

TUỆ SỸ

những phương trời viên mộng

TẬP 2



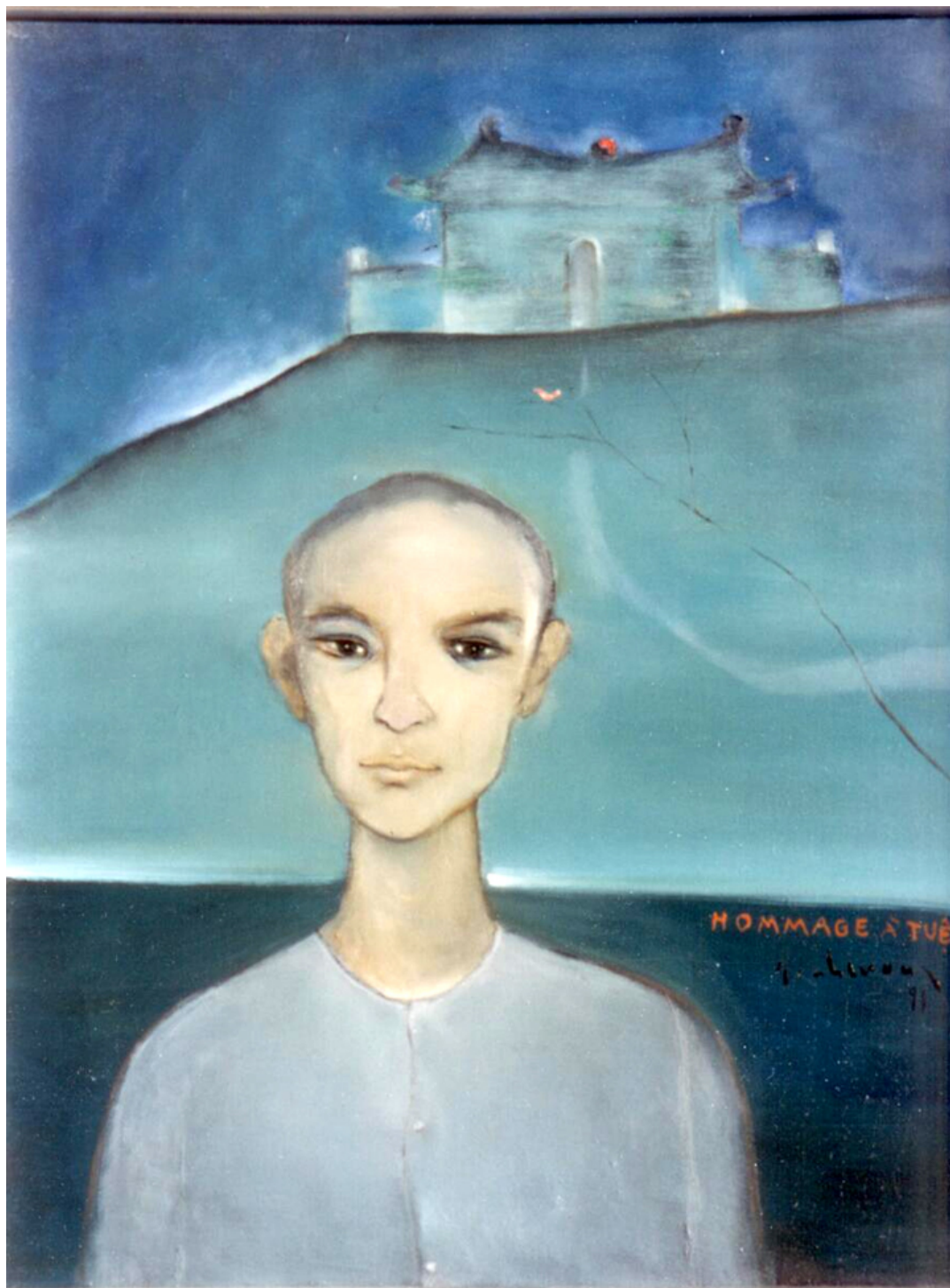
TUỆ SỸ

NHỮNG PHƯƠNG TRỜI VIỄN MỘNG

TẬP II

Tổ chức bản thảo và vi tính:

NGUYỄN HIỀN-ĐỨC



Tranh sơn dầu của Đinh Cường

Để nhớ Thầy Tuệ Sỹ

(nguồn: Trang nhà Hoa Vô Ưu)

MỤC LỤC

I. ĐÔI ĐIỀU CẢM NHẬN VỀ THẦY TUỆ SỸ

- 6. Văn Công Tuấn. Những phương trời viễn mộng
- 20. Tâm tình Thầy Tuệ Sỹ qua những bức thư gửi người tuổi trẻ
- 29. Nguyên Tánh - PCT. Một buổi sáng đọc thơ Tuệ Sỹ
- 35. Nguyên Siêu. Tuệ Sỹ, Thơ và Con Đường Trung Đạo
- 49. Tuệ Hạnh. Ân tình Pháp Hội
- 57. Tâm Nhiên. Tuệ Sỹ trên Ngõ Về Im Lặng
- 78. Phạm Công Thiện. Buổi chiều nắng hạ đọc thơ Tuệ Sỹ

II. TUỆ SỸ -

MỘT SỐ BÀI VIẾT VỀ PHẬT HỌC, TRIẾT HỌC, VĂN HỌC

- 87. Thư gửi các Tăng Sinh Thừa Thiên - Huế
- 90. Trí thức phải nói!
- 96. Dẫn vào thế giới văn học Phật giáo
- 111. Thiền qua tranh chẵn trâu
- 122. Nhân đọc *Tìm hiểu Nhân tính và Tánh không* của GS. Hoàng Dương
- 126. Đạo Phật với thanh niên
- 135. Thi ca và Tư tưởng
- 146. Đối Biện Bồ tát
- 162. Duy Ma Cật, Về Sự Khai Phá Trí Tuệ
- 180. Kinh Hoa Nghiêm: Lý tưởng Bồ tát và Phật
- 205. Đi...
- 208. Triết học về Tánh không. Tánh không luận là gì?

215. Cửa vào tuyệt đối
230. Suy nghĩ về hướng giáo dục cho tuổi trẻ
234. Mười huyền môn: Trật tự của thế giới trong tương quan vô tận
262. Nghiệp trong Triết học - Tôn giáo Ấn Độ
296. Phật dạy chẵn trâu
309. Tập A-hàm, Lịch sử truyền dịch. Ý nghĩa và truyền thừa
318. Chiến tranh, tình yêu, hoài niệm và truyện ngắn Võ Hồng
326. Sơn Núi
332. Những điệp khúc cho dương cầm (*Thơ*)
335. Thơ chữ Hán
338. Đề tựa thi tập *Lá Cỏ*
341. Đề tựa tập thơ *Lục Bát* của Hoài Khanh
345. Lục bát Viên Linh
352. Đến với Thơ Hoàng Cầm từ Ngôn Ngữ Pháp
360. Giữa thời đại và nhân sinh
380. Bát quan trai giới

Phụ lục

392. HT. Tuệ Sỹ - Giải Nhân quyền Việt Nam 2005

**** Tranh vẽ của các họa sĩ Đinh Cường (tr.2, tr.161), Viên Linh (tr.394), Vũ Uyên Giang (tr.95, hình PCThiện)***

I.

**ĐÔI ĐIỀU
CẢM NHẬN
VỀ
THẦY TUỆ SỸ**

Nguyễn Đạo Văn Công Tuấn

Những Phương Trời Viễn Mộng

(Khung Trời Tuệ Sỹ)

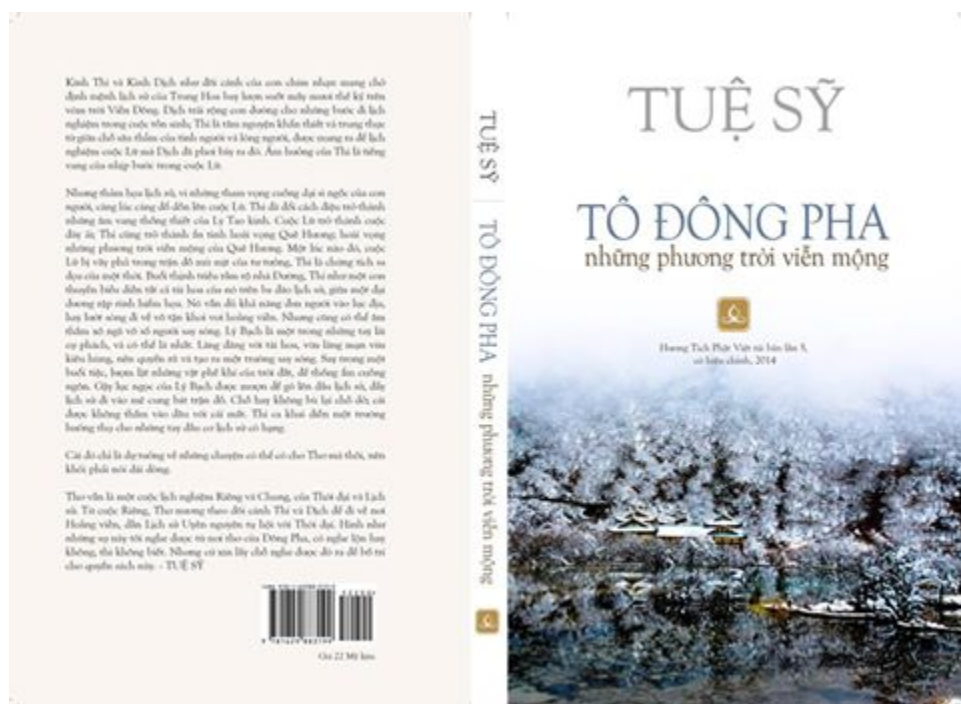
Tôi chưa hề có ý “dám viết” về Ôn (Hòa Thượng) Tuệ Sỹ - người mà tôi rất kính trọng và thân thiết. Có thời tôi đã từng gọi Ôn là chú Sỹ, rồi anh Sỹ đầy tình cảm thân thương, dù giữa Ôn và tôi vẫn luôn giữ một khoảng cách chừng mực giữa hai chiếc áo - đạo và đời. Đó là chưa nói là Ôn “lớn” quá so với cái hiểu biết của tôi. Bất ngờ trong dịp nghỉ lễ Noel và năm mới dương lịch anh Nguyễn Hiền, cũng là người anh tinh thần trong quan hệ sách vở của Vạn Hạnh năm xưa, gởi cho bản thảo tuyển tập của anh tự sưu tập khá công phu về Tuệ Sỹ như một món quà và mong muốn tôi phải góp vào (anh Nguyễn Hiền từng là Thư ký Tòa soạn tờ báo *Tư Tưởng* của Đại học Vạn Hạnh và Thầy Tuệ Sỹ từng nhiều năm là Chủ bút).

Nhận Email và *Tuyển Tập Tuệ Sỹ* tôi mừng quá. Niềm hạnh phúc từ những tình cảm Vạn Hạnh thuở xưa thôi thúc tôi viết Email trả lời ngay cho anh: *“Dạ sẽ cố gắng! Trên đời này, nếu chỉ được phép nhắc đến tên một nhà Văn hóa Phật giáo Việt Nam thì tên người ấy chắc chắn phải là Tuệ Sỹ; nếu chỉ được phép viết về một người của thế kỷ này thì nên viết về Tuệ Sỹ; nếu tôi chỉ phải nêu tên một người bằng tất cả niềm cảm phục và kính trọng thì tôi sẽ nêu tên Thầy Tuệ Sỹ”*.

Ấy là những niềm khởi bộc phát trong tôi và tôi phải ngồi vào bàn viết ngay cho anh Nguyễn Hiền như thế, dù lúc ấy vẫn còn đang bận bịu công việc ở văn phòng.

** Bài này chúng tôi đã đưa vào trang đầu Tuệ Sỹ - Những phương trời viễn mộng, tập I. Nay chúng tôi tiếp tục đưa vào tập II, tập III và xem đây là phần Vào Tập. (Nguyễn Hiền-Đức)*

Về nhà lần giở những bài trong *Tuyển Tập Tuệ Sỹ* của anh ra đọc biết là mình đã lỡ lời, thấy hơi lạnh gáy vì nhận ra mình đang cỡi lưng cọp. Tôi, con ếch ngồi đáy giếng, cứ ngỡ mảnh trời xanh tròn xinh đẹp trên kia đã là tất cả những phương trời viễn mộng của Thầy Tuệ Sỹ. Làm to! Nhưng may thay, con ếch ấy có thời đã được gần gũi với Thầy Tuệ Sỹ, được Thầy thương mến - dù thời gian ấy không lâu, chỉ vài năm. Tôi không phải (và cũng chưa bao giờ muốn) là cây viết chuyên nghiệp. Nhưng tôi biết chắc chắn một điều rằng, Thầy không bao giờ chê cười những yếu kém hay những chuyện bạo gan của tôi, như có lần tôi đã từng làm tại Vạn Hạnh năm xưa (tôi sẽ kể sau). Cái “khung trời hội cũ” ấy đã ôm ấp vỗ về tôi. Nghĩ vậy nên tôi mở Laptop và gõ từng dòng chữ này vào bàn phím. *(Anh Hiền ơi! Tuần này đã thả phào một hơi dài khi vừa viết xong đoạn mào đầu này, sau cả tuần phân vân không biết phải bắt đầu ra sao).*



Tôi vào mạng Internet gõ hai chữ Tuệ Sỹ, gặp hàng loạt rất nhiều tiêu đề viết về Thầy. Thiên hạ đã nghĩ ra rất nhiều những danh xưng, những tước vị cho con người kỳ tài ấy. Thầy là Bồ tát, là luận giả, là thiên tài, là nhà tranh đấu, là học giả uyên bác, là dịch giả siêu việt, là thi sĩ, là giảng sư, là giáo sư đại học, là một chú Sa di trẻ từng ngồi giảng bài trên bục giảng cho thánh

chúng toàn là các vị Đại đức... vân vân và vân vân. Tất cả ít nhiều từ những chữ ấy đều diễn tả đúng con người kia, không chối cãi đâu được. Nhưng với riêng cá nhân tôi khi nghĩ về Thầy Tuệ Sỹ thì có một hình ảnh khác hẳn hiện ra trước mắt. Ấy là hình ảnh một con người ly kỳ mà Antoine de Saint-Exupéry tả trong “Hoàng Tử Bé”, do Bùi Giáng dịch tài tình ra tiếng Việt. Vâng (xin lỗi Thầy, xin lỗi anh) với tôi Tuệ Sỹ chính là hình ảnh chú bé tuyệt diệu từ hành tinh lạ lạc bước vào thế giới điên đảo nhưng đầy thơ mộng này của chúng ta. Trung niên thi sĩ Bùi Giáng mượn lời Saint-Exupéry đã dẫn tôi, đã đặt trong tôi hình ảnh này từ mấy mươi năm trước, từ khi tôi vừa bước chân vào đại học và ở chung gần gũi với hai bậc thiên tài này. Tôi, lúc ấy mọi người ai cũng ghép tên tôi với hai chữ “Thanh Niên” phía trước vì ở Nội xá Vạn Hạnh thì giường tôi nằm kế bên giường ông Trung Niên Thi Sĩ. Tôi rất thường chạy qua lại chuyện trò với cả hai vị Bùi Giáng và Tuệ Sỹ nên khi đọc chuyện của Saint-Exupéry thì cứ nghĩ hai người này, một chính là ông phi công rớt máy bay và một là chàng hoàng tử lưu lạc kia. Một thanh niên chỉ vừa hai mươi tuổi ít quan tâm chuyện chiều trên chiều dưới trong làng văn nghệ thì hoàn toàn vô tội vạ trong những suy nghĩ mộng mơ ấy.



