

NỮ PHẬT TỬ XUẤT CÁCH TẠI ẤN ĐỘ CỔ ĐẠI

Rupali Mokashi

Theo kết quả điều tra dân số năm 2001, Ấn Độ, quê hương của Đức Phật, hiện là quê hương của 3,881,056 nữ Phật tử.¹ Hiện ước chừng có khoảng 300 triệu nữ Phật tử trên thế giới, trong đó 130,000 vị ni. Cộng đồng ngày càng lớn mạnh này có một vị trí rất đáng tự hào trong một truyền thống mà ở đó ni giới và nữ Phật tử từ rất lâu đã là một bộ phận không thể tách rời của Tăng-già, gần như ngay khi Tăng-già được thành lập. Tuy vậy, ngoài những câu chuyện cảm động được kể lại trong *Trường Lão Ni Kệ*,² một cuốn sách trong đó các vị Tỳ-kheo ni tiền bối kể lại quá trình nỗ lực cố gắng và những thành quả mà các vị đã đạt được trên bước đường tiến tới quả vị A-la-hán, không có một chứng cứ lịch sử nào được chứng minh. Kết quả là, ghi chép về những đóng góp của nữ giới Phật giáo giờ chỉ còn lại trong những nhân vật văn học của *Trường Lão Ni Kệ*.

Vai trò của những người phụ nữ Ấn Độ thuở xa xưa, những người đã theo truyền thống Phật giáo vượt thời gian, giờ được xác định chủ yếu bằng cách phân tích các nhân vật nữ nổi tiếng trong các tác phẩm văn học hoặc những giới luật được ghi lại trong kinh điển, và như thế là đã lướt qua những phụ nữ “thật”, đến nỗi mà sự bảo hộ và những đóng góp nhằm xiển dương Phật giáo của họ hầu như không được đề cập tới. Đây là một khiếm khuyết lớn trong lịch sử Phật giáo.

Chính vào thời kỳ Maurya, Phật giáo nổi lên như một tôn giáo riêng biệt với tiềm năng phát triển lớn lao. Hoàng đế A Dục khởi đầu truyền thống khắc các bản kinh văn, một truyền thống đã trở nên rất phổ biến tại Ấn Độ sau đó.³ Nhiều bia khắc của các thí chủ Phật giáo giúp chúng ta xây dựng một khuôn mẫu chính xác hơn để có thể hiểu thêm về những tín đồ Phật giáo, đặc biệt là phụ nữ. Một cuộc khảo sát những bia khắc ra đời trong khoảng thời gian kéo dài từ thế kỷ thứ ba trước Công nguyên đến thế kỷ mười hai sau Công nguyên được phát hiện ở cao nguyên Deccan⁴ đã hé mở cho chúng ta thấy những đóng góp của hơn 300 phụ nữ, bao gồm cả ni giới và nữ Phật tử. Mặc dù sự đóng góp của tất cả những người phụ nữ này đều đáng chú ý, bài tham luận này sẽ tập trung khắc họa một vài người phụ nữ xuất cách thuộc những giai tầng xã hội

khác nhau trong xã hội Ấn Độ cổ đại những thế kỷ đầu sau công nguyên, những người đã góp phần rất lớn cho việc truyền bá đạo Phật.

Một dòng khắc trên cột trụ A Dục nổi tiếng ở Allahabad có nhắc đến Karuvaki, thứ hậu của hoàng đế A Dục.⁵ Bà là nữ Phật tử đầu tiên mà tên tuổi được nhắc tới rõ ràng trong các bia khắc Ấn Độ. Bia khắc này, cả về mặt hình thức lẫn nội dung, là một chiếu chỉ vua ban xuống lệnh cho các quan đại thần ghi chép lại việc cúng dường của nàng. Bia khắc này vì thế được gọi là “Sắc lệnh Cột trụ Hoàng hậu”.

Nhiều phong cách kiến trúc khác nhau xuất hiện với sự lan truyền của Phật giáo và sự phát triển thương mại mạnh mẽ giữa Deccan và thế giới phương Tây bắt đầu vào thế kỷ thứ hai trước công nguyên. Những kiến trúc này bao gồm các bảo tháp, chùa chiền với cấu trúc vòm, các tịnh xá trong các dãy núi Sakyađri tại Karle, Bhaje, Nasik, Junnar và các địa điểm khác. Sự cần thiết phải có nơi thờ phụng và chỗ ở cho chư tăng ni đã dẫn đến sự tăng trưởng nhanh chóng của các phong cách kiến trúc này. Các bia khắc cho chúng ta biết rằng những thành tựu kiến trúc đã đạt được là nhờ một phần vào các khoản cúng dường của nhiều phụ nữ thuộc các giai tầng xã hội khác nhau. Chúng ta có thể thấy rằng các vị hoàng hậu, cư sỹ, nữ tu và thậm chí cả những kỹ nữ hạng sang cũng đóng góp theo khả năng tài chính của mình. Bảo tháp Sanchi tuyệt đẹp ra đời nhờ sự đóng góp của 87 tín đồ nữ. Trong số này chỉ có một người, Vakalaye Devi, dường như là một phụ nữ hoàng gia; những người còn lại gồm 36 ni cô và 50 nữ cư sỹ. Sondegve, vợ của Siharakhita,⁶ Naga, vợ của Kamdadi Gamiya Sethin (một thương nhân từ thị trấn Kandadi); Gharini Sijha, một phụ nữ nội trợ sống tại Virohakata; Sangharakshita, các nữ đệ tử⁷ của Yasila⁸ và tỳ-kheo ni Kadi đến từ Ujjaini⁹ nằm trong số những vị ni và nữ cư sỹ đã cúng dường mà tên tuổi được ghi khắc tại Sanchi. Tổng số nữ thí chủ được xác định thuộc hoàng tộc là 35, ít hơn nhiều so với con số nữ thí chủ cư sỹ 210 vị và 87 ni cô, điều này cho thấy cơ sở bảo trợ mạnh mẽ nhất của Phật giáo thời kỳ ấy là tầng lớp nào.

Một số bia khắc cho chúng ta thấy được tình hình kinh tế của thời đại đó cũng như tài kinh doanh của một nữ cư sỹ có tên là Vishnudatta, người đã lên kế hoạch và đầu tư tiền cúng dường của Tăng đoàn để sinh lời, làm lợi cho Tăng đoàn khoảng 1,700 năm trước. Vishnudatta Shakanika là con gái của Saka Agnivarman và là vợ của Ganapaka (nghĩa đen của từ này là “kế toán”) Rebhila, và là mẹ của Ganapaka (cũng là

một kế toán!). Trong hang số 10 ở Nasik, một người tên là Vishnuvarman được ghi nhận là có đóng góp tiền để ủng hộ Phật pháp¹⁰ vào năm 258 sau công nguyên.¹¹ Các khoản tiền này được cúng dường để lo việc thuốc men cho những vị tăng bị bệnh trong cộng đồng các vị tăng từ mọi nơi đến tu tập tại thiền viện núi Trirasmī.¹² Từ khoản tiền này, Vishnudatta đầu tư hơn 3500 karshapana¹³: 1000 karshapana với phường nghề của Kularikas, 2000 karshapana với phường nghề của Odayantrika, 500 karshapana với phường nghề của (ở đây bị tên bị mất), và một số tiền nữa với phường nghề của Tilapippaka.¹⁴ Thật thú vị khi biết rằng Vishnudatta đã đầu tư với những phường nghề như Kularika (làm đồ gốm), Tilapippaka (bán dầu), Odayantrika (chế tạo thiết bị thủy lực), vân vân. Tiền lãi từ những món đầu tư này được chuyển tới Tăng đoàn.¹⁵

Bia khắc Lavanika tại Động số 75 tại Kanheri¹⁶ được xác định niên đại vào đầu thế kỷ thứ 3 sau Công nguyên. Bia khắc thú vị này ghi lại hai khoản cúng dường của Lavanika tại hai nơi khác nhau, một là các hang động Kanheri và hai là Tinh xá Ambalika gần thành phố cảng cổ đại Kalyan.¹⁷ Lavanika là vợ của một ưu-bà-tắc tên là Sethi Achala quê ở Kalyan. Cô cúng dường hang động, bể chứa, và một bể tắm để hồi hướng cho gia đình mình. Khoản cúng dường thứ hai được ghi chép lại là 300 karshapana dành cho các vị tăng tại Tinh xá Ambalika. Khoản tiền này được cúng để may y cho các vị tăng sống ở đây.¹⁸ Vị trí của tinh xá này được ghi rõ trong bia khắc là “gần Kalyan”, nhưng vị trí chính xác của tinh xá này vẫn chưa được xác định. Vì Kanheri là một nơi nổi tiếng, rõ ràng là Lavanika đã chọn để khắc lại khoản cúng dường của cô cho Tinh xá Ambalika để nhiều tín đồ biết đến tinh xá này. Bia khắc tại hang động số 32 tại Kanheri đề cập đến một tu viện khác gần Kalyan. Bia khắc Brahmi này được xác định niên đại vào thế kỷ thứ hai sau Công nguyên. Một thương gia tên là Dharma, Kaliyanaka (cư dân thành Kalyan và là con trai của Sivamitra) cùng với Budhaka và toàn thể gia đình người này cúng dường một ngôi nhà, hai căn hộ, và một phòng ăn cho một tinh xá tại Kalyan trong một khu vực có tên gọi là Gandharikabhani.¹⁹ Vào những thế kỷ đầu tiên sau Công nguyên, do hoạt động kinh doanh phát triển hưng thịnh, nhiều người Tây Á và các cộng đồng thương gia Hy Lạp – La Mã đã đến định cư tại Tây Ấn. Các bia khắc cho thấy nhiều người phụ nữ gốc nước ngoài đã theo đạo Phật trở thành những Phật tử thuần thành.

Không giống như Kanheri, nơi một số lượng lớn các thí chủ xuất thân từ thành Kalyana, tại Karle phần lớn các thí chủ là cư dân thành Dhenukakta. Nhiều người trong số này là những người Yava²⁰, cũng là những tín đồ Phật giáo. Chùa vòm kỳ vĩ tại Karle²¹ có ghi lại khoản cúng dường của Mahamata, vợ của (tên bị mờ mất) quê ở Dhenukakata, được khắc trên cột trụ thứ mười hàng bên trái.²² Có khả năng Mahamata là người gốc Hy Lạp, vì những khoản đóng góp của các thí chủ là cư sỹ nam người Hy Lạp cũng được ghi lại ở cột trụ này.

Ngoài ra còn có những bia khắc ghi lại sự tồn tại của các thí chủ là nữ tu. Theo giới luật Phật giáo, các tu sỹ khổ hạnh không thể sở hữu tài sản, vì vậy rất có thể họ đã tích lũy kinh phí để xây rường và cột chùa bằng cách đi hóa duyên. Không nghi ngờ gì, họ được phép làm điều này, vì việc làm này có mục đích đúng đắn.²³ Kết quả là, các khoản đóng góp của một số lượng lớn các nữ tu đã được ghi nhận ở nhiều nơi thiêng liêng. Điều này làm nổi bật sự khác biệt giữa các nữ tu sỹ dòng Jain và những nữ tu sỹ Phật giáo. Các bia khắc cho thấy, mặc dù các nữ tu Jain có gây ảnh hưởng đến một lượng lớn các tín đồ khuyến khích họ đóng góp cho các công trình tôn giáo, điều này được ghi lại rõ ràng trong các bia khắc về các khoản đóng góp, những nữ tu sỹ Jain hiếm khi được ghi nhận là thí chủ chính. Ngược lại, các nữ tu Phật giáo như ni cô Pavatika Ponakisana²⁴ và Tỳ-kheo ni Damila²⁵ được ghi nhận là đã đóng góp tại các địa điểm khác nhau.

Văn học Phật giáo có kể về nhiều kỹ nữ là những Phật tử thuần thành. Trưởng Lão Ni Kệ có kể về hai kỹ nữ, cũng là hai chị em Vimala và Sarama. Amrapali là một kỹ nữ nổi tiếng cư trú tại Vaisali, thủ phủ của nước Cộng hòa Vriji. Việc những kỹ nữ bảo trợ Phật pháp trở thành một truyền thống kéo dài nhiều thế kỷ. Một bia khắc tại Sannati²⁶ có niên đại được xác định vào thế kỷ thứ 2 sau Công nguyên có nhắc đến một vũ nữ có tên là Govidasi²⁷. Vũ nữ này đã cúng dường để xây hành rào vây quanh một tịnh xá. Một bia khắc khác từ Sannati cùng một niên đại với bia khắc trên có nói đến một vũ nữ khác có tên là Aryadasi²⁸, con gái của Nadiya Guda và Nati Valuki, đã cúng dường để xây phòng đón khách tại một tịnh xá.

Nhìn chung, câu chuyện về lịch sử Phật giáo sẽ không đầy đủ khi chúng ta không hiểu về đóng góp của những nữ tín đồ đầy khả năng và tự tin. Mặc dù những người phụ nữ này sống trong các khoảng thời gian, các khu vực địa lý và thuộc về các

tầng lớp xã hội cũng như có điều kiện kinh tế khác nhau, họ có một điểm chung: một sự thâm thấu sâu sắc và sự tha thiết hết mực đối với những lời dạy của Đức Phật.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

CHÚ THÍCH

¹ <http://wcd.nic.in/stat/pdf>

² *Trường Lão Ni Kệ*, hay *Therigatha*, được tìm thấy trong Tiểu Bộ Kinh, một tập hợp các bản kinh nhỏ trong Tạng Kinh. Trường Lão Ni Kệ gồm 73 bài thơ, được sắp xếp thành 16 chương.

³ A Dục là một vị hoàng đế của triều đại Maurya của Ấn Độ. A Dục Vương cai trị gần như tất cả tiểu lục địa Ấn Độ từ 269 đến 232 trước Công nguyên.

⁴ Về mặt địa lý, Deccan là một cao nguyên lớn giáp Biển Ả Rập về phía tây và vịnh Bengal dưới sông Narmada về phía đông. Khu vực này được gọi là Dakshinapatha trong tiếng Phạn.

⁵ *Biên niên sử của Viện Nghiên cứu phương Đông Bandharkar*, cuốn 34, tr. 30; *Corpus Inscriptionum Indicarum Tập hợp các Bia khắc Ấn Độ I-II-VI-B*, p. 159.

⁶ *Epigraphia Indica Nghiên cứu các bia khắc Ấn Độ* 10, P. 27, N. 177.

⁷ *Lịch sử tạng Luận Phật giáo* II-1, p. 272.

⁸ *Epigraphia Indica Nghiên cứu các bia khắc Ấn Độ* 10, p. 33, n. 245

⁹ *Ibid.*, p. 31, n. 226

¹⁰ *Epigraphia Indica* 10, tr. 127, và *Epigraphia Indica IV*, tr. 114

¹¹ Bản bia khắc được xác định niên đại vào triều vua Ishvarasena dòng tộc Abhira.

¹² *Tập hợp các bia khắc Ấn Độ Corpus Inscriptionum Indicarum* 4, tr. 114.

¹³ *Karshapana* là loại tiền xu đúc từ bạc, mỗi xu nặng khoảng 34 grain. Loại tiền *karshapana* được nói đến ở đây có lẽ là loại tiền *kshatrapas* miền Tây Ấn dường như đã lưu hành tại Tiểu bang Maharashtra trong thời cai trị của dòng tộc Ahbiras.

¹⁴ *Tập hợp các bia khắc Ấn Độ Corpus Inscriptionum Indicarum* 4, p. 114 và *Nghiên cứu các bia khắc Ấn Độ* 10, số 1137, tr. 127.

¹⁵ *Nghiên cứu các bia khắc Ấn Độ* 10, tr. 127

¹⁶ Các hang động Kanheri là một quần thể di tích nằm ở phía bắc của Borivalion ở phía tây ngoại ô thành phố Mumbai. Những hang động này được xác định niên đại vào thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên đến thế kỷ thứ chín sau Công nguyên. Tổng cộng có 109 hang động được khoét sâu vào núi đá bazan.

¹⁷ Kalyan cách Mumbai 53km về phía đông bắc.

¹⁸ *Các bia khắc Kanheri*, tác giả Ghokhale Shobhana, tr. 98-101. Sự tồn tại của các tu viện dọc các tuyến đường thương mại cổ đại không phải là trùng hợp ngẫu nhiên.

¹⁹ *Nghiên cứu các bia khắc Ấn Độ* 10, tr. 102, n. 998. Theo Shobhana Gokhale, Gandharikabhami là một khu định cư của người Hy Lạp tại thành phố cổ Kalyan. Thậm chí ngày nay vẫn còn một dòng sông nhỏ có tên gọi là Gandhari, một nhánh của sông Kalu, gần Kalyan. Khu vực xung quanh cũng được gọi lại Gandhari.

²⁰ Không có sự nhất trí về nguồn gốc dân Yava. Có những phỏng thuyết khác nhau về quê gốc của họ, có thể là khu vực từ Ionia qua Tây Á.

²¹ Chùa mái vòm này có từ thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên và là một trong những chùa đẹp nhất loại này so với những hang động Phật giáo cổ xưa. Chùa gồm một bảo tháp lớn và 37 cột được trang trí lộng lẫy. Một bia khắc dựng ở chùa ghi rằng đây là hang động tuyệt vời nhất toàn cõi Diêm phù đề, và rằng chùa được xây bởi Bhatapala, người cho vay lãi xứ Vaijayanti. Những hang động này nằm cách Mumbai 114km.

²² *Nghiên cứu các bia khắc Ấn Độ* 7, tr. 52 và 83-84.

²³ *Nghiên cứu bia khắc Ấn Độ* 10, tr. 369.

²⁴ Ibid, tr. 105, n. 1006. Danh vị khác của Ponakiasana, *theri* (trưởng lão ni), cho thấy phẩm bậc của Ni sư trong tăng đoàn.

²⁵ Ibid., tr. 106, n. 1013. Cả hai vị ni đều cúng dường tại Kanheri.

²⁶ Sannati là một làng nhỏ bên bờ sông Bhimain Chitapur taluk nằm ở quận Galbarga phía bắc tiểu bang Karnataka.

²⁷ I. K. Sarma và J. V. Rao, *Những bia khắc Bhrami đầu tiên ở Sannati*, (Nhà xuất bản Harman, New Delhi, 1993).

²⁸ Ibid.

CHÂN DUNG PHỤ NỮ PHẬT GIÁO Ở TANGERANG

Venita Tanusuwito

Người Trung quốc theo Phật giáo đã sống ở Tangerang, Indonesia từ đầu thế kỷ 17. Trong giai đoạn giữa thế kỷ 17 và thế kỷ 18, họ sống tập trung dọc theo dòng sông Cisadane, ở khu buôn bán kinh doanh của Tangerang, nay thuộc tỉnh Banten. Từ đó, nhiều người chuyển đến khu ngoại ô ở những khu vực khác của Tangerang, như Sewan và Kampung Melayu. Vì những người này đã sống ở Tangerang lâu đến sáu hay bảy thế hệ, họ đã thích nghi với nền văn hóa của địa phương. Phần lớn thậm chí không còn nói hay hiểu được tiếng Trung quốc. Hôn nhân pha trộn giữa hai nền văn hóa thường xảy ra, và biểu hiện rõ trong ngoại hình của họ, vốn không còn giống người Trung quốc bản xứ. Cộng đồng người Trung quốc này được đặt tên giễu là Cin Ben (Cina Benteng). Nhiều người trong số họ sống trong nghèo khổ. Họ buôn bán nhỏ, làm nông hay đánh cá. Chỉ có một số rất ít thoát khỏi nghèo nàn và thành lập những cửa hàng hay công ty nhỏ.

Phụ nữ Cin Ben

Phụ nữ trong cộng đồng Cin Ben và con cái của họ sống rất nghèo khổ. Nhiều người thất học và vì vậy chỉ có thể làm những công việc phụ. Do thiếu chuyên môn, họ chỉ có thể giặt giũ, bán hàng rong, hay phụ giúp chồng trong công việc đồng áng. Phụ nữ trong cộng đồng này cũng phải lo kinh tế gia đình. Thực tế thì có nhiều phụ nữ còn phải làm việc cực nhọc hơn cả chồng họ để kiếm tiền. Nhưng dù họ có siêng năng đến đâu, thì những công việc họ làm cũng không đủ để đáp ứng qua ngày. Lương họ quá thấp đến nỗi không đủ tiền chợ, đừng nói đến việc cho con cái học hành. Kết quả là con cái của họ cũng bị thất học, và nghèo nàn như cha mẹ chúng.

Hoàn cảnh của họ còn tệ hơn vì họ không có quyền hay phương tiện để tiếp cận và nhận sự trợ cấp của chính phủ. Nhiều người không có giấy tờ tùy thân để chứng minh họ là công dân Indonesia và vì vậy không có cả thẻ căn cước. Điều này khiến họ không thể làm giấy khai sinh, bảo hiểm sức khỏe cho người nghèo và những giấy tờ

khác. Hiện nay, tình hình có phần nào khá hơn cho thế hệ trẻ, vì nhiều người trong độ tuổi này đã có giấy tờ chứng thực là công dân của Indonesia.

Nhiều gia đình vẫn còn phân biệt đối xử với con gái khi bàn đến chuyện cho đi học cao hơn. Nhiều cha mẹ vẫn ưu tiên việc học cho con trai hơn là con gái. Con gái thường chỉ học đến cấp I hay cấp II. Không có trình độ văn hóa và không có chuyên môn, nhiều phụ nữ lập gia đình khi còn rất trẻ. Theo truyền thống, cha mẹ cũng thường thúc đẩy con gái lấy chồng sớm.

Ước định nhu cầu

Phụ nữ trong cộng đồng Cin Ben rất cần sự trợ giúp. Họ cần được đào tạo để thu thập và nâng cao chuyên môn, như học nấu ăn, thủ công, hay nông nghiệp. Sự thiếu giáo dục và chuyên môn khiến họ không thể có đời sống sung túc. Một vài tổ chức địa phương cũng đã cố gắng tổ chức dạy nghề, nhưng chỉ thỉnh thoảng chứ không thường xuyên. Cần có những chương trình đào tạo dài hạn để đem lại hiệu quả thực sự trong việc cải thiện đời sống cho phụ nữ. Việc đào tạo này không chỉ bao gồm những kỹ năng thực tế như làm bánh hay may vá, mà còn tính đến nhận thức xã hội và giới tính. Những người trong cộng đồng này không hề có một kế hoạch cụ thể nào cho tương lai của họ. Họ chỉ sống cho hôm nay và không hề nghĩ đến ngày mai. Nguyên nhân không chỉ là do nghèo đói, mà còn do lối nhận thức của họ nữa.

Như mọi người vẫn công nhận, phụ nữ có ảnh hưởng lớn trong gia đình. Vì việc giáo dục trong gia đình thường là trách nhiệm của phụ nữ, nên việc phụ nữ được giáo dục là rất quan trọng. Chỉ những người phụ nữ có giáo dục mới có khả năng dạy con tốt.

Điều này cũng có nghĩa chúng ta cần chú ý hơn đến việc giáo dục cho các em gái. Con gái không nên bị đối xử phân biệt, mà cần có được sự giáo dục tốt như con trai. Tương lai chính là ở thế hệ trẻ. Việc giáo dục tốt hơn cho trẻ em sẽ đem lại những thay đổi to lớn cho thế hệ mai sau.

Một chương trình tốt cần bao gồm những khóa đào tạo trong nhiều chuyên môn nghề nghiệp và kỹ năng khác nhau. Những hội thảo về quyền hợp pháp cần được tổ

chức để cung cấp cho cộng đồng những kiến thức cần thiết về quyền lợi của họ với tư cách là công dân, đặc biệt là với phụ nữ. Và điều quan trọng nhất là cộng đồng cần thức tỉnh khỏi giấc ngủ dài và tin tưởng rằng với sự nỗ lực, bất chấp mọi khó khăn, họ sẽ có được một đời sống tốt đẹp hơn.

Dịch giả: Sc Liễu Pháp

SAKYADHITA: BIÊN THUY NÓI RỘNG CỦA NỮ GIỚI PHẬT GIÁO VÀ SỰ KẾT NỐI TOÀN CẦU

Sư cô Như Nguyệt

Người ta thường nghĩ, nữ giới chỉ có khả năng tự tu chứ không có khả năng đảm đương những Phật sự lớn lao, làm vẻ vang cho Phật pháp. Nhưng trái lại, ngày nay chúng ta thấy nữ giới đã và đang với chí khí mạnh mẽ cương quyết đứng ra lãnh một nhiệm vụ, cùng với chư tăng chia sẻ gánh nặng, đào tạo ni tài, để duy trì đạo nghiệp của Đức từ phụ, thật là điểm son đáng ghi vào trang sử mới của Phật giáo đương đại.¹

Lịch sử cho thấy rằng nữ giới Phật giáo có mặt trong từng giai đoạn và có nhiều đóng góp cho việc phát triển của Phật giáo nói chung và cho dòng dõi ni chúng nói riêng. Tuy nhiên vẫn còn một số nữ tu sĩ ở các nước chưa được phát triển cũng như chưa được biết đến nhiều. Sakyadhita xuất hiện như một biên thủy nói rộng cho việc hòa nhập với nữ tu Phật giáo toàn cầu. Điều này khẳng định vị trí không chỉ của nữ giới mà của Phật giáo trên toàn thế giới nói chung.

Hội nghị Sakyadhita lần thứ 12 được tổ chức tại Bangkok. Đây là cơ hội để nữ giới Phật giáo toàn cầu nhìn lại những công tác Phật sự và các hoạt động xã hội đã cống hiến tại mỗi quốc gia của mình trong hai năm qua. Đồng thời đây cũng là dịp để những người con gái dòng họ Thích cùng nhau trao đổi những kinh nghiệm trong sự nghiệp hoằng pháp lợi sanh, lợi đạo ích đời cũng như khẳng định vị trí vai trò của nữ giới nói chung và ni giới nói riêng đối với đất nước mà mình đang sinh sống và trên trường quốc tế.

Để tiếp nối truyền thống phụ nữ Phật giáo, nhất là nhờ vào biên thủy nói rộng, mạng lưới toàn cầu của Sakyadhita, nữ giới Phật giáo trong thời hiện đại đã, đang và sẽ thể hiện tài năng qua những vị trí vai trò trên nhiều lãnh vực khác nhau, điển hình qua các hoạt động của Sakyadhita. Tham luận này sẽ tập trung vào: (1) Con đường toàn cầu đến với Sakyadhita; (2) Sự phát triển không ngừng của Sakyadhita; (3) những điểm yếu hiện tại và triển vọng tương lai của Sakyadhita.

1. Con đường của Nữ giới Phật giáo toàn cầu đến với Sakyadhita:

Sakyadhita bao gồm mọi người đến từ nhiều giai cấp với nhiều bối cảnh văn hóa, tôn giáo và chủng tộc. Bản thân tôi đã chứng kiến tính bao hàm của Sakyadhita trong việc bao hàm tất cả các truyền thống - truyền thống nguyên thủy, đại thừa và kim cương. Nữ giới từ nhiều truyền thống Phật giáo đến với nhau rất dễ dàng bất kể sự khác biệt liên quan đến sự giải thích giáo lý của đức Phật. Đây là sự phát triển rất thú vị trong lịch sử Phật giáo. Những hội nghị của Sakyadhita là những buổi họp cộng đồng Phật giáo thu hút các tỳ kheo ni và nữ cư sĩ, và cả một số tăng sĩ và nam cư sĩ, bên cạnh các tín đồ của các tôn giáo khác. Những hội nghị này là những mốc lịch sử quan trọng. Nó là bằng chứng về một hiện tượng đặc sắc đang diễn ra trong thế giới Phật giáo, đó là sự đóng góp của các bậc nữ lưu tiền bối cũng như tiềm năng của con cháu họ trong Phật giáo. Nữ giới Phật giáo nên ý thức về trách nhiệm của mình trong việc thực hiện một trong những lời dạy quan trọng của đức Phật, đó là truyền bá chánh Pháp vì lợi ích và hạnh phúc của loài người. Điều đáng chú ý là trong nhiều thế kỷ, tiềm năng này chưa được sử dụng. Giờ đây, tôi nhận ra rằng: khi cùng đến với nhau và cùng chia sẻ, thảo luận nhiều phương cách, phụ nữ có thể đến với nhau không chỉ dạy pháp mà còn thực hiện những hoạt động để cải thiện hoàn cảnh con người trên phạm vi toàn cầu của cả các tỳ kheo ni cũng như nữ cư sĩ trên tinh thần “đừng dừng lại, hãy tiến về phía trước.”

Tôi xin được mở đầu tham luận của mình bằng câu chuyện về con đường đến với Sakyadhita của tôi. Năm 1999, sau khi kết thúc hai năm chương trình thạc sĩ Phật học, tôi trở thành thí sinh nghiên cứu sinh của Đại học Delhi. Trong thời gian này, tôi cùng với một nhóm 8 sư cô Việt Nam đi nghe Ni sư Karma Lekshe Tsomo thuyết giảng tại Đại học New Delhi. Sau buổi thuyết giảng, ấn tượng với những thân hình nhỏ nhắn nhưng rất năng động của nhóm ni sinh Việt Nam, Ni sư Tsomo đã tiếp xúc trò chuyện và làm quen. Rồi Ni sư Tsomo mời chúng tôi tham dự Hội nghị Sakyadhita lần thứ 6 tại Lumbini, Nepal được tổ chức một năm sau đó.

Sự tiếp xúc lần đầu tiên của tôi với Sakyadhita là Hội nghị Quốc tế Sakyadhita lần thứ 6 ở Nepal. Sau khi nghe những bài thuyết trình về tư tưởng, những người tham dự hội nghị được yêu cầu vẽ tư tưởng của mình lên trang giấy được phát đến từng

nhóm. Thật vui làm sao khi nhìn thấy hàng trăm người con gái của Phật cầm cụ vẽ lên những bức tranh của chính mình. Có những bức tranh vẽ nụ cười. Có những bức tranh vẽ lên những người con gái của hội Sakyadhita tay nắm tay trong một vòng tròn thế giới lớn. Có những bức tranh chứa chan đạo tình với những tịnh thất đơn sơ bằng tranh nhỏ, xinh xắn nằm trên đồi thông, lác đác có chiếc lá rơi, vài cô ni nhỏ cắp sách đến trường khi ông mặt trời vừa ló rạng. Có những bức tranh hồng lên những trái tim đầy nhiệt huyết của các thành viên đang móc vào nhau thành một tràng hoa xinh xắn được dâng lên cúng dường 10 phương chư Phật. Có những ni vượt cả đồi núi vực sâu để tiến đến vùng Hymalaya cùng tham gia hội nghị lần này. Ôi, muôn màu muôn sắc dễ thương vô cùng! Một thế giới mới, một chân trời mới như vừa mở ra trước mắt tôi. Con đường dưới chân tôi bước dường như rộng lớn thêm ra rất nhiều. Tôi thấy mình thật nhỏ bé trước bao nhiêu giáo sư, học giả, diễn giả, nhà nghiên cứu đến từ các trường đại học, các viện nghiên cứu, các tổ chức

Cuộc gặp gỡ đầu tiên của tôi với Sakyadhita khiến tôi không thể nào quên được. Sự tiếp xúc với Sakyadhita đã mang lại sự khích lệ vô cùng to lớn cho sự nghiệp tu học của tôi. Tôi không ngừng cố gắng để có thể đến với Sakyadhita và tham gia các hội nghị của Sakyadhita để học hỏi từ khối kiến thức mênh mông của học giả, tu sĩ, những cao tăng ưu tú đại diện cho tinh thần Phật giáo: từ bi, vị tha và những nhà tu thiền xuất chúng. Bốn năm sau, tại Hội nghị Sakyadhita lần thứ 8 ở Seoul, tôi có tham gia báo cáo tham luận với tựa đề “Giáo dục ni giới Việt Nam thời hiện đại” và đã được đánh giá cao. Những nỗ lực của tôi đã bắt đầu có kết quả; Sakyadhita và những gì nó đem đến cho tôi là một yếu tố quan trọng trên con đường trở thành một nghiên cứu sinh và một người tu hành Phật giáo của cá nhân mình.

Cũng như tôi, nhiều nữ tu sĩ trẻ khác không có điều kiện phát triển việc tu học và chia sẻ kinh nghiệm với các bạn đồng tu cũng được chào đón trong vòng tay rộng mở của Sakyadhita. Đối với tất cả chúng tôi, Sakyadhita thực sự là một biên thùy nói rộng của tín đồ Phật giáo toàn thế giới.

Khi Hội nghị Sakyadhita lần thứ 11 được tổ chức tại Việt Nam, Sakyadhita đã được mở rộng tới mức có thể bao gồm trong đó cả các vị ni thất học ở những vùng sâu vùng xa, ở những vùng tuyết đóng băng mà trước đó thế giới chẳng hề biết tới. Quả

thật, đối với rất nhiều tín đồ Phật giáo, Sakyadhita là một bước ngoặt trong cuộc đời họ, đưa họ từ không có tiếng nói đến có tiếng nói, từ bóng tối đến ánh sáng. Tôi đã nói chuyện với nhiều chị em, hỏi họ xem Sakyadhita đã thu hút họ như thế nào. Một số câu trả lời mà tôi nhận được, tôi xin trích dẫn, “Việc gặp gỡ trực tiếp nhiều tu sĩ lớn khiến tôi tin tưởng hơn vào tiềm năng tâm linh của chính mình”, “Các giảng sư như Ni sư Tenzen Palmon và Ni sư Karma Lekshe Tsomo đã khơi nguồn cảm hứng cho tôi rất nhiều. Họ là những người thực sự từ bi và không phân biệt. Giàu hay nghèo, có học hay thất học, họ đều mở rộng lòng với tất cả. Họ làm việc không mệt mỏi để giúp phát triển tiềm năng của nữ giới, trao cho họ chìa khóa để họ có thể bước tiếp và tiến lên.”

Nhân đây, tôi cũng muốn nói thêm về Ni sư Karma Lekshe Tsomo đáng kính, vì bản thân tôi đã được khơi nguồn cảm hứng rất nhiều từ nhân cách vĩ đại này. Tôi không thể tưởng tượng sự nghiệp tu học của tôi sẽ như thế nào nếu không được tiếp xúc với Ni sư. Ni sư khiêm tốn đến nỗi không cho phép tôi ca tụng ni sư khi tôi nộp tham luận của mình nhưng tôi thực sự bị thôi thúc muốn được bày tỏ cảm xúc của mình nên đã nhất định phải giữ lại những dòng này. Tôi muốn nhân cơ hội này bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc tới Ni sư. Tôi đã chứng kiến nhiều đêm Ni sư không ngủ để làm việc vì sự thành công của các hội nghị Sakyadhita và vì tương lai tốt đẹp hơn cho nữ giới Phật giáo khắp năm châu.

2. Sự phát triển không ngừng của Sakyadhita

Hội nghị Sakyadhita lần thứ nhất năm 1987 ở Bodgaya lần đầu tiên đã họp mặt các nữ tu sĩ và cư sĩ Phật giáo trong suốt 2500 năm Phật lịch. Hội nghị đã họp mặt các nữ Phật tử, những người trước đó sống cuộc đời biệt lập trong cộng đồng nhỏ của mình và không được gặp gỡ Phật tử thuộc các truyền thống khác. Mặc dù trọng tâm của hội nghị Sakyadhita lần thứ nhất là về nữ tu sĩ Phật giáo, nhưng Sakyadhita đã luôn mang tính bao hàm từ đó đến nay. Mọi người đều được mời đến dự hội nghị về nữ tu sĩ Phật giáo lần đầu tiên này, không phân biệt giới tính, địa vị xã hội, tôn giáo hay nguồn gốc xuất xứ. Tại hội nghị Sakyadhita lần này và nhiều hội nghị Sakyadhita sau đó, chúng ta thấy mọi người đến từ châu Á cũng như từ các nước phương Tây nắm tay nhau nồng ấm và thân thiết, điều mà chúng ta không thể nào thấy trong thời kỳ trước đó với ảnh hưởng sâu đậm của chủ nghĩa thực dân. Quả thực, chính sức

mạnh của truyền thống tâm linh Phật giáo đã phá vỡ mọi ranh giới và kết nối mọi người với nhau.

Sáu năm sau hội nghị Sakyadhita lần thứ nhất, Sakyadhita tổ chức hội nghị lần thứ 3 tại Colombo, Sri Lanka. Sự kiện này đã đánh dấu một bước ngoặt trong lịch sử Phật giáo Sri Lanka. Sau hơn một ngàn năm vắng bóng, ni bộ Phật giáo Sri Lanka đã được tái thiết lập, được khơi nguồn cảm hứng bởi Sakyadhita và nhiều nữ tu sĩ và Phật tử dừng cảm tham dự hội nghị. Hiện nay, có hơn 500 nữ tu sĩ được thọ giới đầy đủ ở đất nước này và một trung tâm đào tạo Sakyadhita địa phương cho nữ tu sĩ ở Colombo, là dấu hiệu về sự phát triển đáng kể của Sakyadhita.

Năm tháng trôi qua, mặc dù gặp phải nhiều khó khăn nhưng Sakyadhita, theo kế hoạch, đã tổ chức thành công 11 hội nghị quốc tế tại các quốc gia khác nhau. Xin nêu ra một ví dụ, vào năm 2006, Sakyadhita đã phá vỡ ranh giới tôn giáo và văn hóa để tổ chức hội nghị lần thứ 9 tại Malaysia, một đất nước Hồi giáo, và bằng việc làm đó đã thúc đẩy sự đối thoại tin tưởng và hiểu biết lẫn nhau giữa các nền văn hóa, tạo nên sự đa dạng tôn giáo cũng như sự hòa đồng quốc tế.

Vào năm 2009, Sakyadhita tổ chức hội nghị lần thứ 11 tại Việt Nam. Với 3000 nữ giới Phật giáo tham dự, đây là hội nghị lớn nhất trong lịch sử Sakyadhita². Tại hội nghị này, có tới 3000 nữ giới Phật giáo, bao gồm cả nữ tu sĩ và cư sĩ, cùng họp mặt để chia sẻ, học hỏi và trau dồi với nhau. Điều này phản ánh sức hút ngày một lớn của Sakyadhita như một tổ chức và nhiều lợi ích “thiết thực” mà Sakyadhita mang lại. Hôm nay khi tôi đang phát biểu tại đây, có tới 70 người Việt tham dự phía dưới cũng phản ánh tầm ảnh hưởng to lớn của Sakyadhita ở đất nước chúng tôi.

Hiện tại, ngay cả khi Phật giáo phải đối mặt với nhiều thử thách như sự dịch chuyển của các truyền thống Phật giáo toàn cầu, ảnh hưởng tiêu cực của sự khủng hoảng kinh tế thế giới, các thiên tai ảnh hưởng đến cuộc sống của nhiều người, nhưng Sakyadhita vẫn thu hút sự tham gia của hàng trăm học giả nữ, các nhà nghiên cứu, tu sĩ và cư sĩ từ nhiều nước trên thế giới. Họ đến với nhau để thảo luận về những vấn đề thời sự, những vấn đề là mối quan tâm của giới tri thức cũng như giới tu sĩ như vai trò của nữ giới trong xã hội hiện đại, khung cảnh hiện nay về cơ hội thọ giới đầy đủ cho

nữ giới, những thách thức mà nữ giới Phật giáo hôm nay gặp phải, vai trò của nữ giới Phật giáo, quá khứ và hiện tại.

Thế giới mà chúng ta đang sống hôm nay phải đối mặt với nhiều thách thức mà phần lớn những thách thức ấy được cho là vì sự xuống cấp của các giá trị đạo đức. Hơn lúc nào hết, thế giới và những người sống trong thế giới này cần phải khôi phục lại những giá trị tích cực của loài người như lòng từ bi bác ái, sự trung thực, bất tổn sinh, lòng vị tha, tinh thần yêu hòa bình. Thông qua các hội nghị thường xuyên của mình, sự hiện diện ngày một lớn mạnh của Sakyadhita trong thế giới hôm nay đã giúp khơi dậy sự yên ổn nội tại (inner peace) và những giá trị mà đức Phật đã dạy chúng ta nhiều thế kỷ trước đây. Trên thế giới hiện nay có 300 triệu nữ giới Phật giáo, đó là một lực lượng hùng mạnh để có thể mang lại một thế giới tốt đẹp hơn. Nếu tất cả các phụ nữ này đoàn kết lại trong hoạt động xã hội từ bi thì họ có thể trở thành một lực lượng quan trọng cho sự biến đổi toàn cầu.³ Trong bối cảnh này, Sakyadhita quả thực đã trở thành một sự kết nối tích cực ở cấp độ toàn cầu của nữ giới Phật giáo, nuôi dưỡng họ về học thuật cũng như tâm linh vì lợi ích của thế giới.

Việc các chi nhánh của Sakyadhita đã liên tục được thiết lập ở 10 nước ở Bắc Mỹ, châu Âu và châu Á là dấu hiệu của sự phát triển của Sakyadhita về mặt tổ chức. Một loạt các ấn phẩm – *Sakyadhita: Những người con gái của Đức Phật (Sakyadhita - Daughters of the Buddha)* (1998), *Các chị em sống biệt lập: Hai truyền thống Đạo đức tu viện cho Nữ giới (Sisters in Solitude: Two Traditions of Monastic Ethics for Women)* (1996), *Nữ giới Phật giáo Sáng tạo: Lợi ngược Dòng (Innovative Buddhist Women: Swimming against the Stream)* (2000), *Kết nối các Thế giới: Tiếng nói của Nữ giới Phật giáo các Thế hệ (Bridging Worlds: Buddhist Women's Voices across Generations)* (2004), *Ra khỏi bóng tối: Nữ giới Phật giáo tham gia hoạt động Xã hội (Out of the Shadows: Socially Engaged Buddhist Women)* (2006), là một vài trong số các ấn phẩm của Sakyadhita – đã được giới thiệu đến độc giả của giới học thuật, xuất hiện trên các giá sách thư viện khắp thế giới. Điều này cũng phản ánh sự phát triển không ngừng của Sakyadhita.

3 – Những điểm yếu hiện tại và triển vọng tương lai của Sakyadhita:

Bên cạnh nhiều thành tựu lớn thì Sakyadhita vẫn còn những yếu điểm nhất định. Thứ nhất, từ khi được thành lập 24 năm trước đây, mặc dù Sakyadhita đã tạo điều kiện cho nữ giới từ các nước kém phát triển có thể tham dự hội nghị Sakyadhita 2 năm 1 lần, và do đó đã tạo điều kiện cho họ tích cực góp phần giải quyết những vấn đề mà thế giới và nước họ quan tâm, tuy nhiên, các tham luận và báo cáo tại các hội nghị Sakyadhita chủ yếu mang tính lý thuyết và do đó không đáp ứng được nguyện vọng tu học của thế hệ ni trẻ. Một mặt, các hội nghị của Sakyadhita giúp đem lại uy tín cho việc nghiên cứu của nữ giới Phật giáo. Mặt khác, các ni trẻ mong muốn Sakyadhita nhấn mạnh nhiều hơn vào sự thảo luận liên quan đến các vấn đề thực tế như sự thiết lập các trung tâm đào tạo mở rộng cho ni giới từ nhiều quốc gia khác nhau, việc cấp chi phí và hỗ trợ giúp cải thiện điều kiện sống và tu tập cho ni giới ở các quốc gia kém phát triển...

Thứ hai, các hội nghị Sakyadhita được tổ chức tại một nước đăng cai hai năm một lần tạo cơ hội cho nữ giới Phật giáo gặp gỡ và thảo luận về những thành quả họ đã đạt được trong hai năm qua. Tuy nhiên, những thảo luận hầu hết đều chung chung và không phù hợp với kinh nghiệm của phụ nữ ở các nước khác, có nghĩa là Sakyadhita không thực sự đưa ra những lời khuyên thực tiễn giúp thúc đẩy sự kết nối của nữ giới Phật giáo toàn cầu. Chẳng hạn, Sakyadhita không cung cấp các khóa học ngắn hạn và dài hạn cho các ni trẻ từ các quốc gia khác nhau trên thế giới để họ có thể phát triển các kỹ năng mà họ cần, chẳng hạn như kỹ năng tổ chức, quản lý sự kiện, lãnh đạo và nhiều kỹ năng khác – những kỹ năng mà mà nữ giới đương nhiên có thể vượt trội hoặc đóng góp nhiều hơn cho cộng đồng của họ.

Thứ ba, Sakyadhita cần tạo dựng nền tảng tài chính vững mạnh cho các hoạt động của mình. Sakyadhita cần tạo nên một mạng lưới các mạnh thường quân và hi vọng với sự ủng hộ của các mạnh thường quân này Sakyadhita có thể thiết lập các cơ sở kinh doanh để Hội (Sakyadhita) và các chi nhánh của nó có thể có nguồn kinh phí ổn định. Điều này sẽ giúp các thành viên của Sakyadhita triển khai các chương trình nhằm ủng hộ và đào tạo nữ giới Phật giáo trở thành những chuyên gia có năng lực trong nhiều lĩnh vực mà phụ nữ có thể nắm vai trò lãnh đạo. Nếu điều này có thể thực

hiện thì Sakyadhita sẽ không còn bị phụ thuộc về mặt tài chính; trái lại tổ chức này có thể giúp đỡ các hội viên hoặc tu sĩ khó khăn đặc biệt trong bối cảnh nền kinh tế thế giới đang bị suy thoái.

Thứ tư, Sakyadhita cần mở rộng hoạt động trên phạm vi lớn hơn nữa để đến được với mọi người từ các tầng lớp xã hội khác nhau. Điều này có thể thực hiện với sự trợ giúp của các phương tiện truyền thông hiện đại như internet; Hiệp hội cũng có thể xem xét việc xuất bản tạp chí định kỳ bằng các ngôn ngữ khác nhau với trọng tâm là châu Á. Sakyadhita cũng có thể tham gia các hoạt động xã hội như hoạt động của các trung tâm y tế, trung tâm giáo dục, hay thúc đẩy các trung tâm thiền định tự lực về kinh tế, và ủng hộ sự thọ giới của ni giới.

Thứ năm, nhiều người cảm thấy rằng Sakyadhita nên thiết lập các trung tâm học thuật cho nữ tu sĩ và cư sĩ ở nhiều địa phương. Một số người còn tâm huyết kêu gọi sự thiết lập của một Ni đoàn có thể đoàn kết ni giới trên khắp thế giới. Một số người kiến nghị rằng Sakyadhita nên giúp đỡ nữ tu sĩ và cư sĩ trên khắp thế giới nhiều hơn nữa. Họ cũng đề nghị rằng Sakyadhita nên dịch các tham luận trong các hội nghị sang nhiều ngôn ngữ khác nhau và mời các giảng sư nữ và các giáo sư nổi tiếng gia nhập Sakyadhita để truyền bá những lời dạy của đức Phật tới tất cả mọi người. Tất nhiên, chúng ta đều phải công nhận rằng Christie Chang, Karma Lekshe Tsomo và nhóm làm việc tâm huyết của họ đã và đang ngày đêm làm việc để đạt được mục đích này. Sakyadhita cần sự ủng hộ nhiều hơn nữa từ những người cùng chia sẻ những mục đích và giá trị này. Do đó, chúng tôi kêu gọi toàn thể nữ giới hãy gạt sang một bên những cảm xúc mâu thuẫn, như sự ganh ghét, kiêu ngạo và sự quyến luyến thế tục và đến với nhau trong sự tin tưởng và thương yêu trọn vẹn để cùng làm việc hòa đồng vì lợi ích của nữ giới Phật giáo cũng như cho xã hội nói chung.

Tôi tin tưởng rằng thông qua Hội nghị Phật giáo Quốc tế lần thứ 12 này, chúng ta sẽ có thể tìm được những phương pháp thỏa đáng và phác thảo chương trình hành động để ni giới và nữ cư sĩ có thể trở thành các học giả, các nhà tu hành và hoạt động song hành với chư tăng. Nếu chúng ta làm việc với lòng vị tha, chúng ta sẽ có thể cống hiến được hiệu quả hơn, giúp phát triển sự kết nối toàn cầu của nữ giới Phật giáo trong khi vẫn giữ được những giá trị văn hóa độc đáo của riêng mình.

¹ Most Venerable Bhikkhu Thich Thien Hoa, Vietnam Buddhist Sangha's Headquarter Leader, Opening Speech at the Foundation Ceremony of Vietnam Bhikkhuni Sangha on 12 February 1957, An Quang Temple, manuscript published by Hue Lam Nunnery, 1957.

² Remarks by Venerable Karma Lekshe Tsomo quoted by Bhikkhu Thich Quang Tuan on Giac Ngo Online, the official publication of Vietnam Buddhist Sangha.

³ Dr. Christie Yu-Ling Chang, *When Buddhist women meet: Sakyadhita and the international Buddhist women's movement*, paper presented at the Council on International Educational Exchange and National Taiwan University, 2009.

ẢNH HƯỞNG CỦA NHỮNG DẤU TÍCH CÒN LẠI TỪ NỀN PHONG KIẾN NHẬT BẢN ĐỐI VỚI PHẬT TỬ

Aiko Mizuno

Chúng ta đều biết cơ cấu chủ quyền nam giới thường được cả nam giới lẫn nữ giới ủng hộ, và chúng ta cũng biết rằng sự bình đẳng giới tính thường được cả nam và nữ giới bảo vệ, củng cố. Vậy thì việc phân biệt giới tính thật sự trở thành những chọn lựa từ mỗi người chúng ta. Chúng ta cần phải khảo sát kỹ bối cảnh của mình và những ảnh hưởng của các điều đã trải nghiệm tác động lên sự phát triển quan điểm cá nhân để có thể thông minh chọn lựa. Trong trường hợp xã hội Nhật Bản, chiều dài lịch sử của hệ thống phong kiến, với sự phổ cập của chế độ phụ hệ và đạo lý tối thượng về dòng tộc, vẫn tác động một cách hiển nhiên hoặc âm thầm lên mọi người, lên cách cư xử và tổ chức xã hội của họ. Phật tử Nhật cũng không ra ngoài thông lệ này. Trong bài này, tôi nhắm đến người cư sĩ tại gia Nhật Bản, tìm hiểu xem một vài nếp cũ còn sót lại của thời phong kiến đã tiếp cận giáo lý Phật giáo như thế nào.

Cư sĩ Nhật Bản

Trong một bài viết của số báo Dharma World (Pháp Giới) mới nhất, Tiến sĩ Gene Reeves, một trong những người cố vấn của tôi, đang là một hành giả - học giả Phật giáo, phát biểu: “Ngày nay, trong khi các sinh hoạt sống động, mạnh mẽ và dần thân vào xã hội nhất là của Phật giáo Nhật Bản được tìm thấy trong phần lớn các tổ chức Cư sĩ Phật giáo, thì từ **Phật giáo Nhật Bản** thường được các học giả sử dụng với ý chỉ là Đạo Phật Nhật Bản, chỉ có ở các tự viện và ban lãnh đạo Giáo hội... Nếu người ta không để ý gì đến sự có mặt của các phong trào Cư sĩ Phật giáo ở Nhật thì có lẽ sự tham gia đầy ý nghĩa của nữ giới Nhật Bản cũng chẳng ai lưu tâm”¹. Để giúp vượt qua bức tường ngăn trở này, tôi xin giới thiệu tóm tắt về các phong trào của Phật tử Nhật Bản.

Bối cảnh người Phật tử Nhật rất độc đáo. Không giống như những tổ chức Phật giáo khác là Phật tử đóng vai trò phụ thuộc vào tu viện, các Hội Cư sĩ Nhật Bản hoàn toàn độc lập. Các nơi trên thế giới cũng có những tổ chức độc lập của người Phật tử, nhưng ở Nhật, tính cách này phát triển phổ biến trong toàn quốc. Khi những tổ chức cư sĩ Nhật Bản tiếp xúc với giới tu sĩ, họ kính trọng nhưng luôn ở trong cương vị bình đẳng. Tóm lại, như chính tôi cũng là một Phật tử, “chúng tôi tự hào là người cư sĩ”.

Xét về tính cách độc lập này, một vài vấn đề được đặt ra. Trước nhất là vấn đề kinh tế của các chùa chiền, tu viện. Câu trả lời là hệ thống *danka*, tức mối liên hệ bền vững tự nguyện giữa tu viện và các thí chủ trong vùng. Những thí chủ ấy được gọi là *danka*. Họ ủng hộ về mặt kinh tế cho tu viện, và ngược lại, tu viện tổ chức các nghi lễ thể theo nhu cầu tinh thần của gia chủ. Sau thời đại Edo (Giang Hộ, 1603 - 1868), hệ thống cúng dường mang tính cách ép buộc ấy được chính thức bỏ đi, áp dụng cho tất cả người dân Nhật Bản. Tuy nhiên, tục lệ ấy vẫn tồn tại, đóng góp vào phần lớn thu nhập chính của đa số tu viện. Thí chủ cũng được gọi là Phật tử, nhưng không nên lẫn lộn những người này với những Phật tử thuộc các tổ chức cư sĩ, vì bản chất và tính cách của hai nhóm này khác nhau xa. Theo một cách nhìn khác thì một Phật tử thuộc tổ chức cư sĩ cũng có thể là thí chủ của chùa, thường là một ngôi chùa mà gia đình họ có mối liên hệ từ những ngày hệ thống cúng dường ép buộc đang còn.

Một vấn đề khác là đa số chư tăng Nhật Bản không còn được gọi là “tu sĩ” theo nghĩa truyền thống, vì phần lớn họ sống đời thế tục. Ăn thịt, uống rượu, cưới vợ, làm sao họ có thể được mọi người kính trọng? Vì vậy, cũng là điều tự nhiên khi những Phật tử hộ đạo bắt đầu tách ra để hình thành các nhóm sinh hoạt riêng. Tăng sĩ Phật giáo bị thế tục hóa là yếu tố ban đầu thúc đẩy các phong trào cư sĩ. Dầu vậy, không một phong trào nào mang tính tiêu cực có thể tồn tại lâu dài. Nằm sâu ở tâm điểm phong trào là khả năng và sự tự do của từng hành giả để tạo một không khí tu tập cho chính mình. Phong trào cư sĩ Phật giáo tạo cơ hội cho những ai muốn duy trì hình thức cư sĩ mà vẫn đi trên con đường Đạo.

Phong trào cư sĩ Phật giáo khởi đầu từ cuối thế kỷ XIX, đầu thế kỷ XX, nhưng tư tưởng triết thuyết này có thể manh nha từ khi Phật giáo từ Baekje (Bách Tế, một lãnh thổ ở tây nam Triều Tiên) mới du nhập vào Nhật Bản. Vào đầu thế kỷ thứ VII, thái tử Shōtoku xiển dương Phật giáo, cho in Tam Kinh Nghĩa Sớ, gồm Chú giải của ba bộ kinh Đại thừa: kinh Pháp Hoa, kinh Thắng Man và kinh Duy Ma Cật. Trong phần chú giải, thái tử Shōtoku tán thán sự giác ngộ của một người phụ nữ là Phu nhân Thắng Man, và một vị cư sĩ là ngài Duy Ma Cật. Thái tử bình chú rằng nếu thật được Niết bàn vô sanh thì người ta có thể tham thiền bất cứ nơi đâu, thành thị hay rừng sâu, trong nhà hay ngoài phố. Có những quan điểm kinh viện sai khác về sự có mặt của thái tử Shōtoku, vì không có một sử liệu đáng tin cậy nào ghi lại. Những sử liệu phổ thông viết về cuộc đời thái tử như Biên

Niên Sử Nhật Bản và Cổ Sự Lục được biên tập sau thời đại của thái tử cả thế kỷ và đã huyền thoại hóa ông một cách quá đáng. Tuy nhiên, ai cũng đồng ý là bộ Tam Kinh Nghĩa Sớ xuất sắc ấy thật sự được chế tác trong giai đoạn trên.

Phật giáo trong thời phong kiến

Nhật Bản cổ đại phản ánh những mô hình lý tưởng của Trung Hoa. Tất cả các mặt văn hóa của Nhật Bản đều chịu ảnh hưởng sắc thái Trung Hoa, luôn cả Phật giáo và các triết thuyết khác, như Khổng giáo, đề cao Ngũ thường và năm mối quan hệ giữa con người. Khổng giáo đề cao sự đào luyện và phát huy nhân, lễ, nghĩa, trí, tín; giúp duy trì sự vận hành tốt đẹp trong năm mối quan hệ của con người, giữa cha mẹ và con cái, giữa chủ đất và tá điền, giữa chồng và vợ, giữa người già và người trẻ, và giữa bạn bè thân hữu. Nhiều học giả bình luận rằng mặc dù ban đầu Khổng giáo không đề xướng việc phụ nữ lệ thuộc nam giới, nhưng về sau điều này đã là một tập quán mạnh mẽ trong suốt triều đại nhà Đường của Trung Hoa cổ đại. Sau cái chết lúc thiếu thời của thái tử Shōtoku, các trường phái Phật giáo khác nhau - pha lẫn truyền thống Khổng học - đã du nhập vào Nhật Bản và đã được chuyển thành văn hóa Nhật. Ngay như hiện nay, chúng ta có thể xem thấy sự hòa lẫn văn hóa giữa Phật giáo và Khổng giáo. Ví dụ như việc các chùa lo giữ gìn mộ phần và độc quyền khắc bia mộ. Các tu sĩ Phật giáo cũng thực hiện những nghi thức tang lễ, mặc dầu theo một vài bản kinh thì họ không được làm như vậy. Riêng tôi thì không phản đối gì việc quý thầy đi cúng đám tang, nhưng tôi không nghĩ là quý thầy cần thiết phải chuyên nghiệp về công việc này. Có đôi chút khôi hài khi một vài Phật sự lại hơi giống những công việc của Bà-La-Môn, là những người mà trong sự truyền bá kinh điển Vệ-Đà, độc quyền trong việc thực hiện các nghi lễ để kiếm sống.

Trong mối tương quan với những tập tục xã hội và các chuẩn mực đạo đức khác, các tự viện đã tự chuyển đổi để tồn tại. Họ giúp đẩy mạnh Khổng học và các giá trị phong kiến nơi trẻ em bằng cách lập *terakoya* (trường chùa). *Terakoya* phát triển trong thời Giang Hộ (Edo), suốt cả triều đại bền vững Đức Xuyên (Tokugawa Shogunate), đã thúc đẩy sự lan rộng những chuẩn mực phong kiến nghiêm ngặt. Ngay cả sau khi quyền lãnh chúa đã bị lật đổ, đất nước mở cửa đón nhận các ảnh hưởng đến từ bên ngoài, sự thành công về tài chánh của *zaibatsu* (các thương hội gia đình hợp thành những khối công nghệ, bảo vệ lấy nhau

trong giai đoạn đó) đã giúp kiến lập và hợp thức hơn nữa chế độ gia trưởng. Thứ bậc địa vị xã hội và dòng dõi quý tộc vẫn được tôn xưng và bất khả xâm phạm.

Cư sĩ Phật giáo Nhật Bản ngày nay.

Nhật Bản trải qua gần trọn thế kỷ XX trong chinh chiến. Suốt thời gian ấy có nhiều thay đổi mạnh mẽ về nếp suy nghĩ và các giá trị đạo đức luân lý. Phong trào cư sĩ Phật giáo Nhật Bản nổi lên từ đáy sâu các cuộc đấu tranh nhân dân, từ những nỗ lực mong tìm lại hy vọng, tạo dựng một tương lai tươi sáng. Từ một quan điểm khác, phong trào này xảy ra như một phạm trù đối nghịch với cấu trúc tôn ti thứ bậc, như tự thân Phật giáo đã xuất hiện đối đầu với thế lực Bà La Môn và kinh điển Vệ-Đà. Ngày nay, một số vấn đề vẫn cần được nêu lên trong các tổ chức Phật tử Nhật Bản.

Trước hết, một cách vô tình, các tổ chức này đã thất bại trong mục đích ban đầu của họ, hầu hết tôn xưng và đề cao dòng dõi của những người sáng lập một cách tự động. Con cháu của các sáng lập viên thường dễ dàng chiếm lấy ngôi vị Hội trưởng hay các vị trí lãnh đạo khác. Đáng buồn thay, việc này dường như lại là động lực phổ biến để mọi tổ chức và những thành viên trong đó phát triển lớn mạnh hơn. Tổ chức càng lớn mạnh, họ lại càng có khuynh hướng dựa trên cơ cấu thứ bậc. Trong sự vô tình dính mắc vào những giá trị kế thừa xưa cũ này, người phụ nữ thường tiếp tục bị tụt hậu, góp phần tạo nên bầu không khí lệ thuộc của nữ giới đối với nam nhân.

Thứ hai, thật đáng ngạc nhiên khi thấy có rất nhiều tổ chức Phật tử Nhật Bản lại đặt nền tảng trên kinh Pháp Hoa, dầu rằng những tổ chức này chẳng có mối liên hệ nào với nhau. Hệ thống điều hành của Nhật Bản quen làm việc theo lối hàng dọc nên có vẻ như là những tổ chức này đều theo một mô hình kết cấu chung. Tuy nhiên, nếu quan sát kỹ hơn thì sẽ thấy nhiều tổ chức cư sĩ Nhật Bản này ban đầu cũng từ một gốc chung mà sau tách riêng ra. Kết quả là, họ có khuynh hướng tỏ ra khác biệt với các nỗ lực để vượt lên những khác biệt ấy dù giao tiếp với nhau vẫn còn ít ỏi.

Về mặt này, tôi có một kinh nghiệm buồn đáng nhớ. Cách đây không lâu, tôi lần đầu tham dự hội nghị Mạng Lưới Quốc Tế của những Phật Tử Dân Thân. Trong một cuộc thảo luận giữa các thành viên Nhật Bản, vị Hội trưởng của một tổ chức cư sĩ Phật giáo khác nêu lên sự quan trọng của Bồ tát hạnh. Tôi đồng ý với ông và nói: “Tôi thật sự đồng ý với những gì ông vừa nêu về Bồ tát hạnh”. Câu trả lời tức thì của ông ấy có vẻ khó chịu và thận trọng: “Vâng, nhưng không có nghĩa là săn bắt hội viên đâu nhé!” Ông ta không

biết gì về tôi và về tổ chức của tôi. Tôi vẫn tin rằng ông ấy là một người thú vị, một Phật tử dần thân có nhiều cống hiến. Dầu rằng trong một khía cạnh của giáo lý nhà Phật là xóa bỏ thành kiến, nhìn thấy sự vật như nó đang là, nhận định của ông ấy về tôi có phần nào bị che mờ, vướng víu, ngay cả trước khi có thể bắt đầu mối tương giao.

Niềm khích lệ

Là những Phật tử, tất cả chúng ta đều cố gắng đi theo con đường của Chư Phật. Không kể đến nhiều sai khác trong việc học hiểu Phật pháp, tôi biết chắc một điều: Phật dạy và khuyến tấn chúng ta hằng tỉnh giác, luôn trân trọng những trải nghiệm trong cuộc sống. Để làm được điều này, tất cả chúng ta cần phải bền lòng gắng sống toàn tâm với hiện tại, nhất là trong những hoàn cảnh không dễ chịu hay có vấn đề. Để học cách sống hiện tại, tất cả chúng ta cần nhìn sâu vào tâm mình để hiểu thấu cái gì thật sự đang vận hành sau các màn quyết định.

Bỏ phí tiềm năng của nữ giới – một nửa tiềm năng của nhân loại – hiển nhiên là quá kỳ quái! Đó cũng là bỏ phí tiềm năng giải thoát của con người. Nhiều người của cả hai phái, hoặc vô tình hay cố ý, vẫn còn đang trong lề thói xưa cũ hạ thấp giá trị của người phụ nữ. Mặc dù, nam giới và nữ giới có những khác biệt thể chất và khả năng, cũng không được lẫn lộn khả năng với vai trò. Tất cả chúng ta đều biết rằng, không kể đến giới tính, mỗi một con người đều có một tính cách độc đáo đáng được ca ngợi. Như tiến sĩ Reeves đã nêu: “...Trong khi sự tiến triển đang còn chậm, vẫn có nhiều lý do đáng khích lệ, ngay cả cho rằng có thể những nữ Phật tử sẽ dẫn lối cho nhận thức chung về giá trị sẵn có bình đẳng trong tất cả mọi người”².

Trong phần kết, tôi muốn nói đôi điều. Đối với một số người, có vẻ như tôi đã đưa ra một quan điểm đối nghịch với cộng đồng tu sĩ. Thật ra, tôi không phân biệt hay chống đối. Với tôi, hiển nhiên đó là phương tiện thiện xảo trong Phật giáo khi người ta có thể là cư sĩ hay tu sĩ. Tôi chỉ phản đối khi người ta cố đạt được sự tôn kính chỉ căn cứ trên hình thức. Sự tôn kính không phải là điều đi kèm theo cơ cấu, mà là điều có được từ mẫu mực thân giáo. Cũng vậy, sự tin tưởng không tự nhiên có được trong một ngày, mà là điều được nuôi dưỡng trong giao tiếp hằng ngày trải qua thời gian. Vì vậy, tôi mong mỗi có được thật nhiều sự bắt đầu cho thật nhiều tình bạn tại hội nghị Sakyadhita này!

Người dịch: Thích nữ Thuần Tuệ

NỮ TU PHẬT GIÁO VÀ QUAN NIỆM VƯƠNG QUỐC TOÀN CẦU

Kustiani

Theo các bản văn Phật giáo, có 16 tiểu bang bộ tộc ở quốc gia Ấn độ trị vì trong thời Đức Phật tại vị mà đã thích ứng với hoặc hệ thống cai trị kiểu vương quyền hoặc kiểu thể chế cộng hòa. Vajji và Malla là các tiểu bang theo thể chế cộng hòa, trong khi Kosala, Vasa, và Magadha theo thể chế vương quyền. Không thể chế nào trong hai hệ thống cai trị này được đánh giá cao hơn theo quan điểm của nhà tu hành Phật giáo cả. Theo các nguồn tư liệu Ấn độ, dù tiểu bang cai trị theo thể chế cộng hòa hay vương quyền, tất cả những người đứng đầu đều là nam giới.

Trong các thể chế vương quyền, nhà vua có vị thế chính trị cao nhất. Trong Phật giáo, một vị vua lý tưởng được gọi là cakkavatti. Đọc kỹ các văn bản tư liệu Phật giáo cho thấy rằng phụ nữ chưa bao giờ được trở thành một cakkavatti cả, thực vậy, chữ cakkavatti chỉ dành cho đàn ông. Gác chuyện trở thành cakkavatti sang một bên, chưa bao giờ có bất cứ người cai trị nữ giới nào được đề cập vào sinh thời của Đức Phật. Chỉ sau này chúng ta mới phát hiện những nữ tu Phật giáo trở thành những nhà cai trị đất nước đầu tiên ở Srilanka được tìm thấy trong lưu trữ lịch sử.

Phụ nữ trong xã hội và chính trị được mô tả trong các tư liệu của chức sắc Ấn giáo cao cấp Women in Society and Politics as Depicted in Brahmanical Texts

Xã hội Ấn độ trước khi xuất hiện đạo Phật mang tính giai cấp tăng lữ Ấn giáo và tộc trưởng. Người ta cho rằng ngay cả tại nơi sinh ra Đức Phật, các giới quý tộc tăng lữ đã định cư trong các vùng gọi là Khomadussa thi hành chức vụ với các chức năng tín ngưỡng địa phương của chủng tộc Sakyan. Các ảnh hưởng của thể chế quý tộc tăng lữ rất mạnh mẽ và luôn có tác động sâu xa lên cách suy nghĩ của người dân. Đời sống chính trị được hướng về giai cấp quý tộc; các nhà cai trị luôn luôn là đàn ông, đặc biệt từ tầng lớp đặc quyền gồm các chiến binh.

Việc giảng dạy cho giới quý tộc tăng lữ luôn đặt phụ nữ vào vị thế thấp hơn so với nam giới trên nhiều phương diện. Điều này có thể thấy được trong Luật Manu, tư liệu cơ bản của Giới Quý Tộc Tăng Lữ về cách tổ chức xã hội. Theo tài liệu này, trong đời sống tôn giáo, người phụ nữ không được phép nghiên cứu học tập các giáo lý tôn giáo tới mức

độ mà người đàn ông được phép học và phụ nữ không được phép học thuộc lòng các nghi thức tôn giáo nào đó. Phụ nữ được nghĩ đến như những kẻ quyền rũ đàn ông trong thế giới này. Trong đời sống gia đình và xã hội của họ, bốn phận của phụ nữ hầu như bị hạn chế trong việc sinh con đẻ cá phục vụ chồng, và làm công việc của địa phương. Trong Manusmṛti, vai trò của phụ nữ trong xã hội Ấn độ chưa bao giờ đi xa quá khuôn viên cư ngụ. Hầu như phụ nữ cũng không thể đóng bất cứ vai trò có ý nghĩa nào trong đời sống chính trị của thể chế xã hội quý tộc tăng lữ.

Phật giáo không đặt vai trò của phụ nữ thấp kém như vậy như thể chế quý tộc tăng lữ đã làm, mặc dù các tư liệu Phật giáo không nói nhiều về vai trò của phụ nữ trong đời sống chính trị và sự cai trị. Một số tư liệu Phật giáo cho rằng phụ nữ không bao giờ có thể trở thành một vị vua lý tưởng, cakkavatti. Chẳng hạn, Anguttara Nikaya cho rằng: “Không thể nào, các nhà sư, có thể xảy ra việc, một phụ nữ chiếm lĩnh vương quyền cai trị toàn cầu. Nhưng, các nhà sư, hoàn toàn có khả năng một người đàn ông chiếm lĩnh vương quyền cai trị toàn cầu.

Quan điểm về thể chế vương quyền của Phật giáo liên quan tới phụ nữ(The Buddhist Monarchical Concept in Relation to Women)

Quan điểm của các nhà cai trị đế quốc đã tồn tại trong xã hội quý tộc tăng lữ trước khi có sự ra đời của Phật giáo. Sự phát triển các quan điểm này có thể tìm thấy trong một số tư liệu của giai cấp quý tộc tăng lữ, như Maitraya a Upanishad. Trong xã hội quý tộc tăng lữ, quan điểm của nhà cai trị có liên quan tới quan điểm của thượng đế. Các nhà cai trị đế quốc được mọi người tôn sùng tương đương với Thần Quan điểm về cakkavatti được tìm thấy trong các văn bản xưa nhất của luật lệ Pali. Quan điểm này dường như đã được phát triển như một bản sao trần tục của Đức Phật, người mà được xem như một nhà cai trị hay lãnh đạo tinh thần. Trong Phật giáo, quan điểm cakkavatti không hề có liên quan tới thánh thần. Tình trạng cakkavatti chỉ có thể đạt được bởi bất cứ vị vua nào mà quan tâm nghiêm túc đến phúc lợi vật chất và tinh thần cho dân chúng. Về mặt xã hội và chính trị, một cakkavatti được ban cho một tình trạng đặc biệt trong các văn bản của các tín đồ Phật giáo sau này. Không chỉ như vậy, mà một cakkavatti còn được xem như ngang bằng với Đức Phật về một vài khía cạnh, chẳng hạn làm việc vì hạnh phúc của nhân loại. và được xem như người dạy dỗ của dân. Một cakkavatti nổi danh trong các tư liệu Phật giáo ghi nhận là Dalhanemi và Mahasudassana

Một vài tư liệu Phật giáo ca ngợi phẩm chất về thể chất của cakkavatti, mà được xem như có phẩm chất thể chất như Đức Phật. Cả Đức Phật lẫn cakkavatti được truyền là nắm giữ 32 yếu tố thể chất của một con người vĩ đại. Các đặc trưng thể chất này bao gồm, chẳng hạn, có những bánh xe với hàng ngàn chiếc cãm xe ở dưới gót chân, có thể chạm tới đầu gối với những cánh tay, và một cơ quan của đàn ông được bao bọc kín. Vào thời Đức Phật, quan điểm về 32 yếu tố thể chất phổ biến trong việc bói vận mệnh và thực hành tiên tri trong xã hội Ấn độ, mặc dù những thực hành bói toán này bị phản bác bởi Đức Phật như một loại hình nghệ thuật thấp kém hay phản khoa học. Thay vào đó, Đức Phật dạy bảo rằng một con người vĩ đại cchiếm hữu bốn đặc trưng sau: ham học hỏi, có hiểu biết, trí nhớ tốt, có kỹ năng và siêng năng, chứ không đề cập gì tới các đặc trưng về mặt thể chất cả. Mặc dù chữ purisa là thuộc về giống đực, nhưng các phẩm cách cho một mahapurisa dường như có thể áp dụng được cho cả đàn ông và phụ nữ như nhau.

Khi chúng ta xem xét cẩn thận 32 yếu tố thể chất mà đã được đề cập đến trong các tư liệu lưu trữ sau này, chúng ta tìm thấy sự tham khảo tới một sự kiện là rằng, để trở nên một cakkavatti, chỉ có thể phải là người đàn ông. Lý do là, các tư liệu này cho rằng, chỉ có đàn ông mới có thể sở hữu cơ quan quan trọng của một người đàn ông bên trong một cái bao. Điều này ám chỉ rằng một người phụ nữ sẽ không thể trở thành một cakkavatti được.

Theo luật lệ, có một sự liên hệ giữa phụ nữ và quan điểm về cakkavatti, tuy nhiên. Người ta cho rằng phụ nữ là một trong bảy kho báu của cakkavatti, chẳng hạn như, kho báu phụ nữ, sáu kho báu kia là kho báu bánh xe, kho báu voi, kho báu ngựa, kho báu đá quý, kho báu gia đình, và kho báu người tư tế. Để trở thành một *itthi rata am*, một phụ nữ cần phải có những phẩm chất sau: treasure (*hatthiratanā*), horse treasure (*assarata ā*), gem treasure (*ma iratanā*), household treasure, (*gahapatiratanā*), and adviser treasure (*pari āyakaratanā*).²⁴ In order to be an *itthi rata am*, a woman must possess these qualities: dễ thương, ưa nhìn, duyên dáng, với nước da tựa như hoa sen, không quá cao hay quá thấp, không quá gầy hay quá mập, không quá đậm hay quá sáng, một sắc đẹp vượt hơn người, kiểu deva (?). Và việc chạm vào làn da của Kho báu Phụ nữ cảm nhận như chạm vào vải hay lụa... Cơ thể cô ta phảng phất mùi hương cây trầm với đôi môi tựa hoa sen ... phải không phản bội đức vua dù cả trong suy nghĩ, dù ít hay nhiều....

Rõ ràng là các phẩm chất của người phụ nữ được nhấn mạnh là phẩm chất tiêu biểu của “giống cái”. Cho đến nay, chúng ta không có chứng cứ gì về việc phụ nữ được ban cho cơ hội để đóng góp vào sự phát triển của đất nước. Điều đáng giá lớn lao nhất dành cho một phụ nữ là việc sản sinh ra các hoàng tử kế vị ngai vàng để tiếp tục trị vì đất nước. Người ta không biết liệu một cakkavatti có một hay nhiều người vợ như itthi ratana.

Việc trao quyền hành cho phụ nữ trong đời sống chính trị Empowering Women in Political Life

Vài người đặt câu hỏi, tại sao Đức Phật không nói rằng phụ nữ cũng có thể là một cakkavatti ?Đó có phải là do Đức Phật là người kỳ thị giới tính? Chúng ta không thể dễ dàng phán xét như vậy được. Câu trả lời có liên quan tới điều kiện chính trị - xã hội của xã hội Ấn độ thời bấy giờ vào thời của Đức Phật tại vị, thật hoàn toàn không dễ dàng cho phụ nữ để chiếm giữ các vị trí cao trong đời sống chính trị bấy giờ. Phụ nữ chỉ được tham gia trong các hoạt động địa phương, không có quyền thâm nhập vào lĩnh vực chính trị. Ngay cả dù có phụ nữ từ các gia đình hoàng gia mà được phép tham gia chính trị chẳng nữa, rất có thể được xem là chần động khi Đức Phật công khai thừa nhận rằng phụ nữ có thể trở thành một cakkavatti. Học tập các hạn chế về quan điểm của tín đồ Phật giáo về cakkavatti, vài phụ nữ có lẽ chưa bao giờ phát triển dũng khí của mình để tham dự vào hoạt động chính trị. Họ có thể nghĩ rằng thật vô ích đối với họ để tham dự vào chính trị, vì đó phong phải là một thế giới mà họ có thể bày tỏ cảm xúc

Khi chúng ta xem xét cẩn thận các văn bản Phật giáo trước kia và sau này, tuy vậy, chúng ta khám phá ra rằng lý do có thể không chỉ là vấn đề của điều kiện xã hội – chính trị trong xã hội Ấn độ thời bấy giờ. Nó cũng có thể là sự phát biểu sai lầm của một số giáo lý Phật giáo thuở ban đầu, bao gồm sự diễn dịch sai quan điểm về mahapurisa. Trong cả hai tư liệu Phật giáo trước kia và sau này, có chứng cứ về những diễn dịch khác nhau đối với quan điểm mahapurisa. Văn bản cũ hơn nhấn mạnh đến phẩm chất tinh thần, trong khi ở văn bản mới hơn, quan điểm này trở nên pha trộn với các tham khảo liên quan tới các yếu tố thể chất. Trong bản mô tả nguyên thủy về mahapurisa ở văn bản trước kia, các yếu tố thể chất là những yêu cầu phụ. Đến mức độ khi một cakkavatti có những dấu hiệu thể chất của một mahapurisa, chúng ta có thể an toàn giả định rằng các dấu hiệu thể chất này cũng là các yêu cầu phụ cho một cakkavatti.

Mục đích ở đây không nhằm cố gắng cung cấp sự giải thích cho việc phụ nữ không thể trở thành cakkavatti. Mà chính là, chúng tôi muốn tìm kiếm một quan điểm mới giúp khuyến khích phụ nữ tham gia các vai trò hoạt động chính trị. Điều quan trọng không phải là liệu phụ nữ có đủ phẩm chất để trở thành cakkavatti hay không, mà là liệu phụ nữ có quyền tham gia vào các huấn luyện đạo đức mà nhấn mạnh quan điểm cakkavatti. Ở đây, chúng tôi muốn tập trung vào các phẩm chất tinh thần bên trong của một cakkavatti hơn là đặc trưng về thể chất, nhấn mạnh sự phục vụ mà một cakkavatti phải thực hiện phù hợp với Dhamma, cung cấp sự kiểm soát và trông nom đúng đắn, và bảo vệ người dân của mình. Người ta cho rằng khi một vị vua trị vì ngay thẳng và giữ gìn các lời giáo huấn tốt, thì vương triều thịnh trị sẽ xuất hiện trên toàn vương quốc.

Bằng cố gắng hoàn thành các yêu cầu về mặt tinh thần cho việc trở thành một mahapurisa và được xem như mang nghĩa thực sự của một cakkavatti, không nghi ngờ gì rằng phụ nữ có thể trở thành các nhà lãnh đạo trong các cộng đồng, quốc gia hay thế giới của chính họ. Mặc dù có thể khó khăn cho phụ nữ để đạt chức vị cakkavatti, họ hoàn toàn có thể trở thành các nhà lãnh đạo vĩ đại như một cakkavatti. Nhiều lãnh đạo nữ tu Phật giáo có thể đóng vai trò kiểu mẫu. Một nữ hoàng tên là Sima ở vương quốc Kalinga thuộc nước Indonesia là một nhà cai trị như vậy vào thế kỷ thứ 7. sau công nguyên. Cũng có các ví dụ gần đây. Năm 1960, Sirimavo Bandaranaike ở nước Srilanka đã trở thành người phụ nữ giữ chức vụ thủ tướng đầu tiên trên thế giới. năm 1991, Aung San Suu Kyi, nhà lãnh đạo qua bầu cử dân chủ ở Miến Điện, đã đoạt giải Hòa Bình Cao Quý. Họ là những ví dụ về các thay đổi mà phụ nữ vĩ đại có thể mang đến cho nhân loại bằng cách tham gia vào hoạt động chính trị.

Dịch giả: Sc Hương Nhũ

CHÚ THÍCH

²⁴ *Tassimāni satta ratanāni bhavanti. Seyyathidam cakkaratanam, hatthiratanam, assaratanam, maniratanam, itthiratanam, gahapatiratanam, parināyakaratanameva sattama. Ambattha Sutta, D.N. I. 88; Mahāpadāna Sutta, D.N. II. 13.*

VẤN ĐỀ DÒNG TU TỪ GÓC NHÌN CỦA NỮ GIỚI: NỮ GIỚI PHẬT GIÁO VÀ QUYỀN LỰC CHÍNH TRỊ Ở BANGLADESH

Wasfia Nazreen

Tham luận này thảo luận những thách thức mà nữ giới Phật giáo ở Bangladesh phải đối mặt hiện nay nhằm thiết lập quyền bình đẳng trong sự tu tập Phật giáo. Bài viết cố gắng kết nối những thách thức này với di sản của truyền thống Phật giáo giàu có trong quá khứ, bao gồm vai trò của nữ giới Phật giáo, và đề cập đến cả sự suy yếu và hồi sinh của Phật giáo, và cả sự tồn tại của nó ở Bangladesh hiện nay. Những người lãnh đạo này lãnh đạo người của họ chống lại sự phân biệt đối xử, quá trình thực dân hóa và quân sự hóa. Một phần quan trọng trong cuộc đấu tranh của các dân tộc Phật giáo ngày nay là nhằm giữ lại bản sắc và văn hóa của họ, được khơi nguồn cảm hứng bởi giáo lý (nguyên tắc) của Phật giáo. Bài viết sẽ tập trung vào khu vực biên giới của vùng đồi núi Chittagong, nơi mà tác giả thực hiện hầu hết các nghiên cứu ban đầu của mình.

Phương pháp luận (Methodology)

Thông qua một cuộc điều tra được tiến hành với những người tham dự đến từ cả cộng đồng Barua và Adibashi (bản địa), những người tham dự được hỏi về một số vấn đề, bao gồm nghề nghiệp, dòng dõi và quan điểm của họ về cách mà nữ giới Phật giáo được đối xử ở Bangladesh. Tất cả các chủ đề đều về nữ giới. Sự nhấn mạnh đặc biệt được dành cho vấn đề phân biệt đối xử, sự đối xử thờ ơ, sự xúc phạm trên cơ sở giới tính, và cảm xúc của họ về sự thọ giới và tương lai của Phật giáo và nữ giới ở Bangladesh.

Có lẽ vì về sắc tộc, tôi là người Bengali, từ một nhóm dân tộc chiếm đa số, nên cuộc điều tra ban đầu nhận được rất ít ý kiến phản hồi. Xu hướng này đặc biệt dễ thấy ở phụ nữ nông thôn khi so sánh với dân thành thị. Về sau, một số phụ nữ Jumma bản địa được giao nhiệm vụ thực hiện cuộc điều tra trong cộng đồng của họ hoặc giữa những phụ nữ mà họ giao thiệp hàng ngày. Một số câu hỏi cũng rất khó trả lời đối với nhiều phụ nữ, có lẽ vì chúng được xây dựng bằng tiếng Anh. Về sau trong nghiên cứu này, những câu hỏi được xây dựng lại bằng tiếng Bengali. Đây là nghiên cứu ban đầu

và tôi hi vọng có thể tiếp tục xa hơn trong tương lai bằng việc tiến hành điều tra trong mỗi ngôn ngữ mẹ đẻ của các dân tộc bản địa.

Phật giáo ở Bengal Lịch sử

Ước tính có một triệu tín đồ Phật giáo ở Bangladesh, có nghĩa là ít hơn 1% dân số, trong đó 90% theo Hồi giáo. Hơn một nửa số tín đồ Phật giáo này sống trong những Vùng Đồi núi Chittagong nửa tự trị (CHT), nơi có các nhóm dân tộc bản địa lớn tin theo Phật giáo. Phải đối mặt với những chính sách chính trị có khuynh hướng đồng hóa của nhiều chính quyền kế tiếp và sự phân biệt giới trong xã hội của chính họ, nữ giới Phật giáo, với cương vị là thành viên của các nhóm dân bản địa/bộ lạc, và là phụ nữ, đặc biệt là phụ nữ ở khu vực CHT, gặp phải sự phân biệt đối xử như với các dân tộc thiểu số trong một xã hội đa số theo Hồi giáo ngày càng bảo thủ (an increasingly intolerant Muslim-majority society). Trong bối cảnh này, nữ giới Phật giáo đang đấu tranh dũng cảm để giữ vị trí của mình trong xã hội, như là các tín đồ Phật giáo và như là các công dân. Dù họ là phụ nữ thuộc giai cấp trung lưu ở các thành phố và thị xã hay là các phụ nữ làm nông nghiệp sống trong các túp lều tranh biệt lập trên đỉnh núi, họ đều đấu tranh chống lại quá trình quân sự hóa và chế độ gia trưởng.

Trong quá khứ, các nhà cai trị Ấn Độ và Bengali khá rộng rãi, vì, trong số nhiều yếu tố, có sự ảnh hưởng của vài ngàn năm văn hóa và triết lý Phật giáo. Thuộc đất nước Bangladesh hiện nay, thời kỳ của Vương triều Phật giáo Pala được coi là thời kỳ vàng son của Bengal. Trong bốn trăm năm, văn minh, văn hóa và triết lý Phật giáo phát triển nở rộ khắp Bengal. Về lịch sử, Bhikkhuni Sangha tiếp tục tồn tại ở Bengal cho đến thế kỷ 12. Trong thế kỷ 12, các vua Bà la môn của Hindu giáo của Vương triều Sen bắt đầu ngược đãi tín đồ Phật giáo. Sau đó, từ thế kỷ 13 đến thế kỷ 16, các nhà cai trị Hồi giáo lại tiếp tục bảo trợ cho Hồi giáo. May mắn thay, các triết gia Sufi theo chủ nghĩa thế tục, những người rõ ràng chịu ảnh hưởng bởi các nguyên tắc của Phật giáo về sự khoan dung và chủ nghĩa đa nguyên, đã tác động tới các phong tục xã hội và văn hóa ở Bengal bên ngoài giới quan lại triều đình.

Cho tới đầu thế kỷ 19, một bộ phận lớn dân số Phật giáo đã lui về sống ở vùng đông nam Chittagong và vùng CHT, giáp ranh Myanmar (Burma trước đây). Cho đến

thời điểm này, sự trải nghiệm Phật giáo được cho là đã bao hàm cả những yếu tố của Phật giáo Vajrayana, cùng tồn tại với tín ngưỡng shaman giáo và các hình thức thực hành tâm linh bản địa khác. Các hoạt động tôn giáo được điều khiển bởi các *raolis* hay *luris*, những người có tham khảo các kinh sách nửa tiếng Pali nửa tiếng địa phương. Năm 1856, đáp lại lời mời của hoàng hậu trị vì Chakma, Kalindi Devi, một tăng sĩ dẫn đầu của Vương triều Arakan, Bhikkhu Saramedha, đã tái thiết lập Phật giáo Theravada ở Chittagong – khu vực CHT.¹ Từ đó về sau, hầu hết các tín đồ Phật giáo ở Bangladesh đều thực hành Phật giáo Theravada, với sự ảnh hưởng văn hóa từ Burma, Sri Lanka và Phật giáo Thái Lan, bên cạnh những phong tục văn hóa xã hội và tâm linh bản địa. Sự phục hưng của Phật giáo Theravada nhận được lực đẩy lần nữa vào thế kỷ XX, thông qua sự lãnh đạo của Bikkhu Rajguru Aggavamsa Mahathera,² và sau đó, Bhikkhu Sadhananda Mahathera (được biết đến với cái tên Vana Bhante).³

Sự trải nghiệm Phật giáo và Địa vị của Nữ giới Phật giáo ở Bangladesh hiện nay

Với sự sống sót và hồi sinh của Phật giáo ở Bangladesh hiện nay, nữ giới Phật giáo đóng vai trò thiết yếu trong việc quản lý tu viện, sắp xếp các chuyến khất thực, phục vụ Tăng Đoàn, và theo nhiều cách khác nữa. Ngày càng có nhiều phụ nữ ở những độ tuổi khác nhau thực hiện 8 giới ở các tu viện khác nhau vào ngày trăng tròn và vào các dịp đặc biệt khác. Mặc dù vậy, rất ít nữ giới ở vị trí lãnh đạo trong việc quản lý các tu viện. Một trường hợp ngoại lệ có thể thấy là Tịnh xá Rajvana (Rajvana Vihara), ở Rangamati (CHT). Tu viện này dưới sự lãnh đạo của Bhikkhu Vana Bhante, người thực hành tu khổ hạnh (*dhutanga*) và được tin là đã chứng được *nirvana* hay sự giác ngộ tối cao. Nữ giới được đại diện trong ủy ban của tu viện này, với chủ tịch ủy ban là Chakma Rajmata, Rani Arati Roy. Tuy nhiên, không có *bhikkhunis* (nữ tu sĩ) nào được thọ giới ở Bangladesh trong thời gian gần đây, bao gồm cả những nữ giới ở Tịnh xá Rajvana. Mặc dù thường xuyên có yêu cầu về việc đó trong suốt thập kỷ qua nhưng cho đến nay nó vẫn chưa được thực hiện.⁴

Vai trò trung tâm mà nữ giới Phật giáo nắm giữ trong việc duy trì và củng cố văn hóa và phong tục Phật giáo có lẽ được phản ánh rõ nhất bởi việc làm của những lãnh đạo nữ giới, những người gắn bó với Tịnh xá Rajvana ở Rangamati và các tu viện

chi nhánh của nó nằm rải rác khắp vùng đồi núi của CHT. Nhiều người trong số những phụ nữ này được cho là đã được khơi nguồn cảm hứng từ những nỗ lực của Chakma Rani Kalindi nhằm tái thiết lập Phật giáo ở Bangladesh vào thế kỷ XIX, cũng như nhà hoạt động theo chủ nghĩa thế tục và vì quyền lợi của phụ nữ bản địa, Kalpana Chakma, người ủng hộ nền tự trị và phát biểu chống lại quá trình quân sự hóa và chế độ gia trưởng.⁵ Trong một tu viện hẻo lánh ở đỉnh Falitangyasoke cao 600 m, các lãnh đạo nữ giới tiếp tục bắt chắp linh gác biên phòng để thực hiện sự cúng dường trước ảnh Phật bên trong “hàng rào an ninh”, được xây dựng nhằm sát nhập tu viện của họ một cách cưỡng bức.⁶ Tương tự, với sự hợp tác của nữ giới Phật giáo từ thị trấn Rangamati, phụ nữ từ khoảng hơn chục thôn xóm xung quanh các tu viện trên đỉnh núi ở Furamone và Swargapur cung cấp lương thực cần thiết cho các vòng khát thực hàng ngày của các tăng sĩ cư trú trong tu viện, những người chuyên về thiền Vipassana.⁷ Ở tu viện thứ hai, cư sĩ, bao gồm cả phụ nữ, cũng được tham gia vào các buổi hành thiền (meditation retreats) vào những dịp đặc biệt.

Đối mặt với Thách thức: Nữ giới Phật giáo và các nhà Lãnh đạo ở Bangladesh

Trong số những phụ nữ tham gia vào cuộc điều tra, 80% đến từ các cộng đồng Phật giáo bản địa vùng CHT, đáng ngạc nhiên là có tới 98% đồng ý rằng phụ nữ bị đối xử như những con người hạng hai. Ví dụ được trích dẫn nhiều nhất là thái độ và thuật ngữ coi thường phụ nữ bộc lộ trong các buổi thuyết pháp của các tăng. Chẳng hạn, có câu nói rất phổ biến là, nếu con người làm điều xấu thì họ sẽ bị sinh ra là nữ trong kiếp sau. Cuộc đời của người nữ được xem là nhiều đau khổ và kèm theo những gánh nặng đặc biệt, chẳng hạn như phải trải qua sự sinh nở và các nỗi đau khác liên quan tới phụ nữ. Một ví dụ khác được chia sẻ bởi nhiều người tham gia là về mặt xã hội, phụ nữ bị đề nghị không được vào chánh điện và không được khích lệ cúng dường thức ăn cho các tăng trong thời kỳ kinh nguyệt. Những chỉ dạy này thường được dạy bảo bởi một phụ nữ, lớn hơn hoặc trẻ hơn.

Về vấn đề thọ giới, 82% nói rằng họ thấy việc thiếu sự thọ giới cho nữ giới thể hiện sự phân biệt rất lớn. 18% còn lại không có ý kiến. Khá nhiều nữ tu sĩ cạo đầu có thể được thấy ở các khu vực khác nhau của vùng CHT, nhưng những nữ tu sĩ hiếm hoi

này thường không được phép sống trong các tu viện. Chẳng hạn, một trong số các nữ tu sĩ đó, người mong được đầu tên, sống trong một nhà nhỏ do gia đình bà xây nên. Mỗi ngày, bà đi tới Tịnh xá Maitri ở Bonorupa, Rangamati, để thực hiện những nghi lễ của riêng mình. Bên cạnh đó, bà thực hiện tám giới (*oshtoshila*) ở tại nhà của mình.

Kết luận và Những đề xuất (Recommendations)

Nữ giới có quyền được thọ giới và thực hành như một nữ tu sĩ mà không bị xã hội coi thường. Bất cứ vị ni hay tăng nào cũng nên được tôn kính vì những *karma*(nghiệp)của mình, *medha*(phước), và *anushilan* (tinh tấn), bất kể thuộc giới tính nào. Đây là lời dạy của Đức Phật Thích Ca.

Sakyadhita có thể đóng vai trò quan trọng trong việc thúc đẩy nhận thức về giới trong ngôn ngữ lý thuyết cũng như ngôn ngữ hàng ngày và trong việc tu tập của các tín đồ Phật giáo ở nhiều nước, bao gồm cả Bangladesh. Cuộc điều tra này là một công cụ để bắt đầu việc đặt ra những dấu hỏi về sự thống trị của nam giới trong sự tu tập Phật giáo. Sakyadhita có thể đem ra ánh sáng những tư liệu lịch sử đề cập tới bình đẳng giới trong giáo lý của đức Phật thông qua việc có những xuất bản phẩm bằng tiếng địa phương. Việc tổ chức các nhóm nghiên cứu ở các chùa và tu viện địa phương cũng rất hữu ích, ủng hộ cho sự tham gia của nữ giới từ các cộng đồng này trong các hội nghị Phật giáo quốc tế và những việc tương tự khác. Những cuộc gặp mặt như thế này giúp củng cố sự khẳng định của đức Phật về tiềm năng tâm linh bình đẳng của nam giới và nữ giới. Chúng nâng cao nhận thức và giúp nhận diện sự thiên vị và thành kiến về giới trong việc tu tập của các tăng hiện nay ở vùng CHT và các nơi khác. Nhiều người trong số các vị tăng này đưa ra các bài thuyết pháp thể hiện thành kiến giới tính mà không nhận ra những thành kiến của chính họ và không nhận biết được nền chính trị giới cổ hữu được truyền lại qua nhiều thế hệ tăng sĩ. Tất cả chúng ta, bao gồm cả tăng, ni và cư sĩ, cần phải quên đi những thành kiến mà chúng ta kế thừa và gạt bỏ ngôn ngữ và hành động phân biệt giới.

Dịch giả: Sc Như Nguyệt

CHÚ THÍCH

¹ Raja Tridiv Roy, *The Departed Melody* (Memoirs), PPA Publications, Islamabad, 2003, pp. 195-96. In 1939, Roy was awarded the titles of Sri Lanka Ranjana National Award and Jatikamahadhwajasaddhammajatika by the governments of Sri Lanka and Myanmar, respectively, for his contribution to Buddhism. He also represented Pakistan at the Sixth Buddhist Council in Myanmar in 1957.

² The late Rajguru was given the title of “Oggo maha sadhamma jyotika dhabja” by the Government of Myanmar for his contribution to Buddhism. He participated in the Sixth Buddhist Council in Myanmar in 1957.

³ Bhikkhu Vana Bhante is the abbot of Rajvana Vihara, Rangamati, the largest monastery in Bangladesh.

⁴ Interview with Raja Devasish Roy, Chakma Circle Chief. See also, Raja D. Roy, “Monastic Life of a Novitiate at Rajvana Vihara, Rangamati.” April, 2011. [www.chakmaraj.com]

⁵ [http://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page]

⁶ T. Chakma, of Falitangyasoke, Barkal Sub-district, Rangamati District (CHT) narrated her accounts to me of how she and her women fellow villagers courted arrest and violence at the hands of government border guards, guarding a tele-communications tower, in maintaining and repairing a monastery, which the guards had enclosed within their “security” zone.

⁷ Raja D.Roy, op cit.

VAI TRÒ LÃNH ĐẠO CỦA NỮ GIỚI VÀ KHÁI NIỆM VÔ NGÃ TRONG PHẬT GIÁO

Eun-su Cho

Mặc dù địa vị xã hội của nữ giới đang ngày càng thăng tiến là một hiện trạng mang tính toàn cầu, nhưng ở nhiều quốc gia ngày nay, sự tham gia đóng góp của phụ nữ trong xã hội vẫn còn thấp hơn nam giới. Hàn Quốc là một trong những quốc gia điển hình trong vấn đề này. Sự phát triển kinh tế tốt bậc trong hai, ba thập kỷ qua đã giúp phụ nữ Hàn Quốc có cơ hội tiếp cận chương trình giáo dục đại học và đạt được địa vị xã hội cao hơn – điều mà trước đây là bất khả. Điều này tạo điều kiện cho nữ giới, nhất là những người thuộc tầng lớp trung lưu được hưởng tự do, trở nên phong phú hơn về văn hóa và có sức mua cao hơn – những điều hoàn toàn chưa từng có. Ngoài những thành tựu mang tính cá nhân cũng như những thành tựu trên mặt kinh tế, nhiều phụ nữ cũng tham gia vào các hoạt động cải thiện xã hội thông qua những công việc trong bộ máy nhà nước, ví dụ như cơ quan chính phủ hay những công ty lớn. Tuy nhiên, khi nói đến vị trí của phụ nữ trong những vai trò lãnh đạo có tính chất quyết định, Hàn Quốc vẫn đứng rất thấp trong các nước OECD (các nước trong Tổ chức các Quốc gia Phát triển và Hợp tác Kinh tế). Trong lĩnh vực tôn giáo cũng vậy, mặc dù rất dễ nhận thấy rằng nữ giới đã tham gia đáng kể trong các tổ chức giáo hội, nhưng vai trò của họ bị đưa xuống hàng thứ yếu và chỉ đóng vai trò hỗ trợ phía sau hậu trường, trong khi nam giới giữ vai trò áp đảo trong các hoạt động tôn giáo nổi bật hơn.

Định kiến xã hội, sự thiếu vắng những hệ thống trợ giúp về tâm lý, giáo dục, tài chính cũng như sự ngần ngại của chính nữ giới trong việc phá vỡ những quan niệm lâu đời về vai trò giới tính được xem là những trở ngại chính cho sự phát triển của nữ giới trong lực lượng lao động. Có một số phụ nữ đã dám vượt lên phía trước để bước lên những nấc thang xã hội cao hơn, vượt qua những trở ngại và định kiến văn hóa xã hội, tuy nhiên nói chung nữ giới vẫn phải trải qua vô vàn rào cản tâm lý xã hội để có thể thăng tiến trong nghề nghiệp. Tấm trần bằng kính – một hình ảnh đậm tính cách ngôn – vẫn còn đó trong xã hội Hàn Quốc, vững chắc và không hề suy suyển. Tuy nhiên, việc tháo gỡ chướng ngại này là một việc làm rất khó khăn vì những nhân tố phức tạp

bên trong nó tạo nên. Những vấn đề xuất hiện trên bề mặt của bất bình đẳng giới không thể hiện được phạm vi và chiều sâu thực chất của nó. Ví dụ, so với những định kiến xã hội mà phụ nữ phải kinh qua trên đường đến thành công, cuộc chiến nội tâm mà họ phải chiến đấu với chính mình còn dữ dội hơn nhiều. Phụ nữ càng leo lên những bậc thang dốc đứng của cấu trúc xã hội và nghề nghiệp, những đồng nghiệp nữ vây quanh họ buổi đầu biến đi nhanh chóng và họ càng khó tìm được những nữ cố vấn dày dặn kinh nghiệm cũng như một hệ thống ủng hộ nữ giới. Bị vây quanh bởi những đối thủ cạnh tranh, những phụ nữ như thế phải tự thúc ép mình nhiều hơn để trở nên có năng lực và hiệu quả hơn. Nhưng, càng thúc ép mình, họ càng cảm thấy cô đơn, ngò vực chính mình và sợ hãi, dù có thể chính họ cũng không thể nhận ra điều này.

Theo truyền thống Á Đông, phụ nữ được dạy phải biết vâng lời và phục tùng, không chỉ bằng biểu hiện bên ngoài như cử chỉ và phép xã giao mà ngay cả trong cuộc sống nội tâm của họ, điều này làm cho những phẩm chất “thực nữ” này được lí tưởng hóa trở nên hằn sâu trong tâm trí. Ngày nay, hệ thống đạo đức được truyền dạy ở Đông Á hàng ngàn năm qua đã chính thức bị thu hẹp lại nhường chỗ cho nguyên tắc xử thế phương Tây và những khái niệm về bình đẳng giới. Tuy nhiên, sự chuyển đổi ý thức hệ này đối nghịch với thực tế đầy rẫy thử thách đang diễn ra từng ngày, những nỗ lực lật đổ và cách nhìn đầy xét nét đối với những phụ nữ trong vị trí lãnh đạo. Tư tưởng truyền thống nhấn mạnh việc phục vụ tha nhân hơn là chính mình ăn sâu vào tâm hồn phụ nữ Hàn Quốc, đã tạo cho những người phụ nữ thành đạt cảm giác nghi ngờ và dè dặt về bản thân, không hiểu những mục tiêu mình theo đuổi có dựa trên động lực trong sáng hay chỉ là tham vọng cá nhân và đam mê danh vọng ích kỷ. Trong một xã hội hiện đại nơi tính cạnh tranh và tự đánh bóng bản thân đã trở thành một đặc tính, phụ nữ vẫn không cảm thấy thoải mái khi thể hiện tính quyết đoán. Họ thường không chắc chắn khi nào hay làm cách nào để trình bày những ý tưởng hay nói về những thành tựu mình đạt được, họ lo lắng rằng việc đưa ra sáng kiến có thể bị diễn dịch là động lực có tính chất kiêu hãnh hay tự phụ. Đơn giản, những mâu thuẫn này là kết quả không thể tránh khỏi của nhiều áp lực của những quy điều mà xã hội áp đặt lên phụ nữ tại Hàn Quốc ngày nay. Điều này cũng có thể bắt nguồn từ mặc cảm nghi ngờ bản thân, một mặc cảm cơ bản sâu sắc có nguồn gốc rất sâu xa.

Đặc biệt, những phụ nữ hoạt động tích cực trong các cộng đồng Phật giáo thường hăng hái nhấn mạnh rằng động lực đằng sau sự tham gia của họ trong một công việc nào đó không bị hướng lái bởi tính tự phụ, niềm đam mê danh vọng hay mục đích cá nhân. Trong khi đặc trưng của truyền thống Thiền Phật giáo Á Đông nói chung vẫn trước sau như một, nhấn mạnh việc tu tập để “buông đi cái tôi” và “tâm khiêm hạ”, đề tài được quan tâm trong những cuộc thảo luận về giới tính là những phẩm hạnh này đã trở thành chuẩn mực mơ ước của các nữ hành giả như thế nào. Song song với điều này, truyền thống Nho giáo, một truyền thống có ảnh hưởng mạnh mẽ đến các quy chuẩn đạo đức trong xã hội Á Đông, quy định nhân ái và lễ là hai chuẩn mực cơ bản và chỉ định căn cứ quy cách thực hành những lí tưởng này trong hành động cụ thể như: Tam cương, Ngũ thường, áp dụng cho những hình thức quan hệ riêng biệt, như quan hệ giữa vợ và chồng, giữa người già và người trẻ. Quy chuẩn đạo đức được dựng lập nhằm tránh những mâu thuẫn nảy sinh giữa người với người bằng cách hình thành một xã hội có cấp bậc, chọn lọc cách hành xử đúng mực thông qua những quy định đạo đức và xã hội. Cư xử có văn hóa dựa trên những nguyên tắc xã hội đã được chấp nhận này cung cấp một chỉ dẫn tương đối dễ dàng về hành động và cử chỉ trong tương tác giữa cá nhân và xã hội, giúp họ thoát khỏi trách nhiệm phải suy nghĩ quá mức về tự do ý chí của mình và ảnh hưởng tiềm ẩn của nó lên hành động và sự phân nhánh xã hội do những hành động đó gây ra.

Mặt khác, nguyên tắc “buông bỏ cái tôi” và “khiêm nhường” đặt một áp lực về mặt đạo đức lên vai người phụ nữ, buộc họ phải cân nhắc những hành động mà họ lựa chọn và tác động của chúng trong bất kỳ một hoàn cảnh nào. Khi mọi việc tiến triển tốt đẹp, họ có thể gán nguyên nhân cho chính họ hơn là kết quả tất yếu của cấu trúc xã hội hay điều kiện bên ngoài, đặc biệt khi việc đó liên quan đến quan hệ giữa người với người. Cũng như vậy, có thể thấy rằng khi mọi việc tiến triển tồi tệ, nhiều phụ nữ có khuynh hướng đổ lỗi cho chính họ, chia sẻ hành động và tính cách của mình để tìm ra căn nguyên của vấn đề. Trong khi sự thực hành tính khiêm nhường có thể được đánh giá cao trong lĩnh vực tôn giáo, điều tiến thoái lưỡng nan là việc đề ra những trách nhiệm đạo đức theo ảnh hưởng của tôn giáo, tách rời khỏi bối cảnh thực tế xã hội, có thể tràn lan và trở thành một rào cản đối với phụ nữ trong xã hội hiện đại. Trong thực

tế, thế giới hiện đại đòi hỏi mọi người phải để người khác thấy được những thành tựu của mình.

Động cơ chính đằng sau việc phụ nữ miễn cưỡng không quyết đoán hơn trong việc theo đuổi nhu cầu và ước muốn của họ là gì? Giả định thường gặp là nhiều phụ nữ cảm thấy rằng mong muốn những thành tựu của mình được công nhận là biểu hiện thô tháo của tính tự mãn. Qua quá trình xem xét nguyên do tại sao phụ nữ thường có khuynh hướng dè dặt và ít tự tin hơn về động cơ hành động của chính mình, tôi hi vọng trả lời được câu hỏi: làm thế nào phụ nữ kết hợp những lời dạy của Đức Phật với quan điểm vô ngã? Có cách nào để vẫn có thể ước muốn được công nhận mà không hề phản ánh lợi ích cá nhân và tính kiêu ngạo? Tôi muốn vận dụng học thuyết Phật giáo về vô ngã vào những tình huống xoay quanh vấn đề ngò vực bản thân.

Học thuyết vô ngã là giáo lý trọng tâm trong lời dạy của Đức Phật ngay từ buổi đầu. Học thuyết này phủ nhận sự tồn tại độc lập, lâu dài của cái tôi, tranh biện rằng mặc dù cảm giác về tự ngã của chúng ta bắt nguồn từ sự nhận thức về cá nhân dưới ảnh hưởng của các điều kiện xã hội, nhưng sự thật là không có cái tôi nào tồn tại lâu dài mà không hề thay đổi. Theo Đức Phật, bám víu vào khái niệm sai lệch về cái tôi vĩnh cửu và độc lập sẽ dẫn đến sự thất vọng và bế tắc. Chúng ta có khuynh hướng tin rằng thế giới và vạn vật trong đó tồn tại đều tồn tại vĩnh viễn, nhưng học thuyết Phật giáo quả quyết rằng sự thật là không một vật thể đa hợp nào trong thế giới có thể tiếp tục duy trì nhân dạng của tự nó mãi mãi mà không thay đổi. Học thuyết vô ngã dạy cách đạt được tự tại thoát khỏi những chấp mắc vào cái tôi vì đơn giản là cái tôi không vĩnh cửu. Mọi thứ tồn tại là kết quả của trùng trùng duyên khởi. Không có thứ gì tồn tại độc lập, không gì có thể tự tồn, cũng không có gì có thể duy trì nhân dạng của nó mãi mãi. Kinh Phật dạy: vạn vật nảy sinh trong các môi trường thuộc lẫn nhau, vì vậy, chúng là không.

Theo học thuyết vô ngã, chúng ta tồn tại trong trùng trùng duyên khởi và không thể tiếp tục tồn tại nếu không có sự tương duyên với người khác và với thế giới. Chúng ta lớn lên trong những mối quan hệ này và dần hiểu thêm về bản thân mình trong các mối quan hệ với người khác. Kinh Duy Ma Cật - một bài kinh Đại Thừa, định nghĩa Bồ Tát (Bodhisattva), là một hữu thể trên đường tỉnh giác, là một người có tuệ tri sâu sắc về sự thật của tánh không, nhưng quyết tâm thể hiện tuệ tri đó trong thế giới này

bằng những hành động vô ngã vị tha. Vị Bồ Tát này và những người xung quanh Ngài không bị xem là tách biệt, tồn tại và hoạt động độc lập, mà là những hữu thể với các hoạt động cá nhân tồn tại trong cùng một mạng lưới phức hợp của các mối quan hệ. Những người thông tường sự thật về tánh không thì thoát khỏi những khái niệm cứng nhắc về một cái tôi đối lập với những cá thể khác, chủ quan đối lập với khách quan, cái tốt đối lập với cái xấu, cái đẹp đối lập với những gì lỗi bịch. Nhờ vượt qua được quan niệm sai lầm về tính nhị nguyên được cụ thể hóa, những hữu thể đã giác ngộ tiến bộ trong quá trình tu tập lòng vị tha không ngăn ngại. Sự tự tại trước nhận thức nhị nguyên sai lệch được miêu tả trong một bài kinh trong đó có kể lại việc một thiên nữ khiển trách Tôn giả Xá Lợi Phất về đã phân biệt một cách đầy xác quyết giữa nam giới và phụ nữ. Chỉ có những người không bị dính mắc vào Nhị nguyên mới thoát khỏi chấp mắc và có thể hiểu biết thật sự về tánh không.

Hơn nữa, Kinh Duy Ma Cật dạy rằng những người am hiểu tánh không và thuyết duyên sanh có thể thực hành hướng lòng từ tới người khác một cách trọn vẹn. Ví dụ, Bồ Tát là một hữu thể có thể đồng nhất hoàn toàn với chúng sinh trong sự cảm thông, có năng lực xúc cảm sẽ chia cảm giác với người khác, và vì vậy vị ấy là hiện thân của nguyên tắc không phân biệt khách thể hay chủ thể và đánh giá không thành kiến về giá trị con người, cũng chính là những nguyên tắc mà vị ấy tu tập. Theo triết thuyết Phật giáo, khi một hành giả nhận thức được tánh bất nhị qua quá trình thực hành thuyết vô ngã, cuối cùng vị ấy sẽ có thể thực hành được lòng từ bi thật sự, biết chia sẻ nỗi đau của người khác như nỗi đau của chính mình một cách chân thật.

Mặt khác, điều ngạc nhiên là, chính bài kinh ấy dạy rằng: một người có quan điểm vị ngã cao như núi Tu Di vẫn có thể quyết tâm và ước muốn được đạt được quả vị cao nhất. Từ đây, Tỳ-kheo các ông phải hiểu rằng mọi ước vọng trần tục đều là Như Lai chủng. Ngay cả khi chúng ta cho rằng lời dạy này nên được hiểu trong bối cảnh cuộc luận chiến đầy nghịch lý mà từ đó bài kinh này trở thành nổi tiếng, dường như lời dạy này vẫn rất cơ bản. Tôi muốn sử dụng cuộc luận chiến thú vị này trong tình huống chúng ta đang thảo luận ở bài tham luận này - như là “một phương tiện thiện xảo”. Chúng ta biết rằng Phật giáo thường dạy môn đồ phải biết vượt qua cái nhìn vị kỉ (tiếng Phạn là: sat-kaya-dristi), nhưng bài kinh này quả quyết rằng những người vẫn duy trì cái nhìn chấp ngã vẫn có thể có ước nguyện đạt tới quả vị cao nhất

của giác ngộ. Vậy Bồ tát Văn Thù Sư Lợi muốn nhắn gửi điều gì khi nói đến “cái nhìn vị kỉ” trong bài kinh này? Học giả Phật học nổi tiếng người Hàn Quốc Wonhyo (617 – 686) đề cập đến câu hỏi hắc búa này trong cuốn sách “*Bản chất của tri và phạm giới Bồ Tát*”. Dù một người có thể có cái thấy về bản ngã mình cao như núi Tu Di (chủ nghĩa vị kỷ), người đó cũng không nên có cái thấy về tánh không, dù chỉ là nhỏ như một sợi tóc (thuyết hư vô).” Wonhyo so sánh quan điểm về bản thân với chủ nghĩa vị kỉ và quan điểm về tánh không với thuyết hư vô, tranh biện rằng để giác ngộ thì thuyết vị kỉ tốt hơn thuyết hư vô. Luận Giáo Tập Yếu của Tôn giả Santideva cũng có một đoạn tương tự như vậy.

“Quan điểm vị kỉ” liệu có thể được diễn dịch là một điều tồi tệ cần phải có không? Để tiến đến công cuộc thay đổi thế giới và đem đến lợi lạc cho tha nhân, các vị Bồ tát phải cho mình ước nguyện được hành động vì công lý, một khát vọng bất nguồn từ nỗi bất bình về những bất công trong xã hội tồn tại trong thế giới này. Các vị Bồ Tát là những đấng giác ngộ vẫn còn xúc cảm, như tâm ý, khao khát, và đam mê. Các vị Bồ Tát không phải là những người vô cảm. Thực sự, “cái vị kỉ” ở các ngài làm nảy sinh nơi tự thân những quyết định cá nhân cao thượng như: tôi nên làm việc này, tôi là người phải làm việc này, tôi phải làm việc đó, và tôi không thể mong đợi người khác làm việc đó mà phải tự mình đảm nhận. Nghĩa là, chính tính vị kỉ hay sự quả quyết về bản thân đã giúp họ nỗ lực hành động thay cho người khác. Những cảm xúc mãnh liệt có thể song hành cùng một cảm nhận về cái tôi, nhưng cái tôi ở đây có thể là một biểu đạt của động cơ vô ngã vị tha. Nghĩa là, ý thức về cái tôi tự nó là một phương tiện thiện xảo làm phát khởi những hành động cao quý mang đến lợi ích cho người khác. Hơn nữa, trên con đường hành động vì tha nhân với tinh thần trách nhiệm và phẩm hạnh, những hành giả tận tâm có thể nhận biết mối tương quan căn bản của vạn vật. Thành tựu một người đạt được là do trùng trùng nhân duyên. Hệ quả là, với hiểu biết về mối tương thuộc và cộng đồng, ta sẽ phát triển lòng cảm thông và từ bi sâu sắc hơn. Thường thì ở những người luôn hành động phát xuất từ lòng từ bi thấu cảm, cảm nhận về cái tôi sẽ biến mất. Những luận bàn trong tác phẩm Luận Giáo Tập Yếu về “trí tuệ” và “phương tiện thiện xảo”, coi đó là hai Ba La Mật (paramitas) quan trọng, chứng minh cho quan điểm này.

Một người có sự thông hiểu như vậy sẽ nhận thấy rằng tất cả những thành tựu thật sự không thuộc về một cá nhân nào mà là kết quả cuối cùng của cả một mạng lưới quan hệ. Mặc dù hành động của người ấy có thể là nguyên do chính dẫn đến thành công, nhưng kết quả chung được tạo ra bởi những tương tác của nhiều duyên do khác nhau. Một người có thể hiểu thấu những chấp mắc trong hành động và kết quả, nhận thấy bằng trí tuệ và lòng từ bi, thì sẽ thoát khỏi sự chấp mắc vào thành tựu của chính mình. Hành động một cách tự tại không chút chấp mắc giúp ta vượt qua những rào cản như chấp mắc, dục vọng, hay sợ hãi. Sự tỉnh giác về vô ngã đưa đến những hành động không vì lợi ích cá nhân. Giá trị của công việc tôi đang làm được thể hiện qua mối quan hệ với những người xung quanh tôi và được khẳng định khi mọi người cùng chung hưởng giá trị ấy. Đạo lý vô ngã đòi hỏi phải phối hợp thực hành và thực thi những giá trị cốt lõi này vì lợi ích tha nhân.

