peoples in the last two hundred years is inseparably linked with the fate of economic science." [20] Needless to say, that "economic science" is modelled on the frame of western mentality.

Notwithstanding the material achievement as currently seen in the West since the time of colonialism up to today antiracist war, the western civilization somehow proved its superiority over the eastern economic behavior. Its technological progress has improved the standard of living. However, this does not mean people are happier. Instead, the amazing achievement of science and technology is pushing human kind to the brink of mass destruction. [21]

V. PRODUCTION AND CONSUMPTION

To live means exist and become. Existence, firstly biological one on which

with gifts gratuitously dispensed by nature; he is apt to re-make them so that they could be suitable for his today consumption and accumulation for tomorrow. Thus, to live, in a sense, is to act. Action implies production. Among other definitions of economics, I would like to refer to one that would seem fit for contemporary capitalism as it states "economics as a science that studies the production of wealth under a system of division of labor..." [22] In this definition the importance is attached to the production of wealth, for wealth in the present context is the accumulation of all material goods produced by man's labor capable of satisfying to some extent human needs. Moreover, it is wealth that enhances one's position and authority in social relations.

In a Sutta, [23] it is stated that in ancient time, or in the era when people reach the legendary highest development, there were only three varieties of need: desire, hunger and old age. As time elapsed, when human society was getting into fierce conflict, more varieties of need appeared. This statement gives a general view on the evolution of mankind, from the simple form of life to the complicated one. The notion of wealth is conceived as human beings are conscious of

Accordingly, these constituents of wealth should be regarded as factors of production of goods of highest quality. Nonetheless, most economic writers would be reluctant to approve such likely idealistic definition of wealth, for in their assumption by wealth are meant "both real assets (a house, automobiles, television sets, and other durables) and financial assets (cash, savings accounts, stocks, bonds, insurance policies, pensions) that households own." [26]

In general, things, of which the causal connection with human needs is recognized and which men have power to direct to their satisfaction, are conceived as goods. [27] Goods thus characterized implies the meaning of wealth.

Suffice it to say in this implication of wealth that in the ordinary sense all human action is aimed at satisfying his wants and needs. In hope of reaching this end he has to gather all that are thought beneficial to him. They constitute his wealth. In other words, men make an effort and do labor to produce a variety of goods for current consumption and in expectation of a better future.

As we have seen, it is commonplace to distinguish between material goods that achieve one's

"... Nỗ lực, năng động, chăm chỉ, siêng năng (virya, utthana, padhāna, v.v...). Đôi khi được hiểu như là dùng để diễn tả trạng thái giống như thể của tâm hay ý thức, mặc dầu các hoạt động tâm lý của chúng có một khác biệt nhỏ. Tuy nhiên, một cách tổng quát, chúng thường diễn tả yếu tố quan trọng nhất trong sự tu tập, đó là sự chuyên cần (appamāda). Đức Phật dạy: "Tỉnh giác là con đường đưa đến bất tử. Lười biếng là con đường dẫn đến tử vong."

able other than his own labor to produce things he needed to satisfy his even few wants, he was forced to make a choice of either consuming to his fill all he had gotten today or reducing a portion as saving for tomorrow; in the case of the primitive man, saving was not made by reducing today consumption for tomorrow use, but increasing the quantity of output by improving his productivity. In the present context, it is acceptable that in Buddhist view as stated in the above-cited Sutta that originally, before any model of economy could be imagined, when facing the limitation of environment, and the scarcity of external means to satisfy his wants, man saw the increase in product as his best choice. The creation of mankind is not once forever; but is an evolution instead, ranging from microbiology to as human being.

Another detail in the Sutta is worth notice. The concurrence of speculation caused the disappearance of the primordial food, originating the

social progress and the rise in standard of living. This does not mean, however, material production should be neglected; in contrast, it must give support to spiritual consumption. Accordingly, material growth must be in proportion with spiritual development.

As a matter of fact, in dealing with the problem of scarcity, it is not correct to state as some economists do that Buddhist approach is "to alter the nature and level of wants..." St. Francis of Assisi and Buddhist monks shared a desire for a more meaningful life by reducing wants or desires for material possessions. In the secular, industrialized world, this approach is not often mentioned." [17]

Nevertheless, the criticism is not ungrounded. Evidence for its justification can be found in the historical fact that for many centuries most of countries in Asia under influence of Buddhism failed to eradicate poverty and fell behind in comparison with the West. Buddhism,

mental structure operates, is sustained with external materials given by nature. It is due to the will for existence that urges living beings to act as to make a living. It is a chain of ever changing events, prone to change and become something other than its current state, for better or for worse. Being perpetually threatened by the danger inherent in surroundings, conscious of its power to act circumscribed by its own body, facing a scarcity of external factors on which its satisfaction depends, a living organism evolves into a structure suitable for accumulation of past events as food for will and thought to form the expectation of a better future, and to judge and make choice of what is good and helpful.

Dealing with an unknown and uncertain future, man proceeds to speculation, accumulating as much as possible whatsoever within his reach. Things to be stored for future use require a minimum quantity and preferable quality. Man is not content merely

their existence as a self that acts as a master over its surroundings. According to the Esukārī-sutta, [24] in the time of Buddha there existed a classification of wealth under four categories with which social hierarchy was determined. Accordingly, a man's wealth was all he had in his possession; it is means by which he earned a living. This conception of wealth suggests the notions of production and consumption as are likely understood to some extent by modern economics. Nonetheless, Buddha promoted the supreme Law as the ultimate wealth that human being was recommended to seek. The Supreme Law thus mentioned consists of seven factors or constituents of wealth; they are faith, virtue, shame of sin, fear of sin, learning, generosity and wisdom, [25] of which the sixth, generosity or liberty, attained by generously giving up in practicing charity, implies the possession of material goods, for one would give up to others only what one, a wealthy man or instance, had in possession.

worldly satisfactions and higher goods that serve as means of attainment of ideal satisfactions. Because economics deals with only things in this world, it follows as a logical consequence that only material consumption is concerned.

Buddha, in fact, never denied the need of material goods consumed as requisites for sustaining human biological existence that serves as a basis for higher development. In the Sutta of Debtlessness, [28] He recognizes four kinds of well-being: the enjoyment of having, the enjoyment of making use of wealth, the enjoyment of being debtless, and the enjoyment of being blameless. Here a man enjoys having righteous wealth righteously gained through his effort and labor; he enjoys rationally consuming and making merit righteous wealth righteously accumulated; he experiences joy to own no debt; and he experiences joy as thinking of the blamelessness of his actions performed with body, speech and thought.

In this passage, the conditions of well-being are by no means improved and increased merely by gaining and accumulating a quantity of wealth even though "righteously gained through one's effort and labor." Wealth is beneficial only if it brings men enjoyment and happiness with both material consumption and spiritual development. In another Sutta,[29] once a man came to Buddha and asked for the teaching in compliance with which could live happily, in peace and prosperity in the very present life and in the future as well, those who were "householders, enjoying worldly pleasures, being in bondage to wives and children..." The Blessed One then offered him in the first place four conditions that lead to the present bliss. They were industry, protection, good friends and right livelihood. Industry means he makes a living in pursuing a career, and he is good at his occupation, practicing it assiduously, tirelessly. Wealth gained with such industry should be safely guarded in such way that it would not be taken away by thieves, destroyed by fire, swept away by flood, or going bankrupt with spoiled children. Had these two conditions been fulfilled, wealth would have been accumulated and in-	ferred to travail." That is, by nature men have an inclination to enjoy more time used for leisure. Working to him is a must only when he chooses to increase material goods to satisfy his wants and needs. Nonetheless, strictly speaking, leisure is not negligence or laziness as it appears to be. As it is defined by economists, leisure is a category of consumer's goods that can be measured in terms of units of time.[32] As combined with consumption goods it forms a bundle for consumers to make choices; for leisure by this definition means any time spent not working in the labor market. Accordingly, as a worker tries to increase his income, in the case that other things are equal, i.e. other variables in the production function are held constant, he has to increase the expenditure of labor, that means he should reduce the time spent on leisure. Thus, labor is the opportunity cost of leisure. With the aid of technological progress, today worker can rise the productivity of labor that yields higher wage rate without curtailing time for leisure. His standard of living is increased, and his income is maximized; he has both wealth and leisure to enjoy the pleasures of life. This is a feature of the	rial consumption. Things, like physical food, here composed of material elements, are supposedly needed for the removal of a human being's hunger or thirst, his felt uneasiness. In proceeding with consumption of one kind of subjectively homogenous food, as one more unit is added, the marginal utility of good consumed is diminished; up to a point, as for the last unit, the marginal utility is negative and no more good consumed is needed. However, this does not mean the saturation of material enjoyment is reached. Man's longing for sensuous pleasures is never satiated. As a rule, the total utility of a good consumed is treated with its quantitative nature; but to a consumer its qualitative nature - hence its subjectivity, should not be neglected. Time of consumption is as well a factor that affects the change in the total utility. One more unit of time augmented lessens the favor with enjoyment. A substitution of daily disk is desirable. The fact is that as the supply of one thing is full while desire for enjoying it remains insatiable, another is appealed for substitution. Economists are normally concerned with the problem of overproduction - whether it is relative and causes depression, but they have paid no attention to the problem of	Today with the wonderful progress of science, and some what miraculous accomplishment of technology, people know a lot of how matter works, yet their knowledge of how mental structure is composed and which kind of food is to be taken, is lamentably narrow. Dietetics would advise to people as to what to be eaten is beneficial to health and against what is noxious, but for mental health, little is warned against detriment. Adultery, rape, drug traffic, violence, a myriad of social disorders; all these symptoms of social obesity are in fact the outcome of the disparity of economic development. Economic growth of the world today has risen the standard of living of mankind in general to a considerable level. Nonetheless, the overproduction and overconsumption entail the inevitable inequality in the distribution of wealth on the world scale. The cause and effect of this mal-distribution has been much studied and analysed among economists, and I suppose that I have no special contribution to the estimation. Nonetheless, it is advisable in this concern to make some references to the Buddha's instructions on the current issue. Once,[34] Buddha gave householder	householder to rationally optimize his income by dividing it into four portions: One portion used for his wants; two portions spent on business,[36] and the fourth kept away for times of need.[37] In more details as stated in the corresponding Sutta translated in Chinese Āgamas,[38] two additional portions are added: one for buding shrines and the sixth for construction of monasteries. It is interesting to take notice in the Chinese translation of Āgama in which the role of god worshipping shrines and monasteries in Ancient India is to be matched with today's economical and social institutions. They do not imply the meaning of religion as we understand nowadays. Monasteries at the time of Buddha were converted almost pleasure-grounds or parks originally owned by kings or queens, or nobles, or the wealthy; later they were dedicated to religious or sectarian groups for their preaching and practising. Religious or doctrinal debates sometimes took place among current sects involving Buddhism. At those places, not only were religious dogmas taught but many other branches of knowledge also. Oftentimes, subjects chatted about among different communions were denounced in Buddhist
---	--	---	--	--

“... Sự thật không thể chối cãi là tính vị kỷ này đang là động cơ thúc đẩy sự tăng trưởng kinh tế mà hầu hết các nước ngoài Âu châu và chư hầu của nó thêm muốn. Như Smith đã xác quyết, lợi ích bản thân của cá nhân không được thúc đẩy, không một phát triển kinh tế nào có thể thực hiện được...”

creased only in a favorable environment, with good social relationship. In addition, at last, the household has to hold a balance between income and expenditure. Thus, in brief, economical behavior is instructed. In production, industry or assiduity is emphasized. Exertion, energetic, industrious, assiduous (virīya, utthāna, padhāna, etc.), sometimes can be understood as describing the same state of mind or consciousness, though their psychological activities are of a minor difference. However, in general, they often express the most important element in practice, namely vigilance (appamāda). Buddha said: "Vigilance is the way to Deathless. Indolence is the way to Death." [30] Negligence, carelessness, indolence, laziness: these are the inertia of mind or consciousness. It awakens in men a disinclination to work. Economists might just as well call it leisure versus labor. As it should be in this context to quote Mises[31]: "Leisure, other things being equal, pre-	mordern civilization which is dubbed as that of material consumption worked out on the western model of economy. It is, however, unjustified to blame the West for the unrest of the today world only on account of its material achievements; for the inclination to enjoying sensuous pleasures is inherent in every sentient being. The satisfaction of it should first be sought in the material factors that constitutes physical food as stated in the doctrine of nutriment. Hankering after sensuous pleasures keeps living beings on the track of carnal appeal, incessantly seeking for material objects to gratify the demanding body. In a Sutta,[33] Buddha likened material consumption to the child-eating of a couple. Once a couple bringing with their only son crossed a desert. Halfway through, their travel rations ran out, and they were driven to consent to kill and sparingly eat the only son. As they were eating their only son, they lamented over him. The simile reveals the marginal utility in mate-	overconsumption. The effect we call over-consumption could be compared to people, albeit being full, continuing to eat excessively to their obesity. Buddha recognises four requisites: food, clothing, housing, medicine. They are of material elements and classified under physical nutriment. The need for them is not unlimited, but the want or desire for their enjoyment is somewhat unconstrained. Almost all human production is concentrated on the productivity of material goods. Economic growth is exclusively based on the quantity of goods and services that have been produced for the sake of the satisfaction of material consumption. Any incentive that encourages consumption, thus makes increase in quantity of demand, This concentration on material production and consumption, lacking other kinds of nutriment - that we call mental or spiritual ones - needed for an ultimate evolution of mankind, has caused the disparity between bodily and mental growth.	Anāthapiṇḍika instruction on five conditions to accumulate wealth: 1. The householder, using the wealth righteously earned through his effort and labor, enjoys himself with pleasure, benefits his parantes and family, living rightly with pleasures. 2. He benefits his friends and associates from wealth that has been righteously accumulated. 3. He keeps safe the wealth that has been honestly gathered, warding off from fire, flood, thieves, from being dissipated by depraved heirs, and confiscated by the king. 4. Using his righteous wealth, he performs five oblations: oblation to relatives, to guests, to the dead, to the king (taxation), and to gods. 5. Using his righteous wealth, he accumulates merits for the future life by giving to priests, to charity. In another Sutta,[35] Buddha instructed a young	canon as futile, useless, or a mere waste of time. [39] Generally speaking, their roles were kind of cultural and educational establishments where new thoughts and even technological knowledge were from there spread and transmitted. The dedication to religious purposes of a portion of the disposal income of a household as instructed by Buddha is to be taken as a contribution to the cultural and educational activities, kind of an investment in human capital. VI. CONCLUSION So far we have dealt with some aspects that can be considered as the Buddhist foundation of economics. There are many left to be discussed. Generally speaking, writings concerning the problem were mostly focused on the moral issues and blamed for the situation of the world today. Many writers on Buddhist economics criticize Adam Smith for his theorem of the "invisible hand" according to which if individual behaves on
--	---	---	--	---

the basis his own interest then social benefits will be promoted. To some extent, this is not a normative theory, but a positive one.

The fact that can not be denied is that this self-interest, or more exactly selfishness, has been the motive for the economic growth that has been longed for by almost countries outside Europe and her actions. As Smith may have affirmed, had individual's self-interest not been motivated, no economic development would be made. It is accepted in the theory of general equilibrium that competitive markets are adjusted among themselves under the effect of the interaction between buyers and sellers, households and firms. The interaction is brought about as partners in competitive markets are trying to do the best, to gain the most profit they can.

In order to have a closer look at the picture, let's put the situation into Keynes's words: "It does not count the cost of the struggle, but looks only to the benefits of the final result which are assumed to be permanent. The object of life being to crop the leaves off the branches up to the greatest possible height, the likeliest way of achieving this end is to leave the giraffes with the longest necks to starve out those whose

state of destroying the evil root-causes, four kinds of food remain required until the saint enters Nirvana as the body composed of five aggregates comes to a total disintegration. In this perspective, a certain economic system still exists as to supply him the requisites. But Buddha never taught anything that goes far beyond the reach of human capacity. To those who choose to follow the path that leads to the ultimate liberation, to the attainment of Nirvana, He instructs the practice of the absolute renunciation of worldly pleasures. To those who are bound up with sense pleasures, He gives the teaching of mundane life so that they might live in peace and happiness in the very present life, as well as in the future. The teaching for the latter is simple: generosity and virtue. Generosity here consists of offering to monks and giving to the poor. To be able to practice generosity, he must possess a certain amount of wealth.

Thus, economic behavior

economic studies.

T.S

- [1] Cf. *Māhāvastu-sūtra*, M. I. 426ff.
- [2] *Kṛtadāsa-sūtra*, D. I, p. 133.
- [3] Loos, Louis van, "Why the Buddha did not Preach to a Hungry Man: Buddhist Reflections on Affluence and Poverty," *Bodhi Leaves* No. 121, Buddhist Publication Society, Kandy, 1990.
- [4] *Saigūth-sūtra*, D. III, p. 211: *sabbhe satti āhāraṭṭhikā*.
- [5] Cf. E.F. Schumacher: *Small is Beautiful*, HarperPerennial, 1989, p. 56; and Samuel Cameron: *The economics of the Rational Choice Or No Choice at All?* (Edward Elgar, p. 60): "The first attempt by Schumacher, in 1968, to claim that there was such a thing as 'Buddhist economics' began with a startling claim: 'Right Livelihood is one of the requirements of the Buddha's Noble Eightfold Path. It is clear therefore, that there must be such a thing as Buddhist Economics' [Daly (1973, p. 241)]. Indeed there must be those were to go along with the position of Ekster quoted earlier in this chapter. Many would not go that

- [14] L.W. Mises (*Human Action*, 263): "The economists were and are still today confronted with the superstitious belief that the scarcity of factors of production could be brushed away, either entirely or at least to some extent, by increasing the amount of money in circulation and by credit expansion."
- [15] Canonical definition of *taṭhā* (craving, thirst for existence): "That which is leading to true existence, associated with desire and pleasure, delighted with expectation of becoming so and so, is *taṭhā*." (Cf. S. III, p. 26)
- [16] The idea can be traced back to L.W. Mises (*Human Action*, p. 878): "Within the universe the existence of which our reason cannot explain, analyze, or conceive, there is a narrow field left within which man is capable of removing neediness to some extent."
- [17] For example, R. Larry Reynolds: *Alternative Microeconomics*, Electronic Text, p. 14. For further quotation, L.W. Mises (*Human Action*, p. 880): "It is neither more nor less rational to aim at riches like Croesus than to aim at poverty like a Buddhist monk."

[18] Anyhow,

- satta-dhāraṃ, cāgga-dhāraṃ, paṭṭhā-dhāraṃ*.
- [26] Campbell R. McConnell & Stanley L. Bre: *Economics: Principles, Problems, and Policies*; 15th edition, p. 164. But George Reisman (*Capitalism*, p. 39f) excluded financial assets and related the meaning of wealth with goods.
- [27] Purposely I adopt Carl Menger's the general theory of good, in which he states "all four of the following prerequisites must be simultaneously present: 1. A human need. 2. Such properties as render the thing capable of being brought into a causal connection with the satisfaction of this need. 3. Human knowledge of this causal connection. 4. Command of the thing sufficient to direct it to the satisfaction of the need." (*Principles of Economics*, p. 51 f).
- [28] *Āṇāyā-sūtra*, A. II, p. 69.
- [29] *Diṅṇāḍḍi-sūtraṃ*, A. IV. 281-5.
- [30] *Dhammapada*, verse 21.
- [31] L.W. Mises (*Human Action*, Scholar's edition, p. 131-2).
- [32] Cf. Murray N. Rothbard (*Man, Economy, and State with Power and Market*, the Scholar's



“... ành xử kinh tế của một Phật tử tại gia là một hành động có mục đích nhắm đến việc thu thập của cải cụ thể để tiêu dùng vật chất và tích lũy phúc đức cho đời sống mai sau. Liên quan đến hành động có mục đích này, nền tảng cho sự gia tăng của cải của một Phật tử tại gia được dạy là phải bao gồm mười hạn mục: đất đai, vốn liếng, con cái, tài trợ, gia súc, niềm tin, đạo đức, học tập, bố thí, và trí tuệ....”

necks are shorter.”[40] As a logical consequence, it is needless to say about the outcome of this pattern of competitive economy that it on one hand motivates craving for profit as incentive for material achievement by means of which people's standard of living has been considerably improved – despite the unjust distribution of wealth, and on the other hand it entices humans to manufacture unimaginably lethal weapons and innumerable apparatuses of exploitation and oppression.

Thus, the root causes of economic growth, for better or worse as seen today, are entangled with greed, hate and delusion. The elimination of these three poisons is the ultimate goal of Buddhist life. Nonetheless, selfishness associated with evil root-causes as revealed in the profit maximization, if Buddhist psychological attitude is to be taken, is the driving force of every human action. Based on the doctrine of nutriment, as the biological body keeps subsisting even after the saint has attained the

of a lay Buddhist is a purposeful action aimed at gathering tangible wealth for material consumption and accumulating merits for the future life. Merit by canonical definition is profitable deeds that are good for the actor himself and for others in the present as well as in the future. In relation to this purposeful action, the ground for increase in wealth of a lay Buddhist is said to be comprised of ten items: land, capital, children, servants, cattle, faith, virtue, learning, giving and wisdom.[41] Accordingly, conditions for economic growth must be a balance of material consumption and spiritual development.

Nonetheless, Buddhist economics, if any, is feasible only on the condition that an individual's goal in this life must be established and his deeds are directed with virtue; no matter if the theory of selfishness or profit motive is in question. In this respect, the Buddha's teaching related to the right livelihood[42] is expected to contribute a good deal of leading principles for

way and might stake the claim that simply stating the propositions of Buddhism as they apply to the economic sphere of life does not a body of economic thought make.”

- [6] *Saṅgādhāraṇīya-sūtraṃ*, M. I, p. 47: *Cattārome, āvuso, āhāraṃ bhikkhāraṃ vā satti-dhāraṃ tṭhāyā, sambhavesi-dhāraṃ vā aniggahāyā. Katame cattāro? Kabbāhāro āhāro oṭṭhāro vā sikkhāro vā, piasso dātiyo, maṇosaṃcetāyā tṭhāyā, vāṭṭāraṃ cattāraṃ*.
- [7] It is inspired by L. von Mises (*Human Action*, the Scholar's Edition, p. 58): "action necessarily always aims at future and therefore uncertain conditions and thus is always speculation."
- [8] D. III, p. 88.
- [9] Cf. David Kolm: *Macroeconomic Theory and Policy* (Preliminary draft, p. 211)
- [10] *Ibid*.
- [11] Murray N. Rothbard (*Man, Economy and State*, the Scholar's edition, p. 7): "All his actions are of necessity speculations based on his judgment of the course of future events."
- [12] To quote L. von Mises (*Human Action*, the Scholar's edition, p. 3): "The general theory of choice and preferences goes far beyond the horizon which encompassed the scope of economic problems as circumscribed by the economists from Castillon, Hume and Adam Smith down to John Stuart Mill."
- [13] Cf. Murray N. Rothbard: *Man, Economy and State*, Scholar's Edition, p. 47 ff.

- Sikkhāro here was able to prove the economic success under the reign of Emperor of Ancient India, and Prince Shotoku of Japan.
- Sikkhāro: Putting Buddhism to Work. A Book Review, *Buddhist Magazine Articles*. <http://www.buddhistmagazine.net/text.htm>.
- [19] E. F. Schumacher: "Buddhist economics", *Small is Beautiful*, HarperPerennial (1989), p. 56.
- [20] L.W. Mises, *Ibid*, p. 10.
- [21] Its offices in this consideration to quote Wickramasinghe: "Although advancement of technology and ensuing so called socio-economic progress has raised the level of material comforts to some, majority of the people, particularly living in the third world, have been overlooked. To some people life has become more difficult. Risk to life is getting more and more increasing day by day. Environment has been destroyed to the extent of making healthy living practically impossible. Wars and civil commotions are increasing than ever before." http://www.appropriateeconomics.org/material/people_file/vidy_economic_development.htm.
- [22] George Reisman: *Capitalism* (online), p. 16.
- [23] *Cakkavattī-sūtraṃ*, D. III. 75: *Ṭhāvassasāhassāyikessu, bhikkhave, manussesu tayo ābhikkhā bhikkhūsaṃti, lokkā, anasāraṃ, jānā*.
- [24] M. II, p. 180.
- [25] *Saṅkīṭṭhā-dhāraṇīya-sūtraṃ*, A. IV. p. 4: *saddhā-dhāraṇīyaṃ, sṭhā-dhāraṇīyaṃ, vāṭṭā-dhāraṇīyaṃ, oṭṭāppā-dhāraṇīyaṃ*,

- actor's edition, p. 44): "For almost all actors, consumer's good, to be weighed in the balance against the prospect of acquiring other consumer's goods, including possible satisfaction from the effort itself."
- [33] *Paṭṭamaṃsā-kāma-sūtraṃ*, S. 12. 63 (II, p. 98).
- [34] *Āḍiyasūtraṃ*, A. III, p. 45.
- [35] *Siṅgalovāda-sūtraṃ*, D. III, p. 188.
- [36] In Chinese translation of *Āgama* (*Taisho* 1, No 1, p. 72b), these include the investments in agriculture and business.
- [37] *Ibid*: *ekesa bhoge bhikkhūya, dūṭṭhikammam payojaye; cattāraṃ āhāraṇīya-dhāraṇīya*. By commentary: *dūṭṭhikammam payojaye: dūṭṭhikottāraṇīya kasuṇā āhārikammam payojeyya*. DA. III. 951.
- [38] *Taisho* 1, No 1, p. 72b.
- [39] These were considered as *trācchāra-vijā*, pseudo-science, usually understood as science of magic. Cf. D. I, p. 9 ff)
- [40] John Maynard Keynes: *The End of the Laissez-faire*, 1926.
- [41] *Vaddhī-sūtraṃ*, A. V. p. 137.
- [42] E. F. Schumacher (*Small is Beautiful*, HarperPerennial, p.): "Right Livelihood is one of the requirements of the Buddha's Noble Eightfold Path. It is clear, therefore, that there must be such a thing as Buddhist economics." Statement is much quoted as Buddhist economics is dealt with.