Mà thật thế, tác phẩm *Hoàng Tử Bé* của Saint-Exupéry đích thị là một tác phẩm tuyệt diệu từ đông đến tây, từ Âu sang Á. Đây là một tác phẩm được đọc nhiều nhất trên trái đất này, đã được dịch ra 240 ngôn ngữ. Ở đâu tôi không biết chứ ở Đức hàng năm vào mùa hè hay những dịp lễ lớn thì có hàng loạt những sân khấu kịch nghệ lớn nhỏ trình diễn vở kịch viết lại từ tác phẩm này.

Câu chuyện bắt đầu khi hai con người, một chàng phi công bị rớt máy bay và một ông hoàng nhỏ đi lang thang, họ gặp nhau ở sa mạc. Vâng, không hẹn mà họ gặp nhau tại sa mạc. Sa mạc thì lúc nào cũng mênh mông và nắng cháy. Rồi Hoàng tử bé nhờ ông phi công vẽ cho mình một con cừu, một con

cừ thật sự không quá ốm yếu và cũng không thể trông giống như là một con dê đực. Do quá bận rộn cho việc sửa chiếc máy bay bị hư chàng phi công vẽ đại một cái thùng và nói: “Ừ, đó là cái thùng và con cừu chú muốn có nó nằm ở trong ấy”. Tưởng làm như thế cho xong chuyện, nhưng lạ thay hoàng tử bé sung sướng vì con cừu của chú có nơi trú chân là cái thùng êm ấm ấy. Trong suốt tác phẩm người đọc thấy toàn những mẫu đối thoại ly kỳ và những bài ngụ ngôn thâm thúy. Một đằng là chàng phi công từ thuở nhỏ đã tập tành vẽ và sau đó bỏ dở vì không hiểu được rằng tại sao những người lớn không thể thưởng ngoạn nghiêm túc để biết rằng một bức tranh vẽ cảnh con trâu nuốt chửng con voi khác hẳn với một bức tranh vẽ một chiếc mũ nỉ. Khác hẳn. Đằng kia là một ông hoàng tử nhỏ từ một tỉnh cầu cũng rất nhỏ, ở xa lắc xa lơ, lang thang bay cùng những đám mây trắng đi thăm viếng các tỉnh tú trong vũ trụ, một hôm tình cờ đặt chân xuống trái đất này. Hoàng tử bé giờ đang hạnh phúc có một con cừu, có một cái hộp cho con cừu trú ngụ. Bỗng tự dưng cậu ta giật mình khi nghĩ ra, không chừng con cừu có thể ăn mất đóa hoa hồng, dù hoa hồng đã có gai nhưng những gai nhọn này có thể chĩa thẳng vào đầu.

“Một con cừu, nếu có ăn cây cối nhỏ, thì nó cũng ăn những đóa hoa?”

“Một con cừu thì ăn bất cứ cái gì nó gặp. Bạ đâu ăn đó rất mực bừa bãi vậy.”

“Cả những cành hoa có gai nhọn?”

“Ừ. Cả những cành hoa có gai nhọn.”

“Vậy thì những gai nhọn, dùng vào việc chi?”

Tôi không biết điều đó. Lúc ấy tôi hết sức bận, loay hoay vặn một cái đinh bù lon ăn cứng trong máy phi cơ. Tôi bận tâm lo lắng lắm, vì trận hồng máu này đã bắt đầu cho thấy quá trầm trọng, và nước uống cứ hao cạn hoài xui tôi lo sợ nặng nề: càng ngày càng khốn đốn về sau.

“Những gai nhọn dùng vào việc chi?”

Hoàng tử bé không bao giờ rút lui câu hỏi, mỗi phen chú đã nêu nó ra rồi. Tôi đã bực mình vì cái bù lon, nên đáp bừa:

“Gai nhọn, không dùng vào cái tích sự chi ráo, đó chỉ là cái ác hại thuần túy của hoa!”

“Ồ!”

(...)

Hoàng tử bé bây giờ mặt mày tái xanh vì tức giận.

“Từ hàng triệu năm rồi, hoa đã tạo gai. Từ hàng triệu năm rồi cừu vẫn cứ ăn hoa. Và cái sự tìm hiểu xem tại sao mà hoa phải nhọc mệt tạo mãi

những gai nhọn chẳng dùng được vào việc gì hết cả, sự đó chẳng phải là chuyện nghiêm trang hay sao? Cuộc chiến tranh giữa cừu và hoa, không phải là chuyện hệ trọng hay sao? [...] Và nếu tôi có biết, chính tôi có biết một đóa hoa duy nhất ở đời, không đâu có cả, ngoài tinh cầu tôi, và nếu một con cừu bé có thể rồn chơi liếm sơ qua một chút, mà tiêu diệt tan hoang mất cái đóa hoa ấy như vậy đó trong một buổi mai dịu dàng và chẳng nhận thấy rằng cái việc mình làm kia góm guốc thế nào, đó không phải là chuyện hệ trọng hay sao? [Saint-Exupéry - Bùi Giáng dịch: Hoàng Tử Bé, tr. 41 & 44]

Xin lỗi tôi đã nói lung tung, tôi muốn viết về Thầy Tuệ Sỹ mà! Tôi đã trảng giang đại hải về con cừu và một đóa hồng có gai, về ông hoàng tử bé quá đổi lo lắng cho việc sinh tồn của đóa hoa và trái đất chúng ta, cả những hành tinh khác của vũ trụ nữa. Vậy có thể là việc bất kính với Thầy chẳng? Tôi nghĩ chắc không (nếu có thì đó là chuyện của “anh-em” chúng tôi). Ngay từ đầu bài tôi đã cố ý gọi là Thầy Tuệ Sỹ là Thầy với chữ “Tê” viết hoa. Và tôi có lý do để làm như thế.

A! Hoàng tử bé ơi, tôi đã lần hồi hiểu, theo vậy đó, cuộc đời bé bóng sâu tư của chú. Từ lâu, chú chỉ có một chút khiếm muộn, là bóng chiều vàng êm ả. Tôi đã rõ chi tiết mới mẻ này, vào buổi mai ngày thứ tư, lúc chú bảo:

“Tôi yêu chuông những buổi chiều hồng. Chúng ta hãy đi nhìn một cảnh mặt trời lặn...”

“Nhưng phải chờ...”

“Chờ gì?”

“Chờ cho mặt trời lặn.”

Thoạt tiên, chú đã tỏ vẻ ngạc nhiên, rồi sau đó chú đã tự cười mình lần thân. Chú bảo:

“Tôi cứ tưởng mình luôn luôn ở tại quê hương xứ sở.”

Thật vậy. Khi tại Huê Kỳ, mặt trời đứng ngọ, thì ai cũng biết rằng tại Pháp, mặt trời đang lặn. Chỉ cần có thể chạy bay trong một phút sang Pháp là có thể ngắm một cảnh hoàng hôn. Rủi thay nước Pháp lại quá xa vời. Nhưng, tại trên tinh cầu tí tẹo của hoàng tử bé, hoàng tử chỉ cần kéo đẩy sơ cái ghế ngồi một chút. Và hoàng tử nhìn thấy cảnh mặt trời lặn tùy thích bất cứ lúc nào...

“Một ngày nọ, tôi đã nhìn mặt trời lặn liên tiếp bốn mươi ba lần!”

Và ít lâu sau, chú nói thêm:

“Bác biết đó... lúc người ta buồn quá đôi, người ta yêu dấu cảnh mặt trời lặn xiết bao...”

“Cái ngày chú nhìn bốn mươi ba lần nọ, chú đã buồn quá đôi phải không?”

Nhưng hoàng tử bé không đáp ... [Sđd. - tr. 39]

*Đôi mắt ướt tuổi vàng khung trời hội cũ
Áo màu xanh không xanh mãi trên đồi hoang
Phút vội vã bỗng thấy mình du thủ
Thấp đèn khuya ngồi kể chuyện trăng tàn
Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở
Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan
Cười với nắng một ngày sao chóng thế
Nay mùa đông mai mùa hạ buồn chẳng
Đếm tóc bạc tuổi đời chưa đủ
Bụi đường dài gót mỗi đi quanh
Giờ ngó lại bốn vách tường ử rữ
Suối nguồn xa ngược nước xuôi ngàn.
(Tuệ Sĩ: Không Đề)*

Khi người ta ở tuổi bảy mươi thì sẽ không còn bé nữa. Nghĩa là ông Hoàng Tử Bé của tôi bây giờ đã già. Một lão Tăng! Một Thiền Môn Thạch Trụ! Khi con người nhỏ thó ấy đặt bút viết thư cho những tăng ni sĩ trẻ ở Thừa Thiên Huế với câu mở đầu: “Các con thương quý” thì rõ ràng ông Hoàng Tử kia đã vào tuổi lão niên. Nhưng không sao, ông vẫn là Hoàng Tử. Còn trẻ hay đã già thì ông vẫn cứ muốn vác trên vai cái túi khổ lụy ưu tư cho trần gian nhân loại và muôn loài chúng sinh. Ông mang đến cho đời một thông điệp, rằng sa mạc thì mệnh mông nhưng dưới lòng sa mạc có chôn dấu những dòng nước mát.

“Sa mạc đẹp lắm”, chú nói thêm... Và quả thật là vậy. Tôi đã yêu sa mạc luôn luôn. Người ta ngồi trên một đụn cát. Người ta chẳng thấy gì hết. Người ta chẳng nghe gì hết. Tuy nhiên có cái gì lặng lẽ chiếu sáng liên miên. “Cái làm cho sa mạc đẹp ra”, hoàng tử bé nói, “ấy là nó chôn dấu một cái giếng dạt dào đâu đó...” [Sđd. - tr. 132]

Trong bức thư gửi cho Tăng Ni trẻ ở Huế, Thầy Tuệ Sỹ từng trải lòng như trút cả tâm tình mình cho hàng hậu học vào những dòng chữ sau:

“Người xuất gia, khi cất bước ra đi, là hướng đến phương trời cao rộng; tâm tính và hình hài không theo thế tục, không buông mình chịu theo mọi giá trị hư dối của thế gian, không cúi đầu khuất phục trước mọi cường quyền bạo lực. Một chút phù danh, một chút thế lợi, một chút an nhàn tự tại; đây chỉ là những giá trị nhỏ bé, tâm thường và giả nguy, mà ngay cả người đời nhiều kẻ còn vất bỏ không tiếc nuôi để giữ tròn danh tiết. [...]

Mỗi thế hệ có vấn đề riêng của nó, do những biến thiên của xã hội chung quanh, do những biến cố dao động mang tính thời đại. Thế hệ của Thầy thừa hưởng được nhiều từ Thầy Tổ, nhưng chưa hề báo đáp ân đức giáo dưỡng cao dày trong muôn một. Chỉ mới tròn ba mươi tuổi, đã phải khép lại công chùa, xách cuốc lên rừng, xuống biển, cũng mưu sinh lao nhọc như mọi người. Rồi lại vào tù, ra khám, lênh đênh theo vận nước thăng trầm. Sở học và sở tri cũng cùn mòn theo tuổi đời, năm tháng. Duy, chưa có điều gì thất tiết để điểm nhục tông môn, uổng công Sư trưởng tài bồi. Một chút niềm tin chưa hề thoái thất, chỉ mong cùng chia sẻ với thế hệ kế thừa. Một thế hệ đang trưởng thành để khởi tô ngọn đèn Chánh pháp giữa một đất nước thấm nhuần phong hóa.”

Tôi đã gặp con người ấy, tôi gặp Thầy Tuệ Sỹ khi tôi bắt đầu vào ở Vạn Hạnh, từ năm 1972. Khoảng giữa năm 73 Thầy dồn sức hoàn thành tác phẩm *“Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng”*. Thỉnh thoảng đi đâu về tôi ghé lại phòng Thầy chơi, có khi chỉ để nhìn Thầy làm việc, có khi ngồi nói chuyện với thầy Phước An và thi sĩ Hoài Khanh cũng thường lui tới đây. Cũng có khi Thầy bảo tôi xuống nhà bếp bung mâm cơm do dì bếp (tôi quên mất tên) đã dọn sẵn lên phòng Thầy để Thầy dùng vì thời gian viết tác phẩm này Thầy ít rời phòng. Tôi để ý thấy tóc Thầy đã mọc dài cỡ 20-30 phân mà Thầy chưa có thì giờ để cạo. Lúc đó mới thấy, dù chỉ mới 30 tuổi mà tóc đã có nhiều sợi bạc. Tôi nghĩ, những sợi đen trên đầu là những sợi mang tên Tuệ Sỹ, những sợi bạc đích thị của ông thi sĩ tên Tô Thức. Có khi Thầy tự nấu cơm trong phòng và cũng có hôm Thầy bảo tôi ở lại ăn cơm chung dù tôi đã có phần ăn dưới bếp. Tôi nhớ hoài hôm Thầy biểu tôi cắt trái dưa leo. Thấy tôi lúng túng nên Thầy chỉ cho tôi cách gọt vỏ trái dưa leo theo từng mảng nhỏ dọc xuống, lát một lần vỏ mỏng rồi chừa lại một lần vỏ xanh, để khi cắt lát dưa sẽ có viền xanh trắng hài hòa rất đẹp mắt. Trước đó phải cắt hai miếng nhỏ hai đầu và cạo xát nhiều lần để cho mủ màu trắng đục của trái dưa tiết ra. Do học được cách ấy tôi đã áp dụng mãi cho đến bây giờ, mỗi lần cắt gọt dưa

leo là mỗi lần tôi đều nghĩ đến Thầy. Sau này trước khi xuất ngoại, khoảng năm 81 tôi cũng có vài lần cùng thầy Chơn Nguyên đến thăm Thầy tại phòng Thầy ở Vạn Hạnh Võ Di Nguy Phú Nhuận.