Dấn thân trong các hoạt động xã hội theo quan điểm Phật giáo có nghĩa là khám phá ý nghĩa của việc mình làm trong bối cảnh quan hệ giữa mình và những người khác, xem vạn vật như một cộng đồng tương thuộc. Quan điểm này bắt nguồn từ sự thức tỉnh của hành giả về sự thật của tánh không và vô ngã. Những hành động của tôi trong lúc này không thể thành công nếu chỉ thông qua ý định và nỗ lực của chính tôi. Ảnh hưởng của một hành động không chỉ tác động tới riêng người thực hiện hành động, hiệu quả ấy cũng không thể được tạo ra một cách độc lập không liên can gì đến một chuỗi các hành động và nguyên nhân khác. Những hành động của tôi tạo ra những ảnh hưởng tương ứng, không chỉ cho riêng tôi mà còn cho mọi thứ liên kết với tôi. Những quyết định của tôi, diễn đạt dưới dạng ý nghĩ, ngôn từ, và hành động có liên quan đến ý nghĩ và hành động của những người khác. Nỗ lực của tôi trong việc thực hiện những hành động bỏ ích mang đến kết quả tốt cho người khác, cũng như những thành tựu của tôi sẽ ảnh hưởng đến thành tựu của người khác. Tôi xử sự theo những nguyên tắc nhất định, không phải do nhận thức rằng cách hành xử của tôi sẽ mang đến lợi ích cho riêng cá nhân tôi, mà vì tôi tin rằng nó cũng sẽ mang lợi ích đến cho người khác. Nhận biết được sự tương thuộc cơ bản giữa con người thông qua những hành động và việc làm là những kinh nghiệm sống của lý thuyết vô ngã. Người ta chỉ có thể tiến về phía trước khi họ tự tin và có sức thuyết phục, nhưng những hành động bắt nguồn từ lòng từ bi mới thể hiện sự giác ngộ về vô ngã. Lý thuyết về vô ngã không chỉ là sự phủ nhận cái

tôi. Một người bắt đầu am hiểu về cái tôi tồn tại thường nhật và dần dần giác ngộ về vô ngã, tâm khiêm hạ. Tuy nhiên, ở giai đoạn đầu của quá trình này, khiêm tốn và nhút nhát quá mức có thể cản trở ý định vị tha.

Tôi vừa trình bày thực nghiệm của mình trong việc ứng dụng học thuyết vô ngã vào vấn đề tự nhận thức và phát triển sự tự tin cần thiết để phụ nữ gạt hái được thành công trong việc theo đuổi lý tưởng Bồ Tát. Tôi tin rằng đã đến lúc đạo đức Phật giáo được phát triển xa hơn để có thể phản ánh hành vi xã hội đương thời bằng cách giúp phụ nữ trên quá trình tỉnh thức và giúp họ có thể trở nên mạnh dạn hơn trong những hoạt động từ bi của mình. Lý thuyết về vô ngã không nhất thiết làm giảm đi sự tự tin của nữ giới. Trái lại, nghịch lý là nó có thể tạo nên những thành tựu to lớn. Trong những bài kinh đầu tiên của Phật giáo, chúng ta tìm thấy những người phụ nữ dũng cảm thấy mình đang bị run rẩy bởi những lời thề thốt của Ma vương, gọi lên trong họ nỗi sợ hãi và kí ức về quá khứ đau thương, nhưng có những người đã anh hùng vượt qua sự ngờ vực và khẳng định chính mình, tự tin về động lực thuần khiết của họ và dũng cảm tu tập để đạt đến tự do tâm linh. Đã đến lúc nữ giới Phật giáo tìm nguồn cảm hứng từ những câu chuyện như vậy, tìm thấy lòng can đảm vượt qua sự đánh lừa của ảo giác cho rằng mình không đủ khả năng.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

VẤN ĐỀ TRUYỀN THỪA VÀ LÃNH ĐẠO CỦA PHẬT GIÁO ĐÀI LOAN

Yu – Chen Li

Tại sao các nữ tu và nữ tín đồ không thể nắm vai trò lãnh đạo? Theo tôi, ít nhất có hai lý do : thứ nhất, họ thiếu cơ hội được đào tạo; thứ hai, họ thiếu cơ hội rút kinh nghiệm và học hỏi các phương sách, kỹ xảo của người trước cũng như truyền lại kinh nghiệm và kỹ xảo của mình cho người sau. Ở đây, tôi nhấn mạnh vấn đề cơ hội bởi muốn đáp ứng các nhu cầu này cần có sự trợ giúp của đoàn thể. Chỉ khi nào Giáo hội và Tăng đoàn lập những tổ chức để đào tạo và đẩy mạnh các hoạt động của nữ giới, nữ giới mới được hợp pháp hóa quyền về giáo dục và hoạt động tôn giáo. Chỉ khi đó nữ tu và nữ tín đồ mới không còn mất thì giờ và năng lực để biện hộ mục đích lý do và công việc làm của mình.

Phụ nữ bị gạt ra ngoài lề một cách có hệ thống

Chính đoàn thể đã cho nam giới thẩm quyền. Cho nên các hoạt động tôn giáo họ theo đuổi được xem là cần thiết và thành quả của họ được đánh giá ích lợi cho toàn thể giáo hội hoặc tăng đoàn. Ngược lại, những phụ nữ có tầm ảnh hưởng lớn vì đứng ngoài các đoàn thể này nên muốn thực hiện công trình của mình và được công nhận thành quả thì phải qua những lối khác. Ảnh hưởng cá nhân của họ được coi là quyền lực chứ không phải quyền của họ.

Khi thành quả nữ giới đạt được bị xem là có tính cách cá nhân thì kinh nghiệm và các kỹ năng kỹ xảo của họ không thể truyền cho người khác một cách có hệ thống, bởi những vị giảng dạy cho nữ giới và quyết định về việc làm và những đóng góp của nữ giới chẳng phải là nữ giới. Những văn bản cổ điển mà nữ giới đọc và giảng dạy rất ít khi đề cập đến quyền và nhu cầu cho người nữ được đào tạo để lãnh đạo. Hơn nữa, lãnh đạo và quyền lực bị cá nhân hóa không thể bảo đảm nữ giới được tham gia vào những công cuộc xây dựng chính sách. Trái lại, thành quả đạt được của các phụ nữ xuất sắc lại khiến kẻ khác đặt các nữ hành giả tu hành vào những tiêu chuẩn quá cao hoặc quá thấp. Ví dụ, những thành tích của bà Marie Curie đã tạo nên một ngưỡng cửa quá cao cho những nữ khoa học gia đi sau bà.

Hợp thức hóa dòng truyền thừa của Trung Hoa: Dòng truyền pháp và phả hệ gia đình

Qua bài tham luận này, tôi xin bàn về dòng truyền pháp, một hệ thống rất quan trọng của truyền thống Phật Giáo Trung Hoa. Theo truyền thống nhà Phật, sau khi thọ giới (được chính thức làm thành viên Tăng đoàn), tu sĩ sẽ được Tăng đoàn đào tạo và giáo dục. Do đó, thành quả cuối cùng thành viên của tăng đoàn muốn đạt đến là được là được nối pháp và nắm vai trò lãnh đạo, cả về thực chất lẫn tượng trưng. Chỉ qua thọ giới, tức lãnh thọ các giới pháp, các thành viên Tăng đoàn mới có thể bắt đầu học các giới pháp đó và nhận những chức vụ quan trọng của Tăng đoàn, như làm giới sư, giáo thọ sư và trụ trì.

Tôi không phủ nhận hiện tại vẫn có các nữ giới sư, nữ giáo thọ sư và các vị ni trụ trì. Như chúng ta thấy, chùa ni lập nên khắp nơi trong cộng đồng Phật giáo người Hoa, và phần lớn chư ni hoạt động rất tích cực trong thế giới đời thường bên ngoài. Chúng ta rất thường gặp trường hợp chư ni bận rộn việc giảng dạy và gây nguồn kinh tế đến nỗi không còn thì giờ bao nhiêu để tu tập giáo pháp. Vấn đề ở đây là những nỗ lực dài lâu của chư ni ít được minh chứng qua tài liệu và thiếu sự ủng hộ của đoàn thể. Lí do là chư ni không ở trong dòng truyền pháp.

Truyền pháp ở bối cảnh Trung Hoa rất khác với Ấn Độ. Nó lại giống truyền thừa dòng dõi phả hệ của các gia đình Trung Hoa. Tất cả dòng họ người Hoa đều tích cực lo việc lập gia phả gia đình để ghi lại dòng dõi mình. Lịch sử gia phả một gia đình càng dài, địa vị xã hội của họ càng cao. Trước hết, trong gia phả của gia đình chỉ có tên con trai được ghi. Thứ hai, người con trai trưởng là kẻ nối dõi duy nhất cho mỗi thế hệ. Thứ ba, người ta cũng thiết lập một hệ thống những nhánh gia đình. Nói tóm lại, với mỗi gia đình người Hoa, người con trưởng của mỗi thế hệ được thừa hưởng hầu hết hoặc tất cả tài sản của gia đình. Con gái không bao giờ được ghi vào gia phả. Chỉ có con trai được lập nhánh và dòng riêng và cũng được nối dõi bởi con trai trưởng mà thôi.

Khuôn mẫu của phả hệ gia đình người Hoa được đưa vào dòng truyền thừa giáo pháp Phật giáo Trung Hoa, điển hình là hệ thống truyền thừa Tổ sư thiền. Mỗi thế hệ dòng thiền chỉ có một vị tổ, vị này truyền thừa cho một đệ tử. Nếu các huynh đệ cùng thế hệ của dòng thiền đó cũng là những vị xuất cách, họ có thể lập những dòng thiền hoặc chi

nhánh khác. Theo cách này, năm tông phái thiền đã tuần tự phát triển trong truyền thống nhà thiền Trung Hoa: đầu tiên là dòng Lâm Tế và Tào Động, kế đến Vân Môn, Quy Ngưỡng và Pháp Nhãn. Phần lớn các chùa Trung Hoa thuộc các dòng thiền chính là Lâm Tế và Tào động. Các hệ thống đặt pháp danh là bằng chứng của các dòng truyền thừa này. Qua pháp danh, các thành viên tăng đoàn Trung Hoa có thể dò biết được họ có thuộc cùng dòng thiền không và họ ở thế hệ nào. Những vị lập dòng thiền riêng có thể cũng lập dòng pháp danh luôn. Các dòng thiền phát triển tốt có thể truyền rất nhiều đời, trong khi những dòng thiền yếu kém lại tàn theo thời gian.

Các vị nữ lưu đương thời và dòng truyền pháp Phật giáo

Thiền sư ni hiếm khi có mặt trong các dòng thiền Trung Hoa. Chúng tôi có tài liệu ghi lại rất ít vị ni, như tỳ kheo ni Mạt Sơn, nhưng tuyệt nhiên không thấy nhắc đến việc sư có đệ tử không, hoặc sư có lập dòng thiền riêng không. Điểm chính yếu không phải sư Mạt Sơn có đệ tử hay không mà là vì sư là ni cho nên không được ghi vào dòng truyền pháp. Điều này cũng lạ. Phụ nữ không được ghi vào gia phả gia đình còn có lý bởi họ sẽ được gả chồng vào gia đình khác, và nếu được quyền thừa kế họ sẽ chuyển tài sản của gia đình đi mất. Nhưng chư ni Phật giáo không như phụ nữ ngoài đời. Họ cũng là đệ tử Phật như chư tăng. Mặt khác, quan niệm về các dòng nhánh phụ trong gia đình được dùng để giải thích sự có mặt của các tông phái khác nhau do chư tăng lập nên.

Khi nghiên cứu về Ni bộ trong lịch sử Trung Hoa, chúng tôi thấy mỗi thời đại trong suốt các thời đại đều có chùa ni. Có những chùa ni tồn tại trên hai trăm năm. Một số chùa ni cuối cùng thuộc quyền điều hành của tăng, nhưng cũng có những trường hợp ngược lại. Tất cả những chùa ni này đều có truyền giới tỳ kheo ni và có dòng truyền pháp riêng nhưng không hề được ghi chép lại trong lịch sử Phật Giáo Trung Hoa. Cả những vị ni có chùa thuộc dòng thiền Trung Hoa Lâm Tế hoặc Tào Động cũng không thể là đệ tử truyền pháp. Dòng truyền thừa của họ không được công nhận.

Năm 1995, khi đến Dali ở tỉnh Vân Nam thuộc Trung Hoa lục địa để nghiên cứu tại chỗ, chúng tôi chỉ hiểu đại khái về tầm quan trọng của dòng truyền thừa. Thời ấy, các thiền viện địa phương đang khôi phục dần sau thời kỳ suy yếu do cuộc Cách mạng Văn hóa. Trong nghĩa địa một thiền viện, chúng tôi tìm được tám bia ghi pháp danh các vị tăng và thứ bậc thế hệ các ngài thuộc về trong tông Lâm Tế. Trong bếp chúng tôi lại tìm thấy một tấm bia khác cũng ghi tên các vị tăng(có lẽ là các vị trụ trì kế tiếp

nhau của thiền viện) là những vị được truyền pháp của dòng truyền thừa chính và tục danh của vài vị ni được ghi một bên. Mặc dù hiện tại thiền viện thuộc về chư tăng quản lý, nhưng trong thời kỳ cuộc Cách mạng Văn hóa, thiền viện còn tồn tại là nhờ một số phụ nữ bí mật trông coi và bảo vệ.

Tại một tu viện Phật Giáo khác, một vị đại diện Đảng Cộng Sản Trung Hoa bảo chúng tôi rằng các phụ nữ của tu viện này(gọi là jinglao, các bà vải) chỉ làm những việc mê tít chẳng quan trọng gì. Nhưng chiều tối hôm ấy, một mình tôi lên quay lại tu viện đó và thấy một đám đông dân chúng đến thưa hỏi các phụ nữ này. Một vài người còn thỉnh họ đi chữa bệnh và làm lễ chúc phúc nữa.

Cũng trong vùng đó, tôi gặp một tu viện có vị trụ trì là “tăng”nhưng không trụ tại chùa mà ở dưới chân đồi với vợ con. Vị trụ trì này thường đi quanh các làng dạy các phụ nữ niệm Phật và chỉ về chùa vào những dịp lễ lớn như tết Trung Hoa và ngày chân tế vào tháng bảy âm lịch. Có bảy vị ni ở tại chùa nhưng không cạo đầu, và họ không lập gia đình. Tuổi họ trung bình chừng 70 và họ đã tu tại chùa từ 40 đến 50 năm. Sáng chiều họ cùng nhau đi công phu, dù chỉ hai vị biết đọc và viết. Chỉ có vị trụ trì biết nghi thức cử hành các lễ lớn và tất cả kinh sách đều được để trong phòng vị trụ trì và khóa kín.

Những năm gần đây,các dòng truyền pháp ở Đài Loan trở nên phức tạp hơn. Tương đối mà nói, những dòng truyền thừa này có tỏ ra tôn trọng chư ni hơn.Tỳ kheo Baisheng(1904_1989) truyền pháp cho Tỳ kheo Jingxin(1929_) và tỳ kheo ni Tianyi(1980?_1924?). Những vị nối pháp này thuộc đời thứ 42 của tông Lâm Tế, là tông phái đã tổ chức cho cả tăng lẫn ni được thọ giới tại Đài Loan. Về sau, tỳ kheo Jingxin cũng cho đệ tử tỳ kheo ni được nối pháp.

Năm 2005, tỳ kheo Thánh Nghiêm chùa Pháp Cổ Sơn đã lập hai phái truyền pháp: các đệ tử nối pháp dòng truyền thừa và các đệ tử nối pháp để hoạt động. Ngài truyền cho cả tăng lẫn ni trong cả hai phái đó.

Ngược lại tỳ kheo Yinshun(1906_2005) đã lập một dòng truyền thừa riêng biệt cho nữ đệ tử tại Đài Loan. Ngài Yinshun đã thọ giới cụ túc tại phía nam tỉnh Min ở Trung Hoa lục địa, nhưng vì chiến tranh ngài đi nhiều nơi và cuối cùng định cư tại Đài Loan từ năm 1963 cho đến 2005. Trước đó, ở Trung Hoa lục địa, sư phụ của Yinshun đã cho vài đệ tử nương ngài để dòng truyền thừa của Yinshun khỏi bị đứt đoạn. Tuy nhiên, không những thêm đệ tử tăng của riêng mình. Tỳ kheo Yinshun còn lập một dòng

truyền pháp riêng cho các vị ni ngài thọ nhận tại Đài Loan. Thí dụ tỳ kheo ni Chứng Nghiêm, người sáng lập hội Từ Tế, là đệ tử nữ nổi pháp đời thứ nhất của tỳ kheo Yinshun. Tại Đài Loan cũng có vài vị, như tỳ kheo ni Lianchan thuộc dòng thiền Lâm Tế và cũng được thừa nhận thuộc dòng truyền thừa Tây Tạng.

Sự cần thiết của dòng truyền Thừa Ni

Nếu chư ni không được làm đệ tử nổi pháp hoặc không lập dòng truyền thừa riêng, không những họ bị xóa tên trong lịch sử Phật giáo mà dòng truyền thừa ni còn bị mối nghi bị đứt đoạn. Do sự kiện theo đúng luật chư ni phải được cả tăng lẫn ni truyền giới nên chư ni không bao giờ có thể thọ đệ tử là tăng. Vì vậy, nếu truyền thừa độc lập thì dòng truyền thừa của ni dễ bị đứt đoạn hơn. Nếu chư tổ Phật Giáo tiếp tục chỉ truyền pháp cho tăng thôi mà không truyền cho ni, chư ni sẽ mãi mãi là những nhân vật phụ dưới quyền tăng. Đồng thời, nếu chư ni chỉ có thể truyền pháp cho ni thì họ có ít cơ hội hơn chư tăng để duy trì dòng truyền thừa của mình. Dù chư tăng có khuynh hướng chỉ truyền pháp cho tăng chứ không truyền cho ni, nhưng khi họ phải chờ vị nổi pháp xuất hiện hoặc chờ vị đó chuẩn bị để kế thừa dòng pháp thì chư tăng có thể trông cậy vào chư ni để duy trì dòng truyền thừa của họ, dù theo lệ truyền thừa của chư tổ, chư ni không được nổi pháp chư tăng. Chừng nào dòng truyền thừa của chư ni không được thừa nhận là thiết yếu đối với dòng truyền pháp, thì việc duy trì dòng truyền thừa của chư ni vẫn còn khó khăn.

Vấn đề chính là sự bình đẳng. Đức Phật cho nam và nữ có cơ hội như nhau để tu tập giáo pháp. Nhưng nếu dòng truyền pháp chỉ truyền cho tăng mà không truyền cho ni thì việc đoàn thể công nhận một thẩm quyền như thế sẽ có nghĩa công nhận một sự méo mó là hợp lý. Khi một quyền như thế được đoàn thể công nhận và lại được nền văn hóa trợ giúp thì cơ hội cho nữ tu được học tập và đào tạo để lãnh đạo không những bị kiềm chế bớt mà những kiềm chế đó còn được cho là việc đương nhiên. Không những các đóng góp của chư ni bị bỏ lơ mà bất bình đẳng giới tính trong cộng đồng Phật giáo thành ra được cho là hợp lý nữa. Điều này sẽ khiến cho nữ giới Phật giáo càng bị lệ thuộc hơn.

Người dịch: Sc Viên Thể

VẤN ĐỀ TRUYỀN THỪA TRONG PHẬT GIÁO TÂY TẠNG THEO QUAN ĐIỂM CỦA NỮ GIỚI

~ Tenzin Palmo ~

Vài năm trước tôi đến thăm một ni viện Tây Tạng tại Bắc Ấn và được đưa đến phòng thờ, nơi hồi đó cũng được dùng làm phòng ăn. Hình ảnh chính là Phật Thích Ca Mâu Ni đặt giữa Bồ Tát Quán Thế Âm và Văn Thù Sư Lợi. Rất tự hào, những ni cô ở đó chỉ cho tôi thấy những bức tranh *thangka* vẽ các vị lạt-ma trong dòng truyền thừa mà vị *rinpoche* đứng đầu dòng truyền thừa của họ đã tặng. Có khoảng hơn mười bức *thangka* treo quanh tường vẽ hình tượng các vị đại sư đã quá vãng trong dòng truyền thừa ấy, từ một thế kỷ trước cho đến gần đây. Đây cảm thán, tôi thốt lên: “Nhưng chẳng lẽ quý vị không nhận ra rằng những hình tượng này toàn là nam giới? Đây là một tự viện ni, sao không thấy hình tượng của các vị thánh ni? Những ni cô ở đó rất ngạc nhiên vì họ chưa bao giờ nghĩ tới thực tế này. Họ mặc nhiên cho rằng những hình ảnh tượng trưng cho sự giác ngộ tất nhiên sẽ mang hình tướng nam.

Phật giáo Tây Tạng cũng như các truyền thống Phật giáo khác tại châu Á tất nhiên mang đặc tính truyền thừa gia trưởng. Điều này có nghĩa là Giáo pháp từ thời Đức Phật đến nay được viết và lưu truyền bởi các học giả là nam giới và các hành giả thường là tăng. Ngày nay chúng ta đã có ý thức hơn rất nhiều rằng Giáo pháp được trình bày từ quan điểm của nam giới, thường là bởi các vị mà từ thuở còn thơ đã chẳng có can hệ mấy đến phái nữ và cho rằng người nữ rất đáng nghi ngờ, nếu không nói là hoàn toàn nguy hiểm. Tất cả chúng ta đều biết điều này.

Tất nhiên, một trong những lý do mà ít ra là tại Tây Tạng dòng truyền thừa hầu như hoàn toàn nằm trong vòng kiểm soát của nam giới chính là một hiện tượng chỉ có ở Tây Tạng và các vùng phụ cận, đó là hiện tượng các hóa thân – hay còn gọi là *tulku* – của những hành giả đã chứng ngộ được xác nhận là tái sinh trở lại. Khi một vị lạt-ma cao cấp hay một bậc thầy vĩ đại qua đời, sau một khoảng thời gian nào đó, người ta tổ chức một cuộc tìm kiếm hậu thân của vị này. Dựa trên những dấu hiệu đã được biết trước, cùng với những giấc mơ và những lời tiên đoán của các vị đại sư đứng đầu dòng truyền thừa, vị tái sinh mới được tìm thấy và được đem về tu viện của ngài ngay từ khi

còn nhỏ. Thầy bốn sư của tôi làm lễ đăng quang khi ngài mới 2 tuổi, ngài mặc tã bên trong lễ phục và bú sữa bình.

Những vị lạt-ma tái sinh này, có hàng trăm vị như vậy, được giáo dưỡng theo một chương trình đặc biệt để chuẩn bị cho vai trò mới của họ. Họ được học và được truyền trao năng lực từ những vị lạt-ma cao cấp nhất trong dòng truyền thừa của mình. Họ thường được tách riêng khỏi những vị tăng bình thường và được đào luyện để trở thành những vị thầy hay tu viện trưởng.

Đặc biệt, những vị đứng đầu dòng truyền thừa được nuôi dưỡng như những vị pháp vương và được truyền trao năng lực, được biết truyền giáo pháp và những kiến thức mà họ cần có để có thể trao truyền những giáo pháp truyền thống này cho các vị khác trong tương lai. Nói theo cách khác, bậc đại sư đứng đầu một dòng truyền thừa sẽ truyền trao tất cả pháp bảo cho đệ tử xuất cách nhất của mình, cũng chính là hóa thân của vị thầy của Ngài. Và như thế, cùng với thời gian, dòng truyền thừa của các vị lạt-ma trở thành một câu lạc bộ của những trang nam tử, với một số rất ít các vị lạt-ma đá trái banh truyền thống qua lại cho nhau. Không có chỗ đứng nào cho nữ giới trong một khung cảnh toàn nam giới như vậy.

Một lần nọ tôi hỏi bốn sư của tôi, Khamtrul Rinpoche, tại sao có ít vị tái sinh là người nữ đến như vậy. Ngài trả lời rằng người chị của ngài có nhiều dấu hiệu đặc biệt khi sinh ra, nhiều hơn chính ngài nữa. Tất cả mọi người đều tràn trề hy vọng, nhưng đến khi nhận thấy đứa trẻ sơ sinh là một bé gái, họ rất thất vọng và cho rằng đó là một sự lầm lẫn. Ngài giải thích thêm, “Nếu đứa trẻ là một bé trai, cậu ta hẳn đã được chăm sóc rất cẩn thận, có lẽ đã được đưa vào một tu viện và được giáo dục chăm bẵm để trở thành một người đặc biệt. Nhưng vì đứa trẻ là một bé gái, sự giáo dưỡng về mặt tâm linh đáng lẽ phải có đã bị lơ đi và cô đã không thể có đủ chỉ một cơ hội để học giáo pháp.” Khamtrul Rinpoche nói rằng điều này cũng thường xảy ra ở Tây Tạng và thường thường những cô gái ấy bị đem gả. Chỉ đến khi nào gia đình riêng của họ vững vàng hơn họ mới có cơ hội ra đi đào luyện tâm linh cho bản thân mình. Nhưng vì họ ít học, họ không thể đem lại lợi ích cho nhiều người qua những lời chỉ dạy của mình, thậm chí ngay cả khi họ đã đạt ngộ. Khamtrul Rinpoche nói thêm, “Điều này không liên quan gì đến vị trí độc tôn cố hữu của nam giới. Đó chỉ là vì các điều kiện xã hội làm cho việc lựa chọn tái sinh trở lại trong hình tướng người nữ trở nên khó khăn

hơn.” Rất có thể những vị lạt-ma cao cấp nhất trong dòng truyền thừa cũng sẽ không thừa nhận nếu một vị trong số họ tái sinh trong hình tướng người nữ.

Tuy vậy, trong thời kỳ đầu của các dòng truyền thừa, thỉnh thoảng cũng có những bậc thầy xuất hiện trong hình tướng người nữ. Ví dụ, trong dòng truyền thừa hệ tantra Vajrayogini và Chakrasamvara trong truyền thống Drukpa Kagyu, chúng ta thấy xuất hiện hai nữ hành giả yogi – Kunden Rema và Machik Konjo – hai vị này đã trở thành người nối pháp của Rechungpa, pháp tử của Milarepa. Phụ nữ được chấp nhận trong các dòng truyền thừa yoga, nhưng khi các pháp môn này thâm thấu vào các tự viện, ngay lập tức những dòng truyền thừa ấy trở thành độc quyền của nam giới.

Tuy nhiên, cũng đã có vài dòng tu được kiến lập bởi các hành giả nữ. Một trong những dòng tu này là truyền thống thanh tu Nyungne, một truyền thống xiển dương việc tiết thực và lễ lạy Đức Quán Âm nghìn mắt nghìn tay, vị *bồ-tát* của lòng từ. Truyền thống này lấy nền tảng từ những thị kiến của Gelongma Palmo, một nữ tu xuất thân từ một gia đình hoàng tộc Ấn Độ, người đã chữa khỏi bệnh hủi nhờ pháp tu này. Nyungne là truyền thống Tây Tạng duy nhất mà tăng, ni, và Phật tử cùng tu chung.

Một truyền thống cổ xưa rất phổ biến khác có sự tham dự của nữ giới là Shangpa Kagyu, một dòng truyền thừa đã biến mất vài thế kỷ sau khi được thành lập và tái xuất hiện vào cuối thế kỷ 19 nhờ những nỗ lực của Đại sư Jamgon Kongtrul. Gần đây hơn, Kalu Rinpoche và đệ tử của ngài đã dày công tái lập truyền thống yoga này. Dòng truyền thừa Shangpa Kagyu có liên quan tới hai nữ hành giả danh tiếng Niguma và Sukhasiddhi. Mặc dù cả hai vị đều sinh ra ở Kashmir gần như cùng một thời gian, hình như họ chưa từng gặp nhau. Niguma là chị của học giả và hành giả yogi danh tiếng Naropa, nhưng nàng lãnh thọ giáo pháp trực tiếp từ vị Phật nguyên thủy là Đức Phật Kim Cương Trì và từ một vài đạo sư mang nhân dáng người và đã đạt được thân cầu vòng khi còn bình sinh.

Sukhasiddhi lập gia đình và có sáu người con. Sau này, nàng gặp ản sĩ vĩ đại Vipura và được ngài truyền pháp. Một buổi tối nọ, nàng đạt giác ngộ và đạt được thân cầu vòng cùng lúc ấy. Cả hai vị đều là thầy của Kyungpo Naljor, một hành giả Tây Tạng sống vào thế kỷ 11 và là người sáng lập truyền thống Shangpa Kagyu.

Một truyền thống quan trọng khác được gọi là *chöd* (có nghĩa là ‘cắt đứt’) được sáng lập vào thế kỷ thứ 11 bởi nữ hành giả yogi Machik Labdron. Pháp tu *chöd* được

lòng ghép vào pháp tu của tất cả các trường phái Phật giáo Tây Tạng. Mặc dù không lâu sau thời kỳ sáng lập, những dòng truyền thừa này gần như bị nam giới thống trị hoàn toàn, cho đến tận ngày nay những pháp tu này được giới nữ hết sức mến mộ. Một số truyền thống khác được truyền thừa theo gia tộc chứ không theo phương cách tái sinh, nhưng một lần nữa, thường thì nam giới là những người được coi là thích hợp cho vị trí giáo sỹ cao cấp.

Tiểu thuyết, tình trạng này làm tổn hại nghiêm trọng tới sự tự tin và nguồn cảm hứng mà những nữ hành giả cần có như một niềm khích lệ để có thể tiến tu. Hàng ngày, họ niệm danh hiệu các vị thầy đã giác ngộ trong dòng truyền thừa, nhưng gần như không có một vị nào là phụ nữ.

Trong thời cận đại, một ngoại lệ thú vị là Kandro Rinpoche Tsering Paldron, con gái cả của Mindrolling Trichen Rinpoche, một vị Lạt-ma cao cấp trong truyền thống Nyingma đã mất cách đây vài năm. Vì cha mình không có con trai, Kandro Rinpoche, một Ni sư, dường như đã đảm nhiệm vai trò lãnh đạo hệ phái Mindrolling. Ni sư không chỉ trụ trì tự viện ni của mình mà còn quản lý cả Tu viện Mindrolling rộng lớn. Dòng truyền thừa này nổi tiếng vì sự hiện diện mạnh mẽ của các hành giả nữ, gọi là Mindrolling Jetsunmas, được khởi xướng bởi Mingyur Paldron vào thế kỷ 18. Có thể Kandro Rinpoche sẽ thoái vị khi có một vị tái sinh của cha mình được công nhận, mà cũng có thể là không. Trong tất cả mọi truyền thống Tây Tạng, có lẽ những hành giả Nyingmapa là những người cảm thông nhất với các nữ hành giả.

Ngoài ra, đã có ít nhất hai truyền thống tu dành riêng cho nữ giới tại Tây Tạng có thể được coi là những ngoại lệ đối với tình hình chung ở đây. Truyền thống đầu tiên được sáng lập bởi công chúa Chokyi Dronme vào thế kỷ 15. Khi còn sống, nàng được công nhận là hiện thân của Kim cương Hối mẫu (tiếng Tây Tạng là Dorje Phagmo), một hóa thân tantra trong hình thể nữ hoàng của các thiên nữ, đại diện cho nguyên lý giác ngộ của nữ giới. Đó là truyền thống người nữ tái sinh thường được liên tưởng đến một tu viện có tên gọi là Samding mà ở đó một nửa số hành giả là tăng và nửa kia là ni. Nàng là người phụ nữ duy nhất ở Tây Tạng mà Đức Đạt-lai Lạt-ma đã đặt tay lên đầu để chúc lành. Trong quá khứ, ngay cả mẹ của Đức Đạt-lai Lạt-ma cũng chỉ được ngài chúc lành với một quả cầu chỉ tua rua. Vị tái sinh thứ 12 của hệ phái này là Samding Dorje Phagmo, người hiện đang sống ở Lhasa và làm việc trong cương vị một nhân

viên chính phủ cao cấp. Năm 1993, khi tôi tới thăm Tu viện Samding nằm ở một địa điểm ngoạn mục nhìn ra hồ Yamdrok, ở đó chúng tôi gặp một số vị tăng rất thân thiện và họ kể rằng vị tái sinh của Dorje Phagmo hiện tại đã xây dựng lại tu viện sau khi nó bị phá hủy trong thời kỳ Cách mạng Văn hóa và hàng năm ngài về đây và nghỉ lại trong một thời gian ngắn. Tuy nhiên, Đức Đại bảo Pháp vương thứ 16 nói với tôi rằng Ngài đã gặp và chỉ dạy vị tái sinh của Dorje Phagmo hiện tại khi vị này còn trẻ và ngài không nghĩ rằng đó là vị tái sinh đích thực của Dorje Phagmo.

Truyền thống kia, một truyền thống người nữ tái sinh gần đây hơn bắt đầu từ thế kỷ 19 với một người phụ nữ có tên là Ani Lochen Chonyi Zangmo. Ni sư sinh năm 1865 tại Rewalsar, hồ thiêng của Đức Liên Hoa Sanh gần Mandi, bang Himachal Pradesh phía Bắc Ấn Độ. Ni sư là một hành giả lỗi lạc, người cuối cùng đã kiến lập Ni viện Shugseb ở phía tây nam thủ phủ Lhasa. Cùng với thời gian, danh tiếng của ni sư vang xa, rất nhiều vị lạt-ma vĩ đại và các quan chức cao cấp của chính phủ vào thời đó đã đến thăm viếng ni sư. Ni sư được biết đến như bậc thủ ngôi Shugseb Jetsun Rinpoche và những vị ni ở ni viện của ni sư rất nổi tiếng với pháp tu *chöd* theo truyền thống Nyingma. Đại sư Shugseb Jetsun Rinpoche qua đời vào những năm đầu của thập niên 50 thế kỷ 20. Hiện nay, Ni viện Shugseb đã được tái kiến lập tại Tây Tạng và Bắc Ấn. Những ni cô ở đó vẫn duy trì việc thực hành pháp môn của mình.

Khi đến Việt Nam, lòng tôi ngập tràn niềm cảm khái khi nhìn thấy những ban thờ tại các tự viện ni dành riêng thờ các vị ni trưởng của những truyền thống tu tập ở đây, bắt đầu từ những bức tranh vẽ ngài Kiều Đàm Di đang thuyết pháp cho chúng đệ tử ni của ngài. Các ni viện trưng bày hình vẽ hoặc chụp vị trụ trì khai sơn và những vị trụ trì kế vị tính đến ngày nay. Tất cả những vị ni này được tôn vinh với đèn nến, nhang và hoa. Đây là một truyền thống đã và đang phổ biến tại một vài quốc gia Phật giáo và chúng ta thành tâm mong rằng phong tục này sẽ được phổ biến rộng rãi hơn.

Tóm lại, khi ni giới Tây Tạng – ít nhất là những vị đang tu tập tại các ni viện ở Ấn Độ và Nepal – tiếp tục phát triển trình độ học thuật của mình và tham gia những kỳ thất dài hạn, chúng ta hy vọng rằng họ sẽ được tạo điều kiện để góp phần hòa ca bản hợp xướng của Giáo pháp, để bản hợp xướng ngân vang với hai giọng ca hòa hợp của tăng và ni.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

HỌC ĐỂ LÃNH ĐẠO VÀ LÃNH ĐẠO ĐỂ HỌC: HÀNH TRÌNH KHAI SÁNG ĐẾN SỰ LÃNH ĐẠO

Christie Chang

Khi nhiệm kỳ của Ni sư Karma Lekshe Tsomo sắp kết thúc khoảng hai năm trước đây, tôi được đề nghị đảm nhận vị trí chủ tịch Sakyadhita và tôi đã hứa sẽ giúp. Đối với tôi, việc nắm giữ vai trò chủ tịch không quan trọng. Tôi tự xem mình là tình nguyện viên của Sakyadhita. Vậy thôi. Tôi chẳng bao giờ để ý đến sự khác biệt mà danh hiệu “Chủ tịch Sakyadhita” sẽ đem đến cho tôi cho tới khi Hội nghị Sakyadhita lần thứ 11 tại Việt Nam sắp kết thúc.

Vào cái đêm sau lễ bế mạc và trước chuyến du ngoạn chùa chiền, vài người tham dự hội nghị kéo tôi vào phòng khách sạn và bắt đầu “nhắc nhở” tôi về vai trò chủ tịch Sakyadhita của tôi: “Christie, nếu bạn là chủ tịch thì hãy *hành động* như một chủ tịch!” họ nói. Tất nhiên là tôi biết rất rõ họ có ý gì. Họ đang nói đến thực tế là, trong suốt hội nghị, ban tổ chức Sakyadhita của Việt Nam không công nhận tôi là chủ tịch Sakyadhita. Nhóm khách tham dự hội nghị này cảm thấy rằng tôi nên “khẳng định” vai trò chủ tịch của tôi và nên “nói gì đó”. Họ cảm thấy rằng tôi đã bị “xúc phạm” nghiêm trọng. Tôi kiên nhẫn lắng nghe, nhưng chỉ cười với lời khuyên chân thành của họ. Tôi cố gắng giải thích hoàn cảnh xã hội rất phức tạp và bối cảnh văn hóa Phật giáo của Việt Nam, và không nghĩ về sự việc này nữa.

Tuy nhiên, kể từ đó, tôi chú ý đến nhiều lời nhận xét về vai trò chủ tịch Sakyadhita của mình. Thông thường, sau khi “xác nhận” rằng tôi là chủ tịch hiện tại của Sakyadhita, những phản ứng tiêu biểu bao gồm: “Ồ, Sakyadhita có thể có một cư sĩ chủ tịch sao?” Sau đó là rất nhiều gợi ý khác như: “Bạn nên mua thêm lễ phục”; “Bạn nên ăn mặc chỉnh chu hơn!”; “Này, bạn nên uốn tóc đi”; “Bạn trông quá trẻ để là một chủ tịch!”; Đôi khi tôi nhận được những gợi ý rất mâu thuẫn. Chẳng hạn, một số bảo tôi nên giảm cân, một số khác thì bảo tôi nên giữ nguyên, tất cả đều vì một lý do: để “nhìn và hành động giống một chủ tịch hơn”. Trong tất cả những câu hỏi và nhận định này, chúng ta có thể thấy nhiều khuôn mẫu, giả định và kỳ vọng đối với một chủ tịch Sakyadhita liên quan tới giới, độ tuổi, văn hóa và hình ảnh.

Trong suốt quá trình lâu dài và khó khăn xoay sở để chuẩn bị cho bài tham luận này, tôi đã cố gắng một cách không chính thức, để có thể đáp ứng những kỳ vọng mà mọi người từ khắp nơi trên thế giới dành cho cương vị chủ tịch của một tổ chức nữ giới Phật giáo lớn nhất thế giới. Tôi suy nghĩ rằng có lẽ tôi có thể bao gồm trong bài viết này một vài góc nhìn xuyên văn hóa về những kỳ vọng này. Đối với tôi, danh sách dài những phẩm chất mà tôi nhận được từ một số nữ giới Phật giáo dễ làm nản lòng. Những phụ nữ này dường như kỳ vọng rằng, để lãnh đạo những người con gái của đức Phật, một chủ tịch phải là một vị Bồ tát(*bodhisattva*) hoàn hảo hoặc là một đức Phật hoàn toàn giác ngộ. Điều đó có thể hiểu được nhưng nó lại chẳng phù hợp với thực tế chút nào. Trên thực tế, tôi mới chỉ bắt đầu học cách bước trên con đường Bồ tát(*bodhisattva*). Trên thực tế, tôi phải làm hai nghề khác bên cạnh việc là một tình nguyện viên cho Sakyadhita, đây là không kể đến nhiều trách nhiệm khác nữa. Thực sự tôi mới chỉ bắt đầu “học lại” cách làm một vị “lãnh đạo”. Lần này, tôi tiến tới quá trình trở thành một lãnh đạo một cách có ý thức và lưu tâm (*mindfully*)— như là một phụ nữ, và quan trọng hơn cả, là một phụ nữ Phật giáo.

“Một Lãnh đạo bẩm sinh”, trước khi Tôi biết mình là một Phụ nữ

Trong bài phát biểu của mình về “Nữ giới Phật giáo làm Lãnh đạo” ở Việt Nam, Ni sư Karma Lekshe Tsomo, một trong những người sáng lập và nguyên là chủ tịch của Sakyadhita, chỉ ra rằng hầu hết nữ giới, đặc biệt là nữ giới ở châu Á, không có nhiều cơ hội được đào tạo làm lãnh đạo.¹ Tuy nhiên, có lần ni sư cũng nhận xét riêng với tôi: “Christie, bạn là một lãnh đạo bẩm sinh.” Ô, tôi *đã* thực sự là một “lãnh đạo” tự nhiên (bẩm sinh), nhưng đó là trước khi tôi biết mình là một phụ nữ. Trong phần sau đây, tôi sẽ giúp quý vị thấy tôi thuộc loại “lãnh đạo” nào trước đây.

Sinh ra là con đầu lòng của một gia đình lớn đầy yêu thương với cha mẹ may mắn là những người không phân biệt giới, một điều rất phổ biến trong thời kỳ đó, tôi thực sự được nuông chiều bởi những người xung quanh tôi: cha mẹ tôi, ông bà tôi, các cô dì chú bác, cũng như một hàng dài các bà con họ hàng thân thích lớn tuổi hơn có họ “Chang”. Tôi là “vua” của gia đình, và mặc dù gia đình tôi không còn là một gia đình giàu có nhưng trên thực tế tôi vẫn có thể có được mọi thứ tôi muốn (mặc dù, thật thú vị là từ khi còn nhỏ, tôi dường như đã bắt đầu tự rèn luyện mình để không muốn có mọi thứ - có lẽ vì tôi có được mọi thứ quá dễ dàng nên tôi thấy chán?)

Khi còn là một đứa trẻ, tôi vô cùng “ngông cuồng” (wild). Tôi là một “cô gái nghịch ngợm như con trai”(tomboy.) Thực tế là tôi đã nghĩ tôi *là* con trai – Tôi chỉ chơi với con trai. Tôi không chịu nổi các bạn gái. Mặc dù như đã nói, cha mẹ tôi chưa bao giờ làm cho tôi cảm thấy là con gái thì ít giá trị hơn, có vẻ như một cách vô thức tôi gắn bó chặt chẽ với các bạn trai nhiều hơn. Trên thực tế, không ai đối xử với tôi như với một “bé gái”, có lẽ vì tôi luôn luôn “mạnh mẽ” và là một người có nhiều đặc ân. Tôi thể hiện những đặc điểm (hoặc đúng ra là các khuôn mẫu) không phù hợp với con gái của thời kỳ đó. Chẳng hạn, tôi chẳng bao giờ mặc cỡ. Tôi thích hát và múa, và có thể biểu diễn bất cứ khi nào được yêu cầu. Ở trường học, tôi vượt trội ở hầu hết mọi khía cạnh: tôi đại diện cho lớp và cho trường trong mọi hoạt động, bao gồm cả những môn thể thao mà tôi chưa hề chơi trước đó. Thậm chí trước khi tôi biết luật chơi, tôi đã ở trong một cuộc thi rồi.

Trước tuổi 16, tôi đã có được đủ loại giải thưởng và tôi thường giành chiến thắng. Tôi là học sinh cưng của các giáo viên và được trao rất nhiều đặc ân. Dù tôi đã học từ truyền hình hay từ những người quyền lực xung quanh tôi (tất nhiên là theo kiểu gia trưởng) thì tôi cũng học cả cách sử dụng (và lạm dụng) quyền lực của mình: tôi thực hiện sự “công bằng” theo cách của tôi bằng việc bảo vệ những kẻ yếu thế và bị bắt nạt. Tôi thách thức những người có quyền lực, bao gồm cả giáo viên và những người quản lý trường học bất cứ khi nào tôi thấy cần thiết. Tất cả các bạn cùng lớp tôi đều rất thận trọng để không “xúc phạm” tôi để họ không bị mất niềm tin của giáo viên. Các bé trai cố gắng làm tôi vui bằng việc cho tôi những gói snack ưa thích của chúng. Nói tóm lại, trước khi tôi 16 tuổi, các giáo viên và bạn bè đều quý mến tôi, nhưng họ cũng sợ tôi. Đó là kiểu lãnh đạo mà tôi đã từng là: tự tin (có lẽ là ngạo mạn) và cực kỳ hách dịch (có lẽ như bạo chúa).

Một Lãnh đạo “đã mất”... (A “Lost” Leader...)

Sự tự tin và cảm giác là “lãnh đạo” của tôi dần dần mất đi sau hai thời điểm giác ngộ quan trọng: thời điểm khi tôi nhận ra tôi là phụ nữ và thời điểm khi tôi biết rằng tôi không thể thực hiện ước mơ của cha mẹ tôi – cả hai điều này đều liên quan tới sự thực là tôi *là* phụ nữ. Lần đầu tiên khi tôi đến kỳ kinh nguyệt, tôi nhớ mình đã hỏi bà ngoại là bao giờ điều đó sẽ chấm dứt. Bà tôi đã nói, “cô gái ngốc nghếch ạ, từ nay trở đi nó sẽ đến với con mỗi tháng”. “*Mỗi tháng???*” Điều đó có vẻ như là ngày tận

thế đối với tôi khi đó. “Đó là *ngiệp (karma)* của phụ nữ!” bà tôi nói tiếp. “Cái gì? Phụ nữ? *Ngiệp (karma)*?” Tôi vẫn còn nhớ khoảng sân nơi tôi bị buộc phải chấp nhận “hình phạt” ngày đó. Mặc dù thực tế là bà tôi luôn đối xử với tôi như một “ông vua” nhưng bắt đầu từ chính hôm đó, dù muốn hay không, tôi biết rằng tôi “cao nhất thì cũng chỉ có thể là một hoàng hậu” – một vai trò rất hạ cấp theo đánh giá của tôi.

Thời điểm thất bại thứ hai của tôi – trên thực tế là hai thời điểm giác ngộ liên tiếp trong khoảng thời gian ba năm – đến khi tôi cuối cùng nhận ra rằng tôi không thể thực hiện ước mơ của cha mẹ tôi là thi đậu vào Trường Sư phạm (Teachers’ College), trường mà vào thời đó người ta cho là lựa chọn tốt nhất cho các cô gái. Mặc dù cha mẹ tôi luôn tự hào về tôi và không thực sự thể hiện sự phân biệt giới tính nhưng họ không thể hoàn toàn không bị ảnh hưởng bởi giá trị truyền thống và những ý tưởng về nghề nghiệp tốt nhất cho phụ nữ. Giống như hầu hết các bậc cha mẹ ở miền nam Đài Loan, họ hi vọng rằng con gái xuất sắc của họ sẽ bước vào trường sư phạm. Theo hệ thống thi cử ở Đài Loan, tôi có hai cơ hội để được vào trường sư phạm, không phụ thuộc vào các kỳ thi tuyển sinh chung cho các trường khác. Cơ hội thứ nhất là sau ba năm học trung học cơ sở (cấp 2) và cơ hội thứ hai là sau ba năm học trung học phổ thông (cấp 3). Lần thứ nhất, tôi trượt kỳ thi vào trường sư phạm với nửa điểm, mặc dù tôi đạt được điểm thực sự cao và được vào các trường trung học phổ thông tốt nhất dành cho nữ ở trung tâm Đài Loan. Trong suốt ba năm học phổ thông, tôi chỉ có một mục đích: được vào trường sư phạm quốc gia để có thể thực hiện ước mơ của cha mẹ. Thật không may, tôi lại để tuột mất cơ hội lần thứ hai, mặc dù tôi đạt điểm rất cao và cuối cùng được nhận vào Đại học Quốc gia Đài Loan, trường đại học mà tất cả các bạn cùng lớp tôi mơ ước. Đó là một trò cười (a big joke) cho cả tôi và cha mẹ tôi. Đó cũng là một bài học lớn cho tôi về *dukkha*.

Trong suốt ba năm học đầu bị đánh mất để chuẩn bị cho kỳ thi thứ hai, tôi trở thành một loại “lãnh đạo” khác trong lớp. Sau kinh nghiệm thất bại lần thứ nhất, tôi trở nên hơi hướng nội, sống rất giản dị, đi lại hơn hai giờ mỗi ngày đến trường với mục đích duy nhất là được vào trường sư phạm quốc gia. Mặc dù tôi không có ý định làm lãnh đạo nhưng không hiểu sao tôi vẫn được chọn là đại diện của lớp, như thường lệ. Nhưng lần này, tôi là một lãnh đạo khá lặng lẽ và thụ động. Tất cả các bạn trong trường nữ sinh này đều yêu mến tôi; tôi được coi là “tài sản quý của lớp”. Các bạn

trong lớp đến với tôi mỗi ngày để kể với tôi về những chuyện riêng của họ, và tôi chỉ biết lắng nghe khi họ chia sẻ các rắc rối của gia đình. Các giáo viên cũng yêu mến tôi. Tôi học giỏi và không hề nghịch ngợm như các bạn gái khác. Tôi là một học sinh gương mẫu. Khi các bạn gái sợ chơi trò lừa bịp với một giáo viên nghiêm khắc và chuyên quyền vào một ngày Cá Tháng Tư, họ chơi trò lừa bịp với tôi. Tôi chẳng bao giờ giận dữ. Tôi vui vẻ khi mọi người vui vẻ. Dù vậy, điều họ không thể hiểu là tại sao tôi lại không vui khi tôi được vào học ở “trường đại học mơ ước” của mọi người. Ngay cả tôi cũng rất khó khăn để hiểu vì sao. Tôi chỉ biết rằng tôi đang đau khổ và cha mẹ tôi đang đau khổ. Các bạn cùng học của tôi, dù là vui hay ghen tỵ với những “thành tích” của tôi, không thể hiểu tại sao tôi lại đau khổ, mặc dù họ cũng đang đau khổ. Trái tim tôi cùng nhịp đập với những câu thơ của một nhà thơ tôi đọc trong lớp học về văn học Anh đầu tiên: “Nước mắt. Nước mắt không đau. Tôi không biết chúng có ý gì”² Sự đau khổ này là cái nhìn thứ hai của tôi về *samsara* trong cuộc đời có vẻ như hạnh phúc này.

Hành trình Khai sáng trở thành “Lãnh đạo”

Trong những năm tiếp theo – bốn năm ở đại học, hai năm là giáo viên tiếng Anh, và bảy năm nữa du học ở Hawai’I, và trong công việc hiện tại của tôi – tôi tiếp tục nhận lãnh rất nhiều vị trí lãnh đạo. Có lẽ bởi vì tôi cao hơn, có lẽ bởi vì trông tôi mạnh mẽ và đáng tin cậy, có lẽ bởi vì tôi là người lúc nào cũng bận rộn (a busy body) hoặc có lẽ đó là *ngiệp* (*karma*) của tôi, tôi đã học cách nhận vị trí lãnh đạo. Tôi phải thú thật là tôi chưa bao giờ ý thức về việc là một lãnh đạo trong quá khứ và thậm chí chưa bao giờ đặc biệt lưu tâm tới việc là một lãnh đạo. Bỗng nhiên, tuy nhiên, sau khi nhận vị trí lãnh đạo của tổ chức nữ giới Phật giáo, và đặc biệt sau kinh nghiệm của tôi tại hội nghị Sakyadhita ở Việt Nam, tôi bắt đầu phát triển nhận thức mạnh mẽ về việc ở trong vị trí lãnh đạo này. Tại sao? Đương nhiên, đó là kết quả của nhiều nguyên nhân và điều kiện. Những nguyên nhân và điều kiện này bao gồm hành trình riêng của tôi, và những kinh nghiệm tôi chia sẻ ở trên, cũng như việc học hỏi và tu tập theo lời dạy của đức Phật trong 16 năm qua. Sau khi được giải phóng khỏi những kỳ vọng của cha mẹ, giờ đây tôi là “ông chủ của chính mình”. Nhưng tôi không hoàn toàn thoát khỏi được những kỳ vọng của việc là một nữ Phật tử, đặc biệt là “những kỳ vọng” của việc là một lãnh đạo của nữ giới Phật giáo.

Đã từng giữ vị trí lãnh đạo Sakyadhita trong nhiều năm, Ni sư Karma Lekshe Tsomo chia sẻ kinh nghiệm với “những kỳ vọng” với tôi.³

Một lãnh đạo cần thiết phải nắm giữ vai trò trước công chúng. Có những kỳ vọng khác nhau về việc một lãnh đạo nên ăn mặc và hành động như thế nào, thậm chí cả việc cô ấy nên cười khi nào và cười to cỡ nào. Cô ấy không thể làm hài lòng tất cả mọi người và khi cô ấy không làm người ta hài lòng thì cô ấy rất có thể sẽ bị chỉ trích. Sự phê bình mang tính xây dựng có thể có ích và giúp đỡ, nhưng sự chỉ trích tiêu cực có thể rất làm thoái chí. Điều này đặc biệt đúng với những người làm lãnh đạo trên cơ sở tự nguyện. Không giống như các CEO (Giám đốc Điều hành) của các tập đoàn, chúng ta làm việc không lương, thông thường phải tự trả cho mọi chi phí. Ngay cả khi như vậy, thỉnh thoảng chúng ta vẫn bị chỉ trích, cho dù chúng ta có cố gắng thế nào đi nữa.

Quả thật là một “phép màu” khi Sakyadhita vẫn tồn tại cho tới hôm nay – không có văn phòng làm việc, không có đội ngũ nhân viên được trả lương trong 23 năm qua, và thậm chí không dễ để có thể tìm được những người trợ giúp tình nguyện lâu dài. Ni sư Tsomo cũng nói:

“Làm lãnh đạo không dễ bởi vì có quá nhiều việc để làm, và người lãnh đạo có trách nhiệm khiến cho công việc được chạy. Cô ấy cần có người phụ giúp, nhưng phụ nữ không có ngân quỹ lớn. Cô ấy có thể cố gắng tìm kiếm các tình nguyện viên và có nhiều tình nguyện viên nữ giới tuyệt vời ủng hộ mọi dự án của Phật giáo trên thực tế - nhưng phụ nữ cũng có nhiều trách nhiệm khác như chăm sóc gia đình, và họ không thể luôn ở bên cạnh để giúp.”

Thực vậy, “những lời xin lỗi” là những gì mà Sakyadhita thường nhận được. Nhưng chúng ta có thể nói và làm gì được ngoài việc hiểu và thực hành nhẫn nại? Điều thách thức lớn nhất, trên thực tế, là sự đối mặt với những chỉ trích trên cơ sở giới, như được thể hiện trong sự quan sát sau đây:⁴

Nữ giới có xu hướng bị đặt tiêu chuẩn cao hơn nam giới. Cả nam giới và nữ giới đều mắc lỗi, nhưng công chúng dường như chỉ chú ý và đánh giá nữ giới khắc nghiệt hơn. Điều này có nghĩa là một lãnh đạo nữ giới cần rất thận trọng trong ứng xử của mình. Đó có thể là một sự thực hành tích cực, nhưng nó cũng căng thẳng.

Vậy thì, có vị trí nào tốt hơn để thực hành bước trên con đường trở thành một vị Bồ tát(*bodhisattva*) hơn là một lãnh đạo của nữ giới Phật giáo?

Kết luận: Lãnh đạo để Học và Lãnh đạo hướng tới sự giải thoát (Liberation)

Làm lãnh đạo hay không làm lãnh đạo (ở bất cứ cương vị nào) *không* thành vấn đề. Vấn đề là người đó có tiếp tục học hỏi và có tiếp tục có khả năng dẫn dắt bản thân và những người khác hướng tới mục tiêu giải thoát cuối cùng. Nghĩ lại về loại lãnh đạo tôi đã từng là trước khi tôi biết tôi là một phụ nữ và trước khi tôi trở thành một Phật tử, tôi cảm thấy mình vẫn chưa học được nhiều, tôi cũng chưa dẫn dắt được bản thân mình hay ai đó quanh tôi hướng tới sự giải thoát. Chắc hẳn là tôi tạo ra nhiều nghiệp(*karma*) tiêu cực hơn là tích cực trong vị trí đó, vì tôi không ý thức được cơ cấu quyền lực và những đặc quyền mà tôi có. Chắc hẳn là tôi đã gây ra nhiều lo lắng và phiền muộn cho người khác hơn là niềm vui và lợi ích. *A-di-đà-Phật!* Tôi xin gửi lời tạ lỗi chân thành nhất tới tất cả những ai đã phải chịu đựng sự lãnh đạo như thế.

Ý thức về việc là một phụ nữ và là một Phật tử, và ý thức về việc là cư sĩ và ở vị trí lãnh đạo là một phần của sự giác ngộ lớn. Mặc dù không có nhiều nữ giới Phật giáo đương đại làm tấm gương lãnh đạo, nhưng tôi cảm thấy may mắn và rất biết ơn khá nhiều giảng sư nữ Phật giáo tuyệt vời xung quanh tôi. Họ đã nuôi dưỡng tôi với trí tuệ và lòng từ bi, và dạy cho tôi biết ý nghĩa của việc là một “người đấu tranh đòi bình quyền cho nữ giới Phật giáo”, và là một lãnh đạo. Tôi vô cùng biết ơn lòng tốt và sự kiên nhẫn bền bỉ của họ trong việc dạy dỗ tôi, đặc biệt là Ni sư Karma Lekshe Tsomo. Tôi đã có thể thực hiện hành trình giác ngộ này thông qua mạng lưới Sakyadhita và bằng cách làm việc cho Sakyadhita. Tôi chắc chắn đó cũng sẽ là một hành trình tuyệt vời cho nhiều hơn nữa những người con gái của đức Phật trong tương lai.

Cuối cùng, tôi muốn chỉ ra cho tất cả chị em Sakyadhita của tôi rằng, theo một nghĩa nào đó, tất cả chúng ta đều là lãnh đạo của thời đại chúng ta. Những gì chúng ta đang làm thực sự mang tính cách mạng. Mạng lưới nữ giới toàn cầu của chúng ta, những người đang làm việc với lòng vị tha và thanh tịnh để giúp đào tạo, khơi nguồn cảm hứng và trao quyền cho cả một thế hệ nữ giới Phật giáo đóng góp cho nền hòa bình thế giới là điều chưa từng xảy ra. Chúng ta đều đang học cách làm lãnh đạo trong những vị trí và vai trò nhất thời khác nhau. Chúng ta cũng đều là lãnh đạo của chính bản thân mình. Thông qua mạng lưới này và thông qua việc làm việc vì những người con gái của đức Phật, chúng ta đang dẫn dắt bản thân mình tới sự giải thoát.

Tôi mong muốn được kết thúc bài tham luận bằng khát vọng được sửa lại từ bài kinh tụng theo truyền thống Trung Hoa: “Tìm nơi nương náu trong cộng đồng tối cao (của Sakyadhita), cầu nguyện mọi chúng sinh (đặc biệt là các chị em) dẫn dắt mọi thành viên của cộng đồng này mà không gặp chướng duyên. Mong chúng ta sẽ tôn kính tất cả những người tu theo Phật giáo xuất chúng (bao gồm nam giới và nữ giới, cư sĩ và tu sĩ) và noi theo tấm gương sáng của họ.⁵” Cầu cho mọi chúng sinh được an lạc. Cầu cho mọi chúng sinh được giải thoát khỏi khổ đau.

Dịch giả: Sc Như Nguyệt

CHÚ THÍCH

1. This talk has been published as Karma Lekshe Tsomo, “Buddhist Women as Leaders.” *Gender and Women's Leadership*. Edited by Natalie Green and Karen O'Connor (Thousand Oaks, CA: Sage Publications. 2009).
- 2.. Poem written in 1847 by Alfred, Lord Tennyson (1809–1892), the Victorian-era English poet.
- 3.. Personal correspondences.
- 4.. Bhiksuni Karma Lekshe Tsomo, personal correspondence.
- 5.. The modifications are rendered in the parentheses.

NGUỒN GỐC TÔN GIÁO – XÃ HỘI CỦA BẠO LỰC CHỐNG LẠI PHỤ NỮ Ở THÁI LAN VÀ ĐÔNG NAM Á

Bhikkhuni Rattanauali

Vấn đề bạo lực chống lại phụ nữ ở Thái Lan rất nan giải. Ví dụ tiêu biểu nhất là thương mại tình dục. Vấn nạn về bóc lột tình dục đang lan tỏa từ trung tâm Bangkok và ảnh hưởng nghiêm trọng Campuchia và Myanmar, ảnh hưởng này cũng tăng dần ở Lào. Hoạt động buôn bán thuốc phiện từ Tam giác Vàng và thương mại tình dục là hai nhân tố chủ yếu góp phần tạo nên sự bất ổn ở Đông Nam Á. Về dịch bệnh, với HIV/AIDS tăng nhanh ở Myanmar và Campuchia, dự báo tình hình ở khu vực sẽ ngày càng bất ổn.

Lịch sử gần đây cho thấy Đông Nam Á là một “vành đai lộn xộn”(a “shatter belt”) giữa những hệ tư tưởng trái ngược của chủ nghĩa cộng sản và chủ nghĩa tư bản. Thái Lan là một nền dân chủ non yếu đã trải nghiệm những chế độ độc tài quân sự theo giai đoạn.

Khi tìm hiểu nguyên nhân của vấn nạn buôn bán tình dục ở Thái Lan, các học giả thường lưu ý đến chủ nghĩa quân phiệt toàn cầu, bao gồm binh lính Nhật trong suốt chiến tranh thế giới thứ hai và lính Mỹ trong suốt chiến tranh Việt Nam .v.v. Các học giả khác phân tích khía cạnh kinh tế của sự bóc lột tình dục và Sự Phân chia Lao động Quốc tế (IDL) giữa các nước phát triển của phía bắc bán cầu và các nước đang phát triển của phía Nam bán cầu. Còn những người khác tập trung vào từng quốc gia, thừa nhận tác động của quá trình hiện đại hóa nhanh chóng, sự nghèo đói, và trợ giúp về kinh tế mà phụ nữ mang lại cho gia đình thông qua việc bán tình dục. Nhìn chung, các học giả hầu như loại bỏ tác động của các tín ngưỡng tôn giáo và phong tục truyền thống có tính áp bức về giới và coi chúng chỉ mang tính phân biệt giới tính.

Một vài học giả cố gắng phân tích cận kề nguồn gốc tư tưởng của vấn nạn xã hội về bóc lột tình dục, vì sự kiêng kỵ đối với việc chỉ trích Phật giáo Thái Lan. Tác phẩm tiên phong của Jit Poumisak, Sukanya Hantrakul và Khun Thitsa đã chỉ ra theo hướng hệ tư tưởng, tức là tôn giáo. Trong đó, Hantrakul xem xét các khái niệm *kamma* và việc tạo phước. Kornvipa Boonsue, một cựu học giả của Liên Hiệp quốc, phân tích thành kiến về giới trong Phật giáo và sự hình thành nhà nước ở Thái Lan và những cách thức mà sự thuyết giảng Phật giáo ảnh hưởng đến các giá trị Thái, dẫn đến sự áp bức phụ nữ.

Bài viết này tiếp tục sự nghiên cứu bằng việc khám phá và chỉ rõ các phương pháp

truyền bá tôn giáo của nam giới và nữ giới Thái Lan, những phương pháp góp vào cuộc khủng hoảng bóc lột tình dục hiện nay, cuộc khủng hoảng đã lên đến đỉnh cao trong vài thế hệ và được kích thích phát triển bởi chủ nghĩa quân phiệt toàn cầu, IDL, sự nghèo đói, và phát triển nhanh chóng. Tham luận này chỉ ra rằng tư tưởng đi trước hành động và rằng sự áp bức phụ nữ và thiếu nữ bắt nguồn từ tôn giáo áp bức giới và việc sử dụng tôn giáo. Cuối cùng, báo cáo này đề xuất sự phân chiết về tư tưởng (ideological deconstruction) và sử dụng các giá trị Phật giáo để chiếu rọi vào hệ thống nhằm tạo nên sự chuyển động và thay đổi. Là một thành viên của tăng đoàn Phật giáo, Tôi cảm thấy tự tin rằng sự phân tích này sẽ có ích cho phụ nữ và trẻ em Đông Nam Á.

Nhìn lướt lịch sử và tôn giáo Thái Lan có thể nhận thấy sự ảnh hưởng của Hindu giáo do các thầy tu Brahmin truyền bá vào khu vực Thái Lan cổ đại từ thế kỷ VII đến thế kỷ X. Sự ảnh hưởng này xuất hiện trong giai cấp thống trị Mon như một phương tiện để thần thánh hóa hoàng tộc. Cùng thời điểm đó, Phật giáo Theravada và tín ngưỡng vật linh là những khuôn mẫu tư tưởng nổi trội của quần chúng. Trong suốt giai đoạn của Triều đại Khmer (1181-1219), Phật giáo Theravada trở thành một phần của bối cảnh tư tưởng, cùng với những giáo lý của các thầy tu Brahmin của Hindu giáo.

Đến thời kỳ Sukhothai (1250-1350), các học giả cho rằng Phật giáo Theravada chính thức được giới thiệu vào Thái Lan, mặc dù có những ảnh hưởng trước đó của Phật giáo, cả Theravada và Mahayana. Po-Kun Ram Khamheng, một nhà lãnh đạo thời kỳ đầu của triều đại Sukhothai, không thực hiện các nghi lễ của các thầy tu Brahmin để biện minh cho sự cai trị của mình. Tuy nhiên, theo Kornvipa Boonsue, ảnh hưởng của Bà la môn giáo xuất hiện trở lại trong thời kỳ Ayudhaya (1350-1767) làm thay đổi rõ rệt bộ mặt của Phật giáo Theravada ở Thái Lan.

Phật giáo Thái Lan kết hợp các khía cạnh của Phật giáo Theravada, Hindu giáo và tín ngưỡng vật linh. Ngay cả kinh sách của Phật giáo, tồn tại dưới dạng thành văn vào khoảng 400 năm sau khi Đức Phật nhập diệt, đã cho thấy bằng chứng về sự ảnh hưởng của Bà la môn giáo trong sự coi thường phụ nữ. Trong suốt giai đoạn Ayudhaya (1350-1767), việc lựa chọn bộ Luật Manusmṛiti – Dharma (Manu-Dharma Smṛiti) (bộ luật Hindu cổ được viết bởi các học giả Brahmin) khởi đầu cho hàng trăm năm áp bức phụ nữ và trẻ em ở Thái Lan. Những luật lệ này dẫn đến sự hình thành các giá trị tồn tại dai dẳng ngay cả sau khi những quy định luật pháp được tạo ra, coi phụ nữ và trẻ em như tài sản có thể

được bán, mua, đánh đập hoặc giết hại. Trong xã hội nói chung, phụ nữ và trẻ em có thể được bán hoặc mua, hoặc trừng trị bằng đánh đập hay giết chết.

Bộ luật Manu - Dharma của 700 năm trước đây là một trong những nguyên nhân sâu xa của thương mại tình dục hiện nay. Thái độ ghét phụ nữ và phủ nhận các bé gái được thể chế hóa một cách vững chắc trong Phật giáo Thái Lan. Thời gian trôi đi, các vương triều thống trị ở Thái Lan duy trì quyền lực thông qua việc sử dụng các nghi lễ của Bà la môn giáo để thần thánh hóa vương quyền. Đồng thời, các vương triều thống trị khuất phục quần chúng thông qua sự giải thích của Hindu giáo về *kamma*, cách giải thích đã được dùng để biện hộ cho sự áp bức của đẳng cấp cho tới hiện nay. Trong Phật giáo, *kamma* nghĩa là “hành động,” nhấn mạnh vào tác động của hành động trong thời điểm hiện tại, không phải trong quá khứ bị tước quyền hay tương lai.

Theo thời gian, Phật giáo phát triển trong lòng dân chúng, và sự cạnh tranh về không gian chính trị - tâm linh tăng lên trong lĩnh vực công giữa các thầy tu Phật giáo và Bà la môn giáo. Do đó, các thầy tu Phật giáo hấp thu các lễ nghi của Bà la môn giáo và cấu trúc tín ngưỡng Hindu nhằm cố gắng củng cố sức mạnh của mình. Điều này chịu ảnh hưởng khá nhiều bởi quyền lực của nhà nước. Các thầy tu Brahmin ở Thái Lan khá phổ biến vào giai đoạn chuyển giao của thế kỷ trước, nhưng khá hiếm hiện nay. Tuy nhiên, ảnh hưởng của họ đã thay đổi rõ rệt bộ mặt của Phật giáo Thái Lan, và chất lượng cuộc sống của phụ nữ và thiếu nữ ở Thái Lan và Đông Nam Á. ảnh hưởng của Hindu giáo, một số khái niệm trung tâm của Phật giáo bị các nhà Phật học Thái lạm dụng, chẳng hạn như khái niệm *kamma*. Ngày nay, sự lạm dụng này vẫn hiển hiện trong những ví dụ về sự truyền bá giá trị văn hóa sau: “Nếu một phụ nữ bị chồng đánh, đó là vì cô ấy đã đánh chồng trong quá khứ. Nếu một phụ nữ bị hãm hiếp, đó là vì cô ấy đã hãm hiếp ai đó trong quá khứ. Nếu một phụ nữ bị bán đi trong thương mại tình dục, đó là vì cô ấy đã bán ai đó trong thương mại tình dục trong quá khứ.” Người phụ nữ bị “đổ lỗi” cho những đau khổ và bạo lực mà cô gặp phải. Kết quả là, nhiều phụ nữ như thế không thể vượt qua nỗi khổ của mình và trở thành nạn nhân vô thức, câm lặng của sự áp bức chính mình. Quá trình áp bức này được biết đến như là “đổ lỗi cho nạn nhân”. Điều thú vị là ở các nước Phật giáo phương bắc không chịu ảnh hưởng nặng nề bởi Hindu giáo, khái niệm *kamma* dường như không bị lạm dụng theo cách này.

Việc giải thích sai và lạm dụng giáo lý về *kamma* ở Đông Nam Á có ảnh hưởng rõ

rệt về tính chất dịch bệnh. Khi chúng ta quan sát một bản đồ của châu Á, chúng ta thấy rõ rằng dịch AIDS có một trung tâm lớn ở Đông Nam Á, và không thấy điều đó ở các nước theo Phật giáo Mahayana ở mức độ tương tự. Điều này chỉ ra rằng dịch AIDS và sự hiểu sai về *kamma* ở Đông Nam Á chồng chéo trực tiếp lên nhau. Từ sự hiểu sai về giáo lý *kamma* đến sự áp bức của phụ nữ và thiếu nữ, chúng ta thấy ảnh hưởng mạnh mẽ của giá trị, dẫn đến sự phát triển ngành thương mại tình dục phổ biến của HIV/AIDS.

Sự giải thích về *kamma* này khá phi Phật giáo (un-Buddhist). Đức Phật lắng nghe mọi người và khuyến bảo họ thông qua các câu chuyện có nội dung trí tuệ và từ bi sâu sắc. Ngài không đổ lỗi cho mọi người về nỗi khổ của họ, thay vì thế hướng dẫn họ sử dụng giây phút hiện tại làm giây phút của sự thay đổi. Nhiều mẫu chuyện liên quan tới Đức Phật (ví dụ, tập truyện Jataka) là những truyền thuyết của Hindu giáo với sự thêm vào của Phật giáo. Nghiên cứu của Boonsue khai thác sâu sắc hệ tư tưởng áp bức giới được duy trì thông qua những mẫu chuyện này.

Đức Phật trao quyền cho cả nam giới và nữ giới như nhau trong cộng đồng tu sĩ, phản đối hệ thống đẳng cấp và từ bỏ hệ thống quân chủ nơi Ngài sinh ra. Sự giải thích sai về giáo lý *kamma*, cộng với cấu trúc xã hội chuyên quyền, đã khiến cho người Thái khá thụ động và phản kháng lại sự thay đổi. Trong hoàn cảnh này, tôn giáo và đặc biệt là ý niệm sai lệch về *kamma* có thể trở thành công cụ đưa nữ giới vào bẫy về mặt tư tưởng, chẳng hạn “cô ấy sinh ra là phụ nữ vì nghiệp xấu”. Điều thú vị là, trong văn học Phật giáo SriLanka, người ta có thể thấy ví dụ về phụ nữ được sinh ra là thân người nữ vì nghiệp lành trước đó.

Khái niệm của Hindu giáo về *kamma*, các tín ngưỡng và phong tục nghi lễ xung quanh các bức tượng có quyền lực đặc biệt, và sự trao quyền cho vua trong quá khứ thành “vua thần thánh” có một yếu tố quan trọng giống nhau, đó là niềm tin vào một điểm kiểm soát bên ngoài. Phật giáo có đặc điểm khác các tôn giáo khác, do niềm tin vào một nơi kiểm soát bên trong. Nghĩa là, trong Phật giáo không có thượng đế, đáng quyền năng bên ngoài hay hệ thống tín ngưỡng bên ngoài bản thân và mạnh mẽ hơn bản thân. Niềm tin quan trọng của Phật giáo là “sức mạnh tạo nên sự thay đổi là thuộc về cá nhân” gần như đã biến mất ở Thái Lan. Thay vào đó, nghi lễ và mục đích đã trở thành nguồn của quyền lực. Sự chuyên quyền dẫn tới sự thụ động và hoạt động bất thường về văn hóa sau đó. Trong tôn giáo, nam tu sĩ đã trở thành những người cứu rỗi cho nữ giới và xã hội. Ý niệm

này, cộng với các khái niệm về *kamma*, “*boon*” (việc tạo phước), và “*bop*” (lỗi), hình thành cơ sở cho những quá trình bạo lực chống lại phụ nữ và thiếu nữ. Cái khái niệm triết học về những hành động tốt hay không tốt bị bóp méo và tinh thần hào phóng giúp đỡ người khác được xem như là tạo ra ít phước hơn là giúp đỡ tăng sĩ.

Trong Phật giáo Thái Lan, “*tamboon*” tạo ra “*boon*” đến từ những thứ cúng dường cho tăng sĩ. Nếu một phụ nữ muốn tạo phước, cô ấy phải cúng gì đó cho tăng sĩ, thậm chí là con trai ruột của mình. Sự thành công trong đời không nằm trong tay mọi người, mà trong địa hạt của tư duy thần diệu. Các khái niệm *boon* và *bop* là những ví dụ trong giai đoạn đầu tiên của sự phát triển đạo đức về cái tốt và cái xấu, và quá trình tư duy về giai đoạn đầu tiên của tư duy và phát triển thời thơ ấu. Đối với phụ nữ, những khái niệm và quá trình này chính thức thể chế hóa con đường để họ gắn kết bản thân với người áp bức mình. Như vậy phụ nữ cần phải gắn kết với nhu cầu của người áp bức mình, đáp ứng nhu cầu của anh ta, và ủng hộ cho nhu cầu của anh ta. Điều này trở thành một cách thức để đạt tới kết quả tích cực trong tương lai trong đời sống kế tiếp của người phụ nữ, bởi vì một phụ nữ có thể tạo phước bằng việc cúng dường các tăng sĩ, và như vậy có thể tái sinh thân nam trong kiếp sau.

Cùng với những quan niệm sai lầm này là sự hiểu sai về khái niệm “*parami*,” đáng hoàn hảo. Một người nam được cho là có nguồn dự trữ *parami* hay đức hạnh lớn lao nếu anh ta có nhiều vợ hoặc người tình. Điều này về sau dẫn đến việc đàn ông thường ghé thăm các công nhân tình dục (sex workers) như là dấu hiệu cho sức mạnh đàn ông (nam tính) của mình. Sự tha thứ về mặt tôn giáo cho hành vi coi thường tình dục của nam giới đóng góp vào bệnh dịch xã hội của sự bóc lột tình dục và các bệnh truyền nhiễm.

Những phản đối chống lại chu kỳ này bị cấm bởi sự kiêng kị, nói chung chống lại sự chỉ trích tăng sĩ, một nhóm tăng sĩ, hay cộng đồng tu sĩ. Một số được dạy rằng một phụ nữ sẽ bị tái sinh làm gái điếm nếu cô ấy chỉ trích một tăng sĩ hay cộng đồng tu sĩ. Như vậy, phụ nữ bị buộc phải im lặng; nỗi sợ hãi kính cẩn (*greng jai*) các tăng sĩ của họ làm câm lặng bất cứ phân tích nào và ngăn không cho họ nói về sự ghét phụ nữ của cộng đồng tu sĩ. Thay vào đó, họ được dạy phải trân trọng, yêu mến và tôn kính người cứu rỗi, người áp bức họ.

Đồng thời, khái niệm phụ nữ là những kiểu mẫu đức hạnh trong xã hội và những thành viên được thọ giới của Sangha bị phớt lờ hoặc đàn áp (suppressed), mặc dù những

câu chuyện như thế dường như được lặp lại nhiều lần trong các văn bản cổ, bao gồm cuốn sách về các ni sư Phật giáo giác ngộ (Buddhist women masters). Thay vào đó, những đánh giá tiêu cực về nữ giới được giảng dạy, chẳng hạn, việc sinh ra làm phụ nữ là một sự ra đời thấp kém, xấu xa, là Mara, dơ bẩn, người đàn bà quyến rũ, gái gọi, không đáng được giáo dục, ngu ngốc, tầm thường.v.v. Theo truyền thống, một phụ nữ có thể chuộc lỗi cho mình bằng việc trao con trai của mình cho tu viện. Người con trai sau đó trao “ân huệ” (boon) của sự tu tập của mình cho mẹ để bà có thể có một lần tái sinh tốt hơn.

Hàm ý của hệ thống này đối với con gái của gia đình là gì? Người con gái thì không đáng được thọ giới và tạo phước cho gia đình. Về mặt tinh thần, điều này cắt đứt mối ràng buộc của sự tin tưởng và tình cảm thiêng liêng giữa mẹ và con gái. Một người mẹ thậm chí có thể suy tính việc bán con gái mình. Ngay cả thú vật hoang dã cũng bảo vệ con của chúng không bị hại, vậy mà sức mạnh của truyền thống tôn giáo còn vượt trên cả bản năng sinh học mạnh mẽ trong việc nuôi nấng và che chở. Vì người mẹ thấy rất ít giá trị của thân phận phụ nữ (womanhood), bà có cảm xúc giằng xé, ít tự trọng (low self-esteem), và được dạy là phải coi thường việc sinh ra là thân nữ. Vì vậy, ở một mức độ nào đó bên trong (at some level within), bà khinh thường bản thân và cả con gái mình. Trớ trêu thay! Người mẹ có thể bán con gái, hoặc giữ im lặng khi con gái mình bị người khác bán, hoặc khuyến khích con gái bán mình. Sự ràng buộc bản năng, che trở tự nhiên giữa mẹ và con gái được thỏa hiệp, cắt đứt về mặt tinh thần, nhưng được duy trì về mặt kinh tế. Người con gái tìm kiếm tình yêu và sự tán thành có thể đi ngược lại bản năng của chính mình và tham gia vào công việc tình dục và đưa tiền về cho gia đình. Cô cũng cúng tiền cho thầy tu để tạo phước, và cứ thế chu kỳ tiếp tục. Đó chính là trường hợp sự truyền dạy tôn giáo dẫn tới sự áp bức giới.

Cách giải quyết đối với những chu kỳ bạo lực này đối với phụ nữ và thiếu nữ là xem xét kỹ khái niệm ban đầu của *kamma* và “đổ lỗi cho nạn nhân” thông qua sự phân tích sâu hơn và phương pháp phân chiết (deconstruction) sự giải thích sai này, cùng với việc thay thế những giá trị tích cực và một con đường hàn gắn (healing pathway).

Con đường dẫn tới việc chữa trị bệnh dịch xã hội của sự bóc lột tình dục từ góc nhìn tư tưởng và tâm linh là tạo ra một sự phát triển lấy con người làm trung tâm. Những người phục vụ xã hội và các nhà tâm lý (Social workers and psychologists) có thể có

bằng chứng và giúp xử lý nỗi đau về tình cảm của cộng đồng. Những phụ nữ có kỹ năng lắng nghe và tư vấn phù hợp, những người phục vụ như những vai mẫu (role-model), biểu tượng của trí tuệ và từ bi, và có thể nương tựa, là thiết yếu.

Khi có quá nhiều cú sốc – cú sốc về tình dục, bạo lực thân thể, bạo lực tâm lý, bạo lực kinh tế chống lại phụ nữ và thiếu nữ trong một nền văn hóa thì xã hội sẽ bắt đầu thoái hóa, đổ vỡ, hoạt động khác thường và tự tan rã. Nhưng đồng thời cũng có những người lắng nghe tài năng, những nhà trị liệu tài năng, những người sống sót tài năng trong nền văn hóa đó. Dần dần, những thành viên này bước ra ngoài và chia sẻ, phá vỡ sự im lặng.

Văn hóa cố gắng chống lại sự chia sẻ vì vẫn chưa có cơ sở hạ tầng về mặt xã hội và tâm lý để giữ lại tính toàn vẹn của sự tổn thương về văn hóa. Dù vậy, văn hóa vẫn tồn tại, một thực thể sống và thực sự muốn sống sót, phát triển và thịnh vượng. Vì vậy, những người có thể tái cấu trúc các vấn đề, giải thích về nỗi khổ, bộc lộ với người khác, và tạo điều kiện cho sự hàn gắn (chữa bệnh) là những hạt giống của hy vọng trong xã hội nhằm lấy lại sự cân bằng và sức khỏe. Họ cho phép và tạo điều kiện chữa trị cho phụ nữ và thiếu nữ, và sau đó đàn ông và các bé trai có thể bắt đầu hàn gắn vết thương văn hóa cũng đã khiến cho họ bị tổn hại về tinh thần.

Dịch giả: Sc Như Nguyệt

PHƯƠNG TIỆN CHO NGƯỜI KHUYẾT TẬT ĐẾN NHỮNG NGÔI CHÙA PHẬT GIÁO

Diana Cousens

Vào năm 2006, sau khi đức Đạt-Lai-Lạt-Ma cử hành nghi lễ nhập môn Kalachakra ở Amaravati, tôi đi cùng với những người Tây Tạng đã tham dự buổi lễ, hành hương đến một vài thánh tích quanh Ấn Độ. Ở ngay hang động Phật giáo rất nổi tiếng Ajanta và Ellora, tôi đã phải suy ngẫm khi nhìn thấy dịch vụ khiêng kiệu ở Ajanta. Điều này có nghĩa rằng những du khách lớn tuổi gặp vấn đề về việc đi lại có thể được bốn người Ấn khiêng kiệu đi quanh các ngôi chùa. Đường như người địa phương đã đáp ứng thật tài tình những vấn đề đi lại của người khuyết tật và tạo cho họ phương tiện để chiêm bái. Những hang động thường tọa lạc ở trên cao với nhiều bậc cấp để leo lên và kiệu khiêng cho phép mọi người đều đến đó được.

Tuy nhiên, ở những nơi ít được viếng thăm, thậm chí ngay ở Ellora, một hang động khác nằm không cách xa Ajanta, kiệu khiêng không có. Trong hoàn cảnh như vậy, những người bị khuyết tật ở thân không thể nào đi vào chùa được. Đối với tôi, người mong muốn giáo pháp đến được với càng nhiều người càng tốt, thì một yêu cầu cơ bản là các ngôi chùa nên có các phương tiện hỗ trợ cho những người không thể tự đi một mình, những người ngồi trên xe lăn hay đi nặng hoặc được người khác trợ giúp đi.

Mặc dầu tôi đã quan sát sự hiện diện của chiếc kiệu ở Ajanta hay sự thiếu vắng chúng ở Ellora vào năm 2006, tôi vẫn không nghĩ về nó cho đến năm 2009, khi tôi, đại diện cho Phật giáo, được mời tham gia một nhóm nghiên cứu trong Dự Án Dành Cho Người Khuyết Tật ở Mọi Tôn Giáo do chính quyền bang Victoria và Giáo Hội Liên Bang tài trợ. Dự án nhằm giải quyết vấn đề tiếp cận cho người khuyết tật và tìm giải pháp cho tất cả các cộng đồng tôn giáo. Sau hai năm chuẩn bị và tham cứu dự án đưa ra một DVD và một bản báo cáo. Dự án này được thực hiện trong các cộng đồng Phật giáo, Thiên chúa giáo, Do thái giáo, Hồi giáo và đạo Ba'hai.

Bản báo cáo đưa ra rất nhiều đề nghị, dựa trên những nguyên tắc và luật pháp căn bản. Những nguyên tắc căn bản liên quan đến vấn đề nhân quyền: người khuyết tật không nên bị đối xử phân biệt, và những giá trị bình đẳng, phẩm giá, tính đa dạng, và quyền tự quyết hay chọn lựa đều được khẳng định. Theo Dự án người khuyết tật của chính phủ tiểu bang Victoria, nguyên tắc bình đẳng công nhận rằng “những người

khuyết tật là những công dân có quyền được tôn trọng và có quyền có cơ hội bình đẳng để tham gia vào đời sống tinh thần, chính trị, văn hóa, kinh tế và xã hội. Với tư cách là công dân, người khuyết tật cũng có trách nhiệm tương đương đối với xã hội và cần được ủng hộ để thực hiện những điều này.” Điểm quan trọng trong câu này là ý tưởng rằng những người khuyết tật có quyền hưởng những cơ hội bình đẳng để tham gia vào đời sống tinh thần của xã hội. Có phương tiện để bước vào chùa chắc chắn là một quyền căn bản trong bối cảnh này.

Bản báo cáo xem xét những cách thức mà người khuyết tật vừa được bao gồm vừa bị loại trừ, đề nghị những sách lược để gia tăng sự tham gia cho họ, ghi lại những kinh nghiệm cá nhân và nhấn mạnh tầm quan trọng của lãnh đạo các cộng đồng tôn giáo để đẩy mạnh những thay đổi tích cực. Việc được bao gồm ở đây không chỉ có nghĩa là phương tiện đi lại mà còn là thái độ đón nhận không thành kiến đối với người khuyết tật. Người ta nhận thấy rằng trở ngại cho sự tham gia là do thái độ, cung cách và hoàn cảnh cá nhân. Người khuyết tật không muốn bị thương hại hay đối xử đặc biệt mà họ cần sự tiếp nhận một cách bình đẳng. Những thành viên trong gia đình khi có thái độ bảo vệ thái quá thường không cho người khuyết tật tham dự các hoạt động tôn giáo vì sợ họ bị đối xử không tốt. Kết quả là họ không có cơ hội để tham gia. Cũng cần lưu ý rằng người khuyết tật cho biết có nhiều người tỏ thái độ coi thường họ vì tác động của việc hiểu sai kinh điển. Các nhà lãnh đạo tôn giáo nhận ra vấn đề này cũng như nhu cầu cần thay đổi nó. Họ đều khẳng định những giá trị như công bằng, thân thiện và cảm thông. Nhiều điều tốt đẹp đang xảy ra, đặc biệt xung quanh việc cải thiện môi trường, và có một cơ hội – như sẽ được trình bày trong bài này – để chia sẻ ý tưởng, sách lược, và tài chính.

Là Phật tử, nếu chúng ta khẳng định giá trị của sự cảm thông, thì chắc chắn chúng ta sẽ bắt đầu ngay nơi chúng ta đang là, như chúng ta đang là, và giúp tất cả chúng sanh hướng đến Niết bàn, bằng bất cứ phương tiện nào khả thi và có thể chấp nhận được. Nếu chúng ta đọc kinh rồi giải thích rằng khuyết tật là do sự trừng phạt của ác nghiệp, thì chúng ta không thể thấy được giá trị của một người bị khuyết tật cũng như sự kiện rằng bất cứ người nào, đến một giai đoạn nào đó trong cuộc đời, cũng phải trải qua một sự mất bớt năng lực do già yếu và bệnh tật. Những người lười suy nghĩ thì mới phán xét người khác như vậy. Luôn luôn có những tấm gương phi thường của

những người bị khiếm khuyết mà vẫn vượt xa người khác về trí tuệ và hiểu biết. Do đó lẽ dĩ nhiên chúng ta phải vượt lên trên hình thức bề ngoài khi quan hệ với người khác.

Vấn đề tiếp cận cho người khuyết tật là vấn đề liên quan đến những nguyên tắc của cơ hội bình đẳng, tự quyết, tính đa dạng và nhân quyền. Nói về nguyên tắc, thì đó là một vấn đề lớn. Tuy vậy, dù đã là Phật tử 30 năm, mà mãi đến khi tham gia vào ủy ban này tôi mới đặt vấn đề này lên hàng đầu trong những mối quan tâm của tôi. Tôi đã làm Giám đốc cho một Trung tâm Phật giáo Tây tạng ở Melbourne trong 10 năm và đã từng thuê giảng đường và phòng học mà những người chống nạng hay đi xe lăn không thể tiếp cận được. Phương tiện tiếp cận thỉnh thoảng cũng chột nẩy ra trong óc tôi, nhưng không thường lắm, mặc dầu một trong những thành viên của chúng tôi, người thường chống nạng và thỉnh thoảng đi xe lăn, đã vài lần than phiền rằng thật khó khăn cho bà ta để leo lên cầu thang. Tương tự, qua ủy ban này tôi cũng biết rằng các tôn giáo khác cũng không thể cho mọi người phương tiện tiếp cận dễ dàng như nhau. Những ngôi nhà thờ, ngôi chùa, giáo đường mới nhất và lớn nhất đều phải cung cấp phương tiện tiếp cận cho người khuyết tật theo yêu cầu của chính phủ. Những nơi này phải có những đường dốc thoải thoải đưa đến những khu vực chính như là chánh điện. Những cơ sở tôn giáo cũ hơn, nhỏ hơn, tuềnh tồang hơn như phần lớn các ngôi chùa Phật giáo đều thiếu phương tiện tiếp cận cho người khuyết tật. Vậy thì chúng ta nên làm gì?

Tôi đã làm một kiểm tra chớp nhoáng ở mười ngôi chùa trong khu ngoại ô gần đó và nhận thấy rằng phần lớn các ngôi chùa đều tạo phương tiện tiếp cận cho người khuyết tật đi đến giảng đường nhưng không một ngôi chùa nào làm con đường đi đến nhà vệ sinh cho họ. Tương tự, phòng họp nơi ban quản trị chùa hội họp thường cũng không thể tiếp cận được. Tôi hỏi ý kiến bạn tôi, Jocelyn Hughes, người thường chống nạng, về việc các ngôi chùa nên làm gì để cải thiện tình hình này. Tôi biết rằng nếu trở lại những ngôi chùa đó và bảo họ rằng họ cần phải bỏ ra hàng trăm ngàn đô-la ngay lập tức để lắp đặt những phương tiện thuận lợi cho người khuyết tật thì điều đó sẽ không thể thực hiện được. Chúng ta cần một cách giải quyết thỏa đáng hơn.

Là một ủy viên của Hội liên hiệp Phật giáo Úc châu, tôi đưa vấn đề cần có một chính sách thích hợp ra thảo luận trong cuộc họp khoáng đại thường niên năm 2009 và hội liên hiệp Phật giáo Úc châu đã đồng ý cần đưa ra một kế hoạch. Tôi nêu rõ ràng rằng đây không phải là ý định của tôi đề nghị các chùa cần phải làm gì mà chúng ta

cần nâng cao ý thức của mọi người về vấn đề này, sau đó cần phải cung cấp cho các chùa một phương cách và cả tài chánh để động viên họ tìm ra cách giải quyết sáng tạo. Ở đây cũng cần nhấn mạnh đến yếu tố văn hóa. Trong hệ thống thứ bậc của Phật giáo tìm được chính sách thích hợp cho những vấn đề như thế này là điều hệ trọng. Không phải là vai trò của Hội liên hiệp Phật giáo Úc châu hay của một cư sĩ nào để bảo một vị sư trụ trì phải quản lý ngôi chùa như thế nào. Vì vậy trong dự án này tôi nhấn mạnh đến việc nâng cao ý thức và cung cấp tài nguyên.

Tôi khởi lên ý niệm điều tra về người khuyết tật qua các thành viên của Nhóm tham khảo và ngồi xuống với Jocelyn để nói về những điều mà bà nghĩ là sẽ hỗ trợ rất nhiều. Bà nói rằng nếu khi bà gọi điện thoại đến chùa hay trung tâm, có người nào ở đó báo cho bà biết chùa có đường cho xe lăn hay không thì điều đó sẽ rất hữu ích. Hoặc khi bà đến chùa, nếu có người chịu trách nhiệm chào đón và giúp đỡ cho người đi xe lăn thì cũng sẽ tốt biết bao. Tương tự, nếu trên website của chùa hay trung tâm, người ta chú thích rõ giảng đường, nhà vệ sinh hay phòng họp có thể tiếp cận bằng xe lăn hay không bằng cách sử dụng một logo, tương tự như dạng logo sử dụng cho motel, để chỉ rõ họ có hồ bơi hay các phương tiện khác hay không thì sẽ rất tiện lợi. Hoặc nếu chùa có những khóa đào tạo từ xa, để cho những người gặp khó khăn trong việc đi chùa có thể học được ngay khi ở nhà. Tôi đã ghi nhận tất cả những lời khuyên của Jocelyn và đưa nó vào trong tài liệu sách lược cho Hội liên hiệp Phật giáo Úc châu.

Qua các thành viên của nhóm tham khảo tôi cũng nhận thức được ý nghĩa của việc người khuyết tật có được cơ hội để nắm vai trò lãnh đạo trong cộng đồng tôn giáo của họ. Rõ ràng rằng, nếu ban quản trị chùa luôn họp trên tầng cao nhất của một tòa nhà không có thang máy, thì những người ngồi trên xe lăn sẽ không thể nào ở trong ban quản trị, bởi vì họ không thể nào đến nơi họp được.

Tôi phỏng theo một tài liệu tìm hiểu về người khuyết tật đã có sẵn và thêm vào một số yếu tố đặc biệt thích hợp cho mục đích tiếp cận những ngôi chùa Phật giáo. Chẳng hạn như lối vào chùa nên tránh những nguy hiểm rủi ro như giày dép. Rani Hughes, chị của Jocelyn, là một nhà trị liệu chuyên nghiệp. Bà ta đọc kết quả thăm dò và đề nghị thêm một số thay đổi, và một thành viên của Hội liên hiệp Phật giáo Úc châu. Sách lược và thăm dò đó đã được nhận làm sách lược cho cả nước của Hội liên hiệp Phật giáo Úc châu năm 2010.

Bước tiếp theo là đưa nó vào áp dụng trong chùa. Để làm điều này, tôi nhận ra mình cần phải dịch những văn bản này ra những thứ tiếng thông dụng nhất cho các chùa chiền ở Úc. Tôi nộp đơn xin tài trợ từ Ủy ban đa văn hóa Victoria cho việc dịch và xuất bản, và đã được chấp thuận. Hiện nay tài liệu này đã được xuất bản trong 7 thứ tiếng: Anh, Hoa, Khmer, Lào, Tích lan, Thái và Việt nam. Ngay lập tức nó được đăng trên các website của Hội đồng Cộng đồng tôn giáo, đượac tài trợ bởi chính phủ tiểu bang và các nhà thờ, và làm kiểu mẫu cho các cộng đồng phi Phật giáo. Tài liệu này cũng sẽ được giới thiệu tại Hội thảo nhưng người khuyết tật đa tôn giáo được tổ chức bởi Giáo hội liên bang ở Melbourn ngày 17/5/2011. Sau đó nó sẽ được phổ biến cho các chùa phật giáo ở Victoria. Tài liệu và các bản dịch đã được gửi tới cho Hội liên hiệp Phật giáo Úc châu.

Chúng tôi chỉ mới bắt đầu một tiến trình mới trong việc nâng cao ý thức về những vấn đề của người khuyết tật trong cộng đồng Phật giáo. Xét thấy ở Úc nhiều nhiều tín đồ thuần thành thuộc thế hệ đầu tiên của những người nhập cư, và vì vậy chắc chắn trong tương lai không xa họ cũng sẽ gặp những khó khăn trong vấn đề đi lại, và vì vậy việc tính đến những tiện nghi phụ giúp cho những người khuyết tật đã trở thành mối quan tâm của các chùa trong cả tương lai gần và tương lai xa. Nếu chúng ta đã có sứ mạng lợi lạc quần sanh, thì sẽ là một thiếu sót lớn nếu loại bỏ một số thành viên của chúng ta khỏi diễm phúc được đi đến chùa.

Người dịch: Sc Liễu Pháp

MẸ THIÊN NHIÊN VÀ BẢN CHẤT CỦA NGƯỜI MẸ BẢN CHẤT GIỚI TÍNH ẢNH HƯỞNG MÔI TRƯỜNG NHƯ THẾ NÀO

Hsiao-Lan Hu

Giáo lý nhà Phật xem ra có chỗ tương đồng lớn với đạo đức môi trường trong thời đại này. Ian Harris nhận xét rằng một số tác giả còn đi xa hơn với gợi ý: “Trong tất cả những truyền thống tôn giáo lớn, Phật Giáo được trang bị tốt nhất, đầy đủ những điều kiện chính yếu để lập nên một nền đạo đức môi trường mới cho toàn cầu.” Thật thế, nhà Phật dạy phải có tâm từ với *tất cả* chúng sanh. Các vị đạo sư Phật giáo tự thân là những tấm gương mẫu mực để hướng dẫn đệ tử sống thiểu dục tri túc. Lý “Không phá trừ ngã chấp” của đạo Phật bác bỏ được thuyết coi con người là trung tâm vũ trụ. Và “lý duyên khởi” nhà Phật thường trình bày duyên hợp trùng điệp giữa con người với thế giới quanh mình.

Nhiều giảng sư và nhà lãnh đạo Phật giáo kêu gọi ủng hộ, cải tạo và bảo vệ môi trường. Nói về các vấn đề môi trường và các khủng hoảng môi sinh, các vị thường sử dụng hình tượng Bà Mẹ Thiên nhiên, Bà Mẹ Đất. Tương quan giữa Trái Đất, Thiên nhiên và con người được ví như quan hệ giữa người mẹ và các con, bởi vì cả hai “mẹ” đều nuôi dưỡng con người. Tuy nhiên, việc sử dụng hình tượng Bà Mẹ Đất hay Mẹ Thiên nhiên ít khi dừng lại ở chỗ chỉ so sánh chức năng nuôi dưỡng sự sống của những người mẹ. Ta thấy rằng bà Mẹ Đất, cũng như các bà mẹ người, hy sinh và nhẫn nại chịu đựng sự tệt hại của các đứa con vô ơn thiếu trách nhiệm là một chuyện dĩ nhiên, chúng muốn lấy gì thì lấy không cần biết hậu quả hành vi của mình.

Hòa Thượng Thánh Nghiêm từng nói:

“Trái Đất cũng từ bi như người mẹ chịu đựng những hành vi thất thường của con cái. Thế mà con người chúng ta muốn cái gì lấy cái đó, bóc lột, phá hoại và làm ô nhiễm Thiên nhiên đủ mọi cách. Khi đã đẩy Thiên nhiên tới mức quá sức chịu đựng, gây ra các thứ thiên tai, chúng ta lại tìm cách đổ lỗi Thiên nhiên bằng cách miêu tả thiên tai như là Trái Đất đang tấn công chúng ta vậy”.

Đức Đạt Lai Đạt Ma cũng nói lên những cảm nghĩ tương tự: “Đến nửa sau của thế kỷ XX, Mẹ Đất còn chịu đựng được những thói quen luộm thuộm tại nhà của chúng ta. Những thói cầu thả bừa bãi ấy của chúng ta đối với môi trường sinh thái hiện

đã đến độ khiến hành tinh này lâm vào tình trạng không thể chấp nhận nổi hành vi chúng ta trong im lặng được nữa.”

Với hình tượng Mẹ Đất này tôi không chắc người ta có chịu nghe theo để tôn trọng thiên nhiên và lo bảo vệ môi trường hay không? Như chúng đều biết, nhiều người suốt đời xem mẹ dĩ nhiên phải hi sinh như thế, họ chẳng chăm lo chăm sóc mẹ được bao nhiêu, hoặc thờ ơ tình cảm với mẹ, và có khi còn giận hờn oán trách mẹ vì một vài chuyện nhỏ thời thơ ấu. Không ít những nhà đấu tranh cho bình quyền giới tính đã cảnh báo chẳng nên sử dụng hình ảnh Mẹ Thiên nhiên. Bây giờ, tôi xin tiếp tục cùng họ thảo luận về vấn đề này và nêu rõ hai điểm:

- 1) Hình tượng so sánh này có tác dụng bản chất hóa, gợi ý rằng vai trò thích hợp nhất cho phụ nữ là một người mẹ hy sinh cần phải sinh con, và thỉnh thoảng chịu đựng mọi tai ương do bày con vô ơn ngỗ nghịch gây ra.
- 2) Hiệu quả bản chất hóa của hình tượng này rất khó đương đầu, khó đối phó, không chỉ về mặt bình đẳng giới tính và tương quan mẹ con mà còn về mặt bảo vệ sự trường tồn của môi trường sinh thái.

Phật Pháp đề cao vai trò kinh nghiệm, và có thể các vị đạo sư Phật giáo này thuyết giảng từ kinh nghiệm cá nhân và tập thể của mình chứ không có ý bản chất hóa nữ giới. Dù sao các vị cũng sinh trưởng trong những xã hội theo chế độ phụ hệ. Và tại các xã hội phụ hệ này, kinh nghiệm thường có *là* phụ nữ sớm muộn gì cũng sẽ làm mẹ, và làm mẹ thì chịu đựng và hy sinh. Nhưng đối với những đạo sư Phật giáo ít khi đề cập đến các vấn đề giới tính trong bài thuyết giảng của mình, khi các vị sử dụng hình tượng Mẹ Thiên Nhiên, Mẹ Đất thì rõ ràng nó nói lên những gì các vị ấy xem như người nữ phải có từ bản chất, đó là hình ảnh người mẹ hy sinh mạng sống nuôi dưỡng con cái, hy sinh bản thân và chịu đựng mọi nghịch cảnh. Kết nối người mẹ với thiên nhiên, hành động này gợi ý phụ nữ là hiện thân của thiên nhiên, và “bản tánh” của phụ nữ là làm mẹ. Bởi làm mẹ được xem như chức năng tự nhiên của tất cả phụ nữ, những phụ nữ không sinh con, hoặc không hy sinh cho con cái bị xem là “bất thường” và có khi họ bị xã hội chối bỏ. Cứ thế phụ nữ được xem như là mẹ, hoặc có khi còn bị xã hội bức bách, phải làm mẹ, bất kể tâm tính cá nhân, bất kể quan điểm của họ nên làm gì cho đời mình, cho xã hội, và cho môi trường.

Có thật “bản tánh” của phụ nữ là sinh con, và tất cả những phụ nữ đã sinh con theo “bản tánh” đều biểu hiện những đặc tính “làm mẹ” như đã nói ở trên không? Quan trọng hơn nữa, cho dù ta có thể nói tất cả phụ nữ đều có cơ cấu sinh lý để được làm mẹ, vậy tất cả họ có nên được mọi người xem như là mẹ, hoặc có khi bị bức bách, tất yếu phải làm mẹ không? Theo cách nhìn của Phật Pháp, thế rốt cuộc “bản tánh” là gì, và “bản tánh” có thể nào bắt buộc con người có những hành vi thế này thế nọ không?

Giáo lý nhà Phật, pháp môn tu tập nhà Phật và các tổ chức Phật Giáo rõ ràng cho thấy truyền thống Phật Giáo không chủ trương bất cứ những gì được sắp xếp về sinh lý đều đúng cả. Phật pháp dạy ta không nên làm cái thân vật lý và những chức năng của nó là cái ngã thường hằng. Theo kinh Đại Thừa Bát Nhã Tâm Kinh diễn giải quan niệm trên thì “Sắc tức là Không, Không tức là Sắc”. Nghĩa là Sắc do duyên hợp mà sanh chứ không do một nhân hay “bản tánh” có sẵn nào cả. Hơn nữa, việc tu tập trong nhà Phật còn cho thấy một số khuynh hướng thuộc về sinh lý hoặc thuộc thú tính cần phải được buông bỏ, hoặc ít ra phải tiết chế cho có chừng mực. Thí dụ, ta có thể có tật hay gây gổ do bị ảnh hưởng về kích thích tố nam, nhưng các đạo sư Phật Giáo luôn khuyên nhủ nên tu tập để bớt hung hăng gây sự và tập phát khởi tâm từ. Cũng như vậy, người ta có thể có cấu tạo sinh lý khiến cho bị tật dâm dục nhưng các đạo sư Phật Giáo luôn khuyến cáo đệ tử phải tập giữ giới và làm chủ dục vọng. Thế thì tại sao tất cả phụ nữ được xem phải làm mẹ chỉ vì họ được sinh ra với bộ phận sinh nở của người nữ? Và lại nếu tất cả phụ nữ được xem phải làm mẹ chỉ vì họ có những bộ phận để sinh nở, ta có thể nói được là tất cả nam giới cũng phải làm cha vì họ sinh ra đã có sẵn những bộ phận khiến họ có thể giúp sinh con? Thế tại sao tất cả những tông phái Phật giáo đều có những tăng đoàn hay dòng tu gồm người nam độc thân, và những dòng tu này quả thực là những trung tâm tu tập và nghiên cứu Phật giáo trong suốt dòng lịch sử? Việc đánh giá cao dòng tu độc thân như là trung tâm và mẫu mực của nếp sống người tu Phật gợi ý rằng, như lý thuyết gia bệnh vực bình đẳng giới tính Rita Gross nói: “Việc sinh con có thể cản trở ta giúp đời hoặc thực hiện tiềm năng cao nhất của mình.”

Đối với việc sinh con, Phật pháp không ca ngợi một cách quá đáng và mù quáng. Theo cách nhìn nhà Phật, tái sinh chỉ là tiếp nối cái ngã, và là kết quả của lòng mong muốn bảo tồn ngã do ngã chấp. Không nên hiểu điều này theo lối cực đoan là chán ghét đời hay không chấp nhận tình dục. Tác giả Rita Gross chỉ rõ: “Đạo Phật

không đòi hỏi người tu tập phải sinh con như một bổn phận tôn giáo. Cũng không phải phần lớn các tổ chức Phật giáo xem tình dục là xấu xa, là tội lỗi phải tránh trừ khi có liên quan tới việc sinh con.” Phật pháp không xem tình dục và việc tái sinh trên cõi đời này, tự chúng là những vấn đề khó đối phó. Cái khó đối phó chính là những hành vi lập đi lập lại một cách vô ý thức hoặc do một tiềm thức điều khiển phát sinh khổ đau, rồi khổ đau kéo dài cho mỗi chúng ta và tương tác qua lại giữa chúng ta.

Việc xem tất cả phụ nữ tất yếu phải là những người mẹ hy sinh bản thân trong xã hội phụ hệ là một trong những hành vi mù quáng của con người, điều này làm phát sinh và kéo dài khổ đau. Nó khiến những người phụ nữ không con, không thể có con hoặc không muốn có con phải khổ đau. Khi người ta đã xem “bản tánh” của tất cả phụ nữ là sinh con thì người nữ nào không sinh con không được kính trọng, cho dù cô ta có thể có những nỗ lực khác tốt hơn và không kém phần giá trị như dạy học, chữa bệnh, chăm sóc, tư vấn, bảo vệ trái đất và dấn thân vào những hoạt động xã hội để giảm bớt khổ đau. Hoặc là người ta sẽ khéo léo kéo cô xa khỏi những hoạt động không liên quan gì đến việc sinh và nuôi dạy con, hoặc hoàn toàn không cho cô quyền chọn điều tốt đẹp hơn cho đời mình và cho toàn xã hội. Cho dù cô tùy thuận và làm một người mẹ thực sự hi sinh suốt đời mình cho con mà bản thân không cần đáp trả gì, cô vẫn có thể phải chịu khổ nhiều vì lòng thương con quá độ, đặc biệt đối với con trai, là ý nghĩa duy nhất của đời cô đúng theo truyền thống của nền văn hóa theo chế độ phụ hệ.

Việc xem bản chất của tất cả phụ nữ là phải làm mẹ trong xã hội phụ hệ còn gây khổ đau cho cả con cái được sinh ra.

Gross nhận định: “ Do tham ái muốn bảo tồn ngã, các bậc cha mẹ thường cố gắng làm sao cho con cái giống hệt mình như bản sao chứ không cho phép chúng chọn con đường sống đặc thù riêng cho mình. “ Khổ đau gây ra do động lực sinh con kiểu ấy thường ít được ai quan tâm và nó kéo dài từ thế hệ này qua thế hệ khác. Khi giá trị người phụ nữ được xác nhận bằng khả năng sinh con, tốt nhất là sinh con trai, trong một gia đình theo phụ hệ, cô dễ sinh ra có thái độ chiếm hữu đối với các con trai và điều khiển cả người chồng, bởi chỉ qua chồng và con trai cô mới thu gom của cải được. Và cô cũng có thể gây khổ nhiều cho các con gái, bắt chúng phải tập theo “bản tánh” phụ nữ ấy và cũng hy sinh bản thân như chính cô đã làm. Thêm vào đó, một phụ nữ không có khả năng chăm sóc bằng sử dụng tình cảm và khéo léo giao tiếp bị xã hội

đưa đẩy phải làm mẹ thì con cái cô có thể bị lơ là chênh mảng không được nuôi nấng đúng mức. Và khi một phụ nữ vì những suy nghĩ riêng tư nào đó không muốn có con lại bị ép phải sinh con, một chút tức giận nào đó có thể bị trút vào đầu con cái một cách vô thức, đưa đến những vụ bạo lực tình cảm, như là làm con cái bẽ mặt, cụt hứng khi chúng thực hiện thành công những việc trước đây cô muốn làm, hoặc la rầy chỉ trích con quá đáng chỉ vì chúng giống cô ở một điểm nào đó mà cô không thích.

Việc mù quáng xem tất cả phụ nữ tất yếu phải làm mẹ hơn nữa còn gây tác hại cho môi trường. Khủng hoảng môi trường phần lớn là hậu quả của dân số tăng quá mức kết hợp với tình trạng tiêu thụ quá mức do khoa học hiện đại. Như các nhà sinh học bảo vệ môi trường Jack Trevors và Milton Saier nói : “Không thể chối cãi được rằng việc tăng dân số quá mức là nguyên nhân quan trọng số một chịu trách nhiệm về tất cả hiểm nguy môi trường của chúng ta hiện nay. Cứ mỗi năm tăng tám mươi triệu, con người chúng ta đã đi đến chỗ tăng dân quá mức và tiêu thụ quá giới hạn, không những phá hủy môi trường và tiêu diệt nhiều loài khác mà còn đặt hành tinh và cuộc sống tương lai của chúng ta vào tình trạng vô cùng nguy hiểm.”

Như Gross đã phân tích, ta có thể hình dung một trong ba kết quả khác nhau sẽ xảy ra trong mối tương quan giữa môi trường sinh thái, mức tiêu dùng và dân số: “Một dân số vừa phải, sống đầy đủ với cơ sở kinh tế ổn định và tự phục hồi; một dân số quá đông sống trong tình trạng tồi tệ với cơ sở kinh tế thiếu hụt, hoặc như tình trạng kim tự tháp ngày nay ; một số ít sống tiện nghi còn phần lớn chỉ đủ khỏi chết đói.” Với mục đích chính yếu không thôi chuyển của Phật pháp là dứt khổ, hoặc ít ra là làm bớt khổ, người Phật tử đạo đức không thể chọn viễn cảnh số hai hay ba ở trên, bởi vì nhiều người phải khổ. Một khi đã thấy sự tương quan giữa khổ và dân số tăng quá mức mà hai phần ba nhân loại trên thế giới phải chịu, “ tiếp tục khuyến khích hoặc đòi hỏi mọi người phải sinh con nối dõi như tình trạng hiện tại thì quá vô trách nhiệm.” Thế thì cho phụ nữ tất yếu phải làm mẹ cũng vô trách nhiệm.

Đặc biệt càng vô trách nhiệm hơn khi cho rằng bản chất phụ nữ tất yếu phải làm mẹ ở các nước kinh tế giàu mạnh, nơi thường xảy ra tình trạng tiêu dùng quá mức, bởi vì thực tế cho thấy một người ở một nước giàu tiêu thụ và làm ô nhiễm rất nhiều hơn một người ở nước nghèo hoặc “đang phát triển”. Nghĩa là một đứa bé sinh ra trong

một nước giàu sẽ gây hại môi trường nhiều hơn một bé được sinh ra ở nước nghèo. Hãy lấy mức thải chất Carbon dioxide làm ví dụ.

Theo tường trình của chương trình phát triển Liên Hiệp Quốc năm 2007-2008, 19 triệu người ở bang New York thải nhiều khí carbon hơn 766 triệu người sống ở 50 nước kém phát triển, và một máy điều hòa cỡ trung bình ở Florida thải khí carbonic trong một năm nhiều hơn một người ở Afghanistan hay Campuchia thải suốt cả đời người ấy. Do lượng khí thải CO₂ nhiều hơn nên thiên tai như những cơn bão lụt nghiêm trọng ở vùng nhiệt đới rõ ràng ngày càng tăng. Từ năm 2000 đến 2004, trung bình mỗi năm có 326 thiên tai được ghi nhận, gấp đôi con số trung bình mỗi năm khoảng thời gian từ 1980 đến 1984. Mỗi năm, khoảng 262 triệu người bị ảnh hưởng bởi những biến động thời tiết ấy, và trên 98% số người ấy sống tại các nước đang phát triển. Sinh đẻ quá mức, tiêu thụ quá lớn tại các nước kỹ nghệ phát triển như vậy đã là nhân tố lớn nhất gây tổn hại môi trường và gây khổ đau cho con người tại các nước đang phát triển.

Sinh đẻ quá mức tại các nước nghèo làm khổ chính người nghèo hơn cả, đặc biệt phụ nữ và các bé gái. Phụ nữ dễ bị ảnh hưởng bởi thiên tai hơn nam giới do vì “ít nắm kinh tế, quyền hành hạn chế, và trong các quyết định gia đình chẳng có tiếng nói.” Điển hình là lũ lụt làm chết phụ nữ nhiều hơn vì nữ giới di chuyển chậm hơn và ít được cơ hội học bơi hơn. Thí dụ, năm 1991 Bangladesh bị một cơn lốc xoáy và một trận lụt, tỉ số người nữ chết nhiều gấp năm lần nam. Thêm vào đó, những người nghèo bị ảnh hưởng thiên tai không có cách nào hơn là bớt thức ăn con và cho chúng nghỉ học, và các bé gái phải chịu ăn thiếu và bỏ học nhiều hơn bé trai. Suy dinh dưỡng và không được đi học đem lại những hậu quả dài lâu và càng khóa chặt những người phụ nữ vốn đã phải chịu nhiều thiệt thòi vào tình trạng đau ốm và không thể kiếm đủ sống.

Thật không thể phủ nhận sự tác động của lý duyên hợp giữa nạn *nhân mãn*, mức tiêu dùng, ô nhiễm môi trường, khủng hoảng môi trường, và nhân loại khổ đau. Vì thế, để bảo trì –hay tôi có nên nói cứu hộ– môi trường, chẳng những ta cần cắt giảm mức tiêu dùng mà còn phải giảm thiểu dân số. Ở đây xin nói rõ tôi *không* đề nghị hình thức nhà nước cưỡng bức giới hạn dân số, như Trung Quốc đang áp dụng “chế độ một con” tại chính Trung Quốc và chế độ cưỡng bức triệt sản ở Tây Tạng. Tôi chỉ bàn rằng, với tầm nhìn theo lý duyên khởi trùng trùng tinh túy của Đạo Phật, một bài

thuyết giảng về môi trường sinh thái theo tinh thần Phật Giáo phải bao gồm những suy nghĩ và cân nhắc cẩn thận dè dặt hơn về vấn đề sinh sản và làm cha mẹ. Nghĩa là, trên bình diện cá nhân, các xã hội theo chế độ phụ hệ không nên xem phụ nữ bản chất là làm mẹ để ép buộc hay tạo áp lực bắt họ phải sinh con. Không nên đề cập đến việc sanh con như nó là việc duy nhất phụ nữ sinh ra để làm. Để xử lý tận gốc vấn đề con người phá hoại thiên nhiên, các vị giảng sư Phật giáo cần đề cao tư tưởng “chỉ nên sinh con khi có thể chăm sóc chu đáo về thể chất, tình cảm và tinh thần cho con”, và muốn đề cao quan điểm ấy cần phải xóa bỏ ảnh hưởng của việc xem vai trò làm mẹ của phụ nữ là có từ bản chất. Theo cách nhìn này, những nhà tranh đấu bảo vệ môi trường, dù Phật giáo hay không phải Phật giáo, nếu còn tiếp tục sử dụng hình tượng Mẹ Thiên Nhiên thì sẽ chẳng đạt được kết quả mấy.

Những bài nghị luận Phật giáo bảo vệ môi trường từ trước đến nay vẫn nhấn mạnh việc chủ trương một cuộc sống đơn giản, phân tích lòng tham, chỉ trích việc tiêu dùng quá lố, thúc giục mọi người trên toàn cầu nên tỏ ra có trách nhiệm, và đề ra cách phân tích “chủ nghĩa phát triển” theo lối cấu trúc. Suy xét kỹ về mối tương quan duyên hợp giữa chủ thuyết bản chất hóa giới tính, việc sinh con, nạn nhân mãn và hủy hoại môi trường, giờ đây các phật tử tranh đấu cho môi trường cần ngưng sử dụng một hình tượng có hiệu quả bản chất hóa và thực sự thúc ép tất cả phụ nữ phải làm mẹ. Hình tượng Mẹ Thiên Nhiên chưa chắc đã giúp được gì cho lý tưởng bảo vệ môi trường, và chắc chắn là không giúp được gì trong việc làm vơi bớt khổ đau.