BÀI HỌC CANH TÂN CỦA VUA PHẬT XỨ THÁI MONGKUT

khieu vu với nhà vua và đứng cạnh giường vua khi vua thăng hà. Cô giáo Anna thật ra không phải là người dạy vua tiếng Anh. Vua Mongkut học Anh văn với các giáo sĩ Hoa Kỳ, từ khi còn ở chùa, học 3 năm với Dr. Caswell và sau đó với Dr. Bradley và Dr. House. Khi lên ngôi vua, nhà vua nhờ Dr. Bradley tổ chức lớp dạy Anh ngữ cho chín phi tần trẻ tuổi trong cung. Dr. Bradley cử ba bà giáo thay phiên vào dạy, từ tháng 8 năm 1851, sau ba năm lớp học bị ngưng vì các bà giáo bắt đầu mang Kinh Thánh Cơ Đốc ra dạy và lại còn chỉ trích nhà vua đa thê! Vua Mongkut chỉ có 39 cung phi, không phải 600 như Sir J. Browning viết! Vua rất rộng lượng, cho phép các cung phi rời cung nếu không sinh hoàng tử và được tái giá. Nhà vua muốn các cung phi và công chúa, hoàng tử, được giáo dục theo kiểu Tây phương nên mới nhờ quan lãnh sự ở Tân Gia Ba tìm được bà giáo Anna sang Thái, với điều kiện dạy Anh ngữ chứ không dạy giáo lý!

Vua Mongkut và truyền thống giáo dục nhà chùa

Cho đến thời vua Mongkut, Thái Lan không có cơ chế giáo dục thi cử Tổng Nho như Tàu, Việt. Thái vẫn như thời Lý bên ta, việc giáo dục dành cho nhà chùa, giáo cho các sư sãi. Từ nhỏ, hoàng tử Mongkut đã được gửi tới chùa để học đọc và viết chữ, đồng thời học cách cưỡi voi (elephantry), năm 13 tuổi xuống tời (lê cắt cuộn tời dài quấn cao đỉnh đầu) và trở thành chủ tể trong tam tháng theo truyền thống. Hết tám tháng tu tập mới được trở về cung và được vua cha trao cho chức vụ tượng trưng trong triều. Năm 21 tuổi, 1824, Mongkut chính thức trở thành Sa môn và cùng vào năm này vua cha, Rama II, mất. Hoàng tử Tap, con một thư phi, lên nối ngôi, Rama III. Tuy không phải là con hoàng hậu như Mongkut, nhưng hoàng tử Tap đã được vua cha yêu quý, có kinh nghiệm ngoại giao (kỳ

hiệp ước 1821 với Crawford) và cai trị nên được hoàng gia ủng hộ lên ngôi. Sư Mongkut, hoàng thế tử, không tranh giành với em, sư chọn ở trong chùa suốt 27 năm.

Công cuộc hiện đại hóa Phật giáo của sư Mongkut

Cư trú tại chùa Mahatat, sư Mongkut nhận thấy tăng sĩ không giữ đúng giới luật và đi sai với kinh kệ mà đức Phật truyền dạy. Mongkut ra công học chữ Pali để khán kinh trực tiếp không qua bản dịch. Trình độ Pali của Mongkut được xác định qua kỳ giám định "thi đình", cấp Thái học sinh, đệ cửu đẳng, cao cấp nhất của Phật học thời đó. Mongkut tung thế nguyện: nếu trong bảy ngày mà không gặp được chân sư thì sẽ vĩnh viễn hoàn tục rời chùa. Chư Phật đã đáp lời nguyện đó: Mongkut gặp được một vị sư người thiểu số Mon xứ Mien Điện hiện đang trú ngụ ở Thái. Sư mặc áo vàng, lễu kinh đúng như Mongkut đã đọc. Mongkut khám phục, xin nhà sư người Mon làm lễ đại thọ giới cho mình. Mongkut bắt đầu thanh lọc đạo Phật xứ Thái: sư cho vứt bỏ một lúc 500 cuốn kinh sách, viết sai, dịch sai, và cho dịch kinh sách lại từ cổ ngữ Pali. Năm 1836 nhà Vua phong Mongkut làm viện chủ chùa Boworniwet, đạo tạo sư sãi, từ 5 người lên cả trăm người mỗi khóa. Sư Mongkut không tin loại kinh chưa chất huỷ nên thoi như kinh Bản sinh Jakarta, cuốn kinh kể lại các kiếp xưa của đức Phật. Năm 1840 nhân cơ năm nhà sư Tích Lan sang thăm, vua Thái cho cả năm vị tới tu viện tham luận với sư Mongkut và sư nhận ra ngay là đạo Phật Tích Lan nguyên thủy, tinh ròng, chưa bị uốn cong thay đổi và Tam tạng Kinh ở Tích Lan còn trọn vẹn. Năm 1842 Mongkut cử năm vị sư sang Tích Lan mượn 40 bộ về dịch; năm 1844 sang Tích Lan trả kinh và mượn nốt 30 bộ khác. Bốn mươi nhà sư Tích Lan nhân đó theo sang Thái, ở lại năm năm, và toàn bộ Tam tạng được dịch sang Thái ngữ

nhưng mãi tới năm 1893 mới được in ấn (đời vua Rama V, con Mongkut). Trong thời gian làm sư trưởng viện, Mongkut giao thiệp với các giáo sĩ Thiên chúa giáo, học Anh ngữ với các giáo sĩ Mỹ, lại học cả Pháp ngữ với giám mục Pallegois, giám mục dạy Latin cho Mongkut và đổi lại ngài dạy Pali cho giám mục. Mongkut không ngăn ngại học hỏi và áp dụng phương pháp hoàng đạo của Thiên chúa giáo cho Phật giáo và thiết lập pháp môn mới, Dhammayukta, cùng với pháp môn cũ, Mahanikaya, phát triển trên xứ Thái, ảnh hưởng sang cả Cao Miên, Lào cho tới ngày nay. Mongkut dùng chữ Pali viết kệ tụng và tu chính nghi lễ. Sau này, khi lên ngôi vua, 1851, Mongkut phát năng các tu sĩ phạm giới rượu chè, thuốc phiện, dâm dục, ăn qua ngo: họ phải hoàn tục, hay đi cắt cỏ cho voi ăn.

Một chính sách cai trị phá chấp

Vua Rama III mất năm 1851, hoàng tử lại nghiện thuốc phiện nên không được truyền ngôi. Hoàng gia họp lại và đi mời sư Mongkut, hoàng thế tử đích vị, anh của Rama III về làm vua, tức Rama IV. Năm ấy Mongkut đã 47 tuổi, dày kinh nghiệm đời và dạy đạo đức. Ngay lễ đăng quang ngài đã phá chấp: mời người ngoại quốc dự lễ và họ không phải nộp như thần dân Thái, treo chuông cửa cung cho dân tới đánh chuông khiêu nạt... cấm hoàng gia và quan chức bắt nô tỳ, cấm ép gái đẹp làng xóm về phủ để làm mần cả mùa riêng... Mongkut đặc biệt cởi mở với các giáo sĩ Cơ đốc, ngài từng nói với một giáo sĩ Mỹ: ông có thể cải đạo toàn dân Thái nhưng còn một người ông không cải được là tôi! Có lần một tăng sĩ cải sang Cơ đốc giáo, vua Rama III đòi trung phạt, ngài Mongkut đã ngăn lại và chủ trương mọi người được tự do lựa chọn tín ngưỡng. Năm 1850 Thái bị dịch tả hoành hành, nhà vua Rama III đòi các giáo sĩ cung cấp chim để làm lễ phong

sinh, các giáo sĩ Hoa Kỳ tuân lệnh nhưng tam giáo sĩ Pháp bất tuân liền bị trục xuất sang Tân Gia Ba; riêng giáo sĩ Pallegois, bạn của sư Mongkut, đã linh động, cố thuyết phục giáo sĩ Pháp là trong Thánh Kinh không có câu nào cấm thả chim muông cả! Vua Mongkut còn cho phép các giáo sĩ cất nhà thờ, khuyến khích và bảo vệ họ khi đi truyền đạo, tặng tiền bạc và khi mất, như giám mục Pallegois, được tắm liệm theo nghi lễ hoàng gia với thuyền bát nhà và súng chào. Vua Mongkut chẳng nhưng mãi mê học văn hóa, thần học, mà ngài còn say mê tân học, địa lý... ngài tinh nhật thực ngày 18 tháng 8 năm 1868 chính xác hơn các nhà thiên văn học Pháp tới 2 giây đồng hồ! Mỗi lần sư thần Thái đi Âu châu ngài đều gói mưa dạn cụ mây móc và sách báo khoa học. Ngài thường xuyên đọc báo Anh ngữ từ Singapore gửi qua. Ngay từ năm 1835 khi thấy giáo sĩ Hoa Kỳ có máy in Kinh Thánh, ngài đã lập ngay một nhà in trong chùa Boworniwet; khi ngài lên ngôi nhà in được chuyển vào cung Grand Palace và bản tin The Royal Gazette được phát hành cho hoàng gia triều đình đọc.

Thân Anh Quốc

Vua Mongkut đặc biệt thân thiện với Anh quốc; ngài dùng một Đại uý Anh luyện quân sĩ và các sĩ quan Anh chỉ huy thuyền chiến Thái, người Anh luyện cảnh sát còn người Pháp chỉ được dùng vào việc luyện lính gác! Ngài cho người Anh vào kỳ nghệ làm đường mía, khai mỏ... xưa nay vẫn trong tay người Tàu. Năm 1853 vua cho nhập cảng máy in tiên giấy, lập đường dây điện tín với Miến Điện và Penang, đặt đường xe lửa. Ngài cử sư thần sang Anh với cả thuyền chở phẩm vật dâng tặng nữ hoàng Victoria kể cả một thớt voi, ba tranh Phật, kéo vàng cắt tóc và quần lót lụa Thái! Ngài còn tự tay viết thư bằng Anh ngữ cho nữ hoàng, cuối thư ngụ bút là người anh em thân mến của nữ hoàng: her affectionate brother. Về sau, trong thư đáp lễ, nữ hoàng Victoria cũng vui vẻ kết thư bằng câu "your affectionate sister and friend" - chị em và

bạn thân mến của huynh. Giữa thế kỷ XIX, đệ nhất cường quốc là Anh, mà giáo háo thân thiện như thế quả là khôn ngoan và nhìn xa thấy rộng.

Vua Mongkut và Việt Miên Lào

Năm 1864, thế tử Norodom chạy sang Thái cầu cứu vì bị em đoạt ngôi. Thái cho quân đưa Norodom về và cai trị Cao Miên. Sau trước áp lực của giám mục Pháp Miche (dự Cao Miên về với Pháp) và đại uý Doudart de Lagrée mang quân Pháp sang, Thái phải rút quân vào năm 1864 nhường Cao Miên cho Pháp đo hộ. Trong bức thư sư thần Thái dâng lên nữ hoàng Anh, vào năm 1857 có câu xác định đất đai vương quốc Thái. King Mongkut the Supreme or Major King of Siamese Kingdom and its adjacent tributary countries: Laos, Cambodia, and several provinces of Malay Peninsula ect, ect... Các thư ngoại giao của Mongkut thường rất dài và thêm chữ văn văn và văn văn - etc, etc... như phim The King and I đã mô tả. Qua các lá thư này có thể hình dung sự tranh chấp ngầm ngầm giữa thực dân Anh và Pháp ở Đông Á cũng ảnh hưởng của các nhà truyền giáo. Thái khéo léo kết bạn với nhiều nước Âu Mỹ, nghiêng về Anh vì Anh mạnh nhất, nghiêm chỉnh nhất, và không có đa tâm đánh bật gốc văn hóa tín ngưỡng địa phương. Anh chỉ chu trọng tới thương mại, dù ở Trung Đông, Ấn, Miến Điện, Ma Lai hay Thái. Trong hiệp ước ký kết với Anh qua sư thần Parkes năm 1856 xác nhận quan hệ ngoại giao song phương, chính vua Mongkut đã dịch sang Thái ngữ và còn dịch sang Hán văn lẫn Việt văn (chữ Nôm?) để Hoa kiều và Việt kiều ở Thái có thể hiểu được. Cuộc tiếp rước sư thần Anh và tiếp nhận thư của nữ hoàng Anh được tổ chức hết sức trọng thể, hơn 2500 lính chào và một cô voi của chính nhà vua che long cho thư nữ hoàng Anh vào cung! Trong 17 năm trị vì, vua Mongkut ban rất nhiều chiếu chỉ và châu phê ngự bút, châu bản số 144 đoạn lên quan tới VN như sau: "Năm này có thể hạn hạn 60 ngày, chưa biết hạn hạn nặng hay nhẹ, chưa cần ngăn cấm xuất cảng



"THE PATH TO WELLNESS"

The mission of my pharmacy is to provide medication for the patients and the proper counseling and education to ensure proper usage of medicines. We highly emphasize on understanding of diseases and proper way to take medications.

TAO
WELLNESS
Pharmacy

16931 Bushard st. fountain Valley, Ca 92708 714-593-5654



gạo, cứ tiếp tục cho dân chúng giao thương. Chớ nghe lời bầy đặt của một số sư, tiểu và những người thiếu hiểu biết, phao tin là người Anh thu mua gạo đó xuống biển, đây là tin thất thiệt vô lý, chớ phao tin đồn nhảm là người Anh lấy gạo Thái mang cho VN (Yuan). Người Việt là cha của người Anh từ bao giờ mà dám nói như thế!"

Bài học cạnh tân

của vua Phật Mongkut

Vua Mongkut mất năm 1868, sau khi lên vùng rừng núi, cùng với thống đốc Anh ở Singapore, Sir Harry Ord, để quan sát nhật thực, ngại bị mắc bệnh sốt rét rừng và 2 tháng sau, tháng hai ở Bangkok. Tuy không được sang thăm Anh quốc, nhưng mối giao hảo giữa hai nước đã đặt dấu cầu cho công cuộc cạnh tân

Thái: con vua Mongkut, Rama V đã sang thăm nước Anh năm 1893 và tới năm 1926 thì Thái đã có trên 2000 sinh viên du học Anh quốc! Sự thần Parkes gọi vua Mongkut là vị lãnh tụ tân tiến nhất Á Đông, vượt xa thời đại; Bowring thì tán tụng Mongkut là ông vua vĩ đại nhất Đông phương và là một trong những học giả uyên thâm nhất về Phật giáo.

Công cuộc cạnh tân đất nước của vua Mongkut đi trước Minh Trị Thiên Hoàng Nhật Bản (1867-1912) cả một thế hệ, hai hạt giống thiện mà vua đã gieo trồng nảy nở viên mãn trên xứ Thái: Thái cả 150 năm nay tránh được họa thực dân, họa CS và họa mất gốc. Nếu kể từ sau cuộc chiến năm lừng của Miến Điện vào Thái năm 1767, thì suốt 238 năm nay Thái được hưởng thái bình thịnh trị và trứ u

đại Chakri tới nay đã truyền được chín đời vua, vua Rama IX hiện tại trị vì hơn 60 năm, một minh quân đa và đang được toàn dân và thế giới mến phục. Một số bài học cạnh tân có thể rút ra từ vua Mongkut:

Việc cạnh tân đất nước cần khởi đầu bằng việc xây dựng căn bản tinh thần dân tộc, tinh thần ấy sẵn có trong Phật giáo

xem trang 24

tiếp theo trang 7

PHẬT GIÁO VÀ VĂN HÓA

Chỉ xin trả lời ngắn gọn hai chữ thôi: Phật giáo chỉ là: Nhớ Phật.

Và Nhớ Phật là gì?

Là Nhớ Pháp và Tăng.

Nhớ Pháp và Tăng là nhớ gì?

Nhớ Không Tanh.

Nhớ Không Tanh là gì?

Là không hỷ luận.

và hỷ luận là gì?

Là văn hóa.

Tại sao gọi Văn hóa là Hỷ luận?

Chữ văn là chữ Hán và chữ hoa là chữ Hán; hình thức hai chữ Hán ghép lại, nhưng nội dung ý nghĩa chính là cách dịch ý nghĩa của chữ culture của Tây phương. Nói tóm lại, muốn hiểu mấy chữ văn hóa một cách tinh nghĩa nghiêm mật thì phải nắm lấy cái tinh thể của Tây phương, chữ Hỷ Lạp gọi là *eousta*, và *eousta* là cái gì? Không lẽ giữa Đại hội Phật giáo, tôi lại làm cái việc lỗ bịch là giảng lại triết học Tây phương như tôi đã làm từ lúc trẻ đến giờ, như những năm tôi giảng dạy triết

học Tây phương để luyện thi cho sinh viên Tây đi thi lấy bằng cấp thạc sĩ Triết học (mà tôi được hội đồng phân khoa Triết tuyển cử để dạy chương trình *agrégatifs* tại đại học Toulouse các đây trên hai chục năm...).

Nếu muốn nói về văn hóa theo điệu nhà trường mô phạm đúng đắn, không lẽ giữa lòng Đại hội Phật giáo, tôi lại phải giãi thích chữ culture xuất hiện từ lúc nào và nội dung ra sao (như nhà thông thái, giáo sư ở *College de France*, Fernando Braudel, đã giảng giải rõ ràng từ những trang 3-8, cho đến những 27-33 trong quyển sách được dịch ra chữ Anh, *A History of Civilizations*, mới được xuất bản ở Mỹ cách đây hai năm), không lẽ tôi lại phải đề cập thế nào là "vượt qua văn hóa" như giáo sư Nhân chủng học Edward T. Hall ở đại học North Western University, không lẽ tôi lặp lại ba định nghĩa văn hóa của thi hào T.S. Eliot, giải Nobel Văn chương năm 1948, như chúng ta đã được đọc trong quyển sách nổi tiếng của thi hào *Notes towards the Definition of Culture?* Không lẽ tôi phải mất giờ biện luận về những nguồn gốc về văn hóa như giáo sư Nhân chủng học Marvin Harris

của đại học Columbia để hiểu tại sao dân Ấn Độ lại thờ con bò và tại sao mấy vị Bà La Môn Ấn Độ giao thay đổi từ chuyện ăn chay đến việc từ bỏ ăn thịt bò? Không lẽ tôi lại mất giờ thảo luận lại với Spengler về sự Sụp đổ Tàn Tà của Tây phương cùng ý nghĩa linh động của Spengler đối với Văn Hóa là cái gì đang hình thành và Văn Minh là cái gì đã trở thành chàm dư xong hết, kết thúc? Không lẽ tôi phải đối thoại và hỷ luận với nhà thần học Hendrik Kraemer về những tôn giáo ở thế giới và những nền văn hóa ở thế giới như trong quyển *World Cultures and World Religions?* Không lẽ tôi phải đề cập đến Arnold Toynbee về việc nữ hoàng Hồng Mao Victoria đã làm le hoàng thọ vào năm 1897, đối với Toynbee cũng là "thời điểm" đánh dấu tất cả Đông phương và tất cả thế giới đã nằm dưới sự cai trị toàn diện của văn hóa Tây phương trong bốn trăm năm? Sau bốn trăm năm, còn một năm nữa, từ 1897 cho đến 1997 thì được trọn 500 năm?

Tuy nhiên hiện nay, văn hóa Tây phương đang sụp đổ.

Tôi không muốn nói quá mạnh như nhà thần kinh bệnh học nổi tiếng R.D. Laing năm 1967 rằng "Thế giới Tây phương đang bị bệnh điên" ("The psycho-analyst Laing is convinced that the West-

ern world is mad" như E.T. Hall đã nhắc dẫn trích nơi trang 9 ở quyển *Beyond Culture*).

Thực ra, có một điều cần đáng nhớ hơn nữa, nhà thần học Thiên Chúa giáo La Mã nổi tiếng H. De Lubac đã từng lo sợ: "Si l'Europe ne retrouve pas sa foi, alors elle est mure pour une colonisation spirituelle" (cf. Hendrik Kraemer, op. cit. p. 322). Lĩnh vực H. De Lubac đã lo sợ quá đáng: Phật giáo không bao giờ "thực dân hóa hay đô hộ tâm linh" bất cứ dân tộc nào...

Trước khi chết, vào năm 1975, Arnold Toynbee đã báo động rằng Văn hóa và Văn minh Tây phương đang đưa loài người đến vực thẳm và ông kêu gọi trở về đời sống tôn giáo tâm linh cao cả. Trong mấy ngàn năm văn hóa và văn minh nhân loại, trong quyển sách cuối cùng *Mankind and Mother Earth* thì ông thấy chỉ có 5 bậc đạo sư vĩ đại nhất (Zarathustra, Deuterolalah, Pythagoras, Khổng Tử và Đức Phật), và theo Toynbee, một người suốt đời nghiên cứu mấy chục nền văn minh nhân loại thì Đức Phật là kẻ vĩ đại nhất, cao siêu nhất (trang 179: "The Buddha, who was the most sublime of the five..." và đóng thất là kẻ sâu sắc nhất, triệt để nhất: "... was also the most radical of the m").

Có lẽ cũng nên bớt hỷ luận, và xin đưa ra vài ba

câu rút gọn lại để tại Phật giáo và Văn hóa:

1. Không thể đặt Phật giáo ngang hàng với Văn hóa;
2. Phật giáo là suối nguồn nuôi dưỡng Văn hóa;
3. Không thể Tây phương hóa Phật giáo mà ngược lại;
4. Phải cần Phật giáo hóa Khoa học hiện nay mà không thể ngược lại;
5. Cộng sản Việt Nam chỉ là sản phẩm hậu thời cuối mùa của Văn hóa Tây phương.

Chỉ có thể nhảy vào lòng đạo Phật là khi nào chúng ta thế nhập toàn diện 108 lộ trình Phật giáo, phân tập nhiệm gồm 53 và phân thành tịnh gồm 55 (xin đọc lại Luận Đại Trì Độ của Long Thọ do Văn Nguyên dịch, Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới xuất bản năm 1992, trang 203-212) và nhất là thực hành pháp môn Lam Rim từ Nuơng tựa đạo sư cho đến Chỉ và Quán (xin đọc quyển *Joyful Path of Good Fortune* của Geshe Kelsang Gyatso).

Riêng đối với tôi thì chỉ xin nguyện niệm Phật và tri chú liên tục từ kiếp này cho đến bao nhiêu kiếp sau... Xin chân thành cảm tạ các ngài.

Nam Mô A Di Đà Phật
Om mani padme hum!

PHẠM CÔNG THIÊN



Bak-Bak-He Zi / Facebook



长腿叔叔

NGƯỜI CHIM

HOÀNG LONG

www.tienve.org

Tôi đã làm được một cái tổ trên đồi cao. Rất chắc chắn và không bị gió lùa. Ngày thì hứng khí trời mát, đêm vùi sâu vào lớp nệm rom ấm cúng, lại còn được ngắm trăng sao. Mái lá che kín nên mưa không tạt vào, nắng không nung đốt. Từ đây tôi quan sát được hết cả chân trời xung quanh, lan xa đến cả những vùng hắt mắt. Nếu có kẻ thù nào muốn lên đây ám hại tôi là tôi nhìn thấy hết.

Tôi cũng tha lời về tổ mình các loại đá lớn đá nhỏ làm vũ khí. Trên cao có lợi thế là quãng đất xuống có thể tiêu diệt được kẻ thù. Nếu gặp kẻ thù lớn, tôi sẽ lăn xuống tảng đá to nhất. Thế là hăm dọa đầu sút trộm như chơi.





Hình: Hình: Hà Zi / Facebook

Ban ngày tôi ngủ và tỉnh dậy quanh sát động tĩnh. Đêm đến tôi lén mò đi kiếm ăn. Cũng không cần đi đâu xa vì chân đất có sẵn cỏ hoa, trái cây dại và cả một dòng suối nhỏ. Tôi cũng làm được một cái nia con để bẫy mấy con chim đôi khi bay qua vùng đất và mấy con sóc, chuột nhỏ chạy qua lại giữa các lùm cây. Bẫy được con nào, tôi phơi khô để dành một ít phòng lúc nguy nan. Phần còn lại tôi nướng lên và chén tuốt.

Vùng đất này ít người qua lại nên tôi cũng chẳng cần phải đề phòng gì nhiều. Không có bạn bè thì cũng hơi buồn đấy nhưng không phải mất công đề phòng. Thời buổi loạn lạc này không nên tin ai cả. Tôi đã từng có nhà của vợ con để huê đấy chứ mà chỉ vì tin những điều rao giảng về một xã hội hòa bình dân chủ vắn mình, đem nhà của đóng góp hết cho nhà nước để rồi mất hết tất cả phải lang thang lên đất cao này làm thân phận người chim đất chừ.

Thế nên, tôi cuyên tâm sống cuộc đời nhỏ mọn của mình. Ngày ngủ, đêm đi kiếm ăn. Một thi cù nằm lý trong tổ ngủ (tôi luôn dự trữ nhiều thức ăn và nước uống trong tổ phòng khi bị kẻ địch bao vây nhiều ngày). Đêm đến có khi tôi uống nước suối ngắm trăng sao và suy ngẫm câu này của Hoelderlin:

"TÔI CHỈ HIỂU CON NGƯỜI TỪ KHI TÔI XA LẠNH NÓ".

HOÀNG LONG

PHÁT TRIỂN TÂM TỪ

nao. Sự khởi tâm như vậy là thắng giải tác ý, nghĩa là ý trên phần đoán tự do, chứ không phải là chân thật tác ý, là phần đoán căn cứ hiện thực. Từ duy như vậy, như Thế Thân nói, chỉ là ước nguyện, chứ không thực sự khiến cho chúng sinh nhờ vậy mà hướng lạc, thoát khổ. Như vậy, hà không phải là điên đảo? Nghĩa là, tu tập với tâm hướng đến sự thế mà sự thế sẽ không xảy ra như tâm tưởng. Tất nhiên là không điên đảo. Vì cơ bản, a-thế-da,[24] tức tham tâm hay ý hướng của hành giả là chân thật. Nói cách khác, đó là nhưng ước nguyện chân thật, tuy không được thể hiện thành sự thực như ước nguyện. Đó là tính chất của bốn vô lượng được tu tập bởi Thanh văn.

3. Bốn vô lượng và ba đối tượng

Các nhà Đại thừa cũng nhận bốn vô lượng tâm, về cơ bản, là bốn Phạm trụ. Ngoài ý nghĩa chính của vô lượng tâm là đối trị chướng như trong sự tu tập của Thanh văn, trong Đại thừa còn nêu lên ba đặc tính khác nữa của bốn Phạm trụ hay Vô lượng. Trang nghiêm kinh luận nói, "Bốn Phạm trụ tức bốn Vô lượng: từ, bi, hỷ xả. Trong đó, bốn vô lượng của Bồ tát có bốn đặc tính: 1. Trị chướng, tức đối trị các chướng ngại, nghĩa là trấn áp các phiền não. 2. Hiệp trí, sự đối trị đặc biệt do chứng đắc tri vô phân biệt. 3. Chuyển cảnh, hướng đến đối tượng là chúng sinh duyên, pháp duyên và vô duyên. 4. Thành sinh, thực hiện nhưng nghiệp thu thắng để thành thực chúng sinh." [25] Tức là, Thanh văn tu bốn vô lượng chỉ nhằm đến đối tượng duy nhất là chúng sinh, trong khi đó Bồ tát còn ý trên đối tượng là pháp để quán chiếu bản tính tồn tại của chúng sinh, và sau cùng ý trên đối tượng vô phân biệt mà phát khởi bốn vô lượng.