Tôi rất khâm phục Thầy, không những các hiểu biết thông thái, sở học môn học của Thầy mà còn những tình cảm và nhân cách của Thầy. Tuy còn rất trẻ, rất thành công nhưng không xuất thân từ khoa bảng, chỉ hoàn toàn do tự học (hay do sở học của nhiều kiếp trước). Thầy luôn luôn khiêm tốn và rất giản dị, rất dễ gần gũi. Thường người đời gọi như thế là vô-sư-trí nhưng chính Thầy lại kể là Thầy thường học từ thân giáo của các bậc tôn túc, Thầy từng về các tổ đình Huế để hầu các Ôn lớn, Thầy từng thân cận Ôn Trí Thủ ở Già Lam để học hạnh: thôi tôi chịu nhọc để mấy thầy làm việc.

Bằng một thái độ vô cùng khiêm tốn và cung kính với các bậc trưởng thượng, trong một vài viết về Đại Lão Hòa Thượng Thích Mật Hiền Thầy từng viết:

... Ai có thể nói gì về những gốc cổ thụ ấy, trong bóng soi của dòng nước khi trong, khi đục? Thế hệ học tăng chúng tôi trưởng thành trong bóng che chở của những gốc cổ thụ như vậy ; có người nhận thức được điều đó và cũng có người không hề nhận thức được ; cũng không ít người bị nước lũ làm bật gốc, bị cuốn trôi theo dòng đời. Riêng những học tăng trưởng thành dưới bóng sơn môn Huế không ai lại không biết đến một trong những gốc cổ thụ như vậy của rừng Thiền, một thời bằng sự nghiêm khắc đã giữ gìn vững giềng mối của Tông lâm...

(Tuệ Sỹ: *Cổ Thụ trong Rừng Thiền*)

Sau chiếc áo nhật bình cũ và bình dị là một thân thể gầy còm với đôi mắt thật sáng (và một cái đầu vĩ đại). Giáo sư Ngô Trọng Anh, một trí thức Phật giáo có uy tín trong một bài viết về Hòa thượng Trí Quang có nhắc lại rằng kỷ niệm lúc các vị này đến thăm Hòa thượng Trí Quang rằng: *Tài ba của thầy Tuệ sỹ như thế nào ai cũng công nhận, ngay như ông Đào Duy Anh khi ghé thăm Hòa thượng Trí Thủ ở Tu viện Hải Đức Nha Trang, gặp thầy Tuệ Sỹ cũng tán thán sở học Hán tự và Phật ngữ của vị tỳ kheo trán rộng mắt to này.*

Tôi còn có một kỷ niệm với Thầy và chuyện động trời thời ở Vạn Hạnh. Vào tháng 5, năm 1973, Viện Đại học Vạn Hạnh mời học giả Nakamura Hajime (1912-1999), giáo sư bộ môn Đông phương học của Đại học Tokyo Nhật Bản và là một học giả nổi tiếng thế giới, đến Vạn Hạnh thăm viếng và thuyết trình một số đề tài về Đông phương học và Phật giáo. Viện cũng trao

tặng bằng Tiến sĩ Danh dự cho ông Nakamura qua những công trình nghiên cứu giá trị của ông ta. Thời ấy phương tiện truyền thông còn hạn chế nên học giả Nakamura chỉ có thể đưa những bài thuyết trình khi ông đến Sài Gòn để chuẩn bị dịch ra tiếng Việt. Tất cả phần chuẩn bị phiên dịch này Ôn Viện Trưởng giao cho Thầy Tuệ Sỹ phụ trách. Do thời gian cấp bách nên Thầy Tuệ Sỹ phải chia ra để một vài vị giáo sư của Viện cùng dịch. Có một vị giáo sư quen với tôi cũng được phân công phiên dịch một phần. Không biết vì lý do gì anh ta cứ than phiền rằng không có thì giờ dịch hay bị bắt cóc bỏ đĩa. Thấy tập bản thảo để trên bàn, tôi tò mò lật ra xem và cũng tự ý dịch thử một đoạn. Anh giáo sư xem qua, thấy vẫn có vẻ xuôi tai (có lẽ do đoạn đầu bài còn dễ) nên hỏi tôi giúp anh làm tiếp được không. Dĩ nhiên tôi mừng húm. Tự dưng có người cho phép mình bắc ghế ngồi lên hàng ghế trên, chàng sinh viên trẻ chưa tròn tuổi 20 cảm thấy mình quan trọng và sung sướng nhận lời ngay. Tôi đâu biết đó là việc làm tày trời điếc không sợ súng có thể làm hại đến thanh danh của Viện. Tôi đã bỏ ra hai ba ngày trời, suốt ngày lẫn đêm vật lộn với tập bản thảo và mấy cuốn tự điển kèch xù mượn của thư viện. Thành thật mà nói, các bài viết của học giả Nakamura quá cao so với trình độ hiểu biết của tôi lúc đó, từ nội dung đến cách dùng những thuật ngữ. Có quá nhiều từ mà tra cứu trong nhiều tự điển hay bách khoa từ điển vẫn không tìm thấy, cần phải có một kiến thức thâm sâu về Phật giáo và Đông phương học mới hiểu được. Việc phiên dịch của tôi hôm ấy cũng có vài người rất thân biết vì các vị ấy thấy tự dưng tôi vắng mặt mấy hôm (lần gặp thầy Giác Quả vừa rồi tại Huế trước khi thầy viên tịch, thầy có nhắc lại và chúng tôi đã cùng ôm bụng cười một trận thỏa thích). Sau mấy ngày bế môn vật lộn với chữ, rốt cuộc tôi cũng hoàn thành bản dịch. Hôm sau tôi ghé lại phòng Thầy Tuệ Sỹ, thấy Thầy quá lo lắng và bận rộn. Tôi hỏi chuyện gì thì Thầy cho biết là Thầy phải dịch lại toàn bộ bài văn, vì bản dịch của ông giáo sư nọ sai và quá kém (Thầy không biết là của tôi). Tôi mới hú hồn và rón rén rút lui có trật tự để Thầy làm việc. Sau này khi học giả Nakamura thuyết trình tại Giảng đường 18 tôi có đến nghe và thấy thật thú vị và cảm phục Thầy quá đổi. Công tâm mà nói, ngay cả bài thuyết trình đã được dịch ra Việt ngữ và giải thích rõ ràng, vậy mà có nhiều chỗ tôi nghe còn không hiểu hết, huống hồ là bằng Anh ngữ. Những việc như thế chắc cả đời không bao giờ quên được.

Giờ tôi lại xin quay chuyện của Hoàng tử bé. Ông hoàng đã cất bước chu du tang bồng từ cõi này sang cõi khác, từ tinh cầu này đến tinh cầu nọ. Chàng đã gặp biết bao cảnh đời ô trược, gặp con rắn, gặp lũ chim di, rồi con cáo, chàng từng gặp cảnh trở trêu như có người dờ mủ cúi chào nhưng không có

một tiếng vỗ tay. Một ngày kia, chàng lang thang đến một tỉnh cầu chỉ có một vị vua trị vì mà không có một thần dân nào cả.

Vị vua nọ, vận xích bào và da lông chồn bạch, nghiêm nhiên chễm chệ trên một cái ngai vàng rất đơn sơ và rất trọng thể.

“A! Đây là một con dân, vị vua nọ thốt to lúc nhìn thấy thoáng hoàng tử bé.”

Và hoàng tử bé tự nhủ:

“Làm sao ngài lại có thể nhận ra ta được, vì bây nay có bao giờ ngài gặp gỡ ta đâu.”

Chàng không rõ là: đối với vua chúa, thì thế gian được tài tình rút gọn một cách đơn giản lạ thường. Mọi người trong thế gian đều là con dân trăm họ của một đấng Con Trời.

(...)

“Vậy thì cảnh mặt trời lặn của tôi?” Hoàng tử bé nhắc trở lại, vì chàng chẳng bao giờ quên một câu hỏi nào, một khi chàng đã nêu nó ra.

“Cảnh mặt trời lặn của người, người sẽ có nó. Ta sẽ đòi hỏi điều đó cho người. Nhưng thế theo thuật cầm quyền, ta sẽ chờ cho tới lúc những điều kiện thuận lợi đầy đủ đi về.”

“Lúc nào thì tới lúc?”

“Hừ! Hừ!” nhà vua đáp, sau khi tra xét một cuốn lịch bự, hừ hừ, “vào khoảng... vào khoảng bảy giờ bốn mươi chiều nay! Và nhà người sẽ có dịp nhìn thấy rõ mệnh lệnh ta được tuân theo một cách nghiêm mật khôn hàn.”

Hoàng tử bé lại ngáp. Chàng tiếc rẻ cơn tịch dương xí huyệt của mình. Và chàng cũng đã thấy chán ngán buồn tình chút ít:

“Tôi chả còn biết lưu lại đây nữa để làm gì, chàng nói với vị vua. Tôi sắp xin đi!”

“Đừng đi, nhà vua đáp”, nhà vua vốn rất lấy làm hãnh diện được có một con dân. “Đừng đi, trăm sắp ban chức thượng thư cho người đó!”

“Thượng thư bộ gì?”

“Bộ... Tư pháp!”

“Nhưng có ai đâu để mà xét xử!”

“Nào đã biết đâu, nhà vua bảo. Trẫm chưa ngự giá tuần du khắp vương quốc. Trẫm đã già lắm rồi, và xứ sở cũng không có đủ chỗ để mà đặt một cỗ xe ngựa, còn đi bộ thì gân xương ta lỏng lẻo chịu sao nổi.”

“Ồ! Nhưng tôi đã nhìn thấy”, hoàng tử bé nói khi nghiêng mình nhìn thêm một trận nữa về mặt bên kia tình cầu. “Bên kia cũng chẳng có một ai...”

*“Nếu vậy nhà ngươi **hãy tự mình xét xử mình vậy**, nhà vua đáp. Đó là điều khó nhất. Tự xét xử mình, còn khó khăn gấp mấy xét xử kẻ khác. Nếu nhà ngươi mà tự xét xử mình được công minh, nhà ngươi quả nhiên là một bậc hiền thánh đích nhiên thượng thừa hy hữu vậy.”*

“Tôi”, hoàng tử bé đáp, “tôi có thể tự mình xét xử mình bất cứ ở nơi chốn nào. Hà tất phải ở lại đây. Ích chi mô.” [Sđd. - tr. 60 & 67]

Điều tôi kính phục khác ở Thầy, bên cạnh những tước vị sư: giáo sư, giảng sư... cũng như những chữ sĩ: văn sĩ, nhạc sĩ, thi sĩ... lớn nhất với Thầy là một tu sĩ, một tu sĩ tinh chuyên đúng nghĩa là một tu sĩ. Suốt đời Thầy cặm cụi với sách vở, với kinh luận, suốt đời Thầy miệt mài giảng dạy xây dựng cho đàn hậu học. Người ta từng sợ Thầy nên bắt tù Thầy, tra tấn hành hạ Thầy rồi đòi tử hình Thầy. Thế giới đã lên tiếng phản đối. Cùng với mọi người chúng tôi ở Đức và Âu châu cũng đã biểu tình tuyệt thực, gửi thỉnh nguyện thư cùng khắp để mong đánh thức lương tri nhân loại. Cuối cùng họ lo sợ và bảo Thầy phải viết đơn xin tha, nghĩa là Thầy phải xin nhận lỗi. Thầy cương quyết không viết. Đúng rồi, sao lại có chuyện ngược đời. Người đứng ra xin lỗi phải là người đã đối xử tệ và làm người khác đau đớn chứ. Nghĩ chuyện đời nhiều khi cũng quái lạ và nghịch lý thật. Nhưng còn lâu họ mới có thể làm nhụt chí của Thầy. Ngồi trong phòng biệt giam Thầy vẫn bình thản làm thơ, thơ chữ Hán (Việt dịch: Nguyễn Minh Cần - theo trang nhà Hoa Vô Ưu):

Biệt Cẩm Phòng

Ngã cư không xứ bất trùng thiên

Ngã giới hư vô chân cá thiên

Vô vật vô nhơn vô thậm sự

Tọa quan thiên nữ tán hoa miên

Phòng Biệt Giam

Ta ở trời Không vô Biên Xứ

*Cảnh giới hư vô thật rất thiên
Không vật không người không lắm chuyện
Ngồi xem hoa rải bởi chư tiên*

Không màng chuyện thù hận của thế gian, thản nhiên ngồi xem chư tiên đến rải hoa chơi. Thơ mộng, thanh thản đến thế là cùng. Nhưng cũng có lúc Thầy cũng tự hỏi tại sao mình phải ngồi tù. Rồi bỗng Thầy gạt ngang, coi như mấy bức tường mỏng nhà lao này làm sao có thể giam được những làn khói, vốn là hiện thân của mây cao chín tầng cao chót vót. Làm sao mà có thể cướp đi được sự tự do của đám mây trời?

Tự Vấn

Vấn dư hà cổ tọa lao lung?
Dư chỉ khinh yên bán ngục trung
Tâm cảnh tương trì kinh lỗ mộng
Cổ giáo già tỏa diện hư ngưng

Tự Hỏi

Hỏi mình: sao phải ngồi tù?
Bảo rằng: làn khói giam hờ trong lao
Cảnh tâm trong mộng khiếp sao
Lời xưa đã dạy: ngẩng cao nhìn trời

Trong chôn ngục tù thì còn có gì để cúng dường chư Phật. Mỗi bữa ăn người tù chỉ nhận được một chén cơm hẩm để sống qua ngày. Giữ nếp chùa Thầy dâng cúng lên đức Điều Ngự Như Lai trước khi chính mình thọ dụng. Còn hình ảnh nào đẹp và đáng kính hơn thế?

Ngục Tù Phạn

Phụng thờ ngục tù phạn
Cúng dường Tối Thắng Tôn
Thế gian trường huyết hận
Binh bát lệ vô ngôn.

Cơm Tù

Hai tay dâng bát cơm tù
Cúng dường Tối Thắng Đại Từ Thế Tôn

Cõi trần máu hận trào tuôn

Tay bưng bình bát lặng thầm lệ rơi.

Cả mấy mẫu người ấy, là thi sĩ, là giáo sư, là tu sĩ, là thiền sư... chứa trong một người thuần nhất, như một bài toán cộng đơn giản mà Thầy đã làm, hai với hai là một. Lý luận ấy làm thiên hạ điên đầu, giống như nói: một chính là cả vũ trụ mênh mông mà mênh mông vũ trụ cũng là một ở trong cõi Hoa Nghiêm Kinh (nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất).

Thầy viết trong “*Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng*” về một mảnh trăng non:

Khuyết nguyệt; đó là mảnh trăng non, là con trăng sơ huyền. Trăng của thời kỳ vừa chớm, và thơ cũng sẽ bắt đầu từ một cõi mộng đơn sơ. Những cái u sầu hay hoan lạc trong mỗi cuộc giao tình, phảng phất một ẩn ngữ cao kỳ. Ân tình cùng giao thoa trong tương ứng, nó đơn giản như hai với hai là một. Rồi từ đó sẽ mở ra một phương trời đọa đầy viễn mộng...