Người dịch: Thích Nữ Viên Thế

**“NGUYỆN TẤT CẢ CHÚNG SINH ĐỀU MẠNH KHỎE VÀ HẠNH PHÚC”:
HÃY BIẾN ĐIỀU NÀY THÀNH SỰ THẬT CHO NHỮNG NGƯỜI BẠN
ĐỘNG VẬT CỦA CHÚNG TA**

Karma Tashi Choedron

Con người đã tương tác với vương quốc động vật ngay từ buổi bình minh của nhân loại. Trong thực tế, thuyết tiến hóa Darwin tuyên bố là tất cả sự sống trên Trái đất đều có tương quan với nhau. Phật giáo cũng vậy và giải thích sự khác biệt giữa các hình thức hữu thể phụ thuộc vào mức độ linh diệu của tâm thức. Darwin tuyên bố rằng con người phát triển hơn so với những hình thức hữu thể “thấp hơn” trên khía cạnh sinh học trong khi Phật giáo cho rằng con người may mắn nhất trong số các chúng sinh trong sáu cõi, do có khả năng tỉnh thức cao. Tuy nhiên, cả khoa học và Phật giáo nhấn mạnh mối tương thuộc giữa mọi hình thức hữu thể về những tổ chất di truyền và thể chất.

Triết lý Phật giáo Đại thừa đi một bước xa hơn và khẳng định mạnh mẽ rằng có hay không có một chúng sanh nào mà chưa từng là mẹ của ta từ thời xa xưa. Phật giáo giải nghĩa lý tưởng Bồ đề tâm hay tinh thần giác ngộ, theo đó một vị Bồ Tát nguyện đạt được giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sanh trong tất cả sáu cõi luân hồi. Do đó, vì tất cả chúng sanh đã từng là mẹ của chúng ta, và mỗi một hữu thể đã từng rất tốt với ta trong suốt quá trình tồn tại của ta trong luân hồi, chúng ta, những hành giả tín tâm của Phật giáo mang một trọng trách đạo đức – đó là đền đáp lòng tốt của mọi chúng sanh bằng cách không chỉ giải thoát cho tất cả chúng sanh ra khỏi vòng luân hồi mà còn mở đường dẫn lối giúp tất cả chúng sanh đạt được giác ngộ tối thượng. Tuy vậy, tại các quốc gia Phật giáo ngày nay, thực tế sống của các loài động vật lại là một câu chuyện khác. Các loài động vật vẫn còn bị ngược đãi rất nhiều ở các quốc gia Phật giáo, thường dưới bàn tay của chính những người Phật tử.

Bài tham luận này phân tích cảnh ngộ của động vật tại các quốc gia Phật giáo. Tiền đề ở đây là tại các quốc gia Phật giáo còn tồn tại khoảng cách giữa những lý tưởng cao cả - *metta* (lòng nhân ái) và *karuna* (lòng từ bi) - và trên thực tế vẫn tồn tại sự thiếu tử tế đối với động vật. Bài tham luận này hy vọng sẽ nâng cao nhận thức của nữ giới Phật giáo nói riêng và tất cả Phật tử nói chung đối với vấn đề làm thế

nào để thu hẹp khoảng cách giữa lòng mong muốn tất cả chúng sanh được hạnh phúc (phát Bồ đề tâm), và thực sự làm việc vì lợi ích của động vật (thực hành Bồ đề tâm) trong cuộc sống hàng ngày của chúng ta, thông qua việc thực hành bố thí ba-la-mật đầu tiên trong sáu ba-la-mật, và các việc làm tốt lành của một số tổ chức Phật giáo dành cho lợi ích của động vật. Bài tham luận này được viết để khơi gợi lòng từ bi chân thật trong trái tim và tâm trí Phật tử chúng ta bằng cách nêu bật nhân cách chúng ta, những cá nhân hay cả một tập thể, góp phần vào nỗi đau khổ của những người bạn động vật của chúng ta.

Động vật: Chúng ta có thực sự biết chúng là ai?

Động vật là những hữu thể sống mà cũng giống như con người, cảm thấy đau đớn và run rẩy dưới lưỡi hái tử thần. Hiểu biết sâu sắc về mối ràng buộc cơ bản giữa con người và động vật, chúng ta không bao giờ được phép giết hại, không xúi bẩy người giết hại¹. Tuyên bố Chung về Động vật đang được đề xuất tại Liên Hợp Quốc mô tả các khái niệm về quyền lợi động vật như sau: "... để nhận ra rằng động vật là một loài hàm linh và có khả năng cảm thấy đớn đau, để tôn trọng nhu cầu phúc lợi của chúng, và để kết thúc sự ác độc đối với động vật một cách mãi mãi."² Hàm linh trước hết có thể được hiểu là một mức độ nhận thức có ý thức, kèm theo khả năng cảm xúc cũng như trải nghiệm nỗi đau khổ và niềm vui.³ Đây là lý do tại sao trong Phật giáo, mọi hữu thể thường được gọi là "chúng sanh" để nhấn mạnh một thực tế là mọi hữu thể sống có giác linh tâm thức, mặc dù ở mức độ khác nhau. Sự khác biệt là ở mức độ nhận thức, không phải là ở khả năng cảm giác.

Phật giáo phân loại động vật thành một loài trong ba cõi thấp trong luân hồi, tức là chu kỳ sinh tử. Nói chung, đó là một cõi không được ưa thích mấy trong sáu cõi sống cấu thành nên cõi luân hồi. Vương quốc động vật, theo Phật giáo, là một cõi không mấy dễ chịu, nơi các loài động vật phải hứng chịu sự đau khổ khi bị giết mổ, bị nhồi nhét nơi chuồng trại, và ngu dốt. Dù tồn tại dưới một hình thức sống không thuận lợi, đời sống của một động vật không phải là vĩnh viễn hay thiếu vắng các giá trị nhận thức. Một trong những giáo lý cốt lõi của Phật giáo là sự vô thường của tất cả các hiện tượng hữu vi, luật nhân quả và tái sinh. Vì thế, chỗ đứng của một hữu thể trong luân hồi là vô thường và các hữu thể đi lên hoặc đi xuống một trong sáu cõi sống theo lực đẩy của những việc làm của hữu thể đó. Do đó, cũng giống

như chúng ta chỉ là những vị khách trong cơ thể mang nhân dáng, động vật là những sinh vật chỉ tồn tại tạm thời. Hơn nữa, theo giáo lý Như Lai tạng của Phật giáo Đại thừa, tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và vì thế đều có khả năng giác ngộ.

Khái niệm con người chúng ta về động vật

Cách chúng ta đối xử với động vật bắt nguồn từ những truyền thống văn hóa và tinh thần đã hình thành nên cuộc sống của chúng ta. Điều này có nghĩa chúng ta cần phải tìm hiểu nguồn gốc của đạo đức môi trường để nhận thấy những cách nhìn khác nhau của con người về thiên nhiên, và những loài cư dân ở đó. Bằng cách này, chúng ta sẽ hiểu tại sao một số người rất mực tôn trọng thiên nhiên và tại sao nhiều người khác thì hoàn toàn không.

Đạo đức môi trường là một lĩnh vực tương đối mới. Đạo đức môi trường hiện đại kích hoạt tư duy phê phán các giá trị đạo đức liên quan đến vô số các loài đang tồn tại trong thế giới này, và những thách thức tư tưởng về môi trường cổ điển coi con người là cái rốn của vũ trụ. Các tranh luận chủ đạo trong đạo đức môi trường là giữa tư tưởng coi con người là trung tâm, và tư tưởng duy sinh vật⁴. Quan điểm về môi trường trong tư tưởng coi con người là trung tâm có nguồn gốc từ đạo đức Kitô giáo, đạo đức có tính chất thế tục của phương Tây (Kant và chủ nghĩa vị lợi), và lý thuyết kinh tế hiện đại⁵. Thuyết lấy sinh thái làm trung tâm tập trung vào giá trị phương tiện (mức độ khả dụng) của thiên nhiên. Họ lập luận rằng việc bảo vệ thực vật, động vật, và thậm chí các quy trình có hệ thống như là chu kỳ cacbon cũng rất có giá trị trên bình diện đạo đức⁶. Những nhà tư tưởng duy sinh vật tập trung vào giá trị nội tại của tự nhiên. Họ cho rằng sinh vật có giá trị đạo đức, bất kể nơi chúng có giác linh tâm thức hay không, bởi vì chúng có khả năng phát triển và sinh sôi⁷. Các nhà đạo đức môi trường hậu hiện đại tán thành tư tưởng đạo đức môi trường có tính chất toàn diện, hơn là những tư tưởng có tính cá nhân. Họ cho mục tiêu chính của đạo đức hay nguyên tắc môi trường chính là lợi ích của toàn bộ cộng đồng sinh thái⁸.

Quan điểm Phật giáo về động vật

Cốt lõi của đạo đức môi trường trong giáo lý Phật giáo là lòng bi (Pali, Phạn: *karuna*) và lòng từ (Pali: *metta*, Phạn: *maitri*) đối với tất cả chúng sanh⁹. Lòng từ là ước muốn chân thật mong mình và người đều hạnh phúc cho hạnh phúc của chúng ta và hạnh phúc của người khác. Trong khi bi là mong muốn chính mình và các

chúng sanh được giải thoát khỏi khổ đau. Phật giáo nhấn mạnh *ahimsa*, nguyên tắc bất bạo động hoặc không gây tổn hại - một khái niệm có năng lực mạnh mẽ trong việc ngăn chặn xu hướng bạo lực của con người đối với các loài hữu tình khác.

Phật giáo, thông qua ngũ giới, ủng hộ việc tôn trọng sự sống và tài sản, sự khước từ một lối sống buông thả, và khái niệm về tính trung thực vì lợi ích của chính mình và của cộng đồng Phật giáo¹⁰. Phật giáo dạy rằng nghiệp tội nặng nhất là tội tước đoạt cuộc sống của chúng sanh. Giới không giết hại có tầm quan trọng lớn và đây là giới đầu tiên trong năm giới căn bản của Phật tử. Theo Bát Chánh Đạo, săn bắn, câu cá, xúi một con vật săn lùng và làm hại một con vật khác, nuôi động vật lấy thịt bán, bán thịt hoặc buôn vũ khí không được coi là chánh mạng mà là những cách sinh sống rất bất thiện, gây ra sự tàn phá cuộc sống. Trong kinh Cưu-la-đàn-đầu (trong tạng kinh Pali), Đức Phật lên án việc giết mổ động vật làm vật tế trong tôn giáo. Giết mổ động vật cũng là một tội trong tạng Luật của Phật giáo¹¹.

Phật giáo Đại thừa nhấn mạnh vào việc phát khởi Bồ Đề tâm, có thể được định nghĩa là 'tâm muốn đạt được giác ngộ vì lợi ích của người khác'¹². Bồ đề tâm – ước muốn vô ngã, vị tha cao thượng nhất – là thái độ lấy điểm tựa, là lòng đại bi muốn loại bỏ đau khổ của người khác, và nhận ra rằng, để đem lại lợi ích lớn nhất cho cả mình và người khác, lý tưởng nhất là cần phải đạt được giác ngộ, tức là thành Phật. Đây cũng chính là động lực thúc đẩy các hành giả Đại Thừa trong mọi việc họ làm. Tôn giả Shantideva phân loại Bồ đề tâm thành hai loại: "Bồ đề tâm nguyện" tức là tâm mong muốn được tỉnh thức, và "Bồ đề tâm hạnh," chính là cái tâm thành động¹³.

Thực tế trong Vương quốc Động vật

Cả Phật giáo và kinh nghiệm của chúng ta trong thế giới này cho chúng ta biết rằng hầu hết mọi động vật trải qua những nỗi đau khổ lớn lao. Tuy nhiên, nhiều người không biết các kiểu và các mức độ đau khổ mà chúng phải chịu đựng. Sau đây là những đau khổ phổ biến mà hàng triệu loài động vật trong thế giới ngày nay phải chịu đựng.

Trước tiên, chúng ta xem xét nhà máy chăn nuôi công nghiệp. Hệ thống chăn nuôi truyền thống xưa kia, khi lợi ích của con người, động vật, và môi trường đều được xem xét, ngày nay đã chuyển đổi thành một loạt hệ thống các nhà máy. Phần lớn lượng động vật chăn nuôi của thế giới hiện sống trong điều kiện nhà xường tối

tê, bị kích thích tăng trưởng bằng các phương pháp sản xuất dây chuyền, làm chúng phải chịu những nỗi khổ tột cùng. Động vật nuôi trong nhà máy có cuộc sống căn cỗi, ngắn ngủi trong lồng, chuồng, trại hay quây đông đúc chật hẹp mà không đảm bảo được có một cái chết nhân đạo. Chen chúc trong những điều kiện mà ở đó các hành vi tự nhiên là không thể có, những con vật này không thể ăn uống, đuổi thả các chi, và không thể có những tương tác bầy loài. Ở các trường hợp cực đoan, đặc biệt là đối với những nông trại gà, gà không bao giờ được nhìn thấy ánh sáng. Thuốc kháng sinh được sử dụng để giữ cho chúng sống đủ lâu để sản xuất thực phẩm. Động vật sống một cuộc sống nhân tạo, trở nên bệnh tật về thể chất lẫn tinh thần trong khi chờ đợi số phận cuối cùng của chúng – cái chết.

Thứ hai, chúng ta cùng xem xét điều kiện của những động vật được sử dụng để chở nặng. Ngựa, lừa, và la được sử dụng ở nhiều nước để cày và chuyên chở hàng hoá cũng như con người. Nhưng dù chúng phục dịch trung thành, ở nhiều nước, ngựa bị chịu đựng đau đớn theo nhiều cách. Chúng ít khi hoặc không bao giờ được chăm sóc thú y chuyên nghiệp, bị nhốt trong những điều kiện tồi tàn, thường trực đối mặt với sự thiếu thực phẩm dinh dưỡng, tình trạng chuyên chở quá tải, bị buộc phải kéo xe, và bị bắt làm việc nhiều giờ ở nhiệt độ cao, mà không hề được nghỉ ngơi hay cho nước uống¹⁴.

Thứ ba, cảnh ngộ thương tâm của những con vật đi hoang đã làm dấy lên mối quan tâm trên toàn thế giới. Chó và mèo là động vật thường đi hoang, khi và bò cũng ở trong danh sách các loài thường đi hoang ở các quốc gia đang phát triển. Ba phần tư trong số 500 triệu con chó trên toàn thế giới bị lạc. Động vật đi hoang trong nhiều hoàn cảnh khác nhau, thường do sự lạm dụng và sự thờ ơ của con người. Động vật đi hoang tìm kiếm thức ăn và nơi trú ẩn ở những nơi có con người sinh sống, cũng chính vì vậy chúng dễ bị con người đối xử tàn ác. Thường xuyên đói khát và bệnh tật, những con thú này bới thực phẩm trong các đồng rác và tranh giành các nguồn thức ăn, nước uống hạn chế, và thường phải đánh nhau; những chấn thương lâu dài rất hiếm khi được điều trị. Hàng ngàn con chó chết một cái chết đau đớn do các căn bệnh, trong đó có bệnh dại và loạn óc. Nhiều quốc gia phải tiêu huỷ những con thú đi hoang, bằng cách đầu độc, dí điện hoặc bắn, đặc biệt với những con chó, gây ra nỗi đau và nỗi khổ lớn cho động vật. Gốc rễ của vấn đề động vật hoang là chúng bị người chủ sở hữu

từ bỏ hoặc con vật đó được nuôi nhưng được thả cho đi lang thang tự do. Số lượng những con thú đi lạc ngày càng nhân lên, làm vòng đau khổ luân quần kéo dài mãi¹⁵.

Phúc lợi động vật là một khái niệm tương đối xa lạ với châu Á, nơi mà phần lớn dân số ở đó phải vật lộn để đáp ứng những nhu cầu cơ bản của họ. Mặc dù người dân ở các quốc gia Phật giáo truyền thống có lợi thế là có những truyền thống tâm linh phong phú nhất thế giới, và quen thuộc với khái niệm không sát hại của Phật giáo, các loài động vật ở những nước này tiếp tục bị lạm dụng theo nhiều cách khác nhau. Người dân các quốc gia Phật giáo – cũng là những quốc gia nghèo nhất trên thế giới – có thu nhập bình quân đầu người thấp và ít được tiếp cận nước sạch và vệ sinh môi trường.

Thái Lan

Nhiều du khách trả giá cao để được thụ hưởng cái gọi là "kinh nghiệm đặc biệt trong đời" - đi săn voi hoặc xem voi làm xiếc, mà không biết sự thật tàn khốc đằng sau "đỉnh cao giải trí" này. Thực tế là, hầu hết các con voi được đào tạo theo những phương cách tàn bạo. Phương pháp khủng khiếp nhằm phá vỡ tinh thần của con voi được sử dụng để đảm bảo rằng voi tuân theo sự điều khiển của con người. Voi bị xích trong chuồng để không thể di chuyển và chịu sự tra tấn có hệ thống hàng tuần, bao gồm đánh đập và bỏ đói hoặc không cho uống nước. Hầu hết tại các rạp xiếc, vườn thú và các nơi tổ chức leo núi, voi bị bắt khỏi tự nhiên, đây là một thách thức thật sự đối với những nỗ lực bảo tồn loài động vật hàng đầu Thái Lan.

Sự ngược đãi này tiếp tục cho tới ngày hôm nay và nhiều khách du lịch, công ty du lịch và công ty lữ hành vẫn còn thiếu hiểu biết rằng họ trực tiếp góp phần vào tội ác bắt các loài động vật khác có nguy cơ diệt chủng, ví dụ như voi châu Á, và bán chúng đi. Kết quả là chúng sống một cuộc sống khôn khó, đau đớn, lạm dụng và bỏ bê nơi giam cầm. Thái Lan hiện đã có khoảng 2400 con voi nuôi trong chuồng và nhu cầu cần loài động vật để làm các công việc truyền thống như khai thác gỗ và lao động đã giảm đi trong những năm qua, chủ sở hữu đôi khi cho mượn chúng để xin ăn từ khách du lịch và người dân từ các thành phố lớn của Thái Lan. Ngoài việc gây mất tập trung và là mối nguy hiểm giao thông cho người dân thành phố, những con vật tình cảm, thông minh, và nhạy cảm này chịu đựng điều kiện sống tồi tàn và một cuộc sống khó khăn, được bán trao tay từ chủ này sang chủ khác suốt phần đời còn lại của chúng.

Buôn bán động vật hoang dã bất hợp pháp có tác động hết sức tàn phá đối với quyền lợi động vật, và việc bảo tồn chúng thông qua du lịch sinh thái. Ngoài voi, các loài động vật hoang dã khác bị buôn bán từ các nước láng giềng và bán sang Thái Lan. Người mua phần lớn không biết rằng mua động vật buôn bán bất hợp pháp là một hình thức lạm dụng động vật, và góp phần làm mất đa dạng sinh học. Động vật bị buôn bán trái phép như tê tê, trăn, loài gấu Malayan Sun được tuồn sang từ nước láng giềng như Malaysia, voi từ Miến Điện và các loài bò sát khác từ các nước láng giềng, và kết thúc tại các chợ Thái Lan như chợ Jatujak (hay còn gọi là Chatuchak) ở ngay trung tâm thành phố Bangkok. Điều kiện kinh khủng làm các con vật chết trong khi quá cảnh. Khi chúng tới đích, chúng bị ép sống trong những tình trạng khủng khiếp. Chợ Jatujak là một điểm thu hút du lịch phổ biến. Chợ này bán những chú cún và những nàng mèo rất dễ thương cho những người Thái Lan thuộc tầng lớp trung lưu đang phát triển nhanh chóng. Những người này ưa thích việc chải chuốt cho những con vật cưng, vô hình chung họ đang một đóng góp trực tiếp vào nạn buôn bán động vật hoang dã. Kết quả là sự tiệt chủng các loài sinh vật ở các nước lân cận. Những con thú cưng sống trong các điều kiện sống thương tâm, bị nhốt trong lồng ở các cửa hàng, không được thông gió đầy đủ, trong nhiệt độ quá cao mà không có đầy đủ thức ăn và nước uống. Đi vài bước về phía cuối đường, ta thấy cảnh chọi gà, một cảnh tượng rừng mình, còn đâu những lời dạy của đức Phật về lòng từ bi.

Một trường hợp lạm dụng động vật gây sốc ở Thái Lan là Chùa Ông Ba Mươi ở Kanchanaburi, một điểm thu hút khách du lịch nổi tiếng, nơi có tới 15 con hổ mà khách có thể nhìn ngắm và vuốt ve. Chùa đã trở nên nổi tiếng trong những năm qua, nhưng kết quả của một quá trình điều tra kéo dài hai năm cho thấy chùa nuôi giữ những con thú này trong điều kiện rất tồi tàn. Những con hổ chỉ được thả ra khỏi chuồng chật hẹp của chúng khi khách du lịch trả tiền để có thể chụp ảnh với chúng. Nếu các tu sĩ Phật giáo, những người có giới luật ràng buộc phải bảo vệ mạng sống của chúng sanh, mà cũng tham gia đối xử với động vật một cách tàn ác, thì đâu cần phải nói nhiều về lý do tại sao các Phật tử bình thường sử dụng động vật để kiếm sống.

Làm thế nào để giúp động vật?

Phật giáo Đại thừa nhấn mạnh đến việc ăn chay. Theo Kinh Phạm Võng, ăn thịt là một hành vi vi phạm hạnh nguyện Bồ Tát. Cố ý ăn thịt chúng sanh là đi ngược lại tinh thần từ bi. Kinh Lăng Già chỉ rất rõ ràng rằng "việc ăn thịt, dưới mọi hình thức, theo bất cứ cách nào, và ở bất cứ nơi đâu, là cấm cho tất cả, áp dụng vô điều kiện và cho tất cả không trừ một ai." Ăn thịt không được tán thành, ngay cả trong Phật giáo Tây Tạng. Ăn thịt tạo ra nghiệp xấu cho những người có liên quan trong quá trình giết, làm thịt và tiêu thụ. Bộ trưởng Bộ Nông nghiệp Bhutan, Lyonpo Kinzang Dorji, cho biết: "Nếu chúng ta thực sự muốn dừng việc bán thịt, cấm giết mổ động vật, chúng ta phải ngừng ăn thịt. Nếu chúng ta ngừng ăn thịt, thì sẽ không có nhu cầu về thịt. Nếu không có nhu cầu về thịt, thì sẽ không cần giết mổ động vật".

Chúng ta cũng có thể từ chối không hỗ trợ khối kinh doanh du lịch dựa trên động vật. Là một du khách có trách nhiệm và hiểu biết, ta không nên tới những khu du lịch ngược đãi động vật. Ta cũng có thể thuyết phục bạn bè mình không bảo trợ những nơi lạm dụng động vật. Ví dụ, nếu nhiều khách du lịch biết dừng lại, không đòi cưới voi khi họ thăm các nước Đông Nam Á, thì người chủ những chú voi sẽ không còn mời mọc những chuyến cưới voi nữa. Những công ty lữ hành và đại lý du lịch nào quảng bá loại hình du lịch dựa trên động vật phải được thông báo điều này không thể chấp nhận. Khi cầu dừng thì cung cũng sẽ ngưng. Nhận vật nuôi từ các nhà nuôi động vật đem về nhà cũng là một ý tưởng tốt. Hàng trăm, hàng ngàn động vật bị giết mỗi năm bởi vì chúng không thể tìm thấy một tổ ấm. Thay vì mua động vật và khuyến khích ngành công nghiệp động vật tàn bạo, ta có thể chọn cách nhận nuôi một chú thú cưng đi lạc được giải cứu, và đang tạm thời sống tại nhà nuôi động vật. Điều này tạo cho chúng một cơ hội mới trong cuộc đời. Hành động tốt đẹp này không chỉ cứu mạng sống của một con vật mà còn làm giảm số động vật hoang, và nhường chỗ cho những nhà nuôi thú, thường là nhỏ và chật, cho những chú thú lạc khác. Như thế, việc nhanh chóng nhận nuôi động vật được giải cứu sẽ đảm bảo những con vật bị lạc khác cũng có thể có một ngôi nhà mới. Ta cũng có thể trở thành một người giải cứu thú lạc hoạt động độc lập và cho chúng tạm trú trong ngôi nhà của chính mình. trong khi chờ đợi những chú thú lạc được nhận nuôi và đưa về nhà mới. Một trong những nhóm giải cứu vật nuôi độc lập như vậy là một nhóm

các nữ cư sĩ gọi là Hội Giải cứu Thú cưng Độc lập Từ Bi, tại Kuala Lumpur, Malaysia. Hội đã cứu sống hơn 100 thú lạc kể từ khi thành lập vào năm 2005.

Lòng từ bi đối với những chú chó đi lạc của Nhà Vua Thái Lan Bhumibol Adulyadej làm ta cảm thấy ấm lòng. Nhà vua đã nhận nuôi nhiều thú vật thương tật, động vật hoang và bị bỏ rơi. Ngài nổi tiếng vì những mối quan tâm đối với phúc lợi của động vật. Nhà vua đã viết truyện kể về một chú chó đường phố mà Ngài nhận về nuôi, chính là chú Tong Daeng yêu quý của Ngài. Truyện này được xuất bản cùng với những truyện khác và trở thành một cuốn sách bán chạy nhất, lợi nhuận thu được từ việc bán cuốn sách đó đang được dùng để cấp vốn cho vài dự án phúc lợi động vật của hoàng gia. Các sáng kiến của Nhà Vua trong việc thúc đẩy quyền lợi động vật đã gây cảm hứng, làm người dân địa phương quan tâm nhiều hơn đến những chú chó của họ. Khi việc mua dùng, việc giết cũng dừng.

Các cá nhân không hoàn toàn bất lực. Trong thời đại ngày nay, chúng ta đã có những tiến bộ đáng kể về mặt truyền thông. Rất nhiều tổ chức phúc lợi động vật làm việc để ngăn chặn sự tàn bạo đối với động vật luôn trực tuyến. Ta có thể đăng ký làm thành viên trên các trang web của họ, đón đọc các thông tin về lạm dụng động vật, và ký những kiến nghị do những tổ chức này khởi xướng để gây áp lực lên chính phủ đòi chính phủ ngăn chặn nạn lạm dụng động vật, hoặc đòi ban hành những văn bản có tính lập pháp về đối xử tàn ác với động vật. Gửi các kiến nghị cũng là một biện pháp thể hiện tư tưởng đối lập chống lại những phương cách tàn ác để kiếm lợi nhuận.

Ta cũng có thể tẩy chay các sản phẩm được sản xuất trong các quy trình có bao gồm nỗi khổ của động vật. Ví dụ, những phụ nữ sử dụng mỹ phẩm phải biết nguồn gốc của nhãn hiệu mỹ phẩm mình dùng bằng cách kiểm tra xem các sản phẩm có được thử nghiệm trên động vật hay không. Ta cũng có thể gửi thư đến các công ty phản đối thử nghiệm các sản phẩm tiêu dùng trên động vật. Nếu nhiều người gây áp lực lên các công ty như vậy, thì các công ty này sẽ bị buộc phải tìm cách khác thay cho phương pháp thử nghiệm sản phẩm của họ trên động vật.

Khi lòng từ bi của ta phát triển, ta có thể trực tiếp giúp động vật bằng cách làm các công việc thiện trong các tổ chức phúc lợi động vật. Một số cá nhân xuất sắc, thông qua sức mạnh lòng từ bi của họ, đã tự mình độc lập gây dựng quỹ cho quyền lợi động vật. Một trong những cá nhân ấy là Soraida Salwala, người sáng lập nhóm “Những người bạn

của voi châu Á” vào năm 1993, một nhóm phi chính phủ Thái Lan quan tâm đến những con voi bị thương hoặc bị ngược đãi. Nhiều tổ chức Phật giáo cũng đã khởi sự thành lập những khu bảo tồn động vật. Trong những thành phố lớn trên thế giới, có hội bảo vệ quyền lợi động vật và ta có thể làm việc tình nguyện ở đó. Có rất nhiều cơ hội để hỗ trợ tất cả các tổ chức, bằng tiền mặt hoặc bằng hiện vật.

Phóng sanh những con vật sắp bị giết là một pháp hành quan trọng, đặc biệt là cho những người mang những căn bệnh đe dọa tính mạng. Những người này thường được khuyên thực hành pháp hành này để kéo dài mạng sống, dựa trên tiền đề rằng nếu một người cứu mạng sống của một sinh vật khác, cuộc sống của chính mình sẽ được cứu. Tốt nhất là nên phóng sanh những loài động vật mà mình có thể tự chăm sóc. Thông thường người ta mua chim, cá và rùa để phóng sanh, để rồi chúng lại bị bắt một lần nữa bởi những người săn bắt. Một số người thậm chí thả chúng vào môi trường không phù hợp với môi trường sống tự nhiên của chúng. Do đó, ta phải sử dụng trí tuệ khi thực hành lòng từ bi vì lợi ích của chúng sanh. Các tổ chức Phật giáo hay trung tâm dạy pháp có thể tổ chức các sự kiện nâng cao nhận thức của Phật tử về lợi ích của việc phóng sanh. Phóng sanh có liên quan tới tất cả sáu ba-la-mật, đó là bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ, đặc biệt là bố thí - ta có thể bảo vệ động vật khỏi sợ hãi, điều này không những chỉ mang lại hạnh phúc cho động vật được giải phóng, mà cũng tạo ra nhân hạnh phúc cho tương lai của chính mình.

Bố thí là một trong sáu ba-la-mật và giảng dạy Phật pháp cho chúng sanh được coi là hình thức cao nhất của lòng bác ái. Nếu ta muốn cứu mạng sống của một chúng sanh, nhưng việc này vượt quá khả năng của ta, thì ta có thể đọc thần chú hay tụng kinh cầu nguyện cho chúng. Ví dụ, nếu một người thấy động vật sắp bị giết mà không thể giải phóng cho tất cả, ta có thể gieo hạt giống giác ngộ trong dòng tâm thức của những động vật ấy bằng cách nhất tâm niệm Phật để những sinh vật có thể nghe thấy.

Kết luận

Chỉ cần một cá nhân là có thể mang đến sự khác biệt trong cuộc sống của loài vật. Ngay cả khi chỉ có một người trong một gia đình, một cộng đồng tu sĩ hay một tổ chức chân thành thực hành lòng từ bi, điều đó cũng sẽ đem đến tác động có lợi cho người khác. Ngoài các lợi ích của thiền dùng tâm từ và các pháp hành khác, ta

phải nhập thể với "Bồ đề tâm hạnh" và không giới hạn lòng từ bi của mình. Hành động của chúng ta cuối cùng sẽ có tác động sâu sắc và lan truyền ánh sáng của lòng từ bi đến quê hương xứ sở của chúng ta. Trong phần kết luận, tôi xin trích dẫn lời của Mahatma Gandhi, người đề xướng nguyên tắc bất bạo động nổi tiếng nhất trong thế kỷ XX: "Sự vĩ đại của một quốc gia và tiến bộ đạo đức của nó có thể được đánh giá từ những hình thức mà động vật ở quốc gia đó được/bị đối xử"¹⁶.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

CHÚ THÍCH

¹ N. Thera, *Kinh Pháp Cú* (Đài Loan: Tổ chức Pháp nhân của Quỹ Giáo dục Phật giáo, 1973), các câu 129 – 130.

² Tuyên bố chung về Phúc lợi Động vật

³ Ibid.

⁴ R. Attfield, *Đạo đức Môi trường: Khái quát chung cho thế kỷ 21* (Cornwall, Blackwell Publishing, 2003)

⁵ W. Fox, “Triết lý mới trong thời đại của chúng ta?” trong cuốn *Đạo đức môi trường: Từ khía cạnh nhân chủng học* (Cornwall: Blackwell Publishing, 2003), tr. 252-61.

⁶ A. Light và H. Rolston, *Đạo đức môi trường: Từ khía cạnh nhân chủng học* (Cornwall: Blackwell Publishing, 2003)

⁷ C. Palmer, “Khái quát về đạo đức môi trường” trong cuốn *Đạo đức Môi trường*, tr. 15-37.

⁸ Ibid.

⁹ R. Misra, *Đạo đức môi trường: Đối thoại của các nền văn hóa* (New Delhi: Concept Publishing, 1995)

¹⁰ Ibid.

¹¹ P. Ratanasara, *Khái niệm về môi trường và cá nhân trên quan điểm Phật giáo* (Kuala Lumpur: Buddhist Mâh Vihara, 2001)

¹² V. Losang, *Tầm quan trọng của tâm từ: Các đáng đại lực. Những lời dạy dựa trên cuốn Giải thoát trong lòng bàn tay – một bản kinh văn dòng Lam Rim do Pabongkha Dechin Nyingpo biên tập* (Kuala Lumpur: Losang Dragpa Centre, 2007), tr. 3.

¹³ Tôn giả Shantideva, S. Bachelor dịch, *Nhập Bồ tát hạnh* (New Delhi: Thư viện và Kho lưu trữ các tác phẩm Tây Tạng, 1998), tr. 3

¹⁴ WSPA, *Những con ngựa chở nặng*, 2011

¹⁵ WSPA, *Những con vật hoang*, 2011.

¹⁶ M. K. Gandhi, *Cơ sở đạo đức của phong trào ăn chay* (London: Hội những người ăn chay Luân Đôn, 1931.)

MỘT SỐ KHÍA CẠNH CỦA LÒNG TỪ: CÁI NHÌN TỪ CON ĐƯỜNG GIẢI THOÁT

~ *Adrienne Cochran* ~

“Vẫn còn mê lầm, con lần bước trên con đường thánh thiện.”

Đại sư Khenpo Tsultrim Gyatso Rinpoche

Ngay sau khi giác ngộ, Đức Phật đã không định truyền bá giáo pháp mà ngài chứng ngộ. Nhưng rồi Đức Phật đã thể hiện lòng từ bi sâu sắc với tất cả chúng sinh ngay từ bài thuyết giảng đầu tiên về Tứ diệu đế: khổ, nguyên nhân của khổ, khổ có thể chấm dứt, và đạo – con đường đưa đến chấm dứt khổ đau¹. Đức Phật đã dành trọn phần đời còn lại của mình thuyết giảng đạo pháp để tất cả chúng sinh có được phương tiện viên ly khổ đau. Kinh điển kể lại rất nhiều câu chuyện về những hành động từ bi của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đối với chúng sanh từ muôn nẻo cuộc sống, cả nam giới và phụ nữ, những người có tính cách khác nhau, và trong các bản kinh cũng có những câu chuyện về lòng vị tha của Đức Phật với loài vật.

Từ bi là hành động mở rộng trái tim trước khổ đau. Đau khổ có nhiều dạng, bao gồm khổ khổ, hành khổ và hoại khổ. Khổ khổ nói đến những nỗi đau tột bậc, về tâm hồn hoặc thể xác, như bệnh tật kéo dài. Hành khổ có liên quan đến những biến đổi lớn nhỏ trong cuộc sống, như mất việc, kết thúc một mối quan hệ, chuyển đến một chỗ ở mới hay việc già đi. Hoại khổ – “vị đắng” của cuộc sống trong vòng luân hồi – có lẽ là loại đau khổ khó nhận thấy nhất. “Dukkha” (là tiếng Pali thường được dịch là “đau khổ”) được so sánh ví von như bánh xe ngựa có những vòng trục bị lệch tâm². Vậy nên khi xe lăn bánh người trên xe sẽ bị nhồi xóc. Cũng như vậy, bất cứ lúc nào bản ngã chúng ta dính mắc là chúng ta đang dự phần vào một chuyến đi gập ghềnh sỏi đá, kể cả khi những mong ước của chúng ta được thỏa nguyện. Bằng cách hoàn toàn hiện hữu trong “vị đắng” mà ta và những người xung quanh đang trải nghiệm, trái tim ta sẽ từ từ khai mở như một đoá sen. Nhờ nỗ lực trụ trong khoảnh khắc hiện tại, cho dù khoảnh khắc đó có khó chịu, làm ta lo phiền hay đau đớn, mà chúng ta có thể bắt đầu cất bước trên cuộc hành trình tới giải thoát.

Có ba khía cạnh của lòng từ: lòng từ bi dành cho chúng sanh có liên quan đến những cách thức mà khổ đau hiện hành, lòng từ bi trước hiện trạng của vạn vật ý nói

đến nguồn gốc của đau khổ, và lòng từ bi không tham chiếu, là sự hợp nhất của lòng từ và sự thấu hiểu về vô ngã và không³. Ở khía cạnh đầu tiên, lòng từ bi dành cho mọi loài hàm linh, liên quan đến Thánh đế thứ nhất, khổ đế. Trong bước phân tích đầu tiên, hành giả Phật giáo cần phải can đảm và phát lộ lòng từ cho chính bản thân mình để có thể nhìn thẳng vào đau khổ. Cái nhìn từ bi và can đảm này cho phép họ áp dụng phương thuốc cứu khổ hay Thánh đế thứ tư, cũng chính là sự thật về con đường giải thoát. Đối với một số hành giả, quán chiếu về nỗi đau của người khác dễ dàng hơn là quán chiếu thật sâu sắc và trực tiếp trên nỗi đau của chính mình. Nhưng nhờ vào chánh niệm, thấu cảm và thiền định, hành giả có thể nhận biết được những khoảng không không mấy dễ chịu, thậm chí đáng ghê sợ trong tâm hồn mình. Một khi đạt đến một định lực nhất định trong việc quán xét nỗi đau của mình, nhìn chung các hành giả sẽ trở nên hiện hữu hơn trong thực tại, rõ sáng và tỉnh giác hơn. Khi am hiểu hơn về bản chất của đau khổ thông qua quá trình kiểm nghiệm chính mình, họ sẽ phát triển sự sáng suốt và thông hiểu cần thiết để phát lộ lòng từ chân thật đối với người khác.

Dĩ nhiên, các hành giả nên cố gắng toả lòng từ đến những thành viên trong gia đình và bạn bè, những người mà chúng ta có thể kết nối cảm thông dễ dàng nhất. Một vài cách biểu hiện lòng từ bi trong cuộc sống hằng ngày là chăm chú lắng nghe những nỗi lo lắng của gia đình và bạn bè và có những hành động nhỏ thể hiện sự tử tế mỗi ngày, như đưa một tờ báo cho người vợ hay chồng mình đang mệt mỏi. Tuy nhiên, thỉnh thoảng hành giả ở trong tình cảnh lịch sử gia đình có nỗi đau lớn, thì đó có thể không phải là cách khởi đầu tốt nhất cho họ. Trong trường hợp này, có thể sẽ dễ dàng bắt đầu hơn bằng cách phát lộ lòng từ đến những người “trung tính” với ta, như nạn nhân của các vụ động đất ở những vùng xa. Gởi quà cứu trợ hay hồi hướng công đức tu hành đến những nạn nhân này là một cách để khai mở trái tim của người đệ tử Phật.

Nhóm người mà ta thấy khó có thể ban rải lòng từ hơn là những người được coi là kẻ thù ta theo kiểu nào đó. Năm 2010, Vịnh Mexico phải chịu đựng sự thoái biến môi trường nghiêm trọng khi một giếng dầu được khoan bởi BP, công ty dầu lửa Anh quốc, đã rò rỉ lượng rất lớn. Nhiều chúng sanh sống ở vùng duyên hải của vịnh đã bị thương và tử vong. Một số hành giả có lẽ đã cảm thấy khó có thể phát lộ lòng từ đối với những người lãnh đạo công ty BP⁴. Tuy nhiên, bởi vì mọi chúng sanh đều tương thuộc lẫn nhau, những người lãnh đạo này xứng đáng nhận được lòng từ bi của chúng

ta; không nên xa lánh hay loại trừ ai cả. Cũng tương tự như vậy, hành giả có thể gặp khó khăn trong việc nuôi dưỡng lòng từ đối với những người mà mình cho là có quan điểm sai lầm hay có hại, như một mục sư Hồi giáo ở Mỹ muốn đốt cháy các bản in kinh Coran nhân lễ kỉ niệm sự kiện khủng bố ngày 11 tháng 9⁵. Vì kế hoạch của vị linh mục có nguy cơ “thêm dầu vào lửa”, những đệ tử của Đức Phật đang trên bước đường tiến tới giải thoát có lẽ sẽ thấy việc mở lòng mình đối với người mục sư này là một thử thách. Hành giả cũng có thể thấy cực kỳ khó khăn khi ban rải lòng từ đến những người đã từng hại mình, ví dụ như kẻ ăn trộm hay hành hung mình. Nói theo cách thông tục, những ví dụ như thế này minh chứng cho những khi thực sự “vào cuộc”, cũng có nghĩa là giao điểm giữa lý thuyết Phật giáo và cuộc sống đời thường.

Trong việc trưởng dưỡng lòng từ, điều cốt yếu là phải có sự thấu hiểu thông suốt rằng mọi hành động tiêu cực, kể cả những hành động với mưu mô độc địa, đều đến từ si mê, chấp mắc và sân hận – đây là tất cả những thể dạng của khổ đau trong cõi luân hồi. Khía cạnh thứ hai của lòng từ bi, tâm từ hướng đến hiện trạng của vạn vật, có liên quan tới Diệu Đế thứ hai: đau khổ có nguồn gốc. Sự dính mắc vào và ý thức sai lầm về bản ngã dẫn đến những trải nghiệm đau khổ. Khi chúng ta nhận thức rằng “cái tôi” của chúng ta là một thực thể tương tục tồn tại độc lập và “đặc biệt”⁶, quả bóng nghiệp bắt đầu lăn. Từ hiểu biết lệch lạc này, chúng ta có những quan điểm về “mình” và “họ”, ta bám víu những người ta ưa thích, và trở nên sợ hãi những ai chống lại ta. Theo quan điểm Phật giáo Đại thừa, chúng ta không thể lựa chọn chỉ ban rải lòng từ bi đến những người ta thích hay cảm thấy không đáng sợ. Tất cả chúng sanh chưa giác ngộ đều đau khổ, cả những ai trông có vẻ hạnh phúc cũng đều đang trải qua khó khăn. Vì vậy, mọi sinh linh, không loại trừ bất cứ ai, đều xứng đáng nhận được lòng từ bi của chúng ta.

Các hành giả không bắt đầu hành trình tiến tới giải thoát khi đã hoàn toàn tỉnh giác. Họ cũng cần phát triển khả năng mở rộng lòng từ đến mọi người theo cách mà thực tế cho phép, một phương pháp trưởng dưỡng lòng từ để có thể ban rải cho nhiều đối tượng hơn là sử dụng hiệu ứng gợn sóng. Giống như ném một viên sỏi xuống ao nước, chúng ta có thể bắt đầu từ những người “trung tính”, hay người thân, nguyện cho họ được hạnh phúc và thoát khỏi đau. Khi đã có thể thực hiện điều này dễ dàng, hành giả có thể để làn sóng từ bi khuếch rộng hơn bằng cách nguyện cho kẻ thù của

cộng đồng và những người bị cho là có lỗi suy nghĩ sai lầm được hạnh phúc và thoát khổ đau. Cuối cùng, những người theo con đường siêu thoát của Phật có thể phát triển lòng từ đến mức độ cao nhất bằng cách nguyện cầu hạnh phúc và tự tại trước khổ đau cho cả những ai đã từng trực tiếp hại mình.

Bồ Đề Phật tin rằng mọi loài hàm linh đều có tiềm năng giác ngộ, nên lòng từ bi cũng nên được mở rộng đến cả loài vật. Một vài câu chuyện gần đây trên các phương tiện thông tin đại chúng về những con mèo mẹ đã cứu mèo con thoát khỏi những tòa nhà đang bốc cháy⁷. Một con tên là Scarlett đã nhiều lần quay lại ga-ra đang bốc cháy để cứu năm mèo con, và nó đã bị bỏng trong khi cứu con mình. Những câu chuyện cảm động này minh chứng rằng một số con vật có đức tính từ bi hay ít nhất là bản năng làm mẹ mạnh mẽ mà từ đó lòng từ bi có thể phát sinh. Những câu chuyện tiền thân kể về các kiếp trước của Đức Phật, có nhiều câu chuyện liên quan đến loài vật. Trong bài viết “Suy gẫm về Kinh Bốn Sanh”, tác giả Rafe Martin bình luận rằng: “Có phải Đức Phật đã từng là thỏ, chim, khỉ, sư tử, nai hay là một con bò? Ai nói chú chó canh cổng nhà ta hay chú mèo đang quần lấy chân chúng ta không phải là một vị Bồ-tát?”⁸ Bồ đề tính chất tương tùy tương thuộc của vạn hữu, hành giả có thể cũng nên mở rộng tâm của họ hướng đến hệ sinh thái đang đối mặt với những khó khăn. Với nguồn cảm hứng từ Kinh Hoa Nghiêm⁹, Hòa thượng Thích Nhất Hạnh đã sử dụng từ “tương tồn” để kết nối hai từ “lẫn nhau” và “tồn tại” thành một. Tương tồn là sự tương thuộc lẫn nhau giữa mọi sinh linh và thiên nhiên¹⁰. Để minh họa cho sự liên kết này, Hòa thượng Thích Nhất Hạnh nhận xét rằng một mảnh giấy nhỏ có thể gọi lên hình ảnh người tiểu phu, những đám mây và cây cối¹¹. Nếu các hành giả thật sự mong muốn đem lại lợi ích cho vạn vật, thì họ cần ban rải lòng từ bi đến tất cả mọi vật, bao gồm cả thế giới tự nhiên. Hòa thượng Thích Nhất Hạnh nói rằng: “Khi tình yêu đích thực ngự trị nơi bạn, bạn sẽ như một ngọn đèn tỏa sáng.... Nếu tình yêu thực sự có nơi bạn, phúc lợi sẽ đến với mọi người xung quanh – không những con người mà cả loài vật, cỏ cây, khoáng sản... Tình yêu đích thực chính là tâm đại xả.”¹²

Khía cạnh thứ ba của tâm từ, lòng từ bi không tham chiếu, có liên quan đến quan điểm về “tánh không”. Trực nhận bản chất rỗng không của ngã là một trong những thành tựu trên đạo lộ tu tập hướng tới sự diệt khổ. Vì không thật có một bản ngã tương tục, độc lập và đặc biệt, tri kiến về cái tôi chỉ là ảo vọng và rỗng không. Khi

hành giả hoàn toàn nhận ra tánh không của cái tôi, những trải nghiệm của họ trong thế giới này trở nên rộng mở hơn. Những hành động từ bi và tử tế phát khởi nơi hành giả một cách hoàn toàn tự nhiên. Hiểu được tánh không là nhận ra được giá trị bình đẳng của vạn vật. Khi hành giả trên con đường giải thoát của Đức Phật không còn chấp rằng họ “đặc biệt”, hiểu theo nghĩa “quan trọng hơn người khác”, họ có thể thư thái hơn và trân quý giá trị của vạn vật hơn. Với tầm nhìn thoáng rộng hơn này, những hành động từ bi sẽ không đòi hỏi nhiều nỗ lực như trước và hành giả sẽ không còn thấy việc biểu đạt cảm thông làm họ mệt mỏi và kiệt quệ về mặt cảm xúc. Tuy nhiên, lòng đại bi là một thành tựu trên con đường giải thoát, không phải là điều có thể chứng đắc ngay từ bước khởi trình. Thỉnh thoảng, trong hoàn cảnh có rất nhiều chúng sinh đang bị ảnh hưởng theo nhiều cách khác nhau, rất khó để biết được cách nào là tốt nhất để biểu hiện lòng từ bi. Lúc này, điều quan trọng là hành giả phải xác định rằng tất cả sinh linh cần được hạnh phúc và vượt thoát khổ đau. Sau khi đã định hướng như vậy, hành giả cần nỗ lực giữ chánh niệm và tỉnh giác đón nhận mọi khả năng có thể xảy đến. Một phương pháp có thể giúp những người tu tập duy trì tâm thái cởi mở này là xả bỏ yêu cầu phải sao cho “đâu ra đó”. Điều đó không có nghĩa là kiểu gì cũng được, nhưng một khi hành giả vẫn còn vướng mắc muốn mọi việc phải đúng hơn là nhận ra mình cần phải hiện hữu trọn vẹn trong giây phút hiện tại, họ thường đánh mất đi sự nhận biết sáng suốt về hoàn cảnh.

Ví dụ, khi một học viên trong lớp chất vấn tôi với thái độ khiếm nhã, thường thì phản ứng đầu tiên của tôi là biện minh cho chính mình. Bây giờ, trước khi nhào tới phản ứng điều gì, tôi cố gắng thư giãn và hoàn toàn hiện hữu với học viên của mình. Chỉ một hành động giản đơn như vậy cũng có năng lực chuyển hóa một nguy cơ đối đầu thành một cuộc đối thoại chân thành. Nó mở rộng không gian cho kết nối trái tim thay vì xung đột giữa hai bản ngã. Dĩ nhiên, là người sơ cơ trên con đường giải thoát thường chọn lựa cách hành xử sao cho “phải thật đâu ra đó”. Nhưng thật ra đó là nét đẹp của lòng từ, các hành giả có vô số cơ hội để luyện tập phẩm chất này, và thỉnh thoảng người cần phẩm chất này nhất lại cũng chính là là hành giả.

Tóm lại, từ bi là hành động mở rộng trái tim trước những khổ đau. Khía cạnh bên ngoài của lòng từ bi là tâm từ dành cho chúng sanh, bao gồm các hành giả, người thân của họ, những người “trung tính” và những ai bị xem là kẻ thù và xa hơn nữa là

loài vật và hệ sinh thái. Một khía cạnh sâu hơn của lòng từ bi là hoàn toàn hiện hữu trước hiện trạng của vạn vật vốn là nguồn gốc của khổ đau. Sự chấp mắc vào bản ngã và phiền não cấu uế là căn nguyên của vòng đau khổ luân hồi. Lòng từ bi không tham chiếu tạo nên sự kết nối trái tim sâu sắc nhất. Khi hành giả hoàn toàn thấu triệt giá trị bình đẳng của mọi loài hàm linh và tánh không của ngã, những trải nghiệm của họ sẽ trở nên rộng mở hơn và họ có nhiều khả năng đem lại lợi ích cho người khác hơn. Đại sư Dzogchen Ponlop Rinpoche nhận định: “Càng tỉnh giác, bạn càng cảm thấy cuối cùng mình đang trở thành con người thật của chính mình. Một khi đã chạm tới điểm đó, bạn sẽ không bao giờ quay lại. Vượt qua được cái tôi là bạn khám phá ra sức mạnh sức mạnh vô biên của tình yêu vô ngã và tâm từ bi. Cái đẹp ở khắp mọi nơi vì tâm bạn đẹp. Đó là điều chúng ta gọi là trái tim giác ngộ.”¹³

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

GHI CHÚ:

¹ Tôi xin chân thành tri ân các giáo sư ở Học viện Mùa hè Nitārtha tổ chức tại Đại học West Washington vào năm 2010 đã giải thích rất rõ ràng về giáo lý cơ bản của Đức Phật.

² Peter D. Hershock, “Tư trạng thái dễ thương tồn đến trình độ điều luyện: Suy nghiệm trên quan điểm Phật giáo về khủng bố và những tấn thảm kịch,” *Tập san Đạo đức Phật giáo* 10 (2003) 26.

³ Ba khía cạnh của lòng từ bi được Tyler Dewar nêu lên trong bài phát biểu “Nhiều Phật pháp, ít đau thương” tại nhà hát ACT, Seattle, Washington ngày 5 tháng 12, năm 2010 trong khuôn khổ chuyến đi hoằng pháp của Đại sư Dzogchen Ponlop Rinpoche ở các thành phố Bắc Mỹ mang tên Rebel Buddha Tour.

⁴ Tham khảo bài báo của Clifford Krauss và Andrew E. Krammer, “Nhân viên cấp cao Tập đoàn BP chuẩn bị cho công việc khắc phục sự cố tràn dầu”, đăng trên *Thời báo New York* ngày 22 tháng 6, 2010.

⁵ Paul Strand, “Mục sư đề đạt ‘Ngày đốt kinh Koran’ gây phản ứng quốc tế”, đăng trên báo điện tử của hãng thông tấn CBN ngày 8 tháng 9 năm 2010.

⁶ Trong nhiều cuộc nói chuyện ở Học viện Nitārtha, Thầy Acharya Lama Tenpa Gyaltzen nhấn mạnh về một hiểu biết lệch lạc thường gặp về “sự đặc biệt” của cái tôi.

⁷ Ví dụ, “Mèo mẹ cứu mèo con khỏi đám

cháy” <http://www.kktv.com/home/headlines/28636999.html> đăng ngày 18/9/2008; và bài báo của Larry McShane: “Scarlett, cô mèo mẹ cứu thoát mèo con trong vụ hỏa hoạn Brooklyn năm 1996, vừa qua đời” đăng trên *Nhật báo New York*, ngày 24 tháng 10 năm 2008.

⁸ Rafe Martin, “Suy ngẫm về Kinh Bốn Sanh” *Con đường từ bi: Những bài viết về Phật giáo nhập thế*, Fred Eppsteiner biên tập (Berkeley: Parallax, 1985). Trích dẫn trong bài viết của Lisa Kemmerer, “Đạo đức Phật giáo và loài vật”, *Tập san Hòa Bình Học* 1:1 (Mùa thu 2008) 24. Bài báo của Kemmerer cung cấp nhiều quan điểm Phật giáo về loài vật.

⁹ Thích Nhật Hạnh, *Bình yên* (Berkeley: Nhà xuất bản Parallax Press. 2005), trang 88.

¹⁰ Trong tham luận “Xét lại về tương tồn: Suy ngẫm về khái niệm do Nhật Hạnh đưa ra trong tương quan với Leopold và Snyder trong tác phẩm của Jung”, tôi khai triển khái niệm “tương tồn” của Hòa thượng Nhật Hạnh trong tương quan với các nhà đạo đức sinh thái học. Tôi đã trình bày tham luận này tại Hội nghị Các Triết gia Hành động vì Châu Á tại Pacific Grove, California tháng 6 năm 2010.

¹¹ Nhật Hạnh, tr. 88

¹² Thích Nhật Hạnh, “Tình yêu và sự giải thoát: Phỏng vấn Melvin McLeod,” *Báo Shambhala Sun* 18:6 (2010) 48.

¹³ Dzogchen Ponlop, *Tour Hoằng pháp Rebel Buddha: Tiến tới giải thoát* (Boston: Shambhala, 2010), trang 121.

NHỮNG VIỆC LÀM ĐẦY LÒNG TRẮC ẨN

LÀM VIỆC VỚI AIDS Ở CAMPUCHIA

Beth Goldring

Bài viết này cố gắng tìm hiểu mối quan hệ giữa việc truyền giảng Phật giáo với những hành động đầy lòng trắc ẩn trên thế giới. Gần như 12 năm qua, kinh nghiệm của riêng cá nhân tôi có được từ dự án AIDS Cam-pu-chia – một tổ chức được thành lập vào năm 2000 để hỗ trợ những bệnh nhân AIDS nghèo túng ở Phnom Penh. Gần đây, có 10 nhân viên của chúng tôi ngoại trừ tôi đều là người Cam –pu-chia. Bảy người trong số đó đã mắc bệnh AIDS. Công việc của chúng tôi có 3 phần. Trong đó, khâu quan trọng nhất là hỗ trợ tinh cảm và tinh thần cho những bệnh nhân và gia đình của họ. Chúng tôi cũng làm công tác xã hội và ủng hộ vật chất cho những nơi mà các tổ chức khác không quan tâm đến. Cùng với việc thực hành đạo Phật, các giáo sĩ còn mở rộng công việc với kỹ thuật Reiki, kết nối tiếp xúc và những dạng nghị lực khác. Kinh nghiệm của chúng tôi là những giúp đỡ này sẽ mở ra con đường cho những người bệnh hoặc quá yếu để học về thiền và tự thiền có thể đến với thiền. Đây là một câu chuyện mà tôi cho rằng nó minh họa điều này.

Trong trại tế bần Maryknoll, Kunthea đang hấp hối với căn bệnh ung thư và bệnh AIDS. Souen – nhân viên của tôi và cũng là bạn cũ của Kunthea hằng ngày đều đến thăm cô ấy. Dù ít hay nhiều thì chúng tôi cũng phải giảm bớt việc chăm sóc những bệnh nhân khác để Souen có thể có thời gian cho việc riêng của mình.

Hôm nay, Ramo, thông dịch viên của tôi và tôi đã đến nhà tế bần để nói với giám đốc một vài điều. Chúng tôi đã dừng lại thăm Kunthea trước khi Souen đến. Kunthea đang khóc, váy cô ấy buông lỏng lộ ra phần chân và mông đang dính lại. Ai đó đã sỉ nhục cô ta, Chúng tôi lau người cô ta, nói với cô ta những lời ngọt ngào và bắt đầu làm một vài kỹ thuật Reiki. Tôi thì chăm sóc bàn chân sưng phù của cô ta trong khi Ramo thì lo lau lưng và vai của cô ấy. Tôi cố gắng làm kỹ thuật Reiki với bao tử của cô ta, vốn bị sưng phù từ khối u nhưng các tế bào hoàn toàn không còn hoạt động nữa. Kunthea liên tục bảo rằng cô ta muốn ngủ nhưng cô ta thì rất hiếu động, không thể ngồi yên một chỗ dù chỉ một phút.

Ramo và tôi ở đây, làm những gì có thể làm cho đến khi Souen đến và leo lên giường với Kunthea. Sau đó, chúng tôi đi họp. Khi họp xong, chúng tôi lại thăm Kunthea một lần nữa. Souen vẫn đang ngồi cạnh đầu của cô ta, đắp mền cho cô ta và nhẹ nhàng nói về Phật pháp cho cô ta nghe. Sự yên bình to lớn bao trùm và lan tỏa ra khắp căn phòng. Trong khi tôi đi lo công việc thì Ramo cùng với Soeun tiếp tục làm những việc đó.

Sau đó, Ramo nói với tôi rằng không thể nào biết được khi nào Kunthea ngủ rồi chết đi. Anh ta và Souen, cả hai người hết sức chú ý đến cô ta, biết được cô ta đã đi nhưng không biết khi nào cô ta ngừng thở (có một khoảng rất ngắn giữa 2 sự kiện). Giai đoạn chuyển tiếp hầu như không có.

Sau đó, tôi nhận thức ra rằng thật là đáng giá nếu như công việc chúng tôi làm trong suốt 11 năm qua không mang lại gì khác hơn ngoài một cái chết thanh thản.

Tôi muốn đề cập một chút về lý thuyết và xem xét câu hỏi việc thực hành Phật pháp một cách chính thức, và điều đó đóng góp gì cho công việc chúng ta làm. Công việc này là một trải nghiệm cho việc hiểu biết những bài giảng về Phật pháp như thế nào. Ở một mức độ nhất định, đây là một câu hỏi đơn giản. Chúng ta là một tổ chức Phật giáo. Chúng ta nghiên cứu thiền, Phật pháp và làm việc dựa vào sự hiểu biết về những điều ấy. Cố gắng giữ gìn giới luật Phật giáo Theravada truyền thống, chúng ta tụng kinh và thiền mỗi ngày trước khi đi thăm bệnh nhân, cầu kinh cho những bệnh nhân, cho những người chết và những người đang hấp hối, cũng như cho tiền những gia đình để cúng tuần thất, đưa những giới luật và bát quan trai giới. Chúng ta tu sửa nhà tang lễ, đặt những tượng và tranh Phật vào đó, lau chùi và tụng kinh thường xuyên, hướng dẫn những nghi lễ để trừ tà. Chúng ta học về *smut*, một hình thức cầu kinh rất hay của người Khmer, được dùng để chữa lành vết thương tinh thần trong *sawega* và *pasada*. Thực hành Phật pháp, giữa chúng ta và những bệnh nhân cung cấp những bề chứa mà trong đó chúng ta tiếp tục đạt được kết quả.

Chúng ta rèn luyện theo giới luật, paramitas và tứ diệu đế cũng như là những mặt khác của việc truyền dạy Phật giáo. Việc rèn luyện giới luật và paramitas trước hết là với ý đồ cung cấp sự chắc chắn rằng chúng ta không làm điều hại người, thứ hai là giúp chúng ta phát triển nhân cách tốt và cho chúng ta sức mạnh để vượt qua những khó khăn và đau khổ.

Khi tôi bắt đầu công việc này, người hướng dẫn của tôi và trưởng dự án

Maryknoll đã từng nói với tôi rằng: “Nếu cuộc sống không chấp nhận bạn thì cuộc sống cũng không chấp nhận những bệnh nhân” Tôi từng đáp lại rằng “ Chi bởi vì nó khó không có nghĩa là nó không được cuộc sống chấp nhận”. Anh ta đã đồng ý với tôi. Một vài năm sau đó, tôi bắt đầu trải nghiệm gần gũi thân thiết với những bệnh nhân, có khi trong những hoàn cảnh khó khăn và khủng khiếp nhất. Thậm chí sau đó, tôi còn tin tưởng và trông mong những sự gần gũi ấy. Hiện tại, tất cả nhân viên chúng tôi đã rất quen thuộc với thời gian, có khi là những khoảnh khắc, có khi lâu hơn khi mà cả chúng tôi và những bệnh nhân (kể cả gia đình của họ) thân thiết hơn, dù không nói nên lời nhưng thấu hiểu đến tận tâm hồn. Chúng tôi giống là người nhân hơn là người thương hại họ. Chính trải nghiệm về mặt thời gian và lòng thương đã khiến chúng tôi duy trì công việc này. Tất cả sự rèn luyện của chúng ta, tất cả những việc làm của chúng ta để phát triển nghị lực và sự sáng suốt, tất cả việc hành đạo của chúng ta đều có nền tảng trải nghiệm và sự thực hiện của họ trong sự gần gũi này.

Ieng Sung, một thanh niên 28 tuổi đến từ một gia đình Cam-pu-chia gốc Việt, qua đời vào ngày 13 tháng 6 năm 2010 vì bệnh lao trong một bệnh viện hữu nghị Nga Khmer, trong tình trạng đang bị xiềng xích vì đang ở tù. Cùng với bệnh AIDS, Sung còn mắc bệnh lao, nhiều bướu lớn trên cổ, trong nhiều tháng nó vỡ ra khiến anh vô cùng đau đớn. Chỉ trước khi anh ta không thể nói, anh ta bắt đầu nhớ đến gia đình một cách da diết. Trong nhiều năm liền, anh ta đã không gặp và nghe gia đình mình chửi mắng. Pheap, giám đốc của chúng tôi và tôi đã đi tìm họ. Khi chúng tôi gặp được hàng xóm của anh ta, họ bảo rằng người thân của anh đã chết hết, chỉ còn một người anh trai còn sống. Họ đã kể cho chúng tôi nghe câu chuyện này.

Vào khoảng năm 2005, một đêm cha của Sung đi đến nhà một hàng xóm để mượn tiền giúp cho một người láng giềng khác đang gặp khó khăn. Người cha bị buộc tội ăn trộm và bị đánh đập một cách dã man, bị thương nặng ở đầu. Khi người nhà đưa ông ta đến bệnh viện, người ta bảo rằng phải tốn hết 600\$. Người thân mang ông về nhà chờ chết. Năm đứa con trai của ông không về gặp mặt ông khi ông đang hấp hối. Quá căm phẫn, người cha nguyện rửa những người con ấy sẽ chết sớm.

Hai năm sau đó, mẹ của Sung, người mà hàng xóm nhận xét là một người rất hiền lành và tử tế đã qua đời. Nguyên nhân cái chết có thể là do mắc bệnh ung thư mà không được điều trị thuốc men. Chẳng ai có tiền để đi vào tù báo tin cho Sung. Ba

người anh trai khác của Sung cũng chết vì bệnh AIDS. Người anh trai còn sống duy nhất là quản lí của một khu nhà ổ chuột gần đó. Ngôi nhà mà gia đình thuê cũng đã bị một gia đình khác chiếm lấy trong nhiều năm.

Chúng tôi không kể cho Sung nghe câu chuyện này vì sợ rằng sẽ làm cho Sung tuyệt vọng. Chúng tôi đã nói với anh ấy rằng gia đình anh ấy đã chuyển đi nơi khác. Anh ta bảo chúng tôi đã nói dối anh ấy vì mẹ của anh ấy sẽ chẳng bao giờ rời bỏ nơi này. Chẳng bao lâu sau đó, tình hình của anh ấy trở nên tồi tệ, cận kề giữa sự sống và cái chết.

May thay, chính lúc đó có chúng tôi có được Jayyy, một tình nguyện viên người Mỹ gốc Việt. Cô ta ngồi với Sung trong nhiều giờ liền, làm công việc tiếp thêm nghị lực, cầm tay anh ấy, nói tiếng Việt và hát những bài đồng, tiếp xúc với anh ta bằng ngôn ngữ và những nhịp điệu từ ký ức ấu thơ sâu sắc nhất của anh ta. Thêm vào đó, chúng tôi cử người chăm sóc đặc biệt nhất dành cho Sung và người nhân viên ấy đến thăm Sung mỗi ngày, đôi khi dùng vài giờ để hát, xoa dịu nỗi đau và chỉ ngồi với anh ta. Cuối cùng, anh ta đã ra đi một cách thanh thản. Sau khi chết, bệnh lao của anh ta được chẩn đoán có thể điều trị được. Nếu được chẩn đoán sớm hơn, có lẽ anh ta vẫn còn sống.

Kinh nghiệm gắn bó không hạn chế chúng ta đến với bệnh nhân nhưng tạo thêm cho chúng ta sự vững tin về mọi việc trong cuộc sống. Tuy nhiên, trong công việc với bệnh nhân hầu hết thường được trải nghiệm. Chính ở đây, chúng ta không chỉ trải nghiệm về sự gắn gũi mà còn thấy và khám phá những rào cản ngăn chúng ta đến với nó. Chúng ta trải nghiệm càng nhiều, chúng ta càng nhận thức sâu sắc về những lần khi chúng ta lo lắng, phiền muộn, chống cự, điên cuồng và không thể bộc lộ. “Bệnh nhân chính là người thầy của chúng tôi” là một câu nói yêu thích của một trong những nhân viên lớn tuổi của tôi. Chúng ta làm việc càng lâu, chúng ta sẽ càng nhận thức sâu sắc hơn chúng ta là ai trong sự mang ơn của bệnh nhân.

Những gì chúng ta nghiên cứu và thực hành về Phật giáo là một bể chứa những điều đã trải qua và là phương tiện giúp ta hiểu hơn về Phật pháp. Không có bể chứa này, chúng ta dễ dàng kiệt sức trong công việc. Không có sự hiểu biết, chúng ta sẽ không biết làm gì khi một việc xảy ra. Bởi vì chúng ta hoạt động trong một tình cảnh đặc biệt, liên hệ trực tiếp với sự sống và cái chết, thường là dưới những điều kiện

khủng khiếp, chúng ta thường chịu thua. Nhưng bởi vì chúng ta học về phật pháp, không những chính thức mà còn với cả con tim, chúng ta tiếp tục sống để vượt qua những thất bại và đôi khi là cả sự trải nghiệm về những điều siêu nghiệm ấy.

Dịch giả: Sc Chúc Đạo

NHỮNG YẾU TỐ GÓP PHẦN VÀO VAI TRÒ LÃNH ĐẠO CỦA NI CHÚNG ĐÀI LOAN

Guo Hsiang Shih

Trong những nước Phật giáo phát triển, kể cả Trung quốc, Tây tạng, Hàn quốc, Nhật bản, Việt nam, Tích lan, Thái lan và Miến Điện, Ni chúng của Đài Loan rất nổi bật. Ni chúng của Đài Loan đã góp phần đáng kể vào sự phát triển văn hóa, giáo dục, từ thiện, xã hội, hoằng pháp và truyền đăng. Rất nhiều người quan tâm tìm hiểu nguyên nhân của hiện tượng này. Rõ ràng chúng ta không thể đơn giản nói rằng Đài Loan đặc biệt có nhiều ni tài xuất chúng hơn các nước khác. Hiện tượng này là do hoàn cảnh xã hội thuận lợi ở Đài Loan hay chỉ do môi trường thích hợp trong một cộng đồng Phật giáo là một vấn đề đáng được bàn luận nghiêm túc.

Sự bình đẳng trong vấn đề giải thoát

Ở Đài Loan, nam giới và phụ nữ đều có quyền bình đẳng trong giáo dục; điều này đã giải phóng phụ nữ khỏi bị trói buộc vào vai trò nội trợ. Quyền bình đẳng trong giáo dục đã đặt nền tảng tốt đẹp cho phụ nữ Đài Loan được sống độc lập và theo đuổi mục tiêu của đời mình dựa trên những sở thích của cá nhân. Điều này chắc chắn đã nâng cao địa vị của nữ giới trong mọi lĩnh vực. Tuy nhiên, điều đóng góp nhiều nhất vào việc đẩy mạnh quyền lãnh đạo và uy thế của Ni chúng Đài Loan là môi trường hết sức thuận lợi của cộng đồng Phật giáo Đài Loan.

Trước hết, ở Đài Loan, những bộ kinh phổ biến nhất là Kinh Đại Thừa, Kinh Duy Ma Cật, và Kinh Pháp Hoa, là những bộ kinh nhấn mạnh vào sự bình quyền nam nữ. Một bộ kinh phổ biến khác ở Đài Loan là Kinh Địa Tạng, đề cao những đức tính tốt của người phụ nữ. Một câu chuyện cảm động trong bộ kinh này kể lại rằng trong một kiếp quá khứ Địa Tạng Bồ Tát từng là một phụ nữ bà la môn. Mẹ cô ta bị đọa vào địa ngục sau khi chết. Cô cầu nguyện với Đức Phật cứu mẹ cô và đã phát nguyện tinh tấn không ngừng nghỉ để cứu độ tất cả chúng sanh, mong đem lại sự an lạc tuyệt đối cho mẹ. Ngoài những câu chuyện trong Kinh Địa Tạng, vị bồ tát từ bi nhất và nhiệm mầu nhất trong lịch sử Phật giáo Trung quốc là Bồ Tát Quan Thế Âm, cũng được thể hiện trong hình dáng của

một phụ nữ. Những sự kiện này đã tạo nên một ảnh hưởng tốt đẹp trong tâm thế của người Phật tử Trung quốc về nữ giới.

Một yếu tố quan trọng khác trong việc nâng cao vai trò lãnh đạo của Ni chúng Đài Loan là việc có dòng truyền thừa trong giới phẩm tỳ kheo ni. Khi một người được thọ giới tỳ kheo ni, thì địa vị của người đó đã nghiêm nhiên được công nhận. Nhờ vậy mà vị tỳ kheo ni đó có thêm tự tin trong sự tu tập cá nhân cũng như trong việc giảng dạy, giúp cho họ phát huy vai trò của mình như một người lãnh đạo hay người khởi xướng công việc.

Sau cùng nhưng không kém phần quan trọng, sự ủng hộ của các bậc danh tăng cũng đã có ảnh hưởng tốt đẹp đến việc nâng cao vai trò lãnh đạo của Ni chúng ở Đài Loan. Nếu không có sự nâng đỡ của các vị danh tăng trong địa phương thì dù có đủ những yếu tố thuận lợi kể trên, cũng không dễ dàng cho Ni chúng có được sự tín nhiệm và ủng hộ của xã hội Đài Loan. May thay, các bậc tôn túc ở Đài Loan đều vô cùng phóng khoáng, cởi mở. Quý ngài đề cao mạnh mẽ tư tưởng nam nữ bình quyền, và điều này đã đóng vai trò chính yếu trong việc phát triển khả năng lãnh đạo của Ni chúng Đài Loan.

Sự lạm dụng Tứ Trọng Pháp

Trong các bậc tôn túc, Hòa Thượng Ấn Thuận, một trong những học giả và cũng là thiền sư nổi tiếng nhất của lịch sử Phật giáo Trung quốc, đã hết mình ủng hộ Ni chúng. Sau khi nghiên cứu kỹ lưỡng Bát Kinh Pháp, Hòa thượng Ấn Thuận kết luận rằng những điều luật này thật sự phát xuất từ Tứ Trọng Pháp, do các vị đệ tử của Đức Phật đề ra không lâu sau khi Đức Phật nhập Niết bàn. Những trọng pháp đó là:

1. Ni phải thọ giới từ hai bộ chúng Tăng và Ni
2. Ni phải thỉnh chư Tăng giáo giới mỗi nửa tháng.
3. Ni không được nhập hạ ở những nơi không có Tăng
4. Sau mùa an cư Ni phải thực hành tự tứ trước hai bộ chúng Tăng và Ni.

Lý do Đức Phật chế 4 điều luật này là sự phân biệt đối xử vô cùng khắc nghiệt đối với nữ giới trong xã hội Ấn độ thời bấy giờ. Phụ nữ có địa vị rất thấp kém trong xã hội và không được học hành. Trong bối cảnh như vậy, phụ nữ thường thất học, kém hiểu biết, không có khả năng tổ chức, và thường có khuynh hướng sống theo cảm xúc. Nếu không có sự giúp đỡ của chư Tăng, sẽ rất khó khăn cho họ trong việc xây dựng một Ni đoàn thanh tịnh sống đúng theo chánh pháp. Chính vì vậy Đức Phật phải cần chư tỳ kheo tăng

giúp đỡ cho tỳ kheo ni; để đáp lại, vì các tỳ kheo ni nhận được sự giúp đỡ của chư tăng, họ cần phải tỏ sự tôn trọng đúng mức đối với chư tỳ kheo.

Thời bấy giờ, chư tăng thường phải chỉ dạy cho chư ni cách sống hòa hợp và an bình trong Ni chúng. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là bản chất của chư ni thấp kém hơn chư tăng. Trong thời Đức Phật, những thành tựu của các vị Thánh ni xuất chúng đã được ghi lại trong nhiều bài kinh, mặc dù công bằng mà nói thì những thành tựu này có được cũng một phần nhờ vào sự nâng đỡ và khuyến khích của Đức Phật và chư Tăng. Vậy mà, bất chấp những thành tựu này, cũng như sự xác nhận, tán thành của chính Đức Phật, ngay trong mùa hạ đầu tiên sau khi Đức Phật nhập Niết bàn, trong kỳ kết tập tam tạng lần đầu tiên, Tôn giả Ma ha Ca diếp đã buộc Tôn giả Ananda phải nhận lỗi trước sự hiện diện của 500 vị tỳ kheo, là đã năn nỉ Đức Phật cho phép di mẫu Mahaprajapati và những phụ nữ khác xuất gia. Như vậy, dường như ngay sau khi Đức Phật nhập diệt, chư tăng đã bắt đầu hành động đi ngược lại sự tiến bộ cho phụ nữ đã được hình thành dưới sự lãnh đạo của Đức Phật, bằng cách làm như chỉ có ngài Ananda mới là người chủ xướng cho việc thu nhận phụ nữ vào trong tăng đoàn.

Theo Hòa thượng Ân Thuận, Đức Phật do dự không chấp nhận lời thỉnh cầu của Mahaprajapati ngay lập tức là vì một vấn đề có tính chất trọng đại như vậy đòi hỏi sự cân nhắc kỹ lưỡng. Hòa thượng cũng nhận định rằng, mặc dù ngài Ananda đã giúp Mahaprajapati thỉnh cầu Đức Phật, nhưng chính Đức Phật, bậc trí tuệ sáng suốt nhất trên đời, mới là người quyết định thu nhận phụ nữ vào trong tăng đoàn. Ngài làm vậy vì ngài biết rõ phụ nữ cũng có khả năng giác ngộ giải thoát, và vì vậy họ cũng có đủ tư cách như nam giới để trở thành thành viên của tăng đoàn Phật giáo.

Khi Đức Phật không còn để nâng đỡ cho nữ giới, những vị tỳ kheo bảo thủ đã nhanh chóng sử dụng quyền lực để buộc tội ngài Ananda, và phản kháng việc chấp nhận phụ nữ vào tăng đoàn. Đây là dấu hiệu rõ ràng của sự chống đối việc thu nhận nữ giới vẫn đang tiếp diễn và lãng vãng trong tâm trí của những vị tỳ kheo bảo thủ thời bấy giờ, những người không muốn thay đổi lối suy nghĩ bị khuôn đúc bởi sự kỳ thị giới tính cực kỳ mạnh mẽ trong xã hội Ấn độ thời bấy giờ. Buộc ngài Ananada nhận tội đã giúp đỡ Mahaprajapati mới chỉ là bước đầu tiên. Bước thứ hai của các vị tỳ kheo bảo thủ là biến Tứ Trọng Pháp thành Bát Kinh Pháp khắc khe để cho các tỳ kheo có được quyền hạn tuyệt đối với tỳ kheo ni. Tỳ kheo ni bị phân biệt đối xử và tiếng nói của họ bị chèn ép.

Không được nâng đỡ, thì dù các bậc ni xuất chúng cũng khó lòng tồn tại, nói gì đến việc có vai trò quan trọng trong tăng đoàn. Và đây chính là điều mà các vị tỳ kheo bảo thủ mong muốn. Các tông phái của Đại thừa như Đại chúng bộ hay Chánh Lượng Bộ đều không chấp nhận Bát Kinh Pháp, mà thay vào đó, họ vẫn duy trì Tứ Trọng pháp, và những bộ kinh đề cập đến những đức tính của nữ giới được phổ biến và chấp nhận rộng rãi. Trong những tông phái này, người ta có lối suy nghĩ phóng khoáng hơn về bình đẳng giới tính, và chư tăng cũng bày tỏ sự tôn trọng hơn với chư ni.

Bốn điều luật mới được thêm vào chỉ thấy ở trong các tông phái bảo thủ nhất của Thượng Tọa Bộ. Đó là:

1. Một vị tỳ kheo ni dù 100 tuổi hạ vẫn phải cung kính đánh lễ một vị tỳ kheo vừa mới thọ giới.
2. Một vị tỳ kheo ni không được phỉ báng một vị tỳ kheo
3. Một vị tỳ kheo ni không được chỉ trích lỗi lầm của một vị tỳ kheo
4. Nửa tháng một lần các vị tỳ kheo ni phải sám hối trước hai bộ tỳ kheo tăng và ni.

Cơ hội bình đẳng tại Pháp Cỗ

Năm 2000, tại Hội Nghị Thượng Đỉnh Hòa bình thế giới tổ chức tại Hội Trường Liên Hiệp Quốc, với sự tham dự của các lãnh đạo tinh thần và tôn giáo trên khắp thế giới, Hòa thượng Thánh Nghiêm, người sáng lập Pháp Cỗ Sơn, trong bài nói chuyện với các vị lãnh đạo tôn giáo, đã phát biểu rằng, nếu có những điều nào trong kinh điển đi ngược lại với hòa bình và hòa hợp giữa người với người, chúng ta cần cố gắng xem lại và tìm hiểu những điều này để đi đến thống nhất một cách tiếp cận và giải thích hợp lý nhằm đảm bảo cho hòa bình và hòa hợp trên thế giới.

Là nữ đệ tử xuất gia thế hệ đầu tiên của Hòa thượng Thánh Nghiêm, tôi đã hưởng được những lợi ích to lớn từ quan điểm phóng khoáng và bình đẳng của ngài đối với các nam nữ đệ tử. Tôi cũng đã chứng kiến phương cách ngài dạy dỗ các đệ tử trong tinh thần bình đẳng. Ngay từ giai đoạn đầu, trong những ngày thành lập tăng đoàn ở Pháp Cỗ, tất cả công việc chấp tác hàng ngày đều được phân công một cách bình đẳng cho tất cả các đệ tử của ngài, không phân biệt nam nữ. Ngoài trách nhiệm công việc, tất cả tăng ni đều có cơ hội như nhau trong pháp học và pháp hành. Ngay cả công việc quản lý tu viện cũng được phân chia bình đẳng.

Quan niệm bình đẳng của Hòa thượng còn được thể hiện rõ trong những điều khoản liên quan đến việc bầu cử vị trụ trì chủ tịch tương lai của Phật Cổ Sơn. Đặc biệt, vị chủ tịch Hội sẽ được quyết định thông qua một tiến trình bầu cử được thực hiện trong số các vị tăng ni có đủ phẩm chất, dù ở trong hay ngoài tăng đoàn Phật Cổ Sơn. Ngài không nói rằng vị trụ trì chủ tịch phải được bầu từ các vị tỳ kheo hay nam cư sĩ.

Một tổ chức Phật giáo có ảnh hưởng khác ở Đài Loan là Phật Quang Sơn đã đào tạo được rất nhiều vị tỳ kheo ni xuất chúng hiện đang giảng dạy, làm việc và phục vụ trong nhiều lãnh vực và địa phương khác nhau. Hòa thượng Tinh Vân, người sáng lập Hội, cũng đề cao bình đẳng giới tính trong các đệ tử tăng ni của ngài, và điều này đã góp phần vào việc xuất hiện nhiều tỳ kheo ni kiệt xuất trong tổ chức này. Ngoài ra còn nhiều vị Hòa thượng khác cũng có tinh thần nâng đỡ Ni chúng ở Đài Loan. Sự ủng hộ và hướng dẫn của quý ngài đã nuôi dưỡng sự phát triển khả năng lãnh đạo của Ni chúng ở Đài Loan.

Cải chính hiểu biết sai lầm và loại bỏ chướng ngại

Thế giới đang ngày càng toàn cầu hóa và Phật giáo cũng đang được phát triển một cách mạnh mẽ. Ở các nước phương tây, nơi đang đóng vai trò trung tâm trong việc hoằng pháp thời hiện đại, Phật giáo đã bị hiểu một cách lệch lạc và bị coi là lạc hậu trong lãnh vực bình đẳng giới tính. Chúng ta, những đệ tử của Đức Phật cần gánh vác trách nhiệm cải chính những sự hiểu biết sai lầm này và loại bỏ những chướng ngại như vậy trong sự nghiệp hoằng pháp trên thế giới.

Mong sao các tông phái của Phật giáo đều phục hồi truyền thống tỳ kheo ni.

Mong sao chư tỳ kheo tăng và tỳ kheo ni được tu tập trong một không khí tương thân, tương trợ và tôn trọng lẫn nhau.

Mong sao chư tỳ kheo tăng và tỳ kheo ni cùng nỗ lực để đưa chánh pháp đến mọi hang cùng ngõ hẻm trên thế giới.

Người dịch: Sc Liễu Pháp

GIẢNG DẠY PHẬT PHÁP TRONG NHÀ TÙ

Ranjani de Silva

Là 1 thành viên ủy ban phúc lợi xã hội của hệ thống nhà tù, tôi có khả năng sắp xếp 1 chương trình dạy Giáo Pháp cho những nữ tù ở nhà tù Welikada, Colombo. Trong tổng số khoảng 500 phụ nữ đang bị tạm giam, có một số người đã bị kết án tù chung thân. Án tử hình không được thi hành vào thời điểm tuyên án của họ. Tôi đã nhận được sự cho phép đặc biệt để có thể đưa hai ni cô đến thăm khu vực của những người phụ nữ trong tù một tuần một lần. Chương trình này được duy trì trong khoảng hai năm.

Khi chúng tôi bước vào cửa, một vài nữ tù chào đón hai vị sư cô, nhanh chóng sắp xếp phòng cùng ghế và thảm để lắng nghe Giáo pháp. Cá nhân tôi đi tới nhóm những nữ tù ngồi ở góc phòng và thuyết phục họ tiến lên phía trước. Một vài người khá hung hăng và không muốn tham gia buổi nói chuyện này. Sau đó, hai vị sư cô bắt đầu chương trình bằng việc truyền ngữ giới cho các phụ nữ. Sư cô hỏi mỗi người nữ tù đã phạm giới nào mà khiến họ phải ngồi tù. Tất cả các nữ tù tiến về phía trước cùng câu chuyện của họ và bày tỏ nỗi buồn về những gì đã xảy ra. Thật ra, mỗi người họ đều đã phạm nhiều hơn một giới. Các sư cô khuyên những người nữ tù hãy giữ giới khi còn ở trong tù. Họ đồng ý rằng việc đó là có thể và hứa sẽ cố gắng.

Trong phần trình bày này tôi sẽ chia sẻ một vài câu chuyện của những nữ tù và Giáo Pháp đã giúp ích cho họ như thế nào. Những người nữ tù rất vui mừng khi gặp hai vị sư cô và thường rơi nước mắt khi liên hệ đến câu chuyện buồn của mình, mong chờ sự an ủi và xoa dịu vết thương từ các sư cô. Thú vị thay, đằng sau mỗi nữ tù đều có một người đàn ông chịu trách nhiệm cho tội lỗi của họ.

Nến, hoa và cây bồ đề.

Trong sân nhà tù có một cây bồ đề và bên cạnh đó là một phòng thờ nhỏ. Mỗi sáng và chiều, một số người tụ tập để cúng dường và tụng kinh, nhiều nữ tù đi nhiều quanh cây bồ đề, cầu nguyện để được giảm bớt khổ đau. Với một số nữ tù thì đây là cách duy nhất để tìm thấy sự thanh thản và hi vọng. Để bắt đầu, họ thắp nến, dâng hoa và thỉnh các sư cô tiến hành lễ puja trong phòng thờ.

Seelawathi, người nổi tiếng nhất trong tù, bị bắt vì tội đã giết người đàn bà đã ngủ với chồng cô ta, bị kết án tù chung thân và bị biệt giam trong xà lim. Nhưng người

ta đã phát hiện ra tính trung thực và kỷ luật của cô nên cô được làm việc trong văn phòng, nơi cô làm những công việc lặt vặt theo yêu cầu của các nhân viên quản lý.

Seelawathi nói rằng cô đã phạm phải một hành động bạo lực khủng khiếp. Trong một thời gian, cô đã chịu đựng việc chồng mình ngoại tình, thờ ơ với cô và hai con. Cuối cùng, khi không thể chịu đựng được nữa, cô đã cho người phụ nữ đó một nhát rìu khi cô ta đang ngủ với chồng bà, hậu quả là người phụ nữ đó đã chết. Cô ấy hỏi chúng tôi nhiều lần rằng làm cách nào để có thể chuộc được hậu quả nghiệp chướng của việc lấy đi mạng sống của một con người. Cô ấy nói rằng cô đã chú ý giữ đúng ngũ giới hằng ngày, nhưng trong tình huống này cô đã không thể kiểm soát được chính mình. Cô nói khi làm việc trong vườn, cô đã cẩn thận để không sát hại ngay cả một con sâu. Cô ấy không quá lo lắng về sự trừng phạt trong kiếp này, nhưng vẫn liên tục hỏi cô có thể làm gì để thoát khỏi những hậu quả của hành động độc ác mà cô đã phạm phải và tránh được sự khổ đau của kiếp luân hồi.

Các sư cô của chúng ta đã an ủi và nói với cô ấy rằng, từ giờ trở đi, hãy cố gắng giữ giới cho trong sạch, chú tâm chánh niệm và học hỏi từ những kinh nghiệm quá khứ của mình. Các vị sư cô đã kể câu chuyện về Angulimala, một hoàng tử đã lấy đi mạng sống của 999 người để tạo nên một chuỗi 1000 ngón tay cho sư phụ của mình. Khi ông ta chạy theo Đức Phật toan sát hại Ngài để có được ngón tay cuối cùng cho việc hoàn thành chuỗi các ngón tay, Đức Phật với năng lực từ bi của mình đã tiếp cận ông và cho ông ta những lời giáo huấn. Từ giờ phút đó trở đi, Angulimala thực hành giáo pháp một cách tinh tấn và chứng đắc trở thành một vị A La Hán.

Những nữ tu rất thích nghe bài kinh này. Các sư cô cũng tụng Từ Bi Kinh và tất cả nữ tu đều tham gia vào buổi tụng. Các sư cô dạy họ cách hành thiền rải tâm từ và tất cả họ cùng nhau ngồi thiền trong một vài phút trước khi kết thúc buổi học.

Có một vài phụ nữ có giáo dục phạm tội tương tự như Seelawathi. Một phụ nữ cao lớn tên là Charlotte, từng là vợ của một bác sĩ. Câu chuyện của bà rất phức tạp, nhưng thực chất là chồng bà đã khiêu khích bà thực hiện hành vi bạo lực. Về bản chất bà là một phụ nữ tốt, rất nhân từ và sẵn lòng học hỏi. Vì biết đọc và viết, bà đóng vai trò lãnh đạo và giúp đỡ rất nhiều trong việc thực hiện chương trình của chúng tôi. Bà đã chuẩn bị trước để lắng nghe và theo dõi lời dạy.

Những thành công và thách thức

Bạn của tôi, Jaye, là một uỷ viên trợ lý của Hội Nữ Hướng Đạo. Cô là một giáo viên tốt và đã bắt đầu một chương trình dạy các phụ nữ trong tù. Các nữ tù được yêu cầu tuyên thệ lời thề của nữ hướng đạo, trong đó bao gồm một lời hứa sẽ trung thực và hữu ích trong tất cả lời nói và hành động của họ, và sẽ làm hết sức để phục vụ người khác.

Chương trình của Hội Những Người Con Gái Đức Phật tại Srilanka và chương trình Nữ Hướng đạo đã hợp tác tốt với nhau. Những nữ tù rất vui mừng và đã sẵn sàng để trở thành công dân tốt hơn. Sau khi một số nữ tù được phóng thích, chúng tôi đã tiến hành một chương trình theo dõi và ghé thăm nhà một số người. Nhiều phụ nữ và gia đình họ rất vui mừng và biết ơn. Nhưng nhiều người khác thì lại rất bạo lực, hung hăng và dường như thích ở tù hơn. Sau khi được phóng thích và trả về nhà, họ lại quay trở lại nhà tù sau khi phạm cùng một tội. Trong hầu hết các trường hợp, những nữ tù được phát hiện với tội buôn bán ma túy và chồng họ đứng đằng sau việc này. Một số nữ tù đã trở thành người nghiện ma túy và bạn họ ở bên ngoài đã ném những hòn đá có buộc theo gói thuốc vào trong tù. Có lần, một hòn đá được ném qua bức tường cao của nhà tù, rơi vào phòng trẻ em và làm hỏng mái nhà.

Trong tù, có cả phụ nữ mang thai và một số người có con còn là trẻ sơ sinh. Một số phụ nữ đã sinh con trong tù và ủy ban phúc lợi đã xây một phòng dành cho trẻ em với tất cả các tiện nghi. Cũi, giường, và các thứ cần cho trẻ con khác, cũng như các loại thuốc, vitamin, và bột sữa cũng được cung cấp cho họ. Trẻ em dưới sáu tuổi ở với mẹ trong trại giam. Một khu vực dành cho trẻ chưa đến trường và sân chơi được làm cho các em. Một bữa ăn trưa được cung cấp cho các trẻ em này bởi ủy ban phúc lợi. Những câu chuyện Phật giáo được kể cho các em và sư cô cho các bà mẹ nhiều lời khuyên.

Vài năm sau đó, tôi thấy các nữ Phật tử từ những hiệp hội khác đến thăm các nữ tù để giúp đỡ, tư vấn. Họ cũng giúp đỡ các nữ tù với những tư vấn pháp lý. Một số nữ Phật tử là luật sư đã đề nghị giúp đỡ miễn phí cho các nữ tù. Đa số các phạm nhân ngồi tù vì nghèo nàn. Họ không có phương tiện để chi trả ngay cả một số tiền nhỏ trong khoản tiền phạt để có thể được phóng thích. Nhiều người không có tiền trả cho luật sư để biện hộ cho họ.

Một số nữ tu Công giáo đến thăm các nữ tù thường xuyên. Họ khuyên bảo các nữ tù và cũng đề nghị được giúp đỡ. Cộng đồng Hồi giáo cũng giúp các thành viên của cộng

đồng họ bằng cách cung cấp trợ giúp tài chính để trả cho luật sư và trả tiền phạt để các tù nhân được phóng thích. Trong khu vực của các tù nhân nam, hàng ngàn tù nhân cũng được lợi ích từ chương trình hành thiện thường xuyên dưới sự hướng dẫn của các nhà sư.

Sarvodaya là một tổ chức nổi tiếng trong hoạt động phúc lợi xã hội. Họ mời các tù nhân nam vào trung tâm của họ để thực hiện một chương trình dành cả ngày cho thiền định và giáo lý Phật pháp, được hướng dẫn bởi một nhà sư và họ cũng cung cấp cả các phương tiện khác. Ban quản lý nhà tù vận chuyển các tù nhân đến chương trình này bằng xe buýt. Tất cả các tù nhân được phát sarong trắng và áo sơ mi để mặc trong dịp này. Khi đến thăm để tìm hiểu chương trình này, tôi không thể tin rằng những người đàn ông này là tù nhân. Hội trường đầy người và tất cả những tù nhân đã ngồi thiền một cách tĩnh tâm và bình thản, tất cả họ đều trông giống như những người mộ đạo. Chương trình này đã rất thành công và các tù nhân rất vui mừng khi được tham dự. Trong số những tù nhân được hưởng lợi từ việc tu tập là những người có giáo dục, có nghề nghiệp chuyên môn; họ đã được cải hóa thông qua thiền định Phật giáo và đã đạt được sự thấu hiểu sâu sắc.

Vào những ngày rằm, một số tù nhân thậm chí đã thọ trì bát quan trai giới. Cả ngày, chương trình tôn giáo được tiến hành, bao gồm cả pháp đàm, thiền định, và tụng kinh. Các nhà sư hướng dẫn chương trình dành cho tù nhân nam và các sư cô hướng dẫn chương trình cho cả nam và nữ tù nhân.

Các nhà lãnh đạo tôn giáo có khả năng giúp ích cho các tù nhân rất lớn và giúp họ hoàn lương. Các sư cô đã tham dự chương trình này luôn luôn nhớ về việc giảng dạy Phật pháp trong tù là một trong những chương trình hay nhất mà họ từng thực hiện. Điều quan trọng là nhận ra rằng hầu hết các phụ nữ trong tù đều vô tội và đã trở thành nạn nhân của những tội ác khác. Những phụ nữ này cần rất nhiều lòng từ bi. Họ là những bà mẹ có con nhỏ để chăm sóc. Nếu họ có thể được cải hóa và đưa về gia đình của mình, đó sẽ là một sự giúp đỡ tuyệt vời cho xã hội.

Người dịch: Quỳnh Như

TAM ĐỒ KHỔ - NỘI THỜI GIAN NGỪNG ĐỘNG

CỘI NGUỒN CỦA NHỮNG KHỔ ĐAU

Barbara Wright

Trong 30 năm làm việc với tư cách là một nhà tâm lý học lâm sàng và là một Phật tử, tôi đã nghiên cứu và phát triển bản đồ Metta. Bản đồ Metta cung cấp một công cụ đa thứ nguyên để khám phá và trải nghiệm những yếu tố khác nhau của Phật pháp trong vạn vật. Tôi đã sử dụng bản đồ Metta trong nhiều hoàn cảnh trái ngược nhau như trong các tổ chức đoàn thể, trong giảng dạy, trong luật pháp, trong liệu pháp tâm lý gia đình, cá nhân, các đoàn thanh niên, dân số với những quốc gia lệ thuộc hóa chất và nhiều trường hợp khác. Bản đồ Metta một cách hiệu quả với những người này trong mối quan hệ với các khổ đau, bị kích và thử thách vốn được tạo ra thông qua sự nhận thức.

Vì thế, trong bài viết này, chúng tôi sẽ định nghĩa “khổ đau” theo hai cách riêng biệt. Thứ nhất, đó là sự tấn công đột ngột một cá nhân, gia đình hay một hệ thống có tổ chức như gia đình mở rộng, một doanh nghiệp, một thành phố hay một nhà nước. Nó có thể biểu hiện dưới dạng một tai nạn ô tô, một cuộc tấn công cá nhân như hãm hiếp, căn bệnh chết người, sự mất mát công ty, nhà cửa, nhân mạng hay sự xâm chiếm về mặt quân sự. Thứ hai, nó là cái mà người ta thường không để ý, đó là kết quả của sự nhục mạ, xảo quyệt kéo dài làm phương hại đến cá nhân, gia đình hay tổ chức. Đối với cá nhân, nó có thể đến dưới dạng sự cẩu thả thâm căn cố đế, sự lạm dụng và bạo lực gia đình, sự nghèo nàn kéo dài hay bệnh hoạn kinh niên. Đối với tập thể, đó là việc một đoàn thể hoặc một hệ thống chính quyền làm xói mòn tinh thần của cộng đồng đó, hoặc là việc lực lượng quân đội ngoại bang xâm lược một quốc gia. Ở định nghĩa thứ hai, đó là khoảnh khắc độc nhất mà khi đó một hay nhiều vấn đề không mong muốn tích tụ đến đỉnh điểm, phá vỡ mối liên hệ cá nhân, gia đình hay một hệ thống. Đó thực sự chính là khổ đau và bị kích. Trong ngôn ngữ Phật giáo, hoàn cảnh cùng với sự ảo tưởng về một thực tế vĩnh viễn khiến một cuộc sống bình thường trở nên bất động.

Nội dung bài thuyết trình sẽ đi sâu nghiên cứu cách những nạn nhân của cả hai dạng khổ đau và những người thầy của họ sử dụng bản đồ Metta để giảm bớt khổ đau và

tìm ra con đường giải thoát. Trong Phật giáo, để giảng và truyền bá Đạo Phật một cách hiệu quả nhất cũng như làm dịu bớt đi những tác động tiêu cực từ cuộc sống, người ta đã kết hợp 3 yếu tố: “sự chú ý”, “sự nhất thời” và “lòng trắc ẩn”. Qua đó, duy trì nhận thức về sự tồn tại của những thách thức trong cuộc sống, giúp con người tránh xa vực sâu tội lỗi, thường được nhận dạng là “bản ngã”. Chẳng hạn, nếu ai đó hỏi : “Bạn là ai?”, câu trả lời có thể là “Tôi là nạn nhân của một vụ cưỡng hiếp”, “Tôi là nạn nhân sóng thần”, “Tôi là bệnh nhân ung thư” hay “Tôi là một người tị nạn”. Trong những trường hợp này, con người đã mất nguyên bản đa nguyên về nhân tính. Điều này khiến cho họ thấy ở chính họ chỉ toàn những cái xấu, cái tiêu cực, mặc dù đó chỉ là một khía cạnh của một cá nhân.

Khi sử dụng bản đồ Metta, chúng ta nhận dạng ba hình thức hiểu biết. Sự hiểu biết trong hệ thống này là cách mà một người tiếp nhận, xử lý và diễn đạt thông tin. Đầu tiên, đó là sự hiểu biết về mặt trí óc, vốn thường được mô tả bằng những thao tác nhận thức như tiếp nhận ý kiến và xử lý nó. Nó gắn liền với cái tôi. Tri thức là bản chất của cái thực tại chung của chúng ta (VD: Chúng ta đang ngồi trong một phòng lớn). Thứ hai, đó là mức độ hiểu biết về mặt tâm thức, thường được mô tả như sự nhận thức về mặt tình cảm – vốn được xem lớn hơn rất nhiều so với hiểu biết tri thức. Tâm thức đó là bản chất của nhân tính (VD: Một vài người trong chúng ta cảm thấy lạc lõng trong một căn phòng lớn, trong khi đó những người khác lại có cảm giác thoải mái trong tình cảm cộng đồng). Thứ ba, đó là mức độ hiểu biết tiềm tàng, vốn được xem là những kiến thức sâu sắc cơ bản, kinh nghiệm trước ngôn ngữ, sự trải nghiệm của bản thân, sự tưởng tượng, trực giác và hành vi, cả bên trong lẫn bên ngoài. Sự hiểu biết tiềm tàng là bản chất của khát vọng, sáng tạo và là nơi ẩn nấp của nghiệp chướng (VD: Ở trong phòng này là sự biểu thị về chất của việc bị giam cầm nhận thức và tiền nhận thức).

Khi sử dụng bản đồ Metta, mục đích chính là để minh họa việc con người đã thấy chính họ trong cả ba mức độ hiểu biết ở cùng một thời điểm. Bước kế tiếp là định vị bản đồ với mục đích chính xác liên quan đến việc họ thích ở đâu và như thế nào trên bản đồ. Với mục đích này, những cá nhân sẽ tìm vị trí trên bản đồ Metta một mình hay với sự trợ giúp của vị thầy hoặc người hướng dẫn. Mục đích là để vẽ đường đi thoát khỏi hoàn cảnh hiện tại, đến những nơi hoặc điều kiện mà họ thích. Để làm điều này, điều quan trọng là giữ giới luật nhà Phật, không gây hại người khác và tận dụng những lời hay khi diễn đạt

bản thân trên bản đồ. Trong quá trình này, chúng ta phải nuôi dưỡng một quan niệm đúng đắn bằng cách tích thêm nhiều điều trong sáng và chuẩn bị cho những việc làm tốt. Để làm việc này, một người phải tài giỏi trong việc đối đầu với những mâu thuẫn, cả bên trong lẫn bên ngoài, bằng cách này làm giảm đi những căng thẳng, khổ đau hay những những điều đau thương tràn ngập trong tâm tư và tình cảm. Sự tài giỏi sẽ làm gia tăng khả năng đạt được những kết quả mong muốn.

Bản đồ Metta là một công cụ linh thiêng. Khi sử dụng nó, chúng ta phải tiếp cận nó với một tinh thần thuần khiết. Thông qua quá trình này, chúng ta tìm kiếm sự biến đổi, sự phân giải và sự hòa nhập vào bất kỳ một nỗi đau hay mâu thuẫn đồng nhất. Cấu trúc của bản đồ Metta được cơ cấu trong một ma trận ngang dọc với ba mức độ hiểu biết được biểu diễn trên đường kẻ ô thẳng đứng. Ma trận của hoạt động này tồn tại trong một dòng chảy không gian ngang dọc liên tiếp nhau. Nó giống như việc nhìn vào một bàn cờ tam thứ nguyên hay một hình lập phương.

Những cột đứng của ma trận là: sự tự do, hành động, trung tâm, sự nghi ngờ và những quy luật. Chúng tượng trưng cho những thể liên tục (continuum) chạy từ trái sang phải và ngược lại từ phải sang trái. Dòng chảy này diễn đạt cách di chuyển của sự hiểu biết, với năm mức từ trạng thái tự do, sự hiện diện của sợ hãi cũng như quy luật kiềm chế nỗi sợ hãi. Dòng chảy của những mức độ trên bản đồ Metta có thể di chuyển theo tất cả các hướng, cùng với mỗi hình vuông phản ánh một cách sâu sắc về mối quan hệ của cá nhân, với những tình huống hoặc vấn đề sắp tới. Mỗi mức như vậy mang đến một chiều sâu cho hình vuông, cái mà chúng ta cho là phần trăm hay mức độ. Mối quan hệ của mỗi một mức đối với mỗi hình vuông có thể là tích cực hay tiêu cực, tùy thuộc vào sự nhận thức.

Nhìn vào bản đồ Metta, những hình vuông ở trên đỉnh, hoặc ở mức độ nhận thức trí óc là “Tôi có một ý kiến”. Điều này biểu thị tự do về mặt suy nghĩ. “Nghĩ về một điều theo một cách khác” là một hành động diễn tả sự tự do. Ở trung tâm, “trí tuệ” phản ánh mức độ hiểu biết của một ý kiến và nghĩ về nó khác như thế nào. Sau đó là sự thận trọng hay nghi ngờ khi chúng ta di chuyển về phía tay phải vào hình vuông “không thể”. Những quy tắc, giống như mỗi hình vuông có thể là tích cực hay tiêu cực. Đó là những quy tắc lâu dài và có thể tin cậy. Đó cũng là những nguyên tắc có thể lỗi thời hay hạn chế.

Khi chúng ta đến mức độ tâm thức, chúng ta bắt đầu với trạng thái tự do của hình

vuông “Tôi tin tưởng”. Từ đây, chúng ta di chuyển đến hình vuông hành động là “sự tin cậy”. Trung tâm của bản đồ là “lòng trắc ẩn”, điều sẽ dẫn đến “có thể bị tổn thương” thông qua sự nghi ngờ hay cản trở. Ở xa về phía bên phải, chúng ta tìm thấy hình vuông “bị cắt rời tình cảm” đó là trạng thái khi mà con tim dịch chuyển đến những nguyên tắc sợ hãi. Điều này giống như là un-metta; tuy nhiên với sự tỉnh táo của con tim, đó chính là những thời điểm để có cái nhìn đúng đắn, một người phải tạm thời cắt đứt tình cảm – đây là một nơi không ở lâu nhưng thỉnh thoảng là cần thiết.

Ở hàng thấp nhất của bản đồ Metta, tức ở mức độ nhận thức tiềm tàng, hình vuông ở phía xa tay trái trong cột “Tự do” là khi nghị lực bung ra và không còn giới hạn. Bạn biết rằng bạn ở đó bởi vì trong trạng thái “Thời gian ngưng đọng”. Hình vuông trung tâm là “Sự giam cầm”, và mức độ giam cầm bạn có đối với mọi thứ là nghị lực, lượng nghị lực mà bạn có sẽ điều khiển toàn bộ quá trình. Khi nghi ngờ, khi chạm vào hình vuông “phòng thủ”, và khi di chuyển đến những điều sợ hãi, chúng ta sẽ chạm đến hình vuông “Bất dung thứ”.

Sự tổn thương như được miêu tả bên trên, được diễn đạt trong bản đồ Metta, khi một tam giác sự kiện được trải nghiệm vì bị bám chặt vào “thời gian ngưng đọng”. Bi kịch và nỗi đau đã hòa hợp với nhau đúng lúc thông qua sự khác nhau của những hình thể tam giác và sự kết hợp của những hình vuông trên bản đồ Metta. Bằng “mũi neo” chúng ta muốn nói mẫu số chung của bất kì một “tam đồ khổ” nào cũng là thời gian ngưng đọng.

Một trong những câu chuyện quen thuộc nhất trong văn học Phật giáo minh họa tam đồ khổ này và phương pháp chống lại nó. Kisagotami, một người phụ nữ trẻ kết hôn với một phú gia và hạ sinh một bé trai. Rủi thay, đứa bé đã qua đời khi còn chập chững biết đi. Người mẹ hết sức đau buồn và không thể chấp nhận được sự thật con mình đã chết. Đây là bi kịch hết sức quen thuộc – nó nằm trên cột xa nhất bên tay phải trên bản đồ Metta. Trong suy nghĩ của mình, mọi quy luật của cuộc sống đã bị phá vỡ bởi cái chết của đứa con. Cô ta đã bị cắt đứt cảm xúc và không thể dung thứ cho nỗi đau mà cô ta đang chịu đựng. Trong nỗi thương tiếc, cô ấy bế con trên tay và đi về thành phố để tìm thuốc cứu sống đứa con đã chết. Thời gian đã dừng lại ở giây phút này. Trên bản đồ Metta, khi thời gian ngưng đọng, tất cả sự thật mất dần và bi kịch trở thành một góc của sự tổn thương.

Khi Kisagotami mất cảm giác với cuộc sống thực tại, cô ấy bất thành linh gặp một người bảo cô ta hãy đi gặp Đức Phật. Cô ta đến trước Đức Phật và cầu xin ngài cứu sống con mình. Đức Phật, với sứ mệnh phổ độ chúng sinh, cùng với sự thông cảm và lòng trắc ẩn của mình, nói rằng “Nếu con mang đến cho ta những hạt mù tạt từ ngôi nhà không bao giờ chịu cảnh tang tóc thì ta sẽ làm cho con điều con mong muốn”. Bảo Kisagotami làm những điều không thể xảy ra ấy, Đức Phật muốn gửi đến cô ta một điều gì đó. Trên bản đồ, chúng ta thấy rằng Ngài có lòng thương rất lớn đối với sự tổn thương và niềm tin của cô ấy vào đức Phật.

Với lòng hy vọng tràn trề, Kisagotima đi từ nhà này sang nhà khác để tìm kiếm hạt giống tương mù tạt. Người ta rất sẵn lòng cho cô hạt giống, nhưng khi cô hỏi nhà này có phải chịu cảnh tang tóc hay chưa thì cô nhận được câu trả lời rằng thực sự là mỗi nhà đều có người chết. Cô ấy sớm nhận ra rằng gia đình nào cũng có hạt giống tương mù tạt nhưng ai cũng phải chết. Bằng sự hiểu biết sâu sắc, cô ấy đã định nghĩa lại những quy tắc, phát triển lòng trắc ẩn cho chính bản thân mình và những người khác, và có thể chuyển từ thương đau quá lớn đến nỗi thời gian dừng lại và mở ra một sự phó thác mới vào sự sống. Cô ấy đã phá vỡ “tam đồ khổ” của cô ấy.

Ở điểm này, Kisagotami đã nhận thức sự tồn tại của con người là không vĩnh cửu và đã nhờ Đức Phật thụ phong thành bhikkhuni. Với sự giúp đỡ tận tình của Đức Phật cũng như sự tu luyện của mình, cô ấy đã đạt được arahantship. Nhìn vào bản đồ Metta, chúng ta thấy rằng Kisagotami tận tâm và mở rộng lòng trắc ẩn của mình hơn, hiểu thông suốt hơn và cuối cùng đã bước ra khỏi bản đồ để bước vào thời đại khai sáng.

Những tình tiết đầy kịch tích trong lịch sử hiện đại dưới đây sẽ minh họa cho một “tam đồ khổ” khác. Nó cũng sẽ giải thích làm thế nào mà tinh thần bất khuất của con người có thể vượt lên nỗi sợ hãi, sự xấu hổ và tội lỗi để trở thành những người hùng.

“Ngôi nhà tình thương” được thành lập vào năm 1992 ở Seoul, Nam Triều Tiên để an ủi những nữ nạn nhân từng bị bắt làm nô lệ phục vụ tình dục cho lực lượng vũ trang Nhật Bản trong suốt thế chiến thứ II. Hiện tại, có chín người phụ nữ cư ngụ nơi đây. Trên bản đồ Metta, trước khi đứng ra, những người phụ nữ này sống ở rất xa bên phía tay phải với nỗi sợ hãi về những định kiến xã hội, chìm đắm vào sự cắt đứt tình cảm. Họ không tha thứ cho bản thân họ, cho những thủ phạm gây ra nỗi đau cho họ cũng như cả xã hội đã ruồng bỏ họ. Thế giới của

sự sợ hãi, nơi mà thời gian ngưng đọng gần 60 năm không thể chữa lành những vết thương. Ba hướng quy luật, sự cắt đứt tình cảm, bất dung thứ và sự níu kéo của thời gian ngưng đọng đã tạo ra tam đồ khổ cho những người phụ nữ không may này.

Chín người phụ nữ kì vị này đại diện cho những người sống sót vô danh. Họ đã bước ra khỏi bóng tối và bước vào mối quan tâm mới. Thông qua sự giúp đỡ của những tổ chức phật giáo khác nhau, họ đã không còn cô độc nữa. Họ nhận được tình cảm từ những ni cô trên khắp thế giới, họ phớt lờ câu chuyện của mình và tin tưởng rằng những câu chuyện của họ sẽ được kể. Họ đã phá vỡ “tam đồ khổ” đã giam cầm họ trong bể cô đơn, tuyệt vọng 60 năm qua.

Chín người phụ nữ này đã có thể nghĩ về mọi thứ một cách khác nhau và bây giờ họ đã hiểu được cuộc sống của họ có ý nghĩa và mục đích. Họ đã lên tiếng chống lại nạn nô lệ tình dục trên thế giới với mục đích là tội ác sẽ không bao giờ xảy ra nữa. Những bà cụ (Halmoni) trong “Ngôi nhà tình thương” đã bước vào thế kỉ 21 với sự cố gắng sẽ chia những câu chuyện của họ. Thậm chí, họ còn có những trang facebook mô tả những biện pháp mà họ làm như một liệu pháp điều trị sự sợ hãi. Cứ mỗi trưa thứ tư, họ lại biểu tình chống lại Đại sứ quán Nhật tại Seoul với niềm tin rằng tiếng nói của mình sẽ có ai đó nghe và có ý nghĩa. Họ chính là những anh hùng trong quá khứ.

Họ chính là những người tiêu biểu cho tất cả chúng ta. Những người phụ nữ trong “Ngôi nhà tình thương” đã phá vỡ “tam đồ khổ” của họ, và bây giờ đã bước đi trên con đường chính giữa của bản đồ Metta trong cam kết cho cuộc sống, lòng trắc ẩn cho chính họ và những người khác cũng như đã hiểu được cuộc sống của họ là có ý nghĩa. Thật đáng tiếc, cảnh ngộ của Halmoni không phải là vật tạo tác lịch sử độc nhất; tam đồ khổ tiếp tục tồn tại ở mọi góc của thế giới, bất kể đó là những người lính trẻ, những tù nhân chính trị, những phụ nữ và trẻ em bị buôn bán bất hợp pháp, những nạn nhân của bạo lực gia đình hay những người lao động khổ sai. Tất cả chúng ta biết nhiều câu chuyện và chúng làm cho chúng ta phải nhớ và sợ hãi. Ví dụ về lòng trắc ẩn của Đức Phật có thể được nuôi nấng để giải thoát cho nỗi khổ chúng sinh ở khắp mọi nơi.

Dịch giả: Sc Chúc Đạo

GIỚI, PHẬT GIÁO VÀ GIÁO DỤC: DHAMMA VÀ SỰ BIẾN CHUYỂN XÃ HỘI BÊN TRONG TRUYỀN THỐNG THERAVADA

Emma Tomalin và Caroline Starkey

Bài viết này là một phiên bản rút gọn của một chương trong cuốn sách sắp xuất bản tựa đề “*Giới, Tôn giáo và Giáo dục trong Thế giới Hậu Hiện đại*”. Trong bài viết này, chúng tôi sẽ khám phá vai trò của Phật giáo trong việc duy trì sự chênh lệch về giới trong giáo dục, cũng như việc thúc đẩy chương trình nghị sự cải cách. Tâm điểm của chúng tôi là ba “loại” giáo dục có quan hệ chặt chẽ với nhau và phù hợp với các xã hội và sự thực hành Phật giáo đương đại: vai trò của giáo dục trong môi trường tu viện; ý nghĩa của giáo dục tôn giáo trong Phật giáo thế tục; và vai trò của giáo dục Phật giáo trong sự chuyển biến xã hội. Đặc biệt, mục tiêu của chúng tôi là phản ánh cách thức mà mỗi loại giáo dục này được phân giới và những hàm ý của nó đối với Phật tử nữ, cả về mặt tinh thần cũng như về sự phát triển xã hội của họ. Trong khi cả ba khía cạnh của nền giáo dục này đều phù hợp với các truyền thống Phật giáo khác nhau và trong các địa hạt Phật giáo khác nhau, chúng tôi chỉ xem xét chúng trong Phật giáo Theravada và sẽ đặc biệt tập trung vào kinh nghiệm của phụ nữ ở Thái Lan và Campuchia.

Trong bài viết này, chúng tôi cho rằng, mặc dù giáo dục đóng vai trò quan trọng trong các truyền thống Phật giáo và mục đích của những lời giáo huấn của Đức Phật là để giáo dục cá nhân, dù là nam hay nữ, vượt qua khổ đau (*dukkha*), nhưng trên thực tế, phụ nữ ít có cơ hội để học tập và ứng dụng Dhamma hơn. Chúng tôi cho rằng điều này không hề liên quan tới khả năng thực hành Phật giáo của nữ giới, mà thay vào đó có thể được xem như là một phần của xu hướng được tìm thấy trong nhiều truyền thống tôn giáo nơi phụ nữ thường bị khước từ sự tiếp cận với các thể chế do nam giới nắm giữ. Hơn nữa, phụ nữ Phật giáo trong nhiều hoàn cảnh không ở vị trí có thể đảm nhiệm công việc học thuật một cách nghiêm túc nhằm vào việc hé mở thành kiến về giới và thúc đẩy những giải thích mang

tính bình đẳng giới hơn, do đó hệ thống gia trưởng trong truyền thống hiện tại hầu như không bị thách thức. Một yếu tố quan trọng của bài viết này là khám phá những ngôn ngữ khác nhau (different discourses) về vai trò của *bhikkhuni* và *mae chi*, thông qua việc xem xét mối quan hệ của họ với nền giáo dục của tu viện và thế tục dành cho nữ giới. Sau cùng, chúng tôi đặt câu hỏi, mối quan hệ giữa sự tái khẳng định các quyền thọ giới truyền thống của nữ giới và sự trao quyền cho nữ giới thông qua giáo dục là gì?