Y trên các đối tượng như vậy để phân biệt, khi lấy chúng sinh làm đối tượng, bốn vô lượng hay bốn Phạm trụ là thực hành trong phạm vi Dục giới, chung cho các phẩm phụ và ngoại đạo. Bởi lẽ, tin đó của các tôn giáo chỉ ước nguyện sinh lên trời, sinh về nước Chư để có

thể diện kiến Thiên chưa ở đó. Tính yếu của chúng sinh ở Dục giới không thể trum lên các cõi trên, Sắc giới và Vô sắc giới. Cho nên, khi kinh nói, "tâm cấu hui với từ, trum khắp một phương" [26] là nơi đến không gian của Dục giới đối với chúng sinh chưa lý Dục, hay chưa đắc Sơ thiên trở lên. Thêm nữa, ý trên đối tượng là chúng sinh, chỉ quán chiếu đến các điều kiện khổ hay lạc của chúng sinh mà không quán chiếu bản chất tồn tại của chúng, đó là sự vận dụng tâm ý một cách chủ quan. [27] Do tính chất chủ quan như vậy nên không thể diệt trừ phiền não. Phiền não chỉ có thể bị đoạn trừ với nhận thức chân chính về bản chất của tồn tại. Ngoài ra, chúng chỉ bị trấn áp. Nói cách khác, chỉ khi nào từ duy tập trung quán chiếu trên đối tượng là pháp, quán chiếu bản chất tồn tại của pháp, chỉ như vậy mới diệt trừ được phiền não. [28] Cho nên, luận Du-gia nói, bốn vô lượng được tu tập với đối tượng là hui tính là hành trì phổ thông cho cả phẩm phụ lẫn ngoại đạo. Lấy pháp làm đối tượng, là pháp tu bát cộng, hay đặc hữu của Thanh văn và Độc giác. Vô duyên, tức đối tượng vô phân biệt là thực hành riêng biệt của Bồ tát. [29] Trong đó, vô duyên từ được giải thích là thực hành của Bồ tát từ địa thứ tám trở lên. Ở đó, Bồ tát duyên đến đối tượng Chân như để quán chiếu. Khi chứng đắc vô sinh pháp nhẫn, [30] bất giác tất cả thiện căn đều viên mãn, và hết thấy phiền não được diệt tận, do bởi thân và ngữ nghiệp, mà Từ vô lượng ý trên đó để thể hiện, bất giác hoan toan thanh tịnh. [31] Địa thứ tám của Bồ tát tương ứng với quả vị A-la-hán của Thanh văn, ở đó phiền não cũng đã bị diệt tận, và thân ngữ nghiệp đều thanh tịnh.

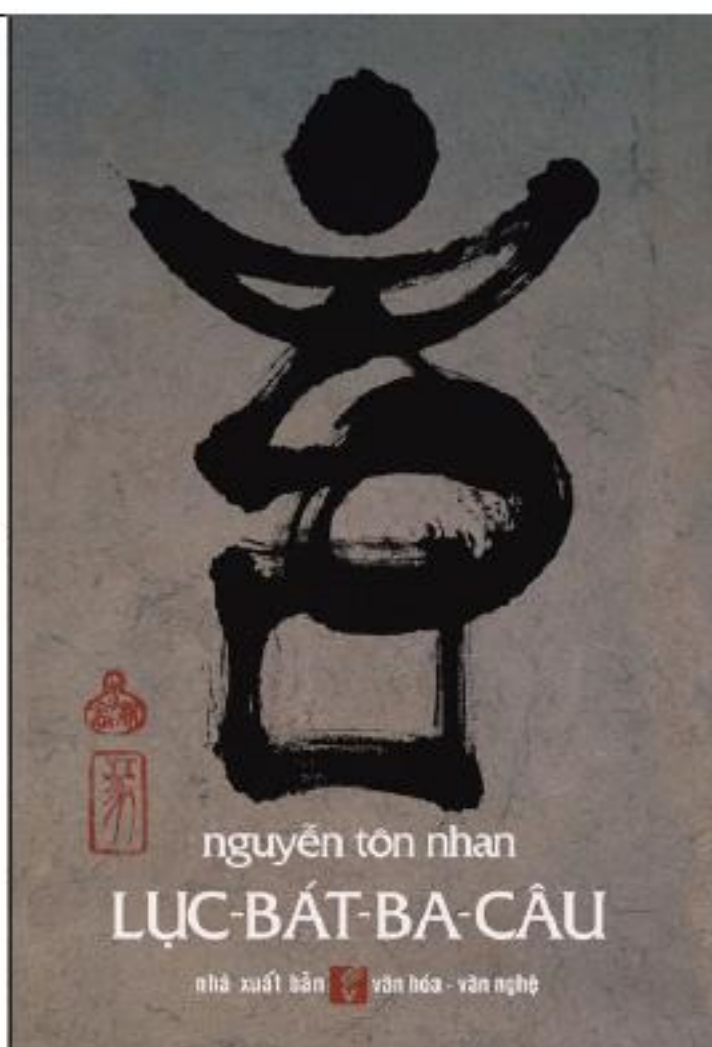
4. Quán chiếu tu Vô lượng

Hành từ như được thuyết minh trong Du gia sự địa luận và Đại thừa trang nghiêm kinh là bắt đầu từ chỗ lấy chúng sinh làm đối tượng. Đây là sự nghiệp từ thiện xã hội mà mục đích là xóa đi nỗi thống khổ của chúng sinh. Làm như vậy chỉ có thể mong cầu phúc báo ở thiên giới, mà cao nhất là

thiên giới của Phạm thiên. Các Thánh đệ tử không quan sát nỗi khổ thế gian như là hậu quả của hàng loạt phản ứng tâm sinh lý. Ngoài nhận thức sự khổ của thế gian do ăn ai biệt lý, hay tình thù tự hội, các vị ấy quan sát sự khổ trên tính chất vô thường của các hành, tức trên tính vận động của mọi hiện tượng mà xu hướng tất yếu là dẫn đến tình trạng tan rã và sụp đổ. Quan sát rằng, "Sắc là vô thường, cái đó là khổ. Cái gì là khổ, cái đó không phải là tự ngã. Cái đó không phải là của tôi. Tôi không phải là cái đó. Cái đó không phải là tự ngã của tôi." Trên cơ sở nhận thức đó, cái gọi là chúng sinh hay hui tính, chỉ là tổ hợp giả danh, không tồn tại một thực hui nào như là chúng sinh cả. Cho nên, khi các Thánh đệ tử hành bốn vô lượng, nơi là rất tâm từ lên hết thấy chúng sinh trong một phương; từ phương đồng, cho đến cả sáu phương, thượng phương, hạ phương. Nhưng vì chúng sinh là giả hui, không thể lấy cái giả hui làm đối tượng tu tập; cho nên, đối tượng mà Thánh đệ tử hướng đến để vận dụng tâm từ là pháp. Trong hai đoạn kinh được dẫn từ A-ham và Nikāya ở trên, Phật chỉ dạy bốn vô lượng như là pháp yếu dự bị làm nền tảng cho sự tu tập cao hơn đối với các tỷ kheo trẻ, hay tỷ kheo mà nghị lực không nhiều lắm. Bởi vì đối tượng ở đây không phải là các vật vô tri vô giác như đất, nước, hơi thở, hay xác chết ngoài bãi tha ma, mà là những con người cụ thể có một quan hệ xã hội hay thân thích trong chúng mục nào đó. Tập trung ý tưởng trên những đối tượng gần gũi, dễ gọi nhớ, với những tình cảm thân thiết nhất, để loại bỏ dần các ý tưởng xấu, những ác bất thiện pháp. Nói theo ý nghĩa tâm lý học, các tỷ kheo trẻ được khuyến khích tu tập bốn vô lượng, coi đó như là sự đào luyện tâm lý để có thể sống cuộc sống viên lý, an dật, mà không cảm thấy cô độc trong nui rừng hoang vắng.

Bồ tát hành đạo bắt đầu từ giữa lòng xã hội nên sự tiếp cận với một thống khổ nhân sinh là lẽ tất nhiên.

xem trang 23



tiếp theo trang 1

CON ĐƯỜNG TRONG THI TẬP LỤC BÁT BA CẦU

bát-ba-cầu (*) của thi sĩ Nguyễn Tôn Nhan. Trong khoảng 20 năm nay, Nguyễn công xuất hiện đột ngột như một nhà nghiên cứu chuyên môn văn học cổ điển Trung Quốc. Nhưng công trình đồ sộ của ông đã đưa tên tuổi Nguyễn Tôn Nhan trở thành một trong năm học giả Hán học tiêu biểu nhất của miền Nam có tên trong bộ Từ điển về các nhà Trung Quốc học trên thế giới do Đại học Quốc gia Đài Loan chủ biên (**). Nhưng kỳ thực, cốt cách bản lai của ông mai mai vẫn là một thi sĩ, dù cho đến ngày vinh biệt trần gian này ông chưa từng chính thức cho ra đời một thi tập nào. Có thể cảm nhận được điều đó qua lời tâm sự của thi sĩ Nguyễn Lương Vỹ, "thơ Nguyễn Tôn Nhan, tuy tác phẩm chưa nhiều như phần biên khảo dịch thuật, nhưng điều đáng quí là cốt cách Thi Sĩ, tâm thức Sáng Tạo, coi Thơ của Nhan đã có năng một khoảng trời, trong vắt, thủy chung."

Tôi có duyên may được đọc thi tập Lục-bát-ba-cầu từ khi ông mới viết xong bản thảo vào năm 1996. Mười mấy năm trôi qua cũng không ít lần đọc lại trong nhiều chiều kích tư tưởng, nhưng sớm nay, có cơn gió nhẹ buổi tàn đông mà gầy lạnh buốt sự từ băng mấy dòng khơi

thị của nhà thơ Bùi Nghi Trang khi ông cho rằng Lục-bát-ba-cầu "đúng là những bài thơ lời ngắn mà ý sâu, bằng bạc hồn dân tộc hóa triết lý của Tam giáo Khổng-Lao-Phật. Đọc thơ anh, nếu không có vốn hiểu biết tới tuổi Nguyễn Tôn Nhan thì e rằng khó cảm nhận được cuộc rong chơi tư tưởng đầy tham vọng thu nhiếp mười phương của một con người siêu thực như anh."

Vậy là tôi lăm chằm quảy lại trang đầu tiên với ba câu lục bát mở đầu thi tập.

một là vượt cửa từ sinh hai là trụ được một mình ở đây
ba là không với không đây.

(xem tiếp phần sau ở link dẫn trong comment bên dưới)

NGUYỄN TIỀN YÊN

(*) Nhà xuất bản Văn hóa Văn nghệ, Thư quán Hương Tích ấn hành cuối tháng 12 năm 2012. Phát hành tại nhà số 308/12 Nguyễn Thượng Hiền, Phú Nhuận, Sài Gòn.

(**) Bốn vị con kế là giáo sư Fua Cóm, nhà nghiên cứu Nguyễn Khuê, nhà nghiên cứu Phạm Thị Hảo, và nhà nghiên cứu Cao Tự Thanh.

NHỜ ĐẤU DÂN TỘC VIỆT VẪN CÒN SAU NGÀN NĂM BẮC THUỘC?

ĐỨNG VỮNG NGÀN NĂM

tác giả NGÔ NHÂN DUNG



NOT ONLY "GREAT BOOKS"

NGUOI VIETshop

www.nguoi vietshop.com

LET'S ORDER NOW

LƯỢC SỬ GIÁ ĐÌNH PHẬT TỬ VIỆT NAM

[tiếp theo kỳ trước]

"Không có thành tựu bền vững nào lại không nhắm tới hàng ngũ Thanh Thiếu niên.
Họ là những người tiếp nối chúng ta trong ngày mai..." - CU SĨ **LÊ ĐÌNH THẨM**

2.2 CU SĨ LÊ ĐÌNH THẨM (SỰ NGHIỆP PHẬT GIÁO)

Bước đầu, dưới sự chỉ đạo của Thiên sư Giác Tiên và với sự cộng tác của các đồng môn, đồng sư (như các Thầy Mật Nguyễn, Mật Hiến, Mật Thế và nhất là Thầy Mật Khế;) của các cư sĩ cùng chỉ hướng (như cư sĩ Ung Bang, Nguyễn Đình Hòe, Nguyễn Khoa Tân, Viên Đệ, Nguyễn Khoa Toán, Ung Bình, Trần Đăng Khoa, Lê Thanh Cảnh, Lê Quang Thiệt, Trương Xương, Tôn Thất Quyền, Nguyễn Xuân Tiều, Hoàng Xuân Ba, Lê Bá Ý, Tôn Thất Tung v.v... và nhạc sĩ Bưu Bặc (người đã được giới thiệu trong phần trên (Phật Đán 1935), người hướng dẫn Ban Đồng Ấu Phật Tử tập múa và hát, và là tác giả bài hát "Hát Triều Âm," sau được sửa đổi gọn lại và đổi tên là "Trăm Hương Đốt" mà Gia Đình Phật Tử Việt Nam ngày nay vẫn còn hát trong các buổi lễ Phật.) Cư sĩ Tâm Minh đã vận động thành lập hội An Nam Phật Học năm 1932 (Chùa Trúc Lâm) làm Hội Trưởng của Hội, khóa đầu (các vị hội trưởng kế tiếp là cư sĩ Nguyễn Khoa Tân, Ung Bang..., Tôn Thất Tung.)

Cư sĩ Tâm Minh chủ trương tạp chí Viên Âm (xuất bản số 1 ngày 01.12.1933.) Ngoài bia tạp chí Viên Âm có in chữ

"SEERBA." Đó là tên của hội An Nam Phật Học, được viết tắt từ tiếng Pháp là "Société d'Etude et d'Exercice de la Religion Bouddhique en Annam."

Cư sĩ Tâm Minh hướng dẫn và giúp Nhạc sĩ Bưu Bặc "tổ chức" và "dạy" Ban Đồng Ấu Phật Tử làm quen với Phật Pháp (theo trình độ và lứa tuổi đồng ấu; tham gia Ban này là các em từ 6 tuổi đến 11, 12 tuổi.)

Cư sĩ là một thành viên đặc lực trong chủ trương chính của Hội là đào tạo tăng tài và chính lý tăng giới (năm 1934). Trương Tiểu Học Phật học cho sơ đẳng các chùa tại chùa Vạn Phước (1933); trường An Nam Phật học tại chùa Trúc Lâm (1934); mở cấp Đại Học Phật Giáo (tại chùa Trúc Lâm, cuối năm 1934); chương trình chính lý tình trạng tăng sĩ gồm có hai phần chính: thành lập một hội đồng "Luật sư" (để giám sát giới hạnh của tăng chung) và tổ chức nhưng ban "Thầy Cúng" (những người biết tán, tụng, cầu an, cầu siêu và hướng dẫn tăng lễ.)

Cư sĩ (và đồng sư là Thiên sư Mật Khế) được kể như hai giảng sư phụ trách giảng diễn nhiều nhất ở các khóa dạy tại các trường Phật học, còn viết



cả những bài Phật pháp bằng Pháp văn để đăng trên tạp chí Viên Âm nữa.

Gia Đình Phật Tử Việt Nam ngày nay (Gia Đình Phật Hoa Phố, trước đây)

được biết đến Cư sĩ Lê Đình Thẩm là nhờ qua lớp đàn anh, đoàn viên Đoàn Thanh Niên Phật Học Đức Dục. (còn tiếp)

Tài liệu sơ khảo của **TÂM LẠC NGUYỄN VĂN HỤC** nguyên Ủy Viên Nội Vụ BHDUTU GDPT Việt Nam.

tiếp theo trang 22

PHÁT TRIỂN TÂM TỬ

Tu bốn vô lượng là 7 trên a-thế-da, trên tầng thượng 7 lạc, nghĩa là 7 trên tâm tham, trên tâm nguyên nhất thanh và luôn luôn hướng thượng, ước mong xóa sạch mọi thống khổ của thế gian. Như vậy, khởi điểm hành từ là hướng đến các chúng sinh như là đối tượng. Như kinh Kam cang nói, Bồ tát hành đạo đưa vô số chúng sinh đến an lạc của Niết bàn mà không thấy ô do có chúng sinh, vì Bồ tát không hành đạo với ấn tượng về sự tồn tại của tự ngã. Ngay chỗ này, Văn-thù đã chỉ ra mâu thuẫn như là xung đột nội tâm khi Bồ tát hành từ như thế. Không thấy tồn tại chúng sinh như là thực hữu, nhưng vẫn cảm nghiệm một cách sâu xa các chúng sinh đang ngập lặn trong biển khổ. Duy-ma-cát thuyết minh hành từ của Bồ tát gồm cả ba phương diện, như được phân tích trong luận Du-giá và Trang nghiêm, cho nên không hề có mâu thuẫn xung đột trong nhận thức của Bồ tát và kinh nghiệm thực tế đời thường. Trong thuyết minh của Duy-ma-cát, ba đối tượng hành từ không tách rời

nhau, tuy vậy mỗi đối tượng vẫn có những đặc tính cá biệt 7 theo đó mà vận dụng quán chiếu. Trước hết, 7 trên quán chiếu tình Không theo đó mọi tồn tại đều bất thực, hết thấy chúng sinh đều như huyễn, Bồ tát hành từ không đối tượng, tức vô duyên từ mà Duy-ma-cát giới thiệu như là tịch diệt từ. Tịch diệt, vì bản chất của tồn tại vốn không sinh không diệt. Bồ tát nhận thức pháp tính là Không, mọi hiện tượng đều là giả hữu; đau khổ hay an lạc là những hiện tượng giả hữu. Bồ tát tự bản thân không thấy có đau khổ hay an lạc, nhưng đồng thời cũng biết rằng các chúng sinh đang chịu đày đọa bởi các khổ. Bồ tát vốn không bình, nhưng vì chúng sinh bình nên Bồ tát bình. Tâm từ như vậy vận hành một cách tự nhiên, tùy thuận pháp tính. Bồ tát yêu thương chúng sinh, đó là tình yêu không điều kiện, vì pháp tính là như vậy. Một chuỗi các khái niệm tiếp theo trong đoạn thuyết minh này của Duy-ma-cát là nhưng mô tả các yếu tố của vô duyên từ. Nói tóm lại, vô duyên từ được mô tả ở đây cũng là

các phẩm tính của tri tuệ quán chiếu.

Trong vô duyên từ, như đa thấy, không thể thiếu chúng sinh duyên và pháp duyên. Các khái niệm về hành từ của A-la-hán, cho đến Phật, thuyết minh Bồ tát thể hiện từ tâm với đối tượng là pháp, là 7 trên nhưng gì đã được chúng ngộ và được giảng dạy bởi Phật. Đó là pháp thanh tịnh lý nhiệm.

Cuối cùng là hành từ với chúng sinh duyên. Bồ tát hành từ cụ thể với mười ba-la-mật. Vật bố thí là pháp, nhận bố thí là chúng sinh; ba-la-mật được thành tựu là thực tại siêu việt, từ đó lưu xuất vô duyên từ.

Trên đây là đoạn thuyết minh về các phẩm chất của từ 7 trên các đối tượng. Trong sự thực hành, đoạn thuyết minh này cần được hiểu là sự hành từ diễn theo tuần tự thứ lớp, tương ứng với ba đại thời gian hành Bồ tát đạo: giai đoạn phạm phu trước khi nhập Sơ địa; thứ hai, từ Sơ địa cho đến địa thứ bảy; sau hết, từ Bất động địa thứ tám cho đến thành Phật.

Bồ tát trong giai đoạn phạm phu, khi hành từ, để tâm từ không bị dao động và thoát khỏi trước vô lượng thống khổ của

chúng sinh mà tâm từ hữu hạn của phạm phu không thể ôm trọn, do đó hành từ vì tình yêu đối với chúng sinh nhưng đồng thời cũng quán chiếu bản chất tồn tại như huyễn, bất thực của chúng sinh. Bồ tát hành từ như là tịch diệt, như là vô tránh, v.v. Khi vào Sơ địa, do quá trình tích lũy tư lương phước đức bằng hành từ, do quán chiếu tình Không của các pháp, Bồ tát chứng thực chân lý, thấy được một phần của Chân như, bấy giờ thị hiện giữa thế gian mà hành từ với tâm vô cấu như A-la-hán, cho đến như Phật. Từ tâm phát khởi từ các quả chúng Bồ đề hay giác ngộ. Trong đây, Bồ tát hành từ không chỉ thuần bằng a-thế -da tức bằng tâm nguyên mà thôi; nhưng là hành từ cụ thể bằng các ba-la-mật: thí, giới, nhẫn, tinh tấn, định, tuệ, phương tiện, nguyện, lực, tri.

Sau hết, từ địa thứ tám, Bồ tát không bị dao động giữa sinh tử và Niết bàn, nên hành từ bằng các từ tại thọ sinh, hiện các thần thông du hí để giáo hóa, dựng thành một thế gian mà chúng sinh sống an lạc với trực tâm, thâm tâm, không dối trá, không tạp hành.

Trên đây là thuyết minh

tướng tận các sắc thái và các phẩm chất của hành từ 7 trên ba đối tượng. Đoạn tiếp theo, Văn-thù hỏi về ba vô lượng còn lại, nhưng chỉ được thuyết minh văn tắt.

Về 7 nghĩa căn bản của bốn vô lượng, luận Câu-xa[32] nói, "Trước hết, từ duy về lạc mà mình cảm thọ được, hoặc lạc nơi Phật, Bồ tát, Thanh văn, Độc giác, hành giả ước nguyện hết thấy chúng sinh cùng cảm được lạc thọ như vậy. Đó là hành tâm từ vô lượng... Quán sát chúng sinh chìm đắm trong biển khổ, hành giả ước nguyện chúng được giải thoát khổ. Đó là hành bi vô lượng. Quán sát sự kiện các chúng sinh thoát khổ, được an lạc, hành giả khởi tâm từ 7. Đó là hỷ vô lượng.[33] Từ xa vô lượng, hành giả quán sát các chúng sinh với tâm bình đẳng, không thiên lệch thân sơ." Đây là tu tập bốn vô lượng theo phương diện tiêu cực.

Định nghĩa của luận Du-giá trước hết cũng theo 7 nghĩa mang tính tiêu cực như vậy. Luận nói, "Đối với chúng sinh mong cầu an lạc, Bồ tát phát khởi tâm từ thượng 7 lạc, duyên đến khắp cả mười phương, an trụ trên nhận

xem tiếp trang 30

BÀI HỌC CANH TÀN CỦA VUA PHẬT XỨ THÁI MONGKUT

Thái, chỉ cần hiện đại hoá và tẩy rửa một viên ngọc quý, không cần vay mượn ý thức hệ hay đạo giáo nào khác. Giáo dục nhà chùa trang bị cả văn lẫn võ cho hành giả; riêng số lượng kinh sách đã là đại bách khoa, dạy từ đạo đức đến vũ trụ thiên văn, rổ ráo và rộng lớn hơn Tư Thư Ngũ Kinh nhiều. Cho nên không lấy làm lạ, thời kỳ Lý-Trần các hiền nhân như Trương Kiệt, Tô Hiến Thành, Hưng Đạo, Quang Khải, Ngụ Lao... không có bằng cấp khoa bảng, nhưng giống lớp Samurai Nhật Bản, họ văn võ song toàn.

Phật giáo nguyên thủy (tiểu thừa) hưng hiệu trong cuộc chấn hưng đạo đức là vì: tự giác ưu tiên, chưa tu thân mà đã vội lý luận kinh kệ, chưa tự giác giữ giới mà đã đi bố thí pháp như Bồ Tát thì dễ rơi vào vòng luân quần kiến chấp triết lý ngôn từ. Hình ảnh một tu sĩ chân đất khát thực là tấm gương nhân nhục khổ hạnh sống động, tự nó toả ra ánh sáng chinh phục giác thức quần chúng hàng cùng nghèo hém; vì thế từ Tích Lan, Miến Điện tới Thái, Lào... Phật giáo nguyên thủy đã giữ được thế chủ rề bên gốc trước các tôn giáo ý hệ Tây phương.

Vua Mongkut đã để lại cho Thái một truyền thống tăng sĩ tài đức, nhưng bậc đại sư cao tăng lần lượt tiếp nối xuất hiện. Sau khi lựa chọn đúng đường thì phân cốt yếu là huấn luyện thanh lọc nhân sự: sự sai giữ giới làm gương cho tín đồ, thực tập hy xả phá chấp

tạo hoá khi với mọi người. Thái không giết người theo đạo Cơ đốc như ở các nước Phật giáo bị bôi bác bởi Tống Nho như Việt, Tàu, Hàn, Nhật. Tinh thần phá chấp cao thượng dung hoà kẻ cơ của nhà Phật đủ sức chinh phục các tôn giáo khác, đủ sức giữ vững nền tảng quân chung, mà không cần tới chính quyền yểm trợ qua bạo lực. Cũng như giáo sĩ Cơ đốc Pháp, Bồ Đào Nha khi tới Thái thì họ cảm phục, mà tới Tàu, Việt, Hàn, Nhật thì xảy chuyện lấn áp xung khắc, đối chính là vì ở Thái họ gặp chính pháp chân tu, mà ở nơi khác thì họ gặp mặt pháp hủ Nho phong kiến.

VN khó được như Thái: các nước nghiêng về văn hoá Ấn Độ và Anh dương như tránh được điển đảo tướng loại hiện sinh, Mặc xít, còn các nước theo văn hoá Tàu, Pháp dễ rơi vào nhị biên lý luận ngạ mạn, từ đó tới độc tài phong kiến cực đoan. Là vì văn hoá Anh thực tiễn, tri thức gentleman Anh trọng danh dự và quân tử, họ gặp Gandhi thì trả lại độc lập, gặp Mongkut thì giao hảo thân tình; còn Pháp, Tàu thì ưa biện chứng lý luận đỉnh cao tri tuệ, vì thế nên mới kiến chấp Judeo Mặc xít mới có môi trường phát triển, và Pol Pot cũng nhóm ngũ tri thức Tây học, mới mất quân bình tâm trí điển đảo sát sinh gây họa cho Đông dương!