Rồi từ cõi đọa đầy viễn mộng kia Thầy lại giang tay ôm trọn một cung đàn không tiếng nhạc:

Từ đó ta trở về Thiên giới,

Một màu xanh mù tủa vô biên.

Bóng sao đêm dài vời vợi;

Thật hay hư, chiều nhỏ ưu phiền.

Chiều như thế, cung trầm khắc khoải.

Rát đầu tay nốt nhạc triền miên.

Ôm dấu lặng, nhịp đàn dứt vội.

Anh ở đâu, khói lụa ngoài hiên?

(Tuệ Sỹ: *Điệp khúc 2; Những Điệp Khúc cho Dương Cẩm*)

Ôm dấu lặng, nhịp đàn dứt vội. Khúc nhạc gì nghe lạ đời thế? Dấu lặng, là nốt nhạc tạm ngưng. Wikipedia ghi là: **Dấu lặng** là ký hiệu thuộc hệ thống ký hiệu nhạc phương Tây, được sử dụng nhằm thể hiện một khoảng dừng (ngỉ) trong tác phẩm. Dấu lặng thì không phải là dấu ngưng nhằm chấm dứt bài nhạc. Dấu lặng cũng có năm bảy kiểu, từ dấu lặng tròn cho đến dấu lặng móc cho các nhịp ngưng dài ngắn khác nhau. Ôm đàn lắng nghe dấu lặng rơi, rơi và đếm thầm từng nhịp một chữ sao lại ôm cả dấu lặng đề nhịp đàn ngưng? Nhịp đàn ngưng mà sao âm thanh vẫn trôi vang? Đây chính là „âm

thanh của yên lặng“. Cung điệu ấy đích thị là cung cách bước vào khoảng tịch liêu trong một cõi tận cùng vô ngôn.

Dường như cảm nhận điều này đã lâu, trong một bài viết tựa đề *Tư Tưởng Là Gì?* đăng ở *Tạp chí Tư Tưởng* tháng 10 năm 1969, lúc Thầy mới hai mươi sáu tuổi, Thầy Tuệ Sỹ đã trích dẫn ngay tại nhan đề phụ một câu nói của Nietzsche (lại do Heidegger trích dẫn - M. Heidegger *Qu'appelle-t-on Penser*): “*Sa mạc lớn dần... khổ thay cho những ai ôm giữ sa mạc*”.

Thì ra, sa mạc chính là nơi kỳ ngộ những khối óc và trái tim của nhân loại. Sa mạc mênh mông và nắng cháy nhưng “***nó chôn dấu một cái giếng dạt dào đâu đó...***”

Nguyễn Đạo Văn Công Tuấn

(Đức Quốc)

Tâm tình Thầy Tuệ Sỹ qua những bức thư gửi người trẻ tuổi



Lời thưa:

*Tôi đặc biệt yêu thích những bài của Thầy Tuệ Sỹ: **Thư gửi các Tăng Sinh Thừa Thiên - Huế; Đạo Phật với Thanh niên** và **Suy nghĩ về hướng giáo dục đạo Phật cho Tuổi trẻ**. Đó là tâm huyết của Thầy, là kỳ vọng của Thầy vào lớp hậu học. Mặc dù tôi đã đưa nguyên văn 3 bài trên vào Tập này, nhưng tôi vẫn muốn thêm phần này với ý nghĩ rằng, đôi khi đọc những đoạn ngắn mà ta nghĩ, ngẫm và ngẫm ra nhiều điều. Tôi cung kính cúi đầu tạ lỗi Thầy tôi - Tuệ Sỹ - vì những trích dẫn như thế có thể làm sai lệch và méo mó ý tưởng, nội dung xuyên suốt trong bài viết của Thầy.*

Nguyễn Hiền-Đức

* Trong không khí được bao trùm bởi trạng thái ứ động của vũng nước ao tù, bị cắt đứt với mạch nguồn quá khứ, bị che chắn khuất tầm nhìn tương lai; trong không khí đó tâm tư ước nguyện của thế hệ non trẻ, của thế hệ tăng ni sinh mới lớn, như được bộc lộ trong những ngày vừa qua, từ Bình Định cho đến Thừa Thiên - Huế, là dấu hiệu của nguồn mạch ngầm vẫn luân lưu bất tuyệt trong dòng lịch sử truyền thừa của Phật giáo Việt Nam. So với khối lượng tăng ni sinh trong cả nước, các con chỉ là một nhóm nhỏ. Ít, nhưng đây là những hạt lúa chắc. Nhiều, nhưng chỉ là vỏ trấu, và là những hạt chưa được ủ mầm mà đã mục rỗng bên trong.

* Các con hãy tự hào, với niềm tự hào trong trắng và vô tư của tuổi trẻ, từ thời điểm cột mốc này, đã một lần và mãi mãi đứng thẳng trên đôi chân của chính mình, bằng đôi mắt trí tuệ và hùng lực mà nhìn thẳng không khiếp sợ vào quyền lực xấu ác của thế gian, tự xác định hướng đi cho bản thân để làm những việc cần làm cho chính mình và cho mọi người.

* Các con lớn lên trong thời đại thanh bình, nhưng các con lại bị ném vào giữa một xã hội mất hướng. Quê hương và đạo pháp là những mỹ từ thân thương nhưng đã trở thành sáo rỗng. Các bậc cao tăng thạc đức, một thời đã đánh thức lương tâm nhân loại trước cuộc chiến hung tiền, đã giữ vững con thuyền đạo pháp trong lòng dân tộc; nay chỉ còn lại bóng mờ, và quên lãng.

* Di sản được tích lũy ròng rã hằng thế kỷ, bằng bao tâm tư qua bao khổ lụy đau thương, bằng máu và nước mắt của biết bao Tăng Ni, Phật tử; mà những người gây dựng nên di sản đó bằng bi nguyện và hùng lực của mình, có vị bị bức tử bởi bạo quyền, có vị suốt năm tháng dài chịu tù đầy, bị lãng nhục. Nhưng sống hay chết, vinh hay nhục, không làm dao động tâm tư của những ai biết sống và chết xứng đáng với phẩm cách của con người, không hổ thẹn với thâm hạnh cao quý của bậc xuất gia.

* Người xuất gia, khi cất bước ra đi, là hướng đến phương trời cao rộng; tâm tính và hình hài không theo thế tục, không buông mình chịu theo mọi giá trị hư dối của thế gian, không cúi đầu khuất phục trước mọi cường quyền bạo lực. Một chút phù danh, một chút thế lợi, một chút an nhàn tự tại; đây chỉ là những giá trị nhỏ bé, tầm thường và giả ngụy, mà ngay cả người đời nhiều kẻ còn vất bỏ không tiếc nuối để giữ tròn danh tiết. Chớ khoa trương bảo vệ Chánh pháp, mà thực tế chỉ là ôm giữ chùa tháp làm chỗ ẩn núp cho Ma vương, là nơi tụ hội của căn bã xã hội. Chớ hô hào truyền pháp giảng kinh, thực chất là mượn lời Phật để xu nịnh vua quan, cầu xin một chút ân huệ dư thừa của thế tục, mua danh bán chức.

* Nhẫn nại đời nhưng không để cho quyền lực đen tối của đời sai sử. Tùy thuận thế gian, nhưng không tự đánh chìm trong dòng xoáy ô trược của thế gian. Các con hãy tự rèn luyện cho mình một tín tâm bất hoại; một đức tính dũng mãnh vô úy; nỗ lực tự huấn tập trí tuệ bằng văn, tự, tu để nhìn rõ sự tướng chân ngụy, để thấy và biết rõ mình đang ở đâu, đang đi về đâu; không nhắm mắt phóng can theo cỗ xe lộng lẫy bên ngoài nhưng rệu rã bên trong, đang lao xuống dốc dài không định hướng.

* Mỗi thế hệ có vấn đề riêng của nó, do những biến thiên của xã hội chung quanh, do những biến cố dao động mang tính thời đại. Thế hệ của thầy thừa hưởng được nhiều từ Thầy Tổ, nhưng chưa hề báo đáp ân đức giáo dưỡng cao dày trong muôn một. Chỉ mới tròn ba mươi tuổi, đã phải khép lại cổng chùa, xách cuốc lên rừng, xuống biển, cũng mưu sinh lao nhọc như mọi người. Rồi lại vào tù, ra khám, lênhên đênh theo vận nước thăng trầm. Sở học và sở tri cũng cùn mòn theo tuổi đời, năm tháng. Duy, chưa có điều gì thất tiết để điểm nhục tông môn, uổng công Sư trưởng tài bồi. Một chút niềm tin chưa hề thoái thất, chỉ mong cùng chia sẻ với thế hệ kế thừa. Một thế hệ đang trưởng thành để khởi tô ngọn đèn Chánh pháp giữa một đất nước thâm nhuần phong hóa.

Cầu mong các con có đủ dũng mãnh để đi bằng đôi chân của

mình, nhìn bằng đôi mắt của mình; tự xác định hướng đi cho chính mình. Thầy sẽ là người bạn đồng hành với các con trên đoạn đường bóng xế của đời mình.

[Thư gửi các Tăng Sinh Thừa Thiên-Huế, 28/10/2003]

* Tuổi trẻ thường được nhắc nhở, khuyên bảo rằng cần phải học hỏi để sống cho đáng sống. Ca dao cũng nói rằng ‘*làm trai cho đáng nên trai, xuống đông đông tỉnh lên đoàn đoàn yên*’, và các bạn trẻ hiểu rằng, ta sẽ phải làm nên sự nghiệp hiển hách nào đó kéo không thì sẽ uổng phí cuộc đời. Rồi bạn ấy làm nên sự nghiệp lớn thật, và người đời thán phục. Chúng ta cũng hết sức thán phục. Nhưng hãy nhìn sâu vào đôi mắt của bạn ấy một chút, nếu có ai trong chúng ta đây có vinh dự được nhìn. Chúng ta thấy gì? Những phương trời cao rộng, để cho ‘*cánh hồng bay bổng tuyệt vời*’, hay một phương trời tiếc nuối, ‘*khi ngoảnh lại ngẫm màu dương liễu, thà khuyên chàng đừng chịu tước phong*’?

* Vậy, ý nghĩa của chinh phục là gì? Mỗi người trong chúng ta sống và đi tìm một cái gì đó, một ý nghĩa nào đó, cho sự sống hay lẽ sống của mình. Với tuyệt đại đa số, tình yêu và hạnh phúc là lẽ sống, hoặc là tài sản, hoặc danh vọng, hoặc quyền lực, là lẽ sống. Người ta tự đầy đọa tâm trí mình, làm khổ nhọc hình hài mình, để đuổi bắt những gì được coi là tinh hoa của đời sống. Người ta cũng biết rằng ngoài những cái lẽ sống phù du, ảo ảnh của hạnh phúc, còn có những phương trời cao rộng, còn có con đường chí thiện; nhưng chỉ một số rất ít người bước theo hướng đó, và lại rất ít người đến đích. Vì sao thế?

* Người ta nói, tuổi trẻ các bạn đang đứng trước ngưỡng cửa cuộc đời; vậy hãy chuẩn bị hành trang mà vào đời. Tôi muốn nói cách khác. Bằng tuổi trẻ của mình đã đi qua, tôi muốn nói rằng, tuổi trẻ các bạn đang được đặt trước hai câu hỏi cần phải trả lời dứt khoát, hay trước hai ngã đường cần phải lựa chọn không lưỡng lự: tình yêu và sự nghiệp. Trước mặt các bạn là con đường thăm thẳm, đang ẩn hiện mơ hồ dưới ánh sao mai. Chưa phải là

buổi bình minh để các bạn thấy rõ mình đang đứng đâu và con đường mình sẽ đi đang dẫn về đâu. Và trước mắt có thật sự là hai ngã đường phải lựa chọn, hay thực tế chỉ một mà thôi? Các bạn sẽ tiến tới theo hướng nào? Học tiến lên theo con đường công danh sự nghiệp, bởi vì *‘đã sinh ra ở trong trời đất, phải có danh gì với núi sông’*? Hay săn đuổi bóng dáng một mùa xuân vĩnh cửu? Cả hai ý nghĩa, các bạn trẻ đều hiểu rõ.

* Dễ có mấy ai tự vạch cho mình một lối đi riêng biệt, không dẫm theo bất cứ lối mòn nào. Làn bước theo những vết mờ của người đi trước, tuổi trẻ định hướng cho tương lai của mình. Trong số họ, rất ít người bước ra khỏi bóng đêm của rừng rậm, để bằng chính đôi mắt của mình, nhìn thấy rõ con đường đang đi đang chạy theo hướng nào, dưới mặt trời rực sáng của ban mai.

Chúng ta hãy đi tìm một người trong số rất ít người ấy. Người không xa lạ với chúng ta. Tôi muốn nhắc các bạn vua Trần Nhân Tông. Tuổi trẻ, lớn lên giữa cung đình xa hoa, đầy lạc thú, nhưng người thiếu niên vương giả lại sống như một ẩn sĩ ngay giữa hoàng thành. Trường trai, khổ hạnh; không biết người ta có nhìn thấy phong độ hào hoa nơi thiếu niên vương giả này hay không. Nhưng vua cha nhìn thân thể gầy còm của người kế vị ngai vàng mà khóc: Biết con có đủ nghị lực để giữ vững giềng mối giang sơn chăng?

Tuy vậy, con người ấy, về sau, khi ngự trị trên ngai vàng, làm chủ một đất nước, không chỉ đã tự khẳng định giá trị bản thân, mà còn khẳng định ý nghĩa sinh tồn của một dân tộc. Dù ngồi trên bệ rồng cao vời vợi; dù xông pha chiến trận; hay dù trên vó ngựa khải hoàn, từ những chiến thắng oanh liệt; mà cho đến nay, trong bóng đèn khuya, trong bóng đêm tịch mịch của lịch sử, chúng ta vẫn mừng tượng nhịp mõ công phu và giọng kinh man mác nhưng vẫn rành rọt khí phách anh hùng của bậc quân vương vốn coi ngai vàng như đôi dép bỏ: *Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh*. Làm sao trong con mắt nhìn, thế giới này chỉ tồn tại như hạt sương trên đầu cỏ, lại có thể định hướng không chỉ cuộc đời của riêng mình mà cho cả vận mệnh của dân tộc? Hy vọng các bạn trẻ có thể tự mình tìm thấy câu trả lời. Bởi

vì, nếu các bạn có thể trả lời được câu hỏi ấy, các bạn cũng có thể định hướng cuộc đời của mình mà không e ngại rằng sẽ có điều nhầm lẫn.