Phật giáo, Giới, và Giáo dục trong môi trường tu viện Thái Lan

Cho tới tương đối gần đây, các bé gái ở Thái Lan phải chịu sự bất lợi về mặt giáo dục so với các bé trai, được thể hiện ở Chương trình Phát triển của Liên Hiệp quốc (United Nations Development Programme (UNDP)).¹ Mặc dù UNDP phát biểu rằng Thái Lan đã đạt được một trong những Mục tiêu Phát triển Thiên niên kỷ liên quan đến giáo dục và rất có khả năng đạt được những mục tiêu khác,² chất lượng của điều khoản về giáo dục đang là vấn đề được quan tâm, giống như điều khoản về giáo dục cho trẻ em trong các gia đình nghèo nhất. Vài học giả, cả Thái Lan và phương Tây, đã ám chỉ Phật giáo là nhân tố giải thích cho sự bất bình đẳng giới trong lịch sử, đặc biệt ở những khu vực nghèo nhất.³ Trong khi các thanh niên nam có thể dành thời gian sống trong các ngôi chùa (*wats*) như là “thầy tu tạm thời,” nơi họ nhận được nền giáo dục phổ thông và giáo dục tôn giáo (Dhamma) miễn phí. Sự thọ giới làm “thầy tu tạm thời” tiếp tục là một nghi lễ di chuyển (rite of passage) cho thanh niên Thái và mang đến cho họ phước đức cũng như lợi thế trong giáo dục và về tinh thần, vượt trên những thứ được nhà nước cung cấp. Vì cơ hội này không được dành cho nữ giới, kết quả là các bé gái nhà nghèo có sự lựa chọn giới hạn hơn về sự hướng dẫn giáo dục (và tâm linh), có thể cho rằng có trách nhiệm lớn hơn trong việc giúp đỡ gia đình về tài chính. Ở đây, chúng ta tìm hiểu kỹ hơn tại sao lại có sự tràn vào các đô thị như Bangkok của các cô gái nông thôn nhà nghèo, để chu cấp cho gia đình lớn của họ, một số phải làm việc trong ngành thương mại tình dục.

Nhà hoạt động xã hội người Thái Ouyporn Khuankaew đưa ra quan điểm tương tự khi bà cho rằng: số gái điếm ở Thái Lan gần bằng số thầy tu. Nếu các cô

gái trẻ ở nông thôn có được cơ hội tương tự như nam giới để bước vào đời sống tu viện thì họ sẽ được tiếp cận với giáo dục và đồng thời có thể đền đáp sự biết ơn về tinh thần cho cha mẹ mình. Những cơ hội này có thể mang lại cho các cô gái và nữ giới nền giáo dục từ việc đích thực và sự hướng dẫn về tâm linh để họ có thể trở thành người chỉ dẫn quan trọng về tinh thần cho dân nông thôn, đặc biệt cho các phụ nữ và thiếu nữ khác. Tuy nhiên, do sự thống trị của nam giới trong Phật giáo Thái Lan, thiếu nữ và phụ nữ bị tước mất cơ hội này. Kết quả là họ trở thành nạn nhân của nhiều loại bạo lực chống lại phụ nữ và thiếu nữ, chẳng hạn như bạo lực gia đình, hăm hiếp và mại dâm cưỡng bức.⁴

Tuy nhiên, tại sao các gia đình nghèo lại thích nền giáo dục tu viện cho con gái mình hơn nền giáo dục “miễn phí” của nhà nước? Lý lẽ này dựa vào giả định rằng một nền giáo dục tu viện có thể đã thêm giá trị cho các cô gái nghèo, vì nó cũng có hàm ý về sự thỏa hiệp giữa việc đi học và di cư. Trong khi Khuankaew không điền được vào khoảng trống ở đây, trường hợp của cô dường như dựa vào thực tế là những cô gái nghèo hiện nay bị khước từ cơ hội tương tự của các bé trai nghèo bước vào tu viện, nếu họ muốn, và rằng, nếu đây là một lựa chọn cho các bé gái thì rất có thể một số gia đình nghèo sẽ chọn điều đó, vì họ có thể có được nhiều phước và uy thế thông qua con đường giáo dục đặc biệt này.

Cuộc thảo luận về việc nữ giới có thể ghi danh làm thầy tu tạm thời ở Thái Lan thường gắn liền với các tranh luận về sự khôi phục sự thọ giới của *Bhikkhuni*. Người ta cho rằng việc tạo ra một cộng đồng nữ tu sĩ được thọ giới đáng kính và được công nhận trong Phật giáo Thái Lan cuối cùng có thể dẫn đến việc thể chế hóa nền giáo dục bên trong tu viện cho nữ giới cũng như nam giới, cải thiện tương lai xã hội và tinh thần cho nữ giới.

Sự ủng hộ việc khôi phục sự thọ giới cho *bhikkhuni* lưu tâm tới cách thức mà hệ thống thứ bậc giới trong Phật giáo có ảnh hưởng văn hóa rộng rãi tới thái độ xã hội muốn tước quyền của phụ nữ và giới hạn sự phát triển của họ. Nhiều người ủng hộ sự thọ giới của *bhikkhuni* cho rằng có mối quan hệ trực tiếp giữa thân phận thấp kém của phụ nữ trong nhiều truyền thống Phật giáo và thân phận hạ cấp của phụ nữ trong các xã hội Phật giáo. Do đó, việc giới thiệu sự thọ giới

cho *bhikkhuni* được xem là không chỉ có ý nghĩa quan trọng vì lý do tôn giáo, điều có lợi cho những phụ nữ lựa chọn con đường theo đời sống tôn giáo, mà còn vì nó có khả năng trao quyền rộng rãi hơn cho phụ nữ, bao gồm việc tạo điều kiện cho nữ giới được thọ giới như tu sĩ tạm thời và như vậy có thể nhận được sự giáo dục và ủng hộ xã hội. Trong tham luận của chúng tôi, và chắc chắn trong nhiều tham luận tại hội thảo này, những thách thức mà những người ủng hộ việc thọ giới cho *bhikkhuni* gặp phải trong truyền thống Theravada sẽ được nghiên cứu chi tiết hơn. Mặc dù bị phản ứng mạnh mẽ, ngày càng có nhiều nữ tu sĩ Thái Lan tham gia vào cải cách tôn giáo và xã hội, những người đưa giáo dục vào trung tâm của chương trình nghị sự của họ. Thông qua việc ủng hộ sự thọ giới cho *bhikkhuni*, họ nhắm vào việc thúc đẩy khả năng thực hành Dhamma của phụ nữ; giáo dục công chúng về sự bình đẳng của phụ nữ với nam giới; và cung cấp giáo dục thể tục trong các ngôi chùa, trường học và các bối cảnh xã hội khác. Tuy nhiên, sự chấp nhận và phát triển rộng rãi của phong trào *bhikkhuni* ở Thái Lan vẫn là một con đường dài phía trước, nếu nó thực sự muốn phát triển và đạt được mục tiêu của mình. Do đó, việc thể chế hóa giáo dục cho nữ giới và nam giới trong các ngôi chùa thông qua các nhóm *bhikkhunis* ủng hộ là việc không mấy khả thi hiện nay.

Thay vào đó, những người khác đã hướng sự chú ý vào việc cải cách thể chế *mae chi* (nữ tu sĩ 8-10 giới) như là phương tiện cho cả việc đưa phụ nữ tiếp cận với giáo dục và việc biến đổi những nguyên mẫu tiêu cực được truyền thống ủng hộ. Dù vậy, vẫn còn tồn tại khá nhiều quan điểm tiêu cực về tính hợp lý của thể chế *mae chi* và khả năng mỗi *mae chi* sẽ còn hiệu lực và các thầy cô đáng kính trong xã hội nơi họ thường được phác họa như những phụ nữ lầm lạc và cơ cực, những người không có lựa chọn nào khác ngoài việc trở thành các tu sĩ. Tuy nhiên, một số học giả gần đây đã nhấn mạnh một số *mae chi* nổi tiếng, những người được tôn kính trên toàn quốc (và trên toàn thế giới) về khả năng tâm linh của họ, bao gồm những người đến từ hàng ngũ cao hơn trong Tăng đoàn Thái Lan (Thai Sangha)⁵ Mặc dù bức tranh ngày càng sắc nét về *mae chi* xuất hiện trong học thuật phương tây nhưng vẫn có ít *mae chi* thành công hơn các thầy tu và

những căng thẳng về địa vị xã hội và tôn giáo, và ảnh hưởng sau đó của nó đối với các cơ hội giáo dục cho phụ nữ vẫn còn.

Phật giáo Thái Lan không chỉ phù hợp với sự phân tích về giáo dục giới trong bối cảnh tu viện, mà còn cả trong môi trường rộng lớn hơn, vì các thầy tu đóng vai trò quan trọng về mặt giáo dục và tâm linh trong nhiều cộng đồng cư sĩ Thái Lan. Điều này rõ ràng có ảnh hưởng tới chất lượng của giáo dục tôn giáo cho nữ cư sĩ và phản ánh đặc trưng những giải thích mang tính gia trưởng truyền thống của truyền thống.

Giáo dục tôn giáo cho Nữ Phật tử

Từ những cải cách giáo dục của Điều luật Giáo dục Quốc gia năm 1999 (1999 National Education Act), ít nhất chín năm giáo dục “thế tục” (không thuộc tu viện) là bắt buộc cho các bé trai và bé gái ở Thái Lan, mặc dù như chúng ta đã chỉ ra, tiếp tục có sự chênh lệch, đặc biệt giữa người giàu và người nghèo. Đối với các nữ cư sĩ, đặc biệt là những người thuộc các gia đình có thu nhập thấp hơn không muốn sống như các tu sĩ thì cơ hội đối với giáo dục tôn giáo và tâm linh cũng thường bị hạn chế. Thầy tu là người dẫn dắt thực tế đối với sự phát triển tinh thần và kiến thức, cả trong môi trường tu viện thông qua vai trò mục sư của cộng đồng và vai trò giáo dục. Mặc dù một phần vai trò của thầy là giải phóng mọi chúng sinh khỏi *samsara*, nhưng người ta cho rằng trên thực tế, nhiều tu viện ở Thái Lan duy trì quá trình lặp lại của Phật giáo gia trưởng.⁶ Vì phụ nữ được xem như là mối nguy cho sự độc thân nên các tu viện nam thường bị cấm không được tiếp xúc trực tiếp với phụ nữ. Điều này cuối cùng hạn chế khả năng cung cấp sự hướng dẫn tinh thần sâu sắc của họ cho các tín đồ nữ. Về lịch sử, việc học và dịch các văn bản Phật giáo từ tiếng Pali là địa hạt của các thầy tu được thọ giới hay các học giả. Do đó, sự lựa chọn về cái được dạy cho cư sĩ thường là đối tượng giải thích của các thầy tu. Mặc dù các kinh sách Pali cũng có mặt ở Thái Lan nhưng người ta đang tranh cãi về mức độ đọc và tận dụng của chúng. Do đó, các thầy tu vẫn là người dẫn dắt chủ yếu cho nền giáo dục và phát triển tâm linh và có thể lựa chọn tiếp tục những thông điệp về “*kamma* thấp kém” và thân phận của phụ nữ đối nghịch, chẳng hạn, một vài thông điệp có thể tích cực hơn trong các văn bản như *Therigatha*. Lucinda Joy Peach đặt vấn đề về việc tác phẩm gần

đây nghiên cứu trong khuôn khổ “phong trào tôn giáo đòi quyền bình đẳng cho phụ nữ”(religious feminism) phải tìm kiếm những giáo lý tích cực trong các văn bản Phật giáo hiện có và những văn bản này có thể được đưa vào thực hiện như thế nào và hỏi, “Ai đang làm công việc giải thích, và giải thích cho ai?”⁷

Mặc dù các trường Phật giáo Chủ nhật (Buddhist Sunday schools) có cung cấp sự hướng dẫn về tinh thần cho các bé trai và bé gái, nhưng hiện nay các bé gái không có được sự tiếp cận phổ biến với nền giáo dục Dhamma chuyên sâu và tri thức tôn giáo, những thứ mà các bé trai được tiếp cận thông qua tu viện là sự thọ giới (tạm thời). Do giới hạn của thể chế *mae chi* hiện có nên các nữ cư sĩ ở trong vị trí khó khăn, họ không có một lựa chọn khác rõ ràng đối với việc thầy tu cung cấp giáo dục, sự ủng hộ, hay phước mà nam giới có thể có được thông qua sự giao thiệp của họ với các *bhikkhus*. Mặc dù McDaniel cho rằng chất lượng và ý nghĩa của các cơ hội giáo dục mà các bé trai có được trong các tu viện có thể đã được cường điệu hóa, nhưng sự bất bình đẳng thực tế và hàng ngày về cơ hội giữa bé trai và bé gái vẫn tiếp tục.⁸ Trong khi *bhikkhus* thường được các Phật tử xin lời khuyên và sự ủng hộ thì những giới hạn về văn hóa khiến cho phụ nữ khó có thể tìm kiếm sự khuyên bảo tinh thần và thực tế từ các nhân vật tôn giáo, đặc biệt là về những vấn đề về tình dục hay thậm kín. Những người cung cấp tin tức cho chúng ta ở Thái Lan cho rằng *bhikkhunis* và *mae chis* rất có khả năng đóng vai trò quan trọng trong lĩnh vực này nếu họ có sự ủng hộ về thể chế phù hợp. Trên thực tế, nhiều người đã tham gia vào nền giáo dục tôn giáo không chính thức và công việc phục vụ xã hội với phụ nữ và trẻ em, những người mà nếu không thì sẽ thấy khó có thể tìm kiếm sự khuyên bảo và hướng dẫn từ các nhân vật tôn giáo về các lĩnh vực tinh thần cũng như thực tế.

Sau khi xem xét vai trò của *bhikkhuni* và *mae chi* trong tu viện và trong Phật giáo thế tục ở Thái Lan, chúng ta cũng có thể thấy rằng mỗi người gắn kết với các phong trào cải cách có thể đóng góp đáng kể cho các chương trình nghị sự về sự thay đổi xã hội. Mặc dù có những vấn đề chưa được giải quyết về sự thọ giới của *bhikkhuni* trong Phật giáo Theravada nhưng vẫn có khả năng giáo lý của đạo Phật và vai trò tôn giáo cho phụ nữ có thể mang tính giáo dục và biến đổi.

Trong phần cuối của bài viết này, chúng tôi xem xét vai trò của nữ Phật tử trong sự phát triển xã hội, tập trung vào Campuchia.

Giáo dục Phật giáo và sự Biến đổi xã hội cho Phụ nữ

Ở Campuchia, một đất nước bị tàn phá bởi chiến tranh và bạo lực chính trị, các nữ tu sĩ tám hay mười giới (*donchee*), na ná như *mae chi* của Thái Lan, giữ vai trò trong nền giáo dục liên quan tới phát triển xã hội. Campuchia phải đối mặt với những thách thức đáng kể trong nỗ lực nhằm tăng sự ghi danh vào trường học trên mức tiểu học và Chương trình Phát triển của Liên hiệp quốc (UNDP) đã xác định có sự chênh lệch về giới trong thành tựu về giáo dục.⁹ Phụ nữ Campuchia ít được đại diện trong lĩnh vực công, phải đối mặt với tỉ lệ tử vong sinh đẻ và nhiễm HIV cao, và phải trải nghiệm mức độ bạo lực gia đình cao.¹⁰ Giống như nước láng giềng Thái Lan, đa số người dân Campuchia theo Phật giáo Theravada. Khemacaro cho rằng, “Phật giáo là thể chế duy nhất vượt xuyên qua sự phân chia sâu sắc về chính trị đang làm chia rẽ người dân Campuchia hôm nay.”¹¹ Theo sau sự tái thiết lập của các thể chế tu viện thời Hậu Khmer (post-Khmer Rouge), nhiều học giả đã xác định được vai trò giáo dục và xã hội của Phật giáo ở Campuchia, đặc biệt với và cho phụ nữ, biện luận rằng chính những phụ nữ thực hành tôn giáo có khả năng là những người đáng tin cậy nhất và thành công nhất.¹² Một ví dụ là các Nữ tu sĩ và chương trình giáo dục nuôi con bằng sữa mẹ của Wat Grannies. Liên minh Sức Khỏe Trẻ em và Sinh sản ((RACHA), được tài trợ bởi một tổ chức phát triển quốc tế, USAID) đã làm việc với Tổ chức của Nữ tu sĩ và nữ cư sĩ (do Quỹ Heinrich Boll thiết lập vào thập niên 1990) nhằm đào tạo hơn 2000 *donchee* và *upasikas* (nữ Phật tử) để khuếch tán thông tin cho phụ nữ về việc thực hành nuôi con bằng sữa mẹ ban đầu ở các tỉnh Pursat, Siem Riệp và Kampot. Phụ nữ tôn giáo như *donchee* hay *upasika* được những người thực hành phát triển (development practitioners) ủng hộ nhằm giáo dục phụ nữ, vươn ra ngoài trong cả không gian công cộng (như chợ búa) và trong gia đình. Kết quả của sự giáo dục y tế cấp cơ sở này là sự gia tăng số phụ nữ có khả năng thực hiện việc nuôi con bằng sữa mẹ thời kỳ đầu và do đó cải thiện sức khỏe trẻ sơ sinh.¹³ RACHA cũng làm việc với các *donchee* và *upasika* để giáo dục cả đàn ông và

phụ nữ về phương pháp tránh thai và việc phòng chống HIV/AIDS; vào năm 2002 cả hai chương trình đều bắt đầu mở rộng về mặt địa lý thông qua Campuchia.¹⁴ Theo RACHA, lợi ích của việc làm việc với phụ nữ tôn giáo là “giữ sự thiếu tin cậy đối với chính phủ”, các *donchee* và *upasika* là những người có ảnh hưởng nhiều hơn do kết quả của sự gắn kết của họ đối với Phật giáo.¹⁵

Tuy nhiên, trong khi Hiệp hội Nữ tu sĩ và Nữ cư sĩ (Association of Nuns and Laywomen), như Học viện Mae chi của Thái Lan, đem lại sự ủng hộ về giáo dục cho phụ nữ cả trong lĩnh vực tôn giáo và thể tục thì trình độ học vấn của bản thân các *donchee* vẫn còn hạn chế.¹⁶ Giống như ở Thái Lan, điều này có tác động trực tiếp tới địa vị của họ trong xã hội Campuchia so với Tăng đoàn. Một *donchee* phát biểu: “Hầu hết chúng tôi đều ít được giáo dục. Trước hết chúng tôi phải học để có thể được công nhận là bình đẳng với tăng sĩ trong xã hội Campuchia.”¹⁷ Bên cạnh đó, đối với các nữ Phật tử, có sự căng thẳng giữa việc tham gia vào công việc xã hội và sự phát triển giáo dục thể tục, và việc tu tập trong một dòng tôn giáo theo truyền thống không đánh giá cao sự tham dự vào các vấn đề “thể tục”.¹⁸ Tuy nhiên, nếu sự cân bằng có thể đạt được bằng việc phát triển cơ hội cho các *donchee* thì sự ủng hộ đối với sự phát triển xã hội và giáo dục có thể đồng thời nâng cao hình ảnh của họ và đạt được sự ủng hộ thêm từ xã hội rộng lớn hơn.

Kết luận

Trong bài viết này, chúng tôi đã xác định một số phức tạp liên quan tới giới, Phật giáo và giáo dục như được trải nghiệm bởi phụ nữ ở Thái Lan và Campuchia. Phật giáo cung cấp nền tảng cho các giá trị gia trưởng ảnh hưởng tới nền giáo dục và các cơ hội của phụ nữ, nhưng cũng có thể hoạt động như nguồn trao quyền cho phụ nữ trong hoàn cảnh họ bị áp bức và ở thế bất lợi so với nam giới. Quá trình “trao quyền” cho nữ giới này,”¹⁹ điều chúng ta sẽ thảo luận chi tiết hơn trong một chương của cuốn sách sắp ra đời, có cả thành phần tôn giáo lẫn thể tục. Cả ba loại giáo dục liên quan đến nhau (tu viện, thể tục và sự phát triển xã

hội) mà chúng ta thảo luận ở đây đều có tác động quan trọng tới các trải nghiệm sống của cá nhân mỗi phụ nữ và không thể xem xét một cách riêng rẽ. Cuối cùng, mỗi loại giáo dục gắn với những phong trào cải cách có thể đóng góp đáng kể cho chương trình nghị sự nhằm thay đổi xã hội.

Dịch giả: Sc Như Nguyệt

Ghi Chú

For more information on how the United Nations Development Programme rate Thailand in relation to human development and the Millennium Development Goals, see Thailand Human Development Report 2007:

http://hdr.undp.org/en/reports/nationalreports/asiathepacific/thailand/THAILAND_2007_en.pdf. Last accessed: December 15, 2010.

The Millennium Development Goals for education in Thailand are to (1) ensure that by 2015, boys and girls alike will be able to complete a full course of primary schooling, and (2) to eliminate gender disparity in primary and secondary education preferably by 2005 and in all levels of education by 2015. Thailand is seen by the UNDP to be “highly likely” to achieve the former and has “already achieved” the latter. See

http://hdr.undp.org/en/reports/nationalreports/asiathepacific/thailand/THAILAND_2007_en.pdf. Last Accessed: December 15, 2010.

See Chatsumarn Kabilsingh, *Thai Women in Buddhism*. Berkeley: Parallax Press, 1991; Emma Tomalin, “The Thai *Bhikkhuni* Movement and Women’s Empowerment,” *Gender and Development* 14:3(2006): 385-97.

<http://www.american-buddha.com/thai.buddh.patriarchy.htm>. Last accessed: December 12, 2010.

M. Seeger, “The Changing Roles of Thai Buddhist Women: Obscuring Identities and Increasing Charisma,” *Religion Compass*, 3/5(2009): 810.

Lucinda Joy Peach, "Human Rights, Religion, and (Sexual) Slavery." *Annual of the Society of Christian Ethics* 20, 2000, pp. 65-87.

Ibid., p. 80.

J. McDaniel, "Buddhism in Thailand: Negotiating the Modern Age." in *Buddhism and World Cultures: Comparative Perspectives*, edited by S. Berkowitz. (ABC-Clio, 2006), p. 122.

UNDP (2008) 'How Does Cambodia Measure Up Now?'

Online: <http://www.un.org.kh/undp/CMDGs/How-Does-Cambodia-Measure-up-now.html>.

Last Accessed: November 24, 2009, 08.47am.

R. Surtees, "Negotiating Violence and Non-Violence in Cambodian Marriages," in *Gender and Development* 11:2 (2003) 38.

Y. H. Khemacaro, "Steering the Middle Path: Buddhism, Non-violence, and Political Change in Cambodia," Conciliation Resources. 1998. Online: www.c-r.org/our-work/accord/cambodia/middle-path.php. Last Accessed: February 12, 2008.

S. Suksamran, "Buddhism, Political Authority and Legitimacy in Thailand and Cambodia," in *Buddhist Trends in Southeast Asia*, edited by T. Ling (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993), p. 102.

B. T. Crookston, K. A. Dearden, K. Chan, D. D. Stoker, "Buddhist Nuns on the Move: An Innovative Approach to Improving Breastfeeding Practices in Cambodia," *Maternal and Child Nutrition* 3:1(2007) 10-24.

K. Kong, T. Savery, and M. Stewart Titus, "Member Voices: EngenderHealth Makes Creative Strategies in Low-Resource Settings," HealthLink, 2002, p. 114. Online: <http://www.globalhealth.org/publications/article.php3?id=714>. Last Accessed: November 24, 2009, 08.44am.

Ibid.

Heike Loschmann. "The Revival of the Don Chee Movement in Cambodia," in *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*, edited by Karma Lekshe Tsomo (Surrey, U.K.: Curzon Press, 2000).

Quoted by Loschmann 2000.

E. Guthrie, "Khmer Buddhism, Female Asceticism and Salvation," in *History, Buddhism and New Religious Movements in Cambodia*, edited by J. Marston and E. Guthrie (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

Whilst we acknowledge the complexities surrounding the term "empowerment," in this paper, we use the definition provided by Rowlands (1998): "...women increasing their

ability to act, to perceive themselves as capable, to hold opinions, to use time effectively, to control resources, to interact with others, to initiate activities, to respond to events.” J. Rowlands, “A Word of the Times, But What Does it Mean? Empowerment in the Discourse and Practice of Development,” in *Women and Empowerment: Illustrations of the Third World*, edited by H. Afshar (Basingstoke, U.K.: Macmillan, 1998), p. 23.

NỮ TU SỸ VÀ CẢI CÁCH GIÁO DỤC TẠI THÁI LAN

Monica Lindberg Falk

Bài tham luận này xoay quanh vấn đề giới tính và Phật giáo tại Thái Lan. Năm 1990, một "Ni viện" Phật giáo và chi nhánh của Viện Phật giáo Thái Lan mở một trường học không được nhà nước chính thức công nhận để đào tạo giáo dục các nữ sinh và các nữ tu Thái Lan. Kể từ đó, nữ sinh và các nữ tu Thái Lan có cơ hội theo học chương trình giáo dục trung học với các vị giáo thọ đến từ một cộng đồng nữ tu Phật giáo.

Năm 1999, chính phủ Thái Lan quyết định thông qua một chính sách giáo dục mới. Hệ thống giáo dục cải cách tại Thái Lan, được áp dụng từ năm 2003, với chín năm học bắt buộc cho cả nam và nữ, đã giảm khoảng cách về giới trong hệ thống giáo dục trước đây mà theo đó trẻ em trai được ưu đãi hơn trẻ em gái. Cho dù chính phủ Thái Lan hiện nay đã thiết lập hệ thống giáo dục cho các nữ sinh, “ni trường” cũng đã không trở nên dư thừa. Bài tham luận này tìm hiểu lý do tại sao ni trường này đã tăng số lượng học sinh từ khoảng 50 em vào năm 1998 lên hơn 300 em trong năm 2009 sau khi cải cách giáo dục được thực hiện. Trường đã phát triển thành một trường học được nhà nước công nhận, cung cấp giáo dục mầm non, tiểu học, và trung học cho các em gái. Việc chuyển đổi thành một trường học được nhà nước công nhận đã mang lại nhiều thay đổi cho ngôi chùa của các nữ tu. Nhà trường được xây rộng hơn đã mang lại nhiều trách nhiệm lớn hơn và những thách thức mới cho ni chúng ở đây, và vấn đề này sẽ được đề cập tới trong bài tham luận này.

Các phân tích mang tính dân tộc học cho bài tham luận này dựa trên các tài liệu thu thập từ năm 1997 đến năm 2009. Các phương pháp được sử dụng để thu thập thông tin là quan sát người tham gia phỏng vấn và thông tin thu thập trong quá trình phỏng vấn. Tôi tiến hành nghiên cứu thực địa tại nữ tu viện vào năm 1997 và năm 1998; tại thời điểm đó có khoảng 59 nữ tu và 47 nữ sinh học Phật pháp. Các nữ sinh học Phật pháp theo học chương trình giáo dục trung học và Phật giáo tại trường Dhammajarinee (Dhammajarinee có nghĩa là trường dạy Phật pháp cho các bé gái).

Các nữ sinh đến từ các vùng miền khác nhau của đất nước Thái Lan và các em ở nội trú trong hai hoặc bốn năm tại trường. Ngoài ra, các nữ tu lớn tuổi hơn cũng theo học chương trình giáo dục trung học tại trường.¹

Dhammajarinee - Trường Phật học cho các bé gái

Trường Phật học cho các bé gái Dhammajarinee được thành lập vào năm 1990 tại một nữ tu viện hoạt động tự túc và là trường học đầu tiên cho các em gái ở Thái Lan được thành lập bởi các nữ tu. Suốt mười bốn năm sau ngày thành lập, trường Dhammajarinee là một trường học không được nhà nước công nhận và trong thời gian đó các nữ tu dạy hầu hết các môn học. Năm 2004 trường được nhà nước chính thức công nhận. Phần lớn các nữ tu không có chứng chỉ đào tạo giáo viên chuyên nghiệp và do đó chỉ đủ điều kiện để giảng dạy các môn học Phật giáo. Tuy nhiên, các nữ tu hiện đang đảm nhiệm công tác quản lý và các giáo viên là Phật tử làm việc dưới sự giám sát của họ. Các nữ tu tại Ni viện giữ lối sống và nề nếp tu tập của mình - họ theo thời khóa và giữ thanh quy như họ vẫn luôn làm từ trước. Tuy nhiên, nhà trường đã trải qua những thay đổi lớn. Tại trường học không được nhà nước công nhận các bé gái chỉ học các môn trong chương trình giáo dục trung học tại Ni viện. Trong năm 2004 trường Dhammajarinee mở thêm trường mẫu giáo và tiểu học. Trường học được chính thức công nhận và trường không được công nhận không theo cùng một chương trình, các trường được công nhận dạy nhiều môn học hơn. Vì vậy, các nữ sinh không có nhiều thời gian như trước để làm những việc như trồng rau hay các việc thủ công mỹ nghệ.

Khun Mae Prathin, giám đốc của trường, xác định nhiệm vụ của trường là giáo dục đào tạo các em gái nghèo vì đến tận bây giờ xã hội vẫn không hỗ trợ các bé gái có hoàn cảnh khó khăn được công bằng như những hỗ trợ của chính phủ dành cho các em trai nghèo thông qua các chương trình giáo dục dành cho trẻ em trai tại các chùa. Trong năm năm đầu tiên trường Dhammajarinee tồn tại nhờ các khoản đóng góp của cư sỹ, các vị tăng và các nữ tu. Nhà trường hiện vẫn phụ thuộc vào sự đóng góp của các cá nhân, nhưng chính phủ giờ đã đóng góp nhiều hơn cho tài chính của trường so với trước đây khi trường còn là một trường học không được công nhận. Sự hỗ trợ từ chính phủ giúp chi trả khoảng 25 phần trăm chi phí của trường và bảy mươi lăm phần trăm còn lại trường chi trả từ các khoản đóng góp cá nhân.² Điều hành một trường nội trú rất tốn kém, nhưng trường đã trở nên nổi tiếng sau nhiều năm hoạt động và hiện có

những người đóng góp cho trường hơn. Khun Mae nhấn mạnh tầm quan trọng của công việc mà các nữ tu đang làm và những đóng góp họ dành cho trường Dhammajarinee. Sư nói rằng các nữ tu đại diện cho tính liên tục, bền vững và sự có mặt của họ là điều kiện tiên quyết để trường Dhammajarinee có thể tồn tại. Theo Sư, trường Dhammajarinee sẽ không thể tồn tại mà không có sự góp mặt của các nữ tu trong những công việc chung.

Cải cách Giáo dục

Nhờ những thay đổi mà chính phủ Thái Lan áp dụng đối với hệ thống giáo dục, các bé gái và bé trai giờ đây có quyền bình đẳng trong việc tiếp cận chương trình giáo dục miễn phí. Những trở ngại về mặt pháp lý để có được một nền giáo dục công bằng cho các bé gái ở Thái Lan cuối cùng đã được gỡ bỏ. Giáo dục cơ bản ở Thái Lan được chia thành sáu năm học tiểu học (*pathom* 1-6) sau đó là ba năm trung học cơ sở (*mattayom* 1-3) và ba năm phổ thông trung học (*mattayom* 4-6). Năm 1999 chính phủ khởi xướng một cuộc cải cách giáo dục và việc thực thi điều này trong phạm vi cả nước là cả một quá trình dài. Hệ thống giáo dục dựa trên chín năm giáo dục bắt buộc (ban hành năm 2003) với mười hai năm giáo dục cơ bản miễn phí quy định trong hiến pháp. Các trường mẫu giáo dành cho trẻ từ ba đến năm tuổi, trường tiểu học (lớp 1 - 6) dành cho trẻ em từ sáu đến mười một tuổi, trung học cơ sở (lớp 7-9) dành cho trẻ em từ mười hai và mười bốn tuổi, trường phổ thông trung học (lớp 10 -12) và trường dạy nghề và kỹ thuật dành cho trẻ em từ mười lăm năm và mười bảy tuổi.³

Mặc dù chính sách của chính phủ Thái Lan là cung cấp giáo dục cho tất cả các trẻ em gái, trường Dhammajarinee do các nữ tu điều hành vẫn là một điều cần thiết. Số lượng các trẻ em gái đang học tại trường đã thực sự tăng lên đáng kể trong thập kỷ qua. Khun Mae nói rằng lý do tại sao các bé gái ghi danh theo học tại trường Dhammajarinee đã thay đổi về mặt bản chất. Nghèo đói vẫn là một lý do chính; Được hưởng nền giáo dục miễn phí cũng không đủ cho các bé gái, vì còn có các chi phí khác như đồng phục, sách vở, dụng cụ học tập và chi phí đi lại từ nhà tới trường, những chi phí này quá cao đối với nhiều gia đình nghèo. Hơn nữa, để cho một đứa trẻ tiếp tục học có nghĩa là đứa trẻ không thể đóng góp cho kinh tế của gia đình và gia đình phải trả mọi chi phí để hỗ trợ các trẻ em, một điều vượt quá hạn mức mà nhiều gia đình có thể có được.

Như đã đề cập, số lượng các bé gái theo học tại trường Dhammajarinee đã tăng mạnh. Ngày nay, nữ tu viện điều hành một nhà trẻ, trường mẫu giáo và còn cung cấp giáo dục tiểu học và trung học. Nhà trường đang có kế hoạch cung cấp chương trình giáo dục phổ thông trung học trong tương lai gần đây. Các bé gái hiện đang theo học ở các trường phổ thông trung học trong khu vực gần nữ tu viện trả tiền học nhờ sự trợ giúp tài chính của tu viện.

Việc chuyển đổi từ trường không được chính thức công nhận thành trường được chính thức công nhận đã dẫn đến một số thay đổi quan trọng về mặt tổ chức tại trường Dhammajarinee. Khi Dhammajarinee còn là trường không được chính thức công nhận, các nữ tu thực hiện hầu hết công việc giảng dạy, nhưng khi trường được chính thức công nhận, hầu hết các giáo viên là cư sỹ. Lý do dẫn đến sự thay đổi này là một trường học được chính thức công nhận đòi hỏi giáo viên phải có trình độ chính quy trong khi hầu hết các nữ tu không chính thức đủ điều kiện để giảng dạy các môn thể học. Do đó, các nữ tu giờ đây dạy các môn học Phật pháp, và bàn giao việc giảng dạy các môn thể học cho các giáo viên là cư sỹ. Nhà trường phấn đấu để có một giáo viên cho mười học sinh và vào thời điểm tháng 8 năm 2009 đã có 25 giáo viên đang giảng dạy tại trường.

Trường Dhammajarinee – Vẫn còn là một nơi nương náu cho các bé gái

Trường Dhammajarinee vẫn là một nơi nương náu cho các bé gái. Trong cuối những năm 1990 phần lớn học sinh đến từ các làng nghèo ở các tỉnh đông bắc và miền trung Thái Lan và các em ở nội trú tại nữ tu viện trong hai hoặc bốn năm. Năm 1998, giáo dục trung học vẫn còn ngoài tầm với của những bé gái không có phương tiện tài chính và trường Dhammajarinee trở thành cơ hội duy nhất để các em tiếp tục việc học của mình. Những nữ sinh đã hoàn thành giáo dục tiểu học và ở độ tuổi mười một hoặc mười hai được tiếp nhận vào trường.

Thông tin về trường Dhammajarinee đã lan rộng thông qua mạng lưới các nữ tu trong cả nước và qua các phương tiện truyền thông. Trường giờ đây nổi tiếng là một nơi an toàn cho các bé gái theo học. Khun Mae và các nữ tu khác ở tu viện được mời đến các trường học và chùa chiền tại các làng xóm xa xôi để giới thiệu về trường Dhammajarinee. Vài năm trước, một thầy tăng đã đưa một nhóm gồm mười ba cô bé dân tộc Karen đến nhập học tại trường Dhammajarinee.⁴ Khi các cô bé trở về nhà, các em kể với cha mẹ của mình và người dân trong làng về những trải nghiệm tốt đẹp khi

học tập tại trường Dhammajarinee và kết quả là nhiều cô bé trong làng đăng ký theo học tại trường. Vào năm 2009 đã có khoảng bốn mươi em gái dân tộc Karen học tập tại trường Dhammajarinee.

Diễn tiến song song với tình hình trong những năm 1990 khi trường được thành lập, rất nhiều các bé gái đã đến từ vùng đông bắc Thái Lan và hiện nay các nhà sư tại các ngôi chùa làng trong vùng cũng đã trở nên một nhân tố quan trọng trong việc giới thiệu trường Dhammajarinee cho các bé gái và gia đình họ. Tuy nhiên, một sự khác biệt đáng chú ý là rất nhiều các bé gái hiện đang học tại trường Dhammajarinee thuộc dân tộc thiểu số và phần lớn thuộc dân tộc Karen và dân tộc Môn. Hầu hết các cô bé dân tộc Karen đến từ phía bắc của Thái Lan và các cô bé dân tộc Môn đến từ cùng một tỉnh nơi nữ tu viện tọa lạc.

Nền giáo dục mà chính phủ cung cấp vẫn còn ngoài tầm với của nhiều trẻ em Thái Lan và một nữ tu giải thích rằng việc nhận hưởng nền giáo dục mà chính phủ cung cấp là một trở ngại cho những trẻ em sống ở các vùng xa xôi hẻo lánh. Nhiều bé gái dân tộc thiểu số sống ở vùng sâu vùng xa không thể đến được nơi xe buýt của nhà trường đón học sinh vào buổi sáng vì đi bộ từ nhà ra đến đến con đường nơi có các điểm dừng xe buýt phải mất hàng giờ và đi bộ về nhà vào ban đêm là điều không thể.

Vấn đề an toàn cho các cô bé gái là một chủ đề thường xuyên đưa ra trong những cuộc nói chuyện của tôi với các nữ tu và giáo viên cư sỹ. Các nữ tu và giáo viên cư sỹ lo lắng về các hoàn cảnh dễ bị xâm phạm mà nhiều bé gái phải chịu đựng. Khun Mae nói rằng trường Dhammajarinee càng trở nên nổi tiếng thì càng có nhiều bé gái ở vào các tình huống dễ bị tổn thương được đưa tới học ở trường. Khun Mae xác định nhiệm vụ của nhà trường là chăm sóc những bé gái này và tìm tìm nguồn tài chính để điều hành trường và chi trả các chi phí sinh hoạt của các em. Đối với Ni sư, điều đó quan trọng không chỉ đối với các em và gia đình mà còn cho tương lai của xã hội Thái Lan.⁵

Trường Dhammajarinee theo các chương trình giảng dạy chung trong hệ thống giáo dục Thái Lan. Các nữ tu nói rằng các chương trình giảng dạy tại trường đã được cải thiện và họ coi đó là một thành quả của việc đánh giá chương trình học do các cơ quan chức năng tiến hành.⁶

Quy định được ban hành là giáo viên tại trường Dhammajarinee phải tốt nghiệp một trong các môn học chính và họ phải có chứng chỉ giảng dạy; hầu hết các nữ tu không đạt được tiêu chuẩn này.

Các giáo viên cư sỹ hiện làm việc tại trường Dhammajarinee đã giúp cho việc nhận các em nhỏ vào trường nhập học trở nên khả thi. Một lý do quan trọng dẫn đến nhu cầu gởi trẻ em đến học tại nữ tu viện là các bé gái tại Thái có nhiệm vụ lo cho các em ruột của mình. Điều này rất rõ ràng khi nhiều em bé theo chị gái đến trường Dhammajarinee. Một số cha mẹ yêu cầu con gái lớn hơn phải chăm sóc em gái học cùng trường. Đối với một số bé gái việc chăm sóc các em ruột là một điều kiện tiên quyết để các em có thể đến trường. Khun Mae nói rằng các nữ tu không muốn các bé gái mất đi cơ hội học tập, và thừa nhận rằng nếu trường Dhammajarinee từ chối không nhận các em với lý do dựa trên trách nhiệm đối với em trai và em gái, các em có thể sẽ phải trở về nhà và khó có thể kết thúc chương trình học. Do đó, trường đã mở một nhà trẻ để chăm sóc trẻ em từ ba tuổi để những người chị có cơ hội học tập.

Kết Luận

Trường Dhammajarinee được thành lập tại một nữ tu viện Phật giáo hoạt động tự túc vào năm 1990 với mục đích giúp các bé gái nghèo khó vươn tới một tương lai tốt hơn. Việc phụ nữ không được chấp nhận trong tầng đoàn đã làm cho các bé trai trở thành những người duy nhất được hưởng chương trình giáo dục tại các tu viện. Các bé gái giờ đây được hưởng nền giáo dục nhờ bởi nỗ lực của cộng đồng các nữ tu tại trường Dhammajarinee. Giáo dục được xác định là một yếu tố chủ chốt có thể tạo ra hoàn cảnh tốt hơn cho phụ nữ và trẻ em nghèo; chính vì thế các nữ tu từ lâu đã muốn cung cấp giáo dục cho những bé gái không có cơ hội phát triển trong việc học của mình.

Những cải cách trong ngành giáo dục được áp dụng gần đây tại Thái Lan nhằm mục đích cung cấp cho cả trẻ em trai và trẻ em gái cơ hội được hưởng giáo dục miễn phí. Tuy nhiên, nhiều bé gái, đặc biệt là những bé gái ở vùng sâu vùng xa, vẫn gặp khó khăn khi ghi danh nhập học tại các trường công và đó là một trong những lý do để các em phải rời khỏi nhà để đi học tại trường Dhammajarinee. Các nữ tu trong ban điều hành trường Dhammajarinee nói rằng những lý do chính tại sao các bé gái đăng ký vào trường Dhammajarinee là kết hợp của các vấn đề xã hội, nghèo đói và khó khăn trong gia đình.

Giáo dục được mong đợi sẽ giải quyết các vấn đề xã hội và cá nhân và được xem như phương tiện để đạt được một tương lai mong muốn. Chương trình giảng dạy tại trường Dhammajarinee theo những đường lối mà cải cách giáo dục đề ra. Thêm vào đó, nhà trường giữ gìn cách giáo dục truyền thống mà theo đó các giá trị đạo đức, kỷ luật được coi trọng; Nhà trường còn nhấn mạnh tầm quan trọng của việc giảng dạy Phật pháp. Được theo học chương trình giáo dục cơ bản, thấm nhuần cách hành xử tốt đẹp theo tinh thần Phật giáo và trở thành một con người tốt được coi là lá chắn an toàn cho một cá nhân, hoàn toàn phù hợp với những gì mà giá trị xã hội truyền thống Thái Lan xem là cần thiết để tạo ra một xã hội hòa bình và tự do.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

CHÚ THÍCH

¹ Xem Falk, Monica, Lindberg. *Làm ruộng phước: Nữ tu sĩ khổ hạnh Phật giáo và các giáo đoàn được phân biệt theo giới tính tại Thái Lan*. Copenhagen/Washington: NIAS Press/Nhà in Trường Tổng Hợp Washington.

² Phỏng vấn thực hiện tháng Tám 2009.

³ Thông tin về hệ thống giáo dục Thái Lan có trên trang web www.oec.go.th

⁴ Khoảng một phần tư triệu dân người Karen sống ở Thái Lan và là dân tộc thiểu số lớn nhất tại Thái Lan. Người Karen có truyền thống văn hóa riêng của họ. Tuy nhiên, ngày nay nhiều người trong số họ theo đạo Thiên chúa do các hoạt động truyền giáo mạnh mẽ tại đây. Những người dân Karen còn lại là Phật tử và ở Thái Lan, họ thực hành cùng với người Thái. Huyện nơi trường Dhammajarinee tọa lạc và huyện Kanchanaburi lân cận có một lượng lớn dân người Karen sinh sống.

⁵ Phỏng vấn thực hiện tháng Năm và tháng Tám 2009.

⁶ Phỏng vấn thực hiện tháng Tư 2009.

GIÁO DỤC TỖ-KHEO NI TẠI TỈNH PHÚC KIẾN: TRƯỜNG HỢP CỦA TRƯỜNG TRUNG CẤP PHẬT HỌC NI MINNAN

Rujing Mao

Vào đầu thế kỷ thứ tư, dòng truyền thừa Tỳ-kheo Ni được truyền sang Trung Quốc. Trong truyền thống Đại Thừa, hệ thống giáo lý và giới luật Tỳ-kheo Ni được truyền trao từ thế hệ này sang thế hệ khác. Theo truyền thống này, Tỳ-kheo Ni được xem bình đẳng với Tỳ-kheo. Tỳ-kheo và Tỳ-kheo Ni được bình đẳng về cơ hội giáo dục. Hiện nay, giáo dục Tỳ-kheo Ni ở Trung Quốc đã phát triển đáng kể trong vòng 20 năm qua và đang tiếp tục phát triển. Nhiều trường trung cấp Phật giáo và các viện đã được xây dựng, như Trường Trung cấp Phật học Ni Tứ Xuyên, Trường Trung cấp Phật học Ni Phúc Kiến, Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan, Giới trường Tỳ-kheo Ni Vô Thái Sơn, và nhiều trường khác. Trong nghiên cứu của mình, tôi quyết định tập trung vào Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan, bởi vì trường có một lịch sử giáo dục Phật giáo hơn 25 năm. Trường trung cấp này đã trở thành một trong những cơ sở đào tạo Phật giáo nổi tiếng nhất ở Trung Quốc và nước ngoài. Trường là một cơ sở đào tạo cho các tổ chức Phật giáo địa phương và một trung tâm hàng đầu nơi các nữ tu sĩ tài năng được đào tạo để truyền bá giáo lý của Đức Phật. Ni sinh của trường được các nhà lãnh đạo địa phương và các vị Ni sư cao hạ đánh giá cao.

Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan được thành lập bởi Tỳ-kheo Zhuanpeng vào năm 1985 ngay trong khu vực gần chùa Zizulin ở Hạ Môn, tỉnh Phúc Kiến. Vào thời điểm khi vị thế của các nữ tu sĩ Phật giáo Trung Quốc đang còn rất thấp, Sư Zhuanpeng nhận ra rằng giáo dục là cần thiết để nâng cao vị trí của các nữ tu sĩ Phật giáo trong xã hội. Vì thế, Sư quyết định góp phần xây dựng một trường trung cấp cho chư Ni. Trong bài tham luận này, tôi xem xét lịch sử và quá trình phát triển của trường Trung cấp Phật học Ni Minnan, dựa trên các tài liệu, phỏng vấn, và các quan sát trực tiếp để hiểu về các chương trình giáo dục Tỳ-kheo Ni, thời khóa tu tập hàng ngày, và các hoạt động phục vụ xã hội.

Giáo dục Tỳ-kheo Ni

Học viên đến từ nhiều thành phố và các tỉnh để theo học tại trường Trung cấp Phật học Ni Minnan. Tất cả các học viên đều là các vị Ni đã trải qua nền giáo dục trung học, có trình độ hiểu biết về Phật pháp cùng với sự dấn thân mạnh mẽ, và đã thọ giới ít nhất một năm khi họ nhập học tại trường. Ứng viên được lựa chọn dựa trên kết quả của kỳ thi tuyển sinh.

Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan định hướng chủ yếu xoay quanh việc giảng dạy. Trường chuẩn giáo dục dự bị, giáo dục trung cấp, cao học, và các chương trình trao đổi sinh viên. Các môn dạy gồm 40 môn học về Phật giáo và 16 môn khoa học xã hội. Chương trình dự bị là hai năm, chương trình trung cấp là bốn năm, và chương trình sau trung cấp là ba năm. Để đáp ứng yêu cầu tốt nghiệp và đạt được các bằng cấp tương ứng, học viên theo học chương trình dự bị phải hoàn thành ít nhất 2.000 giờ học, Ni sinh theo học chương trình trung cấp phải hoàn thành ít nhất 4.400 giờ học, và học viên cao học phải hoàn thành 30 tín chỉ. Ngoài các khóa học hàn lâm bắt buộc, Ni sinh còn phải tham gia thường xuyên trong các thời khóa tu tập Phật giáo để được tốt nghiệp.

Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan cung cấp các khóa học về nghiên cứu Phật giáo, khoa học xã hội và nhân văn. Trọng tâm chính là Phật giáo Đại thừa. Các khóa học dạy về lý thuyết cơ bản của các trường phái Phật giáo lớn và các kinh điển Phật giáo quan trọng như: Lịch sử Phật giáo ở Ấn Độ, Lịch sử Phật giáo ở Trung Quốc, Trung Quán Luận, triết học Du Già, Kinh Pháp Hoa, Kinh Hoa Nghiêm, Thiền, Tịnh độ và giới luật. Các khóa học về khoa học xã hội và nhân văn bao gồm tiếng Trung Quốc hiện đại, Hán ngữ, lịch sử Trung Quốc, triết học Trung Quốc, triết học phương Tây, chính trị, pháp luật, ngoại ngữ, thư pháp, khoa học máy tính, v.v... Ngoài các nghiên cứu về vấn đề học thuyết, trường trung cấp đòi hỏi Ni sinh áp dụng lý thuyết đã học vào thực hành và tuân thủ nghiêm ngặt quy luật của tu viện. Các vị Ni không chỉ nghiên cứu triết học và văn hóa Phật giáo, mà còn học quản lý Tự viện, bao gồm cách thức thực hiện các nghi thức lễ nghi khác nhau, duy trì tài khoản tài chính, v.v... Tối thiểu, Ni sinh cần được chuẩn bị để đảm nhận những vị trí quản lý tại một tự viện sau khi tốt nghiệp. Mục tiêu giảng dạy tại trường là chuẩn bị cho các vị trụ trì Ni những kỹ năng cần thiết để phát triển Phật giáo và đem đến lợi ích cho nhân loại. Mục

đích là để đào tạo đạo đức, trí thông, điều luyện, và phẩm hạnh cho các nữ tu để đáp ứng nhu cầu của Phật giáo tại Trung Quốc. Giảng dạy và nghiên cứu đều có sức nặng như nhau, trân quý truyền thống giáo dục của cả Phật giáo và thế tục. Để đào tạo nên các Ni sinh có tầm hiểu biết quốc tế, trường cũng cung cấp các khóa học bằng tiếng Anh, tiếng Nhật, Trung Quốc, lịch sử thế giới và triết học. Để làm phong phú thêm nguồn kiến thức của Ni sinh, mỗi năm trường Trung cấp Phật học Ni Minnan mời các học giả nổi tiếng trong giới Phật giáo đến thuyết giảng cho sinh viên. Trường trung cấp này đã trở nên nổi tiếng nhờ các chương trình giáo dục nổi bật của trường.

Giáo dục là yếu tố cần thiết cho các nữ tu nhằm nâng cao vị trí của họ trong xã hội. Sau hơn 20 năm đẩy mạnh giáo dục cho Tỳ kheo Ni ở Trung Quốc, Ni sinh của trường hiện đã đảm nhận những công việc cả trong và ngoài nước. Những sinh viên tốt nghiệp được xã hội tuyên dương rất nhiều, nhưng vẫn cần trau dồi hơn nữa. Trường vẫn còn phải đối mặt với nhiều thách thức, đó là thiếu vốn đầu tư, thiếu các chương trình đào tạo quốc tế, và rất ít các khóa học dành cho nữ cư sĩ. Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan có kế hoạch thành lập một chương trình quốc tế và chương trình giao lưu giữa Ni sinh của trường với các nước khác. Hiện nay, các chương trình được giới hạn cho những Ni sinh là Tỳ kheo Ni trong độ tuổi từ 18 đến 30. Mặc dù trường có khóa học dành cho nữ cư sĩ được thành lập vào năm 1996, nhưng lại không có khóa học nào dành cho Tỳ kheo Ni hơn 30 tuổi, nhiều vị thiếu kiến thức cơ bản về chương trình trung cấp. Giải pháp đề ra cho những vấn đề này và định hướng tương lai đẩy mạnh giáo dục cho Tỳ kheo Ni nảy sinh nhiều khó khăn. Để cải thiện giáo dục cho Ni chúng, Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan đang khai thác phát triển theo các hướng sau đây:

1. Phát triển các chương trình mới cho nền giáo dục Phật giáo và quốc tế hóa các chương trình nghiên cứu Phật giáo.
2. Kết hợp lý thuyết với thực hành, nhấn mạnh sự hội nhập của giáo lý về lịch sử và học thuyết.
3. Sử dụng các phương pháp giảng dạy khác nhau và tăng cường giáo dục Phật giáo.
4. Thúc đẩy hợp tác qua lại giữa hệ thống giáo dục nâng cao và những hệ thống giáo dục khác.

Thời khóa tu hằng ngày của chư Ni

Tại Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan, Ni sinh đến từ nhiều tỉnh, thành phố khác nhau, họ đều là những người theo đuổi đời sống viễn ly. Họ từ bỏ tất cả tài sản và hướng đến đời sống vô gia cư, không gia đình, hay tài sản cá nhân. Sa di Ni cần phải được đào tạo trong mười giới ít nhất một năm trước khi họ có đủ điều kiện để trở thành Thức Xoa Ma Na (sikkhamana) và bắt đầu được đào tạo chuyên sâu trong giới luật. Trong hai năm qua, Thức Xoa Ma Na (sikkhamana) theo thụ huấn một thầy Ni - người chuẩn bị cho họ thọ cụ túc giới.... Sau khi thọ cụ túc giới, Thức Xoa Ma Na (sikkhamana) trở thành thành viên thực thụ (Tỳ kheo Ni) trong giáo đoàn Tỳ kheo Ni. Trái ngược với các truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy, Ni sinh không được phép nghiên cứu Luật tạng tại trường, trừ khi họ đã được nhận là U bà Tắc (upasampada). Theo trường phái Đàm Vô Đức, Tỳ kheo Ni Trung Quốc giữ 348 giới. Tỳ kheo Ni phải tụng giới luật (patimokkha) hai lần một tháng tại chánh điện vào ngày giữa tháng và đầu tháng. Một vị Ni có thẩm quyền đọc giới (patimokkha) cho những người khác nghe. Đây là cơ hội cho các Tỳ kheo Ni suy nghiệm về tất cả các quy tắc trong giới của họ về kỷ luật và quán xét xem họ có phạm tội gì cần được sám hối hay không. Đọc tụng cũng bảo đảm các vị Ni không quên giới hoặc chúng thuộc về loại giới nào. Mỗi vị Ni đòi hỏi phải hiểu và ghi nhớ mọi giới luật. Mỗi một giới (Vynaya) có những quy định chuyên biệt không chấp nhận bất cứ một lý do sai phạm nào.

Hội đồng trường khẳng định rằng "trường học giống như tu viện và tu viện cũng giống như một trường học." Mỗi lớp học ở trường yêu cầu Tỳ kheo Ni phải tham gia vào một khóa tu thiền định tại Tu viện Zizhulin. Họ hiểu rằng học Phật không chỉ học chánh kiến, mà còn cả chánh tín và thực tập giáo lý Phật đà một cách đều đặn. Ni sinh theo học lý thuyết và phải tham gia thiền định và thời khóa tu tập khác. Mỗi ngày, các Ni sinh đều phải tham gia công phu sáng và công phu chiều, và tụng kinh buổi tối, mỗi tháng, họ tụ tập để niệm danh hiệu A Di Đà Phật. Trong thời gian làm việc, các Ni sinh được chia thành các đội nhóm thay phiên nhau lau dọn chùa, tưới hoa, và phụ giúp nhà bếp.

Tại Tự viện, tất cả các vị Ni ăn trong quả đường, mà họ gọi đó là Ngũ Quán Đường. Tự viện của tăng đoàn Đại thừa không đi khất thực, bởi vì tất cả các vị Tăng Ni đều ăn chay. Phật tử cúng dường thực phẩm và các quỹ hỗ trợ tu viện. Tăng chúng

và cư sĩ được dạy chánh niệm để phát triển lòng biết ơn khi dùng bữa trong quả đường. Khi bữa ăn đã sẵn sàng, họ thực hành chánh niệm Ngũ Quán: (1) suy ngẫm về sự siêng năng tu tập của tôi và những nỗ lực to lớn cần thiết để sản xuất và chuẩn bị các bữa ăn trước mặt tôi; (2) suy ngẫm thực tế là tôi sẽ dùng bữa ăn này, mặc dù tôi thiếu những hành vi đạo đức thông suốt, (3) suy ngẫm để tránh những lo âu tinh thần và những sai phạm, tôi phải bảo vệ tâm tôi khỏi tham, sân, và si; (4) suy ngẫm rằng bữa ăn này như là thuốc bổ để thân tôi không trở nên ốm yếu; (5) suy niệm rằng tôi có được bữa ăn này để đạt được thành tựu Phật pháp. Sau các phép quán, họ bắt đầu thọ thực.

Công tác xã hội

Đức Phật dạy đệ tử của Ngài nên tránh mọi hành vi bất thiện và luôn tham gia thực hiện các hành động đạo đức. Truyền thống Phật giáo Đại thừa dựa trên lời giáo huấn của Đức Phật để sinh lợi cho người khác. Trong quan điểm Đại thừa, lý tưởng về làm lợi cho người được thực hiện trong đời thực, ngược lại, đó chỉ là một thông điệp rỗng. Các hoạt động từ thiện phải được tiến hành tận tâm cùng với sự trung thực và động lực tinh khiết. Những hành động vị tha này phải được nỗ lực tiến hành hơn là chỉ dừng lại như những khẩu hiệu, thay thế những hành vi tham những bằng những nỗ lực có giá trị đem lại lợi ích cho xã hội. Các vị Giáo thọ nên dẫn đầu trong các công tác từ thiện này.

Vào ngày chủ nhật, Ni sinh trường Trung cấp Phật học Ni Minnan tham gia lễ phóng sinh, một nghi lễ Phật giáo bày tỏ lòng bao dung và từ bi cho tất cả chúng sinh. Bằng cách này, Ni sinh có thể bồi dưỡng lòng từ bi độ lượng. Nhiều Phật tử cũng tham gia, hoạt động này đòi hỏi một khoản tiền lớn quyên góp từ các vị Giáo thọ, Ni sinh, và cư sĩ. Sáng sớm, các hành giả đi chợ mua nhiều loại động vật đem ra biển, nơi chúng được tự do phóng sinh. Phóng sinh là một lễ nghi phổ biến cho Phật tử Trung Quốc, những người trường chay dựa trên các nguyên tắc của Phật giáo không sát sinh.

Ni sinh của trường Trung cấp Phật học Ni Minnan cũng hoan hỷ tham gia các hoạt động từ thiện vào ngày Chủ nhật, chẳng hạn như giúp đỡ người cao tuổi và trẻ em ở trại trẻ mồ côi. Trường có một tổ chức từ thiện do chính các Ni sinh thành lập. Các Ni sinh phục vụ người cao tuổi rất tốt, như Pháp đàm, chăm sóc tại nhà, phục vụ bữa ăn, thăm thân hữu, dịch vụ trông coi nhà cửa, dịch vụ thông tin, v.v... Các Tỷ kheo Ni thực hiện các công tác này với lòng từ bi. Vì họ dạy Pháp và nói chuyện với người cao tuổi đầy cảm thông, vậy nên Ni sinh dễ được mọi người tiếp nhận.

Các Ni sinh không chỉ viếng thăm nhà những người cao tuổi để dạy Pháp, mà còn quyên góp thức ăn và tiền bạc cho họ. Họ cũng quyên góp tiền để trả học phí cho sinh viên có hoàn cảnh khó khăn và trợ giúp họ trong suốt các thảm họa thiên nhiên như sóng thần năm 2004 và trận động đất nghiêm trọng ở tỉnh Tứ Xuyên vào năm 2008. Ni sinh thường trao quà mỗi tháng vài lần và một số ni sinh hiến tặng tất cả mọi thứ họ có. Điều này nói lên tinh thần tu tập theo Bồ Tát Đại thừa trên thế giới. Nhân dân biết về các hoạt động này và đánh giá cao việc tu tập xuất sắc của Tăng đoàn Tỳ kheo Ni và sự tham gia chủ động của họ trong xã hội.

Các chương trình giáo dục và tu tập hàng ngày của Tỳ kheo Ni tại trường Trung cấp Minnan Phật học Ni Minnan được tuyên dương. Theo truyền thống Trung Quốc, các Tỳ kheo Ni được xem là bình đẳng với các vị Tỳ kheo, các Tỳ kheo Ni có tự viện to đẹp có chương trình giáo dục nâng cao cả về Phật học và thế tục đang phát triển với vai trò Giáo thọ cho các thế hệ tương lai. Những vị Tỳ kheo Ni đã tốt nghiệp trung cấp tiếp tục phục vụ trong những lĩnh vực khác nhau, cả ở Trung Quốc và nước ngoài. Họ tiếp quản tự viện, lãnh đạo các học viện Phật giáo, đẩy mạnh nền giáo dục Phật học, theo đuổi nghiên cứu Phật giáo, hoặc dấn thân vào các công tác từ thiện, tất cả đều là những hành động cao quý của xã hội.

Dịch giả: Sc Tuệ Trí

Chú thích:

1. “Chương trình giáo dục của Trường Trung cấp Phật học Ni Minnan ”, báo chí Văn hóa Tôn giáo, 2008, trang 5-18.
2. Dựa trên các cuộc phỏng vấn với Fayuan Shi, Wuyuan Shi, và Chaobo Shi, Tỳ kheo ni thâm niên của Trường Trung cấp Phật học ni Manna, những người rất giàu kinh nghiệm giáo dục.
3. Tam Tạng Trung Hoa, Taisho Shinshu Daizkyo, số 1433.

GIÁO DỤC PHẬT HỌC CHO NI CHÚNG

CHÙA DONG HAK, HÀN QUỐC

Dong Geon Sunim

Trong lịch sử của hệ phái Jogye của Phật giáo Hàn quốc, truyền thống của các trường cao đẳng Phật học dành cho tỳ kheo ni và sa di ni đã bắt đầu từ năm 1954 tại chùa Dong Hak ở núi Geryong. Tỳ kheo ni Dae Hyun, trụ trì chùa Dong Hak, đã thành lập và đề cử Thượng tọa Kyung Bong làm hiệu trưởng (1885-1969).

Chùa Dong Hak có một lịch sử 1300 năm ở Hàn quốc, và được Thượng Tọa Man Hwa Bo Sun trùng tu năm 1864. Dường như lúc đó Chùa Dong Hak đã mở trường Cao đẳng Phật học, nhưng dành cho chư tăng, chứ không phải cho tỳ kheo ni và sa di ni. Tuy nhiên, ngôi trường này đã đặt nền móng cho trường cao đẳng Phật học dành cho tỳ kheo ni và sa di ni lần đầu tiên ở Hàn quốc năm 1954. Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak được thành lập với mục đích đào tạo những bậc ni tài giỏi và giúp tỳ kheo ni phát triển khả năng của họ. Đây cũng chính là nhu cầu của thời đại mới.

Phong trào chấn hưng Phật giáo trong những năm 1950 là cơ hội khuyến khích các tỳ kheo ni Hàn quốc thành lập trường cao đẳng Phật học dành cho tỳ kheo ni và sa di ni. Khi các tỳ kheo ni tham gia tích cực vào phong trào chấn hưng Phật giáo, họ nhận ra rằng họ cũng là những thành viên của Hệ phái Jogye, như các tỳ kheo. Sau phong trào chấn hưng Phật giáo, chùa Dong Hak đã trở thành một ngôi chùa của tỳ kheo ni. Thế hệ đầu tiên đã nâng cao ý thức cũng như tinh thần trách nhiệm trong việc biến ngôi chùa Dong Hak thành một trường cao đẳng Phật học dành cho tỳ kheo ni và sa di ni.

Đến năm 1963, Thượng Tọa Hyeong Bong, hiệu trưởng đầu tiên của trường, đã có thể cho ra trường nhiều tăng ni sinh. Trong số đệ tử thuần thành của ngài có Myo Eom Sunim, hiệu trưởng trường Cao đẳng Phật học Bong Nyeong, và Hye Seong Sunim. Myung Seong Sunim, người sau này trở thành hiệu trưởng trường Cao đẳng Phật học Un Mun cũng học ở chùa Dong Hak khi Thượng tọa Seong Hyeon Sunim làm hiệu trưởng. Năm 1956, Thượng Tọa Hyeong Bong đã trao truyền kiến thức cho tỳ kheo ni Myo Eom Sunim. Đây là lần đầu tiên trong lịch sử Phật giáo Hàn quốc, một

vị tỳ kheo trao truyền kiến thức cho một tỳ kheo ni.

Truyền thống học thuật ở Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak

Mặc dù các ni trưởng đã tận tâm nỗ lực đào tạo ni tài, hơn 20 Phật học viện dành cho tỳ kheo ni đã dần dần biến mất trong những thập niên gần đây. Điều này cho thấy một ngôi chùa bình thường rất khó duy trì truyền thống giáo dục Phật giáo. Bất chấp mọi khó khăn, Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak đã đào tạo 869 ni sinh tốt nghiệp trong vòng 50 năm từ những ngày đầu thành lập. Những thành tựu này chủ yếu là do sự cống hiến của hiệu trưởng thứ 11, Gyeong Bong Sunim, và Ho Gyeong Sunim, hiệu trưởng thứ 13. Gyeong Bong Sunim đã đóng góp rất nhiều trong việc gây dựng một sự ủng hộ rộng lớn để duy trì Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak, trường Phật học đầu tiên dành cho tỳ kheo ni và sa di ni. Từ cuối những năm 1960 đến giữa thập niên 1980 Ho Gyeong Sunim đã không từ một nỗ lực nào nhằm phát triển chùa Dong Hak thành một trường Phật học kiểu mẫu dành cho tỳ kheo ni và sa di ni.

Chương trình học tại Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak tiếp tục phát triển cho đến ngày nay. Ho Gyeong Sunim đã biên dịch bộ Chú giải Du già luận và bộ Chú giải Đại thừa khởi tín luận với sự cộng tác của các đệ tử thuần thành Beop Seong, Myeong Seon, Bo Ryeon, GyeongJin, Haeng O, Do Il, và Beop Song Sunim. Il Cho Sunim viết bộ Nhất Tâm Đại Giáo, bộ sách đã được xem như khuôn mẫu tư tưởng cho những khóa học phổ cập ở các trường Phật học truyền thống. Những học giả này đã thiết lập truyền thống học thuật như là một nền tảng căn bản cho hệ thống giáo dục tại các trường Phật học truyền thống cho đến ngày nay.

Đời sống hàng ngày tại trường Phật học.

Tại Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak, một trăm ni sinh sống nội trú trong kỷ luật nghiêm khắc. Sau khi hoàn tất khóa học 4 năm, họ sẽ trở lại đời sống bình thường của một tỳ kheo ni hay sa di ni. Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak rất khác với các trường cao đẳng bên ngoài của hàn quốc, vì khóa học không tính theo năm học mà tính theo các lớp học liên tiếp nhau, chẳng hạn như lớp Chi Mun, lớp Sah Jip, lớp Sah Gyo , và lớp Dae Gyo. Chương trình học thì theo đường lối chỉ đạo của Vụ Giáo dục tôn giáo thuộc hệ phái Jogye. Những đường lối chỉ đạo này quy định sự đào tạo có tính cách truyền thống cho giáo hội Phật giáo Hàn quốc và thích ứng với nền giáo dục hiện đại.

Tuy nhiên, mô hình giáo dục này cũng có một số hạn chế. Ngoài việc phải học

quá nhiều, học viên còn phải làm các công việc chấp tác hàng ngày trong chùa. Giáo trình học bao gồm cả phần tụng kinh và thảo luận các bài kinh theo lối học truyền thống. Học viên đọc những điều họ đã học trong năm thứ nhất trong lớp Chi Mun, và năm thứ hai trong lớp Sah Jip. Trong lớp học, họ giải thích chánh kinh và học thuộc lòng bài kinh đó. Mỗi năm trong mỗi lớp học, các học viên đọc và giải thích từng bài kinh một, sau đó tập trung trước khi vào lớp để thảo luận những điểm mà họ chưa hiểu. Các lớp học tiếp diễn theo cách này, trong đó học viên yêu cầu thầy giáo giảng những điểm mà họ chưa hiểu từ những điều họ đã học hôm trước và ghi nhớ những lời giảng dạy của thầy giáo.

Giáo trình truyền thống sử dụng phương pháp học mang tính giải thích, chú trọng vào các môn học thuộc thiên tông. Vấn đề là ở chỗ giáo trình truyền thống ở các trường Phật học không thích ứng với phương pháp giáo dục hiện đại. Giáo trình truyền thống cũng không thích hợp cho cư sĩ, những người muốn theo đuổi mục đích tôn giáo bằng những cách khác. Trong các trường Phật học, giáo trình truyền thống được bổ sung một số môn thể học, như thư pháp, hội họa truyền thống (mai, lan, cúc, trúc), yoga, ngoạn ngữ, v.v... Trường mời chuyên gia thỉnh giảng đến dạy những môn này.

Hoạt động ngoại khóa ở Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak

Mỗi năm Trường tổ chức ba lần đi dã ngoại và tất cả mọi người đều được tham dự. Những hoạt động này giúp tạo ra sự hài hòa và đoàn kết giữa các thành viên của chùa Dong Hak. Sự hài hòa giữa các thành viên, kể cả sinh viên và các giảng sư, được chú trọng như là yếu tố then chốt trong giáo dục truyền thống tại các trường Phật học dành cho tỳ kheo ni và sa di ni.

Các lễ hội cũng chiếm một vị trí trong chương trình học truyền thống. Chẳng hạn lễ hội Dong Hyang là cuộc triển lãm được tổ chức để trưng bày những thành tựu của học viên trong thi văn, cắm hoa, thư pháp, hội họa mai lan cúc trúc truyền thống. Một số là tác phẩm cá nhân và một số là tác phẩm tập thể. Lễ hội thể hiện vai trò quan trọng của sự hài hòa và cân đối trong văn hóa truyền thống.

Hoạt động Phật giáo cũng được tổ chức ở nhà tù và doanh trại quân đội. Các học viên đã tổ chức các buổi thuyết pháp cho những người cai ngục ở nhà tù Daejeon và ở trung tâm huấn luyện quân đội ở thành phố Nonsahn, gần chùa Dong Hak. Một số học viên lớp Day Gyo tham gia những hoạt động này mỗi tuần. Chúng được xem như

những cơ hội giáo dục cho học viên mở rộng kiến thức của họ không những ở trong chùa mà còn ngoài xã hội.

Những khóa học đặc biệt

Một số sa di ni sau khi đã hoàn tất khóa học ở trường Phật học truyền thống hay trường đại học bên ngoài bày tỏ nguyện vọng được học chuyên khoa để tiếp tục đào sâu kiến thức Phật học. Để đáp ứng nhu cầu này, một khóa cao học đã được mở ra ở Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak nhằm nâng cao giáo dục cho tỳ kheo ni bằng cách kết hợp giáo trình Phật học truyền thống với các bộ môn hiện đại. Hiệu trưởng thứ 18, Hae Joo Sunim, cũng là giáo sư Khoa Phật Học trường Đại học Dongguk, phụ trách chương trình này. Mục tiêu là đào tạo sau đại học cho những sinh viên có tài năng vốn đã có kiến thức Phật học căn bản. Những chương trình này được phát triển để đáp ứng cho nhu cầu của các tỳ kheo ni có nguyện vọng học tiếp để phát triển khả năng của họ.

Bằng những cách này, Trường Cao đẳng Phật học Dong Hak, ngôi trường Phật học truyền thống đầu tiên dành cho tỳ kheo ni và sa di ni, đã duy trì phương pháp giáo dục truyền thống cho tỳ kheo ni trong Phật giáo Hàn quốc. Vì vậy trường đã đóng một vai trò quan trọng trong lịch sử Phật giáo Hàn quốc. Đồng thời, đây cũng là nơi phát sinh nền giáo dục hiện đại cho tỳ kheo ni Hàn quốc ngày nay.

Người dịch: Sc Liễu Pháp

TRI GIÁC, CHÍ NGUYỆN VÀ CƠ HỘI: PHỤ NỮ BHUTAN VÀ HỌC BỔNG PHẬT HỌC

Tenzin Dadon (Sonam Wangmo)

Bhutan, là vương quốc Phật giáo Vajrayana nhỏ bé ẩn mình trong dãy Himalaya, đang trong giai đoạn chuyển đổi. Bị cô lập với phần còn lại của thế giới mãi đến thập niên 1960, quốc gia này đang dần giữ mình khỏi hình ảnh xa xưa để đi theo sự hiện đại hóa. Quốc gia này được nhiều người biết đến về chính sách cân bằng phát triển kinh tế và các giá trị nhân văn, đặt cơ sở trên các lý tưởng Phật giáo, với Tổng Giá trị Hạnh phúc Quốc dân (còn gọi là GNH) là chỉ số chính về phát triển bền vững. Đối với chính phủ Bhutan, ngày nay Phật giáo thiết yếu hơn bao giờ hết đối với quốc gia này vì người ta đang ngày càng quan tâm về việc thanh niên Bhutan, đứng giữa sự tự lập và nền kinh tế thị trường, đang suy đồi rơi vào tình trạng phạm tội. Thông qua các tổ chức tu hành, hiện chính phủ đang nhờ các trường học và tổ chức giáo dục cấp 3 đưa Phật học lên hàng đầu trong nền giáo dục quốc gia. Nhu cầu về học bổng Phật học tại Bhutan đang gia tăng vì các nghiên cứu chính quy về Phật học hiện đang phát triển mở rộng vượt quá quy mô của các tổ chức tu hành.

Bài viết này chú trọng nêu lên vai trò của phụ nữ Bhutan trong việc thực hiện nguyện vọng của quốc gia và nguyện vọng của cá nhân họ về học bổng Phật học. Tâm điểm của bài viết là phụ nữ Bhutan làm thế nào để tiếp nhận Phật giáo và theo đuổi trí thức nhờ học bổng Phật học. Xét về giới tính, theo truyền thống, xã hội Bhutan bình đẳng trên hầu hết mọi mặt, ngoại trừ chính trị và tôn giáo. Cũng theo truyền thống, phụ nữ Bhutan không được nhận học bổng tôn giáo trong khi đàn ông có thành tích học hành cao có nhiều cơ hội hơn. Bài viết này nhằm khai thác những cơ hội dành cho phụ nữ Bhutan để họ theo đuổi nghiên cứu chính quy về Phật học và việc có tồn tại hay không một cơ cấu hỗ trợ thích hợp dành cho phụ nữ Bhutan muốn tìm học bổng Phật học. Cuối cùng, bài viết phân tích những con đường khả dĩ để các nữ học giả Bhutan đóng góp chuyên môn và kiến thức của mình cho đất nước Bhutan khi họ hoàn tất nghiên cứu chính quy về Phật học.

Bài viết này mô tả khái quát vai trò của phụ nữ Bhutan trong việc thực hiện nguyện vọng của quốc gia và nguyện vọng của cá nhân họ về học bổng Phật học. Những khía cạnh tìm hiểu quan trọng bao gồm các thách thức và cơ hội dành cho các nữ tu Bhutan để họ theo nghiên cứu chính quy về Phật học. Mục đích nhằm giúp cải thiện hạnh phúc cho các nữ tu và tăng cường bình đẳng giới trong lĩnh vực giáo dục dành cho nữ tu tại Bhutan. Bài viết thảo luận việc làm thế nào các nữ tu có học có thể giúp đương đầu với những bất bình đẳng giới và thu hẹp khoảng cách giữa nam và nữ, đô thị và nông thôn, người giàu và người nghèo, người biết chữ và người mù chữ. Ngoài ra, bài viết còn thảo luận việc làm thế nào các nữ tu có thể đóng góp vào sự phát triển của đất nước và bảo tồn các giá trị văn hóa và tâm linh trong xã hội rộng lớn hơn. Vấn đề giáo dục dành cho các nữ tu tại Bhutan là mục tiêu phát triển quan trọng, nó hỗ trợ mạnh mẽ các mục tiêu của Tổng Giá trị Hạnh phúc Quốc dân, là chiến lược và triết lý phát triển do Quốc vương Bhutan trước đây đưa ra, ngay sau khi ông lên ngôi vào năm 1972. Bài viết này thảo luận vì sao việc hỗ trợ các nữ tu và nữ tu viện là quan trọng để bảo đảm rằng tất cả các bé gái và phụ nữ tại Bhutan được trân trọng và được tiếp cận nền giáo dục có chất lượng và có được cuộc sống mãn nguyện, bất chấp thu nhập, địa vị xã hội hoặc vị trí địa lý.

Nền tảng xã hội

Bhutan, còn gọi là Druk Yul (Đất của Rồng Sấm Sét), được biết đến nhờ phong cảnh đẹp và nỗ lực đạt chỉ số GNH cho người dân, là một quốc gia nhỏ bé nằm ở phía đông dãy Himalayas. Đó là quốc gia duy nhất trên thế giới nhìn nhận Phật giáo Mật tông là tôn giáo chính thức. Bhutan tiếp giáp vùng Tây Tạng tự trị ở phía bắc và Ấn Độ ở phía đông, nam và tây. Người bản xứ Bhutan được gọi là Drukpas trong khi người có nguồn gốc Nepal, sống tập trung ở các quận phía nam Bhutan, được gọi là Lhotsampas hoặc “người phương nam”. Người ở phía tây Bhutan, gọi là Ngalongpa, nói tiếng Dzongkha, là ngôn ngữ chính thống của Bhutan. Dzongkha là phiên bản ngôn ngữ được chỉnh sửa từ ngôn ngữ Tây Tạng và sử dụng chung hệ hổng chữ viết (*chos ke*). Người ở phía đông Bhutan và ngôn ngữ của họ được gọi là Sharchokpa. Dân số Bhutan khoảng 700.000 người.

Được biết đến như là vùng Đất cấm, chủ yếu do yếu tố địa lý, Bhutan bị cô lập trong nhiều thế kỷ. Đầu thập niên 1960, quân đội Ấn Độ giúp quốc gia này xây một số

con đường bắc – nam lát đá đầu tiên nối liền các đồng bằng của vùng Bengal Ấn Độ và các thung lũng cao của Bhutan với Paro và thủ đô Thimphu. Thời kỳ từ giữa năm 1952, khi Quốc vương đệ tam Jigme Dorji Wangchuck lên ngôi rồng, đến khi ngài băng hà vào năm 1972, đánh dấu sự khởi đầu của kỷ nguyên mới của Bhutan. Vị vua đệ tam này đã tạo dựng sự hiện đại cho Bhutan bằng việc giới thiệu nền giáo dục hiện đại phi tôn giáo, một Quốc hội phân quyền kiểm soát chính trị từ cấp trung ương xuống cho 24 quận, hệ thống pháp luật và tòa thượng thẩm phi tôn giáo, loại tiền tệ (*ngultrum*) và các hệ thống bưu chính, ngân hàng. Việc hiện đại hóa Bhutan khởi nguồn từ đầu thập niên 1960 đã thay đổi đời sống của người dân Bhutan rất nhiều từ khuynh hướng địa phương cổ xưa trở thành khuynh hướng quốc gia hiện đại. Tuy nhiên, Bhutan vẫn đang trong giai đoạn chuyển đổi; nhiều vùng nông thôn Bhutan ngày nay vẫn duy trì nền kinh tế tự lập truyền thống, với 69% số dân sống dựa vào nông nghiệp.

Người Bhutan theo đạo Phật chiếm ưu thế; một tôn giáo khác được chấp nhận ở Bhutan là Ấn Độ giáo, là tôn giáo của người có nguồn gốc Nepali. Người Bhutan thể hiện sự gắn kết rất chặt với Phật giáo Mật Tông, thấy rõ trong hầu hết mọi mặt đời sống của người Bhutan. Có hơn 2.000 thiền viện (*gompa*) và đền thờ (*lha khang*) tại Bhutan. Mỗi làng có một ngôi đền mà cuộc sống của cộng đồng xoay quanh ngôi đền đó. Mỗi quận (*dzong khag*) có một *dzong*, là một pháo đài lớn dành cho các sự kiện tôn giáo và hành chính xưa cổ và là nơi xét xử của chính quyền địa phương.

Thầy và thánh Guru Padmasambhava vĩ đại người Ấn Độ (thường được gọi là Guru Rinpoche), được cho rằng đã thiết lập Phật giáo tại Tây Tạng, xây dựng Phật giáo tại Bhutan năm 747 Công nguyên. Guru Rinpoche, người sáng lập trường Phật giáo Mật Tông Nyingma tại Tây Tạng, được tôn kính tại Bhutan như Phật tổ thứ hai. Người là đầu mối của đạo Phật tại Bhutan và được tôn sùng ở hầu hết các đền chùa và thiền viện trong nước. Phật giáo Mật Tông trở thành tôn giáo quốc gia của Bhutan vào thế kỷ 17, cùng với việc sáng lập trường Phật giáo Mật Tông (thuộc Tây Tạng) Drukpa Kagyu.

Môi trường tôn giáo tại Bhutan được bảo vệ, như là một sản phẩm phụ của nhà nước chính trị thần quyền được hình thành và thống trị bởi trường Drukpa kagyu. Trường này kiểm soát các vấn đề tôn giáo của quốc gia và triệt để chống lại sự phát triển của các truyền thống tôn giáo khác tại Bhutan, kể cả các trường Phật học khác.

Trường Phật giáo Mật Tông duy nhất khác tại Bhutan là trường Nyingma, dành cho gia đình hoàng tộc Bhutan. Kết quả là các tổ chức tu hành tại Bhutan vẫn còn tính bảo thủ cao và không muốn thay đổi để đáp ứng nhu cầu của người dân dù sự lan tỏa của phong trào hiện đại hóa ảnh hưởng đến hầu hết mọi mặt đời sống của người dân. Các tổ chức tu hành siêu bảo thủ cũng duy trì những bất bình đẳng giới trong môi trường tôn giáo cứng nhắc tại Bhutan, với rất ít thiện chí thay đổi hiện trạng nam quyền đã duy trì từ khi mới hình thành Phật giáo tại Bhutan.

Năm 1999, Báo cáo của Ngân hàng Thế giới ước tính hơn 150 triệu trẻ em ở độ tuổi 6 – 11 không được đi học, chủ yếu ở các nước đang phát triển. Hơn 60% trẻ em không đi học là bé gái. Ở Nam Á, khoảng cách giới càng rộng hơn và những bất bình đẳng khác liên quan đến việc tiếp cận giáo dục. Điều này xảy ra dù nghiên cứu cho thấy rằng việc đầu tư giáo dục vào các bé gái sẽ thu được kết quả xã hội và kinh tế cao hơn so với các bé trai. Các nước đang phát triển như Bhutan đang bắt đầu chấp nhận rằng giáo dục dành cho các bé gái và việc dạy chữ cho phụ nữ phải là được đưa vào mọi chiến lược phát triển nếu các chiến lược này phải thực hiện thành công và nâng cao chất lượng sống. Tuy nhiên, trong triển khai giáo dục có khoảng cách đáng kể về bình đẳng giới và bình đẳng địa lý; tỷ lệ các bé gái đăng ký đi học ước tính là 47% so với 55% ở các bé trai. Hầu hết các bậc cha mẹ ở nông thôn Bhutan không có khả năng gửi con đến trường dù họ chỉ tốn chi phí cho đồng phục, dụng cụ học tập và phí đăng ký ban đầu.

Mục tiêu chính của ngành giáo dục Bhutan là tất cả mọi người đều được đi học và quốc gia này đã tiến bộ đáng kể trong việc đạt mục tiêu triển khai giáo dục tiểu học đến tất cả mọi người để bảo đảm các bé trai cũng như các bé gái có thể hoàn tất chương trình tiểu học. Để đối phó với những thiếu bình đẳng này, văn kiện Chiến lược Xóa đói Giảm nghèo của Bhutan (gọi tắt là PRSP) được xây dựng, trong đó chú trọng đến lĩnh vực giáo dục. PRSP nhằm cải thiện việc tiếp cận giáo dục tiểu học thông qua việc mở rộng trường học, đặc biệt là mạng lưới trường công. Tỷ lệ học sinh tốt nghiệp giáo dục tiểu học (từ mầm non đến lớp 6) tăng từ 60,5% năm 1996 lên 69,3% năm 2000.

Các mục tiêu của PRSP của Bhutan nhất quán với các mục tiêu phát triển của kế hoạch 5 năm lần 9 của quốc gia này và các Mục tiêu Phát triển Thiên niên kỷ 2015. Các mục tiêu này còn hết sức nhất quán với các chiến lược Tổng Giá trị Hạnh phúc Quốc dân (GNH). Kế hoạch 5 năm lần 9 lập tháng 6/2008 nhấn mạnh vai trò quan

trọng của giáo dục trong việc đạt được GNH. Các mục tiêu của chính sách này bao trùm mọi cấp và mọi lĩnh vực giáo dục, bao gồm hỗ trợ chăm sóc trẻ nhỏ, tăng tỷ lệ trẻ đi học ở độ tuổi từ 6 – 12, tăng sự tiếp cận giáo dục và tăng tỷ lệ biết chữ từ 54% lên 80% năm 2007, là một phần của mục tiêu lớn là bảo đảm giáo dục lâu dài cho tất cả người dân. Thiếu sót duy nhất trong kế hoạch lần 9 là không nhận ra vai trò quan trọng của các nữ tu và các thiền viện trong việc thúc đẩy giáo dục cho các bé gái, việc học chữ ở phụ nữ và vai trò của GNH.

Vai trò và Hiện trạng của các Nữ tu Bhutan

Bát pháp nặng nề dành cho các nữ tu (*gurudharmas*) trong giới luật tu hành Phật giáo (Vinaya) được rất nhiều học giả Phật giáo xem là nguyên nhân cội rễ của việc hạ thấp tầm quan trọng của các nữ tu trong các tổ chức Phật giáo. Theo Kim Gutschow, “Điều đầu tiên và quan trọng nhất của bát pháp tuyên bố rằng một nữ tu đã được tấn phong 100 năm phải cúi chào nam tu sĩ được tấn phong chỉ mới một ngày”. Giới luật này đã đóng dấu ấn lên số phận của các nữ tu Phật giáo, vì nó được xem như là sự xác nhận chính thức vị trí thấp hơn của các nữ tu so với các nam tu sĩ và sự công chính hóa của các nam tu sĩ đối với sự hạ thấp tầm quan trọng của các nữ tu. Hậu quả là trong giới tu hành tại Himalayas có nhiều hình thức phân biệt; ví dụ: thứ tự chỗ ngồi của tăng ni bị chi phối sự ưu tiên rõ ràng cho nam giới so với nữ giới, và điều thứ hai là ngồi theo bậc trưởng thượng hoặc chức phận. Theo đó, vị trí thứ cấp của các nữ tu Phật giáo tại Himalayas so với các nam tu sĩ được đưa vào giới luật. Các ví dụ về sự phân biệt bao gồm việc không được tiếp cận với nền giáo dục Phật học, quyền cử hành các nghi lễ và lao động cưỡng bức. Trong một số trường hợp cực đoan, các nữ tu thậm chí còn bị lạm dụng thể xác và tình dục.

Các nữ Phật tử Himalaya coi thân thể nam giới như là sự trừng phạt vì những hành động xấu trước kia và phụ nữ phải cam chịu các hình thức chịu đựng mà không được phàn nàn. Câu nói phổ biến của người Bhutan: “Đối với phụ nữ chúng tôi, thân thể của chúng tôi là kẻ thù” nói lên rất nhiều về quan điểm của phụ nữ Bhutan về sự tồn tại của giới của họ. Phụ nữ được xem là bất tịnh vì các chu trình sinh học như kinh nguyệt và sinh nở. Theo ý thức hệ Phật giáo của người Tây Tạng, phụ nữ, tử thi, người mất đẳng cấp, tà dân, trẻ con, cái chết, kinh nguyệt, nước tiểu, phân, mồ hôi, máu, mủ, đờm dãi, nước bọt, tóc, da, móng tay và nhau đều được xem là những ô uế vô cùng.

Quan điểm của người Bhutan rằng phụ nữ là người thấp kém hơn – bất tịnh, khổ sở và đầy tội lỗi bẩm sinh – bắt nguồn từ các câu chuyện thần thoại Bhutan về nguồn gốc và tiểu sử của các nhà lãnh đạo tôn giáo. Phật giáo Mật Tông nhiều lần sử dụng bạo lực biểu trưng để chế ngự năng lực nữ tính ban sơ và đầy nguy hiểm của cảnh quan, điều này được thấy rõ trong nhiều câu chuyện nguyên gốc xuất phát từ các vùng khác nhau của đất nước Bhutan. Ví dụ: nhiều câu chuyện tương tự xuất phát từ Menchari, Haa và Dungsam xoay quanh một nhân vật nam mạnh mẽ, thường là một vị thầy tu Phật giáo được có tiếng, một thầy tu hoặc anh hùng địa phương hàng phục được yêu ma, như câu chuyện về Masang ở đông Bhutan¹.

Những câu chuyện kể, tục ngữ, thi ca, vở kịch, bài hát và điệu nhảy thường chứa những lời bóng gió về tình dục, mĩa mai sự dễ bị tấn công của cơ thể nữ giới và nhấn mạnh sự thành thạo tình dục của đàn ông Bhutan như là một cách để thống trị phụ nữ. Tiểu sử của các thầy tu Phật giáo nổi tiếng thường mô tả phụ nữ, kể cả nữ tu, là những nhân vật phóng túng về đạo đức và độc ác, ngược lại với đàn ông, là người giữ gìn các giá trị tôn giáo, nhờ đó ngăn con người không bị suy đồi đạo đức. Nữ tu ít được đề cập trong các tiểu sử tôn giáo hoặc các câu chuyện truyền miệng, nhưng khi được nói đến, họ được mô tả như những kẻ giết người hoặc những nhân vật hạ đẳng có trí tuệ cần hình ảnh của người đàn ông để phóng thích họ ra khỏi vòng tròn *luân hồi sinh tử*. Các tiểu sử này xác nhận rằng phụ nữ không thể tự mình đắc quả giác ngộ. Ví dụ: người ta tin rằng rằng để được đắc quả giác ngộ, trước tiên người phụ nữ cần được tái sinh thành đàn ông. Các niềm tin này duy trì vị trí thứ cấp của các nữ tu trong giới tu hành.

Những thách thức đối với các Nữ tu Bhutan

Các cô gái và phụ nữ sống ở Bhutan tìm đến cuộc sống tu hành như là một cách khác để mưu cầu một cuộc sống hòa bình, vị tha và tâm linh. Họ được khai sáng bởi niềm tin rằng, cũng như nữ tu, họ có thể đóng góp công sức vào sự an lành và hạnh phúc của tất cả chúng sinh thông qua những hành động trực tiếp hoặc chí ít là qua những lời cầu nguyện. Ngoài ra, trong thiền viện cũng có những phụ nữ đi tu chỉ để tìm nơi trú ngụ tránh cảnh nghèo khổ cùng cực, những thách thức quá lớn của xã hội, mất mát gia đình và sự truất quyền. Nhiều người còn đi tu để tìm những cơ hội học hành, mà còn nhiều người nữa tiếp tục đi tu vì những lý do trên. Trong khi một số ít người đi tu xuất thân từ giai cấp trung lưu thì đa số xuất thân từ những gia đình nghèo

khổ và không được bất kỳ sự hỗ trợ nào từ gia đình của họ. Cuộc sống của hầu hết các nữ tu Bhutan rất khó khăn. Hầu hết các thiền viện được đặt tại các vùng rất xa xôi, nơi không có đường sá đàng hoàng. Các thiền viện này thường thiếu nước sạch, điện, phòng tắm vệ sinh và thực phẩm dinh dưỡng phù hợp. Khi một nữ tu bị ốm, cô ấy thường phải đi bộ 3 giờ đồng hồ hoặc hơn mới đến được trung tâm y tế gần nhất. Điều kiện sống cơ bản thường rất nghèo nàn. Các nữ tu thường bị thiếu những đồ dùng cần thiết cơ bản như phòng ốc kho ráo để ngủ, học hành và hành thiền hằng ngày. Cấu trúc của nhiều thiền viện bị đổ nát nghiêm trọng và một số thiền viện thiếu an toàn.

Các nữ tu không được thọ giới và không được huấn luyện để cử hành một số nghi lễ và nghi thức tôn giáo trong Phật giáo Mật Tông. Trên quan điểm của Luật Tạng (giới luật tăng già), các nữ tu theo truyền thống Tây Tạng (Mật Tông) là những nữ tu chưa được tấn phong trọn vẹn (tiếng Tây Tạng là *gelongma*; tiếng Sankrit là *bhikshunis*), mà là những nữ tu sa di ni (tiếng Tây Tạng là *getsulma*; tiếng Sankrit là *sramanerika*). Họ được tấn phong bởi các nam tu sĩ thọ giới trọn vẹn (tiếng Tây Tạng là *gelong*; tiếng Sankrit là *bhikshu*), chứ không phải bởi các *bhikshuni* như được mô tả trong giới luật hoặc giới luật tăng già. Do đó, các nữ tu không thuộc Bhikshuni Sangha hay Bhikshu Sangha; vì vậy, vị thế tu hành của họ thấp hơn các nam tu sĩ. Tình thế này tạo nên khoảng hở hạ thấp tầm quan trọng của các nữ tu và khiến họ mất cơ hội cử hành các nghi lễ và nghi thức tôn giáo. Ví dụ: các nữ tu Himalaya nghiên cứu hầu hết các giáo thuyết Mật Tông bí truyền nhưng không được phép truyền bá cho môn đệ của mình. Thật ra, không có giáo lý hoặc dòng dõi nào được truyền bá bởi phụ nữ và không một phụ nữ nổi tiếng nào được chấp nhận trong giới tu hành. Các cư sĩ bon chen tìm cách nhập đạo và được các Lạt Ma hóa thân (*trulku*) và các “Lạt Ma thượng phẩm” ban phước vì họ tin rằng sự linh nghiệm sẽ cao hơn. Do đó, “các Nữ tu và nữ cư sĩ vẫn bị gạt sang một bên và liên quan đến mức linh nghiệm thấp hơn trong Mật Tông. Mặc dù quan niệm Mật Tông bác bỏ sự phân biệt nhưng nhiều hành đạo vẫn duy trì nhị nguyên tính thật sự.”²

Các cơ hội và Cơ cấu Hỗ trợ những Phụ nữ Bhutan đi tìm Học bổng Phật học

Trước khi giới thiệu nền giáo dục phi tôn giáo hiện đại vào Bhutan, hệ thống giáo dục theo người tu hành, trong đó giảng dạy về Phật giáo, “chỉ dễ tiếp cận đối với nam tu sĩ và một vài gia đình được đặc ân. Phụ nữ bị loại trừ, ngoại trừ một vài vị nữ tu.” Các nữ tu Bhutan không có được những cơ hội học hành tương tự như các nam tu

sĩ. Không có chương trình nghiên cứu nào mà các nữ tu có thể học về Phật giáo và thực hành các bài giảng cấp cao nhất. Quá lắm là các nữ tu chỉ được cầu nguyện và đọc *các câu chú*, mà không thể hiểu nghĩa của chúng. Các nữ tu và nữ cư sĩ nào muốn học về Phật giáo phải đi đến Ấn Độ hoặc Nepal, nơi có các chương trình nghiên cứu dành cho họ. Những thiếu bình đẳng giới tại Bhutan trong khía cạnh giáo dục Phật tử rất dễ thấy thậm chí từ thời Dorje Lingpa ở năm 1370 Công nguyên. Dorje Lingpa, được xem là một trong 5 vị “đi tìm báu vật” vĩ đại (*tertön*) theo truyền thống Nyingma và là vị thầy Dzogchen quan trọng theo truyền thống Bonpo, chú ý thấy rằng kiến thức Phật học của các nữ tu cực kỳ nghèo nàn. Khi một nhóm nữ tu tại Punakha yêu cầu ông thực hiện giáo đạo (*dampa*), được biết rằng ông cảm thấy tội nghiệp cho họ, do họ không được hưởng đặc ân, và ông đồng ý dạy cho họ. Từ đó, tình hình được cải thiện chút ít, nhờ sự giới thiệu chương trình nghiên cứu dành cho các nữ tu do bà Ashi Tsering Yangdon Wangchuk, là Hoàng Thái Hậu Bhutan, khởi xướng thông qua Tổ chức Nữ tu Bhutan, được thành lập năm 2009. Tuy nhiên, hầu hết các nữ tu tại Bhutan vẫn không được tiếp cận giáo dục Phật giáo.

Việc tiếp cận giáo dục phải tương xứng với các mặt khác trong đời sống tôn giáo của các nữ tu. Nhiều nữ tu Bhutan bị hạn chế bởi những việc vặt, gây giới hạn đáng kể tiềm năng và khả năng phát triển tâm linh của họ. Bị tước đoạt quyền tiếp cận học bổng Phật học, các nữ tu sẵn sàng nấu nướng và chăm sóc các viện chủ và giảng sư để được nhận giáo đạo. Tại vùng Himalaya, các bậc cha mẹ thường được hưởng lợi từ việc sinh và đem gửi vào nữ tu viện. Các thành viên trong gia đình của các nữ tu, các thiền viện và tịnh xá thường yêu cầu các nữ tu làm lao động, điều này khiến nhiều nữ tu không thực hiện được nhiệm vụ nghi lễ của mình, đừng nói đến việc bảo đảm giáo dục Phật học cho họ. Không đáp ứng các yêu cầu của gia đình có nghĩa là các nữ tu sẽ mất phương tiện tự lập. Không chú ý đến trách nhiệm đối với cộng đồng nữ tu có thể dẫn đến việc bị kỷ luật hoặc thậm chí bị trục xuất. Nữ tu phục vụ cho các thầy tu như là một cách để có được công đức và chỗ đứng, mà hiển nhiên sẽ cao hơn so với phục vụ các cư sĩ trong làng hoặc thậm chí các nữ tu đồng tu. Theo dự kiến của đức Phật, mối quan hệ giữa 2 đẳng cấp là anh và em gái, tất cả đều có vị trí cần thiết như nhau là con của đức Phật. Tuy nhiên, các nữ tu tại các truyền thống và xã hội Phật giáo vẫn tiếp tục phục vụ các thầy tu, thường không màng đến phúc lợi của chính họ.

Không giống các tỉnh xá dành cho nam giới già và trẻ, được hưởng lợi từ sự hỗ trợ của nhà nước hoặc tư nhân, các nữ tu và các nữ tu viện ở Bhutan không được nhận kinh phí của chính phủ. Sự hỗ trợ của tư nhân và cộng đồng cũng cực kỳ hạn chế, khiến nhiều nữ tu viện dễ bị xâm hại và bị bỏ bê. Điều đáng buồn là người ta nhận ra quá ít tiềm năng phục vụ xã hội và đóng góp vào hạnh phúc tập thể của các nữ tu. Tình huống nghịch lý như vậy lại chiếm ưu thế trong một quốc gia tự hào là không có thành kiến về giới là điều không thể lý giải được. Nhìn chung, hầu hết không nữ tu viện nào tại Bhutan có môi trường học hành đúng quy cách. Các nữ tu tại các tu viện có tiềm năng cao và say mê học hành nhưng các tu viện này không có chương trình giảng dạy hoặc hệ thống đánh giá đạt chuẩn. Trên hết, các nữ tu không có giảng viên có năng lực tận tụy hoặc đủ khả năng để thực hiện giảng dạy đúng cách, để làm phong phú tinh thần hoặc phục vụ cuộc sống thế tục hữu ích, khi họ rời tu viện.

Các Nữ tu Bhutan và những Nguyện vọng Quốc gia

Từ sau Hội thảo Thế giới về việc Giáo dục dành cho tất cả mọi người được tổ chức năm 1990, điều được chấp nhận rộng rãi là giáo dục dành cho các bé gái có ảnh hưởng sâu sắc đến việc giảm tỷ lệ tử vong ở bà mẹ và trẻ sơ sinh và giảm tỷ lệ sinh sản. Các học giả đã xây dựng mối tương quan đối trọng giữa cơ hội đến trường dành phụ nữ và cơ hội học hành dành cho trẻ em. Họ cho rằng các lợi ích liên thể hệ của việc cho phụ nữ đi học cao hơn rất nhiều so với nam giới. Việc cải thiện giáo dục dành cho các bé gái và học đọc viết dành cho phụ nữ mang lại nhiều lợi ích to lớn cho cá nhân và gia đình. Kết quả là việc học đọc viết ở phụ nữ và các bé gái trở thành trọng tâm chính đối với các chính phủ tại nhiều quốc gia đang phát triển. Chính sách học đọc viết của Bhutan được hiểu và triển khai nhằm thực hiện triết lý phát triển tổng thể dựa vào GNH của quốc gia này. Tuy các mục tiêu GNH hỗ trợ giáo dục và sự bình đẳng giới, nhưng cũng như nhiều quốc gia đang phát triển khác, Bhutan vẫn còn nhiều việc phải làm để đạt được sự bình đẳng giới trong việc tiếp cận giáo dục và kết quả học hành.

Việc cải thiện điều kiện sống và giáo dục cho các nữ tu sẽ đóng góp nhiều vào nỗ lực của Bhutan trong việc đạt được chỉ tiêu “Giáo dục dành cho Tất cả Mọi người” trong khuôn khổ chỉ số GNH. Một số lượng đáng kể phụ nữ trẻ tại Bhutan đã từng là nữ tu trong một giai đoạn nào đó trong cuộc đời của họ. Kết quả là điều tối quan trọng là nhóm người này được quan tâm đúng cách. Các nữ tu cũng đóng vai trò quan trọng

trong việc bảo tồn truyền thống và văn hóa của Bhutan, và vì thế họ rất cần thiết để đạt được chỉ số GNH. Về bản chất, mỗi quan tâm chính của triết lý này là cân bằng các ước muốn vật chất với các nhu cầu tâm hồn. Người phụ nữ nào đã dành một phần đời của mình để theo đuổi con đường tâm linh thì có thể sống một cuộc đời tiết độ và góp phần vào hạnh phúc của những người khác, thậm chí có thể sống trong một thế giới nơi các giá trị tiêu dùng chiếm ưu thế. Trên khắp đất nước này, các nữ tu là những hình mẫu cho các phụ nữ cấp cơ sở. Giờ đây, điều này đặc biệt quan trọng khi các ảnh hưởng bên ngoài tác động mạnh mẽ đến các giá trị truyền thống tại Bhutan. Việc giúp đỡ các nữ tu sẽ mang lại lợi ích cho tất cả các phụ nữ và các bé gái ở Bhutan, đặc biệt ở các vùng nông thôn.

Bất chấp yếu tố bảo tồn văn hóa trong chỉ số GNH, thế hệ trẻ, là những nhà lãnh đạo tương lai của Bhutan, đang bị ảnh hưởng trầm trọng từ sự hiện đại hóa và tây hóa. Kết quả là điều quan trọng hơn bao giờ hết là hỗ trợ cho các thầy tu tâm linh đang cố gắng duy trì các giá trị truyền thống và sự hài hòa về tinh thần. Văn hóa và các truyền thống của Bhutan là báu vật vô giá được lưu truyền đến thế hệ trẻ để giúp họ thành công, mà không bị choáng ngợp, trong thế giới thay đổi với tốc độ nhanh. Nếu khả năng hỗ trợ việc bảo tồn văn hóa của các nữ tu và những người khác không được nhìn nhận, triết lý GNH có thể vẫn chỉ hoàn toàn là một giấc mơ.

Nguyện vọng của Phụ nữ Bhutan về Học bổng và các Con đường Phát triển Quốc gia Ở Bhutan, có hàng ngàn nữ tu, sống trong và ngoài tu viện. Các ước tính mới đây cho thấy nhiều phụ nữ ở độ tuổi từ 12 và 50 đã đến tu viện như là một hình thức học hành truyền thống. Nhiều phụ nữ trẻ đến sống tại các nữ tu viện như là một cách để được tiếp nhận giáo dục. Một số lượng bé gái đáng kể trở thành nữ tu vì cha mẹ của chúng không đủ khả năng gửi chúng đến các trường tu. Một số bé gái bỏ học trường chính quy sau đó đến các nữ tu viện với hy vọng được theo đuổi giáo dục truyền thống. Một số bé gái khác vào tu viện vì muốn đi theo con đường tâm linh và sống cuộc đời thiền hành, mộ đạo, nghiên cứu Phật giáo, hòa bình và hòa hợp. Cuối cùng, một số phụ nữ tham gia cộng đồng nữ tu khi về già, để tìm cơ hội học hành và mộ đạo sau khi đã hoàn thành những trách nhiệm gia đình. Nhìn chung, phụ nữ, già và trẻ, đến tu viện vì họ say mê nghiên cứu Phật giáo và mong muốn sống một cuộc đời thanh

bình và có ý nghĩa, mang lại sự cân bằng và sự khôn ngoan trong một thế giới ngày càng thiếu bền vững và thay đổi nhanh.

Ngược lại với giáo dục chính quy, các nữ tu viện mang lại cho phụ nữ từ mọi nẻo cuộc đời những cơ thể không giới hạn tuổi tác hoặc khả năng học tập. Nếu các nữ tu viện mang lại giáo dục có chất lượng, nhiều bé gái và phụ nữ trẻ sẽ được tạo điều kiện đóng góp nhiều hơn, như các giảng viên trong các tu viện và những người hoạt động xã hội tại làng quê của họ. Do các nữ tu thường gắn gũi với cộng đồng của mình, về mặt tâm lý và thể chất, việc hỗ trợ giáo dục cho các nữ tu sẽ tối đa hóa nguồn vốn xã hội, nâng cao vai trò của người phụ nữ trong việc phát triển và hỗ trợ việc đạt được GNH. Việc thúc đẩy giáo dục cho các nữ tu và nhìn nhận vai trò của họ trong xã hội Bhutan rất quan trọng để củng cố phát triển bền vững cho Bhutan. Các yếu tố này, kết hợp với nhu cầu tạo điều kiện cho phụ nữ nói chung, đòi hỏi việc giáo dục cho các nữ tu phải được quan tâm khẩn cấp. Những lợi ích từ việc giáo dục dành cho nữ tu sẽ nặng ký hơn các chi phí đầu tư. Vì thế, giáo dục dành cho nữ tu có tính sống còn đối với sự thành công của GNH và các mục tiêu phát triển của Bhutan.

Người dịch: Khôi Cát

GHI CHÚ

-
- 1 . *Masang* theo tiếng Sharchokpa nghĩa là người đàn ông có sức mạnh thể chất phi thường.
 - 2 . Kim Gutschow, tác Phuoc Kien Commune, Nha Be District *tâm Nữ tu Phật giáo: Cuộc chiến Giác ngộ tại Himalaya*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), trang 233.

TỪ MỘT ZHAIGU ĐẾN MỘT BHIKKHUNI: CÂU CHUYỆN CỦA MỘT NỮ TU SĨ PHẬT GIÁO MALAYSIA GỐC TRUNG QUỐC

Ong Yee Choo

Trong bài tham luận này, tôi sẽ chia sẻ câu chuyện của một nữ tu sĩ khác thường, người rất gần gũi với tôi, sư phụ tôi, Bhiksuni Zhaode. Bhiksuni Zhaode bắt đầu việc tu của mình như là một *zhaigu* khiêm nhường (“phụ nữ ăn chay”), rồi sau đó trở thành một *tỳ kheo ni* đáng kính. Vào thời điểm khi Sakyadhita thúc đẩy việc thọ giới cho *bhikkhuni* ở những truyền thống không có nó, câu chuyện của sư phụ tôi về sự biến chuyển từ một nữ tu sĩ Phật giáo với thân phận mơ hồ đến một *tỳ kheo ni* trưởng thành, là một câu chuyện hấp dẫn và là một phần quan trọng trong lịch sử nữ giới Phật giáo. Tuy nhiên, đó là một câu chuyện khó kể, vì sư phụ tôi bị chứng mất trí nhớ trong nhiều năm, và tôi chỉ có thể dựa vào sự kể lại câu chuyện về cuộc đời bà từ những bậc trưởng lão trong ni viện của chúng tôi để hoàn thành tham luận này. Cũng chính vì sự khó khăn này mà tôi cảm thấy đã đến lúc phải kể câu chuyện về bà trước khi trở nên quá muộn. Trước hết tôi sẽ giới thiệu vắn tắt về cuộc đời bà và sau đó sẽ thảo luận câu chuyện cuộc đời bà trong bối cảnh Malaysia.

Cuộc đời Bhiksuni Zhaode

Tôi được nhận vào ni viện của Bhiksuni Zhaode khi còn là một đứa trẻ, đây là lý do vì sao tôi gọi bà là sư phụ tôi. Sinh ra ở Tỉnh Quảng Đông thôn dã của Trung Quốc vào ngày 26 tháng 6 năm 1926, sư phụ tôi được đặt tên là Zhong Fenhua. Năm 1927, trong khi vẫn còn là một đứa trẻ sơ sinh, cha mẹ bà mang theo bà và em gái của bà di cư đến Malaysia. Đầu tiên họ tới Perak và sau đó tới He Fong, và cuối cùng định cư ở Ipoh. Người ta nói rằng ở nơi đó, chị em bà Zhong đã gặp “những người bạn tâm linh”. Ở độ tuổi 20 trẻ trung, Zhong Fenhua và em gái nguyện sẽ giữ chế độ ăn chay. Mẹ bà nhanh chóng theo họ. Khi đó chị em Zhong và hai người phụ nữ khác cùng tư tưởng đã thiết lập một nơi thờ cúng *zhaijiao* khiêm tốn.

Thuật ngữ *zhaijiao* được dùng để chỉ một giáo phái của quần chúng có thể không theo lối sống độc thân, nhưng giữ năm giới cơ bản của Phật giáo và theo chế độ ăn chay. Người ta tin rằng *zhaijiao* (“giáo thuyết ăn chay”) có nguồn gốc từ Sư tổ

(Patriarch) Luo (*luo zu*), Ngài sống và thuyết pháp vào nửa sau thế kỷ 15 ở Trung Quốc. Từ những lời giáo huấn của Ngài, rất nhiều giáo phái xuất hiện và sau này được gọi là *zhaijiao*¹. Trong nghiên cứu nổi tiếng của mình, “*Sự phản đối Hôn nhân ở Nông thôn Kwantung*”², Marjorie Topley nói rằng những phụ nữ phản đối hôn nhân ở tỉnh Quảng Đông, Trung Quốc có thể tham gia các điểm thờ cúng liên quan tới *zhaijiao*, được biết đến như những nhà ăn chay (*zhaitang*). Nhà ăn chay của giáo phái Xiantian (Xian Dadao) có sức hút đặc biệt đối với phụ nữ bởi “vị thần cao nhất của giáo phái là ‘nữ thần’... Hơn nữa, tôn giáo này nhấn mạnh sự bình đẳng giới...”³ Những phụ nữ gia nhập *zhaijiao* thường được nói đến với cái tên *zhaigui* (phụ nữ ăn chay). Bằng việc trở thành một *zhaigu* của giáo phái Xiantian, sự phụ tôi đang theo một truyền thống cũ của Trung Quốc, cho phép phụ nữ sống cuộc sống khổ hạnh hơn là trở thành một người vợ.

Nơi thờ cúng *Zhaijiao* mà sự phụ tôi và các chị em *zhaigu* của bà thiết lập nên được gọi là Guanyin Hall. Guanyin là hình thức Bodhisattva Avalokitesvara của nữ giới Trung Quốc⁴. Topley cho rằng cách thuật lại câu chuyện Guanyin của quần chúng Trung Quốc góp phần vào sự phản đối hôn nhân của phụ nữ; Guanyin “được mọi người tin tưởng là một công chúa, người đã trở thành một nữ tu sĩ trước sự phản đối của cha mẹ”, do vậy làm chắc chắn thêm niềm tin rằng “việc từ chối kết hôn không có gì là sai về mặt đạo đức và ngay cả tôn giáo cũng có thể giúp đỡ những người có đủ sự dũng cảm để phản kháng”⁵ Đó là một gợi ý thú vị, nhưng không có ai trong tu viện của chúng tôi gắn kết cái tên Guanyin Hall với sự phản đối kết hôn. Chúng tôi tin rằng cái tên này xuất phát từ một nhà ăn chay cổ hơn ở Singapore, mà từ đó sự phụ tôi và ba chị em *zhaigu* của bà được chính thức kết nạp vào *zhaijiao*.

Có lẽ để phản ánh sự phổ biến của việc thờ cúng Guanyin giữa những người Trung Quốc, chương viết về Guanyin trong *Lotus Sutra* (*Pumen Pin*, Cánh cửa Phổ quát của Guanyin Bodhisattva⁶), là một trong những kinh chủ yếu được tụng niệm và nghiên cứu tại Guanyin Hall. Bên cạnh kinh Phật, một cuốn kinh khác cũng được tụng và nghiên cứu tại Guanyin Hall là cuốn *Beidou Jing* của đạo Lão (Taoist). Điều này phản ánh cuộc tranh luận học thuật lâu dài về việc liệu *zhaijiao* có thể được xem như một hình thức của Phật giáo hay không, vì sự thực hành và giáo lý của *zhaijiao* hợp nhất những yếu tố từ cả truyền thống Phật giáo và phi Phật giáo. Những hoạt động tại Guanyin Hall trong giai đoạn đầu cũng phản ánh rõ sự mơ hồ này.

Một số người gợi ý rằng phụ nữ trở thành tu sĩ không phải vì động cơ tôn giáo, mà vì các lý do về kinh tế. Tuy nhiên, kinh tế không thể là động cơ cho sư phụ tôi và các chị em *zhaigu* của bà trở thành tu sĩ, bởi vì họ chẳng đạt được lợi ích kinh tế gì từ việc trở thành *zhaigu*. Trong giai đoạn đầu tại Guanyin Hall, điều kiện vô cùng khó khăn. Cái gọi là “nhà” thực ra chỉ là một cái lều đơn giản và cao, chẳng có gì bên trong ngoài một cái điện thờ Guanyin nhỏ. Rất nghèo túng, Bhiksuni Zhaode thức dậy trước khi mặt trời mọc và đi đến một cái chợ địa phương để xin những đồ thừa từ những người bán rau, và sau đó mang những đồ thừa này về chùa (hall) để nấu. Các sư cũng phải làm việc nhiều giờ ở vườn rau, vì những thứ trồng được ở vườn là nguồn thức ăn quan trọng đối với họ. Họ quá nghèo để có thể mua nhiên liệu để nấu ăn, vì vậy họ phải đi bộ hàng cây số để kiếm củi đun. Để trang trải cho các chi phí hàng ngày và nuôi những đứa trẻ mà họ đã nhận, họ kiếm được một khoản thu nhập rất khiêm tốn từ việc thực hiện các dịch vụ tôn giáo và may trang phục lễ tang. Vì Guanyin Hall nằm ở vị trí thấp hơn dòng sông gần đó nên lụt lội là chuyện thường xảy ra. Để giải quyết vấn đề một cách lâu dài, Bhiksuni Zhaode cùng với những người cư trú trong chùa và tín đồ ra sông lấy cát mang về chùa để nâng móng của chùa lên. Cuộc sống như thế này kéo dài trong nhiều năm. Một số *zhaigu*, vì nhiều lý do khác nhau, đã rời bỏ cộng đồng, nhưng Bhiksuni Zhaode thì nhẫn nại.

Về đời sống bên trong Guanyin Hall, người ta nói rằng Bhiksuni Zhaode khá nghiêm khắc. Bà không ngần ngại phạt những tín đồ đã làm sai. Quý gói hàng giờ hoặc chép lại kinh sách là những hình thức trừng phạt thường xuyên. Đồng thời, bà cũng rất nhân ái và quan tâm tới nhu cầu của người khác. Bà bắt đầu truyền thông tiết kiệm 10% sự cúng dường từ mỗi lần nghi lễ tôn giáo tại chùa từ mỗi đầu Năm mới Âm Lịch đến ngày thứ 20 của tháng thứ 7 theo lịch Trung Quốc. Sau một nghi lễ tôn giáo lớn ngày hôm đó, bà sẽ phân phát những gì đã tiết kiệm được cho người nghèo. Tục lệ này vẫn được thực hiện tại chùa hiện nay.

Trong khi đó, chiến tranh Trung – Nhật và nội chiến ở Trung Quốc tiếp tục tạo nên những chuyển biến liên tiếp ở Trung Quốc. Nhiều tăng sĩ chạy trốn khỏi Trung Quốc vào thời điểm đó. Ở Đài Loan, những tăng sĩ này giúp mang lại nhiều cải cách cho Phật giáo⁷ và điều này cũng đúng cho Phật giáo ở Malaysia. Sư phụ tôi bị thu hút đến những buổi thuyết pháp của các tăng sĩ mới chạy trốn khỏi Trung Quốc, chẳng hạn như Bhiksu Quanhui (1926-)⁸ và Bhiksu Jingkong (1927-)⁹. Các trưởng lão trong chùa tôi vẫn nhớ

lại sư phụ tôi đã phát triển sự quan tâm mạnh mẽ tới Phật giáo thông qua những buổi thuyết pháp đó như thế nào. Bà thường là người đầu tiên tiếp cận giảng sư để hỏi các câu hỏi hoặc đề bàn luận về Dharma và bà nghiên cứu các kinh Phật bất cứ khi nào có thể. Cuối cùng, bà quyết định tìm nơi nương náu ở Tam Bảo (Triple Gem) và về Trung Quốc để nhận năm giới Phật từ tăng sĩ Bhiksu Xuyun (1839-1959), người khi đó đã 117 tuổi¹⁰. Sau khi người thầy *zhaijiao* của sư phụ tôi qua đời, sư phụ tôi quyết định rằng đã đến lúc trở thành một thành viên của Tăng đoàn Phật giáo (Buddhist Sangha).