Tri thức VN, từ thời Tự Đức, cũng cố gắng đi tìm lối thoát cho dân tộc: sang Nhật, sang

Nga, sang Pháp, Tây du, khuynh tả khuynh hữu, cần vương, xã hội... mà vẫn luân quần trong rọ điển đảo tướng cho tới hiện tại. Thậm chí đến tinh thần phá chấp từ bị của nhà Phật cũng nhiều khi bị biến thể thành triết lý suông với số học giá tám chương trích cú kinh kệ nhứ hơn số tu tập thực chứng; bàn về Thiên thì nhiều mà thực sự tu thân thì ít, thuyết là vô tâm đối cảnh, vượt biên kiến, lắng nghe nói khổ tha nhân, mà thực tế cơ khí lại lộng ngôn bênh phe này, hạ phe kia, nghiêng về tả, khuynh về hữu, chán giá thiện ác, đạo để tục đế, bất phẩm mình, chẳng khác gì phạm phu vô minh vậy.

Người Thái, gốc Âu Việt từ Nam Chiếu xuống, là anh em của Lạc Việt, là láng giềng thân thiết của ta. Bất cuộc lối sống hoà hợp cởi mở khiêm nhường của láng giềng cũng là điều hay trước khi đi tìm ở đâu xa.

Một thể chế quân chủ lập hiến là đường lối dân chủ thích hợp cho Đông Phương, nhưng muốn có một vua Phật như Mongkut, như Lý Công Uẩn, như Trần Nhân Tông không phải dễ, dân tộc phải tạo phúc lành, trồng cây đức, đợi thời: Báo son thiên tử xuất Bất chiến tự nhiên thành May ra mới gặp thiện duyên chuyển hoá vậy.

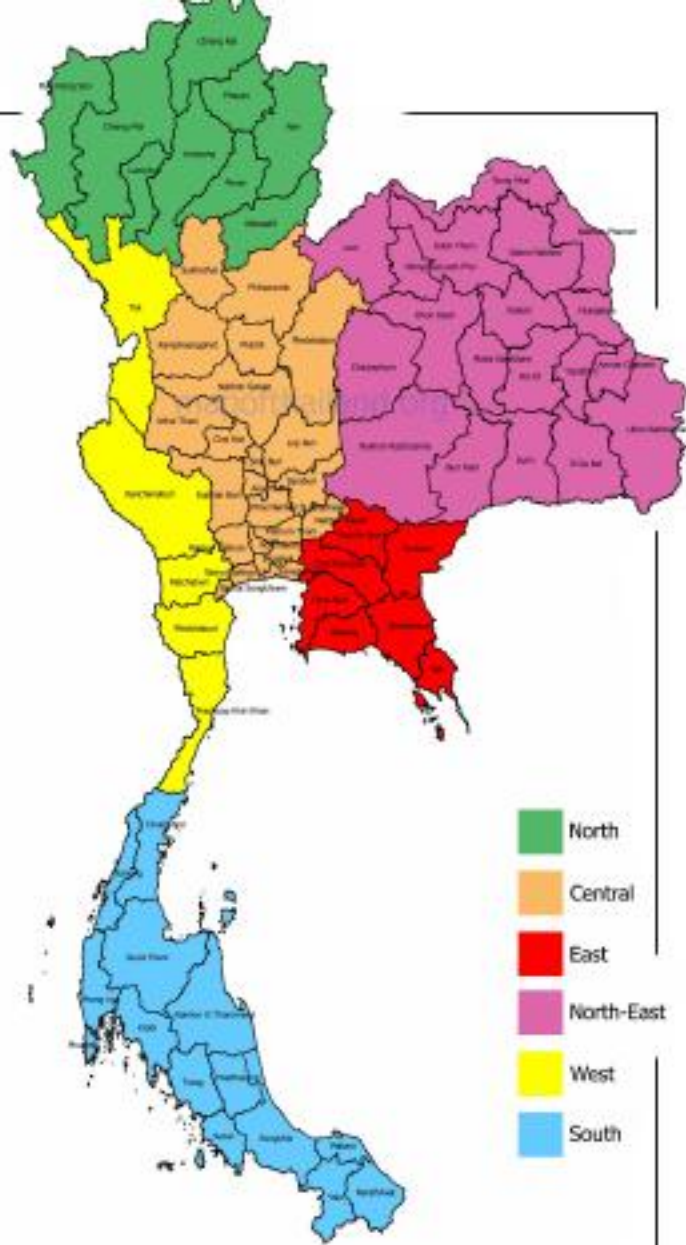
KHAI TUỆ

Tham khảo:
- King Mongkut and The British by M.L. Manich Jumsai-Chal-

ernmit-Fangkok. 1991
- In His Own Words by Vamonra Chivavakorn-Fangkok Post 12-18-2004 - Excerpt from Collected Proclamations.
- Thái Air Magazine 12-04
- VN Sử Luận - Trần Trọng Kim
- Sơ lược Thái liên quan tới VN khảo luận: thế kỷ XVII eo nhóm người Cơ Đốc giáo VN chạy sang Thái tị nạn, vua Rama V của Mongkut đã thăm Java (Nam Dương) cùng lúc nơi mà phái đoàn VN với Cao Bá Quát từng thăm viếng buôn bán; vua Rama VI cũng đã thăm Nam Dương và mang về Thái một số thợ thêu lụa người Việt chính nhóm thợ Việt này đã dạy cung nữ của Hoàng Hậu Thái thêu thùa và chỉ cách thêu trên lụa lông (flat silk embroidery). Với số trống đồng khảo luận ở Thái, nhất là Bắc Thái, nền văn hoá Lam Nà hầu eo nhiên liên hệ với Nam Trung Hoa và theo các nhà

khảo cứu Tán, Âu Mỹ và Thái hiện tại thì người Nam Chiếu đánh đất chạy sang Thái năm 1253 và từ vùng Chiang Mai đã đánh xuống Nam tiến, thành lập nước Xiêm La ngày nay.

Thái đã phải nhượng đất đai cho thực dân Pháp như vùng Luangprabang, Vietnam... nhưng một tỉnh phía Nam sát Mả Lai ngày nay cho Anh, để mưu cầu hoà bình. Đế Nhị thế chiến Thái miễn dèo với quân chiếm đóng Nhật, sau 1975 Thái cũng đạt được yên ổn 23.000 quân Mỹ trú đóng rút đi. So với VN thì chính sách ngoại giao Thái kỷ cũ hoà dĩ quỹ làm chuẩn, tránh đổ máu vô ích cho dân. Nói theo nhà Phật thì họ ở quốc độ gần cực lạc, còn ta vẫn giậm chân ở quốc độ sát hèm nông nghiệp sát Phật A tu la.



XÂY NHÀ,
NHÀ HÀNG,
PHÒNG MẠCH BẮC SÌ,
NHÀ SỈ,
VĂN PHÒNG,
REMODEL
VÀ CỘNG THÊM PHÒNG

HUY LE

Lic. # 877698

714.209.8180



CU SĨ MỌI THỜI

bốn chung đệ tử của ngài suốt 2600 năm qua không tiếp tục thực hành và truyền bá giáo lý, thì Phật giáo sẽ không tồn tại, và không có Phật pháp để chúng ta học tập, hành trì ngày nay.

Không lâu khi Tăng đoàn mới thành lập với 60 thanh giả chung đắc A-là-hán, Đức Phật đã có lần kêu gọi các vị này lên đường truyền bá chánh pháp với lòng thật cảm động như sau:

"Này các Tỷ kheo!... hãy lên đường vì lợi lạc của nhiều người, vì hạnh phúc của số đông, vì lòng lân mẫn đối với thế gian, vì lợi lạc, vì hạnh phúc của trời và người. Các ông hãy đi, nhưng đừng đi hai người cùng một hướng, hãy đi mỗi người một ngã, hãy truyền bá chánh pháp... Hãy phát lên ngọn cờ của bậc thiện tri, hãy truyền dạy giáo pháp cao siêu, hãy mang lại sự tốt đẹp cho người khác; được vậy, là các ông đã hoàn tất nhiệm vụ".1

Lời dạy tha thiết này trở thành tuyên ngôn, là cương lĩnh, nêu rõ động cơ và mục đích của việc hoằng pháp.

MỤC ĐÍCH HOẰNG PHÁP

Không giống bất kỳ tôn giáo nào khác, người theo Phật truyền bá giáo lý

không phải để được ban thưởng đời này hay đời sau, không phải để vinh danh Đức Phật hay thần linh nào, cũng không phải để mở rộng tổ chức Phật giáo với cơ sở và quần chúng đông đảo, hoặc mong mỏi Phật giáo trở thành độc tôn trong một quốc gia, hay trên toàn thế giới.

Động cơ hoằng pháp của Phật giáo là lòng lân mẫn đối với thế gian.

Mục đích hoằng pháp của Phật giáo rất đơn giản, nhưng tối quan trọng, và cảm động, đó là: vì lợi lạc, vì hạnh phúc của số đông, vì sự tốt đẹp cho người khác.

Hoằng pháp không phải là để đến an Tam Bảo (Phật, Pháp, Tăng). Hoằng pháp không phải vì đức tối thắng của Phật, không phải vì lẽ cao siêu của Pháp, cũng không phải vì tinh thanh tịnh trang nghiêm của Tăng đoàn. Hoằng pháp là vì lợi ích, an lạc của chúng sanh. Chỉ có như thế; và đây là ý nghĩa cao đẹp nhất trong việc truyền bá của Phật giáo; mà cũng chính qua ý nghĩa này, Phật giáo mới đến với nhân loại bằng con đường hòa bình, khoan dung.

SỰ MỆNH HOẰNG PHÁP Sự mệnh hoằng pháp thật quan trọng, và không phải là việc riêng của người

xuất gia. Chính người tại gia, ngay từ thời Phật cho đến nay, dù ở bất cứ quốc gia nào, thời đại nào, sinh hoạt trong giáo hội hay hệ phái nào, đã đóng một vai trò vô cùng trọng yếu trong tất cả các sinh hoạt của Phật giáo, trong đó tất nhiên phải kể đến hoằng pháp.

Theo cơ cấu hình thành bốn chung đệ tử Phật, xuất gia có hai chung (tỳ-kheo, tỳ-kheo-ni) thì tại gia cũng có hai chung (ưu-bà-tắc, ưu-bà-di), ngang bằng như nhau. Từ điểm này, không thể nói việc hoằng pháp là việc của Tăng Ni, còn cư sĩ tại gia chỉ là những kẻ hộ trì, hỗ trợ.

Đức Phật là kẻ đa hoàn toàn giải thoát, giác ngộ. Thực hành lời Phật dạy là nhằm vào mục tiêu giải thoát, giác ngộ như Phật. Trong thời kỳ không có Phật thì duyên may hay con Pháp, là kinh điển, giáo lý do Phật dạy được ghi chép, truyền lại. Pháp ấy, nếu không có hàng Tăng Ni xuất gia giốc trọn cuộc đời để hành trì và truyền đạt thì chỉ là học thuyết trên sách vở, không thể tồn tại như một nền giáo lý thực tiễn sống động, mang lại lợi ích an lạc cho nhân loại suốt hơn 25 thế kỷ qua. Đây là nền tảng để từ đó Tam Bảo được hình thành như là biểu tượng nương tựa tâm linh và cũng là mục tiêu hướng đến của người theo Phật. Nhưng ai là đối tượng để Tăng Ni truyền đạt Phật Pháp? – Chính là những

người cư sĩ, nhưng người tại gia theo Phật.

Nhưng người cư sĩ đón nhận Phật Pháp ở đâu, khi nào? – Từ nơi tu viện, chùa chiền, tịnh xá, các đạo tràng và những trụ xứ mà Tăng Ni có mặt; và vào những thời điểm ở các trụ xứ ấy có Tăng Ni thuyết pháp, giảng dạy giáo lý.

Nói như thế, có nghĩa rằng những ai có đến chùa gặp Tăng Ni hoặc nhằm vào thời thuyết giảng của Tăng Ni thì kẻ đó được truyền dạy Phật Pháp (bằng thân giáo hay khẩu giáo); còn ngoài ra, đều không có cơ hội đón nhận giáo lý Phật, và không thể nào là đối tượng cho việc hoằng pháp của Tăng Ni. Phật Pháp nếu chỉ được truyền bá theo cách ấy thì đã hoại diệt từ lâu rồi, không làm sao tồn tại đến ngày hôm nay.

Vì vậy, nên hiểu rằng hoằng pháp là trách nhiệm của bốn chung, trong đó nhưng vị xuất gia là những bậc liễu tri và chứng nghiệm Phật Pháp, truyền dạy Phật Pháp cho hàng cư sĩ tại gia, trong khi chính mỗi cư sĩ là người trực tiếp đem đạo vào đời, cải hóa gia đình và xã hội.

CU SĨ LÀ AI?

Theo định nghĩa phổ quát của các hệ phái Phật giáo, cư sĩ là người tại gia theo đạo Phật, đã quy y Tam Bảo, giữ năm giới và hộ trì Tam Bảo. Cư

cư sĩ được dịch nghĩa từ chữ gahapati trong tiếng Pali (phiên âm là gia-là-việt, hay ca-là-việt); đồng nghĩa với từ upāsaka (ưu-bà-tắc), upāsikā (ưu-bà-di), dịch nghĩa phổ thông là cận-sự nam và cận-sự nữ (những người thân cận hộ trì Tam Bảo). Các từ thông dụng khác trong tiếng Việt là phật-tử (con Phật), thiện nam, thiện nữ, thi chủ, đàn-việt (danapati), tín chủ, v.v... Chữ cư sĩ trải qua thời gian, mặc nhiên được xem là từ ngữ phổ thông nhất có thể nói lên tinh chất cốt lõi của người tại gia theo Phật.

Tinh chất ấy được tìm thấy trong kinh Tăng Chi Bộ, phần "Thích từ Mahanama". Ở đây Đức Phật trả lời Mahanama câu hỏi thế nào là người (nam) cư sĩ, thế nào là cư sĩ giữ giới, và thế nào là cư sĩ thực hành tự lợi, lợi tha.

"Này Mahanama, khi nào quy y Phật, quy y Pháp, quy y chúng Tăng, cho đến như vậy là người nam cư sĩ."

"Này, Mahanama, khi nào người nam cư sĩ từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ tà hạnh trong các dục, từ bỏ nói dối, từ bỏ đắm say rượu men, rượu dầu, cho đến như vậy, là người nam cư sĩ giữ giới."

"Này Mahanama, khi nào nam cư sĩ tự mình thành tựu lòng tin và khích lệ người khác thành tựu lòng tin; khi nào tự mình giữ giới và khích lệ người khác giữ giới; khi nào



GREAT TIME FOR SELLING AND BUYING I CAN HELP!



BRANDON LUU
Real Estate Specialist
Lic #0151771

Just sold in your neighborhood for 97% of listing price. Homes are in high demand. Thinking of Selling and Buying. I can help! If you want the most money for your home call me, Brandon at 714.585.2268 1Brandonluu@Gmail.Com

CU SĨ MỌI THỜI

tự mình bố thí và khích lệ người khác bố thí; khi nào tự mình muốn đi đến yết kiến các Tỷ-kheo và khích lệ người khác đi đến yết kiến các Tỷ-kheo; khi nào tự mình muốn nghe diệu pháp và khích lệ người khác nghe diệu pháp; khi nào tự mình thọ trì nhưng pháp đã được nghe và khích lệ người khác thọ trì nhưng pháp đã được nghe; khi nào tự mình suy nghĩ đến ý nghĩa các pháp đã thọ trì và khích lệ người khác suy nghĩ đến ý nghĩa các pháp đã thọ trì; sau khi tự mình biết nghĩa, biết pháp, thực hiện pháp đúng Chánh pháp, khích lệ người khác sau khi biết nghĩa biết pháp, thực hiện pháp đúng Chánh pháp. Cho đến như vậy, này Mahanāma, là nam cư sĩ thực hành vì tự lợi và lợi tha.”²

Theo đoạn kinh trên, một cư sĩ lý tưởng là người phát-từ-tại-gia có đầy đủ tin, giới và thí.

Tin là lòng tin nơi Phật, Pháp và Tăng. Tư sự hiểu biết, qui kính và tin phụng Phật, Pháp, Tăng, người cư sĩ phát nguyện quy y Tam Bảo, chọn Đức Phật làm bậc thầy tối thượng biểu trưng cho giải thoát giác ngộ; chọn sự học hỏi, thực hành và truyền bá Chánh Pháp làm lý tưởng sống; và chọn Tăng đoàn làm nhưng bậc thầy cao cả, thay mặt Đức Phật hướng dẫn con đường tiến đến giải thoát giác ngộ.

Giới của người cư sĩ tại gia là năm giới, tức năm điều bảo vệ con người tránh xa các việc làm tổn hại đến mình và chúng sanh khác: từ bỏ sát sanh, từ bỏ trộm cắp, từ bỏ tà hạnh, từ bỏ nói dối và từ bỏ say sưa, nghiện ngập. Giới (sila) là học xứ (điều cần học và thực hành), là nhưng điều có khả năng

bảo vệ mình tránh những nghiệp xấu ác. Giới không phải là điều răn cấm cứng nhắc như thói quen suy nghĩ của nhiều người. Cư sĩ tự nguyện quy y Tam Bảo thì cũng tự nguyện giữ giới khi hiểu rõ rằng việc giữ giới sẽ bảo vệ đức hạnh của mình và tạo đời sống an vui, hòa hợp với những người chung quanh. Cư sĩ có thể tùy theo căn cơ và hoàn cảnh của mình mà phát nguyện giữ thêm các giới khác như thập thiện, bát-tát (tại gia); nhưng năm giới là căn bản cần giữ gìn để bắt đầu một đời sống lý tưởng của người theo Phật.

Thí là việc bố thí, cúng dường. Thí ở đây không giới hạn trong việc hộ trì Tam Bảo, góp phần in kinh, tồ tượng, đúc chuông, xây chùa, mà còn là thiện ý chứa sớt, san sẻ với người khác từ tài vật (tài thí), kiến thức về đời sống và Phật Pháp (pháp thí), cho đến sự bình an, không sợ hãi (vô úy thí). Trên căn bản của nhân-quả, bố thí mang lại phước báo cho người thực hành, do đó, cư sĩ nên thực hiện để tạo thuận duyên cho việc tu tập của mình và tha nhân. Ngoài phước báo tất phải gặt hái ở đời này hay đời sau, bố thí còn là phương thức nhằm xả bỏ tâm tham, buông dần nhưng chấp thủ của mình đối với các ràng buộc của đời sống, trước mắt là qua nhưng gì mình sở hữu (ngã sở).

VAI TRÒ CỦA CU SĨ TRONG VIỆC HOẰNG PHÁP

Định danh chi tiết và có tính cách điển chương như trên là để nhận dạng nhân cách đặc biệt của cư sĩ. Nói chung, cư sĩ là người tại gia phát nguyện quy y Tam Bảo, giữ giới,

thực hành bố thí, học và thực hành Phật pháp trong đời sống hàng ngày để lợi mình, lợi người.

Theo ý nghĩa của hoàng pháp là duy trì và truyền bá giáo lý vi diệu của Phật, các yếu tố nêu trên của người cư sĩ, nếu thực hiện đúng mức thì đều là việc hoàng pháp.

Quy y Tam Bảo chính là hoàng pháp: Trở về nương tựa Phật, tin nơi Phật tánh sẵn có của mình và lấy việc thánh Phật làm cứu cánh tu học; trở về nương tựa Pháp, tin tưởng giáo lý của Phật có khả năng giải thoát khổ đau, đem lại an vui hạnh phúc cho mình và cho người; trở về nương tựa Tăng, tin tưởng Tăng là đoàn thể xuất gia đạo hạnh, dẫn mình trên con đường của Phật và có kinh nghiệm dân dắt mình đi theo con đường đó một cách vững chắc. Nương tựa và tin tưởng sâu sắc như vậy, tự thân người cư sĩ kiên trì giữ đạo, học đạo, khích lệ người thân làm theo. Pháp Phật nhờ vậy mà được tồn tại và truyền rộng.

Giữ giới chính là hoàng pháp: Việc giữ giới của cư sĩ, tức tự nguyện từ bỏ nhưng điều tiêu cực có thể gây nên rối loạn, phiền nao trong đời sống gia đình và xã hội, tạo nên phẩm cách trong sáng của người đức hạnh, khiến cho kẻ khác tin tưởng, qui trọng và noi gương. Giữ năm giới không nhưng là tự rèn luyện, trau dồi phẩm hạnh của mình mà còn là bài học thân giáo, khẩu giáo đối với tha nhân. Ảnh hưởng của Pháp Phật có thể được nhận xét và đơn nhận trực tiếp qua nhân cách của người cư sĩ giữ gìn năm giới.

Thực hành bố thí chính là hoàng pháp: Trong khi giữ giới là tránh xa nhưng điều tổn hại kẻ khác (không làm các việc ác) thì bố thí là hành động

cụ thể nhất để mang lại lợi ích cho tha nhân (nên làm các việc lành)³. Bố thí đúng hàng đầu trong tư niệm pháp⁴ mà Phật dạy cho hàng cư sĩ dẫn thân vào đời, cải hóa xã hội; và cũng đúng hàng đầu trong lục độ⁵. Điều này cho thấy, bố thí không phải là việc hành thiện bình thường mà chính là pháp môn tu, là phương tiện thiện xảo của hàng bát-tát nhằm cứu độ và cảm hóa chúng sanh. Về mặt tự lợi, bố thí để diệt trừ tâm tham đắm chấp thủ, cởi bỏ dần sự chấp ngã (như đã nói ở trước); về mặt lợi tha, bố thí để cứu nạn đời khổ, thiêu thốn của tha nhân về phương diện tinh thần cũng như vật chất.

Vậy, qua tin, giới và thí nói trên, cư sĩ đã mặc nhiên thực hiện việc hoàng pháp trong đời sống hàng ngày. Nói theo ngôn ngữ thông tục, vai trò của cư sĩ là vai trò của người trực tiếp giữ đạo và truyền đạo.

Đạo, nếu không giữ, sẽ mất; đã mất, lấy đâu mà truyền. Cho nên, cá nhân mỗi cư sĩ có thể quyết định sự hưng-suy, còn-mất của Phật Pháp ngay trong gia đình của mình. Tăng Ni truyền dạy Phật Pháp cho cư sĩ nơi giảng tòa với thời gian giới hạn, nhất định; và để giữ cho Phật Pháp được lưu chuyển trong nhân gian, chính cư sĩ là nhưng kẻ phải thường trực đối diện và phản đối để vượt qua nhưng lời kéo, quyến dụ của tài lợi, sắc đẹp, danh vọng, hoặc ngay cả sự áp bức, đe dọa của cuộc đời, của ngoại đạo, tà giáo và ác đảng.

Cho nên, có thể nói rằng trong việc đem đạo vào đời, truyền bá chánh pháp, Tăng Ni gián tiếp, cư sĩ trực tiếp. Trực tiếp ở đây là trong 24 giờ, ngày và đêm, người cư sĩ sống và tiếp cận với con người trong gia đình

và xã hội, trải nghiệm nhưng khổ đau, hạnh phúc, phiền nao, an lạc, nhưng được-mất, hơn-thua, vinh-nhục... bằng cả thân và tâm của mình. Đời người cư sĩ, do vậy, là một cuộc dẫn thân, trải nghiệm sở tri và nội lực tu học của mình ngay trong kiếp nhân sinh vô thường, thống khổ. Chính cuộc dẫn thân ấy là giữ đạo, truyền đạo; là vai trò hoàng pháp cao đẹp của cư sĩ.

CU SĨ MỌI THỜI

Theo tài liệu lịch sử cũng như trong thực tế, hàng cư sĩ đã có nhưng đóng góp lớn lao và tích cực hơn trong việc hoàng pháp chứ không phải chỉ qua nhưng gì trình bày ở trước. Một số cư sĩ có thể thuyết giảng hoặc viết sách biên khảo về giáo lý Phật, hoặc góp phần hoàng pháp qua văn học nghệ thuật. Trong một số trường hợp, cư sĩ là thầy dạy của các trưởng Phật học chuyên khoa dành cho Tăng Ni. Ngoài ra, hình thức cư sĩ của hầu hết các vị Bát-tát trong kinh điển Đại thừa (Quán Thế Âm, Đại Thế Chí, Văn Thù, Phổ Hiền, Duy Ma Cật, Thánh Mẫu, Thiện Tài...) cũng cho thấy vai trò cư sĩ không phải là nhỏ trong công cuộc hoàng pháp, cứu độ chúng sanh.