* Và lại, ở đây ta cũng không nên thất vọng nếu nói rằng không có một hình thái đạo Phật nhất định nào dành riêng cho tuổi trẻ. Chỉ có một mảnh trăng trên trời. Nhưng là trăng bạc màu tang tóc; hay trăng tươi mát hồn nhiên; hoặc là trăng thề làm chứng cho trái tim chung thủy; và cũng có khi là *‘trăng già độc địa làm sao, se dây chẳng lựa buộc vào như chơi’*. Cũng có tuổi trẻ đến với đạo Phật, mong cầu giọt nước cành dương làm sống dậy một tâm hồn khô héo vì tình yêu bị phản bội. Cũng có tuổi trẻ đến với đạo Phật để gột rửa sạch *‘gót danh lợi bùn pha sắc xám, mặt công hầu nắng râm mùi dâu’*. Các bạn trẻ ấy tự tìm thấy hình thái đạo Phật thích hợp với mình. Nếu đạo Phật không đáp ứng được cho những tâm hồn đau khổ, chán chường cuộc sống ấy, chẳng khác nào y sĩ từ chối bệnh nhân. Vậy thì, các bạn trẻ cũng nên tự mình tìm cho mình một hình thái đạo Phật cho thích hợp; không phải là hình thái được lập thành khuôn mẫu do bởi các Anh Chị trưởng, do các Đại đức, Thượng tọa, hay do các nhà nghiên cứu uyên bác. Một thiền sư Việt Nam đã nói: *‘Nam nhi tự xung thiên chí, hưu hướng Như Lai hành xứ hành’*. Ta hãy đi con đường do chính ta lựa chọn, không cần gì phải lắt nhắt theo dấu vết của Như Lai.

* Khẩu khí này nhiều khi khiến ta sợ hãi, e rằng có quá tự phụ, quá ngạo mạn chẳng? Đừng có phở nhạc những lời ấy thành giai điệu với tiết tấu hành khúc dồn dập, mà hãy thử phở thành một sonata nhỏ của mặt hồ tĩnh lặng, ta sẽ nghe được âm hưởng này: hãy bình thản tự chọn cho mình một hướng đi, sẵn sàng chịu trách nhiệm đối với hậu quả xuất hiện trên hướng đi mà ta đã chọn. Lời Phật cần ghi nhớ: *‘Chúng sanh là kẻ thừa tự những hành vi mà nó đã làm’*. Và còn có lời Phật khác nữa: *‘Hãy là kẻ thừa tự Chánh pháp của Như Lai; chớ đừng là kẻ thừa tự tài vật’*.

* Các bạn trẻ đang học tập để chuẩn bị cho mình xứng đáng là kẻ

thừa tự. Kế thừa gia nghiệp của ông cha, của dòng họ. Kế thừa sự nghiệp của dân tộc. Kế thừa di sản nhân loại. Dù đặt ở vị trí nào; bản thân của các bạn trẻ trước hết phải sẽ là người thừa kế. Thành công hay thất bại trong sự nghiệp thừa kế của mình, đó là trách nhiệm của từng người, của từng cá nhân. Hãy tự đào luyện cho mình một trí tuệ, một bản lĩnh, để sáng suốt lựa chọn hướng đi, và dũng cảm chịu trách nhiệm những gì ta đã lựa chọn và gây ra cho bản thân và cho cả chúng sanh.

Không có đạo Phật chung chung cho đồng loạt tuổi trẻ. Mỗi cá nhân tuổi trẻ là biểu hiện của mỗi hình thái đạo Phật sinh động.

Chúc các Anh Chị có đầy đủ nghị lực để chinh phục những vương quốc cần chinh phục; để chiến thắng những sức mạnh cần chiến thắng. Chúng ta không cần biện giải dài dòng. Có điều, sự hiểu biết của các bạn về con đường trước mắt không phải do chính mình đã nhìn thấy, như thấy rõ con đường mình đang đi, khi ánh bình minh xuất hiện; mà do dấu vết của nhiều thế hệ đi trước. Để có mấy ai tự vạch cho mình một lối đi riêng biệt, không dẫm theo bất cứ lối mòn nào. Lăn bước theo những vết mờ của người đi trước, tuổi trẻ định hướng cho tương lai của mình. Trong số họ, rất ít người bước ra khỏi bóng đêm của rừng rậm, để bằng chính đôi mắt của mình, nhìn thấy rõ con đường đang đi đang chạy theo hướng nào, dưới mặt trời rực sáng của ban mai.

[Đạo Phật với Thanh niên]

* Tuổi trẻ của đạo Phật Việt Nam tuy có thể được tin tưởng là còn cố bám chặt lấy gốc rễ truyền thống để vươn lên, nhưng do sự thiếu trách nhiệm hoặc thiếu nhận thức về hướng đi của thời đại của những người đang đứng trên cương vị giáo dục vô tình chẳng khác nào bác sỹ không còn biết liệu pháp nào hay hơn là cho uống thuốc ngủ để người bệnh quên đi những nhức nhối của thời đại mà tuổi trẻ cần phải biết để chọn hướng đi tương lai cho đời mình. Mặt khác, do sức ép chính trị mà tuổi trẻ cần phải được tập hợp thành lực lượng tiên phong và hậu bị để bảo vệ chế độ, do đó việc giảng giải đạo Phật cho tuổi trẻ không được phép vượt qua các cổng chùa. Bên trong cổng chùa, tuổi trẻ chỉ được giảng dạy những ý nghĩa vô thường hay vô ngã không như là quy luật

vận động để tồn tại, phát triển và hủy diệt của thiên nhiên và xã hội, mà như là một bức tranh toàn xám của cuộc đời được tô trét bởi những người mà tuổi đời đã mệt mỏi với những thành công và thất bại đã làm thui chột ý chí.

* Trong một xã hội mà các giá trị tâm linh truyền thống đang bị băng hoại, một số thanh niên tác quái tại các đô thị lớn dựa vào quyền lực chính trị của cha chú, hay tiền của bất chính của bố mẹ; một số khác miệt mài học chỉ để làm thuê, làm những người nô lệ kiểu mới trung thành với những ông chủ giàu sụ. Một số khác, cam chịu thân phận nghèo đói, thất học, cam chịu tất cả nhục nhã của một dân tộc nghèo nàn lạc hậu. Trong tình trạng đó, sự hiện diện của các đoàn sinh GDPT, những đơn vị tập hợp các thanh niên biết tìm lẽ sống cho bản thân, thật sự là một thách thức xã hội, mà quyền lực chính trị cảm thấy như một đe dọa nếu không vận dụng được để phục vụ cho tham vọng đen tối, mà vì tham vọng ấy có khi sẵn sàng mãi quốc cầu vinh. Như thế thì, tất nhiên là ảo tưởng khi nói rằng, chúng ta chỉ tập hợp tuổi trẻ để dạy đạo, không cần biết cái gì khác nữa. Nói thế chẳng khác nào lừa những nai con vào một chỗ để cho cọp dữ dễ dàng thao túng.

* Tất nhiên, đất nước cần tuổi trẻ để xây dựng. Đạo pháp cũng cần tuổi trẻ để thể hiện bản hoài tiếp vật lợi sinh của mình. Theo bản hoài đó, giáo dục đạo Phật cho tuổi trẻ không chỉ có mục đích chiêu dụ họ vào trong bốn vách tường nhà chùa để cách ly những phòng trà, hộp đêm, những môi trường cám dỗ, sa đọa. Tuy nhiên, cơ bản giáo dục đạo Phật vẫn phải là rèn luyện đạo đức, phát triển trình độ nhận thức tâm linh.

Trước hết, hãy nói về rèn luyện đạo đức. Ở đây hoàn toàn không có vấn đề nhồi nhét những tín điều đức lý. Nghĩa là, không nói với tuổi trẻ không được làm điều này, không được làm điều kia. Tuổi trẻ có thể làm bất cứ điều gì mà họ tự thấy thích ứng với thời đại. Nhưng không để cho tuổi trẻ bị lôi cuốn bởi những yếu tố độc hại của thời đại, không bị lệch hướng nhận thức bởi các phong trào thời thượng, do đó cần thiết lập một không gian an toàn, và di động. Không gian an toàn đó là bồ đề tâm. Tính di động, đó là vô trụ xứ của Bồ tát. Chúng ta cần nói thêm hai điểm

này.

* Tuổi trẻ học Phật không có mục đích trở thành nhà nghiên cứu Phật học, mà học Phật là tự thực tập khả năng tư duy bén nhạy, linh hoạt, để có thể nhìn thẳng vào bản chất sự sống. Cho nên, sự học Phật pháp không hề cản trở sự học thế gian pháp; kiến thức Phật học không xung đột với kiến thức thế tục. Duy chỉ có điều khác biệt, là học Phật khởi đi từ thực trạng đau khổ của nhân sinh để nhận thức đâu là hạnh phúc chân thật. Bi và trí là đôi cánh chắc thật sẽ nâng đỡ tuổi trẻ bay liệng vào suốt không gian vô tận của đời sống.

[Suy nghĩ về hướng giáo dục đạo Phật cho tuổi trẻ]

Nguyễn Tánh - Phạm Công Thiện

Một Buổi Sáng Đọc Thơ Tuệ Sỹ

*Ta làm kẻ rong chơi từ hồn độn
Treo gót hài trên mái tóc vào thu
Ngồi đếm mộng đi qua từng đợt lá*
Tuệ Sỹ

Hình như Tuệ Sỹ làm thơ rất nhiều; Nghe nói lúc băng rừng vượt núi trong thời gian đấu tranh bí mật để liên lạc giao kết với mặt trận rừng núi cao nguyên, trên những ngọn đèo trùng điệp của quê hương, Tuệ Sỹ đã làm rất nhiều thơ; hình như có người đã giữ lại nhiều tập thơ chưa xuất bản và không chịu phổ biến. Tôi chỉ được đọc đi đọc lại hai bài thơ của Tuệ Sỹ. Hình như hai bài thơ này đã được làm trước khi cộng sản vào chiếm miền Nam (và đã được phổ biến nhiều lần trên các báo chí hải ngoại hiện nay). Thơ của Tuệ Sỹ không phải chỉ có thế, hiển nhiên. Tuy nhiên, chỉ nội hai bài thơ cũng đủ nói lên thế giới thơ mộng lãng lẽ của Tuệ Sỹ.

Thế giới thơ mộng lãng lẽ của Tuệ Sỹ không có nhan đề; hai bài thơ đều không có tựa. Một người đã từng quen biết Tuệ Sỹ nhiều chắc hẳn phải ngạc nhiên: Tuệ Sỹ không để lộ ra bất cứ hình ảnh hay chi tiết gì có liên hệ trực tiếp hay gián tiếp với đời sống cá nhân thường nhật của mình. Có lẽ đặc tính thứ nhất của thơ Tuệ Sỹ là không có "cá tính". Đi ngược lại với thói quen phê bình thơ văn của phần đông (ai cũng muốn đi tìm "cá tính" của mỗi thi sĩ), tôi nghĩ rằng cái việc thể hiện cái "không có cá tính" trong thơ là điều khó khăn nhất cho một người làm thơ. Cá tính được cụ thể hóa qua những hình ảnh chi tiết của đời sống cá nhân thường nhật; ngay đến những bài thơ khách quan lạnh lùng của thi hào Hy Lạp hiện đại Cavafy cũng mở rộng rõ ràng tiểu sử đời sống cá nhân thường trực hàng ngày của chính đương sự; ngay cả những bài

thơ tuyệt tác của thi hào thế kỷ XVI-XVII của Anh John Donne, gọi là nhà thơ "siêu hình" nhưng cũng để lộ những nét sâu đậm của đời sống cá nhân thường nhật. Trái lại với Tuệ Sỹ, đời sống cá nhân thường nhật đã vắng mặt; còn cá tính đã được bôi sạch hay đã được ẩn giấu nhẹ nhàng đâu đó. Về hai bài thơ không nhan đề, tôi xin gọi bài A và bài B để tiện điểm danh; hai bài thì đều không có chấm phết; trong bài A chỉ có dấu chấm hỏi bất ngờ duy nhất:

Chẳng một lần làm lỡ không ư?

Câu hỏi mà cũng chẳng phải câu hỏi: câu hỏi trên chỉ để nhấn mạnh một cách tương phản một cái gì dứt khoát nhất nằm ở câu thơ thứ năm:

Một lần định như sao ngàn đã định

Chúng ta hãy để ý hai chữ "một lần" trong câu trên và trong câu hỏi: mấy chữ "một lần" mang tất cả sức nặng gọi nghĩa của chữ Đức "Einmal" (một lần) trong thơ của Rainer Maria Rilke. Tuệ Sỹ đã sử dụng bốn lần mấy chữ "một lần" trong bài thơ A (trong câu 5, câu 6, câu 11 và câu 12) và mỗi lần dùng "một lần" trong câu đầu thì câu kế tiếp cũng vang lên "một lần" nữa. Xin đọc một lần nữa:

Một lần định như sao ngàn đã định

Lại một lần nông nổi vết sa cơ

(câu 5 và câu 6)

Một lần ngại trước thông già cung kính

Chẳng một lần làm lỡ không ư?

(câu 11 và câu 12)

Chúng ta cũng cần để ý những chữ "định", "nông nổi", "ngại", "làm lỡ" đi theo sau mấy chữ "một lần". Một lần định, một lần nông nổi, một lần ngại, một lần làm lỡ. Như thế có nghĩa là gì? Không có gì than tiếc cả, ngược lại. "Định" chỉ có ý nghĩa là "định" mỗi khi "định" được thực hiện bi tráng giữa những nông nổi, những ngại ngùng, những làm lỡ vô định. Đây chẳng phải là cái ngờ vực bất hủ của Descartes (đã được an nhiên xác định trước từ dự tưởng về nền tảng bất di dịch tuyệt đối của chân lý như là "xác thực tính", tức là "Certitudo" trong ý nghĩa siêu hình của tuyệt điểm triết lý Descartes, nghĩa là "Fundamentum Absolutum Inconcussum Veritatis" (theo nghĩa vừa dịch trước khi dẫn). Cũng chẳng lưỡng lự theo điều đã được nuôi dưỡng trong tư tưởng Long Thợ thì không thể rơi vào Chủ quan tính hay Khách quan tính như thế (mà Cá tính chỉ là hậu quả tất yếu của Siêu Hình Học Tây Phương cận đại và hiện đại về Chủ Thể Tính; và Khách quan tính cũng chỉ là hậu quả đương nhiên của Chủ Thể Tính tương đối và tuyệt đối của Kant và Descartes và tuyệt

đôi nhất là của Hegel). Xin trở lại bài thơ A, và xin đọc lại hai câu mở đầu:

Này đêm rộng như khe rừng cửa biển

Hai bàn tay vén lại tóc xa xưa

Và xin đọc lại hai câu cuối của bài thơ:

Ngày mai nhé ta chờ mi một chuyến

Hai bàn tay vén lại tóc xa xưa

Tất nhiên tôi phải ngạc nhiên và ngừng lại suy nghĩ: tôi không bao giờ thấy Tuệ Sỹ có tóc (chỉ sau ngày cộng sản nhốt tù thì tóc mới mọc lên). Thầy tu không có tóc lại làm thơ với hình ảnh trữ tình lặp đi lặp lại hai lần trong bài A ("*vén lại tóc xa xưa*") và một lần trong bài B ("*Treo gót hài trên mái tóc vào thu*"). Tóc ở đây là tóc của ai? Của một thiếu nữ? Tầm thường quá và không hẳn là thế. Dù là thầy tu đi nữa thì đôi lúc cũng mơ mộng như mọi người cho vui nhẹ trong không khí khổ hạnh? Tóc của đàn ông? Cũng không hẳn thế? Thôi thì cứ gọi tóc của thơ, đủ rồi. Có thể tạm chẻ sợi tóc ra làm tư và gọi là "tóc của tục đế, thế đế" theo tinh thần của Long Thọ "Chân đế hay đệ nhất nghĩa đế thì phải cần đến Tục đế hay Thế đế, vì "Niết Bàn không khác mây may nào cả với Luân Hồi": tuyệt đỉnh cao siêu nhất của Phật Giáo). Bỏ triết lý và tôn giáo qua một bên, và xin trở lại thế giới của Tuệ Sỹ và xin đọc lại từ đầu với 6 câu mở đầu bài:

Này đêm rộng như khe rừng cửa biển

Hai bàn tay vén lại tóc xa xưa

Miền đất đỏ trắng đã gầy vĩnh viễn

Từ vu vơ trong giấc ngủ mơ hồ

Một lần định như sao ngàn đã định

Lại một lần nông nổi vết sa cơ

Cách hạ vần cuối rất rộng rãi (.. ua,.ồ,.ơ, iễn,.inh) chữ "Này" bắt đầu câu thơ để gọi. Thơ là gọi: gọi tên, hay đúng hơn: gọi sự có mặt, gọi sự hiện diện. Thơ thường khi cũng gọi sự vắng mặt, làm cho sự vắng mặt được có mặt. Đêm là sự vắng mặt của ban ngày.