Vào ngày 18 tháng 10 năm 1985, ở độ tuổi 60, sư phụ tôi, em gái bà và một chị em *zhaigu* nữa nhận được sự thọ giới *sramaneri* từ Bhiksu Jihuang (1920-)¹¹ của Chùa Furong Miaoying. Bà bắt đầu được biết đến với cái tên Zhaode từ đó về sau. Vào ngày 14 tháng 12 cùng năm đó, ba người họ đi đến Đài Loan để nhận sự thọ giới *tỳ kheo ni* từ vị tăng sĩ đáng kính Bhiksu Guangqin (1892-1986)¹² của Chùa Miaotong ở Kaohsiung.

Đây là bước ngoặt cho Guanyin Hall. Hầu như tất cả các *zhaigu* sống tại chùa về sau đều theo tấm gương của Bhiksuni Zhaode và nhận thọ giới *bhikkhuni*. Bhiksuni Zhaode kiên quyết rằng Guanyin Hall phải là một ngôi chùa *bhikkhuni*, nơi nữ giới Phật giáo có thể học và thực hành Dharma. Bản thân bà đã nghiên cứu Vinaya dưới sự hướng dẫn của Bhiksu Guangqin và giảng sư Vinaya nổi tiếng Bhiksu Baisheng (1904-1989)¹³. Bà thường dạy chúng tôi về tầm quan trọng của việc tuân theo Vinaya và nhấn mạnh rằng chúng ta nên cố gắng sống hài hòa và khắc phục sự tham lam, sân hận và vô minh. Khi nền kinh tế Malaysia bắt đầu phát triển thịnh vượng, chúng tôi có thể quyên góp quỹ để xây dựng lại chùa. Ngày nay, Guanyin Hall đã trở thành một nét đặc trưng tôn giáo ở Ipoh.

Chúng tôi cảm thấy may mắn rằng những khó khăn của thời kỳ đầu đã qua. Chúng tôi không cần phải lao động tay chân cực nhọc suốt ngày chỉ để đáp ứng chi tiêu hàng ngày của mình nữa. Các ni ở Guanyin Hall giờ đây có thể tập trung vào việc tu tập và truyền bá Phật Pháp. Bhiksuni Zhaode luôn luôn đặt tầm quan trọng vào việc giáo dục chánh pháp. Để đạt mục tiêu này, Guanyin Hall thường mời các giảng sư đến thuyết pháp và giảng dạy cho cả các nữ tu sĩ và dân chúng. Để giáo dục thế hệ kế tiếp, việc tổ chức buổi cắm trại cho giới trẻ tại Guanyin Hall vào tháng 12 hàng năm đã trở thành một sự kiện thường xuyên. Guanyin Hall cũng không quên thế hệ đi trước. Chùa tổ chức các buổi tụng kinh hàng tuần giúp các công dân lớn tuổi hơn có thể tập trung để học giáo pháp và hòa nhập xã hội. Chúng tôi nhớ đến tấm gương của Bhiksuni

Zhaode, người mà, mặc dù những khó khăn không thể tưởng tượng được, chẳng bao giờ tuyệt vọng và cũng chẳng bao giờ cho phép niềm tin vào chánh pháp của mình bị lung lay. Dưới sự giám hộ của bà, các ni ở Guanyin Hall trở nên độc lập và tự túc, và đã mang lại rất nhiều ích lợi cho xã hội.

Bối cảnh Malaysian

Có bằng chứng chỉ ra rằng Phật giáo xuất hiện đầu tiên ở Malaysia vào khoảng đầu thế kỷ XI, nhưng đã bị mất ưu thế với sự lan rộng của Hồi giáo vào thế kỷ 15¹⁴. Giai đoạn Phật giáo xuất hiện lần thứ hai ở Malaysia xảy ra chủ yếu do dòng chảy người Hoa di cư đến, những người từ bỏ đời sống cơ cực ở quê hương để đến và định cư ở Malaysia. Thông thường, những ngôi chùa do dân di cư người Hoa xây dựng trở thành trung tâm tôn giáo xã hội của cộng đồng người Hoa. Có sự tương quan mạnh mẽ giữa sự nổi lên của Phật giáo và sự gia tăng của dân số người Hoa ở Malaysia, mặc dù những người Hoa tự cho mình là Phật tử ấy có thể, trên thực tế, thực hành “tôn giáo Trung Hoa” dưới hình thức kết hợp cả những yếu tố Phật giáo và phi Phật giáo¹⁵. Trong nhiều trường hợp, cả Phật giáo và tôn giáo Trung Hoa đều không đạt được địa vị tôn giáo của đa số ở bất cứ nơi nào ở Malaysia¹⁶. Do đó, sự chuyển đổi từ *zhaigu* tới *bhikkhuni* mà các ni ở Guanyin Hall trải qua không thể được nhìn nhận theo cách tương tự như phong trào *bhikkhuni* đương đại mà những người đòi bình quyền cho phụ nữ Phật giáo thúc đẩy.

Sự biến đổi xảy ra đó về cơ bản là sự cải cách tôn giáo hơn là sự trao quyền cho nữ giới. Vì Phật giáo tu viện được thiết lập khá yếu ớt ở Malaysia trong giai đoạn trước đây (và có lẽ bây giờ vẫn thế), nên mối quan tâm không phải là liệu một phụ nữ có thể tìm kiếm sự thọ giới ở bậc cao hơn hay không, mà là làm sao để có thể thiết lập tăng đoàn Phật giáo(*sangha*) ở Malaysia. Sự thiết lập ni bộ(*bhikkhuni sangha*) được xem như là thành tựu của Phật giáo tu viện, hơn là sự thách thức đối với hiện trạng của Phật giáo, như trường hợp của ni giới trong nhiều truyền thống Phật giáo hiện nay. Hơn nữa, không có chính quyền Phật giáo trung ương nào ở Malaysia làm công việc điều hành, hay chính xác hơn (như trường hợp ở Miến Điện và Thái Lan), để cấm đoán sự thọ giới ở bậc cao hơn cho nữ giới. Theo như tôi biết, chưa bao giờ có bất kỳ sự phản đối nào về việc thọ giới cho phụ nữ ở bậc cao hơn trong sự thiết lập Phật giáo Trung Hoa ở Malaysia. Thay vì thế, những gì chúng ta thấy là lời nói hoa mỹ của Phật giáo Trung Hoa kêu gọi những người Hoa di cư trước đây “không biết gì về tôn giáo” và “thiếu kiến thức về Phật giáo

thực sự”. Điều này chỉ ra rằng sự thực hành Phật giáo của người Hoa trước đây ở Malaysia là nguyên nhân lo lắng cho các thể hệ tu sĩ và Phật tử Trung Hoa thế hệ sau này; nghiên cứu (discourse) về sự thực hành Phật giáo Trung Hoa trước đây có xu hướng nhấn mạnh vào bản chất dị giáo hơn bất cứ điều gì khác. Chúng ta nên nhớ lại là những người khơi nguồn cảm hứng cho sự phụ tôi nghiên cứu Phật pháp, chủ yếu là các tăng sĩ từ Trung Quốc đại lục. Sự thực hành của *zhaijiao* hay Phật giáo của quần chúng người Hoa ở Malaysia vào thời điểm đó có thể có vẻ mang tính dị giáo trong mắt họ, vì nó là sự pha trộn của các yếu tố của đạo Lão (Taoist) với các tôn giáo khác. Đối với họ, việc thọ giới cho nữ tu sĩ Phật giáo ở cấp cao hơn có thể được xem như một cách để “thanh lọc” những thực hành của các *zhaijiao* địa phương, bằng việc lược bỏ những yếu tố không đúng. Do đó, đối với sự phụ tôi và những chị em *zhaigu* trước đây của bà, việc nhận được sự thọ giới ở bậc cao hơn thể hiện một bước tiến đến việc thực hành Phật giáo Trung Hoa chính thống và đúng đắn, hơn là việc tìm kiếm sự trao quyền cho nữ giới.

Dù sao đi nữa, nữ giới được trao quyền nhiều hơn với sự thọ giới ở bậc cao hơn. Điều này thể hiện rõ trong trường hợp của Guanyin Hall. Là những *bhikkhunis* trưởng thành, các ni trở nên độc lập và tự túc. Thay vì lệ thuộc vào sự phân phát của các tăng, trải qua năm tháng, các ni ở Guanyin Hall đã đóng góp rất lớn cho Phật giáo và xã hội.

Kết luận

Tôi biết ơn vì có cơ hội chia sẻ câu chuyện cuộc đời của người phụ nữ khác thường này, Bhiksuni Zhaode. Từ khởi đầu khiêm tốn là một *zhaigu* sống trong điều kiện nghèo túng, bà đã được khơi nguồn cảm hứng bởi Phật pháp và nhận được sự thọ giới ở bậc cao hơn là tỳ kheo ni (*bhikkhuni*). Là một tỳ kheo ni (*bhikkhuni*), bà dạy bảo cho các ni khác trở nên độc lập và tự túc. Quan trọng nhất, bà đã dạy các ni về việc làm lợi cho xã hội và truyền bá chánh Pháp.

Dịch giả: Sc Như Nguyệt

CHÚ THÍCH

-
1. Hubert Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* (Boston: Brill, 2003), pp. 214-67.
 2. Marjorie Topley, “Marriage Resistance in Rural Kwangtung” in *Studies in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1978).

-
3. Ibid., p. 254.
 4. For more on Guanyin, see Yü, Chün-Fang, *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (New York: Columbia University Press, 2001).
 5. Topley, "Marriage Resistance," p. 255.
 6. For an English translation of the chapter, see:
[<http://www.buddhistdoor.com/oldweb/resources/sutras/lotus/sources/lotus25.htm>]
Accessed January 9, 2011.
 7. See Charles B. Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* (Honolulu: University of Hawai'i, 1999), pp. 97- 177.
 8. Information on Bhiksu Quanhui cited from <http://linyim.org/tc/master.htm>.
Accessed January 10, 2011.
 9. Information on Bhiksu Jingkong cited from
http://www.amtb.org.tw/jklfs/jklfs.asp?web_choice=1. Accessed January 10, 2011.
 10. Information on Bhiksu Xuyun cited from <http://www.bfn.org/book/books2/1184.htm#a78>.
Accessed January 10, 2011.
 11. Information on Bhiksu Jihuang cited from
<http://www.malaysianbuddhistassociation.org/index.php/2009-04-25-04-45-17/-1995-2004/248-2009-05-15-08-58-08.html>. Accessed on January 10, 2011.
 12. Information on Bhiksu Guangqin cited from <http://ccbs.ntu.edu.tw/formosa/people/1-guang-qin.html>. Accessed January 10, 2011.
 13. For more on Bhiksu Baisheng, see Jones, *Buddhism in Taiwan*, pp. 138-77.
 14. Robert E. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism*, Vol. 1. New York: Macmillan, 2004), pp. 370-71.
 15. For more on Chinese religion, see Julia Ching, *Chinese Religions* (London: Macmillan, 1993).
 16. Swee-Hock Saw, "Population Trends and Patterns in Multiracial Malaysia," in *Malaysia: Recent Trends and Challenges*, ed. K. Kesayvapany (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006), p. 22-24.

THỜ CÚNG QUÁN THẾ ÂM TẠI ĐÀI LOAN HIỆN NAY

Ruting Xiao

Bồ tát Quán Thế Âm dưới hình thức một người phụ nữ Trung Hoa, tiếng Hoa là Guanyin, là nguồn cảm hứng tâm linh cho nhiều nữ Phật tử khắp thế giới, kể cả Đài Loan. Thờ cúng đức Quán Âm là một trong những hình thức tu tập phổ biến nhất ở Đài Loan hiện nay. Bài tham luận này nói về việc thờ cúng đức Quán Âm hiện nay ở Đài Loan qua nghiên cứu điển hình ba chùa thờ Quán Âm đông đảo Phật tử.

Thờ cúng Đức Quán Âm

Muốn biết tại Đài Loan người ta thờ đức Quán Âm nhiều hay không chỉ cần đến thăm nhà một thường dân Đài Loan và xem bàn thờ gia đình họ. Hầu như đều một kiểu, đằng sau bài vị thờ ông bà là hình tượng đức Quán Âm người nữ mặc áo dài trắng, được vẽ làm hình nền của bàn thờ gia đình. Hình tượng này được gọi là “ảnh Phật” (fozu qi), hoặc “ảnh Mẹ Quán Âm” (Quanyinma lian). Là hình tượng làm nền bàn thờ gia đình, đức Quán Âm hàng ngày được thờ cúng cùng với ông bà tổ tiên của gia đình và các thần phù hộ khác. Quả thật, ở Đài Loan đức Quán Âm được hâm mộ đến nỗi người ta đưa Ngài vào trong “Năm vị thần phù hộ của gia đình” (jiatang wushen).

Muốn biết đức Quán Âm được hâm mộ tới mức nào, có thể xem cách người ta thờ cúng ngài trong các truyền thống tôn giáo khác nhau thuộc văn hóa Trung Hoa. Phật tử Trung Hoa thường tin đức Quán Âm là biểu tượng lòng đại bi. Tên “Quán Âm” theo tiếng Trung Hoa có nghĩa “nghe hết mọi âm thanh”, lắng nghe hết tiếng người thế gian. Kinh Phật Trung Hoa mô tả đức Quán Âm là Bồ tát đại bi đến cứu giúp bất cứ ai kêu cầu ngài. Tại xứ Đài Loan ngày nay, ta thấy người theo Lão giáo gọi ngài là Quán Âm Đại Sĩ, vị Bồ tát nhà Phật (guanyin dashi) hoặc Nhà tu lái tàu từ bi (cihang zhenren), hoặc Đại Sĩ lái tàu từ bi (cihang dashi). Các tín đồ đạo Yingquandao, một đạo kết hợp ba tôn giáo lớn Khổng, Lão, Phật và nhiều yếu tố khác, gọi vị bồ tát này là “Cổ Phật Nam Hải” (nanhai gufo). Các tín ngưỡng dân gian ở Trung Hoa xem đức Quán Âm là vị cứu độ phụ nữ và trẻ con, người thường cứu giúp các phụ nữ lúc sanh nở, do đó, đức Quán Âm cũng được gọi là đức Quán Âm Hộ Sanh (songzi guanyin). Có thể nói không ngoa rằng đức Quán Âm được thờ cúng trong mọi tầng lớp văn hóa tôn giáo của Trung Hoa.

Lịch sử Bồ tát Quán Âm Avalokitesvara chuyển thành người Hoa là một câu chuyện dài. Có lẽ bồ tát đến Trung Hoa khoảng thế kỉ thứ 2, cùng lúc kinh *Chuyển biến tâm linh tiến tới giác ngộ hoàn toàn (Cheng-chu Kuang-ming ting-i ching)* được dịch. Vào khoảng thế kỉ thứ 6 hoặc 7, Bồ tát lại được liên kết với huyền thoại công chúa Diệu Sơn. Truyện *Cuộc đời Bồ tát Quán Âm (Guanshyin pusa chuanlue)* của nữ thi họa sĩ danh tiếng Guan Daosheng (1262-1319 sau Công nguyên) khẳng định Bồ tát chuyển thân từ một người nam Ấn Độ thành một người nữ Trung Hoa chậm nhất cũng vào khoảng thế kỉ 14.

Sự chuyển hình của Bồ tát thành một phụ nữ Trung Hoa thường được dùng để giải thích lý do đức Quán Âm được người Hoa thờ cúng nhiều. Glen Dudbridge lại cho sở dĩ người Hoa thờ đức Quán Âm nhiều vì huyền thoại công chúa Diệu Sơn của Tăng gia và giới trí thức Trung Hoa, bởi vì phụ nữ người Hoa dễ dàng cảm thông với những khổ đau công chúa Diệu Sơn phải gánh chịu. Xing Li tin rằng cuộc chiến tranh kéo dài thời Nam Bắc triều (420 – 589 sau Công nguyên) đã để lại một nỗi trống trải tâm linh trong tâm người dân mà những lời dạy của Khổng, Lão cũng không dễ gì khóa lấp được. Vì vậy, vị Bồ tát ai kêu cầu đến tên cũng đều giúp được đông đảo quần chúng nhiệt liệt hâm mộ. Hơn nữa, kinh Phật ở Trung Hoa còn khẳng định ai cầu xin sinh con trai cũng được Bồ Tát Quán Âm cho toại nguyện. Thời xưa, phụ nữ Trung Hoa rất quý điều này, bởi vì sinh con trai sẽ giúp nâng cao địa vị họ trong gia đình và xã hội. Cho đến nay, phần nghiên cứu về Bồ Tát Quán Âm đầy đủ nhất vẫn là của Yu Chu-Fang, quyển: *Đức Quán Âm Kuan-yin, chuyển hình thành người Hoa của đức Quán Âm Avalokitesvara người Ấn*, xuất bản năm 2001. Yu tìm dấu vết quá trình đức Quán Âm chuyển đổi sang người nữ và người Hoa từ khi Bồ tát Quán Âm Avalokitesvara đến Trung Hoa và khẳng định sự chuyển hình này không những khiến đông đảo người Trung Hoa thờ cúng ngài hơn mà còn giúp gốc rễ Phật Giáo ăn sâu thêm vào lòng người dân Trung Hoa.

Bồ tát Quán Âm Avalokitesvara là đàn ông, người Ấn và đạo Phật, nhưng Quán Âm Guanyin người Hoa không có những đặc điểm ấy. Huyền thoại công chúa Diệu Sơn mang nhiều ngụ ý dân tộc Hoa. Chuyện kể nàng sẵn sàng hy sinh bản thân để cha được hạnh phúc, tiêu biểu cho lòng hiếu thảo rất được quý trọng trong nền văn hóa Trung Hoa. Trên một phương diện, huyền thoại công chúa Diệu Sơn là nhịp cầu

nổi liền Phật và Khổng giáo, vì nó kết hợp các giá trị cả hai đạo đều xem trọng. Sách Lão giáo *Quán Âm các* cho rằng Quán Âm là vị thần bất tử được Ngọc Hoàng Thượng Đế cho xuống trần gian cứu giúp người khổ. Theo đây, vai trò của vị thần Lão giáo Ngọc Hoàng Thượng Đế và quan niệm đạo Lão về thần bất tử che mất ảnh hưởng của giáo lý nhà Phật. Một bộ sách tôn giáo khác của người Hoa, *Bộ Bách Khoa các vị thần Tam giáo*, còn cho rằng người ban danh hiệu đầy đủ cho đức Quán Âm (Đại từ đại bi cứu khổ cứu nạn Quán Thế Âm Bồ tát) không ai khác hơn là Ngọc Hoàng Thượng Đế. Theo đây thì Ngọc Hoàng Thượng Đế rõ ràng được đặt cao hơn đức Quán Âm. Ngọc Hoàng Thượng Đế là vị thần tối cao trong chư thần của tín ngưỡng dân gian người Hoa, do đó điều trên chứng tỏ việc thờ cúng đức Quán Âm đã hòa nhập vào óc tưởng tượng người bình dân Trung Hoa.

Các tín ngưỡng dân gian người Hoa miêu tả đức Quán Âm khác với quan niệm đạo Phật về một vị Bồ tát. Miêu tả này gần gũi văn hóa Trung Hoa hơn, do đó người Hoa bình dân dễ theo hơn. Trong các mẫu chuyện pha trộn này, ta có thể phân biệt giáo lý nhà Phật về lòng đại bi và nghiệp, giáo lý đạo Khổng về chữ hiếu và các giá trị thuộc phụ hệ, và đạo Lão về thần thông và thần bất tử. Nói cách khác, đức Quán Âm chuyển thành người nữ trong văn hóa Trung Hoa chính là kết quả của tam giáo kết hợp Phật, Khổng, Lão. Sự kết hợp này biểu hiện qua ba cách thờ cúng đức Quán Âm ở Hsinchu, một thành phố phía bắc Đài Loan. Dò theo dấu tích có thể biết người Hán di cư đến vùng Hsinchu vào thế kỉ 17, do đó đây là vùng định cư sớm nhất của người Hoa trên đảo. Các chùa ở Hsinchu phản ánh những nền văn hóa trong các giai đoạn di cư khác nhau của người Hoa. Thông tin cho các công trình nghiên cứu được lấy trực tiếp từ hiện trường nghiên cứu ba chùa viếng thăm vào tháng 11 năm 2010, cùng với những sách xuất bản và các bảng yết thị trên tường của ba chùa.

Chùa Zhulian

Chùa Zhulian nằm bên ngoài thành phố cũ của thành phố Hsinchu hiện nay, vẫn còn được các tín đồ đến viếng. Trong số ba chùa chúng tôi nghiên cứu, đây là chùa được lập sớm nhất. Đầu tiên, chùa Zhulian được gọi là Quán Âm Các (guanyin ting). Theo huyền thoại, năm 1783, những di dân Mân Nam thỉnh về một tượng Quán Âm từ Trung Hoa lục địa và đặt tượng trong một túp lều nhỏ để thờ. Sau này, một ông tên Wang Shijie nào đó đã cúng dường đất và kinh phí để xây chùa Zhulian tại địa điểm hiện nay.

Người ta cho rằng tượng Quán Âm đầu tiên tại chùa Zhulian có liên quan mật thiết với một thánh địa Quán Âm ở Trung Hoa lục địa. Họ nói pho tượng đến từ ngôi chùa có tượng Quán Âm Bất Khẳng Khứ huyền thoại ở núi Putuo trong biển Nam Hải. Người Hoa tin núi Putuo là nơi Bồ tát Quán Âm từng thuyết pháp. Khi núi Putuo còn chưa thuộc chính quyền Cộng Sản Trung Quốc, các tín đồ chùa Zhulian cứ mỗi mười hai năm lại hành hương đến núi ấy.

Các bàn thờ tại chùa Zhulian màu sắc rực rỡ, phản ánh ảnh hưởng sâu đậm các tín ngưỡng dân gian. Các bàn thờ trong chùa thờ Bồ tát Quán Âm, Bồ tát Văn Thù, Bồ tát Phổ Hiền và các vị thánh hiền Phật Giáo khác, ngoài ra còn thờ cả các thần dân gian không phải Phật Giáo như Chú Sanh Nương Nương (Zhusheng niangniang), Thất Nương Phu Nhân (Qiniang furen), Mười hai vị hộ sanh (Shier pozhe), Hộ pháp giữ chùa (Jing zhu), Thổ địa (fude), v.v... Với những vị thần thờ như vậy, rõ ràng chùa Zhulian được xây dựng chủ ý không phải để tu tập tâm linh. Phần lớn, nếu không muốn nói là tất cả, các vị thần trong chùa đều liên quan mật thiết tới những quan tâm thường tình trong đời sống gia đình người bình dân (ví dụ, sanh nở an toàn, phù hộ cho trẻ yên ổn v.v...) Như vậy, chùa Zhulian được dựng lập với mục đích giúp người dân yên tâm đối phó những tình huống khó khăn ngặt nghèo trong cuộc sống, cho nên chẳng đáng ngạc nhiên khi chùa thường vẫn được cư sĩ điều hành hơn là giáo hội Phật Giáo.

Hơn nữa, chùa Zhulian không chỉ thờ một mà là ba pho tượng Quán Âm, đúng theo tập tục của các tín ngưỡng dân gian Trung Hoa. Các tượng này được các tín đồ gọi một cách thân mật là Mẹ nhất (da ma), Mẹ nhì (er ma) và Mẹ ba (san ma). Khi một tín đồ gặp chuyện buồn khổ, người ấy có thể “thỉnh” một trong các bà mẹ Quán Âm về nhà thờ. Họ tin rằng làm như vậy đức Quán Âm sẽ đặc biệt ban phước cho gia đình. Chùa Zhulian có thể đăng ký với bộ Nội vụ là chùa Phật giáo, nhưng rõ ràng nên gọi nó là chùa tín ngưỡng dân gian người Hoa thì đúng hơn.

So với chùa Zhulian có chủ quyền riêng, nằm trên đường phố đông đúc và dễ thấy, chùa Falian hiu quạnh và lặng lẽ hơn. Chùa Falian ở sát liền bên Đền thần thành phố rất đông người viếng và thuộc loại đền thần lớn, quan trọng của Đài Loan nên chùa Falian dễ bị nhầm lẫn là một bộ phận thuộc Đền thần thành phố.

Chùa Falian xây dựng năm 1803 và chỉ thờ tượng Bồ tát Quán Âm. Người ta cho rằng trước đây đức Quán Âm được thờ trong Đền thần thành phố. Bên cạnh đền

Thần có miếng đất trống với một giếng cổ. Theo lời đồn, giếng cổ này là nơi binh lính của Thần đền ra vô. Do đó, dù muốn xây dựng ngôi chùa thờ đức Quán Âm trên miếng đất trống, các tín đồ cũng không dám. Sau cùng, họ bày lễ xin quẻ và được thần đền cho phép xây chùa. Lúc đầu, dường như các tín đồ xây chùa xem đức Quán Âm dưới quyền Thần đền. Tuy theo lẽ như vậy nhưng tại chùa có tấm biển ghi lại sự tích nhờ thờ đức Quán Âm mà giữ được đền Thần thành phố. Trong thời kì phong trào Kominka nổi dậy (những năm cuối thập niên 1920-1930 cho đến 1945), khi quân thực dân Nhật tăng cường kiểm soát sinh hoạt văn hóa và tôn giáo tại Đài Loan, các sinh hoạt của Lão giáo và các tín ngưỡng không phải Phật giáo đều bị cấm, đền đài thiêu hủy. Tuy vậy, nhờ ở sát chùa thờ Quán Âm, Đền thần thành phố được làm cho là một bộ phận của chùa Quán Âm nên không bị hủy. Nhưng truyền thuyết này còn rất đáng ngờ. Vào thời kì phong trào Kominka, nước Nhật đã biến Đài Loan thành thuộc địa hơn ba thập kỉ rồi. Làm sao nhà cầm quyền Nhật có thể không thấy ngày lễ hội lớn đền thần cử hành để cúng tế vị thần của thành phố đặc biệt là buổi lễ, trước khi bị Nhật chiếm đóng, được chủ trì bởi các quan chức triều đình nhà Thanh? Tuy nhiên, người ta quả quyết như vậy cũng nói lên một đức tính mọi người cho là đức Quán Âm thường có: lòng mẹ. Bảo vệ đền Thần thành phố bị phá hủy cũng tương tự như mẹ bảo vệ con bị hại. Ai tạo nên truyền thuyết này hẳn trong tâm đã có hình tượng đức Quán Âm như là người mẹ hiền.

Ngày nay, cả đền Thần lẫn chùa Falian đều bị các hàng quán ăn uống bao vây. Khu vực này trở thành địa điểm du lịch của thành phố Hsinchu và không bao giờ vắng đám đông. Nhưng gần các hàng ăn cũng đồng nghĩa với chùa Falian giờ đây đầy những vết bẩn dầu ăn và lọ nghe, phần bên trong chùa thì tối tăm không đủ độ ánh sáng khiến chùa trông ảm đạm, như bị bỏ bê. Khi du khách ừn ừn kéo đến cúng ở đền thành phố Hsinchu, họ có viếng chùa Falian thì cũng tình cờ chứ không định trước. Trên trang web của Hsinchu giới thiệu du khách, Đền thần thành phố được xem là điểm du lịch thu hút trong khi chùa Falian chẳng được đề cập đến. Tuy thế, bị bỏ quên cũng hay cho chùa, bởi chùa được lập nên chẳng phải để thành thánh địa trung tâm của Hsinchu. Thay vào đó, đức Quán Âm chùa Falian được xem là bà mẹ lý tưởng đúng tinh thần Không giáo, một người mẹ bảo vệ con lúc nguy khốn (như thời phong trào Kominka) nhưng chẳng bao giờ tranh giành lợi danh với con.

Chùa Zhiguan

Khác với hai chùa kia do cư sĩ quản lý, chùa Zhiguan do Ni bộ điều hành. Theo những điều ghi lại trên bia đá dựng trong khuôn viên chùa, đất chùa được thân mẫu của vị trụ trì, tỳ kheo ni Daguan, cúng dường vào năm 1957. Khởi đầu, chùa chỉ là một túp lều nhỏ. Sau đó, công trình xây dựng bắt đầu từ thập niên 1950-1960 và mãi đến năm 1980 mới hoàn tất. Lờn ghi trên bia cũng khẳng định chùa Zhiguan thuộc tông Tịnh độ.

Tỳ kheo ni Daguan sinh trưởng tại Hsinchu. Như các vị ni Đài Loan thuộc thế hệ xưa, sư ít muốn được biết tiếng và chúng tôi gặp nhiều khó khăn khi phỏng vấn sư để thu lượm thông tin về cuộc đời sư. Sư ít nhất cũng ngoài 60 và những vị quanh sư cho biết chính sư đã lập chùa Zhiguan để tu tập tâm linh. Vị trí và khu vực quanh chùa nói lên mục đích ấy. Khác với hai chùa Zhulian và Falian, chùa Zhiguan nằm ở ngoại ô thành phố Hsinchu và chẳng hề thấy bóng dáng người buôn bán lao xao trong khuôn viên chùa. Cảnh chùa thật yên tĩnh, thanh lương. Điều này có lẽ quan trọng hơn, chùa Zhiguan ở cạnh chùa ni Yitong và Phật học viện Phước Nghiêm, hai cơ sở này vị Hòa thượng có óc cách mạng Ấn Thuận (1906-2005) đã từng đến giảng dạy. Phản ánh tinh thần cải cách của Hòa thượng Ấn Thuận, nơi chùa Zhiguan không có dấu vết các tín ngưỡng dân gian người Hoa, tỉ như đốt tiền giấy cho người chết.

Đối với chư ni sinh hoạt theo khuôn phép Ni bộ tại chùa Zhiguan, đức Quán Âm dường như chiếm vị trí quan trọng trong tâm các vị.

Đến chùa, ta không thể không lưu ý pho tượng Quán Âm cao 7m3 đặt tại cổng. Cầm bình nước cam lồ, đức Quán Âm từ ái nhìn xuống chúng sanh. Theo những gì được ghi trên trang web, từ năm 1994 đến nay tỳ kheo ni Daguan đang thực hiện công cuộc chuyển ngữ kinh Phật sang tiếng bản xứ Đài Loan bằng chữ La tinh, và một trong các dự án đầu tiên của sư là chuyển ngữ phẩm Phổ môn trong kinh *Diệu Pháp Liên Hoa*. Hiên nhiên, đức Quán Âm là nguồn khích lệ tinh thần lớn đối với chư ni tại chùa Zhiguan.

Kết luận

Mặc dù cả ba chùa nói trên đều thờ cúng đức Quán Âm, phong cách của họ biểu hiện những nét văn hóa về tín ngưỡng khác hẳn nhau. Chùa Zhulian khẳng định là Phật giáo, chùa Falian là Lão giáo, nhưng nghiên cứu tại chỗ cho thấy cả hai chùa đều chịu ảnh hưởng tín ngưỡng dân gian rất đậm. Hoàn toàn ngược lại, chùa Zhiguan chỉ thờ tượng ngài như nguồn khích lệ tinh thần cho một đoàn thể tăng, đó là chư ni của một tu viện Phật giáo Trung hoa.

Đức Quán Âm thờ tại ba chùa trên cũng giữ những vai trò khác biệt nhau. Chùa Zhulian do những di dân đầu tiên từ Trung Hoa lục địa lập nên, vì vậy họ thờ đức Quán Âm vì những mối quan tâm bình thường trong cuộc sống hàng ngày của người bình dân. Chùa Falian, bị che khuất bởi cái bóng của đền Thần thành phố Hsinchu đông đảo người viếng và rất dễ bị lãng quên. Nhưng theo truyền thuyết vào thời điểm nguy khốn, đức Quán Âm đã đứng ra bảo vệ ngôi đền lân cận như mẹ bảo bọc con. Theo đây, việc thờ cúng đức Quán Âm được lồng vào trong mẫu chuyện Khổng giáo nói về người mẹ lý tưởng. Trái lại, tại chùa Zhiguan, đức Quán Âm được chư ni sống thành đoàn thể tăng thờ làm nguồn cảm hứng tâm linh và mẫu mực của lòng từ. Cho nên, có lẽ Bồ tát Quán Âm Avalokitesvara cho dù chuyển thành hình nữ không phải lúc nào cũng là biểu tượng tranh đấu bình quyền nam nữ: tượng Quán Âm thờ tại chùa Falian nhằm nâng cao giá trị Khổng giáo về đức tính của người mẹ. Chỉ khi (lại) biểu hiện những thuộc tính tích cực của một đức Quán Âm người nữ thần tượng được người người ngưỡng mộ, như ở chùa Zhiguan, có lẽ ngài mới có thể giúp nữ giới có được chủ quyền bình đẳng.

Người dịch: Thích nữ Viên Thế

TẠI SAO CHÚNG TA ĐI BỘ? HÀNH THIỀN VÀ HÀNH HƯƠNG TÂM LINH: QUAN ĐIỂM CỦA NGƯỜI CHÂU Á VÀ CHÂU ÂU VỀ HIỆN THÂN TÂM LINH

Suellen S. Semekoski

“Tại sao chúng ta đi bộ?” Không nghi ngờ gì rằng đi bộ tốt cho chúng ta. Đi bộ tốt cho sức khỏe tinh thần và thể lực của chúng ta. Đi bộ có thể xua tan sự lộn xộn của những ý nghĩ trong đầu và làm dịu thể xác của chúng ta. Đi bộ có thể giúp chúng ta duy trì sức khỏe và trở nên sung sức. Mùa xuân năm nay, thời báo New York Times tường thuật nghiên cứu về những lợi ích của việc đi bộ và những ảnh hưởng tích cực của đi bộ đối với trí não. Chứng minh cho thấy nhóm người đi bộ cao tuổi, thuộc nhóm đối tượng nghiên cứu được kiểm soát, có kích thước vùng hippocampus¹ tăng đáng kể. Hippocampus là vùng não có khả năng xử lý ký ức mới. Chúng ta có thể phát triển nhiều khu vực não bộ chỉ nhờ đi bộ! Lốp mà tôi theo học nghiên cứu về việc tìm cách phát triển tâm linh đề cập nhiều đến việc đi bộ. Trên quan điểm của người phương Tây, theo đạo Cơ đốc giáo, đi bộ như là hành hương tâm linh và quan điểm người phương Đông, theo đạo Phật, hành thiền như là thực hành tâm linh. Theo truyền thống của đạo Cơ đốc giáo, tôi cảm nhận được “thiên đàng trên mặt đất” và theo truyền thống của đạo Phật, tôi đã chạm vào “tĩnh độ” khi đi bộ. Chỉ đơn giản giảm tốc độ thì đi bộ sẽ mang lại cho trái đất của chúng ta và cho chúng ta một liệu pháp toàn diện.

Là một phụ nữ xuất thân từ lối sống Tây phương tại một thành phố có nhịp sống nhanh, tôi hiểu sức mạnh của việc đi bộ có chủ đích và hành thiền là một cách thực hành tâm linh đơn giản mà sâu sắc. Mỗi bước chúng ta đi có thể thể hiện mối tương quan giữa chúng ta với mẹ trái đất. Bước chân nhỏ đầu tiên của chúng ta không chỉ đánh dấu sự phát triển mà còn là một điều kỳ diệu. Chúng ta đứng lên, nhìn xung quanh và khi chúng ta di chuyển trong không gian, từng cảm giác hoan hỉ nối tiếp nhau. Thật hấp dẫn và khó hiểu, chúng ta tiếp cận thế giới với sự ngạc nhiên. Chúng ta kiến những bước đi đầu tiên của chúng ta, mẹ của chúng ta giữ cho chúng ta an toàn và nhờ vậy người đã ***bảo toàn khả năng cảm nhận được niềm vui và sự ngạc nhiên***

¹ là cấu trúc nằm bên trong thùy thái dương của não bộ.

trong cuộc sống. Mẹ đã mong muốn cho chúng ta được bình an ngay từ bước chân đầu tiên đến bước chân cuối cùng. Đó là mong muốn sâu xa của tất cả các bà mẹ trên toàn địa cầu. Bất chấp mẹ của chúng ta còn sống hay chỉ sống với chúng ta qua tâm linh. Khao khát của mẹ về sự bình an của chúng ta vẫn còn mãi. Những trải nghiệm về sự mất mát, tìm hướng đi, đứng dậy sau khi ngã, tìm lại thăng bằng và nhận thức lỗi lầm sẽ là những ví dụ thể hiện sự trưởng thành, mạnh mẽ và hành trình tâm linh của chúng ta. Mong muốn của mẹ rằng chúng ta được bình an là rất sâu sắc vì mẹ biết rằng nếu chúng ta có thể bình ổn mình, chúng ta có thể thực hiện được mọi việc và mọi người ở gần chúng ta [cách vài mét] cũng sẽ được bình an.

Nếu chúng ta đi bộ bằng sự tập trung và có chủ đích, chúng ta sẽ biết cách đi đến đích tốt hơn và trở thành mẫu người chúng ta mong muốn. Nếu được bình ổn, chúng ta có thể tiếp tục tiếp xúc với những điều kỳ lạ và niềm vui trong đời và có thể vinh danh mẹ trái đất của chúng ta. Khi bắt đầu đi, chúng ta không bao giờ dừng lại để nghĩ về lực đỡ diệu kỳ dưới bàn chân của chúng ta, chúng ta cứ chạy, nhảy, té, ngã và mẹ trái đất sẽ hiện diện để nâng đỡ chúng ta trong mỗi bước chân của ta. Khi chúng ta đi bộ, một bàn chân của ta được trái đất nâng đỡ và bàn chân kia của ta nâng đỡ lại trái đất. Sự trao đổi năng lượng có chu trình của nó, cho - nhận và nhận - cho. Trọng lực, một tặng phẩm của vũ trụ về lực hút, nhắc chúng ta nhớ đến sự nâng đỡ của vũ trụ và rằng chúng ta là một sinh vật kỳ diệu bước đi trên một điều kỳ diệu khác. Năm 2002, tôi đã đi bộ trên tuyến đường hành hương cổ xưa dài 500 dặm (800 km) Camino de Santiago, còn gọi là đường đi của Thánh James, qua miền bắc Tây Ban Nha. Trong thời kỳ khai lập đạo Cơ đốc ở Châu Âu, đây là một trong ba tuyến đường hành hương, một tuyến dẫn đến Jerusalem, một tuyến đến La Mã và tuyến thứ ba đến Santiago ở bờ biển phía tây Tây Ban Nha. Ngày nay, đây là tuyến đường đi bộ có cảnh quan thiên nhiên rất đẹp, lịch sử phong phú và bí ẩn tâm linh. Tuyến đường này thu hút những người đi tìm tâm linh từ khắp nơi ở Châu Âu và thế giới. Tôi bắt đầu đi từ vùng tây nam nước Pháp, trên biên giới Tây Ban Nha, và kết thúc hành trình đi bộ tại Santiago sau 46 ngày. Tính chất vật lý của tuyến đường Camino hoặc “lộ trình đó” khiến bạn phải chú ý đến thể xác.

Khi chúng ta nhìn thấy những điểm yếu thể chất của mình, trong lòng ta sẽ mở ra một vùng thông cảm để có thể hàn gắn nội tâm. Hàn gắn nội tâm bắt đầu bằng việc chấp nhận sự chịu đựng trong cơ thể, trí óc và tâm hồn. Hàn gắn nội tâm còn có nghĩa là tiếp

nhận cảm xúc trước vẻ đẹp thiên nhiên, không khí trong lành, sự tĩnh lặng, quan hệ bạn bè và tính kỷ luật về tinh thần của việc hành thiền hằng ngày. Điều quan trọng nữa trong việc khắc phục nội tâm là hiểu rằng ta là một phần thuộc cộng đồng hàng triệu người hành hương đầy lòng từ bi đã hành hương trên “lộ trình đó” trong quá khứ và sẽ tiếp tục trong tương lai. Khi bước đi với tấm lòng rộng mở, chúng ta có thể cởi mở tinh thần trước cảnh quan. Địa vật lý sẽ trở thành địa lý tâm linh. Ta cảm nhận được âm vang sâu thẳm của cảnh quan, nói chính xác nhất là âm vang của thiên nhiên. Chúng ta đi tìm sự chỉ dẫn từ các bậc siêu phàm và gắn kết với các dẫn dụ cảnh quan; những sinh lý bế tắc trong cuộc sống, những thách thức có vẻ như quá lớn trong cuộc sống, sự tươi tốt của cây xanh thổi sức sống tâm linh trở lại cho chúng ta, hoặc những nơi khô cằn, nứt nẻ như sa mạc mà chúng ta đi tìm các dấu hiệu nhưng chẳng thấy, ta có cảm giác bị lạc lối và tách khỏi các bậc siêu phàm.

Đi hành hương trở thành lời cầu nguyện giao cảm với thiên nhiên. Chỗ trú chân duy nhất trên “lộ trình” là nhà thờ San Nickolas, nơi bạn có thể được quản lý khách sạn (hoặc chủ nhà) tiến hành một nghi lễ cổ xưa về việc rửa tội và ban phước lành cho đôi chân của người hành hương. Nơi nghỉ chân có thể là trường học, nhà riêng và tu viện, những nơi ở đạm bạc dành riêng cho người hành hương. Quản lý khách sạn tình nguyện đáp ứng nhu cầu của những người hành hương, họ rất cần thiết để hoàn thành “lộ trình hành hương” và họ nói được hơn một loại ngôn ngữ. Nhiều người được trải nghiệm sự chuyển hóa trong hành trình và vì biết ơn nên họ muốn đền đáp lại. Chúng tôi bước vào St. Nickolas với bụng đói meo sau khi đi bộ 9 giờ đồng hồ và mùi pasta trong nồi nước sôi tỏa khắp phòng. Có một số tô xà lách xanh mới hái từ những cánh đồng gần đó. Những cái đĩa ceramic màu trắng được xếp thành hàng trên những cái bàn rộng được trải khăn sọc màu đỏ và trắng được xếp dọc chiều dài của nhà thờ được xây vào thế kỷ thứ VIII, nay được cải tạo lại thành nơi trú chân. Tại khu vực có bàn thờ đặt trên cao, có nhiều chiếc ghế mà những người hành hương sẽ ngồi để được rửa chân và ban phước lành. Sau bữa ăn tối, quản lý khách sạn chuẩn bị nước và những lời cầu nguyện để làm lễ ban phước lành cho bàn chân của chúng tôi, một vị quản lý sẽ đọc lời cầu nguyện cho từng người hành hương bằng ngôn ngữ mẹ đẻ của chúng tôi trong khi một vị khác sẽ nhẹ nhàng tưới nước lên bàn chân của chúng tôi. Khi lễ ban phước lành và rửa chân tượng trưng đã được thực hiện, người đọc lời cầu nguyện cúi xuống và hôn nhẹ lên mu bàn

chân của chúng tôi. Mỗi người chúng tôi được chứng kiến lễ ban phước lành của nhau trong sự yên lặng và ai cũng cảm động sâu sắc bởi hành động tượng trưng cho sự quan tâm và tình cảm dịu dàng và từ bi. Tôi có cảm giác được trở về thời kỳ kinh thánh khi nghi lễ rửa chân vừa cần thiết vừa thiêng liêng nhằm thư giãn và vinh danh bộ phận cơ thể tiếp xúc với mặt đất. Một vị quản lý khách sạn bắt đầu đổ nước lên hai bàn chân của một nữ hành hương trong khi một người khác bắt đầu nghi lễ ban phước lành cho hai bàn chân đó. Từ phía bên kia căn phòng, tôi có thể nhìn thấy những vết thương trên hai bàn chân của cô ấy “Đừng, đừng, xin đừng [đổ nước lên]! Làm ơn!” cô nói thầm, “Không, không, tôi không muốn bàn chân của tôi bị nhiễm trùng.” Cô quơ tay phía trên hai bàn chân để ngăn nước dính vào. Chủ khách sạn đặt bình nước xuống và ra dấu đang cầm một bình nước vô hình và tưới nước lên bàn chân của cô ấy. Với vẻ kính cẩn vô cùng, người kia kết thúc bài cầu nguyện ban phước lành và thổi một cái hôn nhẹ nhàng về phía bàn chân của cô ấy. Cô gái không nhìn thấy hết tất cả các điệu bộ trên vì cô cúi xuống, đầu sát gần hai bàn chân, cố bảo vệ đôi bàn chân của mình. Thậm chí sau khi kết thúc nghi thức rửa khô và ban phước lành, cô gái tiếp tục huơ tay và nói, “Đừng, làm ơn đừng.” Thật buồn khi chứng kiến cô ấy từ chối nghi thức nâng đỡ tinh thần. Cô gái là một tấm gương phản chiếu, một người mang lại cho tất cả chúng tôi bài học về những thái quá trong mọi vấn đề. Sáng hôm sau, chúng tôi thức dậy lúc rạng đông và bắt đầu nghi lễ bôi trơn bàn chân, kiểm tra chỗ bị phỏng và lột vớ sao cho có thể ma sát tốt khi đi bộ. Tôi ngồi gần nữ hành hương đã từ chối nghi lễ ban phước lành tối hôm qua. Cô ấy mở lời kể chuyện về việc ở quê hương của cô, cô có tiếng về việc đi bộ đường dài, cô làm chủ một tiệm thực phẩm dinh dưỡng và cô thường đi bộ 38 – 48km mỗi ngày (khoảng 21 – 30 dặm). Cô cởi vớ ra, để lộ miếng lót gót, miếng bảo vệ ngón chân, Kleenex, miếng gạc và băng keo y tế dán bàn chân. Cô cẩn thận gỡ các dụng cụ bảo vệ, được thiết kế riêng biệt theo ý cô ấy, ra khỏi từng bàn chân để bôi thuốc bàn chân trước khi đặt chúng lại vị trí cũ. Tôi nhìn chăm chăm vào hai bàn chân của cô mà có cảm giác bất ổn. Hai bàn chân của cô đầy vết phỏng rộp, vết thương và bị sưng. Tôi hỏi, “Hôm nay cô định đi bộ bao lâu?”. Cô trả lời, “Có lẽ tôi sẽ đi 38km.” Tôi không biết được sự suy nhược của cô ấy, cũng như cô ấy không biết điều đó ở tôi. Tôi nhận thấy cơ thể của cô được kiểm soát rất tốt, khỏe mạnh để suy tưởng thay vì được buông thả, cưng chiều và chăm chút.

Tôi cảm thấy dễ chịu về việc chỉ tiếp xúc với một trong số nhiều, nhiều bậc

thầy trên “lộ trình”. Cách nơi tôi xuất phát hành trình The Camino không xa, năm tiếp theo, tôi sẽ tham quan làng thiền viện Plum ở miền tây nam nước Pháp. Tôi sẽ được giới thiệu về những lời giảng của Thiền sư Phật giáo Thích Nhất Hạnh, còn gọi là Thầy, sẽ trở thành một môn đồ và được đặt pháp danh. Hành trình của tôi sẽ thay đổi, con đường tôi đi sẽ đổi hướng, *nhưng tôi cứ đi*.

Năm 2005, tôi là một trong 45 người, đến từ 15 quốc gia, cùng tham gia với Thầy trong đoạn đầu của chuyến đi quay về Việt Nam sau 39 năm tha hương. Là người Tây phương, chúng tôi có ít cơ hội để hiểu và xử lý lượng thông tin mới hằng ngày khổng lồ đến mức gây choáng váng. Lịch trình của chuyến hành hương rất chặt và đa phần thời gian chúng tôi im lặng, để bảo tồn năng lượng và sự tập trung. Mỗi ngày, chúng tôi đều thực hiện hành thiền. Chúng tôi tập trung vào việc đi, đứng một cách phong nhã và cười sao cho có thể thể hiện được hành thiền, trong lúc theo sau Thầy và các thầy tu thực hành hành thiền ngoài đường. Buổi tối, chúng tôi hành thiền theo nhóm nhỏ trong phòng khách sạn. Tình cảm dạt dào của người Việt Nam, dù nhiều người vẫn mang những vết sẹo chiến tranh vô hình và hữu hình với Mỹ, là một món quà bất ngờ đặc biệt đối với người Mỹ chúng tôi. Khi tiếp tục cuộc hành trình, trong lúc chờ đợi tại các đền chùa, những phân nhóm nhỏ thuộc cộng đồng cư sĩ hành hương chúng tôi cùng hành thiền với những nhóm người Việt Nam khác. Thông qua hành thiền chánh niệm, chúng tôi tham gia vào những cuộc chuyện trò tự nguyện, trong tĩnh lặng bàn về hòa bình, qua đó thể hiện sự gắn kết giữa chúng tôi. Tại sân bay ở Hà Nội, cùng các thầy tu khác, chúng tôi chờ để lên máy bay bay đến miền Nam. Tôi cúi chào một vị nữ tu mà tôi ngưỡng mộ đang hành thiền tại sân bay. Bà cũng cúi chào tôi và dừng bước, ra tín hiệu rằng bà muốn nói chuyện. “Kính chào Cô,” tôi mở lời, “Con chú ý thấy Cô có vẻ rất vui vẻ.” Khuôn mặt của bà bừng sáng khiến tôi không thể không mỉm cười với bà. “Đúng vậy,” bà thì thầm nhỏ, “Con có biết không, giữa bàn chân của chúng ta và mặt đất tại sân bay này là nhiều lớp đất và nhựa đường. Khi hành thiền, cô mong mỗi mặt đất cảm nhận được sự nhẹ nhàng của mình. Con có biết không, mặt đất ở đây đã trải nghiệm rất nhiều điều. Cô muốn mặt đất cảm nhận được lòng biết ơn của cô đối với mọi điều mà mặt đất đã trải nghiệm và vẫn tồn tại ở đây để phục vụ chúng ta.” Bà cúi chào ra dấu rằng bà muốn tiếp tục hành thiền. Bà bước từng bước chánh niệm hết sức nhẹ nhàng như thể đang âu yếm mặt đất sâu bên

dưới. Bà đang vui, và tôi cũng vậy, và trong thoáng chốc, mẹ trái đất cũng rất vui.

Vào tháng 3 năm nay, tôi có bài thuyết trình tại hội nghị Quốc tế về “Chấn thương và Tinh thần: Một cuộc đối thoại Quốc tế” tại Belfast, phía bắc Ái Nhĩ Lan, do một nhóm nhà hoạt động xã hội, giáo sĩ và thầy thuốc đạo Thiên chúa giáo và Tin Lành tài trợ, nhóm có tên là Hành trình để Hàn gắn và được Hiệp hội Sức khỏe Thần kinh Bắc Ái Nhĩ Lan tài trợ. Với mục đích là đưa các nhà hoạt động xã hội quốc tế, giáo sĩ và thầy thuốc đã qua đào tạo lại với nhau để họ trao đổi ý kiến về các phương pháp điều trị chấn thương bằng tâm lý và tinh thần sau 40 năm bạo lực do bè phái tại Belfast. Trong phần hội thảo của tôi về “hành thiền và hàn gắn qua thể xác giữa Đông và Tây”, tôi đã kể nhiều câu chuyện mà hôm nay tôi lại chia sẻ với các bạn, sau đó, chúng tôi dọn bàn ghế đặt giữa phòng sang một bên và cùng nhau hành thiền tại phòng khiêu vũ lớn trong khách sạn. Thật điên khùng, đúng không? Không, không hẳn vậy. Khách sạn Europa đã bị đánh bom 30 lần trong 40 năm. Mặc dù hiệp ước hòa bình đã được ký nhưng các triệu chứng chấn thương liên thế hệ vẫn tồn tại sau 40 năm, nạn say rượu, tình trạng buồn chán, lo lắng, bạo lực gia đình vẫn còn, người dân bị tổn thương. Cuối cùng, một nhà tâm lý học trẻ tuổi và khôn ngoan đến từ Belfast, có tham gia hội thảo của chúng tôi, đến kể chuyện cho tôi nghe về thuở thiếu thời của anh ấy trong cảnh bạo lực ở miền bắc Ái Nhĩ Lan. Là nhà tâm lý học, hiện anh đang chữa trị cho các bệnh nhân bị sang chấn, trong đó nhiều người trước đây từng là bán quân nhân. Một số người từng là kẻ thù của người đối diện và đã tham gia vào cuộc bạo lực ngay tại vùng lân cận với nơi sinh trưởng của mình. “Vì vậy...”, anh mỉm cười, “Điều đó đơn giản như việc đặt một bàn chân lên trước bàn chân kia, đúng không?”. Tôi hiểu tính tàn ác trong câu hỏi của anh và mỉm cười với anh. “Đúng, tôi nghĩ rằng *điều đó thật đơn giản*, và *việc bước đi với bước chân đầu tiên vững vàng, có hít thở* cũng liên quan đến từng con người chúng ta... và hãy nhớ rằng *thế giới này đẹp lắm*.”

Cảm ơn các bạn!

Dịch giả: Khôi Cát

Nguồn tra cứu...

- Campbell, P. & Mc Mahon, E. (1985). *Bio-Spirituality, Focusing As A Way to Grow*. Chicago, Illinois: Loyola Press. ISBN 0-8294-0937-8
- DeWaal, E. (2003). *Lost in Wonder, Rediscovering the Spiritual Art of Attentiveness*. Collegeville, MN: Liturgical Press. ISBN 1-8146-2992-x
- Douglas-Klotz, N. (1990). *Prayers of the Cosmos, Meditations on the Aramaic words of Jesus*. New York: Harper Collins. ISBN# 0-06-061995
- Ferrucci, P. (2006). *The Power of Kindness: The Unexpected Benefits of Leading a Compassionate Life*. New York: Jeremy P. Tarchar/ Penguin. ISBN 978-1-58542-588-4
- Germer, C., Siegel, R. Fulton, P. Editors. (2005). *Mindfulness and Psychotherapy*. New York: The Guilford Press. ISBN# 10:1-59385-139-1
- Hagen, S. (2007). *Meditation, Now or Never*. New York: Harper One. ISBN 13-978-0-06-114329-8
- Hick, S. & Bien T. Editors, (2008). *Mindfulness and the Therapeutic Relationship*. New York: The Guilford Press. ISBN# 978-1-59385-820-9
- King, R. (2003). *Thomas Merton and Thich Nhat Hahn, Engaged Spirituality in the Age of Globalization* New York: The Continuum Publishing Group. ISBN 0-8264-1467-2
- Levin, P. (2005). *Healing Trauma, A Pioneering Program for Restoring the Wisdom of Your Body*. Boulder, CO: Sounds True Inc. ISBN 1-59179-247-9
- Lozano, M. & Editorial Everest (route maps, street maps, etc.). *A Practical Guide for Pilgrims, The Road to Santiago*. Spain: Carretera Leon-La Coruna. ISBN# 84-241-3833-3
- Merton, T. (2004). *The Wisdom of the Desert Fathers, Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century*. Boston & London: Shambala.
- Ogden, P., Minton, K., & Pain, C. (2006). *Trauma and the Body, A Sensorimotor Approach to Psychotherapy*. New York: W.W. Norton & Company, Inc. ISBN # 0-393-70457-2
- Pema, Chodron (2001). *The Wisdom of No Escape and the Path of Loving Kindness*. Boston, MA; Shambala. ISBN 0-87773=632-4

Resources continued...

- Pierce, B. (2005). *We Walk Together Learning from Thich Nhat Hahn & Meister Eckhart*. New York: Orbis Books. ISBN 13:978-157075-613-9
- Seigel, D. (2007). *The Mindful Brain*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.

ISBN# 13:978-0-393-70470-9

Thich Nhat Hanh (2007). *Living Buddha Living Christ*.

New York: River Head Books. ISBN 9781594482397

Thich Nhat Hanh (2000). *Going Home Jesus and Buddha as Brothers*

New York: River Head Books ISBN 9781573228305

Thich Nhat Hanh. (1993). *The Blooming of the Lotus, Guided Meditation Exercises for Healing and Transformation*. Boston: Beacon Press.

Thich Nhat Hanh. (1987). *Being Peace*. Berkeley, CA: Parallax Press.

ISBN # 0-938077-97-X

Thich Nhat Hanh. (2002). *Be Free Where You Are*. Berkeley, CA: Parallax Press.

embody (v) hóa thân/ là hiện thân/ là tiêu biểu

1. express or represent an idea or a quality (= REPRESENT)

~sth. - *A politician who ~ed the hopes of black youth.*

be ~ed in sth. - *The principles ~ed in the Declaration of Human Rights.*

2. ~sth. (formal) - include or contain sth.

This model ~ies many new features.

healing trị liệu/ chữa bệnh

CÁCH TRÌNH BÀY CỦA PHẬT GIÁO VỀ NHỮNG THÀNH TỰU TÂM LINH: NI CHÚNG TÂY TẠNG CÓ THỂ DẠY GÌ CHO NGƯỜI PHƯƠNG TÂY VỀ GIỚI HẠNH

Carol L Winkelman

Một vài người Mỹ xem tu sĩ chúng tôi như là một lối thoát cho chủ nghĩa tiêu thụ và bạo động của xã hội đương thời, trong khi một số người khác lại xem chúng tôi như một mối đe dọa với những giá trị và lối sống mà họ đã chọn lựa. Tôi dâng trọn đời mình cho đạo pháp.

Giới hạnh là cái đẹp

Trong Phật giáo Ấn Độ quần chúng đánh giá giới hạnh của những người tu sĩ bằng những biểu hiện bên ngoài, như là hình thức bề ngoài và cung cách hành động, bao gồm cả việc ăn mặc và ứng xử. Đức hạnh của một người được đánh giá bởi tư cách đứng đắn và những biểu hiện khác được mã hóa và phô diễn trên thân. Lẽ đương nhiên, Đức Phật đề ra những tiêu chuẩn sâu xa hơn, mặc dầu bản thân ngài được mô tả như là hiện thân của thân tướng hoàn hảo.

Shantideva một học giả Ấn Độ vào thế kỷ thứ tám, trong tác phẩm nổi tiếng Bodhicayavatara đã liệt kê mười giới hạnh cho một vị bồ tát đang phát nguyện, đó là: bảo vệ sự sống, hào phóng, phạm hạnh, chân thật, hài hòa, hòa nhã, nói lời ý nghĩa, thiếu dục, vị tha và có lòng tin với Phật Pháp.

Khi Phật giáo đã thoát khỏi sợi dây neo châu Á và du hành trong không gian và thời gian, tương cũng cần tìm hiểu xem giới hạnh đã được biểu hiện như thế nào. Ở Hoa Kỳ chỉ có 7% dân số là Phật tử. Phật tử ở đó thực tập trong một môi trường văn hóa luôn luôn có những thông tin hay bị ảnh hưởng sâu đậm bởi những giá trị của Thiên Chúa giáo. Trong nguyên tắc xử thế thứ mười hai của Thiên Chúa giáo, một người đức hạnh Thiên Chúa giáo truyền thống dễ dàng bày tỏ cảm xúc, thái độ, sở thích, cảm giác, mong muốn và sự chọn lựa thích ứng với hoàn cảnh mà trong đó đức hạnh cần được đề cao. Người tu tập lý tưởng theo những nguyên tắc xử thế đạo đức của Thiên Chúa giáo, có lẽ cũng hiếm như những vị bồ-tát thật sự, cũng có nét phảng phất làm chúng ta nhớ lại những đức tính mà ngài Shantideva đã liệt kê.

Giới hạnh và sự tiêu thụ

Ngày nay tôi có thể đơn giản khẳng định rằng trong khi các Phật tử thời nay có thể từ bỏ sự liên hệ trực tiếp giữa sự hoàn hảo về vật chất và sự hoàn hảo về tâm linh, những người tu tập không thận trọng có thể bị mắc bẫy trong tiến trình cố gắng củng cố mối liên hệ này.

Thật ra, môi trường Phật giáo ở Hoa Kỳ xem tư cách đứng đắn và những đặc ân như là những biểu hiện của giới hạnh và xem những điểm này như là những điều đáng ao ước. Môi trường đó cổ vũ chủ nghĩa vật chất mang tính tâm linh bằng cách củng cố bản ngã thay vì giảm thiểu nó. Chẳng hạn như, trong sự miêu tả của họ về những người tu tập những báo chí đó thường có khuynh hướng thích mô tả những người đẹp hơn những người bình thường, người gầy hơn những người béo, người trẻ hơn người già, người da trắng hơn những người da màu, người giàu hơn người nghèo v.v... Những lời giảng và hình ảnh của những bậc thầy nổi tiếng, thường được làm như có hào quang vây quanh, và xung quanh là hình ảnh của những vị đệ tử quyền rũ ăn mặc đẹp, địa vị cao. Những sự mô tả như vậy động chạm đến sự thiếu tự tin của những phụ nữ phương Tây (dù đã ở tuổi trung niên hay đã già) mà vẫn phải vật lộn với vấn đề hình tượng bản thân.

Tóm lại, báo chí Phật giáo Hoa Kỳ, cũng như nhiều tờ báo phương Tây khác ưa chuộng sự mô tả về một đời sống đáng ao ước đẹp về thẩm mỹ và nổi bật về văn hóa như là một đời sống đạo đức với nhiều trang sức và hoạt động đi kèm. Như vậy, bài thuyết trình này cũng không khác gì với những thời trang của tờ báo thời thượng, cũng như những trang blog hay vlog xuất hiện ngày càng nhiều, giầy vò sự thiếu tự tin của các cô các bà khiến họ tự phải cố gắng biểu hiện mình như là không tỳ vết, hoàn hảo và sau rốt là thụ động. Lý do thật đơn giản: ngay cả với Phật tử, sắc đẹp vẫn có giá. Báo chí Hoa Kỳ do những người không có gốc gác Á châu thường quảng cáo những cơ hội tham dự những khóa học cao cấp trong những trung tâm thiền hay yoga đẹp đẽ, lộng lẫy, ngồi trên những tấm đệm êm ái, mang những trang sức đắt tiền, lần những xâu chuỗi xa hoa, ngồi giữa những người đồng tu sang trọng lịch sự. Và, như những nhà nghiên cứu thông tin đại chúng đã nhận thấy, sự mô tả không ngớt về những người nổi tiếng đẹp lộng lẫy làm cho người xem thấy cảm giác không an toàn và thiếu thốn, và đó là động cơ cho sự tiêu thụ. Lối mô tả này biểu hiện rõ nhất trong các quảng

cáo của tạp chí; tuy nhiên, hầu như phần nào cũng đã bị tràn lan, ngay cả phần bình luận đứng đắn nhất của tờ tạp chí. Người ta có thể suy ra rằng đối với người xem, một cảm giác thiếu thốn kéo dài có thể được lấp đầy, bằng cách tiêu thụ hàng hóa và đóng hành lý, đi hành hương, và sẵn sàng xài tiền. Sự khoa trương đức hạnh bề ngoài có thể dễ dàng biến thành sự khoa trương về tiêu thụ. Động lực này lẽ dĩ nhiên là đi ngược lại với những chí nguyện tâm linh sâu sắc nhất của chúng ta.

Thật lạ lùng, trong một cuộc nghiên cứu xem người Mỹ cảm nhận gì về những tôn giáo khác ở Hoa kỳ, Phật giáo đứng gần chót, chỉ hơn Hồi giáo. Những người mỹ theo tôn giáo khác cảm thấy phần nào phản cảm với Phật giáo. Những người tham gia nghiên cứu đã nói một cách lịch sự là đơn giản chỉ vì người Mỹ không quen thuộc với Phật giáo. Khi Phật giáo trở nên phổ biến hơn, khi nó trở nên thể chế hóa qua hệ thống kinh điển, tôi nghĩ chúng ta cần xem xét hiệu quả của hình ảnh Phật giáo được lan truyền trong nền văn hóa bình dân. Tôn giáo có thể hoặc đóng góp vào hoặc có thể phá vỡ những nguyên tắc hiện hành. Trong một bài giảng phúc âm được rao giảng trong nhà thờ thiên chúa giáo của Hoa kỳ, một bài giảng đóng góp rất lớn vào nguyên tắc tiêu thụ hiện hành, thần học về sự thịnh vượng, người ta cho rằng nhưng phần thưởng vật chất là ân ứng của đức tin.

Phải chăng người Phật tử Hoa kỳ cần phải suy ngẫm những phương cách đi ngược lại với chủ nghĩa tiêu thụ? Về mặt này, những vị sư cô Tây tạng mà tôi đã gặp hay biết đến ở miền bắc Ấn độ, những người đang nỗ lực cho giáo dục và sự tu chứng, có thể là những vị thầy tốt nhất của tôi. Họ đã phát biểu một cách rõ ràng dứt khoát, như một sư cô nói: “Tôi đã biết cuộc đời có thể cho mình những gì và nó thiếu những gì, vì vậy sự quyết tâm với lời thệ nguyện của tôi rất mạnh mẽ.” Một sư cô khác phát biểu: “Khi còn nhỏ, chứng kiến những ngôi chùa hay ni viện bị đốt cháy và phá hủy, và chư tăng ni bị hành hạ đã tác động tới tôi rất sâu sắc. Nó làm tôi suy nghĩ đến ý nghĩa của đời sống, và đến tất cả những gì sẽ xảy ra.”

Quả thật, theo kinh nghiệm của tôi, những sư cô người Á châu đã xua tan những lời phỉ báng của người đời về lý do vì sao họ xuất gia; ngược lại họ tập trung trực tiếp vào lợi ích của giáo dục, giác ngộ, và tinh tấn độ quần sanh. Xuất thân từ bối cảnh nghèo nàn, tình trạng vật chất của nhiều sư cô ở miền bắc Ấn độ có thể đã được cải thiện. Nhưng trí tuệ của họ cũng tăng trưởng và dẫn họ đến những hoạt động đầy nguy hiểm nhằm đem lại

sự thay đổi xã hội. Họ đi biểu tình, tuần hành hay thậm chí đấu tranh công khai cho nhân quyền dù có thể bị đi tù. Họ đã chịu đựng sự tra tấn, súyt chết, và họ đã từ bỏ gia đình, bạn bè, và tổ quốc lại sau lưng để tìm kiếm cơ hội tu học.

Dù có thể là tôi đã lãng mạn hóa, lý tưởng hóa hay mỹ hóa một “nền văn hóa khác”, cũng xin được nói rõ rằng chính hình ảnh vi tế nhất của lý tưởng bỏ tất đã làm tôi cảm động nhất. Một sư cô với giọng nói nhỏ nhẹ đã bảo tôi: “Tôi quyết định xuất gia bởi vì tôi cảm thấy thật vô ích cho tôi phải ở lại trong vòng sanh tử luân hồi. Làm một tu sĩ, tôi cảm thấy rằng tôi có thể làm lợi ích cho tất cả chúng sanh.” Một sư cô khác nói về đời sống trong ni viện như sau: “Ở đây tôi có thể đạt được những thành tựu và giúp đỡ người khác nhiều hơn nữa.” Để so sánh, hành trình của những Phật tử phương tây để đạt đến những trạng thái hài hòa nội tâm hay phát triển tâm lý cá nhân, với sự hỗ trợ của một nền thông tin có khuynh hướng tảng lờ những hoàn cảnh khó khăn của những phụ nữ Phật giáo trong những nền văn hóa khác, ngược lại đề cao chủ nghĩa vật chất mang tính tâm linh là một lối đi lạ lùng. Để bình luận về những chiến dịch khuyến mãi của phương tây, và cái mà cô ta gọi là “chủ nghĩa tâm linh giả danh”, Susan G. Josephson viết: trong quảng cáo, chúng ta đi từ những tình cảm cao quý về những điều tốt đẹp trong xã hội, hay tình yêu gia đình xuống đến mặt vật chất... Một ví dụ cho sự quảng cáo này đã đưa chúng ta đi từ nhà thờ đến gia đình rồi đến xứ buôn bán ế ẩm...chúng ta phóng ảnh những tư tưởng của mình xuống tận những sản phẩm nhân tạo mà không thấy một ý nghĩa hay biểu tượng nào có ý nghĩa.

Giới hạnh và phương tiện thiện xảo

Sau khi đã trình bày như trên, chúng ta cần nhận ra rằng hình ảnh của các vị nữ đạo sư với các nam nữ đệ tử trong các tạp chí Phật giáo Hoa kỳ cho thấy một sự thay đổi. Tôi nghĩ rằng Phật tử Hoa kỳ đang cố gắng minh họa một cách rộng rãi hơn, giải thích rõ ràng hơn về cái đẹp thẩm mỹ. Quan niệm giới hạnh chỉ là cái đẹp thẩm mỹ của giác quan đã bị thay thế bởi triết học, đạo đức học và nghệ thuật. Vẻ đẹp của đức hạnh không chỉ là cái đẹp hình thể, và giới hạnh thì không chỉ là làm hài lòng các giác quan mà thôi. Biểu hiện của Phật tánh ở trong phụ nữ thì nơi nào cũng đẹp. Chẳng lẽ sự mô tả giới hạnh như một sắc đẹp lại có thể cao bằng những chí nguyện đức hạnh của chúng ta? Nhà xuất bản các tờ tạp san Phật giáo có thể chỉ ra rằng những nỗ lực của họ là

độc lập với những quảng cáo đem lại lợi nhuận. Nhưng độc giả vẫn có quyền phê phán, và sự khoa trương cũng nên vừa phải. Thái độ nhập cuộc vào nền văn hóa một cách ngang nhiên của các nữ tu sĩ Phật giáo có thể sẽ tạo nhiều cảm hứng cho các phụ nữ phương tây. Những sư cô Tây tạng ngày càng hiểu biết hơn các hoạt động quần chúng và hành vi xã hội – từ công tác xã hội đến đấu tranh chính trị, từ phát triển sự lãnh đạo đến thảo luận thần học – bởi vì những phương tiện thiện xảo dẫn đến sự thành tựu của đức hạnh. Với những truyền thống và những hoàn cảnh sống khác nhau, sự đối thoại giữa Phật tử Á châu và Mỹ châu sẽ mở mang rất nhiều điều. Chẳng hạn, Hội nghị sakyadhita lần thứ 11 đã nâng cao trình độ và mở mang kiến thức cho tất cả chúng ta.

Một lời cảnh báo cho những người tây phương: Đừng để một nền văn hóa tiêu thụ không lành mạnh hình thành tâm thức, sự chọn lựa và quan điểm của chúng ta về Phật giáo phương tây một cách thiếu chính xác. Và, cho những người bạn đồng tu của chúng tôi, những người đang ngồi thiền trong những kỳ nhập thất nhiều năm hay đang ở trên tuyến đầu đấu tranh cho quyền lợi của phụ nữ trên khắp thế giới trên các lĩnh vực chính trị, xã hội, giáo dục: lòng biết ơn của chúng tôi đối với những bậc thầy trong giáo pháp. Sự sát cánh của chúng ta trên con đường tu tập thật sự có rất nhiều triển vọng.

Dịch giả: Sc Liễu Pháp

SỰ THÀNH LẬP SANNYAS VỆ ĐÀ CHO PHỤ NỮ

Saradeshaprana

Đối với phụ nữ trong cộng đồng Hindu, một trong những đóng góp lớn nhất của Ấn Độ giáo phục hưng thế kỷ 19 là sự hồi sinh của Sannyas Vệ Đà (còn được gọi là lễ thụ phong đầy đủ theo truyền thống cho phụ nữ), và tạo ra các tổ chức nơi mà phụ nữ có thể sống theo những chuẩn mực của cuộc sống tu viện được công nhận và tôn trọng. Tôi sẽ tập trung đặc biệt vào các truyền thống Ramakrishna-Vedanta, một phần do sự đóng góp của họ là một trong những đóng góp sớm nhất và có ảnh hưởng nhất, và một phần vì nó là dòng dõi mà tôi thuộc về.

Sri Ramakrishna, người sáng lập dòng truyền thừa này, đã có lòng từ bi tuyệt vời đối với phụ nữ. Ngài dạy rằng người phụ nữ đều có giá trị nội tại và sức mạnh tiềm năng, bởi vì người phụ nữ là hiện thân của Đấng Toàn Năng, người mà ông nghĩ đến như là Mẹ Toàn Năng của vũ trụ. Ông và đệ tử hàng đầu của mình là Swami Vivekananda tin rằng nếu mỗi người phụ nữ có thể trải nghiệm và thể hiện sự hiện thân này, không chỉ họ sẽ vượt qua khổ đau của riêng mình mà họ còn có thể giúp làm giảm bớt những nỗi khổ đau của xã hội.

Các kinh điển nền tảng tôn giáo của Ấn Độ giáo, các kinh Vệ Đà, được tiết lộ cho nhiều nhà hiền triết, cả phụ nữ và nam giới. Những kinh điển này dường như cho thấy rằng trong thời kỳ Vệ Đà, phụ nữ nghiên cứu thánh thư với cha họ hoặc tại các trường học của các nữ hiền triết. Sau khi hoàn thành việc học, họ có hai lựa chọn là kết hôn hoặc lui về ở ẩn trong khu già lam để sống một cuộc sống độc thân dành cho việc thiền định và nghiên cứu tôn giáo. Họ sáng tác các bài thánh ca thiêng liêng, duy trì ngọn lửa hy sinh, thực hiện nghi lễ Vệ Đà, và nổi tiếng là những học giả tôn giáo mà có thể tranh luận công khai với nam giới trong hoàng cung. Tuy nhiên, khoảng 500 trước Công nguyên, điều này bắt đầu thay đổi. Kết hôn sớm bắt đầu thay thế cho việc học Vệ Đà. Lúc đó, việc học Vệ Đà đối với phụ nữ gần như hoàn toàn biến mất. Không có kiến thức Vệ Đà, vai trò trong tôn giáo của phụ nữ giảm xuống mức *sudras* (đẳng cấp người lao động), đẳng cấp thấp nhất trong xã hội Hindu. Cuối cùng phụ nữ không được phép tụng thần chú Vệ Đà và nghi thức Vệ Đà duy nhất còn dành cho phụ nữ là khi kết hôn.

Nghi thức *viraja homa* (nghi thức chính thức của *sannyas*) và *shradha* (dịch vụ lễ tang cá nhân diễn ra trước đó) là nghi lễ Vệ Đà. Các thần chú đặc biệt đánh dấu sự cam kết chính thức của các *sannyas* là thần chú Vệ Đà. Các văn bản chính cho các *sannyasins* là các Upanishad, văn bản Vệ Đà. Hầu hết các nghi lễ và các lời kinh được truyền miệng của thượng sư tới đệ tử nên nó rất khó đến được với phụ nữ. Vì vậy, chúng ta có nghịch lý là phụ nữ đã tạo ra thần chú Vệ Đà nhưng lại không còn cơ hội để niệm chú. Do đó, việc tiếp cận *sannyas* Vệ Đà đã trở nên hoàn toàn khép lại với phụ nữ.

Theo như truyền thuyết, các nữ hiền triết với nhận thức tâm linh cao độ đã nhận ra chân lý của kinh Vệ Đà, nghiên cứu và giảng dạy kinh Vệ Đà và chọn cuộc sống độc thân. Tuy nhiên rất khó tìm thấy bằng chứng bằng văn bản cho các lập luận trên. Dù đó là một mô hình cực kỳ quan trọng đối với việc thành lập *sannyas* Vệ Đà cho phụ nữ vào thế kỷ XIX. Nó cung cấp các mô hình về vai trò và hỗ trợ tổ chức từ những áng kinh Hindu chính thống.

Đồng thời với việc học kinh Vệ Đà cho phụ nữ biến mất, những truyền thống khổ hạnh đã bắt đầu ảnh hưởng đến văn hóa Vệ Đà. Đối với các vị tu sĩ sống độc thân, phụ nữ được coi là những cám dỗ. Và để củng cố lý tưởng của sự khổ tu, phụ nữ được mô tả như một thực thể ghê tởm, và không ổn định về mặt đạo đức.

Vào thời điểm Shankara tổ chức *sannyasins* thành mười phẩm, khoảng đầu thế kỷ thứ chín, mô hình của cuộc sống tu viện cũng được thành lập. Một người có thể tìm kiếm một thượng sư *sannyas* vào lúc hoàn tất thời kỳ thực tập của mình hoặc khi đến tuổi già và đã ổn định việc gia đình. Sau một thời gian được đào tạo về thiền định và nghiên cứu kinh điển trong một tu viện hoặc trên đường với một *sannyasin* khác, người đó sẽ thành *sannyas*. Người này đã được dạy về các khía cạnh thực tế của cuộc sống của một *sannyas* - những nẻo đường mà các *sannyasins* đã đi qua, những nơi mà họ có thể xin ăn, và những câu hỏi đặc biệt cho phép họ nhận ra những nhà sư được thụ phong chính thống. Sau đó họ sẽ bắt đầu cuộc sống đơn độc thực hành tâm linh, lang thang từ nơi này đến nơi khác. Đó là một cuộc sống đặc trưng của đời sống độc thân, xả bỏ, và thực hành tâm linh mãnh liệt.

Hệ thống này vẫn còn tại chỗ đến cuối thế kỷ XIX. Tuy nhiên, Ấn Độ giáo không phải là một tôn giáo được thể chế hóa. Vào thời điểm này, có những phụ nữ khoác trên mình trang phục *gerrua* và giả vờ sống đời lang thang hành khất. Mặc dù

không nghi ngờ gì việc một số người làm như vậy vì niềm tin tôn giáo, thì có những người khác làm như vậy bởi vì họ đã vi phạm các quy tắc của xã hội và không có lựa chọn khác trong cuộc sống. Ngoại trừ các vị thánh vĩ đại đặc biệt, phụ nữ lang thang hành khất nhận được cái nhìn khinh bỉ của xã hội. Đạo đức, đặc biệt là đời sống độc thân của họ, bị đặt câu hỏi. Điều này càng được củng cố khi họ là phụ nữ, do thực tế rằng hầu hết những phụ nữ này là những người hành thiền thân mật hoặc đi lang thang trong các nhóm Vaishnava với nam giới. Người ta cho rằng phụ nữ đạo đức nên hành thiền trong nhà.

Điều này giả định là một trở ngại lớn khi đến lúc tái lập tu viện như một tổ chức cho phụ nữ ở Ấn Độ. Phụ nữ đã phải thuyết phục xã hội (đặc biệt là gia đình của những phụ nữ trẻ, những người muốn tham gia) rằng cuộc sống tu viện là một cuộc sống đạo đức. Để bảo vệ danh tiếng của cả nam và nữ tu sĩ của các dòng tu, Swami Vivekananda yêu cầu ngay từ đầu rằng những tín đồ nam và nữ sẽ hoàn toàn được tách riêng. Điều này tạo ra vấn đề ở châu Âu và Mỹ, nơi các giảng viên tâm linh duy nhất trong truyền thống Ramakrishna là các nhà sư.

Tại Ấn Độ, hôn nhân và việc làm mẹ đã trở thành con đường vinh quang cho phụ nữ. Người ta nhấn mạnh về *stridharma*, một phong tục xem chồng quý như vàng và phải phục vụ anh ta. Một trong những trường hợp ngoại lệ của phong tục này là đẳng cấp cao của góa phụ Hindu, đặc biệt nếu cô ấy chưa có con. Khi chồng chết, cô có cơ hội để sống một cuộc sống thực hành tâm linh mãnh liệt. Người phụ nữ đó sẽ cạo đầu, mặc *sari* màu trắng đơn giản, ăn một bữa ăn trong một ngày và ngủ trên sàn nhà. Lý tưởng nhất là cô sẽ dành cả ngày của cô để hành thiền Japa (nói theo tên của Thiên Chúa), thiền định, hát các bài hát cầu nguyện, và thực hành nghi lễ. Những *sadhus* lớn tuổi nói với tôi rằng đối với phụ nữ, đây là một dạng của cuộc sống *sannyasin*, sống trong nhà. Tuy nhiên, hình thức có thể tương tự nhưng không giống như *sannyas* cho nam giới, vì quả phụ không được tự do chọn lựa mà bị áp đặt của xã hội. Ngoài ra, không giống như *sannyasins*, những người có địa vị rất cao trong xã hội Hindu, góa phụ được xem như những thành viên không có tương lai của xã hội và họ phải trả giá cho các nghiệp xấu.

Mặc dù bị tách biệt trong gia đình, phụ nữ vẫn phát triển truyền thống thực hành tâm linh phong phú, bắt nguồn từ các công việc hàng ngày. Truyền thống này

được truyền thụ bởi phụ nữ, cho phụ nữ. Bằng cách thông qua các nghi lễ, hình tượng, nghệ thuật và thần thoại, dựa trên các giáo lý và các mô hình tâm linh được tìm thấy trong các sử thi và Puranas, và những bài hát tự truyện của các nữ thánh-nhà thơ thời trung cổ. Các phương pháp thực hành tâm linh hàng ngày ở Ấn Độ giáo bao gồm thiền Japa, nghi lễ thờ phượng và nghiên cứu kinh điển. Những phương pháp thực hành định kỳ, như thăm viếng những bậc thánh nhân hoặc đi hành hương, đều giống nhau cho cả tín đồ và tu sĩ. Tu sĩ, những người không bị phiền nhiễu bởi trách nhiệm của cuộc sống gia đình, có cơ hội để thực hành với sự tập trung và cường độ mạnh hơn. Ngoài ra, người ta còn tin rằng một số phương pháp thực hành yoga và thiền định cần một cuộc sống độc thân để đạt được trạng thái tâm linh cao nhất.

Một mô hình của sự giải thoát đối với phụ nữ đã được ghi lại trong các bài hát tự truyện của một nữ thánh-nhà thơ thời Trung cổ, vẫn còn được hát và trân trọng cho đến ngày nay. Những vị thánh này xem Đấng Tối Cao như chồng của họ thay vì xem chồng là Đấng Tối Cao. Họ cảm thấy rằng chỉ thông qua đời sống độc thân thì mới toàn tâm cho thực hành tâm linh và giác ngộ, và họ hoặc là từ chối kết hôn và bỏ chạy, hoặc bỏ chồng của họ. Thái độ của họ có thể được tổng kết trong bài thơ sau đây của

Akka Mahadevi, một vị thánh thế kỷ thứ 12 của miền Nam Ấn Độ:

*Mẹ ơi, con đã phải lòng một người Tuyệt Vời
Người không biết đến lão bệnh tử
Mẹ ơi, con đã phải lòng một Người Tuyệt Vời
Người không biết trên dưới trái phải
Mẹ ơi, con đã phải lòng một Người Tuyệt Vời
Người không biết sự sinh nở và không biết sợ hãi
Mẹ ơi, con đã phải lòng một Người Tuyệt Vời
Người không có gia đình, không quê hương, không đồng môn
Thần Shiva đẹp là chồng của con
Ném vào giàn thiêu đám tang người chồng có thể chết và phân rã.*

Tịnh xá(*ashrama*) đầu tiên cho nữ *sannyasins* được thành lập vào năm 1895 bởi một trong những đệ tử của Sri Ramakrishna, Gauri Ma (1858-1938). Bà đã đặt nền tảng cuộc sống cũng như các pháp thực hành của tu viện của bà tại Saradeshawari Ashrama

theo mô hình này. Gaurima được sinh ra trong một gia đình Bà La Môn giáo chính thống ở Bengal. Bà tiếp nhận nền giáo dục kiểu cổ tại một trường tiểu học do các nhà truyền giáo điều hành dành cho những cô gái Hindu đẳng cấp cao. Bà tiếp nhận nền giáo dục tôn giáo của mình từ mẹ và bà ngoại. Như một điển hình trong gia đình mộ đạo Bà La Môn, bà đã học được lễ puja, và thuộc lòng các bài thánh ca và các đoạn Thánh Kinh từ sử thi và Puranas. Bà cũng đã học ngữ pháp tiếng Phạn. Sau đó, bà nghiên cứu sâu về thánh thư và viết các bài thánh ca cầu nguyện. Khi còn bé, bà đã gặp một người Bà La Môn lạ mặt ban phước cho bà và khai tâm cho bà về thần chú Krishna.

Ở tuổi 13, họ hàng của bà đã sắp xếp cho bà một cuộc hôn nhân. Bà thẳng thừng từ chối kết hôn với một người đàn ông. Như những người thường niệm thánh, người chồng duy nhất mà bà quan tâm chính là thần Krishna. Sau một vài nỗ lực không thành công, cuối cùng bà đã chạy trốn trong một cuộc hành hương với gia đình. Bà khoác lên mình trang phục *gerrua* và đi xuyên Bắc Ấn Độ trong nhiều năm thực hành khổ hạnh khắc nghiệt và học hỏi từ các nhà sư lang thang. Đôi khi bà gia nhập nhóm người hành hương và đôi khi cải trang thành một người đàn ông. Năm 1882, bà đã gặp Sri Ramakrishna ở Dakshineswar và nhận ra chính ông là người Bà La Môn đã khai tâm cho bà khi còn là một đứa trẻ.

Sri Ramakrishna tham gia lễ sannyas Vệ Đà của bà bằng cách đặt một lá vilwa vào lửa trong lễ viraja homa. Ông yêu cầu bà hy sinh hành trình đơn độc của mình để làm việc cho phụ nữ. Gaurima cuối cùng đã thành lập một trường học và một tu viện. Các nữ tu trở thành *sannyas*, nhưng họ tự coi mình như đã kết hôn với thần thánh và đeo vòng tay của phụ nữ có chồng. Mặc dù gần đây họ đã khởi xướng cho một số phụ nữ Mỹ trở thành *sannyas* thì đó vẫn là một tổ chức bà la môn rất chính thống.

Ngay từ đầu, Swami Vivekananda muốn khởi xướng một dòng tu cho phụ nữ. Điều này đòi hỏi phải có sự trau dồi năng lực lãnh đạo của phụ nữ và ông tin rằng quá trình này phải được bắt đầu bằng giáo dục. Ông dự kiến một sự hồi sinh mới của *ashramas* cho các nữ thánh nhân Vệ Đà, trong đó phụ nữ sẽ tiếp thu cả nền giáo dục tôn giáo toàn diện và nền giáo dục thực tế hiện đại. Khi hoàn thành việc học, họ hoặc là sẽ kết hôn hoặc sẽ trở thành *sannyas* để phụng sự xã hội.

Thật không may, mô hình này đã biến mất 2.500 năm trước và có rất nhiều trở ngại để tái thiết nó. Phụ nữ Ấn Độ đẳng cấp cao, những người lý tưởng để dẫn dắt phong

trào này, lại luôn phải trùm tấm vải che mặt *purdah*, bị giới hạn trong nhà và che kín mặt, ngay cả trước người thân nam của họ. Họ thường kết hôn vào khoảng tám tuổi. Ngoài ra, có một định kiến mạnh mẽ đối với trẻ em gái khi học đọc vì chúng có thể đọc được tiểu thuyết, mà việc này sẽ làm giảm độ tinh khiết của gia đình. Người ta tin dị đoan rằng một cô gái có học sẽ bất hạnh và nhiều khả năng trở thành một góa phụ.

Để khắc phục những vấn đề này, Swami Vivekananda đã mang Nivedita Sister, một trong những đệ tử người Anh của mình, một nhà giáo dục có kinh nghiệm, để bắt đầu việc học. Ông cho cô những lời giáo huấn về *brahmacharya* (độc thân) và chuẩn bị mọi thứ để cô tiếp nhận công việc này. Ông khẳng định rằng cô đã học cách sống cuộc sống bị giới hạn của một góa phụ Bà La Môn Ấn Độ. Một đệ tử người Mỹ của Swami Vivekananda, chị Christine, cũng đã đến giúp đỡ.

Theo thời gian, trường tiếp nhận thêm các sinh viên nội trú và một nhóm phụ nữ, những người muốn sống theo lý tưởng giải thoát và phụng sự của Swami Vivekananda, cũng đến sống ở đó. Năm 1954, kỷ niệm năm trăm năm ngày sinh của Sri Sarada Devi, các thượng sư của Dòng Ramakrishna đã trao cho những phụ nữ này lời thề độc thân *brahmacharya* và giúp họ thiết lập Sarada Math, một tổ chức tu viện của phụ nữ. Là học sinh đầu tiên của trường, Pravrajika Bharatiprana đã cố gắng thoát khỏi cuộc hôn nhân bằng cách ẩn náu trong các ngôi nhà khác nhau với sự hỗ trợ của một trong những giáo viên. Bà liên hệ mật thiết với Sri Sarada Devi, một phụ nữ đã hành thiền tâm linh mạnh mẽ ở Varanasi trong nhiều năm và là người được đề bạt trở thành vị lãnh đạo của một dòng tu mới. Các nhà sư quản lý tổ chức tu viện này đến năm 1959, khi phụ nữ được công nhận là *sannyas* và độc lập hoàn toàn.

Tổ chức này chấp nhận và cộng tác với phụ nữ của tất cả các đẳng cấp. Họ rất tự hào về thực tế rằng họ là một trong số rất ít những tổ chức tu viện của phụ nữ không thuộc thẩm quyền của nam giới. Các phụ nữ có học vấn cao, họ điều hành trường học, bệnh viện phụ sản, bệnh viện cho phụ nữ, và làm công tác cứu trợ. Giống như Dòng Ramakrishna, họ cũng điều hành các chương trình kinh tế tự cung tự cấp cho phụ nữ nông thôn. Công tác phụng sự xã hội được thực hiện như một hình thức cúng dường, người phụ nữ được xem như hiện thân của Mẹ Toàn Năng.

Tại Hoa Kỳ, các giáo viên đầu tiên là những nhà sư do Dòng Ramakrishna ở Ấn Độ gửi đến. Không giống như Ấn Độ, phương Tây có truyền thống những tu viện

nữ lâu đời. Việc một phụ nữ thành tâm muốn thi đua với giáo viên của mình và sống cuộc sống thực hành tâm linh mãnh liệt muốn trở thành nữ tu là điều rất tự nhiên.

Paramananda Swami, một trong những nhà sư đầu tiên của Dòng Ramakrishna đến Mỹ vào năm 1907 và khởi xướng dòng tu kín cho phụ nữ. Đệ tử thâm niên nhất của Ngài, chị Devamata, đã quán triệt được tư tưởng của Sri Ramakrishna và thượng sư của cô trước khi cô có mối liên hệ với Dòng Ramakrishna. Cô được đào tạo tại Mỹ và Ấn Độ bởi các đệ tử của Sri Ramakrishna và Sri Sarada Devi và những người phụ nữ xung quanh cô. Năm 1926, Swami Paramananda mang Gayatri Devi, cháu gái góa chồng trẻ của mình, đến làm thành viên của tu viện này. Các nữ tu đã thành lập một cộng đồng dân cư, phục trang theo phong cách Công giáo, và theo dòng tu học (*brahmacharya*) chứ không phải dòng từ bỏ (*sannyas*). Họ giảng dạy và giúp truyền bá tất cả các khía cạnh của ba dòng *ashramas* mà thầy họ đã khởi xướng. Khi Paramananda Swami chết vào năm 1940, người ta không chắc ai sẽ chịu trách nhiệm về *ashramas*, một nhà sư được gửi từ Ấn Độ hoặc người thừa kế chỉ định của Paramananda Swami, Gayatri Devi. Gayatri Devi đã viết thư đến trụ sở của Dòng Ramakrishna ở Belur Math nói rằng "quý vị đã ủng hộ chúng tôi tiếp quản toàn bộ công việc của Paramananda Swami như tình chị em. Sự công nhận của quý vị về việc chúng tôi là những người đã được sắc phong ... sẽ giải quyết vấn đề của chúng tôi". Các ủy viên quản trị của Belur Math không sẵn sàng cho tiền lệ này. Các *ashramas* tách ra khỏi Dòng Ramakrishna. Hai trong số các *ashramas* tiếp tục phát triển theo người kế vị của Gayatri Devi, Mẹ Mực sư Shudha Puri, người đã đưa *sannyas* theo dòng *dasanami*.

Dòng ashrama mà tôi theo được thành lập vào những năm 1920. Cuối cùng, những phụ nữ muốn cống hiến cuộc sống của họ để hoàn toàn thực hành tâm linh đều đến sống ở đó. Năm 1947, những người phụ nữ đầu tiên đã thực hiện lời nguyện *brahmacharya* của họ; năm 1959, các nữ tu đầu tiên tại Mỹ được phong *sannyas*. Mặc dù theo truyền thống *dasanami* chỉ cần một *sannyasin* được sắc phong (hoặc *sannyasini*) để truyền giới cho người khác, Swami Prabhavananda vẫn muốn có sự cho phép và ban phước đầy đủ của Belur Math trước khi ông làm điều này. Vào thời gian đó, người ta giả định rằng các nữ tu người Mỹ sẽ tạo ra một tổ chức riêng biệt theo dòng Sarada Math mới được thành lập. Tuy nhiên, xã hội Vedanta ở Mỹ đã có những

cộng đồng nhỏ và người Mỹ không quen với sự tách biệt giới tính nghiêm ngặt của văn hóa Ấn Độ. Một phần bởi vì họ muốn tiếp tục có những lựa chọn để học với giáo viên là những tu sĩ, một phần vì họ cảm thấy rằng tổ chức tôn giáo một phụ nữ sẽ không tồn tại độc lập về mặt tài chính, các nữ tu quyết định ở lại theo chỉ đạo của các tu sĩ của Dòng Ramakrishna .

Sau một năm đầu thử thách, tất cả chi phí cho thực phẩm, quần áo và chăm sóc y tế cho các nữ tu sẽ do tu viện cung cấp. Việc sắc phong cho các nữ tu cũng tương tự như đối với các tu sĩ của Dòng Ramakrishna. Sau sáu năm, các nữ tu thọ giới *brahmacharya*, liên quan đến việc hình thành tính cách, sống độc thân, thực hành tâm linh, và phụng sự. Vào lúc này, chúng tôi nhận được câu thần chú *Gayatri*, thần chú của Bà La Môn. Sau năm năm nữa, chúng tôi chính thức đọc tuyên thệ của *sannyas*. Hai ngày trước khi đọc lời tuyên thệ, chúng tôi thực hiện một hình thức tang lễ cho bản thân và những người thân còn sống. Bởi vì chúng tôi đã từ bỏ nhà cửa và gia đình, chúng tôi phải hoàn thành tất cả các nghi lễ gia đình. Sau một đêm ăn chay, chúng tôi đọc lời tuyên thệ *sannyas* của chúng tôi trong nghi thức ngọn lửa *viraja homa*. Chúng tôi được thượng sư *sannyas*, vị sư có đẳng cấp cao nhất đất nước, ban cho trang phục *gerrua*, bánh mì và một cái tên mới. Trong ba ngày, chúng tôi sống đời sống *sannyas* truyền thống, xin ăn và chỉ ăn uống bên ngoài. Chúng tôi chia phần bánh mì của chúng tôi làm hai và quăng vào đại dương để tượng trưng cho lý tưởng của cuộc sống chúng tôi là từ bỏ và phụng sự.

Các nữ tu thực hiện nghi lễ tu viện hàng ngày; quản lý bộ phận kế toán, đoàn mục sư Tây Ban Nha và bộ phận xuất bản; cung cấp các bài giảng tĩnh tâm cả ở Mỹ và ở nước ngoài; đại diện cho Ấn Độ giáo trong cộng đồng; và tham gia vào việc nuôi dưỡng và cung cấp nơi trú ẩn cho người vô gia cư ăn. Mục sư hiện nay phụ trách trung tâm của chúng tôi, Swami Swahananda, rất ủng hộ việc bồi dưỡng năng lực lãnh đạo của phụ nữ và đã gửi các nữ tu đến quản lý ba trung tâm Vedanta mới của mình.

Chúng tôi muốn bày tỏ lòng biết ơn của chúng tôi đến tổ chức Sakyadhita. Lấy cảm hứng từ các bạn, chúng tôi đã bắt đầu tổ chức hội thảo hai lần một năm với các nữ tu trong dòng của chúng tôi. Theo thời gian, chúng tôi hy vọng các nữ tu Hindu khác cũng sẽ tham gia.

Dịch giả: Khôi Cát

SỰ GIẢI PHÓNG BẰNG SINH NỞ: MÁU VÀ MỰC CỦA VIỆC THOÁT KHỎI SỰ ÁP BỨC (BIRTHING LIBERATION: THE BLOOD AND INK OF LEAVING OPPRESSION)

Bonna Devora Haberman

Cuộc Xuất hành (Di dân) trong kinh thánh của người Israel từ thân phận lệ thuộc ở Ai Cập là nguồn gốc của một truyền thống chung về sự giải phóng trong văn hóa phương Tây, một bản tuyên ngôn cho các cuộc đấu tranh vì tự do. Được khơi nguồn cảm hứng từ câu chuyện này, nhiều người đã cố gắng tìm cách thoát khỏi ách áp bức. Chất lượng tự do của văn bản về cuộc Di dân hoạt động bên trong và vượt ra ngoài phạm vi tôn giáo. Trong lịch sử gần đây, sự tường thuật về cuộc Di dân đã kích động các nhà hoạt động đòi bãi bỏ, đòi quyền bầu cử, lao động, quyền công dân và công bằng, phụ nữ, chống phân biệt chủng tộc và các phong trào giải phóng dân tộc. Người ta cho rằng cuộc Di dân phù hợp với cuộc đấu tranh của chúng ta, với những hi vọng, sự xét xử, các bài ca và nghi thức tế lễ.

Trong phần đầu của cuốn Xuất hành (Di dân) (Exodus), một Vua Pharaoh lên ngôi ở Ai Cập, xem những người Israel lộn xộn như là một mối nguy và bắt họ làm nô lệ. Pharaoh đưa ra sự đối xử tàn tệ nhằm kiểm soát họ và sự phát triển nhanh chóng của họ - kêu gọi người Ai Cập giết những trẻ sơ sinh Israel. Cuốn sách miêu tả những người thực hành sự bóc lột dựa trên chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, sự nghi ngờ và sợ hãi. Vì sự áp bức đè lên người Israel, đáng thiêng liêng đã phải vào cuộc để đáp lại những lời kêu khóc tuyệt vọng của con người. Thượng Đế chọn Moses làm trợ lý, và với sự giúp đỡ của Aaron và Miriam,¹ dẫn đầu những trẻ em miễn cưỡng của Israel ra khỏi Ai Cập giữa các mật hiệu, bệch dịch và phép màu. Bị dồn vào thế bí giữa quân đội Ai Cập đang tiến nhanh và Biển Đỏ, những nô lệ chạy trốn thể hiện nỗi sợ hãi và bất lực của mình với người lãnh đạo. Một vài người thà trở lại Ai Cập và tiếp tục làm nô lệ còn hơn là đi trên con đường đầy nguy hiểm đến sự tự do. Ở đây tôi đề nghị đọc cuốn Xuất hành trong thuật ngữ *Sự giải phóng như sự sinh nở (liberation-as birth)*, như là mốc lịch sử của thần học giải phóng của người Do Thái.

Thần học giải phóng, một phong trào của Cơ Đốc giáo bắt đầu ở Brazil, tìm đến tôn giáo để thay đổi điều kiện vật chất bất công của xã hội loài người, đặc biệt là sự phân bố tri thức, quyền lực và nguồn tài nguyên. Việc giải phóng mọi người khỏi sự thống trị và xây dựng một trật tự kinh tế và chính trị mang tính bao hàm hơn là nghĩa vụ tôn giáo có tính bắt buộc không kém niềm tin hay nghi lễ. Truyền thống Do Thái cho rằng cuộc Xuất hành trong Kinh thánh là kiểu mẫu cho sự cứu rỗi, một chuyện kể tổng hợp cốt lõi (core meta-narrative) trong nhận thức dân tộc và tâm linh của người Do Thái. Các hiền nhân giáo trưởng của Do Thái giáo (The rabbinic sages) quy chuẩn hóa câu chuyện Xuất hành trong các nghi thức tế lễ như là nguyên lý trung tâm, ý nghĩa của nó giống như câu chuyện của Sáng Thế ký về sự sáng tạo của vũ trụ. Như vậy, sự Sáng tạo và Xuất hành chia sẻ sự kết hợp ngẫu nhiên.

Sự thụ thai

Hầu hết mọi người cho rằng cuộc Xuất hành của người Israel để thoát khỏi sự nô lệ ở Ai Cập bắt đầu từ sự khai thị thiêng thánh cho Moses tại “bụi cây đang cháy”.² Trong bức tranh này, Thượng đế kiên định đáp lại những kêu khóc của người Israel hứa sẽ can thiệp để cứu họ thoát khỏi sự áp bức.³ Tuy nhiên, câu chuyện *giải phóng* bắt đầu trước đó, bằng việc con người quyết tâm tham gia vào các hoạt động sinh nở. Ngay từ đầu, Cuốn Xuất hành miêu tả sự sinh nở nhiều của các gia đình Israel như là một phong trào của quần chúng. Chính Pharaoh là người đầu tiên nhận thấy trẻ em Israel phát triển thành một dân tộc vĩ đại; khả năng của họ trong việc sinh ra những đứa trẻ khỏe mạnh là nguồn gốc nỗi sợ hãi của ông ta, “Nhìn kia, dân tộc Israel vĩ đại hơn và mạnh hơn chúng ta”⁴ Người Israel tạo nên bản sắc cho mình thông qua những hành động tập thể như tình dục sôi nổi, thụ thai, mang thai, sinh sản và nuôi dưỡng. Một người giảng giải kinh thánh Hebrew tuyên bố, “Nhờ phước của những phụ nữ chính trực sống vào thế hệ đó mà người Israel được cứu rỗi khỏi Ai Cập,” miêu tả kỹ lưỡng những cảnh trên cánh đồng sau khi các nô lệ kết thúc công việc hàng ngày của mình.

Rabbi Shimon bar Halafta nói: Con gái của người Israel đã làm gì? Họ đi lấy nước từ sông Nile và Thượng đế sẽ mang những con cá nhỏ để vào thùng nước của họ. Họ nấu chín một số cá và bán đi phần còn lại, và mua rượu với tiền thu được. Sau đó họ đi ra cánh đồng và cho chồng họ ăn. Sau khi ăn và uống, phụ nữ sẽ lấy những chiếc gương đồng và nhìn vào đó cùng với chồng mình. Người vợ sẽ nói: “Em xinh hơn

anh,” và người đàn ông sẽ trả lời, “Anh đẹp hơn em.” Do đó họ sẽ gọi cảm hứng cho nhau và sau đó sẽ “có kết quả và sinh sôi nảy nở”, và Thượng Đế sẽ ngay lập tức lưu ý đến họ (*pakad*). Một vài trong số các hiền nhân của chúng ta nói, họ sinh ra hai đứa trẻ một lần, những người khác thì nói họ sinh ra sáu đứa, người khác nữa lại nói mười hai đứa, và người khác nữa thì nói sáu trăm ngàn ... và tất cả những con số này từ những chiếc gương đó. Nhờ vào phẩm chất của những chiếc gương mà họ cho chồng mình xem và khiến họ khao khát; giữa sự lao động khó nhọc, họ nuôi lớn tất cả các đám con (*hosts*), như người ta nói rằng, “Tất cả các *đám con* của Thượng Đế rời bỏ mảnh đất Ai Cập” (Ex. 12:41), và người ta nói rằng, “Thượng Đế đưa trẻ em ra khỏi mảnh đất Ai Cập trong những đám đông (*hosts*)” (Ex.12:51).⁵

Kiệt sức và bị chà đạp bởi lao động thể chất tàn bạo, những người nô lệ tìm nơi trú ẩn trong vòng tay nhau, trong khoái lạc của sự gần gũi và hạnh phúc được sẻ chia. Hình ảnh về cá và nước, bữa tối thịnh soạn, sự quyến rũ và làm tình trên trái đất, giữa mùa vụ tạo nên một sự tồn tại sống động đẹp lạ kỳ. Từ khổ đau, họ đã khiến cho nhau khao khát được yêu và được sống. Trong những khúc đầu của cuốn Xuất hành trong kinh thánh, những con người đã hình thành nên sự phát triển của Israel, gieo mầm cho sự trốn thoát sau này khỏi sự áp bức ở Ai Cập. Có bảy từ miêu tả sự phồn thịnh của trẻ em Israel.

Trẻ em của Israel **phồn thịnh** và **sinh sôi nảy nở**, **tăng trưởng** và **phát triển** rất nhanh chóng nơi vùng đất **chứa đầy** chúng. (Children of Israel were **fruitful** and **proliferated** and **increased** and **strengthened very greatly** and the land **was filled** with them.)⁶

Trước khi một vị vua tàn bạo nổi lên để đàn áp họ, người Hebrew đã hình thành một dân tộc. Theo các lời chú giải truyền thống, câu thơ chỉ rõ nhiều hình thức khác nhau của sự phồn thịnh để giải thích những cách đáng kinh ngạc của việc phụ nữ Israel sinh sản: từ việc sinh ra nhiều trẻ em trong những khoảng cách ngắn hơn việc mang thai thông thường đến việc sinh ra những trẻ mạnh khỏe hơn và ở những nơi khác thường như cánh đồng. Phản ứng của người Israel đối với sự đàn áp của vua là sự sinh sôi nảy nở nhiều hơn. Người Israel càng bị đối xử áp bức thì họ càng tăng lên và nhân giống lên....⁷

Vừa tự mình chủ động vừa bất chấp sự đàn áp, người Israel chú tâm một cách khác thường với việc thụ thai, mang thai và sinh nở. Trong những điều kiện ngày càng

khó khăn, họ vẫn duy trì sự kiên cường và sức chịu đựng thể chất để mang thai, sinh nở và nuôi dưỡng trẻ. Bướng bỉnh trước mặt Pharaoh, cả những phụ nữ vô danh và hữu danh cùng âm mưu quá trình lật đổ người áp bức mình. Những người sinh ra người Israel, Shifra và Pu'ah và những bà đỡ khác, Miriam, Yocheved và con gái của Pharaoh đều hiệp lực trong việc sinh nở và bảo vệ trẻ em chống lại pháp luật.⁸

Các bà đỡ, vì sợ Thượng Đế, đã không làm như chỉ bảo của vua Ai Cập; họ để cho các bé trai được sống.⁹

Xã hội Israel ở Ai Cập, do đó mà đầy rẫy phụ nữ mang thai, sinh đẻ và nuôi dưỡng trẻ sơ sinh của họ. Sự sinh đẻ nhiều như thế khiến người Israel chú tâm vào việc chăm sóc và nuôi dưỡng. Không tách rời khu vực bệnh viện, những người sinh đẻ, người phục vụ và gia đình họ có mặt ở khắp nơi. Hành động ương ngạnh không tuân thủ kế hoạch làm việc ngày hay đêm này, việc sinh đẻ huy động năng lượng, sự quan tâm và cầu nguyện của tất cả những người liên quan tới quá trình tạo ra sự sống. Không điều gì có thể can thiệp hay ưu tiên hơn việc chăm sóc sự sinh nở.

Trong suốt thời kỳ tạm trú tại Ai Cập, dân số Israel tăng trưởng một cách hoang đường: từ 70 linh hồn được truyền xuống Ai Cập với Jacob lên đến một triệu ước tính, những người từ bỏ thân phận nô lệ.¹⁰ Các lý thuyết có tính đến nguồn tài nguyên, không gian và dân số trong khu vực, cũng như những văn bản tương tự của các truyền thống khác nghi ngờ tính xác thực lịch sử của những con số. Các học giả gợi ý rằng hoặc là Torah trích dẫn các hình thức số từ các sử thi khác, hoặc là từ *eleph*-hàng ngàn, có nghĩa nào đó khác, chẳng hạn như các đơn vị gia đình – trong trường hợp đó tổng số người Israel rời khỏi Ai Cập sẽ có con số hàng ngàn.¹¹ Những quan điểm này chỉ ra rằng văn bản về khả năng sinh sản của người Israel thể hiện ở chất lượng chứ không phải số lượng. Việc sinh nở giải thoát sự đau khổ của tình trạng nô lệ và đem đến cho xã hội Israel viễn cảnh về một đời sống mới. Sáng kiến này của con người khích lệ Thượng Đế tham gia vào quá trình lao động của một dân tộc non trẻ. Kích thích bởi sự cường tráng của họ, và khát vọng chấm dứt sự giam cầm của họ, Thượng Đế đã gia nhập những người sinh sản và các bà đỡ trong phong trào của họ chống lại quyền lực của vua.¹² Trong giai đoạn này, người Israel mang thai và khao khát được giải phóng.

Sự Thai nghén và Sinh nở

Ai Cập, trong tiếng Hebrew là "những nơi hẹp", là bào thai của sự sáng tạo trong thực thể thiêng thánh vô định nơi người Israel mang thai và chuẩn bị cho việc sinh nở từ thân thể của Thượng Đế. Dân tộc phôi thai của họ lớn lên và phát triển sự tự nhận thức, trở nên rộng lớn hơn, ăn nói lưu loát hơn và có tổ chức hơn.

Khi thấy dấu hiệu kỳ thai nghén kết thúc, Moses chạm chán với Pharaoh là giai đoạn đầu tiên của sự sinh nở giải phóng, "*Hãy gửi người của ta xuống để họ có thể tán dương ta ở xa mạc.*"¹³ Người Israel bắt đầu sự sinh nở - người Ai Cập tăng cường lao động.¹⁴ Những bệnh dịch thiêng liêng (The divine plagues) và sự sắt đá của trái tim Pharaoh là biểu hiện của sự đau đẽ của một cơ thể thiêng liêng đang sinh ra. Cơ bắp co thắt, trái tim và tử cung, các cơ quan của sự sống và sinh tồn đã bơm ra sự sống. Nhịp điệu của sự co thắt tử cung được thể hiện trong kinh sách bằng những khoảng gián đoạn thỉnh thoảng giữa các dịch bệnh, dịch bệnh này nối tiếp dịch bệnh kia, "Nhưng khi Pharaoh thấy có sự nghỉ ngơi, ông ta lại trở nên sắt đá hơn và không quan tâm tới họ, như Thượng Đế đã nói."¹⁵ Cổ tử cung thiêng liêng lưu giữ người Do Thái trong suốt quá trình thai nghén dần dần trở nên mềm hơn và giãn nở khi người Ai Cập và vua của họ trải qua sự co thắt cơ bắp nhanh hơn của Thượng Đế.

Khi quá trình sinh nở sắp kết thúc, người Israel chủ động tiến đến sự sinh nở - giải phóng – họ vẩy máu lên các thanh dọc trên cánh cửa. Nhà của họ ở Ai Cập đại diện cho cửa tử cung nơi họ chào đời.¹⁶ Việc dâng máu là nghi lễ thỉnh cầu sự sống và sự giải thoát khỏi cái chết. Máu này là biểu hiện của ý niệm của người Israel về sự sinh đẻ an toàn thông qua lối nhỏ không chắc chắn từ sự nô lệ tới tự do – nó hoàn thiện hình ảnh về máu của sự sinh nở vào lúc âm đạo mở ra. Dịch bệnh chết người cuối cùng đi qua các gia đình Israel ám chỉ mối nguy hiểm chết người của sự giải phóng bằng sinh nở (birthing liberation.)

Trong sự sinh nở sau cùng, người Israel hợp tác trong quá trình sinh nở. Theo truyền thuyết Do Thái giáo, người ta thảo luận với nhau khi họ tới bờ - "môi), trong tiếng Hebrew – của Biển Reeds. Với người Ai Cập ở phía sau, nước ngăn trở con đường tới tự do. Biển không mở ra cho đến khi người Israel, dù trong chốc lát, vượt qua được nỗi sợ hãi của việc từ bỏ sự chắc chắn của thân phận nô lệ phía sau.¹⁷ Sự tự do mang theo nó là sự nguy hiểm và trách nhiệm không thể biết được. Theo một người giảng giải kinh thánh

Hebrew, một cá nhân, Nachshon, con của Aminadav, nhảy xuống Biển đại diện cho ngụp lặn của người Israel trong kênh sinh nở; thân thể của họ phải theo.¹⁸

Người Israel giành lấy con đường từ sự bao vây ép buộc để bước vào thế giới rộng lớn. Sinh ra từ bụng của Thượng Đế, qua dòng nước tách ra từ Biển Reed – kênh sinh nở, và giữa những chiếc đui rộng lớn của Thượng Đế, dân tộc Israel được giải phóng khỏi Ai Cập để tới vùng đất khô cằn của Sa mạc Sinai. Ở đó, Thượng Đế nuôi lớn Israel bằng sữa mẹ với thức ăn của trẻ sơ sinh – bánh manna mềm và ảm từ thiên đàng.¹⁹ Quân đội Ai Cập rượt đuổi phía sau là nhau thai, một phần của cơ quan đã từng tham gia vào quá trình nuôi dưỡng, giờ đây bị ném bỏ vô hồn sau khi sinh. *Sự giải phóng – như – sự sinh nở* không co lại vì sự mất mát đau đớn của cuộc sống trong quá trình đấu tranh giải phóng.

Sự giải phóng – như – sự sinh nở xem cuộc Xuất hành như là sự ban hành về chính trị - tinh thần của sự sinh nở sinh lý (politico-spiritual enactment of physiological birth.) Sự sinh nở không chỉ là biểu tượng của sự giải phóng; sự sinh nở *chính là* sự giải phóng. Khẳng định này cần được giải thích. Sự sinh nở là bước chuyển giao từ sự đóng kín đến sự biểu lộ - một sự xuất hành. Mỗi sự sinh nở giải phóng một người được chứa đựng trong lãnh địa của một người khác – từ sự không có quyền lực và lệ thuộc đến một mối quan hệ mới mở ra về sự kết nối và phụ thuộc lẫn nhau. Sự sinh nở phát triển lại mối quan hệ giữa sự áp bức và sự chịu đựng khổ đau gây nên những cuộc đấu tranh giải phóng. Trong suốt quá trình thai nghén, niềm hạnh phúc và thịnh vượng của những người tham dự phụ thuộc lẫn nhau; họ chia sẻ một hệ thống đời sống thống nhất.

Kể chuyện Sinh nở

Ở đây tôi cố ý vi phạm quy tắc về sự thận trọng đưa sự sinh nở xuống những âm thanh riêng tư và bao phủ chúng trong những tiếng kêu la của khu sinh đẻ. Sự sinh nở và giải phóng cùng chảy một dòng máu. Được lặp lại thường xuyên, sự sinh nở vừa là một sự kiện trần thế vừa là một phép màu. Sự sinh nở thể hiện sự hợp tác của con người trong việc sinh ra một cuộc sống mới từ không gian chật hẹp đến khu vực rộng lớn. Sự sinh nở là đỉnh điểm của sự hợp nhất mãnh liệt, của sự phát triển kéo dài, sự ấp trứng, và cuối cùng của sự sinh nở hấp dẫn. Máu chảy và máu đông cứng, sự sinh nở rung lên tại ngưỡng cửa nguy hiểm của tử thần. Sự sinh nở gọi lên ý thức biến đổi và sự mở ra tiên bộ mới; sự sinh nở chống lại sự kiểm soát. Sự sinh nở rộn ràng với sự

chuyển động, thở cùng nhịp điệu và hoàn toàn kiệt sức. Sự sinh nở gây nên sự tiết sữa và tạo điều kiện cho việc nuôi dưỡng cuộc sống mới.

Đối với vô số phụ nữ, sự sinh nở là một nguyên nhân khác của sự yếu thế dễ bị thống trị của họ. Nhiều người được cho là người tình, chồng, và các bác sĩ nắn bóp thể chất và tâm lý phụ nữ mang thai và sinh nở. Việc nuôi dưỡng trẻ thường dẫn đến sự giam cầm lâu dài của người phụ nữ trong vai trò người chăm sóc gia đình không được trả công. Đúng là sự sinh nở - một hoạt động thể hiện sự khác biệt giới tính - nằm ở trung tâm của thần học giải phóng của người Do Thái. Đồng thời, vì sự giải phóng cơ thể nữ giới tiến hành (process) từ nhiều sự áp bức - quyền lực, giai cấp, tín ngưỡng, công nghiệp hóa, y tế hóa, và giới - nên góc nhìn mà tôi thể hiện ở đây tìm cách kích hoạt khả năng giải phóng của việc sinh nở trong xã hội. *Sự giải phóng - như - sự sinh nở* cố gắng phân chiết (deconstruct) hoạt động sinh nở cưỡng bức và tái xây dựng ý nghĩa văn hóa và tâm linh của sự sinh nở. Ý thức về đặc quyền của bản thân đối với sự sinh nở trong bối cảnh của mối quan hệ được lựa chọn tôn vinh tính thiêng thánh của cuộc sống con người và chia sẻ niềm vui và trách nhiệm của việc làm cha mẹ là cơ sở cho đề xuất của tôi về sự sinh nở và giải phóng. Tôi giải thích sự sinh nở tại đường phân giới của vật chất và tinh thần, cuộc sống và sự nguy hiểm, như là việc gọi lên hiểu biết giá trị và thay đổi hình ảnh và ngôn ngữ thiêng liêng. Các quá trình của con người được biểu hiện mạnh mẽ, sự sinh nở tạo nên ý thức nhạy bén đối với các khía cạnh của cuốn Xuất hành. Điều này không có ý muốn nói rằng phụ nữ và đàn ông có thể hoàn thiện mình bằng việc sinh nở và làm cha mẹ. Vì sự giải phóng không giới hạn trong sự sinh nở, nên sự sáng tạo và tinh thần của con người không bị giảm xuống hành động vật chất của sự sinh nở hay bất cứ hành động tình dục hoặc thân thể nào. *Sự giải phóng - như - sự sinh nở* gán cho hoạt động sinh nở ý nghĩa của con người, và vận động lực sống của sự giải phóng có thể tiếp cận trong kinh sách và các hành động sinh nở.