Trong quá khứ, không thiếu các cư sĩ nổi danh thời Phật như vua Bạt-nặc (Pasenadi), trưởng giả Cấp-cô-độc (Anāthapiṇḍika), tin nữ Tỷ-xà-khu (Vissakha); sau thời Phật, có cư sĩ vị đại A Dục vương (Ashoka); ở Trung Hoa có cư sĩ quyền uy như Lương Vũ Đế, có cư sĩ là học giả uyên thâm như Lương Khải Siêu; ở Việt Nam thời Lý-Trần có các cư sĩ "triều đình" như Lý Công Uẩn, Lý Thường Kiệt, Trần Nhân Tông, Tuệ Trung Thượng Sĩ, thời hậu-Lê có cư sĩ Nguyễn

xem tiếp trang 28

i4coffee
BOBA | TEA HOUSE

BUY 8 GET 1 FREE

10212 Westminster Ave., #117
Garden Grove, CA 92843
(714) 534-8444
www.i4coffeeshouse.com
Facebook.com/i4coffeeshouse

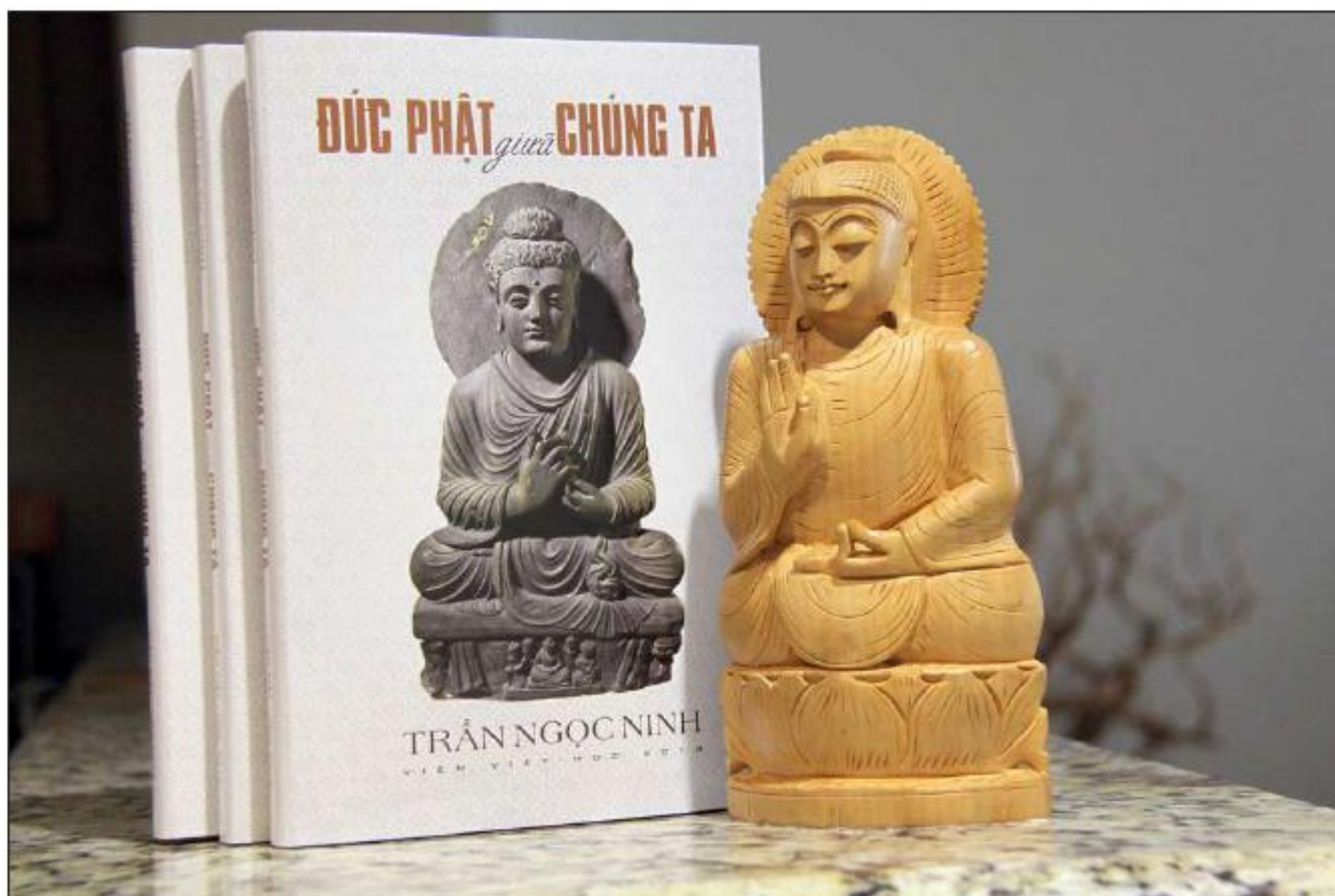


Vấn nón vải áo nâu các anh lặng lẽ lặn vào qua cỏi nhân sinh...

Nón vải và túi vải
Anh lững thững đi vào đám đông
sau bữa ăn trưa
Đeo đeo quán
Lạ thật
Thế hệ các anh ai cũng lững thững
Túi vải áo nâu
So sã
Chìm khuất vào cõi nhân sinh mù mịt
Nhưng ai cũng tài danh
Ai cũng uyên thâm
Và ai cũng vô cùng khiêm nhả
Nhiều lần đỉnh cương về cung hệt như một
Nhưng kìa hoàng ngọc biến về
cung "nguyên ý văn - văn ý nguyên..."
Như các anh chả đi đâu cả
Như các anh vẫn loay quanh Sài Gòn
Sài Gòn đau đớn và thơ mộng
Các anh chỉ lặng lẽ thăm bạn cu rồi lặng lẽ
chìm vào cõi nhân gian bé tí
Không ai ồn ào
Không ai tuyện ngôn
Không ai dương lá cờ lá đề khoe mẽ
với nhưng người trẻ tuổi hơn mình
Thế hệ tôi
Học sự khiêm nhả từ các anh
k
h
ư
ớ
t...

Sài Gòn, tháng 12-2013

ĐỎ TRUNG QUÂN / www.kenve.org



THAY LỜI GIỚI THIỆU: Hôm 26 tháng Tam, 2013, Thầy đến thăm anh em tại tòa soạn nhật báo Người Việt. Ở tuổi 93, Thầy vẫn tự mình lái xe. Một ngày trước đó, các môn sinh tổ chức buổi ra mắt sách của Thầy ở Viện Việt Học, tác phẩm được tái bản lần này thật đẹp và trang trọng: **ĐỨC PHẬT GIỮA CHÚNG TA**.

"Cuốn sách nhỏ rất khiêm tốn này hướng về số đông và những trường-hợp nhỏ nhoi của những cháu nhỏ đang ăn cái nắm cơm hay cái bắp ngô mà ngưng lại rồi đưa cho một người đói ăn đang nhìn nó với cặp mắt ước ao, và những cháu thấy một bà già đứng ở đầu đường thì hỏi rồi dắt bà cụ qua đường, một tay giơ lên để ngăn cản xe máy với một sự vô úy và một lòng thương tự tâm không kiêu-mãn. Đó là những học-phật của Phật-tâm chưa bị hoàn-toàn chôn lấp bởi một nền giáo-dục trau dồi tài-lộc và quyền-thế để chiếm ưu-thế trong xã-hội Á-đông từ hơn hai ngàn năm nay và sẽ thành độc-tôn độc-đoan trong nền văn minh duy vật..."

Tinh-cách cực-đoan tàn-khốc của các xã-hội duy-vật, đâu là tự-do hay toàn-tai, lại cũng thấy sự đối-trá, hủ-lộ của những cộng-đồng duy-tâm." - GS TRẦN NGỌC NINH

Hân, đây là tâm huyết của tác giả, để làm thành một tác phẩm: **ĐỨC PHẬT GIỮA CHÚNG TA**.

Vì, "chủ trương rằng Đạo, bất cứ Đạo nào, không được làm chính trị, nhưng cá-nhân có những quyền mà không quyền-hành nào có được phép ngăn cản nếu không phạm những Giới-Luật, tức là Hiến-pháp của con người. Sự sống ở đời, phải có những Giới, đó là Luật, là Pháp. Ngoài ra là Tự-do, là quyền làm người..."

Tục-đế và Chấn-đế là một, và Coi nhân-sinh này với Coi Cực-lạc của chư Phật không khác gì nhau nếu hiểu được Chấn Không là thực-tình của vạn vật, vạn pháp trong vũ trụ." - GS TRẦN NGỌC NINH

Đọc **ĐỨC PHẬT GIỮA CHÚNG TA**, để hiểu có một cách nhìn khác nữa, Chúng Sanh Là Phật Sẽ Thành. Xin tháp hương cầu nguyện Phật-Tâm luôn tròn sáng trong tâm hồn của những người dân Việt và của tất cả chúng sanh, giữa thời mạt vận và coi đời ở trọc này.

27 tháng 8, 2013
UYÊN NGUYỄN

DR. D. DENTAL

DANIEL DZUNG TRAN, D.D.S.

COSMETIC & GENERAL DENTISTRY



10451 Bolsa Ave., Ste. 110. Westminster, CA 92683
(Trong khu Nhà Hàng Đồng Khánh)

714.839.3636 714.839.3837

CU SĨ MỌI THỜI

Trái, thời Trịnh-Nguyễn có cư sĩ Ngô Thốt Nhậm, Nguyễn Du, thời cận đại và hiện đại có các cư sĩ danh tiếng là giáo sư, học giả, nhà văn như Lê Đình Thám, Mai Thọ Truyền, Thiệu Chửu, Đoàn Trung Con, Trúc Thiên, Nhật Linh, Nghiêm Xuân Hồng, Bùi Giáng, Phạm Công Thiện, Trịnh Công Sơn...; cũng không thể không nhắc đến các cư sĩ tây phương cận đại như Edwin Arnold, Christmas Humphreys, E. Conze,... và các cư sĩ tiếng tăm kỳ lung trên màn bạc sân khấu hiện nay tại Hoa Kỳ như Richard Gere, Steven Segal, Tina Turner, Oliver Stone, Orlando Bloom...

Mỗi người cư sĩ, từ xưa đến nay, khắp các quốc gia trên thế giới, đã tuý theo hoàn cảnh và căn trí của mình mà đến với Phật giáo, thực hành giáo lý, góp phần hoằng pháp trong khả năng riêng, bằng những phương thức khác nhau, qua các ngôn ngữ và văn hóa khác nhau. Nhưng đâu là điểm đồng nhất của hàng cư sĩ mọi thời đại, mọi quốc độ? Có hai điểm tương đồng đáng lưu ý ở đây: một là, cư sĩ theo nhân duyên mà đến với Phật, trong một tâm thức tự do, tự nguyện, không hề có sự bó buộc, cưỡng ép; hai là, cùng với tâm thức tự do, cư sĩ phát nguyện quy y Tam Bảo (với lễ nghi hoặc chỉ bằng tâm niệm).

Do tự nguyện mà nghi

thức quy y Tam Bảo cũng là một chọn lựa, không phải là điều kiện hay qui định.

Kinh điển ghi chép nhiều cư sĩ đã chứng được thánh quả khi chỉ một lần nghe Phật thuyết pháp, và hầu hết nhưng vị này phát nguyện quy y Tam Bảo sau khi giác ngộ. Trường giả Ưu-già (Ugga) trong Trung A Hàm là một điển hình. Điểm này cho thấy vấn đề chứng thánh, giác ngộ, không tùy thuộc vào việc quy y Tam Bảo mà hệ trọng nơi căn cơ và trí tuệ của mỗi người khi tiếp nhận và thực hành giáo pháp. Nhưng cũng chính điểm này xác minh tầm quan trọng của việc quy y Tam Bảo: giác ngộ, chứng quả rồi, các vị thành cư sĩ ngày xưa vẫn phát phát nguyện quy y Tam Bảo.

Hãy tạm gác qua hình thức của những buổi lễ trao truyền Tam Quy - Ngũ Giới dưới sự chứng minh của đại diện Tăng bảo. Hãy tạm gác qua những phát điệp Quy Y ghi tên và pháp danh của những người hiểu hoặc không hiểu Phật Pháp, hành hoặc không hành Phật Pháp. Các lễ nghi và hình thức này, có người được truyền thọ, có người không; có khi được truyền thọ mà lại không hề quy y Tam Bảo; có khi chưa hề tiếp thọ mà lại một lòng qui hướng Phật, Pháp, Tăng.

Ý nghĩa chân thực của

việc quy y Tam Bảo là, với lòng hoan hỷ, kính mộ, với sự thông tuệ, tự do, với tâm thuần nhất, dùng mạnh hướng về mục tiêu tối hậu là giải thoát giác ngộ (Phật), người cư sĩ khẳng định chính mình như một con người mới, được sinh ra từ giáo lý thâm diệu (Pháp), quyết định đặt đời sống của mình trên đạo lộ Tri Tuệ, Từ Bi, dưới sự điều dắt của những bậc thầy xuất gia cao quý (Tăng). Trong tinh thần tự nguyện và ý nghĩa quy y Tam Bảo như thế, cư sĩ mọi thời đại, mọi nơi chốn, có chung một tiếng nói, một niềm tin, một con đường cao đẹp; và chỉ những người cư sĩ như thế mới xứng đáng là kẻ "thừa tự Chánh Pháp" của Thế Tôn.

VĨNH HẢO

- Chú thích:
1. Mahāvagga - Đại Phẩm, Luật tạng, chương Trọng yếu, tụng phẩm thứ 2, đoạn 32. Xem bản dịch của Indacanda Nguyệt Thiên, <http://www.buddhism.org/uni/u-luat-daipham/dp-00.htm>.
 2. Tăng Chi Bộ tập 2, chương Tam Pháp, phẩm Gia Chủ, phần Mahanama, HT. Thích Minh Châu dịch (phiên bản điện tử, trang 524).
 3. "Không làm các điều ác, nên làm các điều lành", Kinh Pháp Cú, câu 183.
 4. Bốn phương thức cảm hóa chung sanh, gồm có: bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự.



5. Sáu pháp ba-la-mật: bố thí, tri giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và tri tuệ.
6. Trung A Hàm, phẩm Vị Tăng Hữu Pháp, kinh Ưu-già Trưởng giả (II), Tuệ Sỹ dịch, phiên bản điện tử: <http://www.quangduc.com/kinhdiem/Trungaham/trungah04-38.html>

7. Trung Bộ Kinh, Kinh Bát Đoạn - Anupada Sutta, HT. Thích Minh Châu dịch.

VIỆC DẠY TIẾNG VIỆT NHƯ MỘT NGÔN NGỮ THỨ HAI TRÊN THẾ GIỚI

GS. NGUYỄN HUNG QUỐC
www.voatiengviet.com

Việc dạy và học tiếng Việt như một ngôn ngữ thứ nhất đã có từ lâu, ít nhất cũng lâu bằng lịch sử tiếng Việt: cha mẹ dạy cho con cái, anh chị em dạy cho nhau, người này dạy cho người khác. Cụ thể, tiếng Việt được lưu truyền và mở rộng như một phương tiện giao tiếp chính của cộng đồng, trước là bộ tộc, sau là quốc gia. Nhưng việc dạy và học tiếng Việt như một ngôn ngữ thứ hai, tức đối với những người thuộc một nền văn hóa khác, thì sao? Không có tài liệu, nhưng tôi đoán hẳn là phải có. Ngay từ xưa, thật xa xưa, người Việt Nam đã phải giao tiếp với nhiều sắc dân khác. Để giao tiếp, không thể không học ngôn ngữ của nhau. Có thể nêu trường hợp của Trần Nhật Duật (1255-1330) làm ví dụ.

Sách Đại Việt sử ký toàn thư kể: Nhật Duật rất thông hiểu ngôn ngữ các phiên bang. [1] Đối với khách nước Tống, ông có thể ngồi đàm luận suốt ngày. Người Chiêm hay người các xứ Mân và sự của nước Sach Ma Thich [2] đến, ông đều vào thế quốc tục của họ mà tiếp đãi và nói chuyện với họ. Vua Nhân Tông thường khen

Nhật Duật là kiếp sau của các bộ lạc người Phiên.

Khi tiếp sứ nhà Nguyên thì Nhật Duật không cần người phiên dịch, dắt tay nhau vào quán cùng ngồi uống rượu vui vẻ như bình thường. Sứ nhà Nguyên nói: 'Ngài là người Chân Định[3] đến làm quan nơi đây chứ gì?' Nhật Duật bác lại, nhưng họ vẫn không tin.[4]

Người Việt có nhu cầu học các ngôn ngữ khác để giao tiếp. Có lẽ các dân tộc khác, nhất là những dân tộc láng giềng nhỏ và yếu hơn Việt Nam, cũng có nhu cầu tương tự. Tiếc, chúng ta chưa tìm thấy tài liệu gì liên quan đến vấn đề này.

Tài liệu sớm và rõ nhất về việc dạy và học tiếng Việt như một ngôn ngữ thứ hai là của các giáo sĩ Tây phương vào thế kỷ 17. Tiêu biểu nhất là trường hợp của Alexandre de Rhodes (1591-1660). Ông đến Việt Nam vào tháng 3 năm 1626 và bắt đầu học tiếng Việt. Thoạt đầu, ông rất lo lắng: "Thu thật là khi tôi đến Nam Kỳ và nghe tiếng nói của người bản địa, đặc biệt là phụ nữ, tôi cảm thấy như nghe tiếng chim hoét hoét lo và tôi mất

hết hy vọng có ngày học được thứ tiếng ấy." Tuy vậy, với một năng khiếu học ngoại ngữ "dễ dàng một cách thần kỳ" như lời nhận xét của Leopold Cadiere (1869-1955), chỉ trong một thời gian ngắn, ông đã có thể làm chủ được cái ngôn ngữ như tiếng chim hoét hoét lo ấy. Ông kể trong cuốn hồi ký Voyages et Missions xuất bản năm 1854: "Tôi học hàng ngày chăm chỉ hết như trước đây học thần học ở Roma, và y Chúa là sau bốn tháng, tôi đã có thể nghe hiểu những lời xưng tội, sau sáu tháng, tôi có thể giảng đạo bằng tiếng Nam Kỳ." Sau đó, năm 1645, trước khi về lại Roma, Alexandre de Rhodes nhận lãnh trách nhiệm dạy tiếng Việt cho hai giáo sĩ Carlo della Boca và Metello Sacano. [5] Xin lưu ý: từ năm 1615 đến năm 1788, có 145 linh mục dòng Tên đến truyền giáo tại Việt Nam.[6] Hẳn họ cũng học tiếng Việt như thế.

Tuy nhiên, việc dạy và học tiếng Việt như một ngôn ngữ thứ hai có lẽ chỉ bắt đầu được tiến hành một cách tự giác và có hệ thống từ cuối thế kỷ 19, khi Pháp bắt đầu cai trị Việt Nam. Để cai trị, thực dân có nhu cầu tìm hiểu

ngôn ngữ người bản xứ bên cạnh việc sử dụng các thông dịch viên như một tầng lớp trung gian. Số người Pháp, từ giới học giả đến giới quan lại, biết tiếng Việt khá nhiều. Có điều hầu hết đều học tiếng Việt ở Việt Nam. Chủ yếu là học trực tiếp. Việc học tiếng Việt như một ngoại ngữ ở ngoài Việt Nam có lẽ xuất hiện muộn hơn, trong thời kỳ chiến tranh thế giới lần thứ hai, và đặc biệt nở rộ trong thời kỳ chiến tranh Việt Nam (1954-75), khi vấn đề Việt Nam, lần đầu tiên được quốc tế hóa. Ngoài Pháp, nhiều quốc gia khác cũng đưa tiếng Việt vào chương trình đại học hoặc các trung tâm sinh ngữ lớn. Ở Nga, cuốn sách dạy tiếng Việt đầu tiên do Ju. Shutsky soạn thảo được xuất bản từ năm 1934; ba năm sau, 1937, thêm một cuốn khác được ra đời dưới tên tác giả là Minin, một biệt hiệu của Nguyễn Khánh Toàn, sau này trở thành Chủ nhiệm Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam.[7] Tuy nhiên, sau cái "thuở ban đầu" ấy, dường như không mấy ai còn tha thiết học tiếng Việt nữa. Đầu thập niên 1950, thời kháng chiến chống Pháp, có lần Hồ Chí Minh gửi sang Nga một bức điện

văn toàn bằng tiếng Việt. Bộ Ngoại giao Nga không đọc được. Tìm quanh ở thành phố Moscow: cũng không ai biết tiếng Việt. Một người duy nhất còn nhớ lom bôm chút tiếng Việt học được từ thập niên 1930 thì lại ở xa. Bớt xa. Cuối cùng, Bộ Ngoại giao Nga phải chuyển bức điện văn ấy sang Tòa Đại sứ của họ ở Paris để nhân viên ở đó tìm người đọc và dịch giùm sang tiếng Nga. Mấy năm sau, đặc biệt từ 1954, Nga mới bắt đầu chú ý đến việc mở các lớp tiếng Việt.[8]

Ở Mỹ, lớp tiếng Việt được tổ chức lần đầu tiên vào niên khóa 1943-44 dưới sự hướng dẫn của giáo sư Murray B. Emmerau, tác giả cuốn sách nghiên cứu về tiếng Việt đầu tiên bằng tiếng Anh được xuất bản vào năm 1951: Studies in Vietnamese (Annamese) Grammar. Từ thập niên 1950, các đại học như Cornell, Georgetown, Yale và Columbia; và từ giữa thập niên 1960, thêm Đại học Washington và Đại học Hawaii ở Manoa, lần lượt mở các lớp tiếng Việt, từ đó, nói lên tên tuổi của một số nhà Việt ngữ và Việt học nổi tiếng như Huỳnh Sanh Thông, Nguyễn Đình Hoà, Nguyễn Đăng Liêm,

Đây là cuốn sách đầy đủ nhất về phương pháp dạy tiếng Việt cho người ngoại quốc cũng như cho trẻ em Việt Nam ở hải ngoại. Nội dung bao gồm các vấn đề chính:

Các lý thuyết, phương pháp và nguyên tắc giảng dạy ngôn ngữ.

Cách thức dạy tiếng Việt, từ việc dạy nói đến việc dạy đọc, dạy viết và dạy từ vựng.

Cách thức dạy học một cách sinh động để học sinh
thấy hứng thú khi học tiếng Việt.

Ở bất cứ lãnh vực nào, tác giả cũng đi tu lý thuyết đến thực hành. Về lý thuyết, bao gồm những quan điểm mới nhất; về thực hành, bao gồm những bài làm và bài tập rất cụ thể cho từng nội dung giảng dạy.

Cuốn sách hữu ích không những cho các thầy cô giáo dạy tiếng Việt mà còn cho cả phụ huynh - những người tu dưỡng tiếng Việt cho con cái ở nhà - cũng như cho những người yêu thích tiếng Việt nói chung.

Stephen O'Harrow và L.C. Thompson, tác giả cuốn *A Vietnamese Reference Grammar* (1965). Năm 1969, trường Đại học Southern Illinois thành lập Trung tâm Việt học (Center for Vietnamese Studies). [9] Năm 1971, Đại học Harvard bắt đầu mở các lớp Việt ngữ. Sau năm 1975, một số trường đại học khác như Đại học California ở Berkeley, Los Angeles và San Diego cũng như Đại học California State ở San Francisco, Đại học Arizona State, Đại học Michigan ở Ann Arbor và Đại học Texas ở Lubbock cũng lần lượt mở các lớp tiếng Việt. [10]

Ngôại Pháp, Nga và Mỹ, tiếng Việt cũng được giảng dạy tại một số quốc gia khác, như Đức (ở Đại học Humboldt, Passau, Hamburg, và Freiburg), Đan Mạch (Viện Nordic Institute of Asian Studies), Anh (School of Oriental and African Studies thuộc Đại học London), Trung Quốc (Đại học Beijing, Yunnan và Viện Qanxi), Nhật Bản (Tokyo University of Foreign Studies, Kyoto University of Foreign Studies và Osaka University of Foreign Studies), ở Hàn Quốc (Hankuk University of Foreign Studies of South Korea, Seoul National University

va Korea University), & Singapore (National University of Singapore). [11]

Điêng tại Úc, tiếng Việt được bắt đầu giảng dạy từ đầu thập niên 1960 tại Trường Sinh ngữ Quân đội (thoạt đầu mang tên là RAAF - Royal Australian Air Force - School of Languages; sau, từ năm 1993, đổi lại thành ADF - Australian Defence Force - School of Languages). Ngoài tiếng Việt, trường còn dạy khoảng gần 20 ngôn ngữ khác. Tất cả các lớp ngôn ngữ này đều có hai đặc điểm giống nhau: một, ngắn hạn và cấp tốc; và hai, nhằm chủ yếu đào

tạo các nhân viên trong quân đội, ngoại giao và tình báo. Tiếng Việt chỉ được thực sự giảng dạy trong hệ thống giáo dục Úc từ đầu thập niên 1980, lúc hơn song người Việt tị nạn đến Úc càng ngày càng nhiều và lúc Úc đã định hình được một chính sách ngôn ngữ quốc gia hoàn chỉnh.

Nói chung, ở ngoại quốc, tiếng Việt chỉ được chú ý từ giữa thế kỷ 20 dưới ảnh hưởng của chiến tranh, của xu hướng toàn cầu hóa, và đặc biệt, của sự xuất hiện của cộng đồng người Việt ở hải ngoại từ sau năm 1975. Số người

học tiếng Việt, như vậy, bao gồm hai thành phần chính: người ngoại quốc và người gốc Việt. Trình độ, nhu cầu và cách thức học tiếng Việt của hai thành phần này khác hẳn nhau. Với thành phần thứ nhất, tiếng Việt là một ngoại ngữ. Hoàn toàn là một ngoại ngữ. Với thành phần thứ hai, tiếng Việt là một trong hai ngôn ngữ chính họ thụ đắc và sử dụng (bilingualism), thường được gọi là ngôn ngữ cộng đồng (community language) hoặc ngôn ngữ di sản (heritage language). Học tiếng Việt như một ngoại ngữ, người

new from 23

PHÁT TRIỂN TÂM TỬ

thực không điên đảo về
hư tính (với ước nguyện
cho chúng được an lạc).
Đó là tâm cầu hư với
tư... Đối với chúng sinh
tho khổ, bỏ tất khổ tăng
thượng 7 lạc ước nguyện
trừ khổ, duyên khắp mười
phương với tâm cầu hư
với bi. Đối với chúng sinh
đang hưởng thọ lạc, khổ
tăng thượng 7 lạc tùy hỷ,
duyên khắp mười phương
với tâm cầu hư với hỷ.
Đối với chúng sinh không
khổ, không lạc, cũng
không đang thọ khổ hay
tho lạc, theo thứ tự lần lượt
khổ tăng thượng 7 lạc trừ
các mê hoặc si, tham, sân,
duyên khắp mười phương
với tâm cầu hư với xả."

Ở đây, trong định nghĩa của Duy-ma-cát, các vô lượng được nhận thức từ phương diện tích cực của chúng. Duy Ma-cát nói, Bồ tát hành bi là chia sẻ hết thấy công đức mà mình chưa nhóm được cho hết thấy chung sinh. Công đức ấy có thể hiểu theo nghĩa vật chất và cả ý nghĩa tinh thần. Cho nên, nơi bi tâm là ước nguyện bất khổ, thì đây không chỉ là ước nguyện, mà chính là hành động dẫn thân trong nhưng công tác cứu tế.

Về tu hỷ, Duy-ma-cát nói, đối với những thanh tịnh lợi ích của chúng sinh, Bồ tát khởi tâm hoan hỷ, tuy hỷ mà không hề hối hận. Tức là luôn luôn tâm trợ

và khuyến khích những sự nghiệp từ thiện, đem lại ích lợi cho nhiều người. Nói là không hối hận, nghĩa là không hề do dự. Cuối cùng, tu xả, là thi hành phước nghiệp sự một cách bình đẳng với tất cả mọi người.

Đến đây thì một vấn đề quan trọng được đặt ra: Bồ tát hành bốn vô lượng, mang tính yếu đến với hết thảy chúng sinh, ngay trong thế giới đầy biến động kinh sợ, đầy dẫy những hận thù như vậy, làm thế nào để giữ vững được tâm từ không dao động? Duy-ma-cật nói, bây giờ Bồ tát nương tựa trên Đại ngã của Phật. Nhưng người tu Phật không tin vào sự tồn tại của một Thần Ngã siêu việt. Tuy nhiên, như đã nói ở trên, được hành trì trong giới hạn phạm phủ, bốn vô lượng chính là bốn Phạm trụ, tức là con đường dẫn đến cộng trụ với Phạm thiên, thế nhập bản tính của Phạm thiên.