Này đêm rộng như khe rừng cửa biển

"Đêm rộng" ở đây không có nghĩa là đêm lớn rộng, mà có nghĩa là mở rộng ra như khe mở rộng ra rừng và cửa mở rộng ra biển; đêm rộng là đêm mở rộng ra ngày mai như câu thơ 13 trước câu thơ cuối:

Và câu cuối:

Ngày mai nhé ta chờ mi một chuyến

Hai bàn tay vén lại tóc xa xưa

Câu cuối 14 lặp lại câu thứ hai như điệp khúc quyết định: "Hai bàn tay" chứ không phải một bàn tay. Thiếu nữ vén tóc thường khi chỉ vén có một tay chỉ có trảng sĩ tóc dài theo điệu "thử địa biệt Yên Đan" mới vén tóc bằng cả hai tay nhất quyết: "nhất khứ bất phục hoàn". Mấy chữ "xa xưa" cũng có thể hiểu ngược lại thời gian thông thường là "xa xưa của tương lai", vì chính mấy chữ "ngày mai nhé" đã được mấy chữ "xa xưa" mở rộng chân trời như "cửa biển", hay ẩn giấu chân trời và mở rộng thời gian như "khe rừng" hay "sao ngàn": mỗi "một lần", mỗi một bước chân của Thời gian là cô đọng lại Thời gian tinh túy "vĩnh viễn" (không phải "vĩnh viễn" theo điệu "cái hiện tại đứng ở lại" của thần học thánh Augustin "Nunc Stans" mà theo nghĩa "hiện tại thu phối vĩnh cửu" của thuật ngữ Heidegger: Augenblick-Augenblitz": tia chớp xé rách thời gian của Héraclite và khi mở Vĩnh cửu, cái Một mở rộng và thu phối cái Tất cả (Hen Panta) theo nhịp Hoa Nghiêm Kinh "một lần" bao dung tất cả lần"). Quan niệm "Nunc Stans" xuất phát từ tư tưởng Hữu Thể, còn "Vĩnh Viễn" của Tuệ Sỹ nằm gọn trong sự vắng mặt của Không Tính. Tuy vậy, Tuệ Sỹ không bao giờ sử dụng danh từ Phật học trong thơ (khác hẳn với những thi sĩ thích làm thơ "thiền", dù Tuệ Sỹ đã từng làm việc chơi "tay trái" là dịch giong bộ Zen của Suzuki. Thực ra ít có người tu chứng cùng hiểu Thiền như Tuệ Sỹ). Mấy chữ "không như" và "không hu" trong câu thơ 8 và 10 chẳng có liên hệ mấy may gì với chữ "không" trong "Không tính" của Bát Nhã và Thiền. Sự vắng mặt nói lên sự có mặt nào đó.

Bây giờ đọc lại trọn bài thơ A (gồm 14 câu, mỗi câu 8 chữ), chúng ta tự hỏi nhà thơ muốn nói gì? Đọc thơ mà thấy rằng tác giả muốn nói rõ cái gì thì chẳng còn là thơ nữa. Nhưng có lẽ câu thứ 5 ("*một lần định như sao ngàn đã định*") và hai câu cuối: ("*ngày mai nhé ta chờ mi một chuyến/ hai bàn tay vén lại tóc xa xưa*") cũng gợi chủ ý cho ta rất nhiều? Như trong bài B: ("*Một buổi sáng nghe chim trời đổi giọng/ người thấy ta xô dạt bóng thiên thân*") đã gợi chủ ý cho tất cả bài B. Có lẽ đặc tính thứ hai trong thơ của Tuệ Sỹ là trừu tượng hóa bản thân cụ thể, trừu tượng hóa cá tính. Tôi dùng mấy chữ trừu tượng ở đây trong ý nghĩa đẹp nhất và thơ mộng nhất, như nhà thơ vĩ đại Paul Valéry đã "trừu tượng hóa" nhân vật tán văn thường mang tên là "Monsieur Teste". Tuệ Sỹ không hề đọc Valéry mà thường đọc đi đọc lại một nhà thơ trái ngược hẳn với Valéry là Heine. Điệu thơ Đường Tống cũng đã được dấu kín lặng lẽ trong thơ Tuệ Sỹ, mặc dù Tuệ Sỹ đã từng thuộc nằm lòng cả thể giới Tống Đường. Nói rằng thơ của Tuệ Sỹ hay hoặc không hay thì lỗ bịch. Chỉ có thể nói rằng thơ của Tuệ Sỹ đáng được chúng ta đọc đi đọc lại nhiều lần và suy nghĩ lan man hoặc cảm nhận tùy hứng. Ít nhất có một người làm thơ đáng

cho ta đọc giữa *"sống chết với điêu tàn và vĩnh"* để cho chúng ta còn có được *"một buổi sáng nghe chim trời đổi giọng"*. Đặc tính thứ ba và cuối cùng của thơ Tuệ Sỹ chính là tiếng thơ đổi giọng của một loài chim đi từ cõi xa xưa của vô biên tế kiếp trong lòng sâu thẳm của Tính Mệnh Quê Hương.

Nguyễn Tánh

California, ngày 18 tháng 11, 1988



“... Bài thơ dừng lại. Dư âm bất tuyệt kéo dài trong đêm lữ thứ khép mình trong bốn bức tường với nhạt nhòa ử rũ ngục tù.

Chỉ một bài thơ, Tuệ Sỹ đã trùm lấp hết chân trời mới cũ Đường Thi Trung Hoa tới Siêu Thực Tây Phương.”

BÙI GIÁNG

Nguyên Siêu

Tuệ Sỹ, Thơ Và Con Đường Trung Đạo

Những năm tháng dùi mài kinh điển trong các tự viện để thể nhập Phật học huyền vi, u hiển, một thời nào đó đã lâu thông giáo lý cao siêu giải thoát, hướng thân lập mệnh trên con đường giác ngộ, để rồi hôm nay là thành quả hiển nhiên có được tận cùng tâm hồn sâu thẳm mà Thầy đang phô diễn như ý nghĩa cao siêu của Đại Bi Tâm.

I. Nhà Phật Học Uyên Bác

Qua các công trình sưu khảo, trước tác, dịch thuật, nghiên cứu Phật Pháp được xem như hạnh nguyện độ sinh, thiết tha vì sự bình yên và an lạc cho con người, Thầy đã gia công đóng góp cho nền văn hóa, học thuật Phật Giáo nước nhà:

a. Tác Dịch Phẩm:

- Bộ A Hàm
- Kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết
- Truyện Pháp Cú
- Tuyển Tập Nikya A Hàm
- Thiên Luận Tập II & III
- Tứ Phần Luật Giới Bản
- Yết Ma Yếu Chỉ
- Phật Học Bách Khoa Từ Điển
- Tinh Hoa Triết Học Phật Giáo
- Thiên và Bát Nhã
- Vô Môn Quan
- Thiên Quán Cương Yếu

- Thắng Man Giảng Luận
- Tô Đông Pha Những Phương Trời Viễn Mộng v.v...

b. Các Luận Đề Phật Giáo:

- Tánh Không Luận là gì?
- Sự Hủy Diệt Của Một Trào Lưu Tư Tưởng.
- Dẫn Vào Thế Giới Văn Học Phật Giáo
- Quan Niệm Về Sự Kết Yếu Trong Tác Phẩm Đại Thừa
- Tư Tưởng Phật Giáo Đối Diện Với Hư Vô
- Trung Quán và Vấn Đề Thực Thể
- Hiện Tượng Học Là Gì?
- Hoa Nghiêm Pháp Giới Quán
- Tư Tưởng Là Gì?
- Khái Niệm Về Số Trong Kinh Dịch
- Giá Trị Đối Chiếu Trong Những Tương Quan Văn Hóa
- Cơ Cấu Ngôn Ngữ của Michel Foucault.
- Những Cuộc Vận Động Của Phật Giáo Việt Nam Cuối Đời Nhà Đường.
- Kinh Dịch và Phật Học Trung Hoa v.v...

Một tư tưởng uyên bác được lý giải qua các phạm trù Kinh Luật Luận và Triết lý Đông Tây được giới thiệu một cách tổng quát ở trên là hạt mầm đủ nhân duyên để nảy nở và dâng tặng cho đời.

Qua Luận Đề Tánh Không Luận Là Gì? Thầy đã mượn lời nói của Heidegger:

“Aus der Erfahrung des Denkens.”

“Có thể vay mượn những lời nói như vậy để khởi đầu cho sự chờ đợi tiếng vọng đáp ứng của những gì đó đang ẩn mình trong bóng tối. Những lời nói vay mượn ấy không nhất thiết phải đồng thanh với những điều sắp đáp ứng. Sự tự thành của những đáp ứng này sẽ không xuất hiện trong những tiếng động náo nhiệt. Đây là sự tự thành của một cơn mưa như thác lũ, khi cơn mưa mùa hè đã khép lại những đôi cánh mỏng để lắng nghe trong thâm lặng hơi thở của cỏ nội. Chờ đợi kiên trì và dừng lại trong sự bế tắc của một thời chỉ có ánh sáng vĩnh cửu của mặt trời. Kiên trì và dừng lại để chờ đợi trong sự bế tắc là liều lĩnh ký thác mình cho một cuộc chơi ngoạn mục của thiên diễn, là liều lĩnh đứng lại giữa dòng thác đổ của vạn hữu.”

Đây chính là thái độ nghịch thường của thể nhân mà:

“Không chịu tiệm tiến từng bước vững chắc, như những đợt nhảy của con chim hồng: nhảy bên bờ nước, nhảy đến tảng đá, nhảy trên đất cạn, nhảy trên cành cây, nhảy lên gò cao và cuối cùng bay trong thương khung để lông cánh làm đẹp cho bầu trời.”

Và sau nữa, Tánh Không Luận Là Gì?

“Khi con bướm mùa hè dừng lại trên đóa hoa, khép lại đôi cánh và đóng đưa theo cơn gió của cỏ nội hoa ngàn.”

Hay một định nghĩa khác:

“Trong tư tưởng, mọi sự trở thành cô liêu và lững thững”

Ấy là triết lý của Tánh Không được nói bằng ngôn ngữ của Thầy. Nhưng chưa đủ, đây chỉ là một vài ngôn ngữ tiêu biểu. Một đôi cảm xúc đột biến trong dòng suy tư để hiện khởi triết lý Tánh Không qua từng cụm từ rơi rụng mà không mất, như hiện hữu, vĩnh hằng, Tánh Không duyên hợp. Giờ sang luận đề: “*Sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng*”, chúng ta thấy khởi đi bằng hai câu thơ của thi sĩ Bùi Giáng:

“Xin chào giữa bước chân ra

Chết từ sơ ngộ màu hoa, trên ngàn”

Và để từ đó Thầy dựng lên khung trời Tánh Không: “*Từ trong lòng Tánh Không Luận đi ra, người ta thử thay đổi các bình diện biểu lộ của nó, rồi qua những gì sẽ đạt được trong lãnh vực suy lý cũng như trong lãnh vực sinh hoạt thực tế, luôn luôn có những tiếng nói nghe ra như những cơn gió thì thảo giữa các sa mạc của hư vô. Ý nghĩa của một cửu cánh nào đó - suy lý hay đời sống - như một ngôi sao trên bầu trời sa mạc. Danh tướng phân biệt, nghĩa và vô nghĩa, nguyên tắc và các nguyên tắc: những dấu hiệu còn sót lại và còn mãi, sau những cơn gió nóng bức và lạnh buốt của hư vô đã từng đi qua và đã từng hủy diệt tất cả. Đó là sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng, từ trong Tánh Không Luận đi ra.*”

Đây là phạm trù của Triết lý, tư tưởng, luận học, Thầy đã biểu tỏ con đường lịch nghiệm như cánh chim bằng giữa trời mệnh mông vô tận, cho ta những ý vị tuyệt cùng của tri thức không lời hay tuyệt đỉnh của ngôn luận trong văn học Thiền được diễn đạt bằng hình ảnh của non Lô: “*Lô Sơn hùng vĩ, phiêu bồng, nhưng u uẩn. Lòng núi giấu kín những tâm sự ngàn năm không nói; lòng núi ủ kín những cuộc đời trăm mặc, những tấm thân gầy khô như hạc, như trúc, những tâm hồn nguội lạnh như tro tàn mùa đông. Núi âm thầm, cho gió ngàn gào thét, cho mây trời vẩn vù, và cho những dòng thác từ trên tuyết đỉnh cao mù đỏ ào xuống.*”

Như một nhà Thiền học, tâm cảnh duyên thông, sự sự vô ngại để thừa tiếp bản thể của sự vật, Thầy đã hòa đồng cái tâm liễu tri với sự tướng duyên khởi, mà tạo dựng hình hài của thể tục đế, qua sự tồn sinh của sóng biển sương mù, qua vách đá và màu xanh rừng núi. Nhưng hình hài của thể tục đế như một công án của Thiền, vẽ ra con đường đại ngộ, cho ai nhận chân được tâm cảnh câu không, như pháp vô ngã: *“Từ thế kỷ này đến thế kỷ khác, trên dòng lịch sử trường mộng của nhân sinh đổ ầm xuống; có những cuộc thi gan tuế nguyệt diễn ra trong lạnh lùng, cô tịch. Ngày và đêm, đầy đọa hình hài và tâm não, đứng chờ vợ, kinh đảm hãi hùng, trên chiếc cầu độc mộc bắc ngang qua ghềnh sanh tử.”*

Thấm thấu của Thiền là vô ngôn mà sự chứng ngộ của Thiền là tuyệt dứt hình tướng, nhưng duyên và tướng cũng là phương tiện để thiền sinh thấy được bản lai diện mục của mình. Qua lời giới thiệu dịch phẩm *Vô Môn Quan*, Thầy đã nâng tiếng cười và tiếng hét của các Thiền sư lên như là mấu chốt làm phá tung cánh cửa giác ngộ mà ngàn đời bị đóng kín. Tiếng cười sang sảng, tiếng hét đỉnh tai, tiếng bồng chan chất là thành tố nhiệm màu cho một thế giới tâm linh bùng vỡ.