Như một kiểu mẫu, sự sinh nở làm xói mòn giả định về tính phổ quát của kinh nghiệm nam giới và mở ra cho chúng ta những góc nhìn khác. Sự sinh nở *mang tính* phổ quát; hầu hết mọi sinh vật đều sinh ra từ cơ thể nữ. Sự sinh nở là một dấu hiệu văn hóa có ý nghĩa không phải vì nó liên quan mật thiết với phụ nữ, mà vì nó cũng là một thành phần của tình trạng khó nhọc phổ quát của con người không kém gì cái chết. Nếu không trực tiếp là những người sinh nở thì chúng ta đều được sinh ra. Tất cả

chúng ta đều có thể sẵn sàng trải nghiệm sự sinh nở như bất cứ sự kiện nào khác của con người, như những nhân chứng, người hộ tống, người tông phạm, qua các ghi chép. Ý chí về cuộc sống bao trùm quá trình sinh nở biến đổi ác cảm thường ngày của chúng ta đối với nỗi đau đón của sự sinh nở và sự dè dặt đối với sự thay đổi. Giống như sự giải phóng, sinh nở là đỉnh điểm của sự sống và cái chết, nơi sự chắc chắn và kiểm soát nhường đường cho kinh nghiệm căng thẳng của việc trở thành một tác nhân của sự thay đổi. Sự sinh nở hướng tới sự giải phóng như thuốc giải độc đối với nỗi sợ hãi thay đổi, nỗi sợ hãi cái chết và tử vong.

Gợi ý sự gắn kết với hành động biến đổi, sự sinh nở chứa đầy nguy hiểm và bất ổn. Kiến thức có được qua sự sinh nở - giải phóng xóa bỏ sự bất lực và phụ thuộc. Sự sinh nở-giải phóng được lặp lại liên tục khơi nguồn cảm hứng và tạo nên tính cách của những người giải phóng. Kể chuyện Xuất hành như sự sinh nở nhấn mạnh việc mỗi người, mỗi cơ thể đều in dấu kinh nghiệm giải phóng và bị thôi thúc hiện thực hóa sự giải phóng trong hoạt động đời sống hàng ngày của mình như thế nào.

Dịch giả: Sc Như Nguyệt

Ghi chú

¹ Micha 6:4.

² Exodus 3:2.

³ Exodus 2:23-25.

⁴ Exodus 1:9.

⁵ Midrash Tanchuma Pikudei 9.

⁶ Exodus 1:7.

⁷ Exodus 1:12. Commentators show how a particular aspect of fertility derives from the Hebrew root of each word. See Rashi, for example on Exodus 1:7 etc.

⁸ Exodus 1:15-16.

⁹ Exodus 1:17.

¹⁰ Exodus 1:5 and 12:37. In addition to women and children, the verse mentions six hundred thousand males.

¹¹ For a synopsis of scholarship, see Gary A. Rendsburg, "An Additional Note to Two Recent Articles on the Number of People in the Exodus from Egypt and the Large Numbers in Numbers 1 and 26," *Vetus Testamentum*, July 2001, 51(3), 392-96.

¹² Exodus 2:23-25.

¹³ Exodus 5:1.

¹⁴ Exodus 5: 6-9.

¹⁵ Exodus 8:11.

¹⁶ Exodus 12:21-23.

¹⁷ *Mekhilta of Rabbi Ismael* (Beshallah 6), and Pseudo-Philo (*Liber Antiquitatum Biblicarum* 10:3). Saul M. Olyan discusses how this debate, recorded also in Samaritan parallels, reflects opinions among Jews during the Jewish War of the first century CE. Saul M. Olyan, "The Israelites Debate Their Options at the Sea of Reeds: LAB 10:3, Its Parallels, and Pseudo-Philo's Ideology and Background," *Journal of Biblical Literature*, 110(1), 1991, 75-91.

¹⁸ Sotah 37a; Numbers Rabbah xiii, 9.

¹⁹ Exodus 16:13-32.

KHI IM LẶNG GÂY TÔN HẠI

Malia Dominica Wong

Lâu xa về trước, trước khi trái đất được thành hình và bầu trời như bây giờ ta biết đó được đặt tên, trên các cõi xa thăm thẳm kia có một tấm lưới ngọc sáng lóng lánh trải đến những khoảng xa vô tận. Phía trên phía dưới, bên trái bên phải, cho đến vô số phương khoảng giữa, mỗi hạt châu đều chiếu tới ánh sáng tuyệt đỉnh rực rỡ của mình, đồng thời phản chiếu vô ngại ánh sáng của tất cả những hạt châu trong suốt kia. Không hạt châu nào đứng riêng lẻ một mình. Mỗi một hạt đều cùng chung sức hiển lộ vẻ cao cả uy nghi của sự tương hợp và tính vi diệu của nhất tâm, của sự quy về một.

Tất cả chúng ta đều đang cất bước trên một cuộc hành trình. Ta tìm kiếm, ta đi theo, có khi ta quay lại. Nhưng chính quyết tâm của ta để đạt được chiếc bát thiêng, hay có được ánh sáng rực rỡ của hạt châu trên tấm lưới để soi đường cho người, đã giúp ta nỗ lực vượt lên trên khả năng hạn hẹp về vật chất và tinh thần của mình, tức vượt lên trên chính mình, để tiến đến cái vô hạn. Trên đường đi, ta có thể gặp một người bạn tinh thần-giáo đoàn- một đoàn thể tôn giáo, hay bạn đạo, để chia sẻ những ước vọng sâu kín nhất và để nâng đỡ nhau trong khi học tập tiến tu. Chúng ta gia nhập giáo đoàn, làm lễ thọ giới, thường là tuyên hứa trước cộng đồng sẽ giữ “trọn đời.” (“khẩn trọn đời”) Thế nhưng, bên kia lý tưởng tôn giáo là một thể giới thực tế với đủ loại thử thách. Và có khi những gì ta mong đợi nơi một đời sống tu hành hay một lối sống tâm linh hóa ra chẳng thành.

Dùng tấm lưới Đế Thích như một biểu tượng cho sự giải thoát của chúng ta, thử hỏi: “Nếu một trong những hạt châu kia bị bể, bị sút mẻ, hay bám quá nhiều bụi làm ánh sáng bị lu mờ hay tắt mất thì sao?” Hoặc: “Tấm lưới của giáo đoàn sẽ ra sao nếu một vị trong đó không đủ giới đức và bị ô nhiễm đến độ ánh sáng không còn chiếu?” Nhân quả sẽ báo ứng ra sao nếu hạt châu bể kia được giấu kín -do xấu hổ hoặc cho rằng không gây thiệt hại- bởi các vị thầy, bởi những hướng dẫn viên dày kinh nghiệm, bởi những bậc đạo sư, là những vị có trách nhiệm duy trì những gì tốt đẹp nhất, và những người còn lại trong giáo đoàn thì được bảo phải im lặng? Đôi khi có những thành viên trong giáo đoàn cảm thấy mình ở trong ngõ kẹt vì nội tâm phải chiến đấu không biết nên làm gì hoặc nên nương ai. Niềm tin bị phá vỡ và cảm giác bị phản bội

đã khởi dậy; im lặng bắt đầu gây hại. Mục đích của bài tham luận này là bàn về những điều không được nói bằng cách nêu lên và làm sáng tỏ một vài nguyên nhân và những ảnh hưởng đã gây tổn hại về đạo đức cho ánh sáng của một giáo đoàn hay một cộng đồng tu tập. Bài cũng sẽ đưa ra một phương cách gồm năm bước để giúp người đang im lặng chịu khổ giải thoát khỏi nỗi khổ của riêng mình. Động cơ thúc đẩy lý tưởng đã được nói rõ trong Tứ Hoằng Thệ Nguyên:

Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ

Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn

Pháp môn vô lượng thệ nguyện học

Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành.

Nỗi bất an về tình trạng đạo đức suy đồi

Trong mười năm qua, thế giới chứng kiến sự nở bùng của các vụ thông đồng im lặng. Ngưỡng cửa chịu đựng bị vượt qua và báo chí liên tục chạy những dòng chữ lớn loan tin các vụ bạo hành: mục sư hành hung nghiêm trọng và còn lạnh lùng giết người, với các mục sư giết cả vợ (A.Schirmer, 2010; A.Hopkins, 2008), mướn người hành hung (T. Burleson, 2010, M. Baker, 2006), hoặc có khi một tu sĩ giết một nhà tu khác và một nữ tu ở Trung Quốc (W. Zhang, 2010). Có nhiều bài tường thuật các vụ nhà lãnh đạo tôn giáo trốn thuế, hoặc tà dâm (P. Tiruchirapalli, 2005; E. Shimano, 2010), có hành động dâm dục với trẻ em (D. York, 2004), hiếp dâm trẻ em, liên can vụ giết người hoặc âm mưu giết người (M. Hale; E. LeBaron, 1981; J. Lundgren, 2006), hành hung (F. Phelps; H. Porter, 2008), cướp liên bang (Y.B. Yahweh; H. Lyons), thông đồng lừa gạt (J. Bakker; H. Fukunaga; S.M. Moon, 1980's), di trú bất hợp pháp, và đám cưới giả (B.S. Rajneesh). Thêm nữa, chúng ta còn nghe nói về vụ lợi dụng địa vị quản đốc nhà thờ để dụ dỗ hoặc ép buộc người vào những vụ quan hệ tình dục có ung thuận bằng cách cho tiền, cho du lịch và cho quà cáp (E. Long, 2010). Không có truyền thống tôn giáo nào không bị tổn thương. Giận dữ, phẫn nộ, trong ý nghĩa “đã quá đủ”, cuối cùng đã đưa các nhà lãnh đạo thiếu tự chủ phạm tội từng được che giấu hằng bao thập kỷ ra trước công lý tòa án. Bất hạnh thay, những tiết lộ này phải trả giá đắt, nhiều người phải hy sinh chiếc áo tu, rời bỏ giáo đoàn hoặc tăng đoàn thân yêu để có thể phá vỡ vòng bạo hành. Với những người còn ở lại để cố gắng duy trì ngọn đèn đạo đức sáng mãi, cuộc sống có thể chẳng khác địa ngục trần gian.

Nói hay không nói

Ngày xưa, có vị đại đế được nghe kể câu chuyện sau đây:

Tại một thị trấn nọ có hai người một giàu, một nghèo. Người giàu có gia cầm, gia súc hàng đàn. Người nghèo chẳng có gì ngoài con cừu cái nhỏ anh mua. Anh nuôi và nó lớn lên cùng với các con anh. Cừu con chia sẻ với anh chút đỉnh thức ăn, uống nước trong tách anh uống, và ngủ trong lòng anh. Anh xem cừu con như con gái mình. Một hôm, người giàu có khách. Anh ta không bắt gia súc đàn mình lại lấy cừu con của anh nghèo làm thịt đãi khách. Nghe chuyện, vua rất tức giận và bảo anh giàu tội đáng chết. Anh ta phải bù bằng bốn con cừu bởi hành động vô lương tâm của mình. Người kể chuyện bèn tâu: “Đại vương chính là anh ta”.

Trong những hoàn cảnh tương tự, biết bao người trong chúng ta từng nghe: “Đừng hỏi.” “Đừng nói gì cả.” “Anh nghĩ anh là ai?” “Lo việc của mình đi.” Có biết bao người can đảm định nói lên sự thật thì lại phải im vì bị kết tội “phản trắc”, “vạch áo cho người xem lưng”, “không tôn kính các vị lãnh đạo”, “không xứng đáng ở trong tầng đoàn, hoặc giáo đoàn”, “không vâng lời”, “quỷ sa tăng trá hình”, “cố phá sự bình an”. Trong câu truyện kể trên, dù vua David rất được dân Israel yêu mến, lương tâm vẫn thúc đẩy nhà tiên tri Nathaniel nói lên sự thật. Vua David đã phạm tội ghê gớm là cho giết viên tướng trung thành của mình để đoạt vợ. Bị dục vọng che mờ, vua không thấy được hành động mình sai trái. Chỉ khi Nathaniel liều mạng nói ra, vua mới bừng tỉnh thấy sự thật.

Theo luật của thánh Augustine dành cho nam nữ tu sĩ, nếu ai thấy điều gì gây tổn hại cho người nào thì phải nói cho người ấy biết điều đó. Nếu người đó không chịu nghe, hoặc phủ nhận vấn đề, phải đưa việc ra trước hai người làm chứng khác. Nếu đương sự vẫn không nhận lỗi và sám hối hay sửa đổi, phải đưa vấn đề ra trước tập thể giải quyết. Sao vậy? Vì với tư cách người sống nhờ sự cúng dường của bá tánh, vì đạo, và vì giáo đoàn, chúng ta không sống đơn độc. Mỗi cá nhân trong chúng ta đã tình nguyện làm một thành viên của cộng đồng cao quý. Đời sống của ta không còn là cuộc sống riêng lẻ của mỗi cá nhân. Cuộc đời của chúng ta phải là bằng chứng của điều tốt đẹp nhất.

Theo truyền thống Phật Giáo, có các nghi thức phải theo. Nửa tháng một lần, tăng đoàn nhóm họp làm lễ phát lồ sám hối, các lỗi được chứng minh và tất cả tu sĩ trong tăng đoàn đều tụng giới (pratimobesa). Bài Sám Hối Đại Bi hoặc các bài kinh khác cũng có thể được tụng. Nhưng nếu luật tạng được đem ra ôn lại, giới luật và thanh quy được tụng rồi, hành vi thái độ vẫn không chút thay đổi thì làm sao? Theo truyền thống Thiên Chúa Giáo, người ta đọc các bài kinh “Chương nói về tội”, “Ôn lại cuộc đời”, “Xem xét ý thức” và xưng tội trước mọi người hoặc xưng riêng. Nhưng nếu phạm pháp, áp bức, gây hấn vẫn tiếp tục xảy ra thì sao? Khi tất cả phương tiện đều có vẻ như vô hiệu, và khi người phạm tội vẫn khăng khăng phủ nhận, có khi các vị lãnh đạo còn xem những vụ lệch lạc đó là bình thường, thì một cá nhân có thể làm gì được? Nếu sự im lặng cao quý được dùng như tấm mộc che nổi bất an về tình trạng đạo đức suy đồi và ta cảm thấy trái tim tan nát không thể chịu đựng thêm đau khổ nữa, có cách gì để ít nhất ta cũng tìm được chút giải thoát bên trong? Như Thánh Kinh nói: “Tận cùng đáy sâu con cầu xin Chúa, lạy Chúa, xin Chúa nghe con kêu cầu.”

Một tu sĩ lớn tuổi dòng Carmelite khuyên như sau:

- 1) Nên biết rõ động lực thúc đẩy mình hành động.
- 2) Nên nói sự thật vì lợi ích tập thể.
- 3) Nếu người khác cố ý hành động một cách vô trách nhiệm, hãy gánh chịu họ vì họ đã bỏ tu.
- 4) Hãy tự mình nêu gương tốt vì lợi ích của những người cần và muốn theo gương bạn.
- 5) Điều quan trọng duy nhất: tương quan giữa bạn và Chúa.

Biết rõ động lực thúc đẩy

Muốn tiến tới giải thoát, bước thứ nhất mỗi người cần làm là biết rõ động lực thúc đẩy mình làm. Cái gì xui khiến anh hành động? Thí dụ, tôi thấy đôi giày xinh của bạn trước chùa và cho rằng nếu lấy nó đổi đôi giày cũ mềm của tôi chắc cũng không sao thì bạn phản ứng thế nào? Trước hết, nổi giận là chuyện thường tình. Sau đó, nếu bạn đoán ra chính tôi, kẻ thù không đội trời chung của bạn, đã lấy nó, có thể bạn sẽ bỏ lăm thì giờ tính cách trả thù. Có thể bạn sẽ lấy kéo cắt áo tôi một lỗ để kín đáo trả đũa. Chúng ta biết hành động theo cảm xúc thì không tốt, nhưng nếu ta không nói gì, người kia có thể nghĩ việc ấy xem như ổn thỏa và sẽ làm nữa, làm mãi. Dù biết rõ giới luật, ta vẫn có thể quyết định trả đũa, do chút yếu lòng hay một tâm sở xấu nào đó ta không tự

biết. Ta cần xem xét động lực nào đã thúc đẩy mình muốn sửa lỗi một người khác. Phải chăng để trả miếng, hay là để giúp người đó nhận ra lỗi mà sửa?

Biết rõ chỗ dở của mình nên nói lỗi người khác thật rất khó. Nhưng vì đạo đức luân lý, ta phải nói lên lương tâm mình. Nếu không, ta im lặng sẽ trở thành tòng phạm và nhiều người khác sẽ chịu khổ. Không ai muốn dính dáng đến những xung đột hay trả đũa. Không người nào thích bị bêu xấu, bị xa lìa những người thương, bị khinh rẻ, hoặc bị gán cho tên kẻ chỉ điểm hay người phá rối. Ta sẽ nghĩ: “Làm vậy có thay đổi được gì không?” Hoặc: “Tại sao mình phải lo? Có ai tỏ ra quan tâm đâu?” Nhưng, khi những vụ không hay không tốt xảy ra trong giới tu sĩ, hoặc những vụ bê bối về tiền bạc leo thang, khi tham vọng dẫn đến bóc lột người, hoặc khi Phật Pháp bị sử dụng cho những mục đích vị kỷ, ta cần phải nói ra. Đức Đạt Lai Lạt Ma nói: “Tôi khuyên quý vị đừng có thái độ xem nhất cử nhất động của vị thầy tâm linh đều là thần thánh hay cao cả... Nếu thầy mình không đủ tư cách, có những hành vi sai trái không thích hợp, người đệ tử nên phê phán hành vi ấy.”

Triết gia Anh Edmund Burke nói: “Nếu muốn cái xấu lần lượt, chỉ cần những người tốt đừng làm gì cả.” Đã hưởng phước quý tái sanh làm người, ta còn được tặng thêm tự do về ý muốn và trách nhiệm. Sử dụng những quà tặng này đòi hỏi phải có trí tuệ. Một vị hiệu trưởng trường phổ thông từng dạy con mình như sau: “Những chọn lựa của mình có thể biến đời mình thành sôi nổi, hào hứng hơn mà cũng có thể làm nó phải tắt nghẽn, lụi tàn.”

Nói ra sự thật vì lợi ích tập thể

Lương thiện là gì? Tại sao một điều truyền thống văn hóa này cho là bất lương thì nơi khác lại chấp nhận là lương thiện? Tại một đảo ở xứ Pô-li-nê-di, tất cả của cải đều xài chung. Ai cần gì cứ tự lấy. Lấy đồ có thể được xem như “cung cấp cho gia đình mình”. Người ta không xem đó là trộm cắp, chỉ là mượn mà không có ý trả lại. Nhưng ở Mỹ, một người vào sân người khác để hái trái, lấy rau hay dưa liền bị xem là trộm cắp. Cũng một sự việc, người gọi phóng đại, người khác có thể kêu nói dối. Do những khác biệt văn hóa, có khi khó biết người ta đang nói “có” hay “không”, hoặc một cách sử dụng nào đó “đúng” hay “sai”. Thế nhưng vẫn có những hành vi không được chấp nhận tại bất cứ truyền thống văn hóa nào, và chúng ta cần có trí tuệ để phân biệt những trường hợp ấy.

Trong kinh Kalama, Đức Phật dạy chúng ta không nên chấp nhận hay tin điều gì mà không cần suy nghĩ. Sau khi cân nhắc kỹ lưỡng, nếu biết điều gì sai trái, ta cần nói rõ ra. Đức Phật bảo bộ tộc Kalama:

Này những người dân Kalama, các người nên nghi, nên phân vân. Cái gì đáng nghi liền khiến các người phân vân. Nào, các người dân Kalama, đừng vội tin điều gì do nghe nhiều người nói, hoặc do truyền thống, hoặc do tin đồn, hoặc do được viết ra, hoặc do phỏng đoán, hoặc do chiêm ngôn, hoặc do lý luận hay ho bề ngoài, hoặc do khuynh hướng thiên về một nhận định đã được suy xét rồi, hay do vì một người có vẻ có khả năng, hay do suy nghĩ như vậy: “Vị tăng này là thầy của chúng ta.” Này hỡi người dân Kalama, khi chính các người biết: “Những việc này xấu, những việc này có thể bị chê trách, những chuyện này người trí quả rầy, suy cho cùng, những việc này chỉ dẫn tới tai hại, rắc rối,” thì các người nên buông bỏ chúng ngay.

Theo tinh thần đoạn kinh này, một người thầy cư xử không đúng cần được góp ý hơn là chỉ chấp nhận.

Có thể ta sẽ cho rằng mình không có nhiệm vụ phê bình hành vi người khác. Có thể ta sẽ tự hỏi “Sao mấy vị cấp trên của người này không hành động gì cả nhỉ?” Tại sao họ không thấy chuyện và chỉnh đốn ngay trước khi nó đi quá xa? Nhà tâm lý học Raymond Lloyd Richmond nói rằng đối với tâm vô thức “Nếu anh học cách nói lên nỗi đau của mình một cách trung thực bằng ngôn ngữ, những chuyện khủng khiếp có thể được ngăn chặn bớt. Nhưng bình thường phần lớn chúng ta không thể sống trung thực do bị dính chặt vào ngã chấp khiến nỗi đau cảm xúc thực sự của ta chẳng được nói ra.” Vấn đề càng hóa ra phức tạp hơn khi im lặng được cho là trung thành, còn nói ra lại là phản bội.

Nếu người khác cố ý hành động vô trách nhiệm, hãy gánh chịu họ vì họ đã bỏ tu

Có những nhà lãnh đạo tôn giáo hành động vô trách nhiệm bởi vì họ đã bỏ tu dù vẫn còn mặc áo nhà tu. Trong vụ tà hạnh tai tiếng của Sư Shimano, sau khi sử dụng các phương tiện truyền thông khác đều thất bại, Thiền Sư Mỹ rất được tôn kính là Aitken đã đi Nhật để xin ý kiến các vị thầy mình. Ông viết: “Thái độ của các vị có vẻ như là Shimano đã tỏ ra vô trách nhiệm, và chúng ta nên khuyến khích ông ta chỉnh

đón lại tư cách.” Như sự việc đã được ghi lại cho thấy, chỉ khuyến khích người ta cư xử cho đúng đắn chưa đủ.

Một tu sĩ có thể bị mời ra khỏi tăng đoàn hay giáo đoàn nếu phạm những lỗi bạo hành lớn gây dư luận xôn xao. Tuy nhiên, có nhiều trường hợp không phải như vậy. Trong vụ án Fr. Marciel và giáo đoàn Legionnaires of Christ, chính người sáng lập giáo đoàn là đầu mối vụ tai tiếng. Chỉ sau khi một thành viên trong trường dòng rời bỏ giáo đoàn đến La Mã trình sự việc lên với những vị có thẩm quyền mới có biện pháp được thi hành để dẹp bỏ các vụ bạo hành trong giáo giới đó.

Trong một số giáo đoàn, các vị lãnh đạo vẫn được tôn kính như “tiếng nói của Chúa.” Trên tinh thần này, các vị bề trên chịu trách nhiệm về hành vi của toàn thể giáo đoàn, kể cả những lỗi lầm và thất bại. Theo lối hiểu của thời cận đại, các bậc bề trên là động lực thúc đẩy mọi sinh hoạt của giáo đoàn và, qua chỉ định hoặc bầu cử, có trọng trách giúp mỗi thành viên phát huy được khả năng tốt nhất của mình. Với quan niệm như vậy, trách nhiệm cá nhân cuối cùng đặt lên mỗi thành viên của giáo đoàn. “Tuân phục một cách mù quáng” có thể là dấu hiệu chưa trưởng thành. Tuy nhiên, trước đây phục tùng được xem là đức tính tốt. Thử thách đệ tử là một trong những phong cách rèn luyện tâm linh của các đạo sư thánh thiện. Ví dụ, ở châu Âu, một đệ tử mới vào tu có thể được thầy bảo trồng khúc cây khô xuống đất và tưới. Sau vài năm “vâng lời” thầy vừa làm vừa cảm rằm, đến một ngày, khi bản ngã chợt rơi rụng, cây khô bèn nở hoa. Vị thánh sư Tây tạng Milarepa theo lời thầy dạy phải xây rồi phá hủy rồi xây lại không biết bao nhiêu nhà. Công việc Ngài làm được xem như một nỗ lực thiêng liêng, một sự thử thách ý chí của Ngài, và là phương tiện để tịnh hóa nghiệp dữ. Trong những trường hợp này, người đệ tử đang trên đường phát triển tuệ giác tâm linh và vì nó sẽ sẵn sàng hy sinh tất cả.

Tuy nhiên có nhiều phương cách rèn luyện môn đệ khác nhau. Các đạo sư có những tầm nhìn và sử dụng những thủ thuật khác nhau, thường tùy theo cách giáo hóa chính họ đã nhận được từ thầy mình. Một số đạo sư tốt cả về giảng giải lẫn nêu gương tư cách đạo đức cho môn đệ, nhưng một số đạo sư lại không. Trong cả hai trường hợp, có thể có những cách hiểu khác nhau về luật. Một vài vị hành động vô trách nhiệm vì đi chệch đường với lương tâm họ, còn những kẻ khác có thể vì chẳng biết phân biệt phải trái. Cái khác nhau nằm ở chỗ một bên thì phát huy được ý thức trách nhiệm về

đạo đức còn một bên chỉ hành động vì sợ hoặc hy vọng sẽ không bị người khác bắt gặp. Chúng ta làm sao đây để phát triển những chương trình đào tạo giúp hành giả phát huy một ý thức chín chắn về trách nhiệm đạo đức?

Hãy tự nêu gương tốt vì lợi ích của những người cần và muốn theo gương bạn

Khi nhận chiếc áo nhà dòng làm thầy tu tập sự, tôi nhớ được tặng một tấm chặn sách có ghi dòng chữ: “Giờ đây tôi sống, không phải tôi, mà là Thượng Đế ở trong tôi”. Lúc ấy tôi say sưa ngây ngất cảm chắc rằng nếu tôi theo con đường tu hành này, Thượng Đế sẽ là “một” với tôi hơn. Nhiều năm sau, khi ngẫm nghĩ lại câu ấy, lòng tôi tràn ngập rung cảm. Tôi tự hỏi: “Câu này thực sự có ý nghĩa gì? Thượng Đế ở ngoài biên giới, ngoài những ưa ghét cá nhân, ngoài tôn giáo, ngoài cả việc là một người Do Thái. Ngài là người vì tất cả mọi người. Cuộc thử thách rõ ràng là vấn đề sẵn sàng hay không để buông bỏ những ưa ghét cá nhân, buông cả văn hóa, cả những lối suy nghĩ, vượt ra khỏi những quan tâm thường tình thế tục để tìm một chân lý cao hơn. Đối với những nhà truyền giáo, trên mức độ đơn giản nhất, nó có nghĩa sẵn sàng ăn những thức ăn khác với thứ quen, học một thứ ngôn ngữ khác, nhẫn nại tìm cách để hiểu những cách làm việc khác hẳn mình, và chấp nhận với sự tôn trọng rằng những người thuộc các nền văn hóa khác nhau đương nhiên hành động khác nhau. Trong đạo Phật ta nói: “Được giác ngộ.” Điều đó nghĩa là gì? Có phải chỉ là giải thoát tâm của riêng mình hay vừa là đuốc soi đường cho người khác nữa, “với mong muốn giải thoát tất cả chúng sanh”? Chúng ta làm thế nào để thành những tấm gương mẫu mực hơn tạo niềm tin cho những người đang tìm cách thoát khỏi tham, sân, si và khổ? Theo Kinh thánh người Do Thái, ông Abraham xin Thượng Đế chớ phá hủy hai thành phố tội lỗi Sodom và Gomorrah, dù là vì “chỉ mười người tốt” đang sống ở đấy. Chỉ một linh hồn thôi cũng khiến cho Abraham đánh liều xin Thượng Đế.

Điều quan trọng duy nhất: Tương quan giữa bạn và Thượng Đế

Trong bài ca “Tình yêu cao cả nhất” Whitney Houston nói lên một cảm nghĩ mà phần nhiều chúng ta đều dễ cảm thông:

*Người người đều đi tìm thánh Chúa
Ai cũng cần ngưỡng vọng một hiền nhân.*

Mong tìm gặp hiền nhân là chuyện thường tình của nhân loại. Houston tiếp tục chia sẻ kết quả của cô đối với cuộc tìm kiếm này, bằng cách cho ví dụ nên dẫn đường như thế nào:

*Tôi tin con trẻ là tương lai của ta
Hãy dạy tốt và để chúng dẫn đường
Hãy chỉ chúng thấy vẻ đẹp ẩn tàng
Bên trong chúng
Và để sự việc dễ dàng
Hãy nhen nhúm lòng tự hào cho chúng
Xin để tiếng cười trẻ thơ
Nhắc ta thuở ban sơ...
Từ lâu rồi, tôi quyết
Chẳng được núp bóng ai
Nếu thành công, nếu thất bại
Thì ít nhất tôi cũng đã sống với niềm tin
Dù ai lấy được gì của tôi
Chẳng bao giờ lấy được nhân cách tôi
Bởi tình yêu cao cả nhất
Đã đến với tôi
Tôi đã thấy tình yêu cao cả nhất
Trong tôi.*

Theo quan niệm của cô, cách tốt nhất để nêu gương cho người, đặc biệt đối với trẻ con, là sống can đảm với lòng yêu thương.

Điểm then chốt khác là nhận chân giá trị của cuộc nhân sinh nhằm giải thoát bản thân và giúp giải thoát người. Pháp tu thứ nhất trong quyển “Ba mươi bảy pháp tu của những người con Phật,” nhắc nhở chúng ta như sau:

*Thân người tốt đẹp được diễm phúc rảnh rang
Chiếc thuyền tuyệt vời hi hữu mới gặp.
Đã có thuyền tốt không hư không hỏng,
Ngày đêm ta chèo chẳng để lạc đường
Vượt khỏi biển mê, thoát dòng luân hồi*

Chẳng riêng cho mình mà luôn cho người.

Trước tiên nghe kĩ, suy ngẫm chín chắn

Sau rồi quyết tâm nghiêm nhặt hành thiền

Những người con Phật đồng tu lối này.

Bây giờ trở lại lắng nghe lời khuyên của vị tu sĩ dòng Carmelite: Biết rõ động lực thúc đẩy mình hành động. Khi sự im lặng trở thành gây tổn hại và sự việc sai trái kia dường như chưa có dấu hiệu gì sẽ chấm dứt, ta nên nhớ rằng trăng tàn để rồi trăng mọc. Khổ đau phải chấm dứt. Ta chỉ cần lau chùi hạt ngọc tâm ta cho sáng và lập nguyện vững chắc rằng sẽ đến một ngày ta và tất cả chúng sanh vượt thoát được biển khổ luân hồi.

Người dịch: Thích Nữ Viên Thể

ISLAM NGHĨA LÀ ĐEM LẠI HÒA BÌNH

Bhikkhuni Lee và Bayatee Dueraman

Các tôn giáo khác nhau có thể đồng tồn tại trong hòa bình, chung sống rộng lượng với nhau, và hoàn thành trọn vẹn vòng đời của nhân loại cùng nhau – Master Hsin Tao sau nhiều năm du lịch đó đây và khám phá các nền văn hóa, tôi hoàn toàn đồng ý với Thầy Hsin Tao khi ngài phát biểu: “Không có tôn giáo nào là tốt nhất cả.” Mục đích của tôi là nhằm trau dồi sự chịu đựng về mặt tinh thần và tôn trọng người khác. Đây là ý định của tôi khi soạn bài viết này cùng với người đồng nghiệp của tôi, là cô Bayatee Dueraman, một tín đồ Muslim sùng kính.

Đã đến lúc có cuộc đối thoại Phật Giáo – Hồi Giáo ở vùng Đông Nam Á, đặc biệt là ở Thái lan. Và điều này rất cần một sự chuyển dịch mô hình về cách thức chúng ta nhìn nhận một tôn giáo. Thật kỳ vọng, tờ WFB Review có thể phục vụ như một diễn đàn học thuật dành cho các học giả nhằm tham dự vào cuộc đối thoại tín ngưỡng, để mà chúng ta có thể tận hưởng sự chung sống hòa bình với nhau.

Phân tích các vấn đề phức tạp và việc đưa ra giải pháp

Thế giới ngày nay được gọi là một ngôi làng toàn cầu, ở đó mọi người với các truyền thống tinh thần khác nhau tương tác với nhau hàng ngày. Sự sáng tạo nền đạo đức chung cho toàn cầu do vậy có thể giúp chúng ta đồng sinh sống trong hòa bình. Nền đạo đức toàn cầu này có thể: tôn trọng phụ nữ và nam giới bình đẳng như nhau; ngăn cản việc mua bán phụ nữ và trẻ em; bảo vệ những gì dễ bị tổn thương nhất của xã hội, như trẻ em, người già yếu, và kẻ yếu đuối; giúp trau dồi sức chịu đựng tinh thần, bảo vệ và vinh danh sự sống; khuyến khích chế độ đơn thê; khuyến khích sự lương thiện; phản bác việc sử dụng các chất độc hại như chất gây nghiện, thuốc lá, những phát biểu không lành mạnh, gây mâu thuẫn trên phương tiện truyền thông; bày tỏ sự tôn trọng đối với công việc, hành động và thành tựu của người khác; ngăn cấm phổ biến vũ khí hủy diệt lớn; và vinh danh bảo vệ môi trường. Các cộng đồng tín ngưỡng có thể đối thoại và hợp tác với nhau để tạo dựng nên “sự chuyển dịch mô hình” toàn cầu này. Đối thoại tín ngưỡng giúp cung cấp các giải pháp giải quyết nhiều vấn đề. Khi mà các cuộc tiếp xúc ngoại giao kinh tế và chính trị bị thất bại, cộng đồng tôn giáo có thể giúp kết nối trái tim – tới – trái tim, con

người – tới – con người, cộng đồng – tới – cộng đồng. Tín đồ Phật giáo và Hồi giáo có thể đồng cố gắng tạo dựng các nền văn hóa hòa bình tách biệt nhau, nhưng họ hoàn toàn có thể hợp tác với nhau để làm điều này. Tỳ kheo Buddhadasa viết rằng :”việc nghiên cứu các tôn giáo khác nhau một cách tương đối, với một thái độ thiện chí, giúp tạo nên sự thông hiểu nhau đầy đủ hơn. Điều này, tiếp theo đó, sẽ mang lại cách suy nghĩ và hành động ở những con người mà làm cho họ không thể làm tổn hại cảm xúc của nhau. Hơn nữa, nó sẽ giúp làm tăng khả năng cùng tồn tại trong hòa bình và sự vượt trội trong số tất cả các thể chế xã hội và quốc gia trên toàn thế giới.”

Ngôn ngữ, tín ngưỡng toàn cầu cơ bản

Cả truyền thống Phật giáo và Hồi giáo đều cung cấp các nguồn phương tiện giúp tạo dựng nền hòa bình. Chẳng hạn, nguồn gốc của chữ Muslim, Islam, và Salam đều mang nghĩa hòa bình. Lời chào hỏi Hồi giáo truyền thống, “Asalam mo alay gum”, có nghĩa là “Tôi dâng nền hòa bình cho bạn”. Giá trị của hòa bình mang tính cơ bản và tối thượng trong đạo Islam. Người mà tiến đến Thượng Đế với một thái độ cầu ước cho nền hòa bình với Thượng Đế, với bản thân, và với mọi người khác. Người Hồi giáo đề cao giá trị tình bằng hữu anh chị em toàn cầu và đề cao mục đích xây dựng nền hòa bình trường cửu. Một trong 99 tên gọi của Thượng Đế là Hòa Bình. Trong đạo Islam, tất cả thành viên của xã hội và của thế giới được xem như cùng một gia đình. Khi một người bị thương tật hay có tổn thất, tất cả những thành viên còn lại cũng chia sẻ nỗi đau đó.

Một vài thông tin cơ bản có thể giúp trau dồi sự giáo dục hòa bình giữa tín đồ Phật giáo và Hồi giáo. Trước tiên, chữ “muslim” đề cập tới những người mà gắn kết lòng trung thành của mình với “Islam”. Thứ hai, người theo đạo Hồi cầu nguyện trong nhà nguyện được gọi là thánh đường Hồi giáo mosque. Thứ ba, như Imam Faisal Abdul Rauff giải thích, “Trong đạo Islam, không có lễ thụ phong tôn giáo kỹ thuật. Thay vào đó, niềm tin đạo có những trường đại học và trường học ở đó các học giả có danh tiếng sẽ cấp giấy phép cho mọi người ; “ Anh ta là một Imam, như bạn có thể thấy danh xưng của anh ta. Chữ “Imam” là một danh xưng thường được sử dụng trong các thánh đường Hồi giáo dành cho những người mà dẫn dắt những người tu hành, một con đường dẫn tới sự siêu thoát, và luôn luôn được dùng cho những ai có khả năng dẫn dắt cả cộng đồng. Chữ

“Imam” nghĩa là người tiên phong, người dẫn dắt. Thầy Hsin Tao xem xét vai trò của Thầy như là “chiếc cầu nối giữa chân lý và nhân loại”. Đối với tôi, Thầy là người giúp loại bỏ những tảng đá cản trở trên đường, để mà mọi người có thể du hành không bị trở ngại giữa hiện tại nơi đây và sự siêu thoát. Imam Faisal Abdul Rauff cho rằng “các bậc thầy tinh thần biết làm thế nào để có thể trở thành một con người đặc đạo, một chư Phật, một bodhisattva, một vị thánh, một người bạn của Thượng Đế”. Hơn thế nữa, ông còn nói: “Mặc dù một ai đó có thể nói là có Đức Phật, có Chúa Trời, có Thượng Đế Islam v.v.. một khi một người đã thấm nhuần bản chất tinh túy tôn giáo của bạn sẽ kính trọng tất cả các tôn giáo khác như của chính mình vậy.”

Tầm nhìn hướng đến nền văn hóa vì hòa bình

Năm 1994, UNESCO đã ban hành Bản Tuyên Bố về Vai Trò của Tôn Giáo trong việc thúc đẩy Nền Văn Hóa Phục Vụ Hòa Bình. Năm 1995, UNESCO đã xây dựng chương trình đối thoại liên tôn giáo như phần quan trọng của cuộc đối thoại liên tôn giáo. Cuộc đối thoại này ở các cấp độ qui mô quốc tế, quốc gia, tiểu bang và địa phương cần được bao gồm xã hội dân sự và nhằm vinh danh phụ nữ và thanh niên. Là một phụ nữ, tôi tự trải nghiệm qua chính bản thân và cuộc đời mình được cởi mở và tiến hóa; vì vậy, tôi không tìm thấy mối đe dọa nào để khám phá các tín ngưỡng khác trên con đường hiểu biết lẫn nhau khi tôi dò dẫm bước đi trong thế giới này. Cô Bayatee, đồng tác giả của bài viết này, cũng có quan điểm cởi mở và rất phổ quát đối với cuộc sống, trong khi vẫn giữ sự cam kết sâu sắc tới các đẳng thiêng liêng. Một ngày nọ, thầy giáo yêu quý của tôi thiền sư Thich Nhat Hanh đã mời tôi cùng nhiều người khác thăm nơi cư ngụ của người. Tại nơi thờ phượng, tôi đã trông thấy tượng Đức Phật và một bức ảnh nhỏ hình Đức Chúa. Khi tôi hỏi thầy tại sao hai hình ảnh ấy được đặt gần nhau, thầy đã cầm bức ảnh Đức Chúa và mọi người tăng lần ni bộn tôi cùng nhìn vào đấy. Rồi thầy đặt bức ảnh xuống trang thờ và đơn giản mỉm cười. Ở tầng hai, thầy chỉ cho chúng tôi xem căn phòng của mình, với một chiếc giường nhỏ và một cái bàn làm việc đặt trước cửa sổ mà có thể tiếp nhận ánh sáng ban mai. Thầy nói với tôi “Chị Lee, đây là nơi tôi viết quyển Tâm Hồn Tôi Sáng Mặt Trời. Sau đó ở trong vườn, khi tôi đứng bên một dòng suối nhỏ, thầy tiến đến bên cạnh tôi và nói :”Đây là nơi thầy viết quyển An lạc trong Từng Bước chân”. Thầy tiếp tục viết quyển Đức Phật Hiện Sinh, Đức Chúa Hiện Sinh. Thầy cổ xúy kiến tạo nền

hòa bình và các cuộc đối thoại liên tôn giáo và liên văn hóa và cộng đồng của thầy rất yêu quý cũng như ủng hộ thầy. Tình yêu và thông điệp vì hòa bình của thầy đã tạo cảm hứng cho tôi viết và xây dựng tầm nhìn cho một nền văn hóa vì hòa bình. Dhamma đang nhìn thấy mọi thứ rõ ràng, “y như chúng là thế”. Chúng ta có thể tạo ra nền hòa bình liên tôn giáo và liên văn hóa khi mà chúng ta sống trong cùng thời đại hiện tại. Thông qua đối thoại, chúng ta có thể nhận thức được cảm giác sợ hãi, sự không hiểu biết, hay sự không quyền lực. Chúng ta cũng có thể nhận thức cảm xúc của chúng ta về niềm vui, sự khám phá, và sự học hỏi khi chúng ta kết bạn với một người ở tôn giáo khác. Tín đồ Cơ Đốc Giáo và Phật Giáo có thể học hỏi nhiều điều tốt đẹp từ xã hội và tín ngưỡng của những tín đồ Hồi giáo. Mỗi truyền thống tín ngưỡng đều có những hạt trân châu quý giá. Giáo sư David Chappel, giảng dạy ở Đại học Hawaii và Đại Học Soka, giải thích rằng: “với Phật giáo, bạn đi tới Đức Phật, Tăng đoàn, cộng đồng, để được dẫn dắt. Tuy nhiên, khái niệm cộng đồng, tăng đoàn chưa được phát triển lắm trong Phật Giáo.” Ông đánh chuông nhằm đánh thức Phật tử và để nhận thức rằng tăng đoàn thì còn hơn cả một cộng đồng tu viện. Quan điểm rộng mở hơn của tăng đoàn bao gồm tất cả tín đồ Phật Giáo. Dựa vào sự bình đẳng giới và sự chịu đựng tinh thần, nó giúp tạo nên một nền văn hóa vì hòa bình..

Trách nhiệm, kiến thức và sự thiêng liêng

Trong đạo Hồi con người là một “sứ giả có trách nhiệm”. Trách nhiệm đối với tội lỗi được sinh ra bởi một mình kẻ phạm tội thực sự. Tội lỗi không mang tính kế thừa, không chuyển giao được, hay không mang tính công cộng về bản chất. Mỗi cá nhân chịu trách nhiệm cho hành vi của riêng bản thân mình. Và trong khi con người rất nhạy cảm với sự hư hỏng , họ cũng có khả năng chuộc lỗi và cải hóa mình”. Kiến thức là kho tàng to lớn và trở thành mục tiêu trong đạo Hồi. Thực vậy, theo đạo Hồi, con người cần “canh tác đất đai, làm giàu cho đời sống với kiến thức, thực tế, mục đích và ý nghĩa.” Giáo sư Tiến sĩ Kamal Hasan, hiệu phó trường Đại học Hồi giáo Quốc tế Malaysia, xem kiến thức như điều thiêng liêng: “ Kiến thức chỉ là phương tiện để phục vụ Thượng đế, và trong quá trình học tập kiến thức này, chúng ta nên thực sự làm sâu sắc hơn trải nghiệm tinh thần của mình”.

Tinh thần và tư duy trí óc cần được tổng hợp lại nhau, như được đề cập bởi Feisal Adul Rauff, “Chúng ta làm thế nào để sinh sống như những con người?” và

Ustaz Uthman El-Muhammady hỏi :”thực thể tinh thần trong chúng ta là những gì?...Tình yêu thực sự mà vượt thắng được những lực ích kỷ là gì?” Trong khi mỗi tín ngưỡng đều có những niềm tin riêng của mình về Chúa của mình, về kiếp sau, và vân vân, chúng ta có thể xây dựng những giá trị chung của mình. Với lòng tôn trọng, những tín đồ Hồi giáo và Phật giáo có thể cùng nhau làm việc trên cơ sở chia sẻ những giá trị tương đồng.

Châu Á mới

Để xây dựng một Châu Á mới, tiến sĩ Chandra Muzaffar đề xuất “Phương Pháp 1+2+7”...với một nguyên tắc cơ bản, với hai giá trị rất quan trọng, và với bảy điều hướng dẫn. Nguyên tắc cơ bản là nguyên tắc của Thượng đế thiêng liêng, mục đích của sự sống giúp gắn kết chúng ta lại với nhau. Hai giá trị rất quan trọng là Sự Công Bằng và Lòng Trắc Ẩn, mà đều rất quan trọng trong đạo Hồi và đạo Phật. Bảy Điều Hướng Dẫn bao gồm như sau: sống hài hòa với môi trường - Ủng hộ quan điểm gia đình hạnh phúc – Niềm tin vào cộng đồng gắn kết nhau - Ủng hộ nguyên tắc lãnh đạo đạo đức – Nền kinh tế mang tính đạo đức – Một nền văn hóa hướng tới phát triển nhân cách, mà hiện đang thiếu vắng trong xã hội hiện đại. Và, các mối quan hệ hài hòa giữa những người của các tín ngưỡng khác nhau và cộng đồng khác nhau.

Chúng ta có thể so sánh phương pháp này với Hiến Chương Hội Đồng Thế Giới các Nhà Lãnh Đạo Tôn Giáo mà nhắm đến:

1. Thúc đẩy sự hài hòa tinh thần và tôn giáo.
2. Ngăn ngừa và giải quyết các căng thẳng và mâu thuẫn tiềm tàng có liên quan tới tôn giáo và văn hóa.
3. Thúc đẩy sự tôn trọng phụ nữ và trẻ em, và quan tâm đến kẻ yếu đuối trong xã hội.
4. Làm việc vì sự thúc đẩy tích cực sự tôn trọng lẫn nhau và giữ gìn sự khác biệt tín ngưỡng.
5. Thực hiện các biện pháp mang tính xây dựng để giải quyết mâu thuẫn, thúc đẩy dàn xếp và tăng cường hàn gắn rạn nứt ở các khu vực xảy ra mâu thuẫn.

6. Tìm kiếm các phương pháp giúp giảm đói nghèo và thúc đẩy các giá trị chia sẻ và lòng trắc ẩn trong nỗ lực giúp Liên Hiệp Quốc hoàn thành các mục tiêu giảm đói nghèo.
7. Thúc đẩy đạo đức môi trường để giúp khắc phục tình trạng xuống cấp môi trường; huy động các cộng đồng tín ngưỡng xây dựng tính bền vững, giữ gìn và tôn trọng tất cả cuộc sống mọi loài.

Sự mặc khải thiêng liêng và sự sám hối

Theo đạo Hồi, sự mặc khải thiêng liêng là một sự thật không thể diễn đạt được từ Thượng Đế. The Qur'an cho rằng thiên nhiên và con người nên gánh vác những dấu ấn khắc ghi từ Thượng Đế ban cho. Thiên nhiên diễn đạt sự mặc khải thiêng liêng và các dấu hiệu trật tự cao hơn của sự tồn tại hiện hữu. Đức Phật cũng nói về sự thật, về thiên nhiên,, sự hài hòa và công bằng. Giáo sư David Chapell nói :” Điều thiêng liêng chính là tất cả những sự giao tiếp kết nối và các mối quan hệ của con người chúng ta”.

Về phương diện bản chất con người và các mối quan hệ giữa con người với nhau thì một trong những điểm mạnh lớn lao nhất là quan điểm của Qur'an về sự sám hối tội lỗi. Sự sám hối biểu hiện ra khả năng tự giác nội tại về mặt tâm lý, khả năng tự quyết của bản thân và lòng tự nguyện. Qur'an chỉ rõ ra các hậu quả của việc hành động trái ngược với mong muốn của Thượng Đế và cần sự sám hối để làm tăng sức mạnh tinh thần của con người, vì thế người ta có thể chuộc lỗi cho hành vi lỗi lầm của mình bằng cách làm điều thiện. Đạo Phật dạy bảo về sự nhận thức, đạo Chúa dạy về sự xưng tội thì đạo Hồi dạy về sự sám hối.

Trạng thái tâm lý và tôn giáo

Trạng thái tâm lý của đạo Hồi dựa trên tinh thần tự quyết định, nhận thức về hành động của bản thân, sự thăng hoa, sự sám hối và sự siêu phàm qua cảm hứng thiêng liêng. Bằng cách so sánh, Phật giáo Theravada ở vùng Đông Nam Á không nhấn mạnh đến tâm lý sống của sự tự quyết, mà sẽ tạo nên tính thụ động và dễ khuất phục. Một sự nhấn mạnh về các hình tượng, ma thuật, bùa chú, ma quỷ và các lời giải đoán siêu nhiên của kamma có thể làm tước đi sức mạnh của con người và bỏ qua nguồn sức mạnh nội tại thực sự của họ. Để bỏ qua sự tự quyết và ý chí con người và

thay vì nhân mạnh khả năng thay đổi cuộc đời khi vượt quá phạm vi can thiệp của con người, có thể thúc đẩy tính bi quan, sự thụ động, dễ khuất phục và có hành vi vô đạo đức. Đạo Hồi có bản chất của “sự tinh khiết, chuyển biến và tự chủ”. Nhà tâm lý học Abraham Maslow đã nhấn mạnh đến sự tự nguyện, khả năng của con người trong việc tự chọn lựa. Bằng nhận thức về các khả năng của mình, con người hoàn toàn chịu trách nhiệm cho từng mức độ thành tựu mà họ đạt được. Rõ ràng, việc hiểu rõ bản chất con người có thể được nâng cao hơn thông qua các lời giảng của giáo lý đạo Hồi. Như tiến sĩ Amir I Islam có nói: “các nhà lãnh đạo tôn giáo cần phải hiểu rõ tầm quan trọng của việc làm cho mọi người hiểu rõ sự phù hợp và sự thiêng liêng của truyền thống và niềm tin tôn giáo của những người khác, các ký hiệu và biểu tượng tôn giáo của họ,” mà hãy cố chịu đựng để mở rộng vòng tay với nhân loại và tôn trọng sự thiêng liêng của tất cả sinh linh.

Sự thiêng liêng của cuộc sống

Các nguồn giáo lý đạo Hồi đề cập về sự thiêng liêng của cuộc sống. Loài người được Thượng Đế ban tặng cho một thể xác và một linh hồn, người cũng ban cho họ kiến thức có giới hạn về linh hồn hay tinh thần, qua đó họ có thể đến với kiến thức của Thượng Đế. Trong kinh Qur'an, vị trí của kiến thức được giải thích là quả tim, linh hồn, tinh thần, và sự thông tuệ. Kiến thức và tinh thần, được gọi chung là fitrah, hướng dẫn hành vi của con người trong suốt cuộc đời. Con người có được tự do chọn lựa và trí thông minh để quyết định điều gì là đúng hay sai, tốt hay xấu. Trong đạo Hồi, thuật ngữ con người được trích nguồn từ chữ nasiya, để làm quên, và chính điều hay quên này của con người đã dẫn tới sự bất tuân phục, sự bất công, và sự bỏ rơi trong thế giới này. Điều này tương tự với đạo Phật, khi mà sự bỏ rơi rất giống với lớp bụi mờ che lấp đôi mắt – một loại trạng thái hay quên mà sẽ dẫn tới phải chịu tổn hại vì nó.

Các nhà giải đoán kinh Qur'an giải thích qalb như là một yếu tố nội tại của con người, bao gồm bốn phần: tinh thần, nhận thức, tâm lý và sinh lý. Yếu tố nhận thức của bản thân có khả năng về sự nhận thức, học tập và tưởng tượng. Yếu tố tâm lý đem lại cảm giác và cảm xúc, chẳng hạn như sự ước muốn hay giận dữ. Yếu tố sinh lý tạo khả năng cho con người có thể hiện thực hóa trí tưởng tượng và ước muốn của con người trong thế giới thực. Yếu tố tinh thần liên kết kiến thức con người với ý chí của

họ. Việc mang ý chí vào trung tâm hiểu biết của chúng ta về bản chất con người có những sự ngụ ý khó đạt tới đối với các lĩnh vực giáo dục và điều trị tâm lý, vì nó mở ra cánh cửa giúp chuyển biến cá nhân một cách sâu sắc.

Học tập và kiến thức

Đạo Hồi nhấn mạnh đến quá trình phát triển liên tục, thay đổi và học tập suốt cuộc đời, và một sự cạnh tranh trong mọi người để làm điều thiện. Trong những năm đầu đời, đạo Hồi coi việc giáo dục là rất quan trọng. Cả cha mẹ và các thể chế xã hội trong cộng đồng Hồi giáo có trách nhiệm quan trọng trong vấn đề giáo dục này. Con người liên tục cần những mục tiêu mới và những áp lực mới để thúc đẩy động viên họ. Trong đạo Hồi, luôn có sự gắng sức, hay cạnh tranh nhau để làm điều thiện và học hỏi. Ngược lại, tầm quan trọng trong Phật giáo Theravada ở Đông Nam Á là ở sự cân bằng, hài hòa, và sự quân bình nhằm bảo vệ cuộc sống và cộng đồng khỏi bị áp lực căng thẳng. Tuy vậy, không phải mọi căng thẳng đều chỉ gây hại. Thực ra, căng thẳng tích cực có thể rất hữu ích giúp con người đạt được mục tiêu nào đó. Ngay cả đóa hoa sen khi nở ra trước ánh mặt trời cũng trải nghiệm một sự căng thẳng tích cực nào đó, mà sẽ làm cho các cánh hoa nở rộ ra. Phật tử có thể sử dụng ý tưởng này để cố gắng đạt được dhamma lành mạnh và tạo nên các hành động lành mạnh vì lợi ích của những người khác. Theo Hồi giáo, học tập thì quan trọng hơn tính di truyền. Kiến thức và việc học tập thể chỗ cho các liên kết với con cái. Tuy vậy, giá trị mạnh mẽ lại đặt ở lòng hiếu thảo của con cái ở một số cộng đồng Phật giáo dẫn dắt những đứa con gái của mình tới việc buôn bán tình dục để kiếm tiền chu cấp cho cha mẹ mình. Những đứa con trai cũng có thể lớn lên bê tha rượu chè và hay lui tới với công việc nô lệ tình dục, vì họ thấy cha của mình đang sinh sống như thế, không màng tới các lời răn của Phật.

Hành vi là hình thức của sự tôn thờ

Tất cả hành vi đều được xem như là một hình thức tôn thờ trong đạo Hồi, không chỉ cầu nguyện, ăn chay, làm từ thiện cho người nghèo, và hành hương. Đây là bởi vì mục đích của sự sáng tạo ra loài người và tinh thần là để tôn thờ đáng sáng tạo, và quan niệm tôn thờ bao hàm một cách đầy đủ tất cả các hình thức hành vi. Sự tôn thờ bao gồm cả dự tính lẫn hành động thực hiện dự tính đó, và tất cả các dự tính lẫn hành động đều có

thể mang con người lại gần tới đáng sáng tạo hơn. Kinh Qur'an khước từ các qui tắc rất chính xác về hành vi của con người và về chính trị lẫn luật pháp. Một nhà lãnh đạo tốt nên luôn luôn đặt mỗi quan tâm đến nhân dân của mình trước tiên và hỏi ý kiến họ thường xuyên. Đạo Hồi đánh giá cao sự ôn hòa vừa phải và sự cân bằng trong hành vi của con người. Lời nói cũng được xem như hành động tốt.

Ngày nay, người dân từ các tôn giáo khác nhau có nhiều tiếp xúc hơn với nhau và chúng ta có thể học hỏi lẫn nhau nhiều hơn. Khi người ta nghe thấy chữ Muslim, họ thường nghĩ đến các quốc gia Ả rập, nhưng các quốc gia Ả rập chỉ tham gia khoảng 10% người theo đạo Muslim trên toàn thế giới. Đa số người theo đạo Hồi sống ở châu Á. Indonesia là quốc gia đạo Hồi lớn nhất, theo sau là nước Bangladesh, Pakistan và Malaysia. “Ở những phần nào đó của châu Á, ở mức độ địa phương, Phật giáo và Hồi giáo đã cùng sinh sống chung trong nhiều thế kỷ. Những người Hồi giáo chiếm thiểu số trong thực tế ở tất cả các quốc gia theo đạo Phật trong khi nhiều quốc gia đa số theo Hồi giáo lại có những cộng đồng theo Phật giáo đông đáng kể. Một cuộc đối thoại Phật giáo – Hồi giáo vì vậy là cực kỳ thích hợp cho phần này của thế giới.

Tín đồ Phật giáo và Hồi giáo cần sáng tạo nên một môi liên kết toàn cầu phục vụ hòa bình được xây dựng trên các nền tảng đạo đức chung phục vụ hòa bình và lòng thương xót. Kinh Qur'an nói rằng Thượng Đế đã tạo ra đàn ông và phụ nữ và con người ở các quốc gia khác nhau để mà họ có thể tìm hiểu lẫn nhau. Trong sự kiếm tìm của chúng tôi về chân lý và phẩm giá, chúng ta có thể tìm thấy nhiều quan điểm khác nhau về các tôn giáo của chúng ta mà làm giàu sâu sắc cuộc sống của mình. Chúng ta có thể làm việc để xua tan nỗi sợ hãi về an ninh quốc gia, và thay vì làm việc theo định nghĩa của tiến sĩ Habib Chirzin về an ninh nhân loại : “sự tự do của nhân loại, sự tồn vong của nhân loại, và phúc lợi của nhân loại “. Tín đồ Hồi giáo và Phật giáo có thể cộng tác với nhau để tìm thấy các nguyên nhân gây đói nghèo và loại trừ nó. Như Sulak Sivaraksa nói, tôn giáo không chỉ là làm điều thiện và mang lại hòa bình: “Một Phật tử tốt đôi khi cũng phải rất mạnh mẽ, bám sát sự thách thức của thế giới, đầy lòng trắc ẩn, và không mãnh liệt.” Cùng nhau chúng ta có thể giúp phá vỡ các khuôn mẫu, tăng cường hiểu biết lẫn nhau, và giúp đỡ lẫn nhau. Đối thoại liên tôn giáo là một nghiên cứu về chân lý không biên giới.

Dịch giả: Sc Hương Nhũ

MẸ TERESA VÀ LÝ TƯỞNG BỒ-TÁT

Karma Lekshe Tsomo

Cuộc đời Mẹ Teresa, vị nữ tu nổi tiếng dòng Công giáo La mã, là nguồn cảm hứng và là hình mẫu cho hàng triệu phụ nữ và nam giới đến từ nhiều truyền thống tôn giáo khác nhau. Những công việc từ thiện Soeur làm giữa những người cùng khổ được ngợi ca như một minh chứng đậm chất kinh điển về tình thương và công lý, là hiện thân tuyệt vời nhất của những giáo huấn mang tính xã hội của dòng Công giáo La Mã. Mặc dù soeur diễn đạt mọi điều theo cái nhìn Kitô giáo và lấy truyền thống đức tin của soeur làm nền tảng vững chắc cho mọi việc làm, cuộc đời phụng hiến cho tha nhân của Soeur vượt trên tất cả mọi ranh giới tôn giáo. Soeur được trao giải Nobel Hòa bình vào năm 1979 và phong thánh vào năm 2003. Nhưng, thật đáng ngạc nhiên, cuộc đời và sự nghiệp từ thiện của soeur ít nhận được những quan tâm có tính học thuật.

Trong bài tham luận này, tôi dựa trên quan điểm Phật giáo để phân tích cuộc đời và các hoạt động vì công bằng xã hội của người phụ nữ xuất cách này. Mục tiêu của tôi không phải là phê bình Mẹ Teresa. Độc giả hoặc khán giả của xu hướng phê bình có tính cách bôi nhọ này có thể rút ra kết luận riêng của họ. Trọng tâm của bài tham luận này là phân tích so sánh những nguyên tắc Kitô giáo đã định hướng các hoạt động vị tha của Mẹ Teresa và một vị Bồ Tát với những tiêu hướng của Ngài - một cá thể thấm nhuần tinh thần vô ngã của truyền thống Phật giáo. Trước tiên, tôi giới thiệu cuộc đời và những lời dạy của "vị thánh nữ thành Calcutta." Tiếp theo, tôi mô tả lý tưởng Bồ Tát và giải thích những điều kiện tiên quyết để nhập Bồ Tát hạnh. Thứ ba, sử dụng các tiêu chí này, tôi đánh giá ước nguyện và những thành tựu của Mẹ Teresa trong tương quan với các ước nguyện và thành tựu của một vị Bồ Tát. Trong so sánh xuyên văn hóa này, tôi tìm hiểu những phẩm chất cơ bản và các giá trị nhân bản xuất hiện trong lời nói của Mẹ Teresa trên cả hai quan điểm Phật giáo và Kitô giáo. Một ẩn ý phía sau ngôn từ có thể tìm thấy trong tham luận này là vấn đề về tính thông ước, mức độ mà các khái niệm tương tự trong những bối cảnh khác nhau có thể được coi ngang nhau một cách hợp lý.

Cứu rỗi và Thánh hóa những kẻ bần cùng

Mẹ Teresa sinh ra năm 1910 trong một gia đình Công giáo giàu có gốc Anbania tại Skopje, ngày nay là Macedonia, và được đặt tên là Agnes Gonxha Bojaxhui.

Khi còn nhỏ, cô đã rất mộ đạo và tận tâm trong việc chăm sóc những người nghèo ở quanh mình. Ở tuổi 18, được khơi nguồn cảm hứng từ những bức thư của các linh mục Nam Tư làm việc tại Bengal, cô đã rời nhà để đến Zagreb và sau đó đến Dublin, nơi cô gia nhập Dòng Nữ tu Loreto, một dòng thừa sai uy tín. Sau đó không lâu, vào năm 1928, Soeur đến Ấn Độ và trải qua hai năm làm nữ tu tập sinh tại Darjeeling trước khi làm lễ tiên khởi. Soeur bắt đầu dạy lịch sử và địa lý, và sau đó trở thành hiệu trưởng Trường Trung học Thánh Mary, một trường nữ thực có uy tín của các Nữ tu dòng Loreto ở Kolkata. Năm 1937 cô đã khấn trọn đời và chọn tên Mẹ Teresa. Năm 1946, Mẹ Teresa nhận ơn gọi từ Thiên Chúa và nhận lệnh phục vụ người nghèo.¹

Năm 1950, Soeur nhận được sự chấp thuận của giáo phận Calcutta và Đức Giáo Hoàng Piô XII thành lập một dòng nữ tu gọi là dòng Thừa sai Bác ái, với mục đích phục vụ những người bất hạnh và sống cùng với họ: "Sứ mệnh riêng của chúng tôi là lao khổ để cứu rỗi và thánh hóa những người bần cùng."² Soeur bắt đầu các hoạt động bác ái của mình ngay lập tức và hai năm sau đó, Soeur đã mở một ngôi nhà chăm sóc người nghèo túng sắp chết trong một căn nhà nghỉ ngơi của khách hành hương đã bỏ hoang tại Kalighat, một địa điểm hành hương nổi tiếng của khách hành hương Ấn Giáo. Trong suốt 45 năm sau đó, cùng với 4,000 nữ tu tận tụy, những người đã noi theo tấm gương của Soeur và với sự hỗ trợ của 10,000 tình nguyện viên trong cộng đồng giáo dân, Soeur tận tụy chăm sóc người bệnh, những người bị chà đạp và bị bỏ rơi. Mặc dù nhiễm bệnh lao, soeur vẫn tiếp tục cứu giúp những người mắc bệnh phong và các bệnh nhân AIDS cho đến khi Soeur mất vào năm 1997. Trong suốt khoảng thời gian đó soeur duy trì một lối sống hệt như những người nghèo khó mà Soeur phục vụ, coi họ như hiện thân của "chính đức Chúa trời."

Dù sứ mệnh hòa bình và bác ái của Soeur được ngợi ca khắp nơi, Mẹ Teresa cũng chịu những lời chỉ trích đáng kể. Đặc biệt, Christopher Hitchens đã chỉ trích sự nghiệp của Mẹ Teresa trong các ấn phẩm và trong cả những cuốn film của mình.³ Trong khi Soeur được nhiều người ngưỡng mộ như hiện thân của đức tin Kitô giáo và

của tất cả những gì là tốt đẹp, một "thiên thần của lòng xót thương," và một "vị thánh nơi ổ chuột", những người cáo buộc tổ cáo Soeur là một kẻ cuồng tín và gian lận. Không thọ nhận bất cứ tiện nghi hiện đại nào, Mẹ Teresa đã sống một cuộc sống nghèo khổ trong gần 50 năm, nhưng bị cáo buộc là đã cho không cho phép các nữ tu của mình sử dụng quạt máy, máy giặt, hoặc thang máy, những tiện nghi đã có thể làm công việc của họ nhẹ nhàng hơn. Bất chấp những tranh cãi này, khi Giáo hoàng John Paul tuyên bố Mẹ Teresa thành Kolkata là "một vị chân phước của Giáo hội Công giáo," bước cuối cùng trước khi phong á thánh, 150.000 người từ khắp nơi trên thế giới đã tụ họp tại La Mã để tỏ lòng thành kính Soeur. Không mấy ai nghi ngờ việc Mẹ Teresa là một người rất đặc biệt và nhiều người coi Soeur như là một minh chứng của lòng bác ái và đạo đức Kitô giáo thánh thiện và vị tha nhất. Cuộc sống thấm đượm lòng tử tế và từ bi của Soeur trong thế giới những người nghèo và hạ tiện ở Ấn Độ đặt một tiêu chuẩn mới cho tất cả những gì có nghĩa là cống hiến cho Chúa Giêsu và trở thành một công cụ của tình yêu Thiên Chúa: đối với tôi, Chúa Giêsu là cuộc đời tôi muốn sống, là ánh sáng tôi muốn phản chiếu, là con đường đến với Chúa Cha, là tình yêu tôi muốn bày tỏ, là niềm vui tôi muốn sẻ chia, là hòa bình tôi muốn ban rải xung quanh tôi. Chúa Giêsu là tất cả đối với tôi.⁴

Tuy nhiên, vấn đề mà chúng ta quan tâm ở đây là liệu Soeur có thể được gọi là Bồ Tát, một cá nhân tốt cùng vô ngã trong ý nghĩa Phật giáo của từ này. Để trả lời câu hỏi này, chúng ta cần tìm hiểu thêm về những phẩm chất của Bồ Tát.

Nhập Bồ tát đạo

Mối quan tâm không suy suyển đến lợi ích chúng sanh (những thực thể sống có tâm thức) là một trong những đặc điểm nổi bật trong nền giáo lý của Đức Phật, điều này hiển hiện ngay trong những văn bản sớm nhất của Phật giáo. Đức Phật tuyên bố ý định cứu độ tất cả chúng sanh và kêu gọi người khác cũng làm như vậy. Trong Kinh Trung Bộ, một nguồn kinh điển Pali được sử dụng trong truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy, chúng ta đọc thấy:

*Đặt sang một bên gậy gộc cùng đao kiếm,
Ta sống cuộc sống trắng trong đầy lòng xót thương,
Ngập tràn sự tử tế và lòng từ bi dành cho tất cả chúng sanh.*⁵

Trong truyền thống Phật giáo Đại thừa, sự hiến mình cho một cuộc sống đầy lòng thương xót, lòng tốt, và lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh được nâng lên một tầm cao mới, trở nên liên quan mật thiết với mục tiêu đạt được Phật quả. Giáo lý Bồ Tát về mục tiêu phổ độ chúng sanh là một hệ quả tự nhiên. Học thuyết này được thành lập trên tiền đề rằng chúng sanh là vô hạn về số lượng, và rằng, trong các chu kỳ không ngừng của sự tái sinh (luân hồi sinh tử), tất cả chúng sanh đã từng ở một thời điểm nào đó, có liên quan đến nhau. Do đó, tất cả chúng sanh được công nhận là đã từng là người mẹ yêu dấu của ta, không chỉ một mà là vô số lần⁶. Điều được công nhận này, kết hợp với tâm đại từ, cũng chính là điều mà Đức Đạt Lai Lạt Ma 14 gọi là ý thức về "trách nhiệm chung."⁷

Tuy nhiên, Bồ Tát đạo không chỉ đơn giản là sống một cuộc sống đầy lòng từ bi. Để trở thành một Bồ Tát, chúng ta phải đáp ứng ba tiêu chí cụ thể. Tiêu chí về sự xả bỏ, Bồ đề tâm, và trực nhận tánh không đã được Atisa, đại học giả và đại sư người Ấn Độ, đề ra rõ ràng trong tác phẩm luận giảng của mình, Ngọn đèn soi đường Giác Ngộ (Bodhipratipa).⁸ Mặc dù từ "Bồ Tát" có thể được dùng khá lỏng lẻo trong cách nói phổ thông để chỉ một người tốt và từ bi,⁹ nếu nói đúng thì một người đáp ứng được ba tiêu chuẩn này mới là một Bồ Tát.

Thần học về sự cứu độ mang tính vô ngã

Nguyên tắc đầu tiên của việc sống theo lý tưởng Bồ Tát là xả bỏ. Việc Mẹ Teresa hy sinh vô vị lợi trong việc chăm sóc những người cùng khổ nhất: những người bị bỏ rơi, người sắp chết, những người mắc bệnh phong trên đường phố Kolkata là một thực tế được ghi nhận và lưu lại đầy đủ. Sau gần 20 năm giảng dạy tại Trường St Mary, Soeur cảm nhận sự thôi thúc cần phải từ bỏ những tiện nghi tương đối mà Soeur có được trong cương vị một hiệu trưởng để thành lập một dòng thừa sai với nguyện ước phụng hiến cho thành phần dân chúng khổ nhất xứ Ấn. Soeur không chỉ sống một cuộc sống nghèo khổ như những người nghèo Soeur phục vụ, mà còn truyền cảm hứng cho cả một dòng nữ tu, những người cũng như Soeur đã cống hiến tất cả và để lại một di sản rất rõ nét trong sự nghiệp phụng hiến cho cộng đồng nghèo đói nhất trong các xã hội trên thế giới. Một khía cạnh khác của sự xả bỏ mà Mẹ Teresa thực hiện là quyết định rời bỏ gia đình đã sinh ra và nuôi nấng mình để trở thành một nữ tu, và sự hy sinh những áp lực về thể chất và cảm xúc có thể có được nơi hôn nhân và con cái. Ít ai có thể chất vấn việc Soeur thể hiện lý tưởng

xả bỏ - một đặc điểm rất riêng của những người tu khổ hạnh trong mọi truyền thống tôn giáo.

Trong khi xem xét khái niệm về sự xả bỏ, chúng tôi tìm thấy điểm tương đồng chặt chẽ giữa các giáo hội Công giáo và Phật giáo. Đi theo lời kêu gọi của Giê-xu xứ Nazareth, "Hãy từ bỏ tất cả mà các người có và theo ta," tu sĩ và nữ tu của các truyền thống Công giáo từ bỏ một cuộc sống hôn nhân và gia đình để phục vụ Thiên Chúa bằng cách sống một đời nghèo khó, thanh tịnh và tuân phục. Tương tự như vậy, trong bối cảnh Phật giáo, quan niệm về xả bỏ cũng được áp dụng trong cuộc sống của các Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni, những người từ bỏ cuộc sống gia đình và gia nhập Tăng đoàn, còn gọi là cộng đồng tu sĩ. Tuy nhiên, thuật ngữ "xả bỏ" khi dùng với Bồ Tát có một ý nghĩa riêng. Nó không chỉ có nghĩa là từ bỏ những thú vui thế gian, mà còn là xả bỏ sự tồn tại theo chu kỳ - bánh xe của sinh, tử, và tái sinh được gọi là luân hồi. Tiền đề cho cách hiểu về xả bỏ này là thuyết luân hồi – sự tái sinh trong các cõi khác nhau – trong vô số tầng trời, địa ngục, và các cảnh giới con người, động vật, và ma –điều này trái ngược với quan điểm Công giáo La Mã về một cuộc sống tương lai ở trên trời, địa ngục, hoặc chốn luyện ngục.

Mặc dù niềm tin về thiên đường và địa ngục trong truyền thống Phật giáo và Thiên chúa giáo tương tự như nhau, trên khía cạnh thần học chúng không hoàn toàn giống nhau. Những người Phật tử mong đạt được giải thoát khỏi luân hồi, trong khi những người theo đức tin Thiên chúa giáo mong được cứu rỗi thông qua sức mạnh cứu chuộc của Chúa Giêsu. Hơn nữa, trong quan điểm Kitô giáo, sự sống đời đời với Đức Chúa ở thiên đường là phần thưởng tất yếu cho những ai có đức tin và hoặc là những việc làm tốt, tùy thuộc vào tên gọi: "Trong căn nhà của cha ta có nhiều biệt thự. Ta đi để chuẩn bị một chốn cho người"(John 14:02). Ngược lại, theo quan điểm Phật giáo, mặc dù được tái sinh thành một vị trời trường thọ rất dễ chịu và có thể kéo dài tới 80.000 năm, nhưng đó không phải là một trạng thái vĩnh cửu mà vẫn chỉ là tạm thời. Ngay khi phước của vị đó hết đi, những hệ quả tốt đẹp của các hành động đạo đức trong các cuộc sống quá khứ chấm dứt. Người này sau đó tái sinh vào một cảnh giới ít dễ chịu hơn so với cõi trời. Hơn nữa, đối với một Phật tử quyết tâm tìm cầu giải thoát, việc tái sinh ở cõi trời không phải là điều được đặc biệt mong muốn, vì đó chính là một sự lệch hướng khỏi mục đích thoát luân hồi sinh tử và làm mất rất nhiều thời gian.

Mặc dù đối với cả hai truyền thống, mục đích cuối cùng là sự hoàn thiện tâm linh và đức khiêm nhường được coi là một đức tính tuyệt vời, những người Phật tử đạt giải thoát thông qua những nỗ lực tự thân và tuệ giác, trong khi Kitô hữu đạt được sự cứu rỗi qua tình yêu của Thiên Chúa và sự hy sinh cứu rỗi của Chúa Giêsu. Đức Phật, lúc sắp nhập Niết bàn, đã dặn dò các đệ tử: "Hãy tự mình giải thoát bằng sự tinh tấn." Chúa Giêsu, mặt khác, dạy những người theo Ngài phải tuân theo ý Chúa. Phù hợp với lời khuyên này, con đường Mẹ Teresa chọn là tuân theo ý Chúa và ân sủng của Chúa Thánh Thần. Soeur và các nữ tu của mình tin rằng họ thuộc về Chúa Giêsu và cũng như Ngài, chỉ đơn giản là đang làm việc của Thiên Chúa. Những kết quả đáng ngợi khen đi đôi với các thành tích đạt được do đó thuộc về Thiên Chúa và không được xem là công đức thuộc về cá nhân. Vì vậy các phương pháp để đạt được mục tiêu tối hậu làm rõ nét hơn sự khác biệt giữa quan niệm Phật giáo về giải thoát và những quan niệm Kitô giáo về cứu rỗi, và đưa ta đến đến kết luận rằng cuối cùng thì sự xả bỏ trong truyền thống Phật giáo và Kitô giáo có nghĩa khác nhau.

Lòng từ bi trên Lý thuyết và trong Thực hành

Việc tiếp theo là tìm hiểu về mức độ mà lý tưởng Kitô giáo về sự phụng hiến vô ngã tương hợp với lý tưởng phục vụ vị tha của Phật giáo được thể hiện nơi một vị Bồ Tát. Lòng từ bi, nguyên tắc thứ hai của một cuộc sống theo Bồ Tát đạo, là cột trụ trung tâm của cả hai truyền thống Phật giáo và Kitô giáo. Mẹ Teresa dựng lập công việc của mình trên tình yêu và lòng từ bi của Chúa Kitô, hiện thân của tình yêu Thiên Chúa đối với nhân loại. Những lời dạy của Thiên Chúa về việc phụng sự những kẻ đói khát, vô gia cư, và bị giam cầm được tìm thấy trong bản thánh kinh Matthew 25:35: "Bất cứ khi nào các ngươi làm điều này cho những người khốn khổ nhất, các ngươi đang làm cho ta." Những việc Soeur làm cho những trẻ em bản cùng đói khát tương ứng với Thánh ý "Các em nhỏ đau khổ hãy đến cùng ta." (Matthew 19:14; Mark 10:14; Luke 18:16)

Người ta đặt câu hỏi liệu động lực của Soeur có phải hoàn toàn vì lợi ích của những người cùng khổ hay Soeur có ý đồ cải đạo những người thọ nhận trong tổ chức từ thiện của mình theo đức tin Thiên Chúa giáo. Sau khi đọc những lời Soeur kể về cuộc đời mình, tôi kết luận rằng Soeur được thúc đẩy bởi niềm hy vọng đưa những người thọ nhận trong tổ chức từ thiện của mình đến với Thiên Chúa, nhưng đó không

phải là một nỗ lực cải đạo theo kiểu “đếm đầu người” trắng trợn như những nỗ lực cải đạo gần đây ở Sri Lanka, Campuchia, Mông Cổ, và các nước đang phát triển khác trong những năm gần đây. Những nỗ lực cải đạo mạnh bạo của các tổ chức Tin Lành Cơ Đốc đã gây ra nhiều bất bình, nhiều người cảm thấy giá trị và bản sắc tôn giáo của họ đang bị tấn công. Để so sánh, trong việc tiếp cận người nghèo bị bỏ rơi, Mẹ Teresa đã phục vụ những người mà nỗi khổ cùng vượt ra ngoài khuôn khổ tôn giáo. Trong nỗ lực đưa mọi người đến gần Thiên Chúa, tôi tin rằng Soeur đã được thúc đẩy không phải bởi khái niệm đặc trưng về Thiên Chúa, mà bởi ý tưởng về những điều tốt đẹp trong sáng và tình yêu vượt khỏi phạm vi của bất cứ quyền lợi ích kỷ hoặc ý đồ có tính tôn giáo nào.

Đức Phật dạy những đức tính như tình thương và lòng từ – một tình thương tự nhiên không chút cố gắng được ban rải cho tất cả chúng sanh, không bị bó buộc bởi bất cứ phạm vi nào và được định hướng bởi tuệ giác. Tương tự như vậy, tình thương là một giới răn của Chúa Giêsu và tình thương được hướng dẫn bởi Chúa Thánh Thần, đáng truyền trao tuệ giác. Mặc dù có rất ít khả năng Đức Phật có ý tưởng xây dựng một đoàn thể tu hành có sứ mệnh hướng tới phúc lợi xã hội, Ngài đã dạy đệ tử mình chăm sóc những người ốm đau và phiền não cả thể chất và tinh cảm. Điều này tương đương với điều răn của Chúa Giêsu, "Hãy yêu thương nhau như ta đã yêu thương các ngươi." (John 15:12) Trong truyền thống Đại Thừa, giáo lý nhân mạnh tới lý tưởng vị tha vượt ra ngoài biểu thức cá nhân của tình yêu và lòng từ bi để trở thành một lòng đại bi ban rải cho tất cả chúng sinh - con người, động vật, hữu hình và vô hình. Cuối cùng, lòng từ bi tuyệt vời này mở rộng và bao gồm Bồ Đề tâm, một quyết tâm vị tha nhằm giải thoát tất cả chúng sanh khỏi những đau khổ trong dòng luân hồi sinh tử. Bồ đề tâm gồm hai loại: (1) Ý nguyện Bồ đề - quyết tâm mạnh mẽ để trở nên tỉnh giác viên mãn (nghĩa là một Đức Phật) để giải thoát tất cả chúng sinh khỏi đau khổ, và (2) Bồ Đề tâm trong sự dần thân – thực hiện lý tưởng cao quý này trong hành động. Bồ đề tâm bắt đầu, có thể như là một hứng khởi ngắn ngủi hoặc có thể là kết quả của một quá trình suy tính kỹ nhằm tháo gỡ những đau khổ của chúng sanh. Cùng với thời gian, lòng vị tha ngẫu hứng từng bước chín hơn và trở thành lòng từ bi tự nhiên không chút cố gắng ban rải đến tất cả các sinh vật và lên đến đỉnh điểm với quyết tâm vững vàng nhằm đạt quả vị Phật, một quyết tâm kéo dài đến tất cả các kiếp sống tương lai cho đến khi đạt được toàn giác.

Nơi một vị Bồ Tát hoàn toàn không có chỗ cho các lợi ích cá nhân. Một vị Bồ Tát có đủ năng lực và luôn sẵn lòng làm vơi đi những nỗi đau khổ của chúng sanh bất cứ lúc nào bằng cách cho chúng sanh với bất cứ điều gì họ cần. Một câu thơ của Āryasura cho thấy mức độ của hạnh nguyện Bồ Tát:

Ngay cả nếu có ai đó đòi thịt xương tôi,
Nguyện tôi sẽ cho đi với niềm vui trong đôi mắt;
Nguyện tôi luôn luôn cho đi tay chân và những phần thịt da tương tự
Vì ích lợi của chúng sanh.
Nguyện tôi, như viên ngọc ước
Cho tất cả những gì chúng sanh mong muốn
Và nguyện tôi, như một cây thần diệu,
Thực hiện tất cả những gì họ mơ.¹⁰

Cả Mẹ Teresa và Phật giáo Đại thừa đều vững tin vào phẩm giá con người và quyết tâm thể hiện tình yêu và lòng từ bi nơi hành động, đặc biệt là đối với người khổ nhất. Mẹ Teresa đã minh chứng cho quyết tâm này khi Soeur băng bó vết thương cho những người mắc bệnh phong, hy sinh sức khỏe của mình để chăm sóc những người bị xã hội hắt hủi. Tuy Soeur không tới mức cho đi mắt hoặc tay chân của mình như vị Bồ Tát của Aryasura sẵn lòng cho đi, Soeur đã hy sinh cuộc sống của mình để chăm sóc những người nghèo. Việc Bồ Tát sẵn sàng hy sinh mạng sống và chân tay có thể là một ẩn dụ, vì, như các nhà phê bình hạnh nguyện Bồ Tát đã chỉ ra, việc hủy bỏ các cơ quan trong cơ thể và làm suy tổn sức khỏe của mình chính là tự giảm thiểu khả năng phục vụ chúng sanh. Trong mọi trường hợp, sự hy sinh của Bồ Tát là nhằm khơi dậy lòng từ bi và đức nhẫn nhục trên con đường giải thoát chúng sanh khỏi khổ đau. Mặc dù Mẹ Teresa không bao giờ bày tỏ ý định trở thành một vị Phật hay giải thoát chúng sanh khỏi sinh tử, những khó khăn to lớn mà Soeur đã nhẫn chịu trong suốt những năm Soeur làm việc giữa những người bất hạnh là đã đủ để chứng minh quyết tâm của Soeur trong việc thực hiện hạnh nguyện từ bi của Bồ Tát.

Trí tuệ và Tuệ giác

Nguyên tắc thứ ba của Bồ Tát đạo là trí tuệ (Bát Nhã). Trong Phật giáo, trí tuệ có nghĩa là rõ biết mọi việc "như nó đang là" hoặc tuệ tri trực tiếp về tánh Không, bản chất thật sự của mọi hiện tượng. Trí tuệ dẫn dắt lòng vị tha của Bồ Tát, nó không suy biến thành

tình cảm mà sử dụng phương tiện thiện xảo để làm lợi ích cho tất cả chúng sanh một cách có hiệu quả. Trí tuệ và lòng từ bi vận hành song song, giống như hai cánh của một con chim, cả hai phẩm chất đều cần thiết cho việc đạt tới giác ngộ. Sau khi hiểu về học thuyết vô ngã trên bình diện tri thức, một vị Bồ Tát tuệ tri trực tiếp về bản chất không thật có của mọi hiện tượng, điều này được gọi là Không. Các vị Bồ Tát thực hành thiền định về tánh không trong suốt mười giai đoạn của Bồ Tát đạo, tích lũy trí tuệ và công đức thông qua việc thực hành của mười ba-la-mật (paramita)¹¹ trong ba A tăng tỳ kiếp. Quá trình này lên đến đỉnh điểm với việc đạt được đại viên cảnh trí của một vị Phật - đồng thời biết vạn vật “như chúng đang là”, tương đương với sự toàn thức.

Khái niệm về trí tuệ mang một ý nghĩa khác đối với các con chiên dòng Công giáo La Mã: trí tuệ là của Thiên Chúa trao cho chứ không thể đạt được bằng những nỗ lực tự thân. Trong Kitô giáo, nói đến trí tuệ là nói đến những mặc khải từ trí tuệ siêu phàm có trong những trang kinh về Thiên sứ Job, cuốn Châm Ngôn, Thánh Vịnh, và những cuốn khác trong Kinh Cựu Ước, còn được gọi là "Kinh Trí Tuệ."¹² Không giống như trường hợp của kinh điển Phật giáo, trí tuệ trong kinh thánh không phải là trí tuệ của con người mà là những mặc khải đến từ trí tuệ Thiên Chúa. Những mặc khải được thông truyền trong quá trình cầu nguyện và chiêm nghiệm, rồi được thể hiện trong cuộc sống hàng ngày. Theo quan điểm của tôi, Mẹ Teresa vừa là một người chiêm niệm vừa là một tông đồ, và cuộc sống của Soeur hé lộ những mặc khải đến từ trí tuệ Thiên Chúa mà Soeur chứng nghiệm, và cả trí tuệ trong cuộc sống hàng ngày. Mặc dù có thể Soeur không có được tuệ tri trực tiếp về không tánh, sự dằng hiện mà Soeur thực hiện hàng ngày làm nơi Soeur nảy sinh tuệ giác và những nhận xét tuy thông thường nhưng xuyên qua những chân lý được người đời chấp nhận: "Chiến tranh là sự giết hại con người. Ai có thể cho điều đó là “công bằng?”¹³ Ngoài ra, Soeur có sự khôn ngoan thực tế, điều giúp Soeur khéo léo lách qua tề quan liêu ở Ấn Độ. Chỉ với điều này thôi Soeur cũng xứng đáng được phong thánh. Soeur quản lý thành công hàng chục chương trình phúc lợi xã hội, trong khi đối mặt với nhiều bất đồng về văn hóa, và Soeur rõ ràng đã có trí tuệ - điều này giúp Soeur vượt qua mọi bất đồng để thấy nhân phẩm trong mỗi con người.

Từ việc nghiên cứu cuộc đời và lời nói của Mẹ Teresa, tôi kết luận rằng, mặc dù Soeur có thể là một vị thánh xét từ bất kỳ góc độ tôn giáo nào, Soeur có thể hoặc cũng không thể là một vị Bồ Tát xét trên quan điểm Phật giáo. Soeur rõ ràng có đủ tiêu chuẩn là

một Bồ Tát theo cách hiểu khoáng đạt, nhất là khi nơi soeur thể hiện đức xả bỏ, lòng từ bi, và tuệ giác. Tuy nhiên, Soeur không đạt được đầy đủ các tiêu chí cụ thể của một vị Bồ Tát theo truyền thống Đại Thừa được Đại sư Atisa luận giải trong tác phẩm Ngọn đèn Soi Đường Giác ngộ. Mặc dù Soeur từ bỏ những thú vui trần thế và lợi ích cá nhân, không có dấu hiệu cho thấy Soeur có ý thức từ bỏ luân hồi hoặc thậm chí biết đến khái niệm này. Mặc dù Soeur thể hiện lòng từ bi tuyệt vời trong việc chăm sóc người nghèo, bệnh tật, và người sắp chết, và mặc dù Soeur có thể cũng đã có ước nguyện làm vơi đi mọi khổ đau của con người, không có dấu hiệu nào cho thấy Soeur khao khát trở thành một bậc toàn giác để giải thoát tất cả chúng sanh khỏi nỗi khổ đau của luân hồi sanh tử, hoặc giả nguyện vọng Bồ Tát có trong vốn từ vựng của Soeur. Mặc dù trí tuệ nơi Soeur dường như đã được trực tiếp truyền trao từ Thiên Chúa, hoặc từ niềm tin của Soeur đối với Thiên Chúa, không có dấu hiệu nào cho thấy Soeur đạt được tuệ tri trực tiếp về tánh không hoặc thậm chí là đã có lần gặp khái niệm này. Nếu không đạt ba tiêu chí cụ thể này, soeur không thể được coi là một vị Bồ Tát theo nghĩa chặt chẽ nhất của từ này. Khi được hỏi liệu có bậc chân tu Phật giáo nào có thể tương đương với Mẹ Teresa, những Phật tử khó thể đưa ra một ví dụ. Đức Đạt Lai Lạt Ma và các vị thầy vĩ đại khác làm việc ngày đêm để đem đến lợi ích cho chúng sanh qua những lời cầu nguyện và qua việc giảng dạy về con đường giác ngộ, nhưng họ không có mặt nơi chiến hào, lau rửa và băng bó vết thương của những người bị bệnh phong hoặc chăm sóc cho những bệnh nhân nghèo đang chết dần chết mòn vì căn bệnh AIDS. Khi nói đến việc dẫn thân trong thế giới của khổ đau và phiền não, có lẽ Mẹ Teresa gần gũi với lý tưởng Bồ Tát nhiều hơn bất kỳ người Phật tử nào. Liệu ước nguyện Bồ Tát với mục tiêu ban cho chúng sanh bất cứ điều gì chúng sanh mong muốn có đòi hỏi một người phải trở thành Phật tử hay không? Hay các vị Bồ Tát có thể xuất hiện bất cứ nơi nào, trong bất kỳ truyền thống văn hóa nào?

Điều này đặt ra một số câu hỏi quan trọng: Liệu lý tưởng Bồ Tát có bị giới hạn bởi văn hóa hay không? Một vị Bồ Tát có cần phải là một Phật tử hay không? Nếu công hạnh của một vị Bồ Tát phụ thuộc vào văn hóa, định nghĩa và phạm vi hành động của vị Bồ Tát có thể chỉ giới hạn trong một lĩnh vực cụ thể. Có phải Bồ Tát chỉ hoạt động trong các quốc gia Phật giáo hay không? Có phải lòng từ bi của Bồ Tát chỉ giới hạn trong các quốc gia Phật giáo Đại thừa? Nếu đúng là như vậy, liệu chúng ta có nên suy luận rằng những người có thể đón nhận lòng từ bi của Bồ Tát chỉ giới hạn hoặc có nhiều khả năng là các cộng

đồng Phật tử theo Phật giáo Đại Thừa? Về mặt logic, điều này dẫn đến một bế tắc: Nếu lòng từ bi của Bồ Tát bị cắt cúp theo bất kỳ hình thức nào, lòng từ bi ấy không thể được coi là phổ quát hoặc vô tư, và điều này mâu thuẫn với lý tưởng Bồ Tát là thực hành hạnh nguyện giải thoát mọi chúng sinh khỏi khổ đau. Nếu tâm từ của một vị Bồ Tát là không giới hạn mà ban rải đến tất cả chúng sanh ở mọi hình thức khác nhau, chúng ta lại gặp phải một vấn đề khác: Một người có thể quên mình để phụng hiến cho hạnh nguyện làm vơi đi nỗi khổ của chúng sinh nhưng không sử dụng cách biểu đạt của một vị Bồ Tát và không có mục đích trở thành một vị Phật. Một người như vậy có thể, giống như trường hợp Mẹ Teresa, định nghĩa cái tối thượng theo một cách hoàn toàn khác.

Xem xét vấn đề từ một góc độ khác dẫn chúng ta đến một vấn đề cũng cần được quan tâm. Trong truyền thống Đại Thừa người ta tin rằng một vị Bồ Tát có khả năng xuất hiện trong vô số hình thức để cứu độ chúng sinh. Khả năng phổ độ quần sanh của một vị Bồ Tát tăng trưởng theo cấp số nhân khi vị ấy tiến bộ trên đường đạo và đạt đến các giai đoạn cao hơn của quá trình thức tỉnh. Người ta cho rằng, ở giai đoạn đầu tiên, một vị Bồ Tát có khả năng hóa hiện dưới một trăm hình hài trong một trăm cõi, ở giai đoạn cuối của quá trình này, một vị Phật có đủ quyền năng để hóa hiện thành vô lượng hóa thân trong vô lượng cõi. Từ quan điểm này, một vị Bồ Tát có thể xuất hiện dưới bất cứ hình thức nào để có thể cứu giúp nhiều nhất cho chúng sanh. Vì trong thế giới ngày nay có nhiều người theo Kitô giáo hơn bất cứ truyền thống tôn giáo nào khác, có thể suy luận rằng vị Bồ Tát nào có niềm tin nơi Kitô giáo và sử dụng cách diễn đạt mình trong khuôn khổ Kitô giáo sẽ có khả năng tiếp cận với số lượng dân số lớn nhất, bằng cách sử dụng một ngôn ngữ mà họ có thể thông cảm. Theo logic này, khả năng Mẹ Teresa là một vị Bồ Tát hiện thân trong một hình thức Kitô giáo để truyền bá đạo đức của lòng từ bi không phải là một điều khó xảy ra.

Vấn đề đặt ra về tính thông ước ở đoạn đầu của bài tham luận này đã mang lại một kết luận bất ngờ. Việc tìm kiếm các điểm tương đồng đã đưa chúng ta đến với một lô những điểm dị biệt, với nhiều lớp ý nghĩa, và khai mở những vấn đề mới về sự đồng dạng giữa văn hóa và triết học. Điểm tương đồng nổi bật nhất là giá trị của cuộc sống tràn ngập lòng từ bi phụng hiến cho tất cả. Trong thử nghiệm có tính đối thoại này, tôi đã xem xét một nhân vật có đức tin Công giáo dưới các tiêu chuẩn và thuật ngữ Phật giáo để hiểu được mức độ mà lý tưởng Bồ Tát được xây dựng dưới góc độ văn hóa và

liệu nó có giá trị vượt khỏi khuôn khổ Phật giáo hay không. Có thể đây là một thí nghiệm vô vọng, cũng giống như nồi tròn úp vung méo, vì lý tưởng Bồ Tát được xác định trên một tập hợp các giả định, như chúng ta biết, mà Mẹ Teresa người theo đức tin Công giáo chưa bao giờ xét tới. Đồng thời, thông qua thử nghiệm này chúng ta có thể mở rộng sự hiểu biết của chúng ta về lòng từ bi và những cách thức mà theo đó văn hóa và tôn giáo thường phân chia con người. Rốt cuộc thì lòng từ bi chân chính không thể bị cắt xén mà mở rộng đến toàn thể nhân loại, vượt lên trên ranh giới văn hóa, giai cấp, và giới tính. Lòng từ bi, theo quan điểm Phật giáo, phải được ban rải không chỉ cho con người mà cho tất cả các hình thức sống khác: động vật, những hữu thể trong địa ngục, ngạ quỷ, và tất cả. Điều này đã và đang đưa Phật tử đến với việc cần phải tập trung chiêm niệm thật sâu về mục tiêu thức tỉnh tâm linh và giải thoát tất cả chúng sanh khỏi đau khổ thật nhanh. Điều này cũng dẫn đến vấn đề đạo đức trong việc không làm hại bất cứ sinh vật sống nào, từ đó có ảnh hưởng sâu sắc tới việc kiến tạo hoà bình, bảo vệ môi trường, và công lý toàn cầu.

Trí tuệ, theo triết lý Kitô giáo, không phải là năng lực của cá nhân con người mà nhất thiết phải được truyền từ Thiên Chúa. Đồng thời, tình yêu Thiên Chúa, như đã từng nhập thể trong Chúa Giêsu, đã là nguồn cảm hứng cho các hoạt động từ thiện sâu sắc như Mẹ Teresa đã làm, và một phong trào công bằng xã hội được gọi là thần học giải phóng.

Tóm lại, Phật tử và các tín đồ Kitô giáo có thể học hỏi rất nhiều từ nhau. Nhiều tín đồ Công giáo La Mã hiện đang sử dụng giáo lý Phật giáo và thực hành thiền định để làm tươi mới đời sống tâm linh của họ. Nhiều Phật tử giờ đã công nhận đóng góp của các tín hữu Công giáo La Mã trong việc tạo lập một xã hội công bằng hơn. Những nhân vật như Mẹ Teresa là một tấm gương không chỉ trong truyền thống tôn giáo riêng của Soeur, mà cho tất cả các truyền thống tôn giáo khác. Mỗi chúng ta đều có thể học hỏi từ một hình mẫu như vậy và có thể tiếp nhận nhiều tấm gương cống hiến khác nhau vào truyền thống tôn giáo của mình. Mở rộng thêm tương tác và đối thoại chắc chắn sẽ làm tăng hiệu quả của cả Phật tử và tín hữu Kitô trong việc làm vơi đi đau khổ của con người.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

CHÚ THÍCH

¹ Kathryn Spink, *Mẹ Teresa: Cuộc đời và Sự nghiệp* (San Francisco: Harper San Fransisco, 1997), tr. 3-22.

² Trích từ bản văn thành lập dòng Thừa Sai Bác Ái do Mẹ Teresa viết. Theo sách của Edward Le Joly, S. J *Mẹ Teresa thành Calcutta:*

Tiểu sử (San Francisco: Harper & Row, 1985), p. 28

³ Christopher Hitchens, *Lập trường nhà truyền giáo: Mẹ Teresa trong lý thuyết và thực hành* (London và New York: Verso, 1995) và một phim tài liệu trên Kênh 4 của Anh được gọi là "Thiên thần chốn địa ngục."

⁴ José Luis González-Balado, *Mẹ Teresa: Những điều tôi nói* (New York, Gramercy Books, 1996), tr. 34.

⁵ Kinh Trung Bộ, III.29ff. Trích dẫn trong *Lý thuyết Phật giáo đầu tiên của loài người*, Isaline Blew Horner, Amsterdam: Philo Press, 1936, tr. 127.

⁶ Theo quan điểm Phật giáo, cộng đồng không giới hạn nội trong loài người cũng không giới hạn chỉ ở những sinh vật ra từ dạ con của mẹ, nhưng bao gồm tất cả các hình thái sống, kể cả những hữu thể có từ "noãn sanh, thấp sanh và hóa sanh."

⁷ Tenzin Gyatso, *Cộng đồng toàn cầu và Sự cần thiết của Tinh thần Trách nhiệm chung*, Boston: Wisdom Publications, 1991

⁸ Geshe Sonam Rinchen (chuyển ngữ và biên tập bởi Ruth Sonam), *Ngọn đèn Soi sáng Đường Giác ngộ - Đại sư Atisha* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1997).

⁹ Ví dụ, trong các cộng đồng Phật tử tại Hàn Quốc, một đất nước Phật giáo Đại thừa, Phật tử thường được gọi là "bosal" (Bồ Tát).

¹⁰ Gendun Gyatso (dịch và biên tập bởi Brian C. Beresford), *Hạnh nguyện và Thiền Tâm từ của Luận sư Thánh Dũng Aryasura* (Dharamsala: Thư viện các Tác phẩm và Tài liệu lưu trữ Tây Tạng), năm 1979, trang 25.

¹¹ Trong các bản kinh Đại thừa, mười ba-la-mật là bố thí (*Dana*), trì giới (*sila*), nhẫn nhục (*ksanti*), tinh tấn (*virya*), thiền định (*dhyana*), trí tuệ (*Prajna*), phương tiện thiện xảo (*upaya-kausalya*), nguyện (*pranidhana*), quyền năng (*bala*), và trí tuệ cao quý (*Jnana*). Trong các bản kinh Pali của truyền thống Nguyên Thủy, mười ba-la-mật lại khác: bố thí (*Dana*), trì giới (*sila*), xả bỏ (*nekkhamma*), trí tuệ (*panna*), tinh tấn ("viriya"), nhẫn (*khanti*), trung thực (*sacca*), chí nguyện (*aditthana*), lòng từ (*metta*), và xả (*upekkha*).

¹² Cụ thể là các cuốn Kinh Thánh Job, Thánh Vịnh, Châm ngôn, Kinh Người Truyền Đạo, cuốn Bài ca của những bài ca, cuốn Kinh về Trí tuệ, và cuốn Trí tuệ của Sirach. Cuốn Kinh Trí tuệ đưa ra mô tả như sau: "[12] rực rỡ và không phai mờ là Trí Tuệ, và những người yêu nàng luôn có thể dễ dàng cảm thấy nàng, và những người đi tìm sẽ luôn luôn thấy nàng. [13] Nàng nhanh chóng đến với những người đang khao khát mong chờ nàng; [14] Ai trông chờ nàng vào lúc bình minh sẽ không phải thất vọng, vì anh ta sẽ thấy nàng ngồi ngay tại cửa nhà anh ta. [15] Vì suy nghĩ về nàng bao hàm sự hoàn hảo của sự khôn ngoan, và ai vì nàng mà nguyện cầu hàng đêm sẽ nhanh chóng được tự do; [16] Bởi vì nàng tự đi tìm những người xứng đáng với mình, nàng ân cần xuất hiện trước họ theo nhiều cách, và đáp ứng mọi ước mong. [17] Vì bước đầu tiên hướng tới giới luật cũng chính là mong muốn có nàng, vậy thì, giữ gìn giới luật cũng chính là tình yêu dành cho nàng; [18] Yêu là gìn giữ giới luật của nàng; tuân thủ giới luật của nàng là cơ sở để không thể biến chất; [19] Không thể biến chất đưa ta đến gần với Chúa, [20] Và như thế, mong ước có Trí Tuệ sẽ dẫn ta đến một vương quốc tuyệt vời." Kinh Nữ Ước (Washington, DC: Mỹ Hội đồng Giám mục Công giáo, 2002).

¹³ Le Joly, Mẹ Teresa thành Calcutta, p. 67.

CHƯƠNG TRÌNH GIÁO DỤC ĐẠO ĐỨC CHO TRẺ EM TẠI TRUNG TÂM SAKYADHITA Ở SRILANKA

Tỳ kheo ni Madulle Vijithananda

Trẻ em với tâm tư chưa bị vẩn đục bởi ham muốn, dục vọng là một tiềm năng quý giá, bởi chúng sẽ thừa kế trách nhiệm xã hội trong tương lai. Chúng học nói, học giao tiếp và học phép xử sự bằng cách bắt chước người lớn và bằng quan sát môi trường chung quanh. Trong gia đình, chúng có thể gặp gương tốt hoặc xấu. Gương xấu có thể làm hư hỏng tâm trong sáng của trẻ nhỏ, từ đó cản trở bước tiến của đất nước mà chúng thừa kế.

Những gia đình mất hạnh phúc có thể khiến tâm của con cái tiếm nhiễm những tư tưởng tiêu cực như thù ghét, tiếc hận, ganh tị, giận dữ, trả thù, và quấy rối. Khi lớn lên, những trẻ này có thể vướng vào vòng tội phạm, tạo nên một xã hội đầy dẫy tội ác, tệ nạn, giết hại, cướp bóc, và bạo hành. Những hành vi này cản trở những phát triển lành mạnh của xã hội như an ninh, sức khỏe, giáo dục, và phát triển kinh tế, đó là chưa nói đến sự hòa hợp xã hội và tôn giáo trong nước. Mục đích các chương trình của trung tâm Sakyadhita ở Sri Lanka dành cho trẻ em là hạn chế tối đa những phát triển kém lành mạnh bằng cách nuôi dạy để có những thành viên xã hội kỷ luật tốt và yêu chuộng hòa bình.

Giáo dục thân, khẩu và ý

Trung tâm Sakyadhita ở Sri Lanka triển khai một loạt chương trình nhằm phát triển những hoạt động về thân, về miệng và về ý cho trẻ em.

“Phát triển về thân” dạy trẻ lễ phép, hòa nhã để tránh rắc rối cho bản thân và người khác. Để kích thích hoạt động này tốt hơn nên thu hút tâm non nớt của chúng vào những sinh hoạt vui chơi. Tâm chúng có thể phát triển qua những tài năng khác nhau về kịch nghệ, thể thao và các hoạt động sáng tạo khác. Qua các hình thức sinh hoạt ấy, trẻ học được sự tự chủ về thân và kỷ luật.

“Phát triển về miệng” giúp trẻ phân biệt giữa lời nói có ích và lời gây tổn hại cho bản thân và cho người khác. Ngôn ngữ chủ yếu để truyền thông và trao đổi ý kiến giữa mọi người. Sử dụng những lời có ý khinh rẻ, gây khó chịu hoặc lời thô ác sẽ làm tổn thương người, phá hoại hòa bình và đoàn kết. Điều này cũng có thể đưa đến những

vấn đề rắc rối nợ kéo theo rắc rối kia, những cãi vã xô xát, có khi còn kết thúc bằng tội ác như giết người. Mục đích của chương trình phát triển về miệng là ngăn ngừa trẻ rơi vào những tình huống và tội phạm như thế, và hướng chúng đến đoàn kết, hòa bình và thịnh vượng. Điều này có thể thực hiện qua việc dạy các em sử dụng lời lẽ êm dịu, nói đúng sự thật, và lời có nghĩa lý.

“Phát triển về ý” như sau. Tâm của trẻ như làn nước trong. Nước trong nếu bị đổ đồ ô uế sẽ vẫn đục; tâm của trẻ cũng thế, sẽ trở thành xấu dở và ô nhiễm nếu chứa đầy những tình cảm và tư tưởng xấu xa, phá hoại và không lành mạnh. Từ lúc bé thơ, tâm trẻ cần được phát triển sao cho hành vi cử chỉ các cháu hợp với đạo đức và những giá trị luân lý trong một bối cảnh có đức độ, có tôn giáo. Nền tảng nhân cách của một con người được tạo dựng từ những ngày thơ bé ấy.

Khi nói đến phát triển tâm của trẻ, cần xét sự phát triển của cả người mẹ lẫn đứa con. Nên chú ý tâm của trẻ ngay từ lúc trẻ còn đang phát triển trong bụng mẹ. Môi trường gia đình và trạng thái tinh thần của người mẹ trong thời kì mang thai sẽ ảnh hưởng đến trẻ. Người mẹ nên phát khởi lòng từ và bi đối với trẻ trong lúc trẻ còn trong bụng.

Do đó, muốn đạt kết quả trong việc xây dựng cho trẻ ý thức về đạo đức luân lý, tập thể gia đình cần được củng cố bằng những hành vi và cách xử sự hợp đạo đức luân lý. Từ khi trẻ bập bẹ nói những tiếng đầu tiên, hành vi cử chỉ của các em chủ yếu là học theo mẹ và cha. Nếu các bậc cha mẹ không gương mẫu để hướng dẫn con cái, chúng sẽ bắt chước các hành vi xấu xa của họ. Thường xuyên làm cho con sợ sệt, phá tan mọi hy vọng của chúng, lừa dối chúng, bạo hành ngược đãi chúng đủ kiểu cuối cùng sẽ biến con cái thành những phần tử phá hoại đất nước. Phật pháp dạy rằng tâm tính con trẻ nên được hình thành từ lúc còn trong bào thai.

Do đó, trung tâm chúng tôi đang thực hiện một loạt chương trình nhằm giúp trẻ phát triển những giá trị đạo đức và luân lý:

1. Chương trình giáo dục thanh niên trước hôn nhân.
2. Chương trình tư vấn để xây dựng gia đình hạnh phúc và hòa hợp sau hôn nhân.
3. Chương trình giáo dục cho những người sắp làm cha mẹ.
4. Chương trình thiền đặc biệt và tụng kinh “Seth Pirith” cho người mẹ mang thai.
5. Chương trình giáo dục cho cha mẹ có con nhỏ và trẻ đến trường.
6. Tư vấn mở rộng cho tất cả thành viên trong gia đình.

Những chương trình này được tổ chức thường xuyên không kể tôn giáo hay chủng tộc khác nhau để phát triển các giá trị đạo đức và luân lý trong gia đình. Chương trình đầu tiên để thu hút trẻ em đến trung tâm là một chương trình Phật pháp dạy bằng tiếng Anh mang chủ đề “Phật pháp bằng tiếng Anh”. Các đề tài bao gồm cuộc đời của đức Phật, những mẫu chuyện đạo, sống đạo, từ, bi, bố thí để tiêu trừ lòng tham (dana), và cư xử hợp đạo đức (sila).

Những chương trình dạy luân lý cho trẻ em.

Chương trình dạy về cư xử hợp đạo đức, luân lý đặc biệt dành cho trẻ được thực hiện mỗi tháng vào những ngày lễ Poya trăng tròn. Trong khi học Phật Pháp, trẻ em đặc biệt học các phương pháp thực tiễn để huấn luyện và kiểm soát thân, miệng, ý. Các em học và thực hành những thói quen kỷ luật, tập thói quen ăn đúng cách, nói lời dễ nghe, nói lời trung thực, lòng từ, v.v... Các chương trình này dạy trẻ cách phân biệt đúng sai, cách bỏ các tật xấu và phát triển những thói quen tốt. Chương trình học kéo dài 12 tuần, dạy cho trẻ những điều cơ bản về một nhân cách tốt và huấn luyện chúng bằng phương pháp thực tiễn để đạt được nhân cách đó. Thơ, kệ, và chuyện tiền thân nói về cuộc đời đức Phật khi còn là bồ tát được sử dụng làm phương pháp giảng dạy.

Chương trình tọa thiền cho trẻ được thực hiện vào mỗi tối chủ nhật chừng hai tiếng. Thật ra, trẻ thực tập tọa thiền suốt các chương trình được thực hiện tại trung tâm. Nhiều trẻ đã phát triển được khả năng ngồi yên một tư thế và tập trung tâm đến 45 phút. Trẻ cũng được đặc biệt huấn luyện để tụng các bài kinh bằng tiếng Pali và các bài hát (pirith) có trong các buổi lễ vào dịp Tết tại Sri Lanka, trong đám rước và trong các sinh hoạt tôn giáo khác. Hết sức nhiệt tình, trẻ đi xe quanh làng trình diễn những bài hát này để mang phước lành đến cho dân làng.

Trẻ em cũng tập phát khởi tâm từ, giữ giới thứ nhất không giết hại và bảo vệ tất cả sinh vật. Chúng nuôi dưỡng tâm từ và bi đối với tất cả chúng sanh bằng ý nghĩ và tình cảm như sau: “Xin cho tất cả chúng sanh được phước lành, sống không sợ hãi và được che chở an ổn.” Nhờ phát tâm từ bi, trẻ mua súc vật tại các lò sát sanh sắp bị đem giết và trả tự do cho chúng (abhaya dana). Ví dụ, một con bê đang còn bú mẹ bị đem đi giết thịt được trẻ mua đem về tặng cho các gia đình nuôi.

Không những thế, các em còn phụ chăm sóc những con vật đáng thương này bằng cách cho chúng ăn và uống, xem đó như một phần trong công tác của các em.

Chăm sóc những người cần giúp đỡ là một chương trình khác để các em triển khai các giá trị về luân lý của đạo Phật. Sau khi được cha mẹ cho phép, mỗi em bé tùy khả năng của mình quyên góp các thứ thực phẩm khô tặng cho các gia đình cần được giúp đỡ chọn từ trong làng. Qua hình thức phục vụ xã hội này, trẻ học cách chia sẻ những gì mình có. Các em đã thành lập hội Thiếu nhi Sao Sáng, mỗi tháng họp một lần với những chương trình hoạt động từ sáng kiến và đề nghị của chính các em. Thí dụ, vào những ngày lễ Poya, các em lau quét chùa, cúng dường hoa và các thức uống không có chất say để “bổ thí trừ lòng tham” (dan sala), và phát tâm làm nhiều việc khác.

Ngày Trại của các em, được tổ chức vào những ngày nghỉ lễ, cũng là dịp khuyến khích các em sáng tác, thi thố tài năng và các món khéo tay khác. Những sáng tác về hội họa và mỹ thuật hoặc điêu khắc được đặc biệt chiếu cố ở đây, bởi các hoạt động này giúp thầy cô giáo nhận diện được cá tính của trẻ và giúp các trẻ có vấn đề khó khăn về tâm lý. Ví dụ, những em nghĩ rằng mình “không làm được gì cả” hiểu ra rằng chúng có thể vẽ và thành những họa sĩ tài năng. Trẻ cũng có thể phát triển năng lực, năng khiếu của mình như ca hát, diễn kịch, và các sinh hoạt sáng tạo khác. Các trẻ bị cha mẹ rầy la lười biếng nhờ chương trình này trở nên rất hoạt động và biết vâng lời.

Học năm giới

Giữ năm giới là một phương cách khác để phát triển các giá trị luân lý nơi trẻ. Một phương pháp thực tiễn ngăn ngừa chúng không giết hại là học thuộc lòng bài kệ sau:

Ai ai cũng sợ guơm phiến

Ai ai cũng sợ chết thiêng giữa chừng

Lòng ta lòng người tỏ phân

Chớ giết, bảo giết lụy phần cho ai!

(Bản dịch của H.T.Thích Giác Toàn)

Chúng sanh ai cũng sợ bị trừng phạt và bị chết. Muốn chứng minh cho ta thấy làm tổn thương và giết hại người khác là sai trái, đức Phật bảo nên tưởng tượng mình là người nhận chịu hậu quả đó. Chúng tôi giúp trẻ hiểu rằng giết hại vì bất cứ lý do gì, hoặc để ăn thịt, để giải trí, để thí nghiệm (chữa bệnh hay những lý do khác), hoặc vì lo cho mạng sống của mình, đều không lành mạnh và sẽ tạo những quả xấu. Thêm vào đó, chúng tôi dạy trẻ tập làm điều lành. Chúng tôi chứng minh những lợi điểm và những phước báo của việc ăn chay và chỉ cho trẻ cách nuôi dưỡng trong tâm lòng từ

tế, lòng từ, bi. Trẻ học điều này bằng một cách rất cụ thể và thực tế: Chúng dành dụm tiền lẻ trong hộp thiếc cho đến khi đủ mua những con vật bị đem giết thịt để phóng sanh, mỗi năm được một lần. Các em cho các con vật vô tội này ăn uống, cho chúng sống trong yên ổn và tình thương.

Với giới thứ hai, trẻ được dạy rằng trộm cướp, tức lấy của người khác bằng cách dùng vũ lực hoặc lừa dối, là một hành vi bất thiện. Chúng được dạy để tưởng tượng nỗi khổ phải chịu nếu điều này xảy đến cho chúng. Đồng thời các em được khuyến khích tặng các em khác thực phẩm, áo quần, và sách vở bút mực để học, tặng thuốc men cho các gia đình nghèo. Bằng cách này, chúng thấy rõ nghèo giàu, khổ vui là quả báo do nghiệp của hành vi đã làm, từ đó trẻ sẽ tránh làm những việc bất thiện và thực hiện những việc thiện, những sinh hoạt lành mạnh.

Tuy trẻ có thể chưa hiểu biết ý nghĩa của giới thứ ba, giúp chúng nhận ra và hiểu hậu quả không tốt của việc tà dâm cũng rất quan trọng. Ví dụ khi trẻ tham gia làm việc tại nhà máy chúng có thể thấy những bài viết và những tấm áp phích nói về nỗi khổ của người bị các bệnh xã hội do vướng vào tà dâm. Dường như các em hiểu được hậu quả của việc chỉ ham hưởng thụ trong hiện tại mà quên hậu quả về sau.

Trẻ cũng được học về tầm quan trọng của lời nói trung thực, và chúng tập nói năng lễ độ, phải phép. Chúng học để thấy rằng nói dối, lừa gạt, nói lời thô ác, và lời gây tổn hại đều bất thiện. Chúng được dạy nói đúng sự thật và nên dùng lời lẽ tốt lành, êm dịu. Phương pháp giảng dạy thường là tập các em kính cẩn tụng kinh, hát các bài ca Phật giáo, đọc những mẫu chuyện đạo, và tập lớn tiếng ngâm thơ và kệ. Trẻ cũng học được rằng lời nói dễ chịu, đầy nghĩa lý giúp chúng dễ vui hòa với các trẻ khác.

Về giới thứ năm, trẻ cố gắng gởi thông điệp cho xã hội với những tấm áp phích vẽ hình hoặc chữ cho thấy những hậu quả nguy hiểm của chất say. Hiểu được tội ác và những khổ đau gây ra do sử dụng các chất say, chất gây nghiện, trẻ tìm cách báo động cho cộng đồng của chúng để tránh xa vực thẳm.

Tham (Lobha), sân (dosa) và si (moha) có thể xuất hiện ngay cả nơi những cái tâm còn non nớt, ngây thơ, nhưng tập rèn luyện tâm có thể giúp kiểm soát tư tưởng. Các phương pháp tọa thiền như *buddhanussati* (thiền quán tưởng các đức tính của Phật) và *metta* (thiền quán tưởng tâm từ) là những phương cách rất thích hợp giúp trẻ học rèn luyện làm chủ tâm và tránh các niệm bất thiện. Các buổi tập thiền này giúp

tâm trẻ không bị xao lãng hay rối loạn, và giúp trẻ phát triển tinh thần tự chủ và sự nhạy bén về đạo đức luân lý. Chúng tôi thực tình tin tưởng rằng các trẻ theo học những chương trình này sẽ là những nhà lãnh đạo tương lai để phát triển xã hội và sẽ là những tấm gương mẫu mực cho thế hệ chúng.