Đối tượng để hành bốn Vô lượng chỉ trong giới hạn chúng sinh duyên. Bồ tát sợ phát tâm, tu bốn vô lượng để làm kiên cố tâm bồ đề, cũng bắt đầu với đối tượng là chúng sinh, nhưng chuyển đối tượng hướng đến Phật như là sở ỷ. Đối tượng sở ỷ đó là Pháp thân Phật, với Niết bàn mà Phật chứng đắc, được nhận cách hoa huy thân hoa thanh Đại Ngã. Đó là nhận cách biểu hiện

cho sức mạnh của đại từ và đại bị, là nguồn suối tâm linh vô tận luôn tắm mát cho Bồ tát, thêm sức cho Bồ tát, nghĩa là gia tri uy lực cho Bồ tát trong mọi chương duyên khi hành đạo. Trong tận cùng sâu thẳm, ý nghĩa nơi nương tựa của Bồ tát có nguồn gốc là vô trụ. Vô trụ, là căn nguyên vô thụ của thiện và bất thiện. Vì căn bản vô trụ nên tất cả tùy thuộc nhân duyên. Nơi cách khác, Bồ tát thâm hiểu lý duyên khởi, nhận thức rõ các pháp khi sinh, khi diệt đều lệ thuộc và quan hệ lẫn nhau. Nghĩa là, ý trên quan chiếu tự tính của các pháp là Không mà vượt qua mọi sơ hai.

KẾT

Ở đây, chúng ta tạm thời kết luận bằng trích dẫn đoạn kinh dưới đây.
Văn-thu-sư-lợi hỏi: «Đâu là nguồn gốc của vô-trụ?»
Duy-ma-cật đáp:
«Vô-trụ chẳng có gốc.
Thưa ngài Văn-thu-sư-lợi, từ gốc vô-trụ này mà các pháp được kiến lập.»
Bấy giờ trong tất cả của Duy-ma-cật có một thiên nữ, thấy các trời, người đến nghe Pháp, liền hiện thân xuống rồi hóa trở lên các Bồ tát và Đại đệ tử. Hóa rải trên thân các Bồ tát tức thì rơi xuống đất, nhưng rải trên thân các đệ tử thì bám vào. Tất cả các vị đệ tử dùng thân lực phủi hoa, nhưng hoa không đi.

[1] Duy-ma-cát-sô-thuyết (Ta-thập), Phẩm Quán chúng sinh (Vimalakīrtiśūtrasa, Devatāparivarta) (sắt-thai)
[2] Niệt-thời-lam (熱時炎) VCX: đương diêm-ti 陽焰水, bóng nước trong quang ảnh. Vimala: mañcākāyaṃ idakam.
[3] Không trung vũ 空中雲, VCX: hư không trung vũ 虛空中雲, thành quách, đả ca trong mây trong bất toại; Skt: gaṇḍarava-nagara, thành phố gaṇḍarava, thành phố cái-thất-ba, cái-thành phố như thấy trong biển do phải cái của mây và lời được tức từ biển.
[4] DMC: tiỷ-ti mặt nước 水聚流; (Skt. pieṣaphaḍa). VCX: tiỷ-ti mặt nước 水聚流, tất cả của đả bọt nước; VCS giải thích: «thế thế nước không lệ lệ, vì nguyên lai là không» Nghĩa là, không tác xáo động đến rất phát của bọt nước. Cf. Pali, Saṃyutta, III. 142: Pieṣaphiḍḍhamam rīpam, vedasā bhoḍī rīpamā, mañcā rīpamā saṃyā, saikā rāḍa kadāl rīpamā; mayī rīpamā aṇṇa vīṇāyam, qatā saccā bọt nước, thọ như bóng nước, tướng như quang ảnh, như như cây cái, như như cây cái.
[5] DMC: tiỷ-ti nước bao 水上泡; (Skt. udaka-bubhaḍa) VCX: tiỷ-pi bọt nước hoặc hoặc nước 水泡或起或滅, bóng bóng trên mặt nước chợt nổi chợt chìm. Cf. Trang A-lam 12 (Đại 1, tr. 503b).
[6] Điện cửu-ti 電火性, VCX: không có từ đây này.
[7] VCX: từ đại từ (Skt. mānambhāvaḍa).
[8] Đại bát-lũ (Huyền Trang), quyển 587, T. 220, tr. 1036c29.
[9] Phật-mã-xất-si Tam pháp tạng Đại bát-lũ ba-mật-đa-lũ, quyển 20, Takio T81228, tr. 655b04 佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經.
[10] Đại bát-lũ (Huyền Trang), quyển 550, T. 220, tr. 834b12 (Phật phẩm 5, «Vai-ti tâm ba»).

[12] Tăng A-làm 21, kinh Tỳ-lê-xử, T1+26, tr.653b13.
[13] Cf. Đại tạng pháp môn kinh, T1+12, tr. 228a21 ba từ: Tì-khi-
trị, Phạm trị, Thích trị. 天住梵
住住. Trưởng A-làm 8, kinh
Cường tập, T1+1, tr. 50b14. gọi
là ba đường: Hiền thiện đường,
Tì-khi đường, Phạm đường. 賢
聖堂. 天堂. 梵堂. Cf. Tập
dĩmở đầu 6, T26+1536, tr.
389a16, ba từ: “Tì-khi trị, Phạm
trị, Thích trị. ... Tịch xao là
Phạm trị? Đó là bốn vô lượng:
từ, bi, hỷ, xả. Như Thế Tôn nói
cho Bà-la-môn Piế-sa-bồ-đề.
Ta có kiki-kaki một trong bốn
vô lượng, uôm cừu đức Phạm
trị.” Cf. Pall, Saṅgīti-sutta, D. III.
219: tayo vā ānā- dābo vā ānā,
brahmāvā ānā, aryo vā ānā. Gāi
thick y’ gāiñ cā brahma-vā ānā
(Phạm trị), Vā riddi magga, k.
106 (l. 321): Yathā ca brahmāno
kiddasacchitvā ānāsiñ, evañ
ete āsampayitvā yoghe
brahmamānā kiñcā vā ānāsiñ
se tikkatvā ca kiddasabhiñve sa ca
brahmavā ānāsiñ uttariñ. Cũng
như các Phạm tì-khi sống với
tâm không oán kết, cũng vậy ở
đây kiki-giả an trị tương ứng
biết đàng với Phạm tì-khi được
nói là an trị với Phạm tì-khi
(Phạm trị) với tâm tốt tương
không oán kết.

[14] Tăng nhất-A-làm 21,
T2+125, tr.658c18, gọi bốn vô
lượng này là “bốn đẳng tâm” 四
等心 và bốn Phạm trị là “phạm
đường”. 梵堂. Nguyên tăng Phai
vāssa có nghĩa là trị, hay đời
sống, và cũng chỉ cho thì xa hay
tăng viển.

[15] Trưởng A-làm 16, kinh Tam
mukh, T1+1, tr. 104c16. Cf. Pall,
Tejja-sutta, D. I. 236ff.

[16] Skt. Brahmakāyika.
[17] Skt. Brahmapurohita.
[18] Skt. Mahābrahman.
[19] Câu-xà 29. Thiam chi-khi,
Pall, Vā riddi magga, k. 111-112
(bài 41, Nānamo): ba phạm
trị đối, y tức ba tì-khi đối trong

xem tiếp trang 30

người quốc phải bắt đầu từ đâu: học cách phát âm từng vần, từng chữ; học quy tắc tạo câu từ những điểm căn bản nhất, và phải sử dụng lớp học như một môi trường duy nhất để học tập. Học tiếng Việt như một song ngữ, người gốc Việt có nhiều lợi thế hơn: họ tiếp tục hơn là bắt đầu. Hầu hết trẻ em gốc Việt, khi bước vào các lớp tiếng Việt, dù ở mẫu giáo, cũng đã ít nhiều biết tiếng Việt, ít nhất ở hai kỹ năng nghe và nói. Bên lớp học, các em tiếp tục học và thực hành tiếng Việt trong gia đình. Với bố mẹ và ông bà. Hay, có khi, với cả cộng đồng chung quanh (trong các sinh hoạt tôn giáo, xã hội hoặc thương mại).

Trong hai thành phần học tiếng Việt kể trên, thành phần thứ hai đóng hơn hẳn thành phần thứ nhất.

Giới hạn trong thanh
phần thứ hai, nghĩa là
giới hạn trong việc học
tiếng Việt như một ngôn
ngữ cộng đồng/dị sản,
đương nhiên không ở đâu
trên thế giới, tiếng Việt lại
phát triển mạnh mẽ như
là tại Úc, ít nhất ở bậc tiểu
học và trung học.

Trong số gần bốn triệu người Việt Nam đang sống ở nước ngoài, gần một nửa (theo cuộc điều tra dân số năm 2010 là đúng 1.548.449 người) định cư tại Mỹ (trong đó khoảng một nửa sống tại hai tiểu bang California - gần 600.000 - và Texas - hơn 200.000 người). [12] Nước kế tiếp là Cambodia (khoảng 600.000) và Pháp (khoảng 300.000). Sau đó là Canada và Úc; mỗi nơi có trên 200.000 người.

Cộng đồng người Việt tại Úc, như vậy, chỉ đứng hàng thứ tư trên thế giới, sau Mỹ, Cambodia và Pháp, đứng hạng với Canada. Tuy nhiên, về phương diện bảo tồn và giảng dạy tiếng Việt, không chừng Úc là quốc gia dẫn đầu. Dẫn đầu trên ba phương diện.

Thứ nhất, về pháp lý, tiếng Việt được chính thức công nhận là một ngôn ngữ ngoại tiếng Anh (LOTE, Language Other Than English) như mọi ngôn ngữ khác trong hệ thống giáo dục các cấp. Từ tiểu học và trung học đến đại học, học sinh và sinh viên đều có thể học tiếng Việt, và giá trị của môn tiếng Việt được xem tương đương với mọi ngôn ngữ hay mọi môn học khác. Ví dụ, trong các cấp tiểu học và trung học, học sinh có thể chọn học tiếng Việt như một ngoại ngữ; trong các kỳ thi tốt nghiệp, học sinh có thể chọn thi môn tiếng Việt; ở bậc đại học, sinh viên có thể chọn tiếng Việt và Việt học làm một chuyên ngành (specialisation; hoặc còn gọi là một ngành học chính, major) trong suốt chương trình Cử nhân kéo dài ba hay bốn năm.

Thứ hai, về tổ chức, khi tiếng Việt đã được công nhận ngang hàng với mọi ngôn ngữ khác, việc giảng dạy tiếng Việt cũng được thừa nhận trong mọi cấp học. Ở các quốc gia khác trẻ em cũng có thể học tiếng Việt. Nhưng hầu hết đều học vào cuối tuần và ở các trung tâm Việt ngữ do hội đoàn, chùa chiền hoặc nhà thờ tổ chức. Đó là những sinh hoạt hoàn toàn có tính cộng đồng, thuộc trách nhiệm của cộng đồng và chỉ có ý nghĩa với / và trong cộng đồng. Ở Úc thì khác. Môn tiếng Việt được đưa hẳn vào chính mạch, được giảng dạy ngay trong các lớp chính quy. Như các ngôn ngữ khác. Ngay cả khi nó được giảng dạy trong các trường ngôn ngữ hay các trường trường sắc tộc vào cuối tuần thì, thứ nhất, nó cũng nhận được sự tài trợ của chính phủ, và thứ hai, kết quả học tập cũng được ghi vào học bạ của học sinh ở trường chính. Về tài chính, tất cả các trường dạy tiếng Việt chính thức đăng ký với Bộ giáo dục đều nhận được trợ cấp của chính phủ (190 đô/một năm cho một học sinh). [13] Thường, các trường thu học phí thêm

khoảng từ 80 đến 100 đô
mỗi năm (tùy theo cấp
lớp). Như vậy, nhà trường
sẽ có tổng cộng khoảng
trên 260 đô cho một em.
Số tiền ấy đủ để trả mọi
chi phí điều hành lớp học,
như thuê mượn phòng ốc,
sao chép tài liệu và trả
lương cho giáo viên.

Thứ ba, về phương diện quy mô, do hai đặc điểm vừa nêu, số lượng người học tiếng Việt tại Úc rất cao. Nếu tính theo tỉ lệ dân số của cộng đồng Việt Nam, tôi ngờ là cao hơn bất cứ quốc gia nào khác ngoài Việt Nam, kể cả Mỹ. Ví dụ, theo Anh Trần, vào năm 1998, [14] tại California, có 55 trường Tiếng Việt với khoảng 8.000 học sinh, [15] trong đó trường lớn nhất là trường Văn Lang ở San Jose với hơn 1.000 học sinh được chia thành 35 lớp, từ lớp 1 đến lớp 12. [16] Dân số người Việt tại tiểu bang California, theo cuộc điều tra dân số Mỹ vào năm 2010, là 581.946 người. [17] Trong khi đó, tại tiểu bang Victoria, nơi có 58.873 người Việt sinh sống, [18] số lượng học sinh học tiếng Việt từ lớp 1 đến lớp 12 ở cả ba hệ: trường chính mạch (mainstream school), trường ngôn ngữ (Victorian School of Languages -VSL) và trường sắc tộc (ethnic school) là khoảng 11.000 em. [19] Nói cách khác, số học sinh học tiếng Việt ở Victoria nhiều hơn ở California trong khi dân số người Việt ở Victoria chỉ bằng một phần mười ở California mà thôi.

Ở đây, có hai điều cần được nhấn mạnh để tranh luận làm:

Một, tôi chỉ bàn đến số lượng học sinh chính thức trong trường Việt ngữ chứ không có ý nói việc bảo tồn tiếng Việt trong cộng đồng người Việt ở Mỹ kém hơn ở Úc. Năm 1999, R. Young và M. Tran phỏng vấn 100 phụ huynh về việc sử dụng ngôn ngữ trong nhà; kết quả cho thấy, 84.6% trẻ em chỉ nói tiếng Việt; 15.4% vừa nói tiếng Việt vừa nói tiếng Anh;

không có gia đình nào trẻ em chỉ nói tiếng Anh mà thôi. Năm 2001, Nguyễn A., F. Sin và S. Krashe n phỏng vấn trên 500 học sinh tiểu học gốc Việt tại Mỹ; kết quả cho thấy có đến 67% tự nhận là nói tiếng Việt giỏi, dù chỉ có 23% là giỏi cả nói lẫn đọc và viết [20]. Theo quan sát của tôi, khả năng nói tiếng Việt của trẻ em gốc Việt, thuộc thế hệ một rưỡi hoặc thứ hai ở Mỹ, đặc biệt ở các tiểu bang có đông người Việt, như California và Texas, rất tốt. Có lẽ các em chủ yếu học trong gia đình, với bố mẹ và ông bà.

Hai, chúng ta cùng chỉ bàn đến số học sinh học tiếng Việt ở cấp tiểu học và trung học. Ở bậc đại học, tổng số sinh viên học tiếng Việt ở Mỹ thường nhiều hơn ở Úc. Ví dụ, theo Elizabeth B. Wells, trong bài "Foreign lan-

guage enrollments in United States institutions of higher education, fall 2002" đăng trên tạp chí *Profession* năm 2004, số sinh viên ghi danh học tiếng Việt trong các đại học cộng đồng (hệ 2 năm) vào năm 1998 là 385, năm 2002 là 1.185; ở đại học (hệ 4 năm), năm 1998 là 491, năm 2002 là 1.003. Tổng cộng cả hai hệ cùng với hệ hậu đại học (graduate levels), năm 1998 là 899; năm 2002 là 2.236, tăng 148.7% trong vòng bốn năm (tr. 144 & 149). Ở Úc, tổng số sinh viên học tiếng Việt ở các đại học, ngay trong thời cực thịnh, cũng chỉ khoảng vài ba trăm mỗi năm, [21] chủ yếu tập trung ở trường Victoria University. [22]

NGUYỄN HUNG QUỐC

(Trích từ cuốn "Phương pháp dạy tiếng Việt như một ngôn ngữ thứ hai".

- [1] Tên gọi khác của nước láng giềng của Việt Nam, tức Trung Quốc.
- [2] Có lẽ là nước Namazul, tên cũ của nước Singapore hiện nay.
- [3] Chữ Nhật: Một huyện thuộc tỉnh Hà Tây, Trung Quốc.
- [4] Đại Việt sử lược thời nhà Trần, Nhà Nguyên của Hồ Nam dịch, nhà Khoa Học Xã Hội, Hà Nội, 1987, tr 430-1.
- [5] Các tác giả liên quan đến Alenxandru de Rhodes đến từ nhiều "Alenxandru de Rhodes" có thể nói là không quá 50? của Alina Guillemin de Hye. Webpage về địa điểm của http://viet-studies.info/AlinaGuillemin_DeRhodes.htm
- [6] Rhodesia.
- [7] Samuli Solohov, "Vietnamese Studies in the Soviet Union", in the Journal of Vietnamese Studies số 5 (January 1992), tr 4-13.
- [8] H. H. Hieu (2006), Văn học Việt Nam và giao lưu quốc tế (Nguyễn Hòa Sơn biên soạn và giới thiệu), Nhà Xuất bản Giáo dục, tr 643-7.
- [9] Xem cũng A History of the Center for Vietnamese Studies at Southern Illinois University, 1968-1976 của Larry S. Ingram, Southern Illinois University ở Carbondale một bản năm 1977 bởi "Universities and the Vietnam War: A Case Study of a Successful Struggle" của Douglas Miles của Bulletin of Concerned Asian Scholars, Vol. 8, 1976. Một số bài học và kinh nghiệm Trung tâm này có thể xem trên <http://www.daily.egyptian.com.net/viet-center.html>
- [10] Thế Hệ Nhỏ Hắc trong bài "The Vietnamese Language Learning Framework" của <http://www.sosulib.nyu.edu/sosulib/pdf/2004vol/volume%2010/VH%2011F%202004%20.pdf>
- [11] Đây chỉ một số nước và một số đại học tiến bộ, không phải là một danh sách đầy đủ không nói về một tiếng Việt.
- [12] Xem <http://www.aguoi.vietnam.com/chothoatnhi/update/?n=135439th=1>
- [13] Xem thông tin tại trang web của Bộ giáo dục trên học tiếng Việt: <http://www.education.de.gov.au/students/learning/teaching/vietnamese/lets-cho-foreslooks.htm>
- [14] Vì không tìm ra số của nước cộng sản không năm 1998, tuy nhiên, tôi tin có học sinh học tiếng Việt từ đó đến nay nên không giảm thì thời không có thể tăng thêm được.
- [15] Ark Yuen (2008), "Vietnamese Language Education in the United States", Language, Culture and Curriculum, vol.21, No 3, 2008.
http://www.mindgape.org/view.php?g=ed_introduction
- [16] http://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_California
- [17] Đây chỉ là số người sinh ra ở Việt Nam. Cũng theo cuộc điều tra dân số năm 2006, số người sinh tại Việt tại Hoa Kỳ là 72.170 người, gần số người Việt theo là người Mỹ. Xem <http://www.multiculturalism.gov.au/images/stories/pdf/vietnam-hoa-2006%20%20en.pdf>
- [18] Young có ý, đây là tương tự học (Hiện tượng) 7 hai Bộ Giáo dục ở Melbourne, Úc, do có đến 2.500 học sinh già đến, tiếp nhận giáo dục lớp 12, học ở năm trung tâm khác như trung tâm phổ thông. Có lẽ đây cũng là tương tự học tiếng Việt ở các học sinh nói tiếng người Việt Nam.
- [19] Thế Hệ Nhỏ, "Vietnamese Immigrants and Language in the USA" của www.globe-postal.com/.../26.../vietnamese_immigrant_paper_for_much.doc
- [20] Xem Nguyễn Xuân Yên, 1995, Profiles of Languages in Australia: Vietnamese, AGPS: National Languages and Literacy Institute of Australia Limited, tr 21-33
- [21] Về chương trình Tiếng Việt tại Southern Illinois University, có thể xem trên trang <http://www.viet-studies.info/VSP/VSP>

mean from 29

PHÁT TRIỂN TÂM TỬ

lễ bái tạ lễ, lay bái tạ lễ đầu
 trong lễ sám tạ lễ. Xả vô lượng,
 duy nhất bái tạ lễ cao đàng.
 Hoặc bái cả sám tạ lễ, dẫu
 khi Samkitta-sattam, Agat-
 tara h. 300: cả bái vô lượng
 bái dẫu có tâm có từ (avai-
 kampiṇācam pi So tạ lễ), y
 bái dẫu không tâm có có từ
 (avaiṇkam saivācam: trong
 giải tạ lễ), dẫu không tâm
 không từ (avaiṇkam avācam:
 Nā tạ lễ), dẫu cả lễ với
 lý (appṭkam pi Nā tạ lễ),
 dẫu không lý (appṭkam pi
 Tam tạ lễ), dẫu cả lễ với
 niệm (sāsaṇagatam pi Tạ
 tạ lễ), dẫu cả lễ với xả
 (ekkiṇasāgatam pi Tạ tạ lễ).
 [20] Tánh của 79. Tâm
 của Pāi, bid., 119: từ tâm giải
 thoát (ne tam cetovim tti),
 cao nhất là Tánh tạ lễ (sā-
 kapaṇam); bi tâm giải thoát
 (arā tam cetovim tti), cao
 nhất là Không vô bi xả
 (sāṇcāyataṇaparama); lý tâm
 giải thoát (nā tam cetovim tti),
 cao nhất là Thức vô bi
 xả (sāṇcāyataṇaparama);
 xả tâm giải thoát
 (ekkiṇasāgatam tti), cao
 nhất là Vô sở lễ xả
 (kāṇcāyataṇaparama).
 [21] Căn-xả 29, T29:1558,
 tr. 150b23. Giải tạ lễ của
 Tánh của 79, T29:1562_
 vyāpāda) là một tâm số. Một

sattatīhi tūhi, gāy dān dān cāo
cāng là tâm số hai (gāharsay).
Đám trước cái gì giờ, không
mười, không lại bay với các
phẩm thì, gọi là không lấy
(asat). Trong các thứ được
đọc mà khởi tâm tham ái, thì
không biết của, gọi là đặc tham
(kāmaddagā). Cf. Visuddhimagga,
k. 93-96 (đặc Át.). Nānamo:
từ đời trisā (jyāpādiprasamo),
biệt đời trī lai (gāharsprasamo),
lý đời trībātma (asatprasamo),
xã đời trī kēti (kāya trī tam
tigāyavprasamo).

[22] Cf. Samkhitta-sattam, Angu-
tara II. 300: mettha me cetumatti
bhikkhū bhikkhussabbha ikaṭṭha
vāsikaṭṭha vattikaṭṭha asitūṭṭha
parikkhe samsaradaddhā.

[23] Cā-xà 29, T29:1558, tr.
150c21. Cf. Tiān-khūttō
12: “Ta từ tâm trụ không đoạn
được kết sử phỉ kiến, nhưng
trước kết bằng từ tâm mà thôi
nếu phỉ hoặc, trí tuệ, như đó
đạt được hết của Tiān đạo
để đoạn trừ các kết sử. Vì vậy,
Khởi xoi, ta tâm để cũng đắc
A-xà-làm.”

[24] Skt. āśaya, ý hướng, hay
x hướng. Vì rất khó tìm thấy từ
nghĩa tương đương, nên Huyền
Trang dịch là phỉ kiến. Là chấp
từ hướng diệt là tâm tâm.

[25] Đại thừa tạng nguyên khi
Sđ. 9, T31:1604, tr. 635c20. Cf.
Śrībhaktikāra, xvii, k. 17, bādhāyā
upakāśitā jñāne va gatiś ca śiti-

vikaṭṭa / tṭhāsiṃham bharav (tṭhāsi
sattāsaṃ pācakaṃ diṭṭe //
[26] Pali đũa 10:
me tṭhāsiṃ agate va ce tassa ekam
dham piṇḍaṃ vikaṭṭi.
[27] Tṭhāsi gāṭṭac'y, skt.
aditiṃ scti-māras kāra, piṇḍa
dohaṃ cāṭṭi qraṇ. Tṭhāvōcāṇ
tṭhāc'tac'y, Skt. tathā-māras kāra,
piṇḍa dhaṇ y tṭhā s'y tṭhac.
[28] Tṭhāsi cāṇṭi ỹ 79.
[29] Q.ryē. 44, T30a:1579, tr.
535c25.
[30] aṇṇapattidāmaṃkātṭi,
cāṇṇa gāṭṭem tṭṭhā kiṇḍaṃ sūṭṭi
kiṇḍiṇṇa cāc piāp. Bō tāt tṭṭṭa
tṭṭṭa sāv, tṭṭṭi tṭṭṭa tṭṭṭa ba-
māṭṭ, tṭṭṭa dātṭa kiṇḍa, kiṇḍa
tṭṭṭa cāc piāp bāṇ kiṇḍaṃ sūṭṭi,
kiṇḍa dīṭṭ. Nāṭṭa tṭṭṭa tṭṭṭa đượ
gōṭṭa tṭṭṭa kiṇḍa. Tṭṭṭa tṭṭṭa bō
đṭṭa tṭṭṭa kiṇḍa, tṭṭṭa kiṇḍa cāṇṭi
tṭṭṭi vō sūṭṭi piāp kiṇḍa.
[31] Sṭṭhāsiṃkāra, vii, k.
19: tasyāṭ ca tātṭṭa tṭṭṭa tṭṭṭa
kṣāṭṭi tṭṭṭi bō vō vō dīṭṭi tṭṭṭa /
kāmādayāṭ aṇṇam bō mātṭ
kiṇḍaṭṭaṭṭa ap / vō dīṭṭi tṭṭṭa, vī
qraṇ cāṇṭi cāṇṭi vō, vī đṭṭa đṭṭ
sūṭṭi piāp) kiṇḍa, vī kiṇḍa gāṭṭ
đṭṭi vā vī piāṭṭa tṭṭṭa dōṭṭa tṭṭṭa.
[32] Q.ryē. 29, .
[33] Cf. Vv.uddiṃagga, ix.
108 (bản Anh): đṭṭa là bốn
ước nguyện đem lại lợi ích
an lạc, giải thoát khổ, tùy hỷ
theo sự thành tựu của chúng
sinh, và vô cầu. Yasmā ca
hitṭopasamhāra-ahitāpanayana-
sāmpattimodana-
anābhogavasena catubbid-
hoveva sattuṃ manasikāro.