“Một thời xa xưa tại pháp đường của các Thiền viện, người ta nghe sang sảng những tiếng cười và tiếng hét. Bao nhiêu lời lẽ luận bàn khúc chiết được gửi trả về cho dải sa mạc trên miền Cao Á, nơi đã từng ghi dấu cuộc hành trình khổ nhục của những tâm hồn khát khao tuyệt đối. Nơi đây, sa mạc vẫn cứ thiên thu cô tịch trong cơn gió bức bách của hư vô. Lẽ sống và lẽ chết vẫn mãi mãi bồng bềnh trôi trên hư ảo. Tâm hồn miệt mài nóng cháy, nhưng không cháy tan nổi những giấc mộng hãi hùng của hư vô và hủy diệt. Rồi một ngày mai kia khi thời cơ đến, tiếng cười và hét trỗi lên làm đảo lộn cả nếp sống bình sinh.”

Đó là chân ngôn của Thiền được diễn tả qua phạm trù của tự tính linh giác.

Nơi đây nói lên giá trị Phật Học nghiêm túc, bằng ngôn ngữ Triết học, Triết gia Phạm Công Thiện đã gọi Thầy là: *“Vị Thiền sư lỗi lạc nhất, thông minh nhất, uyên bác nhất, trong sạch nhất của Việt Nam hiện nay.”* Và để giải thích cho những thắc mắc về câu trên, Triết gia Phạm Công Thiện viết tiếp: *“Chỉ có những kẻ bỏ trốn cả đời mình lặng lẽ sống chết với cái gọi là “Bồ Đề Tâm” hay “phát Bồ Đề Tâm” thì may ra mới trực nhận đâu đó khí phách và thần dụng băng lảng của “ngịch hành thiền”.*

Cũng trong giá trị của nhà Phật Học, Giáo sư Nguyễn Minh Cần đã nói lên nỗi xúc động của mình: *“Nghĩ đến Thầy, nghĩ đến một tài năng của đất nước, một niềm tự hào của trí tuệ Việt Nam, một nhà Phật Học uyên bác.”* Và ông đã dẫn lời nói của học giả Đào Duy Anh: *“Thầy là viên ngọc quý của*

Phật Giáo và Việt Nam.” Khi gặp Thầy tại Phật Học Viện Nha Trang, năm 1976, ông nói tiếp: “*Đọc đi đọc lại, tôi càng cảm thấy rõ rệt thi tài của một nhà thơ hiếm thấy thời nay và đặc biệt là cảm nhận sâu sắc tâm đại từ, đại bi cao thượng, rộng lớn của một Tăng sĩ với phong độ an nhiên tự tại, ung dung bất chấp cảnh lao tù khắc nghiệt... Đạo vị và thiền vị cô đọng trong thơ của Thầy kết tinh lại thành những hòn ngọc báu của thơ ca.*”

II. Tư Tưởng Và Hành Động Của Kẻ Sĩ Trước Thời Đại.

Trong thực thể của cuộc sống, Thầy không khác chi với mọi người, nếu có sự khác biệt thì cái khác đó là tư tưởng và hành động. Chính tư tưởng và hành động diệu thường này mà Thầy đã sống một cách trọn vẹn trong cái nhân sinh quan của Thầy. Thầy sống bằng cảm nghĩ thuần hậu và việc làm chân chánh cho một quê hương giống nòi, dù gặp bao nghiệt ngã của thời đại.

Tư tưởng và hành động này đã được diễn đạt qua lời nói khẳng khái của Thầy trước bạo lực: “*Không ai có quyền kết án tôi, thì cũng không ai có quyền ân xá tôi.*” Một tinh thần khí khái bất khuất, Thầy đã thể hiện tinh thần nhà Phật là Bi Trí Dũng, vì lòng từ bi ban vui cứu khổ mà Thầy hòa mình nhận chịu cái khổ trong nỗi khổ của con người, để được phần nào ban cái vui cho thiên hạ. Bản án tử hình là một nỗi khổ, nhưng dưới cái nhìn của lòng từ bi thì nỗi khổ không cơm ăn, không áo mặc, không giáo dục học đường, không tâm linh tôn giáo, không đạo đức gia phong và không tự do tự chủ của hơn 80 triệu đồng bào vẫn là nỗi khổ to lớn hơn. Vì vậy, mà ngồi trong tù, Thầy vẫn điềm tĩnh để làm bài thơ tù bằng tâm thành kính tự tại. Bằng tấm lòng xót thương khi nghĩ đến cuộc đời nhiều đau thương nước mắt, con người đang bị chìm ngập trong cảnh bế đau:

Cúng Đường

Phụng thử ngục tù phạm

Cúng đường Tối Thắng Tôn

Thế gian trường huyết hận

Bình bát lệ vô ngôn

Hai tay dâng bát cơm tù

Cúng đường Tối Thắng Đại Từ Thế Tôn

Cõi trần máu hận trào tuôn

Tay bưng bình bát lặng thầm lệ rơi

(Cúng Đường - Ngục Trung Mị Ngữ)

Thầy đã hòa mình trong nỗi đau của kiếp người để cùng chia sẻ nỗi đau ấy với cộng đồng chúng sinh, vì công hạnh của Bồ Tát là cứu độ chúng sinh. Nhưng bằng trí tuệ siêu việt và đức tính đại hùng, đại lực, là cái Dũng của nhà Phật thì Thầy không từng phục trước bạo quyền và chẳng có bạo quyền sắt thép nào giam hãm được Thầy:

Trách Lung

Trách lung do tự tại
Tản bộ nhược nhân du
Tiểu thoát độc cảnh hưởng
Không tiêu vĩnh nhật sầu

Lòng Chật

*Trong lòng chật hẹp mà thanh thản
Đi tới đi lui thật nhàn tản
Cười cười nói nói chỉ mình nghe
Cũng trôi qua ngày tù bất tận.*

(Trách Lung - Ngục Trung Mị Ngữ)

Cái tâm đã liễu tri vô sự, thiếu dục tri túc, thiếu cầu an lạc mà Thầy đã tạo dựng cho đời sống của một tù nhân. Nhưng chính cái tâm ấy thì không có một nhà tù nào có thể giam giữ được Thầy, dù có mang hình tướng của một người tù, cái tâm ấy vẫn tự tại như niềm vui của thiền định qua bài Biệt Cấm Phòng:

Ngã cư không xứ nhất trùng thiên
Ngã giới hư vô chân cá thiên
Vô vật vô nhơn vô thậm sự
Tọa quan thiên nữ tán hoa miên
Xà Lim
*Ta ở Trời không vô biên xứ
Cảnh giới hư vô thật rất thiền
Không vật, không người, không lắm chuyện
Ngồi xem hoa rải bởi chư Tiên.*

(Ngục Trung Mị Ngữ)

Một tư tưởng bất khuất, một hành động kiêu hùng mà từ thừa xa xưa đã

có bao anh hùng dân tộc, một Trần Bình Trọng nghĩa khí ngất trời, chết vinh hơn sống nhục: *“Ta thà làm quỷ nước Nam còn hơn làm vương đất Bắc.”* Nhưng, *“anh hùng tử chứ khí hùng nào tử”*, oai danh Ngài vẫn vang lừng với những trang sử nước nhà qua bao thế kỷ.

Cũng với cái nghĩa khí của người xưa mà không ai có thể giam hãm được tâm thức tĩnh lặng của Thầy:

Tự Vấn

Vấn dư hà cổ tọa lao lung?
Dư chỉ khinh yên bán ngục khung
Tâm cảnh tương trì kinh lỗ mộng
Cổ giao già tỏa diện hư ngưng

Tự Hỏi

Hỏi mình sao phải ngồi tù?
Bảo rằng làn khói giam tù trong lao
Cảnh tâm trong mộng khiếp sao
Lời xưa đã dạy ngẩng cao nhìn trời.

(Ngục Trung Mị Ngữ)

Dòng máu anh hùng bắt khuất con Lạc cháu Hồng dựng nước, giữ nước, tự ngàn xưa vẫn luân lưu trường tồn trong dòng máu dân Việt, đã vượt qua bao nhiêu thác ghềnh bão tố đánh đuổi các đoàn quân xâm lược ra khỏi bờ cõi để tạo dựng non sông, dòng máu đó đã hiện tượng trên thân người con nước Việt, mà nhạc sĩ Hoàng Quốc Bảo đã diễn tả trong bài Đêm Sầu:

“Tuệ Sỹ ngồi đó, chiếc bóng sây gầy. Sững như một ngọn gió. Đôi mắt tròn to, long lanh. Mãi long lanh với miệng cười. Như Niêm Hoa Vi Tiếu... Trông ông khỏe hơn mấy năm trước thật, lúc mới ra tù được một tháng. Ngày ấy, đầu ông như đóng trời, da bọc sát sọ, mừng tượng như Thế Thân Thiền sư Vũ Khắc Minh, không ngồi kiết già nhập đại định ở chùa Đậu nữa, mà đi lại, mà nói cười, nhập vào cơn huyễn mộng.

Nay da đầu đã nhuận thắm, những vết chóc ghẻ biến mất, nhưng cái ót sọ ông vẫn nhô ra quá khổ với thân mình. Quá khổ đối với thể tục. Chắc nó phải cứng, khiến bạo quyền lui lại.”

Tư tưởng của Thầy luôn đề khởi quan điểm sống đúng trên phạm trù của con người. Sống có ích cho tha nhân, dầu chỉ là một lời nói hay một hành động. Thầy đã thể hiện một nhân sinh quan thiết yếu cho chính bản thân mình. Vì thế, Thầy luôn luôn tìm tòi học hỏi, sưu khảo, làm việc để tự thăng tiến bản

thân và giúp mọi người cùng đạt đến chân thiện mỹ bằng ý hướng chân chính. Thầy hằng quan tâm đến những thế hệ kế thừa, tầng lớp quan trọng của tương lai dân tộc, đạo pháp. Tầng lớp này phải được đào tạo, giáo huấn kỹ lưỡng, được tiếp nhận những tiến bộ khoa học, chuyên hóa ý thức để tài bồi xây dựng một quê hương giàu đẹp. Lịch sử nước nhà có oanh liệt, hào hùng, hay bạc nhược lạc hậu là do trách nhiệm của những người lãnh đạo dân tộc. Đề khởi cho một hướng đi và trao truyền dòng tư tưởng giác ngộ, Thầy đã tâm sự với thế hệ trẻ: *“Các con hãy tự hào, với niềm tự hào trong trắng và vô tư của tuổi trẻ, từ thời điểm cột mốc này, đã một lần và mãi mãi đứng thẳng trên đôi chân của chính mình, bằng đôi mắt trí tuệ và hùng lực mà nhìn thẳng mà không khiếp sợ vào quyền lực xấu ác của thế gian, tự định hướng đi cho bản thân để làm những việc cần làm cho chính mình và cho mọi người.”*

Đứng trước một đất nước mà mọi giá trị đạo đức bị băng hoại, trình độ hiểu biết, kiến thức lỗi thời lạc hậu. Đời sống túng cùng, quần bách chỉ biết tìm cầu phương kế sinh nhai càng khiến cho quê hương khó có cơ hội phát triển. Thầy thường suy tư để tìm phương cách đóng góp như thế nào cho ích nước lợi dân, làm bằng cả nhiệt tâm chân chính để *“giữ vững con thuyền đạo pháp trong lòng dân tộc”*, cũng như để có một xã hội lành mạnh, mang nhiều phong thái đặc thù đẹp đẽ, mà không để lôi cuốn theo những phù phiếm của thế tục. Thầy đã nhắn nhủ với thế hệ kế thừa:

“Nhấn nhẹn đời nhưng không để cho quyền lực đen tối của đời sai sử. Tùy thuận thế gian, nhưng không tự đánh chìm trong vòng xoáy ô trược của thế gian. Các con hãy tự rèn luyện cho mình một tín tâm bất hoại; một đức tính dũng mãnh vô úy; nỗ lực tự huân tập trí tuệ bằng văn, tư, tu để nhìn rõ sự tương chân nguy, để thấy và biết rõ mình đang ở đâu, đang đi về đâu; không nhắm mắt phóng càn theo cỗ xe lộng lẫy bên ngoài nhưng rệu rã bên trong, đang lao xuống dốc dài không định hướng.”

Thầy đã hướng dẫn tư tưởng cho các thế hệ sau vì bản thân của Thầy đã kinh qua những sóng gió cuộc đời, những năm dài lao lung trong chốn ngục tù. Bằng tinh thần vô úy, bằng hành động dũng cảm của Bồ Tát Đại Thế Chí, bằng phát nguyện độ tận chúng sinh nơi địa ngục của Bồ Tát Địa Tạng và bằng lời thành khẩn của Tôn Giả A Nan phụng thỉnh Đức Thế Tôn từ bi chứng minh cho con, đời ác năm trước con xin nguyện bước chân vào trước. Thầy mang hành trạng của một Bồ Tát vì đời mà độ sinh, nên Thầy không màng đến an nguy của bản thân. Không khiếp sợ trước bạo lực hung tàn của chế độ. Thầy đi ra từ nơi thai tạng của Bồ Tát, để trừ ngu chôn lằm than, nơi cơ cực mà chia sẻ, đồng cảm với nỗi đau thương của dân tộc, qua bài viết *“Một Khía Cạnh Của Vấn Đề Nhân Quyền Tại Việt Nam - Tham Những Một Quốc Nạn”*

“Hoàn cảnh đất nước Việt Nam như thế cho nên dân ta phải chịu quá nhiều đau thương và tủi nhục. Đối với giới trí thức nói riêng, mà xã hội Việt Nam truyền thống rất tôn trọng, điều tủi nhục lớn nhất là họ không thể thay những người dân thấp cổ bé miệng nói lên một cách trung thực tất cả những uất ức, những khổ nhục mà họ phải chịu. Bởi vì, tại Việt Nam ngày nay những người có thể nói thì ngòi đã bị cong; những người muốn nói thì ngòi bút đã bị gãy.