Người dịch: Thích nữ Viên Thể.

TRUNG TÂM ĐÀN HƯƠNG THIỆN HỮU Ở PAJAM, NEGERI SEMBILAN

Zhen Yuan Shi

Trung tâm Đàn Hương Thiện Hữu ở Pajam, Malaysia là một trung tâm giáo dục và tu tập cho mọi lứa tuổi. Trung tâm được hình thành từ trại hè của trẻ em được tổ chức vào tháng 3 năm 2004 với tổng số 84 người tham dự. Đến nay, hạt giống này đã nảy nở và đem lại kết quả tốt nhờ sự nỗ lực của tất cả thành viên. Cùng với sự tận tâm của Chùa Đàn Hương trong tu học và phụng sự, chúng tôi chân thành hy vọng sẽ thành lập nên một tổ chức tràn đầy tình thương và sự quan tâm. Các thành viên luôn gắn bó với quan niệm về thiện hữu và 10 thiện sự trong việc giúp đỡ và động viên lẫn nhau, cùng học tập và bước đi trên con đường giác ngộ. Tất cả các thành viên đều nhiệt tâm đóng góp cho lợi ích của tất cả chúng sanh bằng cách hoằng truyền Phật Pháp và hướng thân tâm mình vào sự giải thoát qua con đường giáo dục.

Sự độc đáo của quan niệm Thiện Hữu ở chỗ nó dẫn chúng ta trên con đường tu tập cùng với tất cả các thế hệ và các thành viên của gia đình. Chúng tôi có nhiều nhóm, nhóm trẻ em từ 2 đến 6 tuổi, nhóm trẻ em từ 7 đến 11 tuổi, nhóm thiếu niên từ 12 đến 16 tuổi, nhóm thanh niên từ 17 tuổi trở lên và nhóm người lớn từ 40 tuổi trở lên. Chúng tôi cũng có nhóm của những ông già bà lão. Sức mạnh của thiện pháp và công đức đã tạo nên sự phát triển của Trung Tâm Thiện Hữu Đàn Hương từ một chi nhánh này qua chi nhánh khác. Ngày nay đã có 5 chi nhánh: một ở Pajam, ba ở Seremban và một ở Kajang.

Tất cả các pháp đều do nhân duyên mà sanh diệt. Phật tử hoằng pháp với trái tim nhiệt thành và tâm nguyện phục vụ tha nhân. Trung Tâm Thiện Hữu Đàn Hương đã phát triển trở thành một môi trường bình an và tĩnh lặng ở miền Nam, trong quang cảnh đồng quê ở tiểu bang Negeri Sembilan. Khung cảnh thanh bình rất thích hợp cho hoạt động trong nhà và ngoài trời. Trung tâm được thành lập nhờ lòng từ bi quảng đại của Thượng tọa Wei Wu, người đã thành lập chùa Đàn Hương ở Penang năm 1985. Niềm tin mạnh mẽ của trung tâm là: "Người trẻ thì học, người mạnh khỏe thì phục vụ, người già yếu thì

được chăm sóc, người chết tìm được tương lai tốt đẹp". Lý tưởng của Trung tâm là sự tu tập và giáo dục Phật Giáo ngay đây và bây giờ, tạo nhân tốt đẹp cho tương lai.

Giáo dục

Đức Phật dạy không phải chúng ta sinh ra để làm một nghề gì mà chính là tạo nên chúng. Chẳng hạn, chúng ta có thể trở thành nông dân, giáo viên hay một nghề gì khác. Vì vậy, chúng tôi quyết định kết hợp kiến thức và kỹ năng giáo dục của chúng tôi để thành lập Trung Tâm Thiện Hữu Đoàn Hương với một trại hè cho trẻ em và đã được đáp ứng nồng nhiệt. Trại hè đầu tiên có 84 em tham dự, kể cả người Trung Quốc và người Ấn Độ địa phương. Hơn 60 tình nguyện viên đã đến từ khắp các miền của Malaysia để phục vụ. Trong hoạt động đầu tiên này có một nhóm từ Kuala Lumpur, Penang, Selangor và các tiểu bang khác đã đến giúp đỡ chúng tôi. Với sự khởi đầu tốt đẹp này chúng tôi đã thành lập Trung tâm giáo dục Phật Giáo đầu tiên trong tiểu bang.

Những tình nguyện viên đóng vai trò là cha mẹ, anh chị nuôi giúp đỡ trong công việc lau chùi và dọn dẹp Trung tâm, chuẩn bị thức ăn và nước uống cho trại và nhiều công việc khác nữa. Cha mẹ, anh chị nuôi đóng một vai trò rất quan trọng. Họ được hướng dẫn cách chăm sóc lẫn nhau, quan tâm tới nhu cầu của người khác và đóng vai trò thiện hữu cho những người trẻ hơn. Những người trẻ thì học cách cư xử và tôn trọng người lớn. Chương trình này đã trở thành nền tảng cho 3 Trung tâm khác ở Seremban và Kajang, nơi mà những trẻ em lứa tuổi tiểu học có thể đến và làm bài tập ở nhà với sự hướng dẫn và giúp đỡ của người lớn trong một môi trường Phật giáo. Trong những chương trình này, trẻ em tiểu học được học về 10 giới và tham gia vào các trò chơi, các hoạt động và những môn học minh họa giá trị của Phật giáo, đặc biệt là phải hiểu rõ và giữ đúng 10 giới cũng như biết cách bày tỏ lòng tri ân. Những khóa học Phật pháp thì được tổ chức có hệ thống hơn. Trẻ em đến Trung tâm sau giờ học từ thứ hai đến thứ sáu. Trại hè cho trẻ em được tổ chức hàng năm. Những trại hè mang tính giáo dục này là những hoạt động mạnh nhất của Trung tâm.

Những thành viên của nhóm thanh niên, bao gồm cả trại huấn luyện quốc gia Malaysia và trại Hội Đại Học Phật Giáo, thường ở lứa tuổi 20. Những bài pháp thoại và những khóa học tổ chức cho nhóm tuổi này nhắm đến việc đem lại cho các thành viên một sự hiểu biết đúng đắn về các truyền thống khác nhau cũng như những cách tiếp cận khác nhau trong lý thuyết cũng như thực hành. Những giá trị của Phật giáo được phản

ánh trong nội dung cũng như hoạt động của khóa học. Thanh niên bắt đầu áp dụng lối sống Phật giáo theo Bát Chánh Đạo và 10 giới, là những hướng dẫn quan trọng ở lứa tuổi dễ hấp thu này. Những lời dạy về sự chân thật trong suy nghĩ, lời nói và hành động đã trở thành những điểm nhấn mạnh nhất để đề cao những giá trị đạo đức trong chính chúng ta và trong người khác, đưa đến sự giải thoát khỏi những đau khổ của tham lam, sân hận và si mê. Vai trò của người lãnh đạo là chỉ ra con đường để đập tan xiềng xích đau khổ và đạt được giải thoát bằng cách gần gũi làm việc với đồng nghiệp và với trẻ em, cho họ thời gian, sự nhẫn nại, tình thương, sự cảm thông và trí tuệ của mình.

Phản hồi

Giáo dục Phật giáo chú trọng về đạo đức. Giáo lý của Đức Phật có thể áp dụng cho những vấn đề và hoàn cảnh thực tế. Phương pháp giảng dạy thì uyển chuyển, tùy theo ngôn ngữ, văn hóa và lứa tuổi. Mục đích là nâng cao chất lượng cuộc sống bằng cách đạt được an lạc thân tâm. Điều này được phản ánh trong những phản hồi mà chương trình của chúng tôi nhận được từ các thành viên, qua nhiều năm thử nghiệm và sai sót. Một thành viên thấy rằng tham gia các trại hè trong suốt 5 năm đã giúp cô ta có được nhiều kinh nghiệm trong lãnh đạo, giao tiếp và trách nhiệm, dựa trên sự tôn trọng lẫn nhau giữa người lãnh đạo và kẻ dưới quyền. Một thành viên khác nói rằng điều quan trọng là làm sao cho các trại hè được sinh động và cho phép trẻ em được bày tỏ suy nghĩ của chúng. Người khác thì cho rằng điểm tốt nhất và mạnh nhất của các trại hè là khi trẻ em bày tỏ lòng tri ân của chúng bằng cách phục vụ trà, ôm hôn cha mẹ chúng và hứa sẽ cư xử tốt hơn. Một người khác thì nhấn mạnh tầm quan trọng của việc huấn luyện khả năng lãnh đạo trong các tổ chức Phật giáo, đặc biệt khi thế hệ trẻ ngày nay có nhiều sự chọn lựa và ưu tiên khác ngoài giáo dục. Các thành viên có thêm kinh nghiệm về việc quản lý, tổ chức sự kiện, điều khiển trung tâm, tổ chức những buổi nói chuyện, trò chơi, biểu diễn, chia sẻ ý kiến và kiến thức, tìm hiểu về thức ăn, nước uống, và những yêu cầu về an toàn và sức khỏe, v.v... Những trại huấn luyện Phật pháp là cơ hội cho những người lãnh đạo nâng cao kiến thức và kỹ năng của họ. Họ càng hiểu sâu hơn về giáo lý duyên khởi và áp dụng những kinh nghiệm của mình trong mối quan hệ gia đình và cảm thấy an lạc như những người Phật tử thuần thành đang đi trên con đường giác ngộ.

Trồng trọt hữu cơ

Trẻ em được học để trở nên tự tin bằng cách trồng rau và sống một đời sống có giá trị trong một môi trường sạch sẽ an toàn với chiến dịch tái chế nhằm bảo vệ cây cỏ thiên nhiên khỏi bị hủy hoại bởi khoa học và kỹ thuật. Hãy suy nghĩ trước khi vứt bỏ. Hãy tiết kiệm trước khi phung phí. Hãy giảm bớt! Hãy tái sử dụng! Hãy tái chế. Một trái đất, một nguồn nước. Cái mà chúng ta thải ra chính là cái mà chúng ta uống vào. Điều này nhắc nhở chúng ta đến giáo lý nhân quả của Đức Phật.

Chúng ta có thể trồng rau để có một lối sống lành mạnh và hạnh phúc hơn. Chúng ta có thể trồng rau bằng cách như chúng ta đang vun trồng giới hạnh. Không dùng hóa chất hay thuốc trừ sâu, chúng ta sẽ có rau sạch an toàn. Hãy sử dụng những vật liệu hữu cơ thiên nhiên làm phân bón và tránh giết hại bất cứ loại côn trùng nào trong đất. Hãy rải lòng từ bi lên tất cả chúng sanh vì họ có thể là cha mẹ chúng ta trong quá khứ. Bằng cách này, các thành viên quán chiếu và suy ngẫm để hiểu biết sâu hơn về giáo lý của Đức Phật cũng như nâng cao kỹ năng của họ trong khi làm những công việc hàng ngày và giao tiếp với người khác.

Tu tập

Là Phật tử, chúng ta được dạy là nên thương yêu tất cả chúng sanh mà không hạn chế tình yêu của mình chỉ cho loài người. Chúng ta nên thực tập tâm từ với tất cả chúng sanh. Đức Phật dạy rằng, sát sanh là sai trái bởi vì mọi chúng sanh đều có quyền được sống. Loài vật cũng có cảm giác sợ hãi và đau đớn như con người. Vì vậy giết hại chúng là điều bất thiện. Chúng ta không nên lạm dụng trí thông minh và sức mạnh của mình để hủy hoại chúng. Mỗi sinh vật đều đóng góp một phần nào đó trong việc duy trì thế giới này. Thật là bất công nếu chúng ta cướp đi quyền được sống của chúng.

Tu tập chỉ có nghĩa là phát triển và cải thiện tâm mình, cách cư xử, phẩm hạnh và kỹ năng. Đây là những mục tiêu chính của Trung Tâm Thiện Hữu Đàn Hương, một Trung tâm khuyến khích và nuôi dưỡng sự phát triển, lòng chân thật, từ bi và thực hành lời dạy của Đức Phật. Mục đích là duy trì tinh thần hữu và thiện chí giữa các thành viên, đề cao những hoạt động giải trí lành mạnh và hoạt động từ thiện cho lợi ích của cộng đồng không phân biệt màu da, chủng tộc hay tôn giáo. Chúng tôi khích lệ người trẻ tu tập, người khỏe phục vụ, người già yếu được chăm sóc và sự tái sanh tốt

đẹp cho người chết. Chúng tôi nêu cao việc thực hành ngũ giới và bát quan trai giới trong đời sống hàng ngày, bồi dưỡng và chia sẻ lòng từ bi với tất cả chúng sanh, Phật tử hay không phải Phật tử. Chúng tôi chú trọng đến 10 thiện pháp và áp dụng chúng trong đời sống hàng ngày.

Người dịch: Sc Liễu Pháp

PHẬT GIÁO VÀ PHƯƠNG PHÁP ĐÀO TẠO KHOA HỌC KỸ NGHỆ TÔN TRỌNG BỐI CẢNH VĂN HÓA CỦA HỌC VIÊN

Marisol Mercado Santiago

(cùng Alice L. Pawley và Donald W. Mitchell)

Liệu có thể kết hợp triết lý Phật Giáo và phương pháp đào tạo khoa học kỹ nghệ tôn trọng bối cảnh văn hóa khác biệt của học viên cho thế hệ trẻ trong cộng đồng Phật giáo không? Chúng ta có thể đạt được điều này thông qua cách tiếp cận sư phạm nào? Trong bài tham luận này, chúng tôi sẽ chia sẻ một phần dự án sơ khởi của mình dựa trên ý tưởng về một phương pháp đào tạo kỹ thuật tôn trọng bối cảnh văn hóa của học viên cho một cộng đồng Phật tử¹. Mặc dù phương pháp giáo dục này bắt nguồn từ các nhà đào tạo Mỹ, chúng tôi muốn tìm hiểu những điều mà học viên trong cộng đồng Phật giáo có khả năng tiếp thụ được từ các đặc tính của phương pháp sư phạm này. Định đề của giả thuyết này là những học viên đa màu có mức thu nhập thấp có thể đạt được những thành tích học tập cao hơn, nếu giáo viên thực hiện các phương pháp giảng dạy dựa trên ưu thế về ngôn ngữ và văn hóa của họ². Trong môi trường Phật giáo, tùy thuộc vào từng bối cảnh khác nhau, chúng tôi mặc định rằng nền tảng của giả thuyết này có thể giúp các nhà sư phạm hình thành những chương trình đào tạo giúp học viên hiểu được các nguyên lý khoa học, kỹ thuật thông qua các kết cấu, kiến trúc và công nghệ gần gũi nhất đối với cộng đồng và bối cảnh văn hoá của họ.

Cách tiếp cận nhạy cảm với bối cảnh văn hoá trong sự nghiệp đào tạo khoa học kỹ thuật

Phương pháp sư phạm tôn trọng bối cảnh văn hoá khai thác các yếu tố như “kiến thức văn hoá, kinh nghiệm sẵn có, các khuôn thức tham chiếu, và phong cách thể hiện của các học viên thuộc nhiều chủng tộc khác nhau, với mục đích sao cho việc học trở nên thiết thực và có hiệu quả hơn đối với họ. Phương pháp đào tạo này dựa trên ưu thế của học viên, xác nhận và khẳng định vai trò của bối cảnh văn hoá”³. Cách tiếp cận sư phạm này không chỉ giới hạn nội dung chương trình giảng dạy mà còn giới hạn cả kinh nghiệm học tập, văn hoá lớp học, tương tác giữa giáo viên và học viên, phương pháp truyền thụ và đánh giá kết quả học tập⁴. Đặc điểm của kinh nghiệm học tập theo phương pháp này bao gồm: (1) lối nhìn từ các nền văn hoá khác nhau, (2) thiết lập mối quan hệ giữa phương cách hàn

lâm trù tượng và thực tế văn hoá xã hội của học viên, (3) các phương pháp truyền thụ đa dạng có thể gợi cảm hứng cho những học viên với những cách học tập khác nhau, (4) tôn trọng truyền thống văn hoá của các học viên trong nhóm, và (5) kết hợp đào tạo đa văn hóa trong thông tin, nguồn kinh nghiệm và tài liệu⁵.

Một ví dụ về khuôn khổ đào tạo kỹ thuật cho sinh viên đến từ các nền văn hoá khác nhau có liên quan đến phương pháp giáo dục tôn trọng bối cảnh văn hoá, được tìm thấy trong bài tham luận: “Tiến tới địa phương hóa phương pháp đào tạo kỹ thuật: Kỹ thuật nông nghiệp của nông dân cộng đồng Andean có thể là nguồn kinh nghiệm cho việc đào tạo kỹ thuật cho các tộc người Andean”⁶. Mặc dù chỉ tập trung vào các tộc người Andean, nghiên cứu này đưa ra các ví dụ minh họa cho việc các kỹ thuật truyền thống phổ biến trong cộng đồng, có thể trở thành nguồn tài liệu đào tạo mà thông qua đó nhà giáo dục giải thích cho học viên những khái niệm về nguyên lý khoa học và kỹ thuật.

Triết lý Phật giáo có thể được kết hợp trong việc đào tạo khoa học kỹ thuật: Tứ Diệu Đế

Bốn sự thật cao quý mà Đức Phật đã diễn nói trong bài pháp đầu tiên:

1. *dukkha*: khổ (đau khổ hoặc thất vọng)
2. *samudaya*: tập (nguồn gốc của khổ)
3. *nirodha*: diệt (sự tận diệt đau khổ)
4. *magga*: đạo (con đường dẫn đến sự tận diệt đau khổ)⁷

Áp dụng Tứ Diệu Đế để ứng phó với tình trạng khủng hoảng môi trường đã và đang được luận bàn bởi nhiều học giả.⁸ Đại sư Samdhong Rinpoche cho rằng Tứ Diệu Đế có thể được giải nghĩa là: “(1) khủng hoảng được nhận dạng; (2) nguyên nhân gây ra khủng hoảng cần được loại trừ; (3) khủng hoảng cần được đoạn diệt; (4) các phương pháp đoạn diệt khủng hoảng được thực thi.”⁹

Phong trào Sarvodaya Shramadana, một tổ chức phi lợi nhuận ở Sri Lanka đã áp dụng Bốn Sự Thật Cao Quý trong việc phát triển thôn xóm (việc này có liên quan đến kỹ thuật): Sự Thật Thứ Nhất là *dukkha* (đau khổ hoặc thất vọng), được diễn dịch thành “Có một ngôi làng điêu tàn”. Nỗi đau cụ thể này trở thành trọng tâm của sự thức tỉnh theo thể pháp. Dân làng cần nhận ra những vấn đề xảy ra trong môi trường sống của họ như nghèo đói, bệnh tật, áp bức và thiếu đoàn kết. Sự Thật Thứ Hai, *samudaya* (nguồn gốc của đau khổ) cho thấy tình trạng điêu tàn trong làng bắt nguồn từ một hay

nhiều nguyên do. Sự Thật Thứ Ba, *nirodha* (diệt) hiểu theo triết lý Phật giáo truyền thống là Niết Bàn (*nibbana*); ở đây có thể hy vọng nỗi đau của dân làng sẽ chấm dứt. Phương tiện để giải quyết vấn đề nằm ở Sự Thật Thứ Tư, cũng chính là Bát Chánh Đạo. Triết gia môi trường Joanna Macy đưa ra một ví dụ rất hay nhằm minh họa cho việc giải thích các giai đoạn của Bát Chánh Đạo theo tục để khi bà trích dẫn lời giải thích của một giáo viên trong phong trào Savodaya về chánh niệm và sự tỉnh giác, (*sati* – niệm): “Chánh niệm là luôn cởi mở và tỉnh giác trước những nhu cầu của dân làng... nhìn để thấy những gì là cần thiết như nhà vệ sinh, nước sinh hoạt, đường xá.¹⁰” Ví dụ này cũng có thể được áp dụng trong bối cảnh một ngôi làng dành cho trẻ em, một tự viện ni hay một khu định cư. Với sự trợ giúp của nhà đào tạo kỹ thuật, một nhóm học viên có thể xác định những vấn đề kỹ thuật của làng mình, nguyên nhân gây ra những vấn đề đó, biết được rằng có giải pháp cho những vấn đề này, và từng bước chủ động giải quyết vấn đề.

Lý Duyên khởi và Lý Tương thuộc

Lý duyên khởi là một trong những khái niệm triết lý cơ bản trong đạo Phật. Về mặt bản chất, lý duyên khởi có liên quan đến lý tương thuộc¹¹ và tánh không. Tánh không chưa từng được định nghĩa và hiểu như vậy trong văn hóa Tây phương. Tánh không ở đây có nghĩa là vạn vật vốn không tự tồn tại riêng biệt mà liên kết với với nhau trong một mối quan hệ tương thuộc. Một ví dụ về lý duyên khởi có thể đưa ra trình bày trong chương trình đào tạo kỹ thuật là việc sử dụng nhiên liệu hữu cơ và tác động của nó lên môi trường¹². Một minh chứng rõ ràng là việc sử dụng nhiên liệu hữu cơ chuyển hóa từ bắp ngô Ấn Độ và các vụ mùa khác. Ở góc độ địa phương, những nhiên liệu này có vẻ rất tốt. Cacbon được tái chế nhờ những cây trồng phát triển nhanh, bắp trồng năm sau thấm hút chất thải của bắp trồng năm trước và cacbon tái phân hủy lâu dài có trong chất hoá dầu có thể được tích trữ lại trong đất. Tuy nhiên, khi chú ý đến toàn cảnh bức tranh sản xuất mùa vụ, công đoạn vận chuyển hạt thô, quá trình sản xuất rượu, v.v..., người ta nhận thấy lượng điện năng tiêu thụ tăng lên rất nhiều. Hơn nữa, với các phương pháp canh nông hiện tại, ngay cả việc sử dụng nhiên liệu hoá thạch cũng tăng vì lượng chất hoá học sử dụng phần lớn có nguồn gốc từ chất hoá dầu. Tất cả những điều này làm trầm trọng thêm tình trạng khủng hoảng lương thực vốn đang thành hình khi càng ngày đất nông nghiệp càng bị chuyển đổi thành đất sản xuất

nhiên liệu hữu cơ. Việc cải canh sang trồng bắp và các vụ mùa khác gây ra tình trạng tàn phá các khu rừng nhiệt đới ở Indonesia và các nơi khác, là để nhà sản xuất có thể tận lực vơ vét từ sự bùng nổ của phong trào sản xuất nhiên liệu hữu cơ. Tất cả nhân và duyên trên cho thấy, nhiên liệu hữu cơ không những không phải là một giải pháp mà hoàn toàn là một hiểm hoạ đối với môi trường¹³.

Với ví dụ trích dẫn bởi Tỳ kheo Punnadhammo, học viên có thể bắt đầu suy nghiệm về tác động của nhiên liệu sinh học đến nguồn tài nguyên của những quốc gia thuộc Thế Giới Thứ Ba, đến tuổi thọ của các khu rừng nhiệt đới, và đến những người mà cuộc sống phụ thuộc vào các khu rừng này¹⁴. Thậm chí học viên có thể đang sống ở những quốc gia nơi tình trạng này đang diễn ra. Nhận thức rõ về hậu quả của những tập quán nông lâm này, họ có thể tuyên truyền sự hiểu biết về những vấn đề này cho dân làng.

Lòng tham (Lobha) là độc tố tinh thần tác động đến thế giới

Trong triết lý Phật giáo, lòng tham được xem là độc tố trong tâm. Nếu hành động được thúc đẩy bởi lòng tham thì ảnh hưởng của những hành động này sẽ kích hoạt các hành động có tính chất phá hoại khác ở mọi cấp độ. Nhiều tác giả đã xác quyết rằng lòng tham có liên hệ tới những hoạt động có ảnh hưởng rất tiêu cực đến môi trường¹⁵. Heng Sure gợi chúng ta nhớ rằng lòng tham là nguyên nhân sơ khởi của mọi hành động ảnh hưởng tiêu cực đến tự nhiên. Đức Phật gọi lòng tham là chất độc trong tâm. Ngài nói rằng về cơ bản, thế giới bị huỷ diệt hay được hàn gắn chỉ trong một tư tưởng. Tâm trí không bị vẩn đục bởi lòng tham mở ra con đường tiến tới giải thoát. Tâm trí chất chứa tham cầu sẽ đầu độc trái đất, đem phiền não và đau khổ đến với tất cả cư dân trên hành tinh này. Bạn không cần xua đuổi lòng tham mà hãy biến đổi và chuyển hoá nó bằng sự rộng lượng và hành động cho đi¹⁶. Lòng tham liên quan như thế nào đến khoa học kỹ thuật? Kỹ thuật, một chuyên ngành cần thiết cho công nghiệp, có tác dụng phục vụ cho nền kinh tế thị trường. Xã hội tư bản dựa vào kỹ thuật và chủ nghĩa tiêu dùng để duy trì quy trình sản xuất tiêu thụ. Lòng tham là nhân tố tác động dẫn đến khuynh hướng hưởng thụ những sản phẩm do các kỹ sư sản xuất. Các kỹ sư sau đó trở thành một phần của quy trình sản xuất tiêu thụ: doanh nghiệp, sản xuất, và tiêu thụ. Nhà khoa học vật liệu Baillie tranh biện rằng, mặc dù kỹ sư đóng vai trò quan trọng trong dây chuyền tiêu thụ, nhưng họ cũng có thể giữ vai trò chủ động để thay đổi xã hội. Kỹ sư làm nhiều điều có ích góp phần làm cho thế giới sạch hơn, an

toàn hơn và vì vậy chúng ta nên tự hào về điều đó. Kỹ sư là người tạo ra máy móc sử dụng trong các phân xưởng, nhưng việc họ sản xuất ra máy móc để thay thế nhân công cũng gây ra nạn thất nghiệp. Đồng thời kỹ sư xây dựng các xí nghiệp trong thị trấn đã khiến cho người dân trong làng phải xa gia đình để tìm kiếm việc làm. Có thể nói kỹ sư đã đóng góp nhiều hơn bất cứ ngành nghề nào khác (ngoại trừ giới kinh doanh) trong sự chuyển dịch nguồn vốn trên toàn thế giới, khiến cho những quốc gia đang phát triển ngày càng bị chi phối bởi cơ cấu kinh tế thị trường. Đây là những điều chúng ta cần phải cảnh giác, có trách nhiệm ngăn chặn và sửa đổi¹⁷.

Một phương pháp giúp học viên hiểu được tác động của lòng tham là chỉ cho họ những điều sẽ xảy ra, khi một xã hội không ngừng nuôi dưỡng thái độ hưởng thụ thực dụng và họ không bao giờ hài lòng với những gì mình có. Thật sự, sản phẩm nào rồi cũng đến hồi cuối. Thuật ngữ kỹ thuật gọi là vòng đời của sản phẩm. Theo Phật giáo, sản phẩm gắn liền với nguyên tắc vô thường. “The Story of Stuff” (Câu chuyện đồ vật), một website quốc tế ra mắt năm 2010, với mục đích cung cấp miễn phí tài liệu và phương tiện giáo dục, giải thích rất đơn giản nhưng hiệu quả về sự liên đới giữa vòng đời của sản phẩm, chủ nghĩa tiêu thụ và ô nhiễm môi trường¹⁸. Trong lớp học, các nhà đào tạo kỹ thuật có thể giúp học viên của mình hiểu rõ sự tối cần thiết của chánh niệm trong những quyết định thiết kế kỹ thuật.

Nguyên tắc *Ahimsa* (Bất bạo động hay Vô não)

Ahimsa hay vô hại tâm là cam kết sẽ không làm hại. Giáo sư tiến sĩ Stephanie Kaza cho rằng có mối quan hệ giữa hành vi gây hại của nhà sản xuất, nơi các kỹ sư làm việc, với ô nhiễm môi trường, mặc dù họ không chủ tâm gây hại. Ngay cả khi nhà sản xuất hàng tiêu dùng không cố tình gây hại, thì hoạt động của họ cũng để lại những cái chết và thương tổn. Trong một số trường hợp khác, nhà sản xuất bào chữa cho việc gây ra thiệt hại to lớn đến nhiều sự sống khác nhau, hành động này là có chủ đích để đạt được lợi nhuận cao nhất như: chặt phá rừng, làm ô nhiễm nguồn nước, vắt kiệt sức lao động của công nhân trên dây chuyền sản xuất¹⁹.

Nguyên tắc vô hại có liên hệ mật thiết với: (1) tư cách đạo đức trong khoa học và kỹ thuật, (2) các quyết định được đưa ra trong suốt quá trình thiết kế và thực hiện một dự án kỹ thuật. Những hành động phi đạo đức của các nhà khoa học là nguyên nhân dẫn đến sự lan rộng của các điều kiện bất công và thiếu cân bằng cho những ai có

điều kiện không thuận lợi và cư dân tại các quốc gia thuộc Thế Giới Thứ Ba²⁰. Giáo viên nên giúp đỡ những học viên theo học các chuyên ngành kỹ thuật và khoa học thấy được tầm tác động của họ lên người khác. Bằng cách này, chúng ta giúp họ nuôi dưỡng chánh niệm về hành động và quyết định của mình trong mọi thiết kế kỹ thuật và thí nghiệm khoa học. Nên hoạt động khoa học kỹ thuật của chúng ta không thể tránh khỏi việc ảnh hưởng tới người khác, các nhà sư phạm có thể đưa chủ đề này vào lớp học để kích hoạt một cuộc đối thoại sâu sắc về vai trò quan trọng của đạo đức trong khoa học và kỹ thuật.

Kết luận

Chúng tôi vừa trình bày tổng quát về phương pháp đào tạo khoa học và kỹ thuật tôn trọng bối cảnh văn hoá cho thế hệ trẻ trong các cộng đồng Phật giáo. Thêm vào đó, chúng tôi đã trình bày việc áp dụng bốn khái niệm cơ bản của triết lý Phật giáo vào những bối cảnh thực nghiệm trong công tác đào tạo khoa học kỹ thuật cho các học viên là Phật tử. Chúng tôi hy vọng các ví dụ minh hoạ này có thể giúp những sáng kiến giáo dục cộng đồng tạo mối liên kết giữa kỹ thuật, khoa học, phát triển bền vững, đạo đức, và văn hoá Phật giáo.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

CHÚ THÍCH

¹ Tác giả xin chân thành cảm ơn Carlos A. Santiago Quintana và các đạo tràng Phật tử tại Puerto Rico, cũng như Hilda và Carmen Santiago de la Cruz vì sự giúp đỡ vô điều kiện mà họ đã dành cho tác giả.

² Gay, 2000, tr. ix.

³ Ibid., tr. 29

⁴ Ibid., tr. 31

⁵ Ibid, tr. 29

⁶ M. Mercado-Santiago, “Tiến tới địa phương hóa phương pháp đào tạo kỹ thuật: Kỹ thuật nông nghiệp của nông dân cộng đồng Andean có thể là nguồn kinh nghiệm cho việc đào tạo kỹ thuật cho các tộc người Andean”, bài tham luận được trình bày trong Phiên điều trần về nghiên cứu khoa học kỹ thuật lần thứ VIII của các nước Mỹ Latin tại Buenos Aires, Argentina, 20-23 tháng Bảy, 2010.

⁷ Rahula Walpola, *Điều Đức Phật dạy*, (Brooklyn, NY: Grove Press. 1974), tr. 16.

⁸ E.g., A. T. Bhikkhuni (2010), “Sắc vàng và xanh soi bóng mặt hồ phẳng lặng: Suy nghiệm về Tứ Diệu Đế và Chánh Tinh tấn,” *Tu viện xanh: Câu trả lời liên tôn Phật giáo – Công giáo cho một hiểm họa môi trường*, hiệu đính bởi D. W. Mitchell và W. Skudlarek, OSB (Brooklyn, NY: Lantern Books, 2010, tr. 111-24; P. de Silva, *Triết thuyết Môi trường và Đạo đức Phật giáo* (New York: St. Martin’s Press, 1998); Đại sư Samdhong Rinpoche, “Khủng hoảng và thách thức của thời đại chúng ta: Câu trả lời của Chánh Kiến trong Phật giáo, *Trách nhiệm sinh thái: Cuộc đối thoại với Phật giáo*, hiệu đính bởi J. Martin (New Delhi: Tibet House, 1997), tr. 13-19; Thurman, 1997); R. A. F. Thurman, “Đức Phật và Trái đất của chúng ta,” *Trách nhiệm sinh thái*, tr. 42-59; In May Evelyn Tucker và Duncan R. Williams, *Phật giáo và hệ sinh thái: Mối tương liên giữa Giáo pháp và Hành động*, Cambridge, MA: Harvard University Press, tr. 21-44.

⁹ Rinpoche, “Khủng hoảng và thách thức của thời đại chúng ta.” tr. 18.

¹⁰ George D. Bond, *Chấn hưng Phật giáo tại Sri Lanka: Truyền thống tôn giáo, cách diễn dịch mới và ứng phó* (Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1992), tr. 272-73.

¹¹ de Silva, *Triết lý môi trường*, tr. 41.

¹² A. Punnadhammo “Lý Duyên sinh và nhân duyên phía sau khủng hoảng khí hậu,” *Tu viện xanh*, op cit, tr. 39-46.

¹³ Ibid., tr. 43.

¹⁴ M. Grunwald, “Kế hoạch năng lượng sạch”. *Tạp chí Time*.

[<http://www.time.com/time/printout/0,8816,1725975,00.html>]

¹⁵ Ví dụ, Donald K. Swearer, “*Thông điệp học về Sinh thái Phật giáo tại Thái Lan đương đại* (1997); và Sulak Sivaraksa “*Xây dựng kế hoạch phát triển cứ như thể con người quan trọng lắm*,” *Pháp nhũ và Môi trường luận Phật giáo*, hiệu đính bởi Stephanie Kaza và Ken Kraft (Boston: Shambhala Publications, 2000), tr. 183-90.

¹⁶ Heng Sure, “Giới luật Tiểu thừa và Đại thừa Phật giáo: Giới tỳ kheo, Mười giới trọng và Bốn mươi tám giới khinh của Bồ-tát trong Kinh Phạm Võng,” Mitchell và Skudlarek, *Tu viện xanh*, op cit, tr. 69-70.

¹⁷ C. Baillie, *Kỹ thuật và Xã hội: Xây dựng xã hội công bằng* ((Morgan & Claypool Publishers, 2009) tr. 83.

¹⁸ Annie Leonard, “Câu chuyện đồ vật,” 2010.

[<http://www.storyofstuff.com/international/index.html>]

¹⁹ Stephanie Kaza, “Xuyên qua mớ bong bóng,” *Vướng bầy!: Kinh luận Phật giáo về lòng tham, sự ham muốn và lòng thôi thúc muốn hưởng thụ*, hiệu đính bởi Stephanie Kaza (Boston Shambhala Publications, 2005), tr. 143.

²⁰ S. Harding, đã hiệu đính, *Kinh tế khoa học có tính ‘phân biệt chủng tộc’: Hướng tới một tương lai dân chủ*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993), và L. T. Smith, *Các phương pháp phi thực dân hóa: Nghiên cứu và các dân tộc bản địa* (New York: Zed Books, 1999).

PHỤ NỮ PHẬT GIÁO Ở CỘNG HÒA BURYAT

Ayakova Zhargal

Hình thức Phật giáo lan rộng ở Mông Cổ và Buryatiya là truyền thống Tây Tạng Đại thừa, đôi khi được gọi là Lạt Ma giáo. Truyền thống Đại Thừa Tây Tạng là sự phát triển của Phật giáo Ấn Độ. Nó đại diện sự chuyển đổi về tôn giáo và văn hóa tương ứng với nhu cầu tin thần và xã hội của xã hội Tây Tạng. Truyền thống này có hình thức khác giữa những người nói tiếng Mông Cổ, đặc biệt là giữa những người Ruryat. Như tất cả truyền thống Phật giáo khác, Phật giáo Bruryat chấp nhận đầy đủ các khái niệm và nguyên tắc của Phật giáo Ấn Độ nguyên thủy, xác định sự tồn tại của đau khổ và sự cần thiết để vượt qua đau khổ để đạt được giải thoát khỏi vòng tồn tại lần quần.

Trong Kinh điển của truyền thống Phật giáo Tây Tạng, chúng tôi tìm thấy những giáo lý chính của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, bao gồm tính tạm thời của các hiện tượng cấu thành, sự đau khổ khắp mọi nơi, mối liên hệ giữa sự đau khổ con người và hành động được tạo ra trong những kiếp trước, và cách vượt qua đau khổ và giải thoát khỏi sự bó buộc vào sự tồn tại. Những yếu tố chủ chốt trong Kinh điển Phật giáo – Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo, Thuyết Thập Nhị Nhân Duyên (*pratityasamutpada*) – là cốt lõi trong truyền thống Phật giáo được người Tây Tạng, Ruryat và Mông Cổ kế thừa. Ở Buryatia, Tứ Diệu Đế trở thành những nguyên tắc dẫn đường cho những người theo Phật giáo, giúp họ thiên định về tính chất của sự tồn tại và ý nghĩa cuộc sống. Thuyết Thập Nhị Nhân Duyên *Pratityasamutpada* được xem như là trung tâm để hiểu ý niệm về kiếp trước may mắn hay không may mắn. Trong truyền thống này, luật nghiệp báo không thay đổi, cái mà đặt trách nhiệm cho tất cả sự bất hạnh của cá nhân đó, được làm cụ thể trong một danh sách chi tiết về những việc làm xấu và những hệ quả tương ứng của chúng ở đời này hay đời sau. Phong trào cùng với Bát Chánh Đạo có nghĩa là tránh những hàng động phi đạo đức: ba của thân, bốn của khẩu và ba của ý thức.

Nữ Phật tử hiện đại ở Buryatia người mà thỉnh thoảng tìm đến *datsan* (am tự ở bên ngoài thị trấn) hoặc *duugan* (chi nhánh của am tự trong thị trấn) tham vấn những Lạt Ma, yêu cầu những dịch vụ cầu nguyện cá nhân, cúng dường (*dalgaa*), dự lễ tụng kinh, và tham dự những buổi lễ Phật giáo (*khural*). *Duugans* tọa lạc ở nhiều nơi khác

nhau trong thị trấn, nơi cho phép phụ nữ đến thăm viếng thờ cúng xuyên. Điều này thuận tiện cho phụ nữ, vì họ bận rộn với công việc và các hoạt động xã hội. Họ có thể đến thăm trước hoặc sau khi làm việc để yêu cầu dịch vụ đặc biệt mà họ cần. Họ tụ họp vào những ngày nghỉ. Thông thường họ tham dự những buổi lễ cầu nguyện, đọc kinh, đi thiền hành xung quanh am (*gooroo*) một đến ba lần, từng người gặp trực tiếp Lạt Ma, và tham vấn Ngài chuyên về y học Tây Tạng (*emchy-lama*) và chiêm tinh (*zuurhay-lama*).

Thêm vào đó, nữ Phật tử Buryat hiện đại có những bài viết Phật giáo và hình ảnh hoặc tượng (*burhkan*) ở nhà. Hầu hết mỗi gia đình Phật tử có hình ảnh của Ngài Đạt Lai Lạt Ma thứ 14, hạt chuỗi cầu nguyện cá nhân, và nhang trầm (*adiss*). Nữ giới đến *datsun* hay *duggan* thường xuyên hơn nam giới vì nữ giới có ý thức tôn giáo dẫn đến hành vi đạo đức. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là nữ Phật tử Buryat hiểu hệ thống triết lý Phật giáo hay thấm nhuần cốt lõi của chánh Pháp “Dharma”. Là người mẹ, người vợ, người chị, và con gái, phụ nữ chăm sóc gia đình, nhà cửa và quan tâm đến vận mệnh của những người thân xung quanh. Nhìn chung, phụ nữ có tầm nhìn thế giới lý tưởng, tin vào luật nhân quả (*karma*), có nghĩa là không làm việc xấu, ác vì chúng có thể trở về với chúng ta đời này hoặc đời khác. Phụ nữ thường giải quyết những vấn đề tinh thần hay vật chất cảm ơn những Lạt Ma, những buổi lễ, câu kinh, giúp những người thân bị bệnh bằng việc cầu nguyện mỗi ngày. Thật đáng ca ngợi rằng, nữ Phật tử Buryat đã có thể giữ những truyền thống tôn giáo Phật giáo trong đời sống trong suốt giai đoạn chống tôn giáo ở Nga. Một cách bí mật, họ đã gặp Lạt Ma, thực hiện nghi lễ, bảo tồn những di sản Phật giáo. Trong suốt những năm đàn áp tôn giáo, thế hệ trẻ lớn lên và già đi mà không có lợi ích của Dharma. Sự truyền các giá trị tôn giáo Phật giáo từ đời này sang đời khác đã bị mất và việc khôi phục lại những mối liên hệ này đã không dễ dàng. Nhờ vào những nỗ lực của phụ nữ Buryat và ý thức tôn giáo tự nhiên của họ, giá trị tôn giáo đã được duy trì trong gia đình thậm chí không có sự hỗ trợ bên ngoài hay những biểu hiện hành vi tôn giáo. Phụ nữ Buryat đã có niềm tin vô hạn vào thiện chí, sức khỏe tốt, và hành động tốt dựa vào kiến thức của họ về Phật giáo và sống theo giá trị đạo đức Phật giáo. Trong gia đình, phụ nữ khởi xướng những thói quen Phật giáo và dạy dỗ con cái thói quen truyền thống Phật giáo trong đời sống hàng ngày.

Năm 1993, một *datsan* dành cho nữ Phật tử gọi là Zuungon Darzhaling đã được thành lập ở Ulan-Ude, thủ đô của Buryatia. Giảng sư Phật giáo vĩ đại Yeshe Lodoi Rinpoche đã đóng góp to lớn vào sự thành lập *datsan* này. Thầy đã đặt tên cho nó là Zuungon Darzhaling (“cao quý và thịnh vượng”) và bàn bạc về những lời giáo huấn bằng thơ (*geninma*, Sanskrit: *upasika*) dành cho phụ nữ của *datsan*. Zorigma Budayeva, giám đốc *datsan*, dựa vào những lời giáo huấn *geninma* và *phục vụ datsan*, sống gần gia đình của bà. Bà đã tham dự hội thảo quốc tế Sakyadhita lần thứ tám ở Seoul, Hàn Quốc, năm 2004. Hiện nay có năm *geninma* ở *datsan* này. Bên ngoài *datsan*, họ xuất hiện như những phụ nữ Buryat bình thường, mặc trang phục Mông Cổ giống như những phụ nữ trong xã hội Buryat. Họ nói rằng: “Cuộc sống là cuộc sống. Chúng tôi không tách mình ra khỏi các hoạt động nghề nghiệp và xã hội và làm tròn nhiệm vụ với gia đình và nuôi dạy con cái.”

Mỗi sáng lúc 9:30, những phụ nữ này chủ trì buổi lễ cầu nguyện gọi là Zhamsaran. Vào những ngày đặc biệt, họ thực hiện nghi lễ, như là Mandalshiva, Tsedub, Altan Guerel, Lhamo, Otosho, và Tui Mandalshiva. Mọi người đến với *geninma* để tìm lời khuyên, nghi lễ cá nhân, và đọc kinh, và đoán chiêm tinh. *Geninma* dạy nữ Phật tử cầu nguyện, thực hiện nghi lễ, và chính họ chủ trì trong suốt những buổi lễ cầu nguyện. Chúng giải thích những ý tưởng triết lý, như là nghiệp báo *karma* (nguyên nhân và hệ quả) và thuyết Nhân Duyên (*pratityasamutpada*). Chúng giải thích tại sao nó quan trọng để hiểu những lời giới luật cơ bản để trở thành một Phật tử: không sát sinh, trộm cắp, nói dối, tà dâm, uống rượu.

Nói chung, chức năng của các giới dành cho phụ nữ không khác với chức năng của tất cả các giới luật khác ở Buryatia. Tuy nhiên, nhiều phụ nữ Buryat không còn nói tiếng Buryat, vì vậy các Lạt Ma nói tiếng Nga với họ và do đó cần sử dụng những từ như “linh hồn” để giải thích khái niệm con người (năng lực sống, ý thức) hay “Thượng đế” thay vì *burkhan*, (bậc giác ngộ). Trong *datsans* và *duugans*, chúng ta thấy phụ nữ Nga cũng tìm đến Lạt Ma xin lời khuyên. Hành vi đạo đức của những tín đồ Buryat cung kính Phật, Pháp, Tăng. Cung kính Phật và những bậc giác ngộ là những hành động cầu nguyện, lạy, không được quay lưng, và giữ những hành vi cung kính. Cung kính Pháp là những hành động như là học đọc và viết ngôn ngữ Phật giáo, để có thể đọc và hiểu Kinh sách, thỉnh Kinh sách, sao chép, và bảo tồn Kinh sách một

cách cẩn thận. Điều đó cũng có nghĩa là tham gia vào những buổi lễ Phật giáo (*khural*), tụng kinh (*tarni*), và lần chuỗi hạt. Điều đó không những làm theo những quy tắc đạo đức và thói quen trong đạo Phật mà còn dạy cho các thành viên trong gia đình. Để cung kính Tăng, Tăng chúng, với những hành động có nghĩa đạt được kiến thức tinh thần, thể hiện cung kính đối với Lạt Ma, cúng dường Tăng và *datsans*, và xây chùa, lăng, tháp, v.v.. Có nhiều nữ Phật tử Buryat hiểu sâu sắc triết lý Phật giáo. Họ có học vị tiến sĩ và làm việc ở Viện Nghiên cứu Tây Tạng, Phật giáo, Mông Cổ, chi Nhánh Siberian thuộc Viện Hàn Lâm Khoa học Nga. Hầu hết là nhà khoa học xã hội, nhưng một trong số họ, Irina Urbanayeva (Tenzin Chodron), người đạt học vị tiến sĩ văn chương, đã thực hiện những giới luật của một nữ tu (*getsulma*). Bề ngoài, trang phục, phong cách sống là của một nữ tu. Là người Thầy của cộng đồng Phật tử gọi là Chùa Green Tara (Nogon Dara Ekhe), bà năng động trong xã hội. Ví dụ, năm 2005 ở trung tâm Ulan-Ude, bà tổ chức cuộc họp mặt với qui mô lớn và thu tập chữ ký của các Phật tử và tín đồ để mời Ngài Lạt Ma thứ 14 đến thăm Buryatia. Chính phủ Nga đã không cấp visa cho chuyến thăm thánh thiện này. Irina Urbanayeva đã gây sự chú ý của tất cả các phương tiện truyền thông, nhưng tất cả nỗ lực và cố gắng đều bị thất bại. Phật tử Buryat vẫn không từ bỏ hy vọng được gặp Ngài và được nghe Ngài giảng Pháp.

Nỗi khát vọng của nữ Phật tử Buryat được nghe giảng Pháp cháy bỏng. Do đó, họ tham dự những buổi thuyết pháp của những giảng sư như Gueshe Dzhampa Tinley hay Ole Nidal như là một nguyên tắc, cộng đồng biết đến những buổi thuyết pháp qua quảng cáo và tòa nhà thường đông kín người. Thường sách là nguồn chính của những giáo lý Phật đối với nữ Phật tử. Những Phật tử giàu có hơn đến Dharamsala và những nơi khác của Ấn Độ để tham dự những buổi thuyết giảng triết học do Ngài Đạt Lai Lạt Ma. Ngày nay, du lịch đến những am tích ở Buryatia cũng trở nên phổ biến. Khắp nơi ở Buryatia, nữ Phật tử tụ hội trong một nhóm nhỏ đi đến các am và gặp Lạt Ma Ngài kể cho họ nghe về lịch sử của những cái am. Họ tin rằng những chuyến thăm này là nguồn công đức lớn.

Nữ Phật tử cũng cố gắng thăm những thánh địa tự nhiên. Trong vùng lãnh thổ của dân tộc Buryatia, có một vùng núi thiêng có tên Alkhanai được Ngài Đạt Lai Lạt Ma thứ 14 đến thăm vào năm 1991. Từ thời cổ đại, núi Alkhanai có ý nghĩa đặc biệt đối với

tín đồ Buryat và là thánh tích của những cuộc hành hương đại chúng. Mỗi quan hệ mật thiết giữa tín ngưỡng Phật giáo và những tượng đài tự nhiên ở Buryatia dạy con người yêu và tôn trọng môi trường, khẳng định sự thống nhất giữa con người và thiên nhiên. Phật tử Burya tin rằng suối nước nóng ở núi Alkhanai có khả năng chữa bệnh nhứt đầu, thận, bệnh gan, vô sinh, v.v.. Những Lạt Ma ở nơi này dạy Phật tử tạo ra *bodhichitta* để điều trị hiệu quả hơn. Kết quả chính đến từ sự ý thức của chúng ta, nghĩ đúng, nói đúng và hành động đúng. Mười hai địa điểm với những khối đá có hình thù lạ, như là Dimchig sume (được đặt tên sau khi một vị thánh Phật giáo bảo vệ Alkhanai) và Ekhyun umai (một địa điểm giúp vui các bà mẹ), đã trở thành những điểm đến của khách hành hương. Những con đường bằng đá dẫn đến chúng được so sánh như cuộc hành trình tinh thần của một người; đi trên những con đường như vậy, khách hành hương tin rằng họ được gột sạch cả tinh thần lẫn thể chất, bước trên con đường của sự cải thiện bản thân. Alkhanai hiện được UNESCO công nhận là di sản văn hóa thế giới.

Trong những *datsans* và những thánh địa, Phật tử niệm “*Om mani padme hum*,” thần chú của Avalokiteshvara, Bồ tát từ bi. Lạt Ma dạy nhiều câu chú, những Phật tử có thể niệm theo hoàn cảnh và điều kiện. Nhưng ngày nay, nhiều Lạt Ma có chiều hướng khuyên niệm *Om mani padme hum*, vì tính toàn cầu của nó và vì nó dễ đọc. Lạt Ma cũng khuyên các tín đồ không được đọc sai trong những câu chú phức tạp hơn, nhưng chỉ nhớ câu chú này, *Om mani padme hum*, để niệm mỗi ngày và cho mọi tình huống.

Chỉ một số ít người có hiểu ý nghĩa triết lý giáo lý Phật giáo một cách sâu hơn về thế giới và vị trí của con người trong nó. Hầu hết tín đồ tập trung vào yêu thương và từ bi đối với tất cả những sinh vật sống. Thói quen nghi lễ cũng có ý nghĩa to lớn đối với Phật tử Buryat. Tín đồ hiểu rõ ý nghĩa và chuỗi nghi lễ thực hiện ở những nơi tôn giáo: *datsans*, những thánh địa (*obo*) và ở nhà. Mọi người tin rằng tạo việc tốt và tránh xa việc xấu sẽ dẫn đến một cuộc sống thịnh vượng và đời sau may mắn.

Trong Phật giáo Buryat, có hai loại nghi lễ (*khural*): nghi lễ đền lớn và phục vụ cầu nguyện mỗi ngày. Những buổi lễ quan trọng nhất, lớn và nhỏ, đều công khai trước công chúng. Nghi lễ ở những đền lớn được tổ chức để chào mừng các lãnh vực khác nhau của Pháp hay để tưởng niệm những sự kiện Phật giáo quan trọng. Ví dụ, Ganzhur *khural*

dành cho giáo lý Đức Phật, *Zula khural* được tổ chức để tưởng niệm ngày Je Tsongkhapa đạt được niết bàn. Những nghi lễ nhỏ là những buổi cầu nguyện tôn giáo hàng ngày dành cho những vị thánh khác, mỗi nghi lễ có ý nghĩa đối với đời sống con người. Phần lớn những người tham dự những lễ cầu nguyện là phụ nữ. Nữ Phật tử Buryat có niềm tin mãnh liệt vào Lạt Ma, thần chú, và sức mạnh huyền diệu và công hiệu của nghi lễ và lễ bái. Một số thiên định về giáo lý triết học sâu hơn, như là giá trị khi được sinh làm người, Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo, Thập Nhị Nhân Duyên (*pratityasamutpada*). Theo Nagarjuna, “nếu chúng ta muốn làm số mạng chúng ta dễ dàng hơn chỉ bằng việc thực hiện nghi lễ, không ưu tư về sự phát triển tinh thần của chúng ta, đó là một suy nghĩ sai lầm”. Nhưng cùng với việc thực hiện nghi lễ tôn giáo thường xuyên để có được sự thịnh vượng ở tất cả lĩnh vực của cuộc sống, Phật tử Buryat cũng thực hiện năm giới cấm, những qui tắc đạo đức cơ bản của xã hội loài người.

Tóm lại, *datsans*, *duugans*, và những chức năng tinh thần và xã hội chúng mang lại rất quan trọng trong xã hội Buryat. Những truyền thống tôn giáo, nghi lễ và lễ bái là những hoạt động trung tâm trong đời sống nữ Phật tử ở Buryatia. Nữ Phật tử Buryat hiện đại đóng một vai trò quan trọng trong việc khôi phục các giá trị Phật giáo ở nước Cộng hòa Buryatia, bảo tồn truyền thống Phật giáo trong gia đình và truyền kiến thức thực tiễn cho thế hệ sau về truyền thống Phật giáo.

Dịch giả: Sc Chúc Đạo

DU LỊCH TÂM LINH PHẬT GIÁO VÀ GIAO LƯU VĂN HOÁ Ở THÁI LAN

Brooke Schedneck

Trong cuốn “*Nhật kí một thiền sinh*”, một cuốn ký sự xuất bản năm 1976 viết về thời gian thọ huấn thiền tại Thái Lan, Jane Hamilton-Merritt cho biết lúc bấy giờ tìm được một ngôi chùa và một vị thầy sẵn lòng hướng dẫn cho phụ nữ ngoại quốc là một việc làm khó khăn nhường nào. Bà viết:

“Tuy vậy, tôi đã sớm nhận thấy rằng tôi sẽ gặp phải những khó khăn to lớn trong việc tìm kiếm một tu viện Phật giáo nơi tôi – một phụ nữ ngoại quốc – có thể được chấp nhận nhập chúng. Tôi đã cố gắng hơn một năm ròng mà chẳng đạt được điều gì. Những truy vấn và thỉnh cầu của tôi để được sinh hoạt trong chùa được hồi đáp từ tế nhưng không được chấp thuận. Thường thì vị trụ trì nói tôi có thể đến thăm chùa bất cứ lúc nào nhưng lời thỉnh cầu lưu lại của tôi thường nhận được hồi đáp rằng, chùa không có các tiện nghi dành cho nữ giới.” (20).

Cuối cùng, Hamilton- Merritt được biết về Thiền viện Bowonniwet ở Băng Cốc và đến tham gia những thời Pháp thoại và tọa thiền hàng ngày ở đó, trước khi trở thành thiền sinh của thiền sư Ajahn Tong tại Thiền viện Muang Mang ở Trường Mai. Trải nghiệm của Hamilton- Merritt chắc chắn khác với những thiền sinh nói tiếng Anh ngày nay, những người có rất nhiều cơ hội để tìm tòi học hiểu về Phật pháp và pháp môn thiền tại các tu viện ở Thái Lan. Tìm kiếm một vị thầy dạy thiền hay một thiền viện ở Thái Lan ngày nay không còn khó khăn nữa, nhưng lịch sử của sự phát triển này giữ một vai trò quan trọng. Bằng cách nào mà Thiền đã trở nên rất phổ biến với những du khách hướng về Phật pháp như vậy?

Lịch sử hình thành du lịch tâm linh Phật giáo ở Thái Lan: Những cuốn cẩm nang du lịch

Người khởi xướng phong trào giúp đỡ người nước ngoài tìm những ngôi chùa thiền ở Thái Lan là những tác giả của bộ sách hướng dẫn du lịch xoay quanh chủ đề thiền được Liên Hiệp Phật Giáo Thế giới (WFB) ấn hành. Ấn bản đầu tiên của bộ sách này xuất hiện năm 1978, hai năm sau khi ký sự của Hamilton- Merritt ra đời, nhờ vào nghiên cứu của người mà ngày ấy được gọi là tỳ-kheo Sunno và ngày nay được biết

đến nhiều hơn dưới tên gọi Jack Kornfield. Cuốn sách của ông, *Giới thiệu sơ lược về các thiền viện Thái Lan*, là một tài liệu quan trọng cho khách nước ngoài du lịch đến Thái Lan mong muốn được thọ huấn và hành thiền. Cuốn cẩm nang du lịch này là nền tảng căn bản để xuất bản thêm hai ấn bản tiếp theo. Sau đó, Ủy Ban Hình Ảnh Quốc gia (trực thuộc Văn phòng Thủ tướng), đã cho ra đời ấn phẩm thứ hai xuất bản vào năm 1988 với tiêu đề *Hướng dẫn tổng quan về các trung tâm thiền ở Thái Lan*. Từ khi ấn phẩm này được phát hành, cơ hội dành cho du khách ngoại quốc đã và đang thay đổi, vì những thiền viện mới và các trung tâm thiền trở nên phổ biến trong khi những địa điểm khác không thể tổ chức đón du khách nước ngoài. Chính vì lý do này mà ấn bản thứ 3 do Bill Weir biên soạn được in năm 1991 và đăng trực tuyến năm 1994. Ngày nay, ấn bản trực tuyến vẫn được các thiền sinh ngoại quốc truy cập để tìm kiếm nơi tập thiền thích hợp ở Thái Lan.

Ngoài cuốn cẩm nang của Liên Hiệp Phật giáo Thế giới, Joe Cummings, người đã định cư lâu năm tại Thái Lan, xuất bản cuốn *Cẩm nang Thiền viện Thái Lan* vào năm 1991. Ở phần giới thiệu, ông đã trình bày lý do ông quyết định viết quyển sách này:

Vì sự quan tâm đến Phật giáo Nguyên thủy nói chung và thiền minh sát hay thiền chánh niệm nói riêng ngày càng tăng, có lẽ đây là thời điểm thích hợp để hướng dẫn những người phương Tây tiếp cận Phật pháp dễ dàng hơn. Cuốn sách này ra đời nhằm phục vụ mục đích này. Trước đây, nhiều khách nước ngoài đến Thái Lan chỉ biết tên một ngôi chùa nào đó, thậm chí có người còn không biết một ngôi chùa nào cả. Hi vọng cuốn cẩm nang này sẽ làm vơi đi khó khăn cho những du khách đến Thái Lan lần đầu cũng như mở ra nhiều cơ hội hơn cho các thiền sinh có tâm cần cầu giáo pháp.¹

Cummings cũng đưa ra lý do tại sao Thái Lan hấp dẫn các thiền sinh. Ông khẳng định trong số những quốc gia Phật giáo Nguyên Thủy, Thái Lan là đất nước cởi mở nhất đối với khách ngoại quốc, ở đây có sự hỗ trợ mạnh mẽ về mặt văn hoá và xã hội, những lời chỉ dạy của các vị thầy được tự do lưu hành và những lời dạy này hoàn toàn không ẩn chứa động cơ muốn hành giả cải đạo. Cummings cho rằng sự gia tăng số lượng cư sĩ hành thiền ở Thái Lan là nhờ vào nỗ lực của các vị thầy nổi tiếng nhằm giới thiệu pháp môn thiền cho giới cư sĩ, cũng do sự tăng trưởng trong tương tác với khách nước ngoài, và sự phát triển nhanh chóng của quá trình hiện đại hoá.

Cuốn cẩm nang của Liên hiệp Phật giáo Thế giới tái bản lần thứ 4, *Cẩm nang*

những tu viện Phật giáo và trung tâm thiền tại Thái Lan, do Pataraporn Sirikanchana biên soạn được ấn hành năm 2004. Lời tựa, do Phan Wanamethee, chủ tịch của Liên hiệp Phật giáo Thế giới, đặt bút viết, nói rằng dù có nhiều sách hướng dẫn du lịch ở Thái Lan cung cấp thông tin về những thiền viện nổi tiếng, quyển sách này “nhằm đáp ứng nhu cầu cho những người truy tầm thông tin về các địa điểm dạy thiền Phật giáo đáng tin cậy ở Thái Lan.” Phan Wanamethee cũng khẳng định rằng sự thịnh hành của cuốn cẩm nang này cho thấy ngày càng có nhiều người quan tâm đến các trung tâm thiền và các phương pháp hướng tới sự bình yên trong thế giới hiện đại ngày nay. Trong phần mở đầu, soạn giả viết ông mong muốn tái bản này có thể giúp cho khách nước ngoài lựa chọn và tìm ra một trung tâm thiền thích hợp cho mình.

Cuốn sách hướng dẫn gần đây nhất xuất hiện trực tuyến năm 2007 là cuốn *Chốn ẩn tu cho thiền giả tại Đông Nam Á*, do Dieter Baltruschat biên soạn và Katharina Titkemeyer biên dịch. Thông tin về các địa điểm hành thiền được thu thập bởi các thành viên của Đạo tràng Phật giáo Munich và có được viết theo khuôn mẫu của những quyển sách chỉ dẫn do Liên hiệp Phật giáo Thế giới ấn hành. Trong lời đề từ, Baltruschat liệt kê những lợi ích của việc hành thiền ở Thái Lan.

Thái Lan quy tụ những thiền sư xuất sắc. Một số tu viện có điều kiện hành thiền tuyệt vời. Thái Lan cũng đem đến cho hành giả một loạt các địa điểm ẩn tu. Dù bạn là người sơ cơ muốn kết hợp những ngày nghỉ mát bên bờ biển với một khoá học thiền, một thiền sinh mong muốn được xuất gia tại chôn lâm thiền, hay chỉ giản đơn muốn hành thiền rọt ráo, bạn sẽ tìm được một nơi thích hợp. Tuy nhiên, ở đây tiếng Anh không thông dụng, vì vậy việc giao tiếp có thể khó khăn, đặc biệt ở những thiền viện ít được biết đến hơn.²

Những cuốn sách hướng dẫn này đã và đang là nguồn tư liệu quý giá cho những du khách hướng về Phật giáo và đóng góp cho lịch sử của quá trình tìm đến với thiền của khách nước ngoài tại Thái Lan. Những người nói tiếng Anh chưa bao giờ đến Thái Lan nhưng mong muốn tham gia tu tập tại các địa điểm ẩn tu sử dụng nguồn thông tin này để lựa chọn địa điểm thiền và hoạch định cho chuyến đi của họ. Nhiều khách du lịch mộ đạo đã viếng thăm nhiều địa điểm như thế này trong một khoảng thời gian dài và tổ chức các chuyến hành thiền tại Thái Lan. Những cuốn cẩm nang dẫn đường này đã mở ra nhiều cơ hội cho khách du lịch bằng cách cung cấp thông tin cần thiết để tìm

được địa điểm cũng như để làm quen với những điều họ sẽ gặp phải khi đến đó. Bên cạnh đó, những cuốn sách hướng dẫn này liệt kê những ích lợi của việc hành thiền ở Thái Lan. Khó khăn và trải nghiệm của những thiền sinh đi trước đã thúc đẩy việc tạo nên các quyển sách hướng dẫn này. Thành công của những trung tâm thiền được thành lập lâu đời và số lượng thiền sinh nước ngoài ngày càng tăng đã khuyến khích tạo dựng thêm những trung tâm thiền định quốc tế.

Lịch sử phong trào hành hương tâm linh Phật giáo ở Thái Lan: “Ngay trên đất bằng”

Sự quan tâm ngày càng nhiều đến đạo Phật và sức hút của thiền đã thúc đẩy du khách mến chuộng đạo Phật khám phá cơ hội học hỏi thêm tại những quốc gia Phật giáo châu Á. Các khóa thiền tập cho giới cư sĩ ở Thái Lan ngày càng được tổ chức nhiều hơn, nhiều thiền viện và trung tâm dạy thiền đã cố gắng tạo điều kiện cho các cộng đồng thiền sinh quốc tế bằng cách giảng dạy bằng tiếng Anh. Hiện tượng phổ biến này đã xuất hiện khắp các vùng miền khác nhau ở Thái Lan.

Một trong những chương trình đầu tiên dành cho khách du lịch quốc tế quan tâm đến thiền diễn ra ở Băng Cốc, tại Thiền viện Mahathat và trường đại học Mahachulalongkorn (MCU) nằm trong khuôn viên của thiền viện. Ajahn Helen Jandamit là một nhân tố quan trọng trong việc tạo lập chương trình này, một quá trình bắt đầu ngay khi bà đến Thái Lan vào giữa thập niên 1970. Tu viện Buddhapadipa, một tu viện Phật giáo ở Luân Đôn khuyến khích bà nên đến tham học thêm ở Khu 5 của Thiền viện Mahathat ở Băng Cốc. Khi tới đó, bà được yêu cầu giảng dạy cho những thiền sinh nói tiếng Anh đến thiền viện học thiền. Bà làm việc hơn 20 năm cùng với các vị tăng ở MCU, chỉ dẫn thiền minh sát và giảng pháp bằng tiếng Anh. Năm 1974, bà đã đồng sáng lập Trung tâm Thiền Phật giáo Quốc tế (IBMC), ngày nay là một phần của trường đại học MCU. Trung tâm này tổ chức các buổi thuyết pháp, giảng dạy, thảo luận và các kỳ nhập thất cuối tuần bằng tiếng Anh. Năm 1994, bà cải đổi nơi ở của mình thành một trung tâm thiền tư nhân được gọi là Ngôi nhà Đạo pháp.

Không riêng gì Thiền viện Mahathat, Băng Cốc nói chung là nơi nổi tiếng cho tăng sĩ phương Tây đến thọ giới. Giới đàn được tổ chức tại những ngôi chùa nổi tiếng ở Băng Cốc như Tu viện Mowonniwet. Tại tu viện này, những tăng sĩ phương Tây đã từng mở những khóa thiền bằng tiếng Anh cho đến đầu thập niên 1980, khi những khách du lịch kiểu “Tây ba lô” bắt đầu có những hành vi cư xử không hợp lẽ, thậm chí

còn ngủ lẫn ra trên đất tu viện. Tới thời điểm này, tu viện đưa ra quy định khách nước ngoài phải cam kết lưu lại dài hạn trong tu viện và cam kết này phải được minh chứng bằng cách hành điếu ít nhất trong vòng một năm. Nam giới người Thái muốn thọ giới phải đối mặt với tình huống khác. Bởi thọ giới là một bổn phận mang tính văn hoá xã hội, họ có thể chỉ thọ giới trong một khoảng thời gian ngắn mà cũng chẳng mất mà gì lắm. Năm 1954, tu viện Pakanam, cũng toạ lạc ở Băng Cốc tổ chức lễ truyền giới nổi tiếng cho vị tăng ngoại quốc đầu tiên, Kapilavaddho, và sau đó hai năm lại tiến hành truyền giới cho ba vị tăng Anh quốc nữa. Những tu viện này đi đầu trong việc truyền giới cho người nước ngoài nhờ vào lịch sử và vị trí nằm gần thủ đô, nơi hầu hết những người du lịch mến mộ đạo Phật đến thăm viếng.

Nhiều vị tăng phương Tây tham học với thiền sư Ajahn Chah bắt đầu cuộc hành trình của họ tại một trong những tu viện lớn nhất ở Băng Cốc, và thọ giới tại tu viện đó vào đầu những thập niên 1970. Sau đó nhiều vị đã chuyển đến vùng đông bắc khi nghe đến danh tiếng của vị thầy vĩ đại này, bắt đầu với tăng nhân người Mỹ, Ajahn Sumedho năm 1967. Ngày càng nhiều nam giới phương Tây quan tâm đến Phật giáo hay tin về cộng đồng tu tập với thiền sư Ajahn Chah và họ đã đến tham học tại Thiền viện Nong Pah Pong hoặc chuyển đến một trong những Thiền viện chi nhánh khác của ngài, bao gồm Thiền Lâm Quốc tế Pah Nanachat được thành lập năm 1975. Một cộng đồng nhỏ hơn phát triển xung quanh thiền sư danh tiếng Luang Mahabua, bắt đầu năm 1963, khi Ajahn Pannavaddho đến sinh sống tại Tu viện Pa Baan và các tăng sĩ phương Tây khác đã theo chân Sư về đây. Những tăng sĩ Tây phương tiên phong này đã kéo theo một cộng đồng du khách Phật tử ngoại quốc cư ngụ ngắn hạn, những người này hi vọng được học hỏi từ họ, hay ít nhất cũng có thể hiểu sinh hoạt ở các tu viện Thái Lan với sự hỗ trợ bằng ngôn ngữ tiếng Anh là thế nào.

Ở miền Nam Thái Lan, những khóa ẩn tu tổ chức theo nhóm trở nên phổ biến. Địa điểm ẩn tu quốc tế đầu tiên là Thiền viện Suan Mokkh của Tỳ-kheo Buddhadasa, bắt đầu năm 1985. Khởi xướng năm 1990, nhờ vào sự nhiệt huyết và khuyến khích của vị trụ trì hiện tại, Ajahn Po, Thiền thất Phật pháp Quốc tế đã được xây dựng và trở thành nơi tu tập ẩn cư riêng biệt cho các nhóm khách ngoại quốc và Phật tử Thái Lan. Ajahn Po đã nghe đến những tuần nhập thất 10 ngày và nhận thấy hứng khởi của những du khách nước ngoài tại đảo Ko Samui quê hương Sư, Sư đã hỗ trợ tạo dựng

một chương trình nhập thất với sự tham gia Tỳ-kheo nổi tiếng Buddhadasa.

Số lượng lớn du khách tham gia nhập thất tại Thất Phật pháp Quốc tế đã dẫn đến tuần ẩn cư nhập thất thứ hai ở Nam Thái Lan tại Trung tâm Thiền Quốc tế do Thiền viện Kow Tahm xây dựng trên đảo Ko Phangan. Ahmon, vị nữ tu ở Tu viện Kow Tahm đã tiếp đón nhiều khách nước ngoài yêu thích thiền. Khi Rosemary và Steve Weissman, hai hành giả tinh chuyên tu tập lâu năm, đến vùng đảo này năm 1987, Ahmon đã sớm yêu cầu họ dạy thiền cho du khách nước ngoài và họ đã tiếp tục giảng dạy cho đến ngày nay.

Ở miền Bắc Thái Lan, tại Tu viện Muang Mang, thiền sư nổi tiếng Ajahn Tong giới thiệu phương pháp thiền định của ngài dựa trên phương pháp của thiền sư Miến Điện Mahasi Sayadaw năm 1954. Sự thịnh hành của phương pháp trên đã dẫn đến việc thành lập nhiều trung tâm thiền trải khắp phía Bắc Thái Lan, với thiền viện thứ hai là Rampoeing ra đời năm 1973. Ngài Mahasi Sayadaw đã tạo những trung tâm thiền dành cho giới cư sĩ ở Miến Điện, một hiện tượng đã trở nên phổ biến, và Ajahn Tong đã đem truyền thống mới này về Thái Lan, đầu tiên là thành lập những trung tâm đầu tiên cho giới cư sĩ Thái Lan. Hiện nay có ba trung tâm quốc tế nổi tiếng tập trung ở miền Nam Thái Lan: Thiền viện Doi Suthep, Thiền viện Chom Tong, và Thiền viện Ramapoeng. Tất cả đều hành thiền theo phương pháp của thiền sư Ajahn Tong và những du khách nước ngoài được chào đón, hướng dẫn bằng tiếng Anh. Thiền viện Chom Tong và Ramapoeng mở cửa chào đón du khách ngoại quốc vào đầu những thập niên 1990 và Thiền viện Doi Suthep bắt đầu vào năm 2006.

Gần đây, do sự phổ biến rộng khắp của thiền và sự quan tâm mà du khách nước ngoài đến Thái Lan dành cho truyền thống Phật Giáo này, những chương trình mới đã và đang được hình thành, chủ yếu không chỉ dựa trên giáo lý thiền mà còn dựa trên việc truyền dạy Phật pháp căn bản và luyện tập cách sinh hoạt trong tu viện. Một chương trình giới thiệu về Phật giáo Thái Lan, về nền văn hóa và pháp môn thiền đã được hình thành tại trường đại học MCV của Thiền viện Suan Dok năm 2005. Sư Phra Saneh Dhammavaro đã gây dựng chương trình này vì ngài nhìn thấy rõ nhu cầu giảng dạy những người quan tâm đến truyền thống Phật giáo này. Gần đây hơn, chương trình “Làm Tăng trong một tháng” cũng được thiết lập để giảng dạy giáo lý Phật pháp và nền tảng của pháp môn thiền, những người tham gia chương trình này cũng có thể lựa chọn xuất gia hành

điều. Chương trình này nhằm trao đổi văn hóa, giúp du khách am hiểu nhiều hơn về truyền thống Phật giáo và có cơ hội tự thân trải nghiệm truyền thống này.

Lịch sử hình thành du lịch tâm linh Phật giáo ở Thái Lan bắt đầu ở Băng Cốc với trung tâm thiền ở Đại học MCU và các giới đàn truyền giới tổ chức tại những tu viện nổi tiếng tại Băng Cốc. Phong trào này được khởi xướng vì số lượng khách du lịch và nam giới người nước ngoài mong muốn trở thành tăng sĩ ngày càng đông cũng như vị trí trung tâm của Băng Cốc rất tiện lợi cho khách du lịch. Danh tiếng của các thiền sư như Ajahn Chah và Luangda Mahabua đã góp phần thúc đẩy khách nước ngoài di chuyển đến những vùng miền xa xôi hơn như vùng Đông Bắc. Một điểm du lịch khác là miền Nam với các hòn đảo và bờ biển xinh đẹp. Lượng khách du lịch bùng nổ ở Ko Samui và Ko Phangan, cũng như sự hiện diện của vị Tỳ Kheo nổi tiếng Buddhadasa, đã dẫn đến sự thành lập hai địa điểm ẩn tu cho các nhóm đứng vững cùng thời gian. Ở phía Bắc, việc thiền sư Ajahn Tong áp dụng phương pháp thiền của thiền sư Mahasi Sayadaw đã dẫn đến sự ra đời của nhiều trung tâm thiền dành cho cư sĩ người Thái. Điều này lại dẫn đến sự ra đời của các trung tâm thiền quốc tế nơi du khách nước ngoài chào đón. Những trung tâm ẩn tu tồn tại độc lập này đã lôi cuốn những hành giả nghiêm túc tu đạo cũng như những du khách đến miền bắc kiếm tìm những trải nghiệm mới. Tất cả những cơ hội này và thành công đối với du khách ngoại quốc đã góp phần cho việc tạo dựng nên những chương trình mới không chỉ tập trung vào thiền mà còn giới thiệu về giáo lý của đức Phật và cuộc sống tu viện.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

Ghi chú:

¹ Joe Cummings, Cẩm nang các thiền viện Thái Lan (Woodacre, CA: Spirit Rock Centre, 1991), tr. vii-viii.

² Dieter Baltruschat (dịch giả Katharina Titkemeyer), “Thiền ở Đông Nam Á” (Munich: Trung tâm Phật học Munich, 2007), trang. 6. [http://www.retreat-infos.de/Download/Retreats_in_Asia_Oct07.pdf]

TÂM CHÚNG SANH NHƯ LÀ NỀN TẢNG BẢN THỂ CHO Ý THỨC SINH THÁI

Feng-chu Cheng

Các giải pháp hiệu quả cho các vấn đề sinh thái luôn luôn dựa trên một sự hiểu biết đúng và sâu sắc về các vấn đề môi trường. Trong việc thành lập nên sự hiểu biết, các nhà sinh thái học và môi trường học đã phát hiện ra rằng họ chỉ có lựa chọn để bắt đầu công việc bằng cách xem xét lại quan điểm thế giới mà chúng ta đã thừa hưởng từ truyền thống phương Tây của chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa khoa học, do ảnh hưởng chi phối của họ bao trùm lên cách mà con người ngày nay đối xử với thiên nhiên và môi trường. Để chống lại quan niệm sai lầm này, họ cho rằng xây dựng một ý thức mới của bản thân là rất quan trọng bởi vì tự phục vụ như là quan điểm tham khảo ảnh hưởng đến cách chúng ta hiểu được thế giới. Từ quan điểm này, vấn đề sinh thái, môi trường được hiểu như là bản thể học nhiều hơn so với nhận thức luận trong tự nhiên. Do đó, ý thức của con người là mối quan tâm chính trong một xu hướng sinh thái lớn gọi là gốc tự do sinh thái, bởi vì con người ý thức có tiềm năng lớn để xác định chiều hướng tương lai của trái đất, cũng như ảnh hưởng đến sinh vật trên đó một cách sâu sắc.

Sinh thái học căn bản được gọi là căn bản vì nó không giải thích các vấn đề sinh thái như là kết quả của việc sử dụng "không đúng" thiên nhiên như một tài nguyên. Thay vào đó, đối với các nhà sinh thái học căn bản, các vấn đề nghiêm trọng nhất là trong hàng ngàn năm lịch sử ghi lại, con người chưa bao giờ nghiên cứu bản thân, mà chỉ tập trung nghiên cứu môi trường, tin chắc rằng môi trường bên ngoài phải phù hợp với mục đích của con người. Dựa trên hiểu biết mới quan trọng của các nhà sinh thái học, một số chuyên gia trong bộ môn sinh thái căn bản, chẳng hạn như tâm lý sinh thái học và sinh thái học chuyên sâu, tất cả đều tìm cách làm mới kiến thức của chúng ta về ý thức con người bằng cách khám phá khía cạnh tâm linh của bản thân. Trong các cuộc thảo luận sau đây, tôi sẽ hạn chế thảo luận của mình vào sinh thái học chuyên sâu như một ví dụ để minh họa làm thế nào khía cạnh tinh thần của bản thân được khám phá trong nghiên cứu các vấn đề sinh thái.

Arne Naess¹, một nhà triết học người Na Uy và người sáng lập của hệ sinh thái chuyên sâu, tuyên bố rằng "tự giác" là cách tốt nhất để giải quyết tình trạng tiến thoái

lượng nan hiện nay của sinh thái. Ông tuyên bố một cách mạnh mẽ rằng nguồn gốc của sự suy thoái sinh thái cơ bản là một khái niệm mơ hồ về mối quan hệ của bản thân cá nhân với cái bản ngã sinh thái. Kết quả, sứ mạng quan trọng nhất là chúng ta cần nhận ra cái bản ngã sinh thái này, có nghĩa là chúng ta cần phải kết hợp tự cá nhân vào trong cái tổng thể có sinh thái làm trung tâm. Trong cuốn sách của ông: "Tự giác: Một phương pháp tiếp cận sinh thái để tồn tại trong thế giới", Arne Naess tóm tắt sự hiểu biết của mình về bản chất của bản thân là: (1) mỗi con người có tiềm năng mở rộng cái bản ngã của mình vào thành cái bản ngã sinh thái ; (2) quá trình tự mở rộng này được hoàn thành thông qua sự đồng hóa, không chỉ với xã hội loài người, mà quan trọng hơn, với thiên nhiên như một tổng thể; và (3) sự hoàn thành của sự tự giác này có nghĩa là một sự đồng tồn tại an lạc của tất cả chúng sanh, con người và không phải con người². Ở đây Naess đề xuất một tầm nhìn đạt được thông qua sự đồng hóa hài hòa giữa các chúng sanh. Nếu tất cả chúng sanh trên thế giới có thể đồng hóa và kết hợp vào với nhau, thì những đặc điểm chung nhất sẽ tồn tại trong tất cả các dạng sống. Những đặc điểm có thể lan truyền này khiến cho người ta có thể tưởng tượng hay, chính xác hơn, đồng cảm được, với một bản thể khác với bản thể của chính mình. Tương tự như vậy, Bill Devall, cũng là một người ủng hộ tích cực bộ môn sinh thái học chuyên sâu, giải thích bản ngã sinh thái và vũ trụ, như là một người nói "Tôi là một sinh vật rừng."³ Bản ngã sinh thái học của Bill Devall thâm nhập chung vào với những sinh vật không phải là người, tương tự như lời kêu gọi của Aldo Leopold "tư duy giống như một ngọn núi". Tuy nhiên, phải nhấn mạnh rằng không phải cái bản ngã này không ám chỉ một ai mà nó vượt ra ngoài tính chất cá nhân. Đó là sự siêu việt lên trên bản ngã hơn là sự từ chối nhân cách con người. Với sự vận hành siêu việt này, nhận thức cho rằng con người là trung tâm được thay đổi thành một trí tưởng tượng mà con người không là trung tâm, trong đó trung tâm chuyển từ thế giới con người đến hệ thống sinh thái rộng lớn hơn.

Sinh thái chuyên sâu có đóng góp quan trọng trong việc chỉ ra rằng *sự hiện hữu* của mỗi người mới là vấn đề then chốt. Tuy nhiên, nếu chúng ta muốn khám phá bản chất của cái bản ngã này, bao gồm cả cấu trúc, sự chuyển đổi, và tính hữu dụng của nó trong thế giới thực, chúng ta sẽ phải tìm kiếm các nguồn tài nguyên khác, vì không có cuộc thảo luận toàn diện nào được tìm thấy trong sinh thái học chuyên sâu về vấn đề

này.⁴ Để cho ý tưởng về bản ngã sinh thái này cụ thể hơn và thực tế hơn, khái niệm "cái tâm của chúng sinh" trong Duy Thức tông của Phật giáo Đại thừa cung cấp một nguồn tư liệu phong phú. "Tâm của chúng sinh" là một thuật ngữ tìm thấy trong bộ *Đại thừa Khởi Tín Luận*⁵, một nguồn quan trọng của giáo lý Đại thừa. Theo bộ luận này, tâm của chúng sinh nên được hiểu là được tạo thành từ hai khía cạnh bao hàm qua lại, bao gồm: khía cạnh tuyệt đối và khía cạnh luân hồi sinh tử. Khía cạnh tuyệt đối biểu thị trạng thái bản thể học của tâm, trong khi khía cạnh luân hồi sinh tử cho thấy mặt năng động của nó trong hình thức hiện tượng sinh diệt. Kết quả là, tâm của chúng sinh, như Hakeda tuyên bố, không phải là bộ phận tâm thức thuộc về cá nhân cũng không phải tâm tương phản với vật chất. Thay vào đó, nó tượng trưng cho nguyên lý siêu hình mà cho thấy chính bản thể học là "khía cạnh của tuyệt đối", liên kết tất cả các hiện tượng tương duyên trên thế giới, thể hiện chúng trong khía cạnh luân hồi.⁶ Theo quan điểm này, sứ mạng chủ yếu của cuộc sống con người là vượt lên khía cạnh thế giới và kết hợp vào các nguyên tắc phổ quát hay bản thể học được gọi là tâm của chúng sinh.

Dựa trên sự hiểu biết này, Phật giáo có thể được hiểu như là một tôn giáo không theo thuyết cứu cánh, nên chỉ chú tâm đến nghệ thuật hiện hữu, hơn là ca ngợi những con người giác ngộ. Kết quả là, Đức Phật không được coi là một vị thần, người sở hữu bất kỳ phẩm chất thượng hạng nào khi so sánh với những chúng sanh khác trên thế giới, thay vào đó, Đức Phật được xem như là "chính vũ trụ"⁷. Đó là một tâm vũ trụ siêu việt mọi quan điểm, hạn chế cá nhân nào. Hơn nữa, tác giả nhấn mạnh đến chiều kích của ý chí trong quy luật phổ quát này bằng cách đồng hóa nó trong hình thức của tâm. Người ta tin rằng, trong Phật giáo, có một ý chí, riêng và chung, để chấm dứt tất cả khổ đau và đạt đến Niết bàn. Nói cách khác, có một xu hướng cố hữu đối nhằm đến tự do trong tâm trí con người, được gọi là Phật tính.

Để hiểu làm thế nào ý chí này được thực hiện, chúng ta cần phải xem xét khía cạnh luân hồi sinh tử, mặt năng động của tâm chúng sinh. Đối với Phật tử, nguyên nhân và điều kiện của sự tồn tại của chúng sinh trong luân hồi sinh tử là không liên quan đến môi trường bên ngoài, mà trực tiếp liên kết với thế giới bên trong: một con người luân hồi sinh tử là kết quả của sự kiện mạn-na thức (manas) và ngũ thức (vijñāna) phát triển trên nền của tàng thức (citta). Điều này có nghĩa rằng vì [các

khía cạnh chưa giác ngộ của] của tàng thức, mà người đó được cho là có vô minh [và do đó là bị ràng buộc trong luân hồi sinh tử].⁸ Trong Duy thức tông, thức được phân loại như ngũ thức, mạn-na-thức và tàng thức (alaya-vijnāna), biểu thị mức độ hoạt động khác nhau của hiện tượng vọng tưởng.⁹ Vọng tưởng hay sự nhận thức sai về bản chất thực sự của ý thức con người là do vô minh, là nguyên nhân của khổ đau sinh tử. Vô minh là một loại niềm tin sai lầm dựa trên logic về bản ngã thực hữu, và logic của một thế giới thực hữu. Những niềm tin này được xây dựng thông qua tưởng và được lưu trữ trong tàng thức vẫn tiếp tục từ đời này qua đời khác. Sự liên tục từ đời này qua đời khác của nhị nguyên được mô tả trong *Đại thừa Khởi Tín Luận* là pháp "ô nhiễm vô thủy". Loại pháp nhị nguyên này làm ô nhiễm tâm vốn thanh tịnh. Thiền sư D.T. Suzuki gọi nó như là "sự không có khả năng để biết,"¹⁰ sự mất khả năng để biết rằng tất cả chúng sinh là không thể tách rời nhau và phụ thuộc lẫn nhau thông qua các tâm của chúng sinh.

May mắn thay, theo *Đại thừa Khởi Tín Luận*, tàng thức alaya-vijnāna "căn cứ trên sự tinh khiết vốn có của Như lai tạng *Tathāgata-garbha*."¹¹ Trong tàng thức, có hạt giống của sự giác ngộ (*Tathāgata-garbha*), ngoài vô số những ký ức, suy nghĩ, và ý định. Chính Như lai tạng *Tathāgata-garbha* thanh tịnh đã cho một tâm thức cá nhân có khả năng tự vượt qua bản ngã hiện tượng. Do có sự tồn tại hài hòa của *Tathāgata-garbha* và nhận thức về sinh tử, các tàng thức alaya vijnāna được cho là có đầy đủ các tiềm năng và khả năng để giác ngộ, bởi vì đó là nơi niết bàn và luân hồi sinh tử tương tác. Nói cách khác, đó là nơi của "sự thức tỉnh". Do vậy, nên biết rằng trong Duy thức tông của truyền thống Đại thừa, những vọng tưởng của tâm thức không được coi là những bất tịnh cần phải được loại bỏ, mà là không gian mà trong đó tâm trí trải nghiệm đau khổ, học được từ nó, và cuối cùng vượt qua nó.

Khi tâm chinh phục những mặt hạn chế kì lạ của nó và đi vào vào trạng thái niết bàn thông qua thực hành tinh tấn, ba loại hình của sự vĩ đại hiện diện. Đó là: (1) "sự vĩ đại" của bản chất, vì tất cả những hiện tượng giống hệt nhau (như thị) và không phải là tăng hay giảm; (2) "sự vĩ đại" của các thuộc tính, vì như lai tạng *tathāgata-garbha* được ưu đãi với vô số những phẩm chất tuyệt vời, và (3) "sự vĩ đại" của những ảnh hưởng, vì những ảnh hưởng [của như thị] gây ra những nhân duyên tốt đẹp trên đời

này và đời sau¹². Thông qua ba loại " vĩ đại " Phật tính được nhận thấy như không có biên giới trong sự hiện hữu và trong sự ảnh hưởng của nó.

Phật tính vô biên và toàn trí này là nền tảng của những "hành động tự phát," được xác định là hành vi từ bi có lợi cho tất cả chúng sinh. Nói theo sinh thái học, năng lực cho hành động tự phát xảy ra khi một cá nhân đạt được sự minh triết của "tâm chúng sinh" và chấm dứt tâm phân biệt đối xử giữa con người / không phải con người. Với sự tưởng tượng của bản ngã sinh thái, đạo đức dần dần trở nên không còn là nhiệm vụ mà là một dòng chảy tự nhiên của sự cam kết tinh thần; điều này có ý nghĩa sâu sắc trong việc thực hiện đạo đức môi trường. Theo luận cứ thuyết phục của Arne Naess cho thấy: chúng ta cần đạo đức môi trường, nhưng khi mọi người cảm thấy họ từ bỏ một cách không ích kỷ, thậm chí hy sinh quyền lợi của họ để thể hiện tình yêu đối với thiên nhiên, điều này có lẽ về lâu dài là cơ sở nguy hiểm cho việc bảo tồn. Qua việc đồng hóa họ có thể thấy rõ quyền lợi của họ được đáp ứng bằng sự giữ gìn, qua tinh thần tự thương lấy chính mình, và yêu một cái bản ngã đã được mở rộng và đào sâu¹³.

Đối với Naess, đạo đức môi trường không phải là một nhiệm vụ bắt buộc trên chính bản thân mình. Nếu áp dụng một cách miễn cưỡng chỉ vì áp lực tinh thần, đạo đức môi trường có thể tạo ra vấn đề nghiêm trọng hơn về lâu dài, mặc dù nó có thể tạm thời có hiệu quả trong việc giải quyết vấn đề môi trường. Chúng ta có thể nói rằng quan tâm đến môi trường phải dựa trên sự nhận thức tâm lý hơn là chỉ đơn thuần trên chủ nghĩa đạo đức giáo điều¹⁴. Bill Devall đồng ý với Naess, đề xuất khái niệm "chủ nghĩa hiện thực sinh thái", gợi ý rằng chúng ta thay đổi hành vi của chúng ta "đơn giản với mục đích phong phú hơn thông qua sự khuyến khích"¹⁵. "Nghĩa vụ đạo đức" không nên được đề cập thường xuyên. Đối với ông, ý tưởng trung tâm của triết lý sinh thái là một liên minh của sự giác ngộ bản thể học và đạo đức môi trường. Về mặt này, việc công nhận của Duy thứ tông về tiềm năng tinh thần và đạo đức trong "tâm của chúng sinh" cung cấp các căn cứ bản thể học cần thiết cho một cam kết tạo cảm hứng cho tinh thần trách nhiệm đối với môi trường, một hình thức cơ bản nhất của nhận thức sinh thái.

Dịch giả: Quỳnh Như

GHI CHÚ

1. Là một trong những nhân vật quan trọng nhất của hệ sinh thái chuyên sâu, Arne Naess đã bị ảnh hưởng bởi nhiều người và triết lý khác nhau, đặc biệt là Gandhi, Spinoza và Phật giáo. Do đó, có một lý do mạnh mẽ để tin rằng triết lý của tự giác trong Phật giáo và sinh thái chuyên sâu được tham chiếu chéo. Đối với một cuộc thảo luận chi tiết, xin tham khảo "Một trạng thái Tâm như nước: Triết lý sinh thái T và các truyền thống Phật giáo" của Curtin Deane "Bên dưới bề mặt: Các tiểu luận phê bình trong Triết học của Sinh thái học chuyên sâu", biên soạn bởi Eric Katz, Light Andrew, và Rothenberg David (Cambridge: MIT Press, 2000), trang 253-54.

². Xem Arne Naess, "Tự giác: Một phương pháp tiếp cận sinh thái đến sự hiện hữu trên thế giới", "Phong trào Sinh thái học chuyên sâu": Tuyển tập giới thiệu, do Alan Drengson và Inoue Yuichi biên soạn (Berkeley: Sách Bắc Đại Tây Dương, 1995), tr 13-14.

³. Bill Devall, "Bản ngã sinh thái", Phong trào Sinh thái học chuyên sâu", trang 104.

⁴ Thiếu sự tranh luận cụ thể là sự yếu kém của hệ sinh thái chuyên sâu. Điểm yếu này làm cho việc thuyết phục mọi người về tiềm năng của nó để có hiệu lực cho một sự thay đổi tập thể là rất khó khăn. Ví dụ, trong Cơ quan, Dân Chủ và Tự nhiên: Phong trào môi trường Hoa Kỳ từ một quan điểm phê bình lý thuyết (Cambridge: MIT Press, 2000), Robert J. Brulle lập luận rằng loại triết lý sinh thái có ít tác động tới các chiều kích chính trị và xã hội (p 206). Lý do chính là hệ sinh thái chuyên sâu tập trung vào việc ảnh hưởng đến bản thân cá nhân mà không cần mở rộng ảnh hưởng của nó đến ý thức tập thể. Có vẻ như là nhà sinh thái học chuyên sâu không quan tâm đến việc cải cách xã hội. Taylor lập luận rằng hệ sinh thái chuyên sâu như vậy có vẻ miễn cưỡng để mở rộng mối quan tâm của mình đối với vị trí xã hội của con người, dao động "giữa công khai thù địch đối với cộng đồng nhân loại nói chung và thu hút một thế giới tự nhiên rộng lớn hơn". (trích dẫn trong Brulle, p. 206).

⁴. Trừ trường hợp có quy định, tất cả các đoạn trích dẫn là từ Yoshito S. Hakeda, *Đại thừa Khởi Tín Luận* của Āśvaghosha. (New York: Columbia University Press, 1967). Để dễ đọc, tiêu đề cuốn sách này sẽ được rút ngắn thành *Đại thừa Khởi Tín Luận* trong bài viết này.

⁶. Xem *Đại thừa Khởi Tín Luận*, trang 29.

⁷. Akira Sadakata, *Phật giáo Vũ trụ học: Triết học và Nguồn gốc* (Tokyo: Kosei Publishing, 1997)

⁸. *Đại thừa Khởi Tín Luận*, trang 46-47.

⁹ .Theo Hakeda và Suzuki, citta, manas, và vijñāna là đồng nghĩa trong một mức độ nhất định. Hakeda dau đó chỉ ra rằng điều đó là không đúng cho đến khi Duy thức tông của Phật giáo cho rằng khái niệm về " tâm" đã được phát triển thành năm thức (citta), ý thức tự ngã (Mano-vijñāna), và tàng thức (Alaya- vijñāna). Xem Hakeda, trang 47; và DT. Suzuki, bài giảng đạo của Āśvaghosha trong *Đại thừa Khởi Tín Luận* (Chicago: Open Court, 1967), trang 75.

¹⁰ .D.T Suzuki, *Thiền luận: First Series* (New York: Grove Press, 1949), trang 133.

¹¹ . *Đại thừa Khởi Tín Luận*, trang 36. Trong bản dịch của DT Suzuki của *Đại thừa Khởi Tín Luận* ông làm rõ ý nghĩa của vijñana-alaya trong lời bình luận của mình. Theo các nghiên cứu của mình, từ alaya vijñana-có thể được dịch bởi ít nhất hai từ Trung Quốc: vô một thức (tâm không biến mất, theo ý nghĩa là nó vẫn tiếp tục sau khi chết) và tàng thức (tâm tích chứa, giữ gìn theo nghĩa là nó bảo tồn mầm mống cho sự giác ngộ). Các mầm mống của sự giác ngộ là *tathāgata-garbha*.

¹² .Xem *The Awakening of Faith*, tr 29-30.

¹³ .Naess, "Self-Realization," tr 17.

¹⁴ .Alan Drengson và Yuichi Inoue, biên soạn, *Phong trào Sinh thái chuyên sâu*.: An Anthology Giới Thiệu) Berkeley: Sách Bắc Đại Tây Dương, 1995), tr. xxii.

¹⁵ . Devall, "Bản ngã sinh thái," tr. 106.

ẢO GIÁC, CHẤN THƯƠNG TÂM LÝ VÀ HÀNH VI NGHIỆN NGẬP: NƠI PHẬT GIÁO VÀ SỨC KHỎE TÂM THẦN ĐỒNG QUY VÀ PHÂN LY

Roseanne Freese

Trong phần Diệt tránh kiên độ của giới luật Phật giáo, một vị tăng có thể bị kết tội phạm giới hay không tùy vào việc vị này được nhận định là bình thường hay mất trí.¹ Trong cách dùng này, từ “mất trí” ở đây có nghĩa rất chung chung. Chúng ta biết có gì đó đã bị chấn thương, nhưng đó là gì? Những chấn thương về mặt thể chất thì dễ dàng nhận ra và không ai chất vấn việc đưa một đứa trẻ đến khám bác sĩ để chữa liên xương bị gãy. Nhưng khi chúng ta nói tinh thần bị chấn thương, điều này có nghĩa gì? Là những Phật tử, liệu chúng ta có thể chấp nhận rằng không chỉ có được liệu chữa lành xương thịt hay các cơ quan trong cơ thể mà liệu pháp tâm lý cũng đóng một vai trò nào đó?

Mỗi nền văn hóa đưa đến những khuôn thức hành xử khác nhau², vì vậy trước hết tôi xin được trình bày rõ về điều mà tôi gọi là “cái tôi”. Thuật ngữ “cái tôi” rất khó hiểu, dù xét trên quan điểm logic của Phật giáo hay tâm lý học phương Tây. Khi nói đến “cái tôi”, tôi muốn nói đến “cái tôi bình thường” hay nói cách khác là “cái tôi” đang cảm nhận rằng ta đang ngồi trong căn phòng này vào một ngày âm áp và ta rất vui khi có mặt ở đây.³ “Cái tôi” này là nơi trú ngụ của suy nghĩ và cảm giác.⁴ Cái tôi bình thường này không phải là “bản ngã”, không phải là lớp vỏ bọc mà “cái tôi” khoác lên để khỏi cảm thấy trần trụi, yếu đuối và không được công nhận. Chúng ta sử dụng “bản ngã” để xây dựng bản sắc cá nhân, tránh bị hắt hủi, đem đến sự an toàn và thiết lập mối liên hệ với cộng đồng lớn quanh ta. “Bản ngã” sử dụng biểu tượng để hình thành trật tự từ hỗn loạn, bằng cách khoác vào một lớp trang phục, theo cả nghĩa đen và nghĩa bóng, để tỏ ra là chúng ta không phải là kẻ thù, cũng chẳng phải kẻ hèn yếu. Từ đó, chúng ta tạo mối liên kết và, tốt hơn nữa nếu có thể, là tạo dựng các mối quan hệ có tính chất xây dựng. Ví dụ, bằng cách đeo tràng hạt, tôi cho cả thế giới biết tôi là một Phật tử và hi vọng các vị sẽ xem tôi như một người bạn. “Bản ngã” quan tâm đến việc tôi được nhìn nhận như thế nào. Tuy nhiên, “cái tôi” nghĩa là phần ý thức

nhận biết và cảm nhận được những lựa chọn và kết quả của những lựa chọn này.

Nói theo nghĩa rộng, Phật giáo là pháp môn tu tập để tìm cầu sự giải thoát và đạt đến niết-bàn, trong khi tâm lý trị liệu phương Tây hướng đến trị liệu “cái tôi” bị thương tổn. Đối tượng của ngành tâm lý trị liệu không chỉ là các xúc cảm phiền não⁵ mà gồm tất cả mọi cảm xúc. Kinh điển Phật giáo thường đề cập đến sáu loại cảm xúc: si mê, chấp mắc, giận dữ, kiêu mạn, vọng tưởng và tà kiến⁶. Ngược lại, tâm lý trị liệu Tây phương lại xét đến sự xúc động, rối loạn lo âu, chứng mất ngôn ngữ, nỗi sợ hãi, trạng thái kích thích, tính muốn kiểm soát, tò mò, sự từ khước, cảm giác xa lánh, sự thu mình, tập trung, chứng mất trí nhớ ngắn hạn, ảo giác, tánh bốc đồng, tê liệt cảm xúc, nỗi ám ảnh, hoang loạn, sợ hãi, thói giải thích duy lý, chia rẽ, nghi ngờ, thay đổi, thất vọng, và còn nhiều, nhiều nữa. Những thuật ngữ này mô tả, không phải là nội dung của cảm xúc hay liệu cảm xúc đó có dễ chịu hay không, mà là chất lượng của cảm xúc ấy. Điều này bao gồm cường độ của cảm xúc và tính hợp lý của sự hiện diện hay vắng mặt của nó. Chúng ta cần có sự kích động trong cảm xúc khi thấy xe hơi tông vào một đứa trẻ; điều này giúp chúng ta gom hết sức lực để nâng chiếc xe lên⁷.

Từ kinh nghiệm bản thân cũng như thông qua sách vở tài liệu, chấn thương tinh thần có thể tồn tại ở năm cấp độ. Thứ nhất là bản thân “cái tôi” bị chấn thương. Người bị như vậy không thể phân biệt tôi và không phải là tôi. Người này thậm chí không biết anh ta/cô ta đang tồn tại hay đã chết, hay đang là người nào khác. Thứ hai, người này không thể điều khiển được ý thức của mình để thu thập hay xử lý thông tin. Điều này có thể là do não bị thương tổn hay bị mất trí nhớ ngắn hạn, một vấn đề thường gặp ở người đứng tuổi. Ở mức độ thứ ba, người này không thể chấp nhận, làm chủ hay sử dụng cảm giác của mình. Bạn có lẽ vướng vào nghiện ngập, thèm khát triền miên một chất kích thích nào đó.⁸ Hoặc người này là nạn nhân của một tội ác hay đã từng bị lạm dụng và nỗi sợ hãi bị cô đơn cùng cực, cảm giác tức giận, sự tê liệt cảm xúc đã kìm giữ khả năng tương tác với những người khác. Thiếu đi “sự xúc động” – khả năng cảm nhận buồn vui – bạn có thể xa lánh mọi người, không có cảm xúc, hoặc sử dụng sai cảm xúc của mình, ví dụ như cười trước một thảm kịch. Thứ tư, bạn không thể duy trì các mối quan hệ tình cảm. Bạn có thể đánh giá cảm xúc, nhưng lại bị những tư tưởng tiêu cực hay những kỷ niệm đau đớn nhận chìm và rồi cuộc chọn lựa lối hành động hung hãn bên ngoài hoặc dữ dội trong nội tâm, hay tự vẫn. Khía cạnh thứ năm của chấn thương là khi người ấy không nhìn nhận được

rằng mình đang gặp phải vấn đề khi mắc vào một trong bốn hoàn cảnh trên. Rối loạn nhân cách xảy ra khi sự hoang tưởng khuếch đại, hội chứng tự mê, hoang tưởng, hay nổi bất an quá lớn đẩy người này vào vị thế “tôi” tách rời khỏi “thế giới”, tách rời khỏi chính bản thân họ, môi trường xung quanh họ, những người khác, tách rời khỏi quá khứ và tương lai của chính họ.

Việc không thể hòa nhập này cũng là nơi mà lời dạy của Đức Phật về si mê và tâm lý trị liệu Tây phương đồng quy rõ nhất. Nếu một người si mê thì không có cơ hội cứu chữa hay đạt giác ngộ nữa. Tuy nhiên, đối tượng của đạo Phật không phải là sức khỏe tâm thần. Như nhà tâm lý trị liệu, nhà ngôn ngữ học và giảng viên Phật học Harvey B. Aronson nhận xét trong tác phẩm gợi mở nhiều suy tưởng *Thực hành Phật giáo ở phương Tây*, “Thiền Phật giáo không phải được lập ra nhằm hướng đến mục đích giải quyết những vấn đề về cảm xúc cũng như về tương quan giữa người với người – những vấn đề xảy ra do khó gắn kết với người khác hiện đang rất phổ biến.”⁹ Ông nói thêm, “Những kỹ năng liên quan đến khả năng duy trì một mối quan hệ khác rất nhiều so với kỹ năng tập trung vào hơi thở hay khả năng thấu hiểu bản chất vi tế của thực tại.”¹⁰ Vị thầy Tây Tạng nổi tiếng Lama Yeshe bình luận rằng, “Không đòi hỏi bạn hiểu những vấn đề tâm lý của mình nếu không trở thành bác sỹ tâm lý cho chính mình.”¹¹ Tóm lại, chúng ta phải nhận biết được đau khổ để trở nên tỉnh giác¹².

Tuy vậy, việc mô tả những chấn thương này và việc xác định nguyên nhân hay đề ra phương pháp điều trị là hai vấn đề khác xa nhau. Trong khi bộ não của con người được cấu thành bởi những vùng não khác nhau, những vùng não được quan tâm trước nhất là cuống não, hạch hạnh nhân và thùy trước. Ba bộ phận này điều khiển tiềm thức và ý thức của chúng ta. Cuống não chi phối hô hấp, huyết áp, và phản xạ nhanh nhạy của cơ. Đây là phần phát triển sớm nhất của não. Thùy trước, phần phát triển tinh tế nhất của não, có trách nhiệm hoạch định, suy lý, tổ chức hoặc điền vào các tờ khai thuế. Nó có thể lên kế hoạch hành động gồm các bước như chúng ta hiện đang ở vị trí nào, chúng ta hướng đến đâu đâu và làm sao đến được nơi đó. Hạch hạnh nhân là trung tâm của não bộ; phạm vi trách nhiệm của nó xoay quanh cảm giác và ghi nhớ cảm giác. Hạch hạnh nhân giải mã thông tin tiếp nhận từ năm giác quan cũng như giác quan thứ sáu của chúng ta, bao gồm những nhận thức và cảm giác cấu thành nên ý thức của chúng ta. Hạch hạnh nhân cũng có chức năng ghi nhớ, bao gồm những bài

học rút ra từ kinh nghiệm cuộc sống. Nhiều khi chức năng này thể hiện chi đơn giản là, “Món canh này có mùi như thức ăn đã cũ của mèo, vì vậy tốt hơn mình đừng đụng muỗng tới nó.” Trong bộ não, đây là bộ phận có chức năng phân loại những gì ta đã kinh qua thành các nhóm như: tốt, dễ chịu, có ích cho cuộc sống hay tệ, đau đớn, đe dọa đến đời sống.

Trong tác phẩm “*Sống còn*”, Laurence Gonzales đã hé mở cho ta thấy bộ não con người hoạt động như thế nào trên các bình diện phân tích, xúc cảm, và bản năng. Khi những hoạt động này vượt quá mức hoặc ở dưới mức bình thường, hoặc khi những hoạt động này thiếu đi sự phối hợp đồng bộ, một mối nguy có thể trở thành một tai họa thật sự. Theo Gonzales, có hai cơ chế động lực. Thứ nhất, chúng ta định nghĩa thực tế như thế nào? Những phi công chiến đấu thành công nhờ sử dụng thùy trước của não để thực hiện các mệnh lệnh được giao ngay cả khi trên bình diện bản năng cuống não nói cho họ biết không nên cất cánh. Một khi đã trải qua một chuyến bay thành công, hạnh nhân sẽ liên kết kinh nghiệm rút ra từ hoạt động phân tích với những mạch bảo của bản năng để đi đến kết luận, “Chuỗi hành động này dẫn đến kết quả tốt.” Tuy nhiên, nếu tình huống chuyến bay thay đổi không như mong đợi, có lẽ não sẽ không thể chế ngự được cảm giác sợ hãi và người phi công sẽ đưa máy bay đâm nhào xuống. Cơ chế động lực thứ hai mà Gonzales tìm hiểu là liệu chúng ta có thể thay đổi cùng nhịp với thực tế đang biến đổi hay không? Ông kể về những con người may mắn sống sót, những người mà ngay từ đầu đã nhận ra là họ đang gặp vấn đề nghiêm trọng và sau đó sử dụng nhận thức này vào việc tìm kiếm những mối manh mới để có thể sống sót; họ hoàn toàn không còn cố gắng chần chừ uốn nắn thực tế sao cho vừa với bản đồ đã được họ định trước trong đầu.

Bộ não tinh vi này cũng kiểm soát và tương tác với hệ thần kinh hóa học. Mỗi giây, theo tiềm thức não tuần hoàn hoóc môn – những thông tin ở dạng hóa học – từ các tuyến nội tiết đến các cơ quan và chân tay. Hệ thống này mạnh đến nỗi chỉ thêm một microgram hoóc môn thôi là có thể làm tim đập nhanh hơn, làm chậm chu kỳ hô hấp, thay đổi nhiệt độ của cơ thể hay ra lệnh cho cơ thể khi nào chuẩn bị thức ăn, tỉnh dục hay giấc ngủ. Hệ thống này tiếp tục làm việc ngay cả khi ý thức cảm thấy muốn tự tử, cơ thể đang trong trạng thái hôn mê hay đang bị sốc do nhiều tổn thương. Bộ não người được cấu tạo để giúp ta sống sót ngay cả khi ý thức ta đóng lại và tuyên bố rằng

tôi không muốn tồn tại. Điều thú vị là người ta thường thấy các bệnh nhân tâm thần phân liệt, những người mờ mịt nhất về thực tại của họ, nói rằng, “Tôi phải chết để thoát chết.”¹³

Tâm lý học phương Tây hướng đến điều trị những chấn thương xảy đến với cái tôi, có thể là vấn đề về thể chất, xu hướng dựng lập khái niệm, nhận thức, cảm xúc, hay là một số vấn đề này kết hợp lại. Chuyên gia tâm thần học Mark Epstein, người cũng là một Phật tử, đã miêu tả, “Nhiều người trong chúng ta đến với tâm lý liệu pháp hay thiền tập... vì cuộc sống của chúng ta bị giới hạn bởi những cảm giác không được chúng ta ghi nhận... Chúng ta mang theo mình một sự giả tạo...”¹⁴ Thật sự, giống như một bậc thượng sư, nhà tâm lý trị liệu có thể giúp chúng ta lách qua “đám lau sậy”¹⁵ trong tâm và phân định những gì là thử thách ở hiện tại, vết thương trong quá khứ, hay một chấn thương đã không được nhận biết hay giải quyết. Chúng ta hãy cùng nhau sử dụng Ngũ Uẩn để khám phá xem điều gì có thể bị chấn thương.

Uẩn đầu tiên là cơ thể hay hình sắc. Khi chúng ta phải chịu đựng sự chấn thương của một trong năm giác quan - chứng mất ngôn ngữ (thương tổn những khu vực xử lý dữ liệu cảm ứng của não) hay vì tùy sống bị thương tổn, chúng ta thật sự không thể “nhìn thấy” những gì xung quanh mình hay đến những nơi ta muốn. Chúng ta đâm sầm vào tường, không nghe tiếng trẻ khóc, không ngửi thấy mùi ga nguy hiểm hay mùi hương hoa hồng. Chúng ta có thể bù lại bằng cách sử dụng những giác quan còn lại hay các máy móc trợ giúp giao tiếp, nhưng đâu phải người mù nào cũng có thể trở thành một nhạc sĩ tài ba. Thỉnh thoảng các giác quan hoàn toàn nguyên vẹn, nhưng một cơ quan nào khác đã bị chấn thương. Chứng mất ngôn ngữ khiến não bất lực không thể liên tưởng sao cho thích hợp và cũng có thể làm cho trí nhớ và thời gian bị sai lệch. Người này là bạn thân nhất của tôi hay là người lạ? Năm nay là năm 1943 hay 2011? Sự rời rạc này rõ ràng đến nỗi một đứa trẻ cũng có thể nhận ra. Thật không may, không phải tất cả những rối loạn tâm thần đều dễ nhận biết.

Uẩn tiếp theo là cảm giác. Khi có tổn thương ở mức độ này, người này có khả năng nhận biết các tiếp xúc nhưng không thể phân biệt một cách hợp lý xem điều đó tốt hay xấu. Bạn thiếu khả năng sử dụng cảm xúc phù hợp đối với tình huống. Điều này có thể bao gồm việc thiếu đi sự xúc động hay những cảm xúc thích hợp trong tình huống. Bạn có thể bình thản chứng kiến một đứa bé cho tay vào lửa mà không hề có

phản ứng gì, nhưng lại hốt hoảng nếu con mèo cung đi ra ngoài. Người này cũng không thể khởi lên bất cứ cảm xúc nào cả và xem việc chém giết chẳng có gì khác biệt so với việc đọc một quyển sách.

Tiếp theo là nhận thức. Uẩn này có chức năng phân loại các kinh nghiệm: an toàn hay không an toàn, dễ chịu hay khó chịu, quen thuộc hay lạ lẫm. Chấn thương ở mức độ này có thể là nhầm lẫn mèo thành chó, hay là một vấn đề khó nhận thấy hơn. Ví dụ, một nạn nhân sống sót của các vụ lạm dụng, bỏ rơi hay những tình huống hỗn loạn có thể tìm đến một vai trò hay một mối quan hệ “quen thuộc” vì vai trò hay mối quan hệ kiểu này có thể dễ dàng tiên đoán và vì vậy họ sẽ cảm thấy ít bị đe dọa hơn. Điều này chủ yếu là vì một người với một tâm trí đã bị tổn thương không thể chịu đựng được việc phải ứng phó với một vai trò hay một mối quan hệ hoàn toàn lạ lẫm và vì thế thậm chí còn khó có thể dự đoán hơn những điều tồi tệ mà người ấy đã từng trải nghiệm trước đó. Hoặc có thể vô não trước mất đi khả năng suy luận. Ví dụ, một người lính cảm thấy tội lỗi vì anh ta không thể cứu sống ba đồng đội của mình. Anh ta được giải ngũ và về nhà để nghỉ dưỡng, nhưng lại bị rơi vào tình trạng thần kinh bị kích thích cao độ. Anh ta tin và cảm thấy mọi chuyển động bất ngờ đều có thể là một mối nguy mới. Không những cảm giác tức giận hay nổi kinh hoảng nơi anh ta bị tắc nghẽn, những cảm xúc bình thường hàng ngày như cảm giác bị cuốn hút bởi bạn bè, âm nhạc, hay thức ăn ngon đều bị khóa nghẽn. Khả năng suy luận của anh ta, “Tôi đang ở nhà và tôi an toàn” đã bị cháy mạch.

Uẩn thứ tư là nghiệp quả. Mỗi người trong chúng ta sinh ra trong một gia đình riêng biệt, chúng ta có thể là con cả hay con út, được chiều chuộng hay không, giới ngoại ngữ hay thể thao, quảng giao hay hướng nội. Chấn thương ở đây có thể là sự bất lực không thể nhìn thấy năng khiếu của mình để phát huy, hoặc cũng có thể là sự bất lực không nhận ra những thất bại của mình, như nợ nần, nổi ám ảnh hay cảm giác bất an, đang làm người khác thương tổn nghiêm trọng. Trong những trường hợp khác, do có sự phân cách rất lớn giữa thế giới nội tâm và thế giới bên ngoài, hay bị cảm giác thiếu thốn áp đảo, có thể chúng ta có ít khả năng kiềm chế những thôi thúc bốc đồng và lao vào nghiện ngập. Đối với những người có hình thái tâm lý dễ nghiện ngập mà không ý thức được điều đó, không bao giờ có chuyện “đủ rồi”.

Uẩn thứ năm là dòng ý thức tương tục. Một người bị chấn thương tâm thần ở mức độ này có thể hoàn toàn ổn về mặt thể chất, cảm giác, nhận thức và nghiệp quả, nhưng lại bị vướng vào việc hồi tưởng lại những trải nghiệm gây ấn tượng mạnh đã qua. Đây có thể là những chấn thương tinh thần của những người sống sót sau khi bị cưỡng bức, sóng thần, động đất, hay một tội ác nào đó. Nếu những điều kiện bất lợi kéo dài đến lúc “tức nước vỡ bờ”, bạn có thể phản ứng lại bằng những hành vi cực đoan để đối phó. Ví dụ, tội ác diệt chủng thổ dân Mỹ chính xác đã kết thúc trước Thế chiến thứ II nhưng bệnh tâm thần, thất nghiệp, sức khỏe kém, tự sát, và nghiện ngập chiếm tỉ lệ cao nhất ở các cộng đồng thiểu số. Đáng buồn thay, cảm giác “lạc lõng” này là một trong những nhân tố chính góp phần hình thành băng nhóm, giáo phái, tội phạm và mại dâm. Sự thương tổn này cũng có thể chuyển dạng dẫn đến sự phân cực giữa “cái tôi lương thiện” và “thế giới tội lỗi”. Nếu sự phân cực này trở nên quá mức cường điệu, có chiều hướng tự tôn hoặc dẫn tới việc sử dụng mảnh khỏe để tác động lên người khác, nó sẽ ảnh hưởng tiêu cực đến những mối quan hệ của người bị chấn thương ở mức độ này.

Trong khi Phật giáo xem ngũ uẩn là những yếu tố cấu thành nên thực tại của mỗi cá nhân, ngành phân tâm học Tây phương thiên về việc điều tra xem nơi nào xuất hiện những tổn thương tâm lý. Buồn thay, nhiều công trình Phật giáo gần đây giới thiệu thiền định như là một phương pháp để sống khỏe và hạnh phúc. Điều này có thể là sự thật, nhưng công trình Phật pháp nào phủ nhận lại sự thật về khổ đau hay sự hiện diện của những năng lượng tiêu cực từ bên ngoài và bên trong nội tâm đều cần được xem xét với cái nhìn hoài nghi.