TUYẾT MÔNG

NGUYỄN TÂN CƯ

1.
Ngoài hiên mưa hoa nở
Chim diều âm mơ màng
Rung rung hồng biếc nụ
Bong trắng gầy Thu Đông.
2.
Ngoài sông mây đang mộng
Bong bóng ngược qua sông
Khôi sương choáng ảo mộng
Trời xanh trời xanh ... không
3.
Ngoài hiên một đóa buồn
Không bao giờ nở muộn
Trong cội đời lóng lộng
Buồn vui buồn như không

CHÙA A DI ĐÀ LÀM LỄ GIỖ HAI HÒA THƯỢNG THIÊN ÂN VÀ MÃN GIÁC



Sư bà Thích Nữ Như Ngọc (trái) ngồi lời cảm tạ cùng chư tăng ni, Phật tử đến tham dự lễ giỗ. (Hình: Nguyễn Huy/Người Việt)

WESTMINSTER, California (NV) - Sáng hôm Chủ Nhật 15 Tháng Mười Hai, chùa A Di Đà ở Westminster đã tổ chức lễ giỗ hai vị hòa thượng, Thích Thiên Ân và Thích Mãn Giác, đã góp nhiều công sức phát triển Phật Giáo trong cộng đồng người Việt và cộng đồng địa phương ngay từ khi cộng đồng người Việt tới tị nạn tại Hoa Kỳ vào những năm cuối của thập niên 1970.

Sư bà Thích Nữ Như Ngọc, viện chủ chùa, trong dịp này đã nhắc đến tiểu sử của hai vị thầy trong giới Phật tử người Việt. Sư bà cho biết: "Hòa Thượng Thích Thiên Ân là một vị hòa thượng đã khai sáng và xây dựng nên Phật Giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ. Hòa Thượng Thích Thiên Ân đã du học tại Nhật Bản, đỗ tiến sĩ Phật học tại Đại Học Waseda năm 1962. Sau đó ngài đã thành lập Quốc Tế Thiện Viện vào năm 1970 và viện Đại Học Đông Phương năm 1972.

Năm 1976 ngài đã xây dựng được chùa Việt Nam tại Los Angeles cùng là nhiều chùa Việt Nam khác tại các tiểu bang Hoa Kỳ trước khi ngài viên tịch. Ngài mất ngày 23 Tháng Mười Một năm 1980 nhằm ngày rằm Tháng Mười Âm lịch tại Los Angeles".

Người nối tiếp công trình của Hòa Thượng Thích Thiên Ân là Hòa Thượng Thích Mãn Giác, hội chủ Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ và cũng là viện chủ chùa Việt Nam ở Los Angeles khi ấy.

Sư bà Như Ngọc cho biết tiếp: "Hòa Thượng Thích Mãn Giác là bậc cao tăng lỗi lạc về văn học và thi ca. Ngài cũng đỗ tiến sĩ Phật học tại Nhật vào năm 1968. Trước năm 1975, Hòa Thượng Thích Mãn Giác là phó viện trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh, giáo sư Triết ở Đại Học Văn Khoa Sài Gòn và Huế. Năm 1978, hòa thượng vượt biên và định cư tại Hoa Kỳ. Hòa thượng viên tịch ngày 13 Tháng

Chín năm 2006 nhằm ngày 22 Tháng Tam Âm lịch".

Buổi lễ giỗ được chia làm hai phần, phần đầu là thuyết pháp và phần hai là lễ thỉnh văn sự hiện diện của tăng ni của chùa Việt Nam Los Angeles và chùa A Di Đà, một số anh chị em cựu sinh viên Đại Học Vạn Hạnh cũng là một số quan khách, báo chí Việt ngữ trong cộng đồng người Việt.

Theo ban tổ chức cho biết, các vị tăng có mặt trong buổi lễ giỗ này gồm Hòa Thượng Thích Phước Thuận, Hòa Thượng Thích Ân Giáo, Hòa Thượng Thích Trí Đức, Hòa Thượng Thích Minh Tuyền, Hòa Thượng Thích Minh Mãn, Hòa Thượng Thích Giác Sĩ, Hòa Thượng Thích Như Minh, Thượng Tọa Thích Viên Đại.

Phán thuyết pháp do Hòa Thượng Thích Trí Đức phụ trách. Với lời nói nhẹ nhàng êm ái, hòa thượng đã đề cập đến những

lành vực trong Phật pháp, đặc biệt nói về Tinh Độ Tông là cách tu tập của các an sư Thích Thiên Ân và Thích Mãn Giác.

Qua phần lễ thỉnh văn, sư bà Thích Nữ Như Ngọc đã ngồi lời chào mừng tới các tăng ni đã không quản công từ nhiều nơi xa đến tham dự lễ giỗ tại chùa A Di Đà Westminster. Sư bà cũng cho biết đây là một trong những lễ thỉnh văn của chùa trong năm. Sau khi nhắc đến tiểu sử cả hai vị cao tăng Thích Thiên Ân và Thích Mãn Giác, sư bà bày tỏ nỗi niềm trong xúc động của một người đã được tu tập dưới bóng của các vị an sư này... Sư bà nói: "Tiếng nói và phong cách của các an sư đã chỉ cho hàng đệ tử biết hướng đi lối sống trong một xã hội lúc nào cũng sống động như xã hội Hoa Kỳ. Các vị đã như những bóng mát che chở và cũng là niềm an ủi cho hàng hàng đệ tử. Các ngài đã mở lòng nhưng cánh cửa dần dần một người đến với đạo".

Cũng trong dịp này sư bà đã nhắc đến sư bà Thích Nữ Trí Hải để mọi người cùng tưởng niệm đến ân đức của người, vốn là giáo sư trung học Phan Châu Trinh, Đà Nẵng, du học Hoa Kỳ tốt nghiệp cao học và khi về Việt Nam sư bà được giáo hội cử làm viện trưởng Đại Học Vạn Hạnh.

Phát biểu trong buổi lễ này, Hòa Thượng Thích Trí Đức, người được sống bên cạnh Hòa Thượng Thích Thiên Ân và cũng từng là phụ tá của hòa thượng trong công việc hoằng pháp của ngài, lên kế về công đức của Hòa Thượng Thích Thiên Ân từ khi cộng đồng người Việt mới đặt chân đến đất nước Hoa

Kỳ. Hòa Thượng Thích Thiên Ân đã bỏ công đi nhiều nơi để tìm kiếm kết hợp lại tăng ni tản lạc sau cơn biến cố 30 Tháng Tư. Nỗ lực của ngài đã mang lại kết quả thành công tốt đẹp, không chỉ tạo được điều kiện cho mọi người tiếp tục được tu học, mà còn mở rộng giáo lý Phật pháp trong cộng đồng người Việt và cả các cộng đồng địa phương khác. Hòa Thượng Trí Đức kể: "Hòa Thượng Thích Thiên Ân lúc nào cũng nhắc nhở đệ tử và Phật tử rằng phải làm sao cho Tâm A Di Đà trong chúng ta sống dậy. Tâm A Di Đà là Sự Đại Viên Giác, ru bỏ được mọi tham sân si, hi vọng lạc... và biết đến thương yêu mọi người".

Lễ giỗ các vị hòa thượng Thích Thiên Ân và Thích Mãn Giác được đặt trong không khí của ngày lễ Vía Đức Phật A Di Đà.

Bên cạnh phần trang nghiêm của buổi lễ giỗ, ban tổ chức cũng được sự cộng tác của Đoàn Thanh Niên Sinh Viên Thích Thiên Ân, ban Hợp Ca Hương Từ đóng góp một chương trình văn nghệ Phật Giáo với những ca khúc mang đậm màu thiền.

Chùa A Di Đà là một ngôi chùa nhỏ trong khu vực Little Saigon. Kể từ khi thành lập cách nay trên 15 năm trong khuôn viên một ngôi nhà bình thường trên đường Swan trong thành phố Westminster, chùa vẫn còn nguyên như ngày thành lập mặc dù số Phật tử đến chùa hàng tuần và trong những dịp lễ Tết khá là đông đúc. Ni sư trụ trì chùa từ ngày thành lập vẫn là Thích Nữ Như Ngọc.

xem trang 3

TUỆ KIỂM: PHƯƠNG PHÁP TRANH ĐẤU CỦA PHẬT GIÁO

Cả nhân loại đang hướng tâm về mảnh đất này. Lại bao nhiêu thiện chí của các bạn đồng minh đang lo cứu giúp ta nữa. Nhưng nếu tự người Việt không giác ngộ trở về mình, mà còn theo đuổi ánh hoàng hôn của những chấm trời xa lạ thì làm sao có thể đem vinh quang xán lạn được lại cho mình.

và khỏi óc con người: con người luôn luôn tìm cách cải tạo lại thiên nhiên. Loài người không sợ hãi tự nhiên nữa; không van xin đấng Tạo hóa nào đó tha tội cho mình, đứng giữa tạo hóa cho mình nữa. Đi xa hơn "con tim" của loài người còn giác ngộ cái chân lý của Đạo để giải thoát cho mình khỏi mọi ràng buộc của kiếp sống, mong vươn lên coi Phật thoát ải luân hồi, con có công làm chủ cả vũ trụ ở nơi thượng giới vô hình vô sắc kia nữa. Con người đã thực sự có ý thức làm chủ đời sống của họ. Nên đối tượng tranh đấu trước tiên của họ là vũ trụ vậy.

2) giải thoát về nhân sinh

quan: Như ở phần Nhận Định trên, đối tượng đấu tranh thứ nhất của con người là vũ trụ, cốt tìm cách giải thoát cho mình khỏi những khổ đau của tự nhiên hầu tự tạo cho mình một đời sống hòa bình và hạnh phúc trên cõi thế gian này. Nếu không ý thức rõ điều đó thì Đạo Phật sẽ trở thành một thứ tôn giáo ngu dân, đưa loài người tới chỗ thoát hóa: coi cuộc sống là phi lý để rồi biến xã hội loài người thành một xã hội chết.

b) tranh đấu để thành lập xã hội: Sau hoặc trong khi tranh đấu với tự nhiên, ở phần hình nhi thượng thì con người vẫn miên tục "trở về

với mình" để mang bộ óc, bàn tay ra kiến lập xã hội loài người, ở phần hình nhi hạ, theo quan niệm của con người, rồi qua mỗi thất bại, mỗi bước tiến của lịch sử mà vượt từ thấp lên cao, từ dã man đến văn minh tiến bộ.

Đối tượng đấu tranh thứ nhì này của Phật giáo cũng không có gì khác biệt lắm so với chủ trương của nhà xã hội học xưa rồi. Vì nó cũng chia ra hai ngả: là chân như và vô minh, hay nói theo thực tế, là: Phật lành và Ma ác. Người Phật tử chủ trương làm theo điều lành, tránh xa điều ác, đứng như người quân tử trong đạo Nho có bổn phận tu thân chính.

Tuy vậy, điều đặc biệt của Phật giáo về phương pháp đấu tranh xây dựng xã hội có hơi khác: với mọi chủ trương cách mạng xã hội là ở chỗ "giết sạch" nên về mặt tranh đấu thực tiễn thường đi tới "bất bạo động." Do đó, đối ngoại Phật giáo thường dùng Tuệ để kiếm diệt người, hơn là dùng khi hay báo kiết để tiêu diệt đối phương. Đối nội, Phật giáo: kỷ việc giác ngộ mình hiểu thấu chân lý của sự sống, là sống và

cách sống của con người để khi vào hành động không phạm tới nhân đạo, không trái với nhân luân cho khỏi tạo ra những nghiệp quả không hay từ đời này qua đời khác.

Sự thực đã chứng minh, xã hội loài người rối loạn là do con người thiếu giác ngộ chân lý nên mới để thù hận và Án sát tình giả ra thâu hoạch chiến tranh. Chiến tranh càng ngày càng bộc phát một cách quy mô rộng hơn mai. Chiến tranh có thể hủy diệt loài người, mà lại do chính ngày nhưng tiến bộ về khoa học mà con người đã khổ công bao nhiêu mới đạt tới được. Chúng ta thử hỏi: nhân loại có tuệ diệt vì chiến tranh nguyên tử đang đe dọa kia chăng? Không thể như thế được! Vì con người còn có Phật tính trong tâm để chế ngự thù hận và ma quỷ tình, nên con người phải giác ngộ để thể hiện trong bản "Hiến Chương Liên Hiệp Quốc" sau bản "Tuyên ngôn Quốc tế Nhân quyền" công bố sau hai cuộc thế chiến. Lý tưởng Nhân quyền mặc dù con bị tham vọng của những phần tử chưa giác ngộ, của những thế lực nhất thời ngắn hạn, nhưng

nhất định nó phát sáng tỏ và tiến tới chỗ toàn thiện, theo tinh thần Phật. Có thể nhân loại mới có hòa bình hạnh phúc chung được. Mà đó là tất cả những điều chúng ta từng giác ngộ thấy ở ngày trong mỗi nội tâm mỗi người; nhưng điều mà Phật háng phạm dạy từ mấy ngàn năm trước. Chỉ tội nghiệp cho những cường quốc nào thiếu giác ngộ còn mắc bệnh tham sân si trôi buộc nên mới tạo nghiệp chương mai để rồi phải lãnh lấy những hậu quả không hay. Mà cũng tội nghiệp thay cho cả dân Việt, đã bị chia cắt làm đôi mà vẫn chưa chịu giác ngộ ánh sáng Phật để bước theo đa chuyển biến của lịch sử nhân loại và lịch sử dân tộc.

Cả nhân loại đang hướng tâm về mảnh đất này. Lại bao nhiêu thiện chí của các bạn đồng minh đang lo cứu giúp ta nữa. Nhưng nếu tự người Việt không giác ngộ trở về mình, mà còn theo đuổi ánh hoàng hôn của những chấm trời xa lạ thì làm sao có thể đem vinh quang xán lạn được lại cho mình. (còn tiếp)

THAI ĐẠO THÀNH



2013/12/18 Đèn từ sự nghĩa trang QĐ VNCH © LanThang

NHỮNG NĂM MỘ BỊ...CẦM TÙ

NGUYỄN LÂN THẮNG
(Facebook)

Tôi vào Nam thăm gia đình và bạn bè một ngày cuối năm rực nắng. Sài Gòn vẫn hốt hả như bao lần tôi đã đến. Gia đình tôi bên nội là dân Bắc, bên ngoại là dân Nam, thế nên từ bé đến giờ tôi chẳng xa lạ gì với mảnh đất này. Mọi lần đến Sài Gòn, tôi thường cố gắng bỏ thời gian về nghĩa trang thành phố để thăm mộ ông ngoại tôi. Lần này đi, tôi chợt nhớ đến đã đọc đâu đó về nghĩa trang quân đội VNCH cũng nằm tại Biên Hòa. Gia đình tôi không có người thân nào nằm ở nghĩa trang này, nhưng tôi rất tò mò muốn đến đây để mắt thấy tai nghe mọi chuyện và để thấp đi chỉ một nén nhang cho những người đã khuất. Trên đường đi, mặc dù được bạn bè hướng dẫn tận tình qua điện thoại mọi "thủ đoạn" để có thể lọt vào nghĩa trang này dù không có người thân bên trong, nhưng tự dưng tôi nổi lên nổi tự ái rất lớn. Tại sao chiến tranh đã qua lâu mà vào nghĩa trang này lại phải trình chứng minh thư, phải chụp ảnh đăng hoảng. Tôi quyết định sẽ chỉ đi vòng ngoài để quan sát và nhất là lên Đèn Từ Sĩ, một nơi hoảng tàn chẳng có ai canh gác. Dù đã biết nhưng điều tệ hại nơi đây qua internet, nhưng quá thật chỉ khi chứng kiến tận mắt nhưng gì ở Đèn Từ Sĩ tôi mới thấu hiểu phần nào nỗi đau của biết bao gia đình có người thân nằm lại nơi này. Đến nằm trên một gò đất cao an nghỉ ngay trước nghĩa trang, phía trước là cổng tam quan vẫn còn mờ mờ dòng chữ gì đó không đọc được nữa. Tôi về tra lại tên mạng mới biết đó là

dòng chữ "Vì nước hi sinh" và "Vì dân chiến đấu". Theo những ảnh chụp trước 1975 còn lại trên mạng thì cảnh quan nơi này thay đổi thật nhiều. Cả khu gò phủ kín một rừng cây được trồng chắc mới gần đây thôi. Lần theo những bậc bê tông phủ đầy lá khô, tôi bước lên khu đền mà lòng thấm kinh ngạc vì sao những cấu trúc xây dựng này có thể bền bỉ tồn tại đến bốn mươi năm dù không có người chăm sóc.

Bên trong đền, ngoài một cái bàn gỗ dựng tạm làm bàn thờ là đóng chân chiếu bốn thiêu, chắc của một người vô gia cư nào đó tẩu tẩu qua ngày. Ngày xưa nơi đây từng là chỗ cư hành nhưng nghi lễ trọng thể để tưởng nhớ người đã khuất, giờ bốn thiêu hoảng tàn không khác xô chợ hoảng.

Tôi và người bạn đi cùng không dám dọn dẹp kê đặt lại gì nhiều, chỉ dâng hoa và thấp tạm nén hương mong những người còn nằm lại ngậm cười nơi chín suối. Dầu biết chỉ là hành động tượng trưng, nhưng thôi thì quét chút lá quanh đền cho mát lòng nhưng người đã khuất.

Rời khỏi khu đền, chúng tôi đi một vòng vào sâu phía trong nghĩa trang. Người ta đã xây chận giữa Đèn Từ Sĩ và khu chôn cất một nhà máy nước có tên là Bình An. Cả khu nghĩa trang được xây kín tường cao 3m, bên trên có hàng kẽm gai lôm chôm trông không khác gì trại tù. Xe đưa chúng tôi lướt qua khu kiểm soát, ngoài cổng để tên là Nghĩa trang nhân dân Bình An, phía trong thấp thoáng vài ngôi mộ. Nếu tôi cố vượt qua cổng này

vào bên trong thì chắc chắn phải trình chứng minh thư, phải ghi tên vào sổ, phải chịu sự giám sát của nhân viên an ninh và sẽ không thể nào đăng hoảng nắng máy lên chụp bất cứ thứ gì. Đó là điều tôi đã được bạn bè cảnh báo trước và tôi không thể chấp nhận được! Tôi đi thăm nghĩa trang chứ có phải đi thăm tù đâu mà phải như vậy!

Vậy mà bao năm qua, gia đình những người đã khuất vẫn phải nhìn, vẫn phải xin xỏ chính quyền để thực hiện những quyền rất chính đáng của mình là được ra vào để thăm nom săn sóc phần mộ người thân nằm lại nơi này. Nhưng người nằm xuống trong nghĩa trang này dù lý tưởng của họ là đối lập với nhà nước hiện nay, nhưng họ cũng là người Việt Nam, cũng là cha là ông của biết bao gia đình, mộ phần của họ đáng được hưởng sự chăm sóc của người thân. Tôi tự hỏi một chính thể với đầy đủ sức mạnh

trong tay mà sao lại sợ họ thế? Sao nó cầm tù kẻ cả khi họ đã chết? Đến ngày cả những linh Trung Quốc xâm lược biên giới phía Bắc năm 1979, khi chết vô danh trên đất Việt cũng được quy tập chôn cất trong bao nghĩa trang đăng hoảng khắp miền núi phía Bắc? Sao người Việt với nhau mà nó đối xử tàn tệ đến mức kinh hoàng như vậy? Còn nhiều câu hỏi nữa cứ luẩn quẩn trong đầu tôi trên đường về, nhưng chắc chắn một điều là chính sách hòa giải dân tộc sẽ không thể thành công nếu nhà nước cứ hành xử như thế này.

Chiến tranh đã lùi qua lâu mà vết thương trong lòng dân tộc hình như vẫn chưa khép lại. Khi tôi đăng một số bức ảnh chuyến đi thăm nghĩa trang này lên Facebook cách đây mấy hôm thì lập tức nhận được vô số phản hồi trái chiều. Người thì rất hoan nghênh, người thì lại phê phán cho rằng tôi là thằng cộng sản con,

là kẻ cơ hội làm chuyện chính trị. Tôi nghĩ các bạn có ý phản đối tôi không cần phải nặng nề như vậy. Chính thể Việt Nam Cộng Hòa đầu giờ cũng đã là quá khứ. Chiến tranh đã kết thúc gần bốn mươi năm và chúng ta vẫn phải chung sống với nhau. Điều quan trọng cần làm là nhìn nhận quá khứ, giải quyết tồn tại và hướng tới tương lai. Một mặt cư sống trong hận thù, phân biệt Nam Bắc thì không thể cùng chấn hưng đất nước được. Mặt khác, phải dung cảm bỏ qua khác biệt để bắt tay nhau cùng phá bỏ tất cả những điều phi lý, nhưng điều đi ngược lại giá trị nhân bản của dân tộc này. Hay đi từng bước nhỏ, từng việc cụ thể như việc phá bỏ chế độ kiểm soát nghĩa trang quân đội Biên Hòa giống một trại tù. Hay lên tiếng, hay làm trong khả năng mà bạn có thể chịu đựng được. Không bắt đầu thì mai mai chẳng bao giờ có đối thay.



2013/12/18 Đèn từ sự nghĩa trang QĐ VNCH © LanThang

Xác thật nào nằm xuống cũng là người Việt thôi...(Hình: Nguyễn Lân Thắng)



Xin chào bạn thu mới mới ngày... (Hình: Nguyễn Lâm Thống)

LINH QUYỀN CHO NGƯỜI CHẾT VÀ NHÂN QUYỀN CHO NGƯỜI SỐNG: 3 LỜI ĐỀ NGHỊ

"Kỷ niệm 25 năm chấm dứt chiến tranh, theo tôi nghĩ, Đảng và Nhà nước nên làm chuyện có một không hai, chuyện không ai dám làm, ngoại trừ kẻ có hùng tâm tráng chí. Ấy là thực hiện ba nghĩa cử văn minh :

Thứ nhất, chấm dứt vĩnh viễn sự gây chiến trong ý nghĩ (tư duy) cũng như trong hành động, đối với mọi thành phần dân tộc và tôn giáo ngoài đảng Cộng sản. Sự gây chiến ấy đã từ lâu hòa trang bằng chủ trương đấu tranh giai cấp và chuyển chính vô sản ;

Thứ hai, lấy ngày 30.4. làm "Ngày Sám hối và Chúc Sinh toàn quốc". Sám hối với người chết và Chúc Sinh người sống. Các nước dân chủ Tây phương làm cuộc sám hối các lỗi lầm hằng ngày, qua cơ chế tự do báo chí, tự do ngôn luận, tự do phê phán để chỉnh quyền sửa sai. Một tôn giáo lớn của phương Tây như Giáo hội Công giáo, mà vừa đây đức Giáo hoàng cũng phải làm cuộc Thống hối các sai lầm bức tử và bạo động của Giáo hội dọc hai ngàn năm qua đối với đồng loại và các tôn giáo khác. Có thể nào Đảng và Nhà nước Xã hội Chủ nghĩa dám khẳng định không vi phạm sai lầm trong 55 năm qua ? Bao nhiêu lời tà oán từ hai cuộc chiến, trong Cải cách ruộng đất, trong Tổng tiến công Tết Mậu thân ở Huế, trong các vùng Kinh tế mới, và tại các Trại tập trung Cải tạo. Dù chối bỏ cách nào chăng, vẫn khó tránh né một thực tế, là oan hồn bị bức tử đếm không xiết. Đảng và Nhà nước hãy xót thương những người chết, hãy nghĩ đến Linh quyền của họ mà Sám hối và làm lễ Cầu Siêu cho vong hồn họ thôi vất vương gọi kêu báo oán.

Linh quyền cho người chết. Nhân quyền cho người sống, đây là ý nghĩa của lễ Chúc Sinh. Xưa các vua chúa Tế Trời mỗi năm ở đàn Nam giao cầu cho quốc thái dân an. Nay ở thời đại mới, Nhà nước nên áp dụng luật pháp bảo đảm các quyền tự do căn bản về dân sự và chính trị cho mọi công dân, như một cách Tế thờ Người.

Thứ ba, ban hành thành Sắc luật trong việc tìm kiếm thi hài kẻ chết trận, dù họ thuộc bộ đội miền Bắc hay binh sĩ miền Nam để chôn cất và trả nghĩa cho gia đình họ khỏi ngậm ngùi; trả tự do cho toàn bộ những người tù vì chính kiến hay tôn giáo ; phục hồi danh dự những kẻ chết oan, và cấp dưỡng xứng đáng những người tàn tật vì chiến tranh, không phân biệt Nam Bắc, chính kiến.

Làm được ba điều nói trên cùng với việc tôn trọng quyền tự do sinh hoạt của Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất, chiến tranh mới thực sự chấm dứt, cuộc lễ 25 năm mới mang ý nghĩa khởi đầu cho cuộc hòa hợp dân tộc thực sự.

Mong lắm thay."

TỶ KHEO THÍCH HUYỀN QUANG

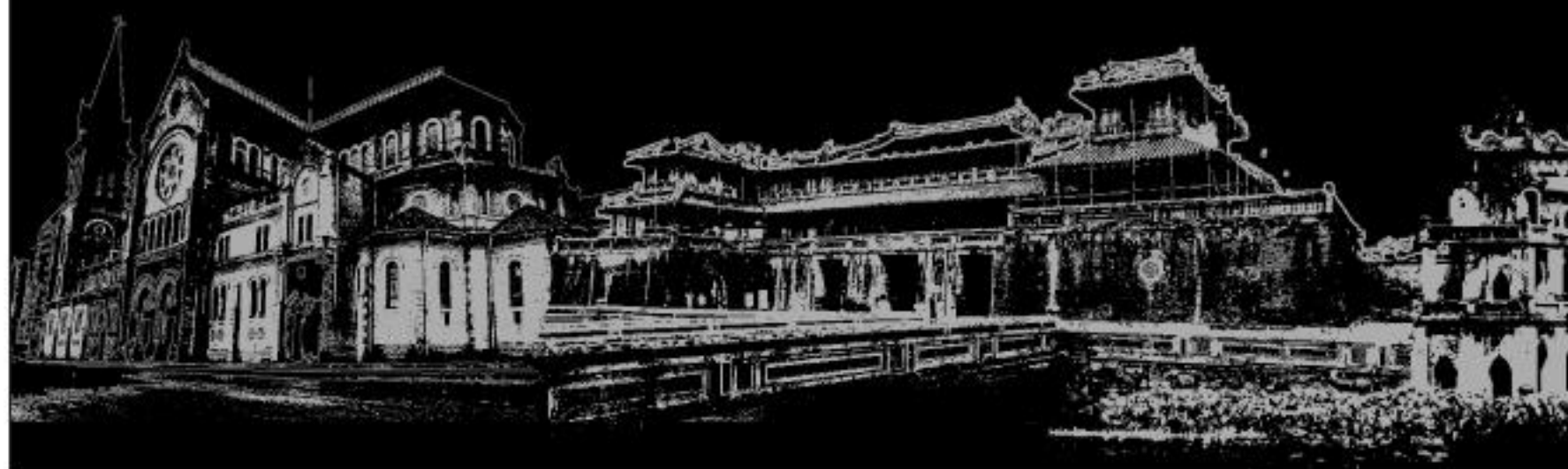
Xử lý Thường vụ Viện Tăng Thống Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất

Trích Thư của Đệ Tử Tăng Thống GHPGVNTN gửi Ông Lê Khả Phiêu, Tổng bí thư Đảng Cộng sản Việt Nam; Ông Trần Đức Lương, Chủ tịch CHXHCNVN; Ông Phạm Văn Khải, Thủ tướng CHXHCNVN; Ông Nông Đức Mạnh, Chủ tịch Quốc hội CHXHCNVN, Kêu Gọi lấy ngày 30.4 làm "NGÀY SÁM HỐI VÀ CHÚC SINH TOÀN QUỐC" - 25/04/2000



Thương tiếc **VIỆT DZŨNG**

Tôi muốn mời em về,
nhưng chim đã gãy cánh
nhưng mây đã ngừng bay...
VIỆT DZŨNG, Mời Em Về



CÁO PHÓ

Gia đình chúng tôi vô cùng đau buồn báo tin cùng thân bằng quyến thuộc và
bạn hữu trên khắp thế giới

GUISE GIOANKIM NGUYỄN NGỌC HÙNG DŨNG tức **NHẠC SĨ VIỆT DŨNG**

Sinh ngày 8 tháng 9 năm 1958 tại Sài Gòn, Việt Nam,
Đã từ trần ngày 20 tháng 12 năm 2013 tại Orange County, California,

Hưởng dương 55 tuổi.