Nhưng tôi rõ một điều, và điều đó đã được ghi chép trong lịch sử. Tri thức chân chính của Việt Nam không bao giờ khiếp nhục.”

Đời sống vốn đã cơ cực lầm than, lại còn phải gánh chịu những áp bức bất công từ giai cấp cầm quyền, người dân oằn mình gánh chịu những đau thương thiệt thòi trong cảnh đời khốn khó.

Không thể khoanh tay an nhiên nhìn người dân lao đao nghèo đói khốn cùng, Thầy viết **Giác Thư** gửi cho nhà nước, nói lên tiếng nói của một tri thức chân chính, cảnh báo những người lãnh đạo đất nước về thực trạng của quê hương dân tộc mà các nhà lãnh đạo đất nước đã chẳng hề lưu tâm đến.

Viết Giác Thư gửi đi, nhưng Thầy cũng không hy vọng đến tay người nhận:

“Tôi cũng biết rất rõ, trong thủ tục hành chánh của bộ máy quan liêu được cấu tạo với đại bộ phận cán bộ chuyên sách nhiễu và trấn áp dân, đầy dẫy tham ô hủ bại, hơn là làm vinh quang cho đất nước, như từng được rêu rao, thì Kháng Thư sẽ phải qua nhiều cấp, trước khi đến cổng của các vị lãnh đạo tối cao, luôn tìm cách chối bỏ trách nhiệm của mình, chỉ nhận những gì được dâng bốc là vinh quang và vĩ đại.”

Chính vì nhận thức như vậy, và biết thật như vậy, hệ thống hành chánh quan liêu, cửa quyền, nên:

“Qua Kháng Thư này, và với nhiều lý do như tôi đã trình bày, mà không được đạo đạt lên Đảng và Nhà nước theo đúng các quy định hành chính phiên hà của pháp chế Xã Hội Chủ Nghĩa. Tôi muốn tự mình dẫn thân đến trước cổng bạo lực chuyên chính, dù biết chắc sẽ bị nghiền nát trước khi thoảng thấy những bóng mờ trên chín tầng vờ vợi của uy quyền tuyệt đối; tự dẫn thân đến đó để cáo tri cùng quốc dân, đồng bào, bày tỏ sự hèn kém, bất lực của mình trước vô vàn thống khổ mà đồng bào phải âm thầm chịu đựng.”

Đó chính là một trong những phương thức đóng góp cho quê hương đất nước của Thầy.

III. Đại Bi Tâm Trong Thơ Tuệ Sỹ

Thầy làm thơ theo cách điệu tục để hay gửi gắm tâm tình theo dáng dấp chân như? Ngôn ngữ là tiếng nói của thế gian nhưng ẩn tàng đâu đó tình thương chúng sinh vô phân biệt. Một khi âm thanh đã được chuyển hóa bằng lời thánh ca cho sự trùng phùng thì thể chân tâm thì đâu là lời thơ và đâu là trái tim Bồ Tát? Từ đây, dòng máu của trái tim nhỏ xuống làm xanh tươi núi rừng thâm lặng qua bao tháng ngày hội tụ, làm sống lại như thửa ban sơ của trời đất hạo nhiên thanh thản. Dòng máu đó là ngôn ngữ của Bồ Tát cứu đời làm than, để tồn tại cùng cái tánh tự nhiên thiên hà, chúng sinh, chủng loại mà hình ảnh Bồ Tát Văn Thù và Phổ Hiền làm tươi thắm giang sơn cảm tú:

“Sur tử hồng thời phương thảo lục

Tượng Vương hồi xứ lạc hoa hồng.”

Sur tử hồng thời cỏ hoa xanh biếc

Tượng Vương quay lại hoa hồng xinh tươi

Những chốn đau thương là quốc độ của Bồ Tát, nên Bồ Tát chẳng xa rời chúng sinh. Bồ Tát không ở những thế giới nguy nga tráng lệ; Bồ Tát độ sanh để giải thoát chúng sinh và trang nghiêm quốc độ chúng sinh bằng Đại Bi Tâm. Chúng ta hãy cùng lắng nghe những lời cứu khổ:

“Ta không buồn

Có ai buồn hơn nữa?

Người không đi

Sông núi có buồn đi

Tia nắng mỏng xoi mòn khung cửa

Để ưu phiền nhuộm trắng hàng mi

....

Ta lên bờ

Nắng vỗ bờ rách rách

Gió ở đâu mà sông núi thì thâm?

Kìa bóng cỏ nghiêng mình che hạt cát

Ráng chiều xa, ai thấy mộ sương đêm?

(Tĩnh Thất - Bốn - Tuệ Sỹ)

Dù đời có nghiệt ngã, Bồ Tát vẫn mang Đại Bi Tâm lao vào nơi khó khăn, đói nghèo cứu khổ độ mê cho chúng sinh. Lòng từ bi không cho Bồ Tát rũ đời buông xuôi mặc cho muôn loài đắm chìm trong bão tố, nắng mưa:

“Kìa bóng cỏ nghiêng mình che hạt cát.”

Dầu là phận cỏ hoa nhỏ nhắn nhưng vẫn mang chút tình với cát mà che chở đem bóng mát cho những hạt cát chung quanh, bởi vì *“tình dữ vô tình giai cộng thành Phật đạo.”*

Đại Bi Tâm là ngôi nhà Bồ Tát trú ngụ, Đại Bi Ngôn là lời thề độ tận chúng sinh, và Đại Bi Hạnh là thị hiện vào đời bằng đôi tay cứu độ, bằng việc làm lợi ích, để chuyển khổ thành lạc, chuyển mê thành ngộ, chuyển phàm thành thánh.

Đất nước rơi vào thảm trạng khôn cùng, ngay đến muôn thú cũng cảm thấy chơ vơ, lạc lõng:

“Con trâu trắng thân thờ góc phố

Nỗi hoài hương nhói mãi nhúm trắng mòn

Đám sẻ lạnh gật gù trên mái đỏ

Sương chiều rơi có thấy lạnh nhiều hơn?

Một chuỗi rấn rình mò trong hẻm nhỏ

Không bụi đường đâu có chỗ đi hoang?

(Tĩnh Thất - Mười Lăm – Tuệ Sỹ)

Một ước mơ cõi nhân gian thành Tịnh Độ để thấy các vị Bồ Tát bất thối là bạn hữu, và cõi Tịnh Độ là thất bảo lưu ly. Đó là hạnh nguyện hay sức mạnh của chân tâm để tác thành thế giới Chơn Đế. Thầy đã trang trải tâm lòng với ước mong một ngày được thành tựu:

“Người không vui ta đi về làm ruộng

Gieo gió Xuân chờ đợi mưa hè

Nghe cóc nhái gọi dòn khe suối

Biết khi nào phố chợ chốn bờ đê.”

(Tĩnh Thất - Hai Mươi Chín - Tuệ Sỹ)

Mang chân tâm đóng góp cho quê hương nhưng ước muốn không đạt, đành lui thân về ở ẩn. Chỉ mong một ngày đất nước được phát triển thực sự đem lại niềm vui cho đến tận xóm làng xa xôi hẻo lánh, cho người dân bớt lầm than.

Nhìn đời qua những chấn song của nhà giam chế độ, nhưng tâm quán chiếu ba cõi không yên giống như nhà lửa, đang thiêu đốt thế gian và ướm lệ xót thương. Lệ rơi từ trái tim Bồ Tát. Lệ nhỏ từ đức tánh từ bi, nhìn chúng sinh quần quai trong khổ đau. Thầy hai tay nâng chén cơm từ lên ngang trán,

mắt nhắm lại, cúi đầu thành kính, quán niệm:

“Thượng cúng Chư Phật chi pháp, hạ thí đàn việt chi thực.”

- Đây là chén cơm tù, trên con thành kính dâng lên cúng dường Chư Phật và dưới là cỗ thí món ăn cho pháp giới chúng sinh được no đủ.

Đại Bi Tâm tràn đầy pháp giới. Từng điệu nhạc trời chúc tụng, từng dãy hoa trời đầu miên tung lên tán thán Đại Bi Tâm rạng ngời khắp chốn:

Cúng Dường

“Phụng thử ngục tù phạm

Cúng dường Tội Thắng Tôn

Thế gian trường huyết hận

Bình bát lệ vô ngôn

Đây bát cơm tù con kính dâng

Cúng dường Đức Phật đáng Tôn Thân

Thế gian chìm đắm trong máu lửa

Lệ nhỏ không lời, lòng xót thương.

(Cúng Dường - Ngục Trung Mị Ngữ)

Đó là những ân ngôn của Đại Bi Tâm, không phải là ngôn ngữ thế gian để ca tụng hạnh nguyện vào đời của Bồ Tát độ sinh.

IV. Trung Đạo Là Con Đường Tu Chứng Và Giáo Hóa Tha Nhân / Phương Pháp Tinh Yếu Cứu Nguy Quê Hương Dân Tộc.

Con đường chánh đạo là lối về của người tìm cầu giác ngộ, và giác ngộ thì không rời thế gian mà có. Sống trong thế gian không hệ lụy với thế gian. Sống trong vòng đời dài mà không bị đắm chìm trong khổ và lạc, đó chính là chủ điểm của bậc xuất trần vi Thượng Sĩ.

Khi xưa Ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ, sống đời bình thường thế tục, hình tướng cũng giống như mọi người, nhưng tâm thức thiên vị của Ngài siêu phàm, tâm không vướng bụi trần, an nhiên tự tại ung dung như mây trời bất phân sai thù.

Đạo lộ tu chứng là con đường từ phàm đến thánh, tâm niệm không thiên chấp thánh phàm, rộng bước thênh thang trên con đường Trung Đạo, để không bị vướng chấp ở cuối đường giác ngộ. Ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ mang hành trang vào đời để thăng hoa cuộc sống thánh thiện cho quê hương dân tộc. Rộng bước trên con đường của ý thức tự tồn, độc lập, giữ vững giềng mối của

Đạo thể nhập nơi đời. Ngài không vì sự mong cầu tu chứng mà rời xa đất nước quê hương, và cũng không vì hệ lụy quê hương dân tộc mà không tu chứng giải thoát. Ngài mở ra một chân trời sống hạo nhiên, huyền nhiệm vì giá trị: “*Bình Thường Tâm Thị Đạo*” hay “*Huyền Chi Hựu Huyền*”. Đây là hương thơm của đóa hồng liên đang rực cháy trong lò lửa đỏ.

Tuệ Trung Thượng Sĩ, đề cao tinh thần phụng sự chúng sinh ngay trên quê hương dân tộc của mình. Ngài đã nhập thể một cách trọn vẹn, đem chí nguyện của kẻ sỹ để an bang tế thế, đem hết sức mình phụng sự xã tắc sơn hà, đem đạo thiền để vượt thoát trên tâm lượng phạm tục. Ngài đã đơm nhuần chơn đế dẫu sống trong đời tục đế, siêu xuất thể gian dù sống trong thể gian. Vì thế, đâu cũng là quốc độ của Bồ Tát, và đạo lộ Bồ Tát ứng xử.

Không có một vị Thiền sư chơn chánh nào nhìn thấy quê hương dân tộc trong cảnh đau thương khốn cùng mà không đưa tay cứu giúp, không hòa mình sống và chết cho nòi giống Tổ tiên. Trung Đạo là triết lý của sự tự độ rồi độ tha, tự giác rồi giác tha, là con đường nhiệm màu được đề khởi bằng tấm lòng hộ quốc an dân. Ngài Khuông Việt Thiền sư mở rộng con đường Trung Đạo, cứu nguy dân tộc. Ngài đã gác tam y, cất bình bát để làm ông lão chèo đò tiếp đón sứ giả nước Tàu, nương vào nhơn duyên đó, chuyển khốn thành thông, chuyển bại thành thắng để cho Quốc Tổ thái hòa, thịnh trị an vui. Phải chăng đó chính là sự tu tập trong chơn khốn cùng và chứng đắc giữa quê hương, là tánh Trung Đạo diệu dụng, lý sự vô ngại.

Chúng ta thường nghe lời ca: “*Thiền sư xuống núi cứu nguy cho đời*”. Đời nguy, Thiền sư không thể ở trên non cao mà thiền định. Thiền sư tu chứng, nhưng không có tâm độ sinh, thời sự tu chứng ấy chưa được rốt ráo viên dung. Sự tu chứng và sự nguy nơi đời là hai mé đường của Trung Đạo, luôn song song và hỗ tương cho nhau. Sự cứu hộ quê hương dân tộc là một thêm đường Trung Đạo của thế gian và chuyển hóa thế gian thành Tịnh độ là thêm đường thứ hai của cảnh giới Niết Bàn.

Sự tu tập cần trọng nghiêm minh con đường Trung Đạo để vượt thoát ra ngoài nhị biên, đối đãi, chấp ngã, sai thù. Hành trạng hộ quốc an dân của Chư vị Tổ đức Thiền gia còn rạng ngời trong sử sách. Thầy đã bước theo dấu chân của Ngài Tuệ Trung Thượng Sĩ, của Khuông Việt Thiền sư - vị Thiền sư phò tri nước Việt - sống trong quê hương để hộ độ quê hương, hòa cùng nhịp sống của dân tộc để cứu nguy dân tộc, vững vàng trên con đường Bồ Tát Đạo.

Bằng chí nguyện của bậc xuất trần, không rời xa đất nước dân tộc, Thầy luôn hòa mình thân cận và khuyến nhủ thế hệ kết thừa, nhằm trao truyền cho các thế hệ sau này kiến văn phụng sự nhân sinh, có sự hiểu biết sâu xa về lịch sử dân tộc, và thấu hiểu giá trị đạo đức, vị tha trong cách hành xử giữa người với người.

Sen vươn mình từ ao nước bùn lầy, tỏa hương khoe sắc làm đẹp cho đời. Chư vị Thiên gia Tổ đức Tông phong mở bày con đường Trung Đạo để thăng hoa quê hương gấm vóc ngày thêm tươi sáng.

“Anh hùng hào kiệt thời nào cũng có”.

Tiếp nối dòng máu kiêu hùng từ ngàn xưa của Cha Ông, đất nước Việt Nam ngày nay vẫn không thiếu những tấm lòng son sắt của các vị thức giả sĩ phu, không sờn ý chí, không ngại gian nguy. Chư vị đã mạnh dạn nói lên tiếng nói chân chính của con tim nồng nhiệt tình quê hương dân tộc, yêu chuộng tự do dân chủ, kiên cường đấu tranh cho nhân quyền, cho tự do tôn giáo, cho lương tri, lương thức Việt Nam để có một ngày mai thực sự phú cường, hạnh phúc.

Con đường Trung Đạo dài hun hút trong lòng quê hương và dân tộc Việt Nam.

Tháng 4 – 2006

Nguyễn Siêu

Tuệ Hạnh

Ân Tình Pháp Hội

Tôi lặng người nhìn bức hình Tuệ Sỹ, vẫn