Phật giáo và liệu pháp tâm lý có thể củng cố và bổ sung cho nhau. Cũng giống như một bài tập vật lý trị liệu có thể tái tạo lại sự linh hoạt và sức mạnh cho đầu gối bị thương, tâm lý trị liệu Tây phương có thể điều trị cho một cái tôi bị tổn thương. Khi chúng ta choàng tỉnh và bắt đầu công nhận sự thật có của luân hồi, khả năng con người có thể phạm tội diệt chủng, nghiện ngập, buôn bán bất hợp pháp hay sự ruồng rẫy đã ảnh hưởng đến nhiều thế hệ phụ nữ, chúng ta cũng có thể hiểu được liệu pháp cứu chữa mà Phật giáo có thể đem lại. Cũng như việc ta có thể cung cấp thuốc để chữa lành xương bị gãy, chúng ta cũng cần phương dược để chữa lành những tâm hồn tan vỡ. Chúng ta nên tạo không gian an toàn cho những người mà tâm trí vốn bình thường

đã trở nên bị phân mảnh, lơ đãng, bị lạm dụng hay nóng nảy như đang ở trên lửa thậm chí khi không có dầu. Tôi muốn kết luận bằng cách nêu ra những bài đọc thực tế và nguồn tư liệu tham khảo về vấn đề sức khỏe tâm thần, và hồi hướng ban rải lòng từ đến những ai đang đau khổ, những ai có người quen đang đau khổ và đem lại cho những ai đang đau khổ phương thuốc chữa lành những vết thương.

Nguyện cho con hạnh phúc.

Nguyện rằng con thoát vòng khổ đau

Thoát khỏi mọi lạm dụng, bên ngoài và nội tâm

Thoát khỏi sự thờ ơ, bên ngoài và nội tâm

Nguyện tất cả chúng sinh

Tất cả những người mẹ, người cha

Những anh chị em,

Con trai và con gái,

Tất cả bạn hữu, người lạ, và cả kẻ thù

Nguyện mỗi chúng ta đều tìm được nguồn an lạc và hạnh phúc.¹⁶

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

GHI CHÚ:

¹ Tỳ kheo Thanissaro, *Giới luật Tỳ Kheo I*, chương 11, Phần Diệt tránh 3: “Lời phán quyết đối với người bị chứng bệnh tâm thần trong quá khứ có thể được đưa ra. Trường hợp này được xác quyết là vô tội trong yết-ma luận tội, dựa trên thực tế là người bị xử mất trí khi phạm luật và vì vậy khi yết-ma luận tội đương sự được miễn tội nên không bị quy trách nhiệm trong tội trạng ấy. “Lời xác quyết này chỉ có hiệu lực thực đối với vị tỳ-kheo nếu: (1) Vị này không nhớ những gì mình đã làm khi bị mất trí; (2) Vị này nhớ, nhưng chỉ như trong một giấc mơ; (3) hoặc vẫn mất trí đến nỗi cho rằng hành vi của mình hợp lẽ. (“Tôi làm như vậy, và các người cũng làm như vậy. Tôi được phép làm điều đó và các người cũng vậy.”) (Cv.IV.6.2) Xem link sau: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/thanissaro/bmc1/bmc1.ch11.html>, trích dẫn ngày 26 tháng 12, năm 2010.

² Kim Insoo Berge, nhà tâm lý liệu pháp gia đình người Hàn Quốc, nhận xét rằng, trong khi

người Mỹ phật con của họ bằng cách giữ chúng trong nhà để cách ly chúng với bạn bè và các liên kết xã hội thì người Hàn Quốc phật con bằng cách đuổi chúng ra khỏi nhà và cách ly không cho gần gũi với gia đình nhiều thế hệ của mình. Tham khảo sách của Harvey B. Aronson, *Tu tập Phật giáo ở phương Tây: Hòa hợp tư tưởng Đông phương và tâm lý học Tây phương* (Shambhala, Boston và Luân Đôn, 2004), tr.19.

³ Để tìm hiểu những thảo luận nổi bật về nghĩa của tôi, bản ngã và những thuật ngữ tương tự khác, xin đọc sách của Harvey B. Aronson, chương “Bản ngã, bản ngã trên tường: Rốt cuộc thì bản ngã là gì?” trong cuốn *Tu tập Phật giáo ở phương Tây - hòa hợp tư tưởng Đông phương và tâm lý học Tây phương*, Shambhala, Boston, 2004 tr. 64-90. Aronson là một nhà tâm lý liệu pháp, là học trò của nhiều vị giảng sư của các truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy và Tây Tạng, và là giáo viên của chùa Tây Tạng mang tên Núi Bình Minh ở Houston, Texas. Trong số những tác phẩm ngày càng tăng viết về cách tiếp cận của Phật giáo và của Tây phương đối với bệnh tâm thần, tác phẩm của ông thể hiện một hiểu biết sâu rộng và tinh tế nhất về những thuật ngữ cơ bản và các bối cảnh văn hóa. Ông cũng lồng vào tác phẩm của mình nhiều mẫu giai thoại xảy ra quá trình 30 năm tu tập trong các cộng đồng Phật giáo tại châu Á và Tây phương, những giai thoại này làm sáng tỏ rất nhiều điều.

⁴ Nhiều người ở phương Tây có thể không biết rằng trong Đạo Phật, thuật ngữ “tâm trí” cũng bao gồm “tâm”. Trong khi hành thiền, hành giả quan sát các suy nghĩ và cảm giác; thiền không chủ trương phân tích các hoạt động của não hay đè nén cảm xúc. Tương tự, từ *Bodhicitta* thường được dịch là “bồ đề tâm” cũng có thể được dịch là “tâm giác ngộ” mà không hề mất đi tính chính xác.

⁵ Lama Yeshe, *Trở thành nhà tâm lý trị liệu cho chính mình*, Lama Thubten Zopa Rinpoche, 2003, tr. 6.

⁶ Lama Yeshe, 2003 tr. 8.

⁷ Thú vị thay, các cảm xúc có tính phổ quát vượt trên mọi ranh giới văn hóa. Các chuyên gia xác định 66 cử chỉ được giải mã như nhau bất kể việc người nhìn thấy những cử chỉ này đến từ nền văn hóa nào. Tác phẩm này của Desmond Morris, *Cơ thể nói rất nhiều*, trích trong sách của Gavin de Becker, *Món quà của sợ hãi và những dấu hiệu sống sót bảo vệ chúng ta khỏi bạo lực*, Dell, 1997, tr. 108.

⁸ Có lẽ định nghĩa hay nhất về chứng nghiện ngập mà tôi đã từng đọc là nghiện không phải là một hành động mà là một phản ứng đối với sự xuất hiện của những cảm giác tiêu cực. Ni sư

Chonyi Taylor trong tác phẩm của mình. *Đủ rồi! Giải pháp Phật giáo cho việc tìm cách thoát khỏi chu trình nghiện*, Nhà Xuất bản Snow Lion, Ithica, New York, 2010, tr 6-7, miêu tả rằng “Nỗi sợ hãi ám ảnh là những thói quen đã dành được quyền kiểm soát chúng ta... Nếu tôi sợ nhện thì nỗi sợ hãi này sẽ được kích hoạt bất cứ khi nào tôi thấy nhện, hoặc ngay cả khi tôi tưởng mình đang nhìn thấy nó. Thói quen này trở nên mạnh đến nỗi tôi bị ngợp trong phản xạ của chính mình ngay cả trước khi tôi biết chắc chắn là hình dạng tôi nhìn thấy có thật sự là con nhện hay chỉ là cuộn chỉ đen. Thói quen nghiện ngập nặng cũng giống như nỗi sợ hãi ám ảnh. Khi những cảm giác như sợ hãi, căng thẳng hay giận dữ đòi hỏi phải được giải tỏa bằng những chất gây nghiện hay hành vi nghiện ngập nào đó, sự đòi hỏi này quá mạnh đến nỗi chúng ta có thể thấy mình bị vướng vào những hành vi nghiện trước nhận ra những nỗi bất an lớn lao dẫn đến tình trạng này.”

⁹ Harvey B. Aronson, 2004, tr. 193.

¹⁰ Harvey B. Aronson, 2004, tr. 196

¹¹ Lama Yeshe, 2003, p. 83.

¹² Một điều rất thú vị là cuối cùng nhà tâm lý học vĩ đại Freud đã đi đến kết luận rằng sự ức chế tình cảm không dẫn đến rối loạn lo âu nhưng rối loạn lo âu lại dẫn đến ức chế. Tham khảo sách của David Loy, *Sự thiếu hụt và tính siêu nghiệm: Cái chết và sự sống trong tâm lý liệu pháp, thuyết sinh tồn và Phật giáo*, Humanity Books, bản in của Prometheus Books, Amherst, New York, 1996, tr. 3.

¹³ Loy, 1996. tr. 20.

¹⁴ Mark Epstein, M.D., *Vỡ vụn nhưng không phân cách – lối nhìn của Phật giáo về tính toàn vẹn, những bài học từ thiền và tâm lý trị liệu*, Broadway Books, New York, tr. 103.

¹⁵ Epstein, 1998, tr. 110

SỰ THÀNH LẬP NI BỘ (BHIKKHUNI SHANGHA) Ở NEPAL: NHỮNG KHÓ KHĂN

Bhikkhuni Dhammananda

Nhóm *anagarikas* của Nepal đầu tiên (những nữ tu sĩ giữ mười giới không được thọ giới) đã được thọ giới đầy đủ là *bhikkhunis* từ dòng Đại thừa (Mahayana lineage) tại Chùa Hsi Lai ở Los Angeles vào năm 1988. Tính đến nay, số tỳ kheo ni của Nepal đã tăng lên 19, tuy nhiên họ vẫn chưa được công nhận là các tỳ kheo ni và cũng không được sống đời sống của các *bhikkhunis*. Bài tham luận này sẽ cố gắng tìm hiểu những khó khăn mà các *tỳ kheo ni* phải đương đầu ở Nepal.

Một bức tranh toàn cảnh về Phật giáo ở Nepal là cần thiết, trước khi thảo luận những đặc điểm riêng của vấn đề *bhikkhuni*. Trước hết, về số lượng, thống kê của chính phủ cho rằng dân số theo Phật giáo ở Nepal chỉ chiếm 9.8%, mặc dù bản thân các tín đồ Phật giáo Nepal tuyên bố rằng họ đại diện cho 40% dân số của đất nước. Khi chúng ta nhìn quanh Nepal, chúng ta nhận ra rằng thật khó có thể chỉ ra con số chính xác những người theo Phật giáo trong dân số, vì Phật giáo ở Nepal là sự kết hợp của nhiều nguồn phong tục và tín ngưỡng. Có một dòng Phật giáo rất mạnh từ truyền thống Tây Tạng hòa quyện trong xã hội có nền tảng Hindu giáo vững mạnh. Cũng có một tín ngưỡng của nữ giới thực hành cả truyền thống Tây Tạng và truyền thống Hindu. Bề ngoài, sự thực hành của nhiều tín đồ Phật giáo Nepal giống với sự thực hành của tín đồ Hindu giáo. Truyền thống Tiểu thừa (Theravada) mới chỉ được khôi phục gần đây và có ít hơn 300 tăng sĩ theo dòng Tiểu thừa ở Nepal. Chúng ta có thể kết luận rằng Nepal không phải là một quốc gia theo Phật giáo mạnh. Nhiều chùa Phật giáo được điều hành bởi các cư sĩ; trên thực tế, chùa Hiranavarna Mahavihara không có tăng sĩ nào cư trú mà hoàn toàn điều hành bởi cư sĩ Phật giáo, những người thuộc dòng họ Shakya và Vajracharya. Đây chỉ là một trong số rất nhiều ví dụ. Tình hình này rất khác với các ngôi chùa Phật giáo mà chúng ta thấy ở các nước Đông nam Á.

Sự xuất hiện của *Bhikkhunis* ở Nepal

Ở Nepal, có những phụ nữ từ bỏ những bận tâm trần thế và nhận tám hoặc mười giới. Những nữ tu sĩ này có dòng dõi từ Burma (Miến Điện), do đó, họ mặc

trang phục màu hồng như các *thilashin* của Burma. Điều thú vị là, theo Vinaya, màu hồng là màu không được phép dành cho các thành viên được thọ giới của Tăng đoàn (Sangha). Đây có phải là một cách để các tăng sĩ ngụ ý rằng rốt cuộc thì những nữ tu sĩ không hề được thọ giới?

Dưới Chế độ Rana, tín đồ Phật giáo ở Nepal bị đàn áp rất nhiều, và dưới sự gò bó của chính phủ Hindu, phụ nữ còn bị đàn áp nhiều hơn nữa bởi Tăng đoàn (Male Sangha). Điều này thể hiện rõ trong câu chuyện của Dhammacari, một *anagarika* của Nepal thời kỳ đầu.

Câu chuyện về các *bhikkhunis* ở Nepal bắt đầu với chuyện về cuộc đời của một nữ tu sĩ có tên là Dhammawati. Sinh ra vào năm 1933, bà có khát khao mãnh liệt được học về Phật giáo và đã đi bộ đến Burma khi mới 13 tuổi. Bà sống nhiều năm ở Burma (hiện nay là Miến Điện) và trở về với kiến thức về Phật giáo mà bà nhận được từ Burma. Bà mở Ni viện Dharmakirti và dành nó làm không gian cho cư sĩ Phật giáo đến để tu tập cũng như để học hỏi thêm về giáo lý của đức Phật. Sự thuyết giảng và thực hành của bà tuân theo dòng Tiểu thừa của Burma.

Tuy nhiên, truyền thống Tiểu thừa không cho nữ giới được thọ giới nên vào năm 1988, bà đã tham gia lễ thọ giới quốc tế được Fo Guang Shan tổ chức tại Chùa Hsi Lai ở Los Angeles. Có ba nữ tu sĩ Nepal được thọ giới *bhiksuni* vào thời điểm đó: Bhiksuni Dhammawati, Bhiksuni Dhammavijaya (bây giờ là TS. Dhammavijaya), và Bhiksuni Pannawati. Vào năm 1998, Giáo sư Min Bahadur Shakya đã giúp cho 13 *anagarikas* được thọ giới tại Bodhgaya, Ấn Độ. Tại một lễ thọ giới quốc tế khác được tổ chức bởi Fo Guang Shan. Tính đến năm đó, tổng số *anagarikas*, những người được thọ giới *upasampada* là 29 – một con số lớn những *bhikkhunis* nguyện đem lại lợi ích cho quê hương.

Những khó khăn

Khó khăn đầu tiên mà nữ tu sĩ ở Nepal gặp phải liên quan tới trang phục của họ. Bề ngoài của *bhikkhunis* ở Nepal giống hệt như các *anagarikas* đến từ Burma. Ngay cả sau khi được thọ giới đầy đủ (*upasampada*), họ vẫn mặc áo choàng màu hồng. Lý do mà họ không thay thế những chiếc áo choàng này là vì, như họ nói, “các tăng sĩ không thích điều đó”.

Đề hiểu được điều này, chúng ta cần xem xét các tăng sĩ ở Nepal. Mặc dù các *bhikkhunis* được thọ giới theo truyền thống Đại thừa nhưng họ vẫn thực hành Phật giáo Tiểu thừa, tức là, sự đào tạo mà Bhiksuni Dhammawati nhận được từ Burma. Tổng số các tăng sĩ ở Nepal – một Tăng đoàn còn rất trẻ - là 300, trong đó khoảng 100 người đang học ở nước ngoài. Hầu hết các tăng sĩ Nepal được thọ giới ở Thái Lan, Burma và Sri Lanka. Tăng sĩ ở Thái Lan và Burma không có truyền thống *bhikkhuni*; ngay cả ở Sri Lanka, Ni bộ (Bhikkhuni Sangha) vẫn chưa được công nhận phổ biến. Đương nhiên, các tăng sĩ này tiếp tục giữ thái độ của vùng đất mà họ nhận được sự thọ giới *upasampada*, sự đào tạo và nền giáo dục Phật giáo.

Vào cuối tháng ba năm 2011, khi tôi tham dự hội nghị quốc tế về Phật giáo ở Nepal, được tổ chức bởi Đại học Tribhuvan, tôi chú ý thấy điều rất thú vị tại phiên khai mạc khi Tổng thống Nepal, Ngài TS.Yadav, làm chủ tọa. Mặc dù các *bhikkhunis* của Nepal được mời để ban phước tại phiên khai mạc, khi Tổng thống phát biểu chính thức, nhưng ngài chỉ kính thưa “các Thượng tọa (Venerable Bhikshus) và các học giả đáng kính. Khi ngài rời hội nghị, tôi đã tặng ngài một cuốn sách nhỏ về *Bhikkhunis ở Thailand* và nhắc ngài, “Thưa Ngài, ngài đã không chào các *bhikkhunis*.” Ngài đã đáp lại một cách tích cực, nói rằng “Ồ, *bhikkhunis* cũng được chào đón!”

Ngay cả tại những hội nghị quốc tế như thế này, sự tồn tại của *bhikkhunis* cùng thường không được chú ý đến, một phần vì trang phục của họ. Các *bhiksunis* không mặc trang phục *civara* hằn hoi theo sự mong đợi của Sangha. Trang phục *civara* là một bộ áo choàng ghép mảnh có màu nâu. Lúc đầu, nó được nhuộm bằng việc sử dụng vỏ cây được tìm thấy trong rừng. Màu sắc của bộ *civara* có thể khác nhau. Chúng ta thấy màu vàng nghệ ở Sri Lanka, màu nâu sậm (hạt dẻ) của dòng Tây Tạng, và màu nâu ở Đông Nam Á, nhưng màu hồng là màu mà Vinaya cấm sử dụng một cách rõ ràng.

Bhiksuni TS. Dhammavijaya và các nữ tu sĩ của bà tại Tịnh xá Kimdol (Kimdol Vihara) gần Swayambhu, Kathmandu, mặc áo choàng màu nâu, nhưng điều này cũng chưa đủ, vì những chiếc áo choàng không được may hằn hoi theo kiểu ghép mảnh được quy định – kiểu áo choàng được Ananda thiết kế vào thời của đức Phật, lấy theo kiểu những cánh đồng lúa của Magadha. Kiểu thiết kế này đã được đức Phật khen ngợi; trong truyền thống Theravada, chúng tôi cố gắng hết sức để lưu giữ nó. Tôi đã quyết định cúng dường bộ *civara* cho Bhiksuni Dhammavijaya và Bhiksuni Dhammawati trong chuyến

viếng thăm Nepal của tôi gần đây, nhưng còn tùy thuộc vào việc họ có thấy ý nghĩa của việc mặc chiếc áo choàng được quy định trong Vinaya.

Một lối sống nhất định được kỳ vọng dành cho các thành viên được thọ giới của Sangha. Những người ngoài không thể phân biệt được giữa các *anagarikas* và *bhikkhunis* ở Nepal, vì họ đều mặc trang phục giống nhau. Mặc dù họ biết ai đã được thọ giới *upasampada*, nhưng những người bên ngoài thì không nhận diện được điều đó. Các nữ tu sĩ sử dụng các túi xách giống như cư sĩ, đeo đồng hồ ở cổ tay giống như các nữ tu sĩ theo dòng Tây Tạng, và đi dép lê, thứ không chỉ dành riêng cho tu sĩ.

Tuân theo *Sanghakamma*

Các thành viên của Sangha được kỳ vọng phải tuân theo *sanghakamma*. Nữ tu sĩ của Nepal không làm điều đó, không phải vì họ không muốn làm, mà vì họ không biết phải làm như thế nào. Chướng ngại quan trọng đối với các tu sĩ Theravada nhận sự thọ giới theo dòng Đại thừa là *sangha kamma* trong truyền thống Đại thừa Trung Hoa dựa trên tiếng Hoa và truyền thống Trung Hoa. Gần như là không thể kỳ vọng những nữ giới được nuôi dưỡng trong bối cảnh Tiểu thừa học về *sanghakamma* của truyền thống Mahayana.

Các *anagarikas* của Nepal đã được thọ giới đầy đủ mà không có sự đào tạo đàn tràng để xây dựng họ thành Ni Bộ (Bhikkhuni Sangha.) Họ không có khả năng thực hiện bất cứ *sanghakamma* nào, bao gồm cả việc quyết định trang phục, bát ăn của họ, v.v.; *apatti desana* (xám hối vào mỗi lần trăng lên và trăng tròn); tụng niệm Patimokkha (311 *sikkhapadas* hay giới luật rèn luyện mà các *bhikkhunis* tuân theo); nhận *ovada* (sự khuyến bảo từ một tăng sĩ lớn tuổi mỗi kỳ trăng mới và tròn); *pavarana* trước Tăng đoàn và Ni Bộ (Bhiksu and Bhiksuni Sanghas) vào cuối kỳ *vassa* (an cư kiết hạ), một lời mời đến để làm rõ những vấn đề giữa các cá nhân trong Sangha; và nhận áo choàng *kathina* vào cuối kỳ *vassa*. Lý do khiến các thành viên của Sangha bị Vinaya yêu cầu phải tuân theo *upajjhaya* trong hai năm là để học tất cả những *sanghakamma* này. Chúng ta không học những điều này cho bản thân chúng ta, mà học để chúng ta có thể dạy lại cho các thành viên mới khác và duy trì Ni Bộ(Sangha).

Để theo Vinaya, việc học từ sách vở là chưa đủ mà còn phải xem các nghi lễ được thực hiện trên thực tế như thế nào. Để làm được điều này, mỗi người cần có sự chỉ dạy kỹ lưỡng từ một *upajjhaya*, ít nhất là trong hai năm. Các tăng sĩ thì cần năm năm.

Chỉ việc thọ giới thôi thì chưa đủ. Người ta không thể thiết lập một Ni Bộ đơn giản chỉ bằng việc nhận được *upasampada*; mỗi người phải theo đuổi sự đào tạo sau khi thọ giới để thực hiện đúng vai trò của một *bhikkhuni* trong Bhikkhuni Sangha. Vì lý do này, tôi cảm thấy rằng tín đồ Phật giáo ở các nước Đông Nam Á không nên nhận sự thọ giới từ truyền thống Mahayana bởi vì họ không được tiếp cận với truyền thống văn hóa cần có.

Chính mẹ tôi, Bhiksuni Ta Tao Fa Tzu (Voramai Kabilsingh), là ví dụ đầu tiên về một *bhikkhuni* người được thọ giới theo truyền thống Mahayana. Bà là một *bhikkhuni* mẫu mực cho tới tận cuối đời, nhưng lại không thể thực hiện bất cứ *sanghakamma* nào. Không chỉ vì bà không có một thành viên Sangha nào để có thể cùng thực hiện chúng, mà còn vì bà không hề nhận được bất cứ sự đào tạo nào để làm những việc đó.

Sống trong Ni bộ

Lối sống của một *bhikkhuni* thích hợp nhất với việc sống trong một cộng đồng. Nhiều *sanghakamma* đòi hỏi tối thiểu phải có năm thành viên. Việc tụng niệm Patimokkha mỗi kỳ trăng tròn và trăng lên (hai lần một tháng) phải được thực hiện bởi ít nhất là năm *bhikkhunis*. Địa điểm để tụng niệm Pratimokkha là trong ranh giới của một *sima*. *Sanghakamma* để thiết lập ranh giới *sima* đòi hỏi phải có một Ni Bộ lớn, nhưng tối thiểu là gồm năm người. Trước khi ranh giới *sima* có thể được thiết lập, các *bhikkhunis* phải hoàn thành *apatti desana* rồi (thú tội hay tuyên bố về bất cứ *apatti* nào, hay sự vi phạm giới luật Patimokkha).

Khi một người trở nên quen thuộc với các thủ tục phức tạp liên quan đến việc tuân theo các giới luật và quy định của Vinaya, người ấy sẽ nhận ra rằng việc sống theo lối sống của một *bhikkhuni* thực sự đòi hỏi sự ủng hộ của cộng đồng Sangha. Có ít nhất ba *sanghakamma*. Trong đó Bhikkhuni Sangha cần có sự hiện diện của Bhikkhu Sangha. Thứ nhất, sau khi tụng niệm Patimokkha vào mỗi kỳ trăng lên và trăng tròn, Bhikkhuni Sangha phải tìm kiếm *ovada* (sự chỉ dạy) từ một tăng sĩ lớn tuổi, một *mahathera*, có nghĩa là một người đã có 20 năm là *bhikkhu*. Thứ hai, khi hoàn thành

vassa, Bhikkhuni Sangha phải thực hiện nghi lễ (thủ tục) *pavarana*, trước cả Bhikkhuni Sangha và Bhikkhu Sangha. Thứ ba, tại buổi lễ *upasampada* (thọ giới đầy đủ), những ứng viên muốn trở thành *bhikkhunis* phải được thọ giới bởi Bhikkhuni Sangha trước (với tối thiểu 5 *bhikkhunis*), sau đó được thọ giới lại bởi Bhikkhu Sangha, trong một nghi lễ được gọi là *upatosangha*, hay sự thọ giới bởi một Sangha kép.

Ở Thái Lan, mặc dù Thailand Bhikkhuni Sangha vẫn chưa được chính thức công nhận nhưng *sanghakamma* được miêu tả ở đây đã luôn luôn được thực hiện. Các *bhikkhus* biết rằng Vinaya yêu cầu họ tuân theo đề nghị của Bhikkhuni Sangha. Chỉ có một *sanghakamma* mà họ chưa thực hiện là sự thọ giới của *bhikkhunis*. Vì lý do này, cho đến nay, việc thọ giới cho *bhikkhuni* ở Thái Lan vẫn phụ thuộc vào dòng tu của Sri Lanka.

Sự ủng hộ của Cư sĩ

Như đã đề cập ở trên, tình hình của tín đồ Phật tử ở Nepal là không dễ dàng. Nhiều người tự nhận là Phật tử nhưng không có nhiều hiểu biết về giáo lý cơ bản của đức Phật. Sự tu tập và tín ngưỡng của họ bị vấy bẩn bởi những ứng dụng của Hindu giáo. Thêm vào đó, trong Phật giáo Nepal, lối sống tu viện vẫn còn mới mẻ. Thành viên của giới tu sĩ Phật giáo địa phương không sống độc thân. Họ thực hiện những nghi lễ cần thiết, nhưng không duy trì lối sống tu viện như chúng ta đã quen thuộc với ở các quốc gia Đông Nam Á. Dòng tăng sĩ Tiểu thừa mới chỉ xuất hiện gần đây trong xã hội Phật giáo Nepal.

Khi tôi phát biểu trước một đám đông các tín đồ Phật giáo ở Nepal, một phụ nữ trong số khán giả hỏi tôi, “Bà là một nữ tu sĩ Tiểu thừa. Tại sao bà không có cái bát?” Điều này rõ ràng phản ánh sự hiểu biết, hay sự thiếu hiểu biết của tín đồ Phật giáo nói chung. Sự thiết lập Bhikkhuni Sangha ở Nepal cần sự ủng hộ mạnh mẽ từ nam giới và nữ giới cư sĩ Phật giáo. Các nam và nữ cư sĩ Phật tử không chỉ nên ủng hộ Bhikkhuni Sangha, mà bản thân họ còn phải có chút hiểu biết về giáo lý của đức Phật. Những mối quan hệ này có tương quan với nhau.

Bốn bộ phận của xã hội Phật giáo – *bhikkhus*, *bhikkhunis*, nam cư sĩ và nữ cư sĩ – tất cả đều cần có sự giáo dục đàng hoàng của Phật giáo để có thể thực hành giáo lý của đức Phật một cách đúng đắn và cuối cùng có thể ủng hộ Bhikkhuni Sangha. Học viện Nagarjuna của Phương pháp Chính xác (The Nagarjuna Institute of Exact

Methods), một học viện tư thực được điều hành bởi Giáo sư Min Bahadur Shakya, hoạt động rất tích cực để thúc đẩy sự hiểu biết về Phật giáo và sự chấp nhận của Bhikkhuni Sangha giữa các tín đồ Phật giáo Nepal. Ông ta đã có công giúp đỡ 13 *anagarikas* nhận được sự thọ giới *upasamapada* vào năm 1998 ở Bodhgaya.

Về mặt học thuật, ở Nepal, có các giáo sư là các học giả Phật giáo và nắm vững kinh sách. Một vài trong số họ là những người Hindu và một vài là các tín đồ Phật giáo. Các học giả Phật giáo nên là nguồn thông tin hữu ích cho việc thiết lập Bhikkhuni Sangha ở Nepal.

Sự giúp đỡ của Ni bộ Quốc tế

Ni bộ quốc tế hầu như đã im lặng trước đòi hỏi của các *bhikkhunis* ở Nepal. Lý do bao gồm sự thiếu hụt thông tin, vì rất ít *bhikkhunis* của Nepal nói tiếng Anh, ngôn ngữ quốc tế. Còn những người nói tiếng Anh thì lại thường không giao thiệp bằng thư từ. Do đó, những vấn đề mà Bhikkhuni Sangha của Nepal phải đối mặt không được cộng đồng bên ngoài đất nước biết đến. Họ đã bị cô lập trong một thời gian dài.

Khi tôi trình bày tham luận về vấn đề *bhikkhuni* ở Nepal trước một nhóm học giả đến từ Ấn Độ, Nhật Bản, Hàn Quốc, Thái Lan và Nepal, tôi miêu tả những vấn đề mà *bhikkhunis* ở Nepal đang phải đối mặt. Một học giả người Ấn phê bình và nhắc tôi rất đúng rằng chỉ có một Ni Bộ duy nhất. Những vấn đề mà Bhikkhuni Sangha ở Nepal phải đối mặt cũng là những vấn đề của tôi. Tôi đã sững sờ trước lời phê bình này, nó nhắc tôi về sự thờ ơ của mình.

Các giải pháp

Các *bhikkhunis* của Nepal đã thể hiện sự cam kết của mình bằng việc nhận sự thọ giới đầy đủ. Tuy nhiên, trong đất nước của họ, cấu trúc xã hội và tôn giáo không mang lại cho họ sự ủng hộ cần thiết để sống lối sống được mong đợi của các *bhikkhunis*. Vấn đề này cần được giải quyết. Tôi đề xuất một giải pháp đơn giản, gợi ý rằng Bhikkhuni Sangha của Nepal nên trải qua một lễ *upasampada* nữa theo dòng Sri Lanka để giúp họ có thể theo dòng Tiểu thừa Vinaya. Một lễ *upasampada* thứ hai được gọi là *dalikamma*, hay sự xác nhận. Các nữ tu sĩ sẽ không mất đi thâm niên của mình. Bhikkhuni Dhammawati, *tỳ kheo ni* dẫn đầu ở Nepal, đã được thọ giới hơn 26 năm. Nếu bà nhận được sự thọ giới *upasampada* lần thứ hai, bà vẫn sẽ là một *tỳ kheo ni* có thâm niên ở Nepal.

Trong chuyến thăm Nepal của tôi gần đây, trong một cuộc phỏng vấn Bhikkhuni Dammawati vào ngày 29 tháng Tư, tôi đề nghị được giúp đào tạo các *bhikkhunis* trẻ của bà trong thời gian *vassa*. Tôi cúng dường nơi ăn ở miễn phí cho tất cả các *bhikkhunis* của Nepal và nói rằng, khi kết thúc *vassa*, họ sẽ học được tất cả các *sanghakamma* cần thiết để sống cuộc đời của một *bhikkhuni*. Các nữ tu sĩ cũng nên ở lại tham dự lễ *kathina* vào cuối *vassa* để học cách mà *sanghakamma* được thực hiện cho các *kathina*. Theo những cách này, Ni bộ quốc tế có thể giúp chị em của chúng ta được thiết lập vững chắc đầy đủ ở vùng đất nơi đức Phật sinh ra.

Hiệp hội Nữ giới Phật giáo Quốc tế Sakyadhita đã nhìn xa trông rộng khi đi đến mọi nơi để thúc đẩy sự phát triển của nữ giới Phật giáo khắp thế giới để họ có thể tham gia đầy đủ vào các vai trò mà đức Phật kỳ vọng ở họ. Chúng tôi nhân cơ hội này xin được chúc mừng và hoan hỉ trước những hoạt động hữu ích của Sakyadhita. Chúng ta cũng chính là một phần của sự tiến triển này.

Dịch giả: Sc Như Nguyệt

PHẬT TỬ MÔI SON VÀ BẠN ĐẠO DÂN CHƠI SÀNH ĐIỀU: PHẬT GIÁO HIỆN DIỆN NHỮNG NƠI ÍT AI NGỜ ĐẾN

Lisa J.Battaglia

“Cô là Phật tử?!” . Mỗi khi tự xưng nhà nghiên cứu Phật học kiêm hành giả tu Phật, tôi thường bị người ta kêu lên như vậy. Câu nói bày tỏ sự kinh ngạc này đi đôi với giọng điệu và vẻ mặt ngụ ý _hoặc có khi biểu lộ hẳn ra_ một chút băn khoăn (có khi “sốc” nữa) và chút nghi ngờ (hay ít ra người đối diện cũng có vẻ đang thẩm tính có nên xét lại hay không cách mình lâu nay vẫn hình dung về một người Phật tử). Kinh nghiệm bản thân là nhà nghiên cứu Phật học kiêm nữ hành giả Tây phương tu Phật mà mỗi khi tự giới thiệu thường khiến người ta buột miệng kêu lên (cụ thể là câu nhiều lần gặp “Cô là Phật tử?!”) đã thúc đẩy tôi khảo sát về vấn đề làm sao nhận diện một người nữ Phật tử, về quan niệm “ta” và “người”, về những điểm gặp gỡ có thật và không thật giữa “Đông” và “Tây”.

Mục đích bài tham luận này là đặt vấn đề xét lại giá trị các hình thức rập khuôn và những tính chất người ta gán ghép cần phải có để có thể là một nhà nghiên cứu Phật học hoặc một nữ hành giả tu Phật. Quan niệm một nữ Phật tử phải như thế nào rất là phức tạp và lại có những giá trị khác nhau cho nên bài tham luận cũng nêu bật điểm này. Bài dựa trên ba cơ sở chính: những suy tư của một nhà mô phạm trong lúc giảng dạy môn Phật Giáo tại Đại học; kinh nghiệm của một phụ nữ Tây phương vừa là nhà nghiên cứu Phật học vừa là người tu Phật nhưng có vẻ không ăn khớp tí nào với hình ảnh mẫu của một Phật tử; và những nghiên cứu về một nền Phật Giáo xuyên quốc gia trong thời hiện đại, hay còn gọi là “Phật Giáo xuyên suốt”, nghĩa là “những điểm gặp gỡ giữa cái thật và cái tưởng tượng, và giữa người Á Châu và người Tây phương”.

Là một nhà giáo giảng dạy môn Phật học tại Đại học, công tác sơ bộ và vẫn đang tiếp tục của tôi là tìm tòi đưa ra và xét lại giá trị của những khuôn mẫu, những gán ghép cùng các nhận thức sai lầm về Phật Giáo và các nền văn hóa Phật Giáo cũng như về những dân tộc Phật Giáo. Thí dụ, nhận định cho rằng “tất cả Phật tử” đều cạo tóc, ăn chay, ngồi thiền kiết già, đắp y, luôn luôn nghiêm nghị, không hề trang điểm, không chơi thể thao, và chẳng bao giờ vui chơi đùa giỡn. Những quan niệm sai lầm và phiến diện như vậy đưa đến tình trạng hình tượng hóa Phật Giáo, hay tạo ra một khuôn

mẫu người Phật tử phải có những tiêu chuẩn gì, và đó là khuôn mẫu thuần nhất, không thay đổi, không theo thời và “sai lầm về cả hai phương diện tri thức và đạo đức”. Trong bài khảo sát “Tìm hiểu các nền văn hóa không thuộc Tây phương”, cô Martha Nussbaum phác họa hai điểm bất ổn mỗi khi có giao lưu văn hóa: đó là *quan niệm chủ quan* và *tính cách phóng đại*. *Quan niệm chủ quan* giống như suy bụng ta ra bụng người, hay xem cái lạ y hệt như cái đã quen. Thái độ như vậy sẽ sai lầm vì che phủ mất sự khác biệt, bỏ sót cái tinh tế của những sai biệt về văn hóa, đồng thời ngụ ý quan điểm của cá nhân mình là toàn cầu và đạt tiêu chuẩn. Ngược lại, *thái độ phóng đại* xem các nền văn hóa khác hoàn toàn xa lạ và gần như không thể sánh bằng với văn hóa mình. Các điểm tương đồng giữa các nền văn hóa bị bỏ lơ trong khi lại chú trọng những yếu tố kỳ bí, lạ lùng.

Là học giả và nhà giáo giảng dạy môn Phật học tại các trường Đại học ở Mỹ, tôi thường xuyên gặp những biểu hiện của thái độ phóng đại này nơi giới sinh viên, giới học giả và các giới khác rộng hơn nữa trong xã hội. Ví dụ, theo óc tưởng tượng của các sinh viên, các nền văn hóa Phật Giáo luôn luôn là đẹp như thiên đường, bình an và hồn nhiên trong sáng (trái với xã hội Tây phương được tưởng tượng là vật chất, hư hỏng và ưa gây chiến). Thú vị thay cho một sự đảo ngược lạ lùng, chính thái độ phóng đại này_ thường bị thôi thúc lý tưởng hóa và đại khái hóa_ lại rơi vào những người tu Phật ở Tây phương. Hình như thái độ phóng đại này còn vượt trội hơn cả tinh thần tôn trọng sự chính xác, dù trong lớp học hay ngoài đời. Ví dụ, ta hãy thử nghe nhà nghiên cứu Phật học kiêm hành giả tu Phật người Tây phương Stephen T. Asma trơ tráo tự giới thiệu mình là Phật tử:

Tôi không phải thầy tu, cũng không phải Phật tử của chùa nào cả. Tôi học Phật với các học giả và hành giả siêu việt, và tôi đã giảng dạy môn Phật Giáo tại Mỹ và Á Châu nhiều năm nay rồi. Có lẽ tôi uống rượu quá nhiều và tôi chẳng hề quan tâm tới vụ giữ giới dâm. Tôi khoái đội bóng White Sox. Tôi ăn thịt (không ăn chay).

Ông tự nhận xét tiếp:

Nói cho ngay, có lẽ là một người Phật tử như tôi xem ra cũng kì cục thật. Khi nào chuyện trò, tôi nói tôi là Phật tử người ta đều có thái độ ngờ vực. Cho được phải phép, chắc là tôi nên trông có vẻ nhỏ hơn, nói năng nhỏ nhẹ hơn, và khoác thêm trên mình vài thứ có vẻ hí-pi nữa mới xong.

Những suy nghĩ của Asma về con người Phật tử kì quái của mình tuy nghe khôi hài và mặt dạn mày dày thật nhưng lại làm sáng tỏ những vấn đề sâu rộng hơn về cách hình dung một người theo một tôn giáo thì phải ra sao_ người ta tự nhận như thế nào, người ta xếp hạng ra sao, người ta quan niệm làm sao về một người có đạo_ và cũng làm sáng tỏ những gặp gỡ, đụng độ giữa ta và người, và những gì ta tưởng tượng về người khác.

Theo cục Điều tra dân số của Mỹ, năm 1990 có 404.000 người trưởng thành tự nhận là Phật tử tại Mỹ. Đến năm 2008, con số vọt lên đến 1.189.000 người. Tôi tự nhận mình nằm trong con số gần hai triệu Phật tử này, dù con người Phật tử của tôi thường bị chính tôi và mọi người xem là rất mỏng manh và rất đáng ngờ, ít ra cũng trên bề mặt là vậy. Như ông Asma, tôi tự xem mình là Phật tử, nhưng chẳng thuộc hạng “Phật tử nghiêm túc”. Tôi xin kể ba chuyện về tôi để minh họa:

Cách đây một năm rưỡi, tôi tham dự hội nghị Sakyadhita lần thứ 11 tại thành phố Hồ Chí Minh, Việt Nam. Mỗi sáng sớm, tôi đều đến phòng tập thể dục của khách sạn và chạy hằng cây số trên máy tập chạy (Tôi rất ham tập chạy). Tôi ngại ngùng dòm qua cửa sổ nhìn các bạn đạo Sakyadhita đang đi qua để đến dự buổi tọa thiền sáng sớm. Tự nhiên tôi có cảm giác ngượng ngùng, gần như xấu hổ. Cho dù tôi được kinh nghiệm xem việc chạy này như là thiền trong động, nhưng sao tôi có thể bỏ một buổi tọa thiền trang nghiêm để đến một phòng tập thể dục nóng bức đầy mồ hôi mồ kê thế này? Tôi thật chẳng phải là Phật tử chút nào! Thế rồi, việc lạ chưa từng có xảy ra. Một vị Tỷ kheo ni mặc áo dài tu hảnh hoi bước vô, và cô bắt đầu đi trên máy bên cạnh tôi. Thế ra vừa là Phật tử vừa là lực sĩ thể thao cũng được ư? Tôi nghĩ thầm. (Sau này tôi kể vụ ấy cho một bạn đạo cũng là nữ học giả kiêm hành giả tu Phật người Tây phương đang dự hội nghị như tôi, và cô bạn tâm sự khi về lại nhà ở Canada sẽ tập luyện để dự một cuộc thi thân hình đẹp.)

Màn hai (Cũng tại hội nghị Sakyadhita lần thứ 11 tại thành phố Hồ Chí Minh): Tôi đang dùng bữa sáng, chuẩn bị tới chùa để dự buổi đọc tham luận và hội thảo nhóm. Một số các chị bạn đạo tiến đến bàn rủ tôi đi mua sắm ở chợ Bến Thành. Tôi ngần ngại. Đi mua đồ ư? Nghe được rủ đi khám phá khu vực mới của thành phố và có cơ lòng kiếm được những món quý hiếm mang về nhà, tôi hớn hờ cảm lòng không

đậu. Bỏ tờ chương trình Hội nghị xuống, tôi cầm ví tiền và ra khỏi cửa. Thiết *chẳng phải là Phật tử* tí nào!

Giai thoại thứ ba: Tôi đang tham dự Hội nghị chuyên đề “Khám phá Phật Giáo: Những lời dạy trí tuệ năm 2010” ở một trường Đại học lân cận (bang Massachusetts, Mỹ). Ngồi lắng nghe các học giả và hành giả Phật giáo trình bày tham luận, mắt tôi nhìn lơ đãng về phía cửa ra vào và chợt dừng lại quan sát một dãy giày sắp ngay ngắn: giày xa bờ đế gỗ, giày hiệu Birkenstocks đế viền êm, đủ loại giày kiểu ba-ta tốt cho việc bảo vệ môi trường (mấy thứ Asma suy nghĩ cho là có vẻ híp-pi). Và rồi, lồ lộ trước mắt bá quan văn võ là đôi bốt da cao gót màu đen của tôi. *Chúng đứng đó coi không hợp tí nào!* Tôi trầm nghĩ. Ngay lập tức, tôi khám phá được thêm một điều nữa: *Hình như mình ngồi đây cũng không hợp?!*

Thế thì trở lại câu hỏi: Người Phật tử phải như thế nào? Và một nữ Phật tử? Một nữ Phật tử Mỹ (Tây Phương) phải ra sao? Theo truyền thống và theo giáo lý, muốn thành Phật tử trên nguyên tắc phải quy y Tam bảo (Phật, Pháp, Tăng), phải giữ năm giới (Không giết, không trộm, không dối, không tà dâm, không say sưa hút xách). Nhưng trên thực tế, như Ni sư Karma Lekshe Tsomo đã nhận xét: “Xây dựng được một nhân cách phù hợp với tôn giáo của mình là một tiến trình vừa khó định hình vừa đa dạng, cả cho người tự nhận nhân cách ấy lẫn những người muốn xếp hạng các tín đồ theo tôn giáo họ chọn.” Thật thế, quan sát nhóm Phật tử, ta thấy có đủ hạng tín đồ, có đủ cách định nghĩa (một Phật tử thì phải như thế nào), và khi nói đến ý nghĩa của việc trở thành tín đồ truyền thống tín ngưỡng này, lại cũng có nhiều quan điểm khác hẳn nhau. Xoay hướng nhìn về nữ giới Phật tử Tây phương, ta thấy nữ giới Phật tử Bắc Mỹ “đủ trọn bộ các thành phần”: từ bà mẹ nội trợ đến viên chức điều hành công ty, đến ni cô đồng chân nhập đạo; từ phụ nữ trang phục híp-pi đến bạn đạo dân chơi sành điệu mang giày cao gót.

Thế những người mà không ai nghĩ là Phật tử như tôi đây thì sao? Tìm về lịch sử Phật giáo có thể thấy chút ít ánh sáng chân lý để giải đáp, đặc biệt chỗ nói về dụ của hoa sen. Lịch sử ghi rằng sau khi Đức Phật thành đạo, Ngài quan sát thấy thế gian giống như hồ sen với các hoa đang trong nhiều giai đoạn phát triển: cái còn ở dưới nước, cái chỉ mới là nụ nhỏ nhô lên khỏi mặt nước, cái vừa nở hàm tiếu, cái đã nở tròn trịa khoe sắc trên mặt hồ. Ngài thấy chúng sanh cũng như hoa sen, đang ở trong nhiều

giai đoạn phát triển khác nhau. Đạo dạy rằng việc tu tập có thể thực hiện bằng nhiều con đường khác nhau, và đủ hạng người đang ở trong đủ giai đoạn khác nhau trên đường tiến đến giải thoát. Nghiên cứu lịch sử Phật giáo cho thấy có đủ loại pháp môn tu Phật và đủ loại Phật tử. Chẳng phải bất động không thay đổi hoặc đều một kiểu mà ngược lại, các nền văn hóa Phật giáo và các nhân dạng người Phật tử thường phức tạp, đầy đầy mâu thuẫn và áp lực.

Lúc này chúng ta đang sống trong một thế giới với mối quan hệ hỗ tương rất phức tạp, trong đó “Đông” và “Tây”, “ta” và “người” gặp nhau, và phải gặp nhau thường xuyên. Những gặp gỡ vượt không gian và biên giới văn hóa như thế đòi hỏi cần có thái độ nhìn lại mình, cụ thể là thấy được những suy diễn quá sơ lược, thô thiển của mình trong tương quan với các nền văn hóa và truyền thống khác, cũng như trong tương quan với những nền văn hóa và truyền thống ta nhận là đang theo. Trong bài *“Trang sử sáng chói: Tu và học đạo Phật ở Mỹ”*, Charles Prebish thách thức chúng ta dung hợp được những khác biệt, khác biệt giữa các cộng đồng Phật Giáo lẫn giữa những nhân dạng về một người Phật tử:

Có lẽ vấn đề mấu chốt không phải là làm thế nào phát triển một mẫu mực nào đó để chấp nhận, một mẫu mực mà khắp toàn cầu có thể theo được và chắc là quá tự tin, tỉ như sự thích nghi, hay học cách sống thành công với một nền văn hóa khác hay là một chủng tộc nào. Vấn đề mấu chốt không phải là thế mà là xem xét làm thế nào Phật tử ở Mỹ có thể phát huy tinh thần một giáo hội toàn cầu không những cho phép mà còn khuyến khích những khác biệt, thừa nhận tính nguyên vẹn của mỗi cộng đồng Phật Giáo Mỹ (và, tôi muốn thêm, của mỗi cá nhân Phật tử Mỹ) bất kể cộng đồng ấy chủ trương ra sao.

Hãy nhớ lại ví dụ hoa sen. Trong chúng ta, một số vẫn còn nằm dưới nước, một số khác đã nở tròn đầy trên mặt nước. Một số trong chúng ta khoác áo nhà tu, số khác mặc đồ hàng hiệu Prada của Ý. Chúng ta có kẻ sáng sớm thì cạo đầu, kẻ thì với tay lấy máy sấy tóc và thuốc bôi lông mi. Có lẽ chính vì bị dính mắc với những hình thức khác biệt về con người tôn giáo mà chúng ta đi đến những bất hòa, và có khi xung đột. Khi tiếp xúc với “người khác” _ cho dù “Đông” gặp “Tây” hay Phật tử mẫu mực hạng nhất đối diện với một Phật tử chẳng ra Phật tử _ Martha Nussbaum thách thức có ai có thể nghĩ suy trên

cơ sở những vấn đề chung con người phải đối đầu, và những chọn lựa ai cũng phải có, đó là:

Con người ai cũng phải đối mặt với cái chết và phải tìm giải pháp ổn thỏa để không còn sợ chết; ai cũng phải điều chỉnh những ham muốn của cơ thể cho vừa chừng, phải chọn lựa cân nhắc lúc ăn uống và trong quan hệ tình dục; ai cũng phải có một ý kiến nào về tài sản và về việc phân phối số tài nguyên ít ỏi; ai cũng phải có thái độ nào đó đối với việc sắp xếp cuộc sống tương lai cho mình. Như Đức Phật đã dạy, Ngài đến để giúp ta biết hai điều: chân lý về khổ và diệt khổ. Có lẽ điểm thiết yếu nhất của người Phật tử là: Chúng ta cùng chung một kiếp người.

Người dịch: Thích Nữ Viên Thế

PHẬT GIÁO THÁI LAN VÀ VẤN ĐỀ RỐI LOẠN GIỚI TÍNH

Kulavir Prapapornpipat

Vấn đề liệu những người đồng tính nữ, đồng tính nam, lưỡng tính, chuyển đổi giới tính, có xu hướng tình dục khác thường, lệch lạc giới tính (gọi tắt là LGBTQ) có thể đạt được giác ngộ không hiện đang thu hút sự chú ý của nhiều cộng đồng Phật giáo, phát xuất từ tình trạng phân biệt đối xử với cộng đồng LGBTQ. Mặc dù xã hội Thái Lan khá bao dung trước sự đa dạng tình dục, nhiều học giả Phật giáo bảo thủ, chẳng hạn như Tiến sĩ Sanong Vora - Urai, vẫn cho rằng những người rối loạn giới tính không thể đạt được giác ngộ, dựa trên lập luận rằng xu hướng tình dục của họ là kết quả của hành vi sai trái trong đời sống tình dục mà họ đã phạm phải trong kiếp trước. Ông cũng tin rằng những người bị rối loạn tình dục không thể được thọ giới. Phân biệt đối xử với các thành viên trong cộng đồng LGBTQ đã và đang cản trở họ trong quá trình phát triển tâm linh trên quan điểm Phật giáo. Bài viết này đi tìm câu trả lời theo một hướng tiếp cận khác và sẽ thảo luận về giới tính, tình dục, cũng như mục tiêu tối hậu của Phật giáo.

Các thái độ khác nhau tại Thái Lan

Thái Lan nổi tiếng là một trong những quốc gia cởi mở nhất trên thế giới đối với xu hướng đa dạng tình dục. Bao lực chống lại các cộng đồng LGBTQ không nhiều lắm. Tuy nhiên, trong cộng đồng Phật giáo Thái Lan, thái độ thiên vị chống lại những người bị rối loạn giới tính vẫn còn tồn tại. Một học giả Phật giáo bảo thủ, tiến sĩ Sanong Vora - Urai đã có một cuộc phỏng vấn về những lối sống khác nhau và Phật pháp đăng trên một tạp chí Thái Lan nổi tiếng có tên gọi *Secret*.¹ Trong bài viết mang tiêu đề "Đồng tính và Phật pháp" này, Tiến sĩ Sanong bày tỏ nhiều thành kiến chống lại cộng đồng LGBTQ, chẳng hạn như:

1. Những người bị rối loạn giới tính không thể chứng ngộ giải thoát, vì vậy họ không thể được thọ giới.
2. Rối loạn giới tính là sự lệch lạc trong tình dục có nguyên nhân từ hành vi tà dâm đã phạm phải từ kiếp trước.
3. Tình yêu đồng tính là sự vi phạm giới cấm thủ (silabbataparāmāsa).

4. Những người bị rối loạn giới tính ra đời vì hành vi sai trái của cha mẹ họ.

Lần đầu tiên đọc bài phỏng vấn này, tôi đã ngạc nhiên khi biết về quan điểm và giải thích của ông. Là một nữ học giả chuyên ngành Phật học, tôi muốn trình bày các quan điểm khác về những vấn đề này.

1. Những người bị rối loạn giới tính không thể chứng ngộ giải thoát, vì vậy họ không thể được thọ giới

Quan điểm này bắt nguồn từ một điểm trong Tạng Luật nói rằng những người lưỡng tính - những người có cả bộ phận sinh dục nam và nữ - không được phép thọ giới. Theo Phật giáo, sinh ra là một người lưỡng tính được cho là kết quả của nghiệp xấu đã tạo trong kiếp trước. Tiến sĩ Sanong cho rằng người rối loạn giới tính rơi vào loại này. Tuy nhiên, nói chung, những người rối loạn giới tính không phải là người lưỡng tính. Họ là những người đàn ông hoặc đàn bà có cơ quan sinh dục bình thường. Sự khác biệt là họ không tuân thủ các tiêu chuẩn tình dục khác giới mà xã hội đặt ra.

2. Rối loạn giới tính là sự lệch lạc trong tình dục có nguyên nhân từ hành vi tà dâm đã phạm phải từ kiếp trước

Theo Tam Tạng Kinh điển, kết quả của hành vi sai trái về tình dục là: (1) có tội; (2) không thể ngủ ngon, (3) bị nói xấu; và (4) bị đọa vào địa ngục. Không có đoạn nào trong kinh điển nói rằng sự tái sinh thành một người rối loạn giới tính là kết quả của tà dâm. Khi Tiến sĩ Sanong giải thích nguyên nhân mà mọi người sinh ra là người rối loạn giới tính, ông trích dẫn câu chuyện của một *Tỳ-kheo Ni* tên là Isidasi, người có hành vi tà dâm khi cô còn là một người đàn ông trong một kiếp quá khứ. Hậu quả của hành vi sai trái tình dục trước đây là cô bị tình lang bỏ rơi ba lần khi cô sống trong thời Đức Phật. Tôi thấy ví dụ tiến sĩ đưa ra là không thích hợp và không liên quan đến vấn đề LGBTQ.

3. Tình yêu đồng tính là sự vi phạm giới cấm thủ (silabbataparāmāsa)

Trong Phật giáo, định nghĩa của silabbataparāmāsa là sự đắm mình trong những nghi thức và nghi lễ sai lầm, như sự thờ phụng những cây cỏ kỳ lạ hoặc động vật. Không có mối quan hệ giữa hiện tượng rối loạn giới tính và các hoạt động vi phạm giới cấm thủ như vậy.

4. Những người bị rối loạn giới tính ra đời vì hành vi sai trái của cha mẹ họ

Niềm tin này trái ngược với luật nhân quả, một trong những giáo lý quan trọng của Phật giáo. Luật nhân quả khẳng định trách nhiệm cá nhân cũng như sự tồn tại của các kiếp sống quá khứ và vị lai. Thuyết nhân quả quy định rằng một người tự lãnh nhận kết quả từ hành động của chính người đó. Không thể xảy ra chuyện một người thực hiện một hành động bất thiện và người khác nhận lãnh kết quả của hành động đó. Một vài người có thể lập luận rằng các thành viên trong gia đình có cộng nghiệp, nhưng tín điều này rất dễ gây tranh cãi và cần được tìm hiểu thêm.

Mặc dù không một lời giải thích nào của Tiến sĩ Sanong có thể được tìm thấy trong Tam Tạng kinh điển hay bất kỳ văn bản Phật giáo cơ bản nào, các quan điểm của ông tiêu biểu cho quan điểm chính thống của Phật giáo Thái Lan đối với cộng đồng LGBTQ. Những lời giải thích này có vẻ được chấp nhận rộng rãi trong cộng đồng Phật giáo nước này. Kết quả là, nhiều người rối loạn giới tính Thái Lan bị phân biệt đối xử. Ví dụ, tại một số chùa hay trung tâm thiền, họ không được phép thọ giới và không được phép thực hành Phật pháp. Trong bối cảnh này, nếu những người bị rối loạn giới tính muốn được chấp nhận, họ phải cố gắng che giấu nhân dạng tính dục của mình và cư xử giống như thường được chờ đợi ở những người đàn ông hay phụ nữ với xu hướng tình dục khác giới. Tuy nhiên, khi một người không thể là chính mình, họ cảm thấy rằng nhân dạng của mình không chấp nhận được và mâu thuẫn nhân dạng kiểu này không tốt lắm cho việc thực hành Pháp. Về mặt này, trong bối cảnh Phật giáo Thái Lan, sự phân biệt đối xử đối với các thành viên trong cộng đồng LGBTQ đã cản trở sự phát triển tâm linh của họ.

Các quan niệm khác về nhân dạng tính dục

Để hoàn tất luận văn thạc sĩ của mình mang tiêu đề "Tư tưởng và đạo đức tình dục trong Phật giáo Nguyên Thủy" bảo vệ năm 2002, tôi nghiên cứu vấn đề nhân quả liên quan đến giới tính và tình dục và đi đến kết luận hoàn toàn khác với Tiến sĩ Sanong. Theo những gì tôi tìm hiểu thấy, được sinh ra như là một người nam hay người nữ phụ thuộc vào nghiệp lực mạnh mẽ, dù tốt hay xấu, của một cá nhân. Ví dụ, nếu một người đàn ông phạm tà dâm, không chung thủy, hoặc bỏ rơi người phụ nữ của anh ta, có thể kiếp sau anh ta sẽ bị sinh ra là một người phụ nữ và sẽ bị lừa dối hoặc bị người mình yêu bỏ rơi. Để ví dụ về nghiệp lực mạnh và lành, một người có

thể nguyện sinh ra làm người thuộc giới khác để tìm hiểu thêm về những đặc tính tính dục khác và cảm nghiệm xem làm người khác phái sẽ như thế nào. Hoặc giả một người có thể nguyện sinh ra thành một người khác giới để hoàn thành một số nhiệm vụ, ví dụ như Bồ-tát Avalokitesvara biến đổi thành một người nữ là Bồ-tát Quan Thế Âm trong Phật giáo Trung Quốc.

Nếu một người không có được một nghiệp lực mạnh như vậy, giới tính của người đó phụ thuộc vào nếp sống và sự tích lũy các đặc điểm tính dục riêng của mình. Mặc dù tâm khác biệt với các cơ quan sinh dục sinh lý, tâm có thể kết hợp một số đặc điểm tính dục, hoặc các thuộc tính về giới tính. Ví dụ, một người đã từng được sinh ra trong hình dạng một người phụ nữ trong nhiều kiếp liên tiếp có thể rất có rất nhiều nữ tính, ngay cả khi cô ấy tạo ra các hành động mà kết quả là cô sẽ sinh ra làm một người đàn ông trong kiếp sau. Vì vậy, chuyện rất có thể xảy ra là người ta có thể bị mâu thuẫn về nhân dạng tính dục khi các đặc điểm về tính dục sinh lý và cơ thể của họ không khớp với khuynh hướng tâm sinh lý và cảm xúc nội tâm của họ.

Giáo dục và chánh kiến

Các giải pháp để giải quyết vấn đề phân biệt đối xử đối với cộng đồng LGBTQ đòi hỏi sự hợp tác của cộng đồng này và của toàn xã hội nói chung. Phật tử Thái Lan không nên chấp vào những định kiến về giới tính và tính dục, vốn chỉ là những khái niệm thế gian; Thay vào đó, họ nên tập trung vào những giá trị cốt lõi của một con người cũng như hành động và ý đồ của người đó. Nếu thọ giới là một việc thiện lành, thì bất cứ ai được thọ giới nên được tôn trọng và hỗ trợ, bất kể người đó là người bình thường hay bị rối loạn giới tính. Theo quan điểm Phật giáo, miễn là những người thuộc cộng đồng LGBTQ không bị lường tính hoặc bị khuyết tật bẩm sinh, họ có đủ điều kiện để được thọ giới và có khả năng tu tập hướng tới sự giác ngộ như những con người khác.

Những người bị rối loạn giới tính cũng cần phải có sự hiểu biết đúng đắn về việc thọ giới theo quan điểm Phật giáo. Trong truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy, chẳng hạn như ở Thái Lan, những vấn đề về giới tính và tính dục nên được đặt sang một bên sau khi thọ giới, bất kể người đó là bình thường hoặc bị rối loạn tính dục. Chư Tăng Ni không nên có bất kỳ hình thức hoạt động tính dục nào và phải dành toàn bộ năng lực của mình để đạt được giác ngộ. Miễn là họ tuân theo giới

luật và thực hành Phật pháp, họ cần được tôn trọng bất kể giới tính của họ hoặc nhân dạng tình dục của họ là thế nào.

Nhìn chung, quan điểm của Tiến sĩ Sanong về giới tính và tình dục tỏ ra khá cứng nhắc. Tuy nhiên, theo lời dạy của Đức Phật, vạn vật đều vô thường, và quan niệm về giới tính và tình dục cũng không ngoại lệ. Đệ tử của Đức Phật không nên quên rằng mục tiêu tối hậu của việc thực hành Phật pháp là Niết-bàn, một trạng thái của giải thoát vượt ra ngoài tất cả mọi đối đãi tốt và xấu, phước đức và tội lỗi, ánh sáng và bóng tối, âm và dương, nam tính và nữ tính, nam giới và phụ nữ, có khuynh hướng tình dục bình thường hay bị rối loạn giới tính!

Đến đây thì rất có thể người ta sẽ chất vấn về vấn đề đạo đức trong các mối quan hệ tình dục. Theo quan điểm của tôi, miễn là hai người trong cuộc chung thủy và tôn trọng người bạn của mình, thì đó là một mối quan hệ có đạo đức. Dù đối tác của bạn cùng một giới tính hoặc thuộc giới tính ngược lại cũng không có gì quan trọng, miễn là cả hai đều trung thực và tôn trọng lẫn nhau. Trong một mối quan hệ lý tưởng, nên hỗ trợ tinh thần của người kia và mối quan hệ này nên có mục đích hướng tới sự phát triển tâm linh của cả hai bên. Mặc dù điều này nghe có vẻ lý tưởng hóa, tôi tin rằng điều này là hoàn toàn có thể.

Dịch giả: Sc Viên Ngạn

CHÚ THÍCH

¹ *Bí Ẩn* 1:6, 94-95. Tạp chí mạng trình bày bằng tiếng Thái

[<http://www.bloggang.com/viewdiary.php?id=oozingplanet&month=01-2009&date=15&group=6&gblog=6>].

ROBINA COURTIN: MỘT NỮ TU SĨ PHẬT GIÁO THOÁT TỤC

Anna Halafoff

Robina Courtin là một trong những giảng sư Phật giáo nổi tiếng nhất của Úc. Sinh ra ở Melbourne vào năm 1944, Robina đã trở thành một ni sư Phật giáo theo truyền thống Tây Tạng hơn 30 năm. Là người sáng lập dự án Giải phóng nhà tù “Liberation Prison Project” và là một nhà giáo lừng danh khắp thế giới, Robina từng là chủ đề trong hai tài liệu Úc đó là Tìm kiếm giác ngộ (2000) “Chasing Buddha” và Chìa khóa dẫn đến giải thoát (2007) “Key to Freedom”. Sự thông thái, ngay thẳng, sự khôi hài trong giáo lý cùng với lòng từ bi vô biên của ni sư đã từng là những nguồn cảm hứng cho nhiều Phật tử và tương tự những người không phải là Phật tử. Có thể nói, đó là phong cách thực, đặc biệt của ni sư đã giúp ni sư truyền đạo trong một cách thiết thực và dễ tiếp cận với người phương Tây cả trong và ngoài nước Úc. Bài viết này dựa trên các nguồn của phương tiện truyền thông Úc bao gồm các bản dịch từ các tài liệu, các cuộc phỏng vấn qua đài phát thanh, các bài báo để cung cấp một bức tranh câu chuyện cuộc đời của ni sư và những hiểu biết của mình về sự tu tập và giảng pháp, đặc biệt trong bối cảnh nước Úc. Trong khi làm như vậy, tác giả xem xét hướng tiếp cận Phật giáo của ni sư được cho là độc đáo, có thể cho rằng, Robina trong thực tế truyền thống hơn những gì phương tiện truyền thông Úc đã quảng bá đến độc giả.

ROBINA COURTIN TRONG VÀ NGOÀI NƯỚC ÚC

Robina Courtin được sinh ra trong một gia đình Công giáo, là con thứ hai trong bảy người con. Mặc cho những khó khăn về kinh tế, ni sư được học ở trường Sacré Cœur, một trường dành cho nữ đầy uy tín ở miền Đông Malvern, Melbourne. Lúc còn trẻ, Robina là một tín đồ Công giáo mộ đạo với bản chất hay thắc mắc và bất tuân, nhưng đằng sau đó là một trái tim nhân hậu và tốt bụng. Lúc lên 12 tuổi, ni sư xin mẹ cho đi tu theo dòng Carmelite như anh hùng của mình, Thánh Thérèse thành Lisieux, người đã được thụ phong Linh mục ở tuổi 14. Nhưng vào khoảng 19 tuổi, Robina đã bán khát vọng tôn giáo của mình cho cuộc đời thực nghiệm của một thanh niên lập dị chống lại các qui ước xã hội “hippie” trong những năm 1960. Ni sư chuyển đến

London năm 1967 và cống hiến thập kỉ kế tiếp của cuộc đời mình cho chính trị cánh tả, người da đen và nữ quyền ở Anh và Úc.

Vào giữa thập niên 1970, Robina trở thành một sinh viên đam mê võ thuật, cho đến khi một tai nạn xe hơi đột ngột đã kết thúc sự nghiệp karate của mình. Trong thời gian phục hồi sức khỏe ở Melbourne, ni sư nhìn thấy tờ quảng cáo khóa học về Phật giáo với Lạt ma Yeshe và Lạt ma Zopa Rinpoche, những Lạt ma Tây Tạng đầu tiên đến thăm và thuyết pháp ở Úc, tại học viện Chenrezig, miền nam Queensland. Robina ngay lập tức bị thu hút với tính chất phản xạ và cầu nguyện của Phật giáo Tây Tạng, cái mà phù hợp với tâm câu hỏi của mình và ngồi thoải mái với sự giáo dục công giáo của mình. Đó là ở viện Chenrezig mà cuối cùng ni sư cũng nhận ra “Ah! Đó là loại nữ tu mà tôi muốn trở thành.” Ni sư được Lạt ma Zopa qui y mười tám tháng sau đó ở Kopan, Tu viện của Lạt ma ở Kathmandu, Nepal. Robina đã trải qua mười năm nghiên cứu Phật giáo trong khi làm việc cho Lạt ma Yeshe và Quỹ Bảo tồn truyền thống Đại thừa (FPMT) của Lạt ma Zopa, giúp phát triển những ấn phẩm trí tuệ ở vương quốc Anh và giám sát các ngành sản xuất và biên tập của nó. Năm 1987, theo yêu cầu của Lạt ma Zopa, ni sư bắt đầu giảng dạy Phật giáo ở Úc và năm 1994 ni sư được bổ nhiệm làm biên tập viên tạp chí Mandala của FPMT ở California. Năm 1996, tạp chí nhận được một bức thư từ một tù nhân người Mỹ gốc Mehico 18 tuổi tên là Arturo, một thành viên băng đảng Los Angeles người mà bị bỏ tù từ năm anh 12 tuổi. Robina đã hồi âm thư của anh và gửi anh một quyển sách về Phật giáo. Từ lan rộng, khoảng cuối 1997, Ni sư đã viết cho hơn 40 tù nhân trên khắp nước Mỹ. Điều này đã dẫn ni sư đến việc thành lập dự án Giải phóng tù nhân (LPP) như là tổ chức phi lợi nhuận ở California. Câu chuyện của Robina được xuất bản rộng rãi ở Úc khi Tìm kiếm giác ngộ, một tài liệu của công nghiệp điện ảnh Úc đoạt giải thưởng về ni sư được trình chiếu trên SBS năm 2000 và phát hành sân khấu ở nhiều thành phố Úc. Bộ phim nói về Robina sang Châu Mỹ khi ni sư giảng dạy Phật giáo ở các trung tâm của FPMT và ở các nhà tù có an ninh tối đa. Nhờ vào sự thành công của Tìm kiếm giác ngộ, Robina được mời đến thăm các nhà tù và có những buổi thảo luận trước công chúng trên khắp nước Úc. Điều gì đã bắt đầu với một bức thư của một tù nhân năm 1996 đã phát triển thành một tổ chức với các văn phòng đại diện ở Mỹ và Úc, nhiều chi nhánh ở Mông Cổ, Tây Ban Nha và Mehico. Dự án Giải phóng tù nhân nhận được hàng trăm thư mỗi

tháng và hơn 13 năm đã hồi âm hoặc đi thăm hàng ngàn tù nhân. Năm 2007, *Chìa khóa dẫn đến Giải thoát*, một tài liệu về việc làm của Robina ở nhà tù Úc được trình chiếu trên đài ABC Úc. Dù cho mọi thứ diễn ra bằng những con đường mòn khác nhau, Robina luôn thể hiện sự liên tục trong kinh nghiệm của mình. Nếu tôi nhìn lại cuộc đời tôi, bề ngoài nó có vẻ như là những sợi chỉ khác nhau..., nhưng trong tôi...nó hoàn toàn không thay đổi, và từ buổi đầu tiên rằng tôi có thể nhớ, tôi luôn luôn khao khát hiểu thấu thế giới...và...có nhiều nghị lực, muốn làm một cái gì đó về nó. Vì vậy điều đó thật sự đã thay đổi...

CÓ PHẢI LÀ NỮ TU SĨ BÌNH THƯỜNG CỦA BẠN? RẤT ÚC, THỰC TẾ, VÀ DỄ TIẾP CẬN

Theo sau sự phát hành của “Tìm kiếm giác ngộ” trong đó có một cảnh Robina sử dụng những từ có bốn chữ cái, các phóng viên nhà báo đã sử dụng sự miêu tả cực đoan và giật gân, miêu tả ni sư như là một siêu anh hùng nổi loạn. Điều này được minh họa bằng những tiêu đề và cụm từ như “Không có gì tiêu cực về nữ tu sĩ Phật giáo này”, “một kẻ vi phạm những kì vọng”, “thậm hơn nữ tu sĩ bình thường của bạn” và “thiếu nữ đã đặt một ít thái độ vào Phật giáo”. Các nhà báo đã đặt lòng thành thật điềm nhiên của Robina và bóng bở bên cạnh lòng từ bi bát ái và sự thông thái của người”, “nụ cười mở rộng và gọi cảm” của ni sư với “tính nhân văn cháy bỏng”. Ni sư được miêu tả như “một người đầy năng lực nhỏ bé nhưng có một trái tim nhân hậu” với một “tâm lòng ôn hòa đáng kinh ngạc”. Thật sự đó là “cuộc đời đầy đau khổ” của ni sư, có thể nói đã gây sự chú ý đến phương tiện truyền thông Úc và công chúng.

“Hãy quên hình ảnh của bạn về một đệ tử Phật ôn hòa và ngoan ngoãn,” Rachel Kohn nói, “Ni sư mặc áo choàng màu nâu đỏ sẫm theo truyền thống Phật giáo Tây Tạng, nhưng với bản tính Úc, Robina Courtin, đã mang cá tính mạnh mẽ và năng lực vô biên của người đến với 24 năm làm nữ tu sĩ Phật giáo.” Thật sự đó là ‘thái độ điềm tĩnh’ và ‘trực tính’ của người đã ‘chuẩn bị hoàn hảo cho công việc của người với tù nhân ở một số nhà tù nguy hiểm nhất ở Mỹ (Brundrett 2003; Passmore 2001). Những tù nhân ở Kentucky Bang Penitentiary (trích trong *Tìm kiếm giác ngộ* trích trong *Sunday Herald Sun* 2000) miêu tả giáo lý của người ‘rất dễ liên hệ bởi vì ni sư đặt chúng trong một cách mà mọi người đều có thể hiểu’. Họ cũng miêu tả người có phong cách ‘dễ chịu’, và giáo lý của người dễ ‘tiếp cận’, ‘vui’ và ‘thú vị’. Thêm vào

đó, Những trải nghiệm của chính bản thân về đau khổ và bạo lực lúc thiếu thời, bao gồm loạn luân và hãm hiếp (Irving 2007b), đã làm tăng thêm mức độ thông cảm phát triển giữa người và những tù nhân, và với những sinh viên nữ cả trong và ngoài hệ thống. Vì phần lớn các giảng sư Phật giáo (đặc biệt là những Lạt Ma Phật giáo Tây Tạng) đã đến thăm và thuyết pháp ở Úc là nam giới, theo sau đó phụ nữ Úc bị lôi cuốn đến với giáo lý của các ni sư Phật giáo theo truyền thống Tây Tạng, như Robina Courtin và Jetsunma Tenzin Palmo, với người mà họ có thể nhận dạng dễ dàng hơn. Năm 1996, trong thiệp mừng sinh nhật lần thứ 21 đến Arturo, người tù đầu tiên mà Robina hồi âm, Lạt Ma Zopa Rinpoche đã viết: “Sự giam cầm của bạn là không đáng gì so với sự giam cầm bên trong của những người bình thường,” ám chỉ đến sự bó buộc, giận dữ, tuyệt vọng, và những cảm xúc đau khổ hàng ngày khác. Do đó, lời khuyên của người dành cho tất cả “tù nhân” đều giống nhau không phân biệt giới tính. Đó là về sự phát triển lòng tự trọng nâng cao phẩm chất tích cực của con người: “Điều cốt lõi...đó là con người nhìn vào chính họ, chịu trách nhiệm và biết rằng họ có tiềm năng thay đổi” cho tốt đẹp hơn. Theo Aileen Barry, Dự án giải phóng tù nhân ở Úc, Robina không những có sự hiểu biết sâu sắc về đau khổ mà “những gì ni sư có thể truyền tải đến mọi người rất rõ ràng có thể thay đổi [điều đó]...ni sư rất có căn cứ, thực tiễn, ví như sống trong đó.” (Compass 2007).

KHÔNG CHÍNH THỐNG HAY TRUYỀN THỐNG?

Nhiều học giả cho rằng người Úc, và phương tiện truyền thông có sự hiểu biết rất giới hạn về truyền thống Phật giáo đa dạng và lịch sử Phật giáo ở Úc (Croucher 1989; Sherwood 2003: 1, 3). Trong khi người Úc xem những Phật tử như là trầm ngâm hay lạc quan, những đóng góp mà Phật giáo đã làm đối với sự thay đổi xã hội và phụ nữ đã làm đối với Phật giáo ở Úc vẫn chưa được nhận ra (Sherwood 2003: 1, 3; Adam 2000). Trên thực tế, những giảng sư lập si, mạnh mẽ và phụ nữ đóng vai trò chủ chốt đối với Phật giáo ở Úc từ thế kỷ 19. Sự cam kết đối với hướng tiếp cận Phật giáo thực tiễn, phản thân và những phương pháp gây cảm hứng Phật giáo của sự thay đổi xã hội đã từng phổ biến ở Úc trong một thời gian dài (Croucher 1989; Adam và Hughes 1996; Adam 2000; Sherwood 2003). Như Sherwood (2003) giải thích, một sự cam kết đối với thay đổi xã hội giữa những Phật tử thì không mới và không phải là sự phát triển phương Tây. Nó là sự nối tiếp của truyền thống Bồ Tát đạo được Shantideva

miêu tả (một vị tăng học giả người Ấn thế kỷ 18) rằng những nhân mạnh lý tưởng Đại thừa về lòng vị tha và sự cam kết của Bồ Tát ở bất cứ dạng nào đều cần thiết để trở thành lợi ích đối với người khác (Shantideva 2000: 33).

Theo sau đó Robina Courtin được cho là độc đáo thật sự khá truyền thống. Ni sư theo Bồ tát đạo về lòng vị tha đối với cá nhân và thay đổi xã hội. Ni sư bắt đầu và kết thúc những buổi thuyết giảng với sự cầu nguyện truyền thống. Ni sư dạy những phương pháp truyền thống về tu tập, thiền định, và thệ nguyện. Ni sư khuyến khích đệ tử nghiên cứu giáo lý Phật giáo và gặp những giảng sư đức độ (*The Spirit of Things* 2003; Irving 2007b). Nhờ vào dáng vẻ bề ngoài của một người Úc và một người thực tế người đã vượt qua những khó khăn trong cuộc sống, mọi người cho rằng “trong cách đặc biệt của người ni sư đã làm Phật giáo dễ hiểu và dễ tiếp cận hơn trong tầm với của những người với những điều kiện và thất bại bình thường.” (Brundrett 2003). Trong khi làm như vậy, ni sư đã chứng minh rằng “sự cảm hứng đến từ mọi hình dạng và kích thước.” (Roach 2000). Ni sư theo truyền thống Bồ Tát, xuất hiện bất cứ nơi nào và bất cứ khi nào cần thiết, và ban phát bất cứ cái gì để giúp người giải thoát khỏi đau khổ và tìm thấy hạnh phúc, vì vậy thách thức những khái niệm phổ biến của những gì mà một đệ tử Phật ở Úc phải thực hiện. Do đó, Robina có thể được xem là người khởi xướng những gì mà Phillips và Aarons (2005) định nghĩa như là hướng tiếp cận Phật giáo truyền thống, hơn là thời đại mới điều đó được hiểu rất ít trong bối cảnh Phương tây hiện đại. Cần nghiên cứu sâu hơn để chứng minh lời nhận định này. Điều này có thể bao gồm nghiên cứu xã hội học tập trung vào sự trải nghiệm của đệ tử ni sư, đặc biệt là những tù nhân và phụ nữ, và lịch sử toàn diện về phụ nữ trong Phật giáo ở Úc để tiếp nối sự nghiên cứu của Croucher (1998) và Adam (2000).

Dịch giả: Sc Chúc Đạo

THAM KHẢO

- Adam, E. (2000) “Nữ Phật tử ở Úc,” *Tạp chí Phật giáo toàn cầu*, 1(2000): 138-43.
- Adam, E. and Hughes, P. *Phật tử ở Úc*, Canberra: Australian Government Publishing Service, 1996.
- Croucher, P. *A Lịch sử Phật giáo ở Úc 1848-1988*, Kensington, NSW: New South Wales University Press, 1989.

- Hall, S. “Trở về từ Không: Nữ tu sĩ Phật giáo thoát tục,” *Sydney Morning Herald*, September 28, 2000.
- Passmore, D. “Những ngày cuồng loạn về thuốc phiện và tình dục của nữ tu sĩ,” *Sunday Mail*, December 16, 2001.
- Phillips, T. and Aarons, H. “Việc lựa chọn Phật giáo ở Úc: Towards a Traditional Style of Reflexive Spiritual Engagement.” *The British Journal of Sociology* 56:2 (2005): 215-32.
- Shantideva. “Bồ tát Đạo.” *Dharma Rain*. Edited by Stephanie Kaza and Ken Kraft. Boston: Shambhala, 2000.
- Sherwood, P. *Đức Phật trên đường phố: Phật giáo thịnh hành ở Úc*. Bunbury, WA: Edith Cowan University, 2003.
- Sunday Herald Sun*, “Lời cuối cùng của một nữ tu sĩ,” September 3, 2000.
- The Religion Report, “Venerable Robina Courtin,” ABC Radio National, May 4, 2005. [http://www.abc.net.au] Accessed March 25, 2009.

NỮ TU SĨ PHẬT GIÁO SRI LANKA TRONG THỜI KỲ CHUYỂN GIAO: TỪ QUYỀN TÔN GIÁO ĐẾN QUYỀN LỰC XÃ HỘI

Hema Goonatilake

Trái ngược với sự hiểu sai tạo ra bởi Max Weber về Phật giáo như là tôn giáo “thoát tục”, Phật giáo và tín đồ Phật giáo đã và đang “tham gia” vào nhiều hình thức công việc xã hội khác nhau từ thời kỳ của Hoàng đế Asoka vào thế kỷ thứ 4 trước công nguyên cho tới hiện nay. Chẳng hạn, bốn năm trước đây, vào một trong rất nhiều dịp viếng thăm các ni viện ở Sri Lanka của tôi, tôi đã gặp một nữ tu sĩ hoan hỉ giải thích với tôi về việc bà đang phục vụ cho cộng đồng của mình bằng việc khởi xướng “những dự án phát triển nông thôn” như việc xây dựng đường xá và cầu cống. Bà kể lại việc bà đã gặp một chính trị gia địa phương như thế nào và yêu cầu ông ta xây dựng một con đường rất quan trọng cho dân chúng trong làng. Trong suốt quá trình xây dựng con đường, bà bắt đầu quen biết tất cả giới quan chức và chính trị địa phương. Tôi thấy rằng vị ni này cống hiến phần lớn công việc hàng ngày của mình cho “hoạt động xã hội”. Bà dường như rất vui với sự kính trọng mà bà có được từ các chính trị gia, quan lại và cộng đồng địa phương. Nữ tu sĩ này để lại trong tôi ấn tượng về một người lãnh đạo năng động trong cộng đồng, nhưng đồng thời, vai trò hơi khác thường mà bà đảm nhiệm khiến tôi phân vân không biết có phải bà đang mở rộng quá mức quyền lực của mình như một nhân vật tôn giáo trong cộng đồng. Tôi nghĩ tôi sẽ khám phá chủ đề để kiểm chứng giả định của mình. Khi tôi tìm hiểu về những nữ tu sĩ khác, những người cũng đang đảm nhận những nhiệm vụ tương tự, bà cho tôi biết về hai nữ tu sĩ mà cá nhân bà biết. Thông qua việc nói chuyện với hai nữ tu sĩ khác, tôi biết thêm ba nữ tu sĩ nữa, những người cũng đang tham gia hoạt động xã hội ở ba huyện khác. Tổng cộng tôi đã phỏng vấn sáu nữ tu sĩ từ bốn huyện cho bài tham luận này.

Việc Nghiên cứu và Phương pháp luận

Bốn năm sau những buổi phỏng vấn đầu tiên của tôi, tôi bắt đầu lại việc nghiên cứu của mình bằng việc phỏng vấn lại tất cả sáu nữ tu sĩ trong nghiên cứu ban đầu của

tôi. Phần còn lại của nghiên cứu bao gồm 18 nữ tu sĩ từ bốn huyện tương tự. Tiêu chuẩn duy nhất để lựa chọn là các nữ tu sĩ có tham gia vào “hoạt động xã hội” trong cộng đồng của họ. Không có bảng hỏi được cấu trúc sẵn cho các cuộc phỏng vấn. Thay vì thế, ban đầu tôi chỉ đặt ra ba câu hỏi đơn giản để có được câu trả lời chi tiết:

1. Thói quen hàng ngày của bà từ khi bà thức dậy cho đến khi bà đi ngủ?
2. “Công việc xã hội” nào mà bà đã từng đảm nhận? (Trong tiếng Sinhala, không có sự phân dịch chính xác cho thuật ngữ “hành động xã hội”(social action). Từ ngữ thường được dùng là “phục vụ xã hội” (social service)).
3. Mối quan hệ chính xác của bà với các chính trị gia và giới quan chức địa phương là gì?

Tôi thu thập thông tin về những vấn đề sau và ghi chú ngắn theo những đề mục sau: loại hoạt động phục vụ xã hội, bản chất của các hoạt động, và cách thức mà các nữ tu sĩ tham gia vào vũ đài chính trị và xã hội rộng lớn hơn, đặc biệt những tương tác của họ với quan chức địa phương.

Trong các buổi thảo luận với sáu nữ tu sĩ đầu tiên tôi phỏng vấn trước đó, tôi được biết rằng các nữ tu sĩ đã từ bỏ vai trò khởi xướng các dự án phục vụ xã hội ở cấp làng và tạo áp lực với các chính trị gia và quan chức địa phương để họ thực hiện những dự án đó. Các nữ tu sĩ tiếp tục vai trò thực hiện nghi lễ mà họ giữ trước đây, nhận lời mời đến các hoạt động xã hội được tổ chức bởi các chính trị gia và quan chức địa phương, chẳng hạn như các lễ đặt móng và khánh thành đường xá, cầu cống và các tòa nhà. Nếu cần xuất hiện để đưa ra năm giới hoặc phát biểu trước cộng đồng thì họ sẽ làm điều đó. Các nữ tu sĩ tiếp tục thực hiện vai trò xã hội của họ như những người cố vấn và chủ tịch của nhiều tổ chức phát triển cộng đồng khác nhau, chẳng hạn như các hội phụ nữ, các câu lạc bộ của trẻ em và các tổ chức phát triển nông thôn khác ở cấp làng xã. Sự liên quan mật thiết với các chính trị gia và quan chức địa phương trong các hoạt động phát triển cộng đồng không còn nữa và không còn khả năng họ có thể bị vấy bẩn bởi quyền lực và xung đột. Sự thay đổi ấn tượng này đã xảy ra, chủ yếu là vì ba lý do sau: những thay đổi trong tình hình chính trị ở Sri Lanka, mối lo về việc mất đi sự tôn kính của cộng đồng và nguy cơ của chủ nghĩa bè phái chính trị.

Những thay đổi Chính trị và Xã hội ở Sri Lanka

Việc giới thiệu hệ thống Hội đồng Tỉnh ở Sri Lanka vào năm 1987 đã dẫn tới quá trình phân quyền quản lý nhằm đạt được sự phát triển kinh tế và xã hội nhanh chóng ở cấp độ khu vực. Tuy nhiên, những chi phí quân sự quá mức vào thời điểm đó đã ngăn việc phân phát đủ quỹ cho các dự án cấp thiết ở cấp làng xã. Các lãnh đạo làng do đó buộc phải nài xin sự ủng hộ của các chính trị gia địa phương để tìm kiếm sự tán thành cho những dự án nhỏ mà đã được phê duyệt trước đó rồi. Những dự án như thế bao gồm việc sửa chữa đường xá bị hư hỏng bởi những trận mưa lớn, và xây dựng các cây cầu bằng ván gỗ để thay thế những cây cầu bằng tre mỏng manh bắc qua sông. Sự khan hiếm nước cũng buộc các lãnh đạo làng phải đề xướng yêu cầu về việc cấp nước đầy đủ cho dân làng của họ.

Sau khi cuộc nội chiến kết thúc vào tháng 5 năm 2009, chính phủ đã phân phát đủ quỹ cho những dự án vô cùng cấp thiết này. Với nguồn tài nguyên nhiều hơn có được sau cuộc chiến, nhiều sự cải thiện đã được thực hiện. Chẳng hạn, hệ thống cung cấp điện và nước lớn hơn và mang tính kinh tế hơn được xây dựng để thay thế cho hoạt động nhỏ hơn và không đầy đủ trước đó. Các lãnh đạo làng không còn cần phải tạo áp lực cho các chính trị gia để thực hiện những nhu cầu cấp thiết trong cộng đồng hay để khởi xướng nhiều dự án ở cấp làng.

Như là kết quả của những thay đổi này, các nữ tu sĩ mà tôi nói chuyện với đã xem xét lại vai trò xã hội tích cực của họ trong cộng đồng. Họ nhận ra rằng sự tôn kính mà họ có được giữa các *daayakas* (những người được hưởng lợi) có thể mất đi nếu họ tiếp tục gắn gũi với các chính trị gia. Vì những chính trị gia này thường bị cho là tham nhũng nên việc gắn kết với họ có thể bôi nhọ thanh danh của các nữ tu sĩ và địa vị tôn giáo của họ. Những thay đổi này xảy ra vào thời điểm khi địa vị tôn giáo của nữ tu sĩ ngày càng được công nhận trong cộng đồng của họ. Cũng như ở tất cả các ngôi chùa ở Sri Lanka, hoạt động của tu sĩ được sắp xếp và tiến hành bởi một ban lãnh đạo cộng đồng được bầu ra (*daayaka sabhaa*). Cho đến lúc này, tất cả các ni viện được nghiên cứu đều đã được thiết lập vững chắc và đã thành lập *daayaka sabhaa* của chính mình.

Lý do khác khiến các nữ tu sĩ giảm bớt các hoạt động phục vụ xã hội của mình là vì một số tăng sĩ hình thành nên một đảng chính trị được gọi là Jathika Hela Urumaya (JHU Đảng Di sản Dân tộc). Sự hình thành đảng này được sự ủng hộ của một nhóm nhà dân tộc chủ nghĩa cực đoan thuộc đảng cấp trung lưu, những người bị lên án bởi đại đa số tăng sĩ và cư sĩ. Hai nữ tu sĩ tiết lộ rằng họ đã bị Đảng JHU tiếp cận để xin sự ủng hộ chính trị của một số cộng đồng làng giúp cho việc giành chiến thắng trong các cuộc bầu cử quốc hội ở các huyện của họ. Hai nữ tu sĩ đã ngay lập tức bàn bạc vấn đề với những người được hưởng lợi của họ và quyết định rằng họ sẽ không dính dáng tới các đảng chính trị, vì họ nhận ra rằng làm như vậy có nghĩa là sử dụng Phật giáo để đạt mục đích chính trị của đảng đó. Trong các cuộc phỏng vấn, tất cả các nữ tu sĩ đều nhấn mạnh rằng vai trò của họ chỉ thuần túy mang tính tôn giáo và rằng họ không muốn gắn kết với “các tăng sĩ chính trị.”¹

Vai trò Chính trị - xã hội thay đổi của Ni giới

Hiện nay, hai nữ tu sĩ duy nhất có vẻ như nắm giữ vai trò chính trị - xã hội là những người phục vụ trong vị trí danh dự của Thẩm phán hòa giải của Tòa sơ thẩm (Justice of Peace) (JP). Đây là chức vụ tình nguyện của Bộ Tư Pháp dành cho những người có địa vị trong xã hội. Thẩm quyền của họ có thể ở cấp huyện hoặc mở rộng tới toàn quốc. Khi cần đến vai trò của một JP, các thành viên của cộng đồng sẽ gửi thư tiến cử một người phục vụ vai trò này tại cộng đồng cấp quốc gia. Việc tìm hiểu về phẩm chất và thành tích và sự xứng đáng của người được tiến cử sẽ được thư ký huyện và trưởng làng thực hiện. Hai nữ cư sĩ được phỏng vấn hiện đang phục vụ như JP trên toàn quốc và hai người khác phục vụ trong các huyện nơi họ cư trú.

Các JP có quyền xác nhận một loạt các bản khai có tuyên thệ trước tòa, chẳng hạn, để xác minh nơi cư trú của cha mẹ những đứa trẻ xin học vào trường hay xuất hiện trong kỳ thi hoặc bất cứ trường hợp nào bị mất giấy chứng minh thư, sổ ngân hàng hoặc những giấy tờ giá trị khác. Một JP cũng phải xác nhận rằng một người xin đất của nhà nước không sở hữu mảnh đất nào khác và thẩm tra những đơn xin vay nợ dành cho những người thu nhập thấp trong cộng đồng.² Một trong hai nữ tu sĩ phục vụ như JP cho cả nước là bậc trưởng lão thâm niên thứ hai nhận được sự thọ giới ở bậc cao hơn ở Bodhgaya năm 1998. Bà cũng là thành viên của Ủy ban Hòa giải hoạt động

dưới quyền Bộ Tư Pháp. Một tăng sĩ Phật giáo khác từ ngôi làng kế cận cũng phục vụ trong Ủy ban Hòa giải đó giống như ni giới.

Nhìn chung, các tăng sĩ có điều kiện tốt hơn và đa số có mặt ở các thị trấn và thành phố nơi các tu viện của họ được định vị. Ngược lại, ni giới sống trong các ngôi làng xa xôi hẻo lánh với rất ít phương tiện ở những khu vực mà không có đường dành cho xe cơ giới, dịch vụ xe buýt, và vân vân. Bản thân những người dân làng cúng dường một mảnh đất nhỏ cho các ni viện cũng nghèo. Khi ni giới nhận được những miếng đất này, họ là các *dasa-sil-matas* (nữ tu sĩ giữ mười giới). Trải qua năm tháng, họ được công nhận là một phần thống nhất trong cộng đồng làng. Các ni viện được xây dựng với tiền cúng dường của cộng đồng làng và của chính gia đình họ. Ni giới sống lối sống giản dị. Họ là người ăn chay và không khó cho dân làng trong việc cúng dường họ một bữa cơm rau đơn giản từ vườn nhà họ cho bữa sáng và bữa trưa. *Daayakas* mời các nữ tu sĩ đến nhà họ ăn cơm vào những dịp đặc biệt (*dana*). Các nữ tu sĩ tụng niệm *paritta* (tụng niệm để được che chở và ban phước) và phục vụ cho nhu cầu tâm linh của cộng đồng. Dần dần, dân làng phát triển mối quan hệ gắn bó vững bền với các nữ tu sĩ.

Điều đáng kể là khi các *dasa-sil-matas* tìm kiếm *upasampada* (sự thọ giới ở bậc cao hơn), dân làng ủng hộ các nữ tu sĩ hết mình. Quả là một cảnh tượng xúc động khi chứng kiến những xe buýt chật ních người làng cắm trại qua đêm (chẳng hạn, tại khuôn viên Tịnh xá Dambulla Rangiri) để chứng kiến lễ *upasampada* của “các nữ tu sĩ ứng viên” của họ. Khi các nữ tu sĩ trở về làng sau khi nhận được *upasampada*, những người giàu có trong làng tổ chức các buổi tiệc chiêu đãi ở làng, thậm chí có mời cả chư tăng đến dự để thêm phần long trọng cho sự kiện. Dân làng được hưởng lợi từ địa vị cao hơn (“tiền thưởng (“a bonus”) được tích lũy khi một *dasa-sil-mata* nhận được *upasampada*. *Dasa-sil-matas* không đủ tiêu chuẩn tham gia lễ *sanghika dana* (lễ cúng dường quần áo lương thực cho một nhóm gồm năm hoặc nhiều hơn năm thành viên được thọ giới của *sangha* (*bhikkhus* và/hoặc *bhikkhunis*), được cho là mang lại phước báo lớn cho người cúng dường. Theo truyền thống, những người bảo trợ giàu có tập hợp năm hoặc nhiều hơn *bhikkhus* để cúng dường *sanghika dana* trong làng họ và chi trả toàn bộ chi phí đi lại và cúng dường. Hiện nay, những người làng

không có khả năng mời *bhikkus* hoan hỉ với việc có được các *bhikkhuni* trong làng mình để thực hiện lễ cúng dường.

Những Hoạt động Phục vụ Xã hội của Ni giới

Hoạt động phục vụ xã hội phổ biến nhất của ni giới là tụng niệm *paritta* (tiếng Sinhala: *pirith*) để cầu nguyện sự ban phước cho cư sĩ. Các nữ tu sĩ tụng niệm vào rất nhiều dịp, chẳng hạn như khi một đứa trẻ được sinh ra, ngày đầu tiên đứa trẻ đến trường, và trước khi đứa trẻ bước vào những kỳ thi quan trọng. Tăng sĩ chỉ cầu nguyện cho những người viếng thăm chùa của họ vào những dịp đó, trái lại các nữ tu sĩ nhận lời mời đến nhà của cư sĩ. Khi được thông báo về sự ốm đau xảy ra trong cộng đồng, cả tăng và ni đều đến thăm bệnh nhân, hoặc ở nhà hoặc ở viện, và tụng niệm *paritta*. Một phong tục phổ biến trong làng là thực hiện ba hoặc bảy buổi tụng niệm *paritta* ở nhà cô dâu hoặc chú rể trước lễ cưới. Trước đây, hoạt động này thuộc tầm kiểm soát của chư tăng, nhưng hiện nay khi các nữ tu sĩ được nhận *upasampada* thì họ cũng được mời và thậm chí được ưa thích hơn chư tăng, bởi vì khó có thể tìm được nhiều hơn hai vị tăng có thời gian để tham dự từ ba đến bảy buổi cầu nguyện liên tiếp. Nếu có các nữ tu sĩ thì họ sẽ thu xếp thời gian để thực hiện những buổi tụng niệm này.

Cầu nguyện sự phù hộ cho phụ nữ mang thai là một nhiệm vụ đặc biệt được các nữ tu sĩ thực hiện, dù họ là *dasa-sil-matas* hay *bhikkhunis*. Khi được các thành viên trong gia đình mời, các nữ tu sĩ sẽ đến nhà của những phụ nữ mang thai. *Paritta* được tụng niệm để cầu nguyện sự phù hộ cho việc sinh nở an toàn là *Angulimala Sutta*. Cũng nên kể lại nguồn gốc của *sutta* này. Một giáo viên tại Đại học Taxila bị mắc bẫy của một học sinh, người đồ kỵ với một học sinh khác giỏi hơn có tên là Ahimsaka, đã yêu cầu học sinh đó thu lượm một ngàn ngón tay người để tri ân người thầy của mình. Người học sinh đó được biết đến với cái tên Angulimala, bởi vì anh ta đeo một chuỗi ngón tay mà anh ta thu thập được. Sau khi Angulimala thu được 999 ngón tay, mẹ anh ta xuất hiện và van nài anh ta từ bỏ hành động tội ác này. Ngay khi anh ta sắp có được ngón tay thứ 1000 mà anh ta cần, bằng việc hiến sinh mẹ của mình thì Đức Phật tiến đến. Angulimala đã bị chinh phục bởi sự hiện diện của ngài, công khai thừa nhận sai lầm của mình và cuối cùng thọ giới làm tỳ kheo. Một thời gian sau, khi anh ta đi khát thực quanh trị trấn, anh ta nghe thấy một phụ nữ đang đau đớn với

việc sinh nở. Khi anh ta kể lại sự kiện này cho đức Phật, ngài gợi ý rằng anh ta nên nói với người phụ nữ đó: “Chị ơi, từ khi được thọ giới làm tỳ kheo (nghĩa đen là “được sinh ra cao quý”), tôi chưa bao giờ cố ý tước đoạt cuộc sống của bất kỳ ai. Vì điều đó, cầu cho chị và con của chị được an toàn!” Sau khi Angulimala thực hiện “hành động chân lý (act of truth,)” này, người phụ nữ sinh ra đứa trẻ một cách an toàn.

Một hoạt động khác phổ biến được thực hiện bởi hầu hết các nữ tu sĩ là *bodhi puja* (phổ biến ân phước của cây *bodhi*). Các tín đồ tạo thành vòng tròn xung quanh cây *bodhi*; cúng dường hoa, đèn, nhang cho ảnh Phật trước cây bồ đề; và tụng niệm một đoạn kinh đặc biệt bằng tiếng Pali. Hình thức cầu nguyện này được thực hiện bởi cả tăng và ni vào nhiều dịp khác nhau, chẳng hạn như những dịp được đề cập ở trên. Hình thức thờ cúng tại cây *bodhi*, biểu tượng của sự giác ngộ của đức Phật, là một hoạt động phổ biến ở các chùa ở Sri Lanka. Hoạt động này dường như là duy nhất có ở Sri Lanka và không được tìm thấy ở Thái Lan, Campuchia, Myanmar và Lào, mặc dù cây bồ đề được thấy ở một số chùa – thường là những cây con được lấy từ cây bồ đề ở Anuradhapura.

Tư vấn đang ngày càng trở thành một nhiệm vụ được chuyên môn hóa của ni giới. Từ thời điểm các nữ tu sĩ trở thành *dasa-sil-matas*, họ hoạt động như là “những nhà tư vấn không chính thức tự nhiên”, một nhiệm vụ mà họ buộc phải làm để đáp lại nhu cầu của cộng đồng. Các nữ tu sĩ tư vấn cho các bà mẹ có vấn đề rắc rối với con cái, chẳng hạn như những đứa trẻ bỏ học ở trường hay những đứa con trưởng thành muốn kết hôn chống lại ước nguyện của cha mẹ. Phổ biến hơn cả là một người vợ bị chồng say xỉn đánh đập sẽ chạy tới một ni viện gần đó để “tìm nơi nương náu” hoặc tìm sự giúp đỡ từ nữ tu sĩ của làng và ở lại qua đêm. Nếu những phụ nữ này chạy đến nhà một người bà con thì chồng của họ sẽ tìm thấy và có thể còn mắng mỏ những người bà con đã để cho vợ mình trú ngụ. Hoạt động này đã được thực hiện ở Sri Lanka từ thời kỳ của các vị vua cổ đại, như được ghi chép lại trong các văn bản cổ bằng tiếng Sinhala, cho rằng không có người chồng nào có quyền bắt vợ về nếu cô ấy đang sống trong một ni viện. Các ni viện Phật giáo ở Nhật Bản cổ đại, “ngôi chùa ly hôn”, cũng phục vụ mục đích tương tự.³

Bốn nữ tu sĩ tường thuật họ đã ngăn không cho phụ nữ tự vẫn như thế nào. Một nữ tu sĩ trẻ đã cứu sống hai phụ nữ trẻ, một người bị đổ vỡ tình yêu và một người gặp phải sự phản đối kịch liệt của gia đình về chuyện tình của mình. Trong trường hợp thứ nhất, người nữ tu sĩ nghe được từ hàng xóm rằng một phụ nữ trẻ đang phải chịu đựng sự tuyệt vọng vì bị phụ tình. Nữ tu sĩ đã đến thăm nhà của người phụ nữ, đưa cô ấy đến ni viện, và chăm sóc cô ấy ở đó trong vài tuần cho tới khi cô ta hồi phục. Trong trường hợp thứ hai, một phụ nữ không còn kết hôn với một người thợ mộc đi làm thuê ở vùng Trung Đông có quan hệ với một người đàn ông đã có vợ. Khi cha mẹ cô thể hiện sự phản đối gay gắt về hành vi này, người phụ nữ đã xuất hiện trước ni viện trong tình trạng tâm trí rối bời. Trong những sự kiện riêng rẽ, ba nữ tu sĩ khác đã phải giải quyết rắc rối cho những phụ nữ trẻ đến với ni viện của họ trong tình trạng tâm trí rối bời hoặc ở bên lề của sự tự sát. Sau khi cung cấp sự tư vấn không chính thức trong một thời gian, tất cả bốn nữ tu sĩ này đều quyết định sẽ tham gia một khóa đào tạo chính thức về tư vấn. Hai nữ tu sĩ đã học một khóa học cấp chứng chỉ hai năm ở Học viện Phát triển Xã hội Quốc gia ở Colombo trong đó có cả lý thuyết và thực hành, bắt đầu với sự phát triển xã hội nông thôn. Một trong số những nữ tu sĩ khác đã học một khóa cấp chứng chỉ sáu tháng và một nữ tu sĩ khác nữa đã tham gia một workshop kéo dài hai ngày.

Trong số 24 nữ tu sĩ được phỏng vấn cho nghiên cứu này, mười người đã hoàn thành các khóa học tư vấn với những thời hạn khác nhau. Những chương trình chính thức này cung cấp sự đào tạo trong các kỹ năng lắng nghe và kỹ năng tư vấn thực tiễn giúp cho các nữ tu sĩ phát triển sự tự tin để đối phó với những trường hợp khó. Một nữ tu sĩ hoan hỉ thông báo rằng số trường hợp những người vợ bị đánh đập bởi chồng say xỉn ở địa phương mình đã giảm đáng kể nhờ vào chương trình đặc biệt mà bà khởi xướng. Ban đầu, bà tổ chức những buổi tư vấn riêng biệt cho người vợ và người chồng, sau đó gặp cả hai vợ chồng trong khoảng thời gian vài tháng.

Thảm họa sóng thần năm 2004 đã đem đến cho các nữ tu sĩ kinh nghiệm đối phó nhanh chóng với những tình huống khẩn cấp ở cấp quốc gia. Trước đây, ba trong số các nữ tu sĩ này đã quyên góp hàng hóa để phân phát cho các nạn nhân của trận lụt. Không có nữ tu sĩ nào được phỏng vấn đến từ vùng bờ biển nơi mà trận sóng thần tàn

phá nhiều nhất, nhưng khi báo chí đưa tin về thảm họa chưa từng có trong lịch sử, những *dayakas* kinh hoàng đã tụ tập tại các ni viện để bàn bạc xem nên làm gì. Dân làng cúng dường bất cứ cái gì mà họ dành dụm được, trong khi các nữ tu sĩ cúng dường vô số các mặt hàng mà họ được dân làng cúng. Ba nữ tu sĩ đã xoay xở kiếm được xe tải với sự giúp đỡ của các *dayakas* và mang những hàng hóa thu thập được để phân phát tại những trung tâm tị nạn sóng thần. Một nữ tu sĩ sau này quyên góp tiền từ bà con họ hàng và bạn bè và xây nhà cho một nạn nhân của trận sóng thần.

Trong suốt thập kỷ qua đã có nhiều chưa từng có những trận lụt, lở đất và lốc xoáy và nhiều thảm họa tự nhiên khác. Tất cả những nữ tu sĩ được phỏng vấn đều tham gia vào các hoạt động cứu trợ lụt lội và nhiều hoạt động tương tự khác, quyên góp hàng hóa và phân phát cho những người bị ảnh hưởng. Trong hai ni viện có viện trợ cho người nghèo, các nữ tu sĩ đã đưa những người cần được giúp đỡ về ni viện, nơi họ có thể chăm sóc. Trong một trường hợp, một phụ nữ yếu ớt 88 tuổi, người mà người con gái chăm sóc bà bị nhập viện, đã được ni viện trông nom cho tới khi con gái bà trở về 2 tuần sau đó. Trong một trường hợp khác, một người đàn ông nghèo 75 tuổi, người phải kiếm sống từ vườn rau nhỏ bé của mình, bị ốm và đã được chăm sóc ở một khu vực riêng biệt của ni viện cho đến khi ông ta bình phục.

Việc dạy Pháp (Dhamma Teaching)

Việc dạy trẻ là lĩnh vực khác nữa mà các nữ tu sĩ vượt trội. Trừ bốn ni viện thì tất cả các ni viện được điều tra đều tiến hành các trường dạy Phật Pháp. Ba trong số bốn ni viện không có trường học vì đã có những trường dạy Pháp được tổ chức tốt ở gần đó rồi; ni viện còn lại thì không có phòng nên trẻ em đi tới trường dạy Pháp cách đó năm dặm. Một nữ tu sĩ mở một trường dạy Pháp cho những người trưởng thành. Để khích lệ những người lớn tuổi tham dự lớp học, các ni thông báo sẽ có học bổng cho sinh viên tốt nhất và lên kế hoạch trao các giải thưởng hàng năm giống như các trường dạy Pháp khác. Tổ chức các lớp học trước khi đến trường (mẫu giáo) là hoạt động phổ biến khác của ni giới; cha mẹ đóng một khoản phí nhỏ để dùng trả lương cho giáo viên và tài liệu giảng dạy của giáo viên.

Một hoạt động kích thích mà ni giới tham gia vào là các trung tâm đào tạo ni giới cung cấp nền giáo dục tu viện (*pirivenas*). Hiện nay có ba trung tâm đào tạo thực

hiện các khóa đào tạo tu sĩ sơ cấp. Các ni được đào tạo ở những trung tâm này tham dự các kỳ thi trên phạm vi quốc gia cùng với chư tăng, ni và các cư sĩ khác. Các trung tâm của ni giới không nhận được sự hỗ trợ về tài chính từ chính phủ, khác với các trung tâm học tập của tăng, được hỗ trợ bởi trợ cấp của chính phủ. Các nữ tu sĩ điều hành trung tâm của mình với sự cúng dường nhỏ bé từ những người trong và ngoài cộng đồng. Một trung tâm có ba ni sinh, trong khi một trung tâm khác có sáu ni sinh, được dạy bởi 2 giáo viên. Trung tâm đào tạo lớn nhất của ni có 13 ni sinh cư trú đến từ vài huyện của tỉnh. Ni viện này là nơi tụ họp (tổ ong) của các hoạt động với nhiều chương trình dưới sự giám sát trực tiếp của ni trưởng, bao gồm một trường dạy Pháp lớn với 403 sinh viên, 11 giáo viên, và các lớp trước khi đến trường (mẫu giáo) cho 53 trẻ em. Vào năm 2008, vị ni trưởng của trường học này khởi xướng việc thiết lập một trung tâm đào tạo vi tính, với mục đích cung cấp cho giới trẻ những cơ hội làm việc tốt hơn. Hai thanh niên trẻ được đào tạo tại Trung tâm Công nghệ Thông tin Quốc gia ở Narahenpita được thuê làm giáo viên. Với ba máy tính, các lớp học được tổ chức năm ngày một tuần cho học sinh từ lớp một đến cấp cao hơn với học phí vừa phải. Trẻ em nào mà cha mẹ không có khả năng nộp học phí có thể tham dự miễn phí. Đã có khoảng 500 sinh viên nhận được chứng chỉ sau khi hoàn thành khóa học và hai người đã tìm được việc làm.

Được chấp nhận về mặt xã hội bởi chư tăng (Social Accepted by monks)

Như là những *dasa-sil-matas*, những nữ tu sĩ này đấu tranh cho quyền lợi của mình với giọng điệu ôn hòa. Nhưng sau khi nhận được sự thọ giới *upasampada*, họ đã lựa chọn một chiến lược ngoại giao mới đem lại những thành tựu đáng kể. Bốn trong số các nữ tu sĩ mời chư tăng tham dự trong “lễ chào mừng” sau khi được thọ giới. Trong vòng hai năm, các ni đã lôi kéo được chư tăng. Họ viếng thăm chư tăng ở địa phương trong suốt mùa tết của Sinhala (Sinhala New Year) với các bó lá trầu không để tỏ lòng tôn kính theo cách truyền thống. Họ tìm kiếm lời khuyên của chư tăng về những hoạt động của mình và phát triển mối quan hệ thân thiện dựa trên sự tin tưởng lẫn nhau. Chư tăng cũng tìm kiếm sự phục vụ của chư ni để giúp đáp ứng nhu cầu tôn giáo của cộng đồng. Số lượng chư tăng gần đây đã giảm đi, với nhiều vị tăng trẻ cởi bỏ áo cà sa sau khi tốt nghiệp đại học. Trong khi đó, chư ni, phần lớn đều đã tốt

ngiệp đại học, vượt trội về thiền định, giảng Pháp, nói chuyện và thực hiện *bodhi pujas*. Càng ngày chư tăng càng thường xuyên mời chư ni đến chùa của mình để thực hiện các hoạt động này. Một số chư tăng còn đến ni viện để mời chư ni trong những dịp này. Một vị tăng còn sắp xếp đón tiếp một vị ni sắp tới trong Hội trường dạy Pháp (Dhamma hall) với một cây dù nạm ngọc. Chư ni biết ơn sâu sắc chư tăng và tìm kiếm sự khuyến bảo của họ về những vấn đề tôn giáo và xã hội quan trọng. Chư tăng, về phần mình, đánh giá cao sự giúp đỡ của chư ni dành cho chùa và kỷ luật nghiêm ngặt của họ. Nhờ vào khả năng và sự đồng cảm của mình, chư ni ngày càng trở nên nổi tiếng với các tín đồ trong các chùa tăng.

Ni giới đạt được Quyền về Tôn giáo đầy đủ

Ni giới, làm việc phối hợp chặt chẽ với chư tăng, đã đạt được hầu hết mọi quyền về tôn giáo. Tu sĩ được kỳ vọng phải tuân thủ thường xuyên việc tụng niệm các điều luật Patimokkha bên trong *sima malaka* (một hội trường với danh giới phân cách được xây dựng riêng cho mục đích này). Hiện nay có 10 *sima malakas* cho ni giới trong nước. Trước khi những *sima malakas* này được xây dựng, ni giới tập hợp tại Tu viện Dambulla hay Tu viện Newgala, nơi hầu hết trong số họ nhận được *upasampada*, hay trong một ngôi chùa *sima malaka* với sự cho chép của một vị tăng cảm thông với họ. *Sanghika dana* là truyền thống cúng dường cho một nhóm gồm năm hoặc nhiều hơn thành viên của Sangha, theo sau việc tụng niệm câu kinh: “Chúng tôi cúng dường thức ăn này cho Bhikkhu/Bhikkhuni Sangha, được cho là để tích lũy phước báo lớn nhất có thể.” Sau sự suy thoái gần một ngàn năm, tín đồ Phật giáo giờ đây có thể tích phước lớn bằng cả việc cúng dường *sanghika dana* cho Bhikkhuni Sangha. Khi cả Tăng Đoàn và Ni Đoàn cùng được mời nhận sự cúng dường thì câu kinh được thay đổi để bao gồm cả *bhikkhus* và *bhikkhunis*. Chư tăng và chư ni ngồi thành hai hàng đối diện nhau trên các ghế ở cùng độ cao, với đồ cúng dường ở giữa. Trong hầu hết các trường hợp, chư tăng thực hiện nghi lễ, mặc dù thỉnh thoảng chư tăng yêu cầu chư ni thực hiện một phần của nghi lễ.

Việc hành lễ tại các đám tang là nhiệm vụ quan trọng nhất mà tu sĩ thực hiện cho cư sĩ, vì các nghi lễ của đám tang được cho là bắt buộc. Vào những dịp như thế, một chiếc áo choàng để tưởng nhớ người quá cố được cúng dường cho Sangha. Chỉ có

sáu người trong số các nữ tu sĩ này đã từng được mời tham dự trong các lễ tang và đây là những trường hợp mà chư ni có mối quan hệ tốt với chư tăng. Vào một dịp, chư ni được cúng áo choàng. Trong một trường hợp khác, số tăng và ni tham dự ngang nhau trong lễ tang và trong các hoạt động sau đó được tổ chức bảy ngày, ba tháng và một năm sau đó. Vị tăng này thường tổ chức các chuyến khát thực (*pindapatha*) cho cả tăng và ni trong cộng đồng. Trong một trường hợp hiếm có, một vị tăng tổ chức một lễ cúng dường quy mô lớn dành riêng cho chư ni tại buổi lễ khánh thành của một ngôi làng mới. Trong phát biểu khai mạc của mình, vị tăng đã nói về ni giới như “những người kế thừa di sản của Prajapati Gothami,” khiến nhiều người xúc động rơi lệ.

Kết luận

Những thay đổi trong môi trường chính trị xã hội là chuyện không may mà lại hóa may. Ni giới không còn phải gắn kết với các chính trị gia và quan chức địa phương để có được những con đường, cây cầu tốt hơn và cơ sở hạ tầng khác cho cộng đồng. Ni giới tiếp tục tham gia vào các dự án phục vụ xã hội ở ni viện của mình, nhưng việc giữ khoảng cách với chính trị đã bảo vệ họ không bị chỉ trích và giành được sự công nhận xã hội. Cách tiếp cận riêng tư của ni giới với cộng đồng đã chứng tỏ sự cam kết phục vụ cho nhu cầu của dân làng của họ, theo một cách ít hình thức hơn so với sự tương tác của họ với chư tăng. Các nữ tu sĩ dễ tiếp cận hơn đối với dân làng. Họ giúp đỡ những người nghèo khó và thiếu thốn, thăm viếng bệnh nhân tại nhà và trong bệnh viện, cả phụ nữ và nam giới trong trường hợp cần thiết. Một số ni viện trên thực tế đã trở thành các trung tâm của cộng đồng.

Trở ngại chính mang tính lý thuyết là các *bhikkhunis* vẫn chưa được chính thức công nhận trong hệ thống thứ bậc của chư tăng. Trong những năm gần đây, tuy nhiên, không có vị tăng hay cư sĩ nào phản đối sự khôi phục của ni bộ. Trong hai năm qua, tôi đã nhận được một loạt lời đề nghị từ các nữ tu sĩ về việc đưa vấn đề sự công nhận chính thức này với cơ quan có thẩm quyền, vì tôi là một người ủng hộ mạnh mẽ việc thọ giới *upasampada* cho ni giới và vì tôi là phụ nữ duy nhất trong Ban Lãnh đạo Sambuddhattva Jayanthi. Tuy nhiên, mặc dù một vài chư tăng lớn trong Ban lãnh đạo và một số khác tán thành một cách kín đáo, nhưng không có ai sẵn sàng đứng ra lên tiếng, vì sợ làm phật lòng các lãnh đạo chư tăng. Mặt khác, sự công nhận chính thức

sẽ tạo nên sự khác biệt gì, khi mà các *bhikkhunis* đã được quần chúng và chư tăng thừa nhận trong cộng đồng của mình rồi?

Dịch giả: Sc Như Nguyệt

Ghi chú

1. The JHU was established in February 2004. In April 2004, the party fielded 260 candidates in the parliamentary elections, of whom nine won. Around 500-1,000 monks were seen at political meetings when the JHU was established and around 20 monks held leadership positions. Within a few months, a highly respected monk parliamentarian resigned after being physically harassed in the parliament. Another monk left the party for ideological reasons, but remained as an MP. In January 2007, eight of the JHU MPs joined the ruling UPFA (United People's Freedom Alliance). In the elections held in 2010, two monks and one layman were elected. As the party lost its popularity, it became absorbed into the governing political party and is no longer an ideological force.

2. Qualified people apply in response to an announcement in the government gazette. After being short-listed, applicants are interviewed by a magistrate. Those who are selected receive training regarding their duties and responsibilities, and are required to pass a test. Land

disputes, non-payment of bank loans, and family disputes may be referred to the Reconciliation Board as an alternative to lengthy and costly court proceedings. The Reconciliation Board meets every Sunday afternoon for about three hours. Board members from the same neighborhood generally recuse themselves from these hearings to avoid any conflict of interest.

3. See Diana E. Wright, "Spiritual Piety, Social Activism, and Economic Realities: The Nuns of Mantokuji," in *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements*, ed. Karma Lekshe Tsomo (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2004).