Linh cữu được quàn tại Peek Family Funeral Home, phòng #1
7801 Bolsa Ave, Westminster, CA 92683, (714) 893-3525

TANG GIA ĐỒNG KHẮP BẢO

Mẹ: Bà quá phụ **Nguyễn Ngọc Bảy**

Nhũ danh Nguyễn thị Nhung

Chị: Lê Nguyễn Ngọc Huyền Nhung, chồng và các con

Anh: Nguyễn Ngọc Hùng Anh, vợ và các con

Em: Nguyễn Ngọc Hùng Cường, vợ và các con

Chị kết nghĩa: Nguyễn Nguyệt Ánh

Chị kết nghĩa: Đỗ Minh Phượng

Các Bác: Bà quá phụ Nguyễn Ngọc Toàn

Ông Bà Lê Thành Đạt

Bà quá phụ Nguyễn Ngọc Sáu

Bà quá phụ Phạm Ngọc Quỳnh

Và các con cháu.

Vợ: **Vũ thị Hoàng Anh**

Chị: Vũ thị Chúc, chồng và các con

Chị: Dạ Lan, Quốc Toàn và các con

Anh: Vũ Công Lý

Anh: Vũ Quang Khải

Em: Vũ thị Mỹ Linh

Em: Vũ Nguyễn Hoàng Chương

Em: Vũ Nguyễn Kim Oanh, chồng và các con

CHƯƠNG TRÌNH THĂM VIẾNG VÀ TANG LỄ

LỄ TUÔNG NIỆM TẠI WESTMINSTER ROSE CENTER

Thứ Sáu ngày 27 tháng 12, 2013

14140 All American Way

Westminster, CA 92683

Từ 8:00 giờ tối

THĂM VIẾNG

Thứ Bảy ngày 28 tháng 12, 2013

8:00 giờ sáng - 8:00 giờ tối

Chủ Nhật ngày 29 tháng 12, 2013

8:00 giờ sáng - 5:00 giờ chiều

LỄ AN TÁNG

Thứ Hai ngày 30 tháng 12, 2013

Điếu Văn: 7:30 giờ sáng - 8:30 giờ sáng

Động Quan: 9:30 giờ sáng

Thánh Lễ tại Nhà Thờ Thánh Linh (Holy Spirit Catholic Church)

17270 Ward St., Fountain Valley, CA 92708

10:30 giờ sáng - 11:30 giờ sáng

LỄ HẠ HUYẾT

lúc 12:30 giờ trưa cùng ngày

Tại nghĩa trang Chúa Chiên Lành (Good Shepherd Cemetery)

8301 Talbert Ave, Huntington Beach, CA 92646 (Góc đường Beach & Talbert)

XIN MIỄN NHẬN PHÚNG ĐIỆU VÀ VÒNG HOA

Mọi chi tiết về tang lễ xin liên lạc Đại diện Ban Tổ Chức

Nguyễn Chí Thiện (Radio Bolsa) (714) 418-2120

Email: thiencn75@gmail.com



CHÙA LÀ CẢI THIÊN CỦA LÀNG

chính, một bí thư huyện ủy có tình thân đối mặt tại một địa phương miền Bắc nơi nhưng lời này: "Làng tôi có nghề phao là nghề cuoca tổ cho, thì nhà nhà đều được quyền làm phao, cảm thế quá nao được. Đình là cái gốc cuoca làng, tôi hờ hạo dân học tiên ra tu suoca, soạn lại thần phao. Chùa là cái Thiên cuoca làng, tôi mới su về trồng nom, tôi một hời chuông, sáng một hời chuông, thàng ăn cướp nghe chuông mới cung có lúc phaoi hời tâm nghi lại: Có cơm để ăn, có Phật để lễ, người ngắm lại khác ngày, lại hiện lành tuoc tề không đâu bằng."

Cái làng phao mà tác giả tạo ra hình ảnh thu nhỏ cuoca xã hội Việt Nam sau mấy mươi năm trong chế độ cộng sản: cái gốc bị phá vỡ, tình cảm tốt đẹp nhân hậu giữa người với người không còn, kinh tế kiệt quệ, người ta chuei cuoca nhau, hăm hạo nhau, chia bè chia cánh, cường hào (tức cán bộ lãnh đạo đảng và chính quyền địa phương) nổi lên thì nhau bách hại dân chúng. Thật giống như anh em sinh đôi với xã hội Trung Hoa dưới thời Mao đã được một tác giả Trung Hoa viết gần đây: Cố gắng lớn nhất cuoca chúng ta mười mấy năm này không phaoi là cacet thiện mối quan hệ giữa con người với con người. Thậm chí tổ cho rằng đó là điều tai họa lớn nhất

mà chúng đã gây ra. Chúng đã phá hoại sạch trơn mọi thứ tín cả, thiện, nhân đạo và nghĩa hiệp khi khai giữa con người với con người, đã biến con người thành cáo và chó sói." (Trương Hiến Lương, trong tiểu thuyết Một Nuea Đan Ông Là Đan Ba, baten dịch xuất baten cee Sài Gòn năm 1989).

Tác giả Nguyễn Khaoi đã tạo ra một mẫu người lãnh đạo mới tại địa phương để mong cứu vớt cái xã hội gồm ghie c ấy tại xứ soe mình. Mẫu người này không phaoi là người cộng sản chính thống theo kiểu giáo điều, vì với giáo điều "tôn giáo là thuốc phiện cuoca dân chúng" thì anh ta không thể cho rằng "Chùa là cái thiện cuoca làng". Người này cũng không phaoi là một kece thực dụng, trước cacen phaoi tinh thần và vật chất cuoca địa phương mình với và tìm bắt cu phuoc thuốc gì để cứu chữa, kể cace thuốc phiện, vì rõ ràng anh ta trực giác được thông qua truyền thống nằm trong vỏ thuc cuoca anh nhưng giá trị nhân baten rất sâu xa mà cộng đồng người nao trên trái đất này cũng cần để phát triển bình thường: thờ kính tổ tiên, tôn trọng truyền thống, nâng niu đời sống tâm linh và không o ép người dân trong làm ăn sinh hoạt. Người này chỉ đơn giản là đặt lại đúng vấn đề, "đặt lại" mọi chuyện như nó vốn có, sau mấy mươi năm đaseo lộn tu tung.

Đặt lại vấn đề như nó vốn có trong xã hội Việt Nam cổ truyền thì phaoi xem tôn giáo là một yếu tố quan trọng. Nhưng người cộng sản Việt Nam khi áp dụng chuec nghĩa duy vật và đưa đất nước vào một cuộc phiêu lưu mới, đã dứt khoát phuec nhận vai trò tích cực cuoca tôn giáo trong xã hội. Họ tạo ra một cái thang giá trị đạo đức khác với cái mà loài người đã tạo ra qua lịch sử tiến hóa cuoca mình, trong đó có kinh nghiệm tâm linh đã được khẳng định nhiều ngàn năm như là một khát vọng và một khao khát cuoca con người hướng về cái Thiện tuyệt đối. Người duy vật hạ cái điểm tuyệt đối ấy xuống thấp, cụ thể như thấy dễ dàng. Đảng lãnh đạo, tức đảng cộng sản, thành điểm tuyệt đối cuoca mọi tình cảm đạo đức: đó là nguồn gốc cuoca mọi lẽ Thiện. Nó sẽ định ra mọi tiêu chuẩn cho đời sống tinh thần và vật chất. Nhưng việc đầu tiên là phaoi biết cảm thụ. Người ta học tập cảm thụ, thao dục cảm thụ. Cảm thụ là tiền đề cho sự xây dựng một xã hội mới, trong đó có cái gọi là đạo đức. Rồi sau đó đến yêu đảng, yêu lãnh tụ, yêu giai cấp, tất cace phaoi là nền móng đầu tiên và là điểm vươn xa cuối cùng cho tình cảm đạo đức cuoca một con người sinh ra trong xã hội ấy. Các tình cảm khác là thứ yếu, hoặc có thể là tàn tích xấu xa cuoca quá khứ, cần tiêu diệt. Sự thể nghiệm đời sống tâm linh hoàn toàn không cần thiết cho người cộng sản, nếu không nói là một yếu tố phaoi động. Trước đây cee miền Bắc họ tìm

mọi cách khống chế các tôn giáo, không cho dân chúng, nhất là lớp trẻ sinh hoạt tín ngưỡng. Họ không chịu hiểu cái phía bên kia cuoca sự hợp lý, không chịu hiểu cái khao khát ngoài lý trí và tình cảm thông thường mà con người mang trong nó (hoặc hiểu mà muốn tiêu diệt đi).

Tôn giáo có cái công dụng thực dụng mà nó đem lại cho xã hội: Vì sợ hãi sự trừng phạt cee thế giới bên kia mà người dân hiền lành hơn, không làm việc ác. Nhưng sức mạnh chính cuoca tôn giáo không phaoi là rắn đe, dù là một cách êm dịu. Sức mạnh đó là cacem hưng về thể nghiệm điều Thiện nhờ việc hành đạo. Các lý thuyết chính trị, xã hội, triết học (kể cace môn đạo đức học) dù có khát khao cũng không làm điều đó được, tức làm tự thân con người vươn cao một cách tự giác vì chỉ dựa đến vùng lý trí chứ không phaoi vùng tâm linh cuoca con người. Lý trí chỉ biếu cho con người sự hợp lý để phục vụ đời sống, trong khi thể hiện tâm linh giúp cho con người bay bổng, như sự khác nhau giữa một bài luận chung kinh tế và một bài thơ. Tôn giáo là cái cuoca moce lên trời cuoca ngôi nhà nhân loại. Nhờ cái cuoca ấy ánh sáng nội tại trong con người được khơi lên làm rực rỡ ngôi nhà cuoca mình.

Năm 1975, khi người miền Bắc xã hội chuec nghĩa vào chiếm miền Nam, một trong những phát hiện đầu tiên cuoca họ là: trẻ con miền Nam lễ phép quá và các thành phố miền Nam, đặc biệt là Sài

Gòn rộng lớn, lại trật tự, kỷ luật quá (trong khi chúng ta, người miền Nam đã thấy Sài Gòn lộn xộn quá rồi, vào thời điểm ấy). Điều ấy có nghĩa là đạo đức xã hội chuec nghĩa, không biết đã được thực hiện ra sao cee miền Bắc, chứ sự biểu lộ sơ đẳng cuoca một nền đạo đức là tính lễ phép nơi trẻ con và tinh thần trật tự trong pháp luật trong một đô thị thì hình như từ lâu rồi đã biến mất, vào thời điểm 75 đã thành một "cuoca lạ" đối với con người miền Bắc. Như vậy có thật là có một "nền đạo đức" đã được thành hình cee miền Bắc không?

Hỏi chúng tôi mới ra cee một trại cai tạo trong tỉnh Thanh Hóa, một viên công an trẻ dấn dót tôi đi lao động đã baceo một người bạn cuoca tôi lên vào nhà kho cuoca trại ăn cắp cho anh ta một món gì đó, người bạn cuoca tôi từ chối, đã được người cộng sản "dạy" cho rằng: "Các anh vẫn không chưa cái thói tư sản: lương tâm, danh dự, rụt rè. Nói thật với các anh, nếu các anh vẫn giữ cái thói ấy thì các anh không sống được với xã hội này đâu." Sau này chúng tôi mới thấm thía vì đó là sự thật hoàn toàn.

Có một câu thiện thường được nhắc đến để chúng ta có một nền đạo đức xã hội chuec nghĩa: "mình vì mọi người, mọi người vì mình". Về ý nghĩa câu nói ấy, nucea có tình cách vị tha, nucea như gọi ý một sự đối chao. Đó chỉ là lời kêu gọi một thứ đạo đức thực dụng. Ánh sáng cuoca cái Thiện hầu như đã tắt ngấm khắp nơi.



Giving out toys to the kids with physical and mental illnesses ... It is very heart breaking to see kids as young as 3 months old or as old as 21 years old who spend their lives in the hospital, and if they make it thru 21 yrs old, they'll get transferred to an adult site I hope after this trip, our GDPT kids will value their lives more and appreciate what they have It takes just a little effort to make these kids' days, so it's totally worth it!

Hôm nay, một số Huỳnh Trưởng và Đoàn Sinh GDPT tại miền Nam Cali đến viện điều dưỡng và chăm sóc trẻ em đặc biệt, các em ở độ tuổi từ 3 tháng đến 21 tuổi được chăm sóc đặc biệt tại đây ... Đa số các em có một đời sống thực vật, chỉ nằm trên giường và thức ăn được chuyển vào bằng ống.... Thật là tội, có em thì vẫn được cha mẹ vào thăm ... Có em thì Cha mẹ bỏ hạo và hoảng cảnh GD ... nhìn các em tuổi còn nhỏ và phát sống bằng nhưng trợ giúp của medical equipments ... Lòng đau nhói ..., Mong các em sẽ có nhưng tiến triển hơn về sức khỏe để có được nhưng niềm vui của tuổi thơ ... - CYNTHIA HOANG



Đình Vị Hạ (Hình: Nguyễn Trường Sơn)

Cuộc giao lưu hai miền Nam Bắc năm 1975 đã làm nổi bật sự khác biệt giữa con người hai miền. Người miền Nam nhân hậu hơn, người miền Bắc xa hội chủ nghĩa nơi chính trị giỏi hơn. Nhìn chung đời sống tinh thần thì người miền Bắc xa hội chủ nghĩa có cái gì ngắn hơn, hẹp hơn người miền Nam. Điều này dễ hiểu vì miền Bắc bùng nổ thông tin triệt để, dân chúng chỉ được nghe và đọc nhưng gì nhà nước cung cấp. Nhưng không chỉ có thế. Họ còn thiếu cái vẻ nhẹ nhõm mộc mạc mà người ta có thể gặp ở một số dân tộc bản địa tuy ở biệt lập với thế giới bên ngoài mà vẫn tự do trong sinh hoạt tâm linh. Tức là người dân trong xã hội miền Bắc không những bị ngăn chặn thông tin với thế giới bên ngoài mà còn bị ngăn chặn với thế giới bên trong của họ: họ thiếu tôn giáo, thiếu hẳn sự thể nghiệm, sinh hoạt cái tâm thức vô cùng sâu thẳm và phong phú vốn con người ai cũng có. Thoạt đầu họ hành diện về điều này, cho là họ đã đạt một bước tiến hơn dân miền Nam hay còn nhiều mê tín, lạc hậu, nhưng năm tháng trôi qua, trong điều kiện dễ dãi hơn, họ bắt đầu tự khai mào và thăng hoa khác hẳn về tâm linh, vốn chỉ có nó mới cho con người một ý niệm đạo đức thật sự và khiến con người nhân đạo hơn. (Con gái ông Trường Chinh, một kiến trúc sư, bà già ở Đà Lạt, đang thờ Phật trong nhà, tôi cho chẳng có gì lạ lại). Khi mới thoạt tiếp xúc với xã hội miền Nam, họ ngạc nhiên trước điều đình, chùa, nhà thờ, miếu mạo được xã hội công nhận thật sự là chỗ tôn nghiêm và được dân chúng sùng kính một cách thành thật và công khai. Rồi kỳ ức cá nhân hay tập thể nơi họ dần dần hồi phục, mách bảo họ rằng nhưng điều ư ỷ chẳng có gì lạ của, nó chỉ là một

nếp văn hóa truyền thống của dân tộc Việt Nam mấy mươi năm qua được tiếp tục ở miền Nam mà thôi.

Quan hệ giữa chính quyền cộng sản và tôn giáo luôn luôn là một quan hệ căng thẳng chứ không bao giờ là một sự hòa hợp. Đó là sự có chung một nhà của hai kẻ không bao giờ thừa nhận nhau mà chỉ chờ ngày cáo chung của nhau. Nhưng giáo hội thăm lảng cố gắng nuôi dưỡng đức tin trong một cõi giống như địa ngục, cố gắng vừa hòa hợp vừa chống chọi với hàng ngũ "tư sản quốc doanh" của nhà nước tung ra để Mac Xít hóa các tôn giáo, và người ta hay dùng chữ "yêu nước" (Phật giáo yêu nước, Công giáo yêu nước...) để che dấu ý đồ này, làm như các tôn giáo tự nó không bao giờ biết yêu nước là gì. Chưa chiến cố ở miền Bắc rất nhiều nhưng đều biến thành các di tích, và không thiếu các nhà thờ có thôn quê biến thành nhà kho nông nghiệp. Cuộc tranh đấu không cân sức giữa chính quyền và các giáo hội đang dài một cách không ngờ, một bên đang được quyền hành, thuộc đoạn và ý chí bóp chết bên kia, một bên chỉ còn một vụ khi duy nhất là ánh sáng bên trong, tuy không lộ ra là một sức mạnh áp đảo, nhưng bên bị vì được "tư luận" hàng ngàn năm nên bên kia thôi mãi vẫn không tắt được.

Người ta kể cho nhau nghe mẩu chuyện giữa một cán bộ cộng sản cao cấp và một giáo sĩ Thiên Chúa giáo người Tây phương tại Sài Gòn, năm 1975: "Các ông đã thấy sự thánh thiện và đạo đức của chủ nghĩa cộng sản chưa? Mới ra đời có hơn một trăm năm mà đã toàn thắng trên nước ngoài địa cầu, và vừa rồi toàn thắng trên các nước Việt

Nam. Còn đạo Thiên Chúa của các ông ra đời đã hai ngàn năm, vẫn không đem lại được một cái gì cụ thể cho nhân loại như là cuộc cách mạng vô sản của chúng tôi."

Vị linh mục trả lời: "Nhưng điều ông nói đều đúng. Nhưng tôi tự hỏi hai ngàn năm nữa thì chủ nghĩa cộng sản có còn là gì không, như là đạo Thiên Chúa đã tồn tại hai ngàn năm qua?"

Vị giáo sĩ ấy bị trục xuất ngay khỏi Việt Nam. Vì sao? Tôi nghĩ vì ông ta đã gieo nỗi run sợ cho người cán bộ cộng sản khi đưa ra một viễn tượng ngoài khơi nắng nhìn của họ.

Đạo Công giáo Việt Nam trong năm 90 vừa long trọng khẳng định lại địa vị độc tôn của mình, quyết không từ bỏ chủ nghĩa Marxist-Lenin và cuộc cách mạng vô sản, khẳng định lại là chủ nghĩa tư bản "sẽ giết chết" (thay vì đang giết chết). Người ta không phải nhận thời gian này vẫn là thời kỳ quá độ, nghĩ là một cái không phải thuộc tính của chủ nghĩa cộng sản chỉ là tạm thời, là thời kỳ hiệp giai đoạn. Như vậy ai mà biết được cái cơ chế kinh tế theo thị trường và cho phép tư hữu như hiện nay sẽ tồn tại được bao lâu trước khi đạo đức thay đổi thế hoa, diệt tư hữu, đánh tư sản v.v... vốn là cái cốt lõi của chủ nghĩa cộng sản? Nhiều cái còn mập mờ. Vấn đề tôn giáo cũng thế. Cho đến nay, đạo Công giáo không bao giờ chính thức thừa nhận sự cần thiết của chính nó. Chính sách có phần dễ dãi cho tôn giáo hiện nay có vẻ là: sặc di tạo cho mà sống chỉ vì tạo chưa giết được mà thôi. Trong khi đó, các tôn giáo ngày càng chiếm lĩnh quần chúng ở mọi cấp độ, một số không ít đạo

đạo đã đến với tôn giáo và hầu hết đều quay về với sự thờ cúng tổ tiên mà họ đã rất lo là mất chức năm, trong khi sự quyền ru của chủ nghĩa cộng sản trong dân chúng xem như đã triệt tiêu. Cái duy nhất nó còn lại là bộ máy quyền lực khá mạnh để duy trì một cái đạo treo lơ lửng vì không có chỗ đứng trong lòng người dân.

Các nhà văn, nhà văn hóa trung thực ở đây đã nhìn thấy sự cần thiết mở rộng và nâng cao tâm thức của người dân, điều mà chỉ có tôn giáo hoặc một thực hành theo lối tôn giáo mới có thể đạt được. Nhà văn Nguyễn Ngọc trong một bài báo phê phán sự nóng vội, hẹp hòi, vụ tuyện truyền của chương trình văn học trong nhà trường, đã kêu gọi đạo sâu hơn nữa về cổ văn, mở rộng việc chọn lựa tác phẩm giảng dạy, và đọc đạo hơn, gọi ý các việc giảng dạy kinh Phật và kinh Thánh, vốn là những kho báu của nhân loại chưa được khai thác nhưng cần mở rộng và tận dụng nhưng văn để nhân bản. Con tác giả Lê Ngọc Trà trong một số bài báo về sự thách thức của văn hóa khi nó được mở rộng và phát triển đối với lực lượng chủ của chính quyền, đã kết luận: "Người có văn hóa càng cao thì lòng nhân ái và chu đáo lại càng phát sáng."

Và trên tạp chí Sông Hương 3-90 (số cuối cùng trước khi bị đóng cửa), Nguyễn Huy Thiệp đã viết: "... Ý thức tin ngưỡng hướng thượng khác với mê tín dị đoan. Tôi đã thấy nhưng thanh kiến tôn giáo làm cho tư tưởng các nhà văn ở ta thấp kém đi như thế nào. Nhưng nhà văn tiến bộ không uổng họ thần quyền nhưng cũng không giữ nhưng thanh kiến tôn giáo. Ý thức tin ngưỡng hướng thượng, vươn lên sự cao cả, chân lý, cái

đẹp, sự tuyệt đối phải là những hơn than đạo đức trong tác phẩm nhà văn." (Khai sáng trong ai lấy được trong tư tưởng nhà văn).

Cái công thức: "Có cơm để ăn, có Phật để lễ, người nghèo lại khác nhau, lại hiền lành thế không đâu bằng" của anh chàng huyện u ở trẻ tuổi xem ra đơn giản một mực nhưng không phải không sâu sắc. Nó thừa nhận nhưng gì rất người, mà lại rất Việt Nam. Điều khó hiện nay là chỗ này "Chưa là cái thiện của làng tôi mới sự về trông nom..." Sự đầu mà mới, trong các nước và nhất là miền Bắc hiện nay, sự đạo tạo tư sản còn hạn chế, khó khăn lắm! Niềm ao ước bức thiết của mọi người—của xã hội ta—bây giờ là có thật nhiều các bậc chân tu. Để đạt được điều đó, ngoài cố gắng tự thân của giáo hội, còn phải có sự trợ giúp của toàn xã hội, của người Việt trong và ngoài nước. Chắc chắn phải gặp nhiều thách thức gay go. Cần phải kiên trì. Đến ngày nào mới làng Việt Nam nhất là ở miền Bắc (vì sự phá sản ở đây nặng nề nhất) sớm chiếu có tiếng chuông ngân nga, chưa là cái Thiên Chúa giáo, lúc ấy người Việt Nam với tâm thức được khai mở trở lại cõi nguồn yên nguyên của dân tộc, mới thực sự có ngưỡng của của một mùa Xuân mới, và chỉ lúc đó mới có thể bắt đầu trở lại một cuộc đời tốt đẹp."

PHẠM XUÂN ĐÀI

(trích Hà Nội Trong Mắt Tôi, tùy bút của Phạm Xuân Đài, do nhà Thế Kỷ xuất bản 1994. Tác giả hiện đang ở California Hoa Kỳ và là Chủ bút tạp chí Thế Kỷ 21)



VAALA's smART Program: Painting lead by Hiep Nguyen

80 kids from the Vietnamese Language School at Bao Quang Temple participate in this fun and free art workshop provided by VAALA - **YSA LE**, December 15



\$50,000 CREDIT CHO DOANH NGHIỆP CỦA BẠN

Giúp doanh nghiệp có vốn để khởi nghiệp hoặc mở rộng kinh doanh một cách nhanh chóng và dễ dàng. Tuyệt đối không cần phải dùng credit của cá nhân.

Chúng tôi sẽ giúp bạn nhận được hàng chục ngàn credit cho doanh nghiệp. Khoản tín dụng này được cấp cho công ty của bạn và KHÔNG dựa vào credit cá nhân của bạn.

Bạn có thể bắt đầu được phê duyệt trong vòng mười ngày kể từ khi tham gia chương trình! Bạn sẽ có báo cáo credit doanh nghiệp đẹp mắt và trên \$50,000 credit doanh nghiệp chỉ trong thời gian thật ngắn.

BẢO ĐẢM \$50,000 CREDIT CHO MỌI TRƯỜNG HỢP

- | | | |
|-------------------------------------|---|----|
| ☒ | Công ty mới mở | OK |
| ☒ | Công ty chưa có lời | OK |
| ☒ | Không có Credit | OK |
| ☒ | Credit thật xấu | OK |
| ☒ | Từng Khai Phá Sản | OK |
| ☒ | Từng bị nhiều ngân hàng từ chối cho vay | OK |

(888) 895.8188



9741 BOLSA AVE. #217 | WESTMINSTER, CA 92683 | www.lotusfinancialcenter.com

<http://tieulun.hopto.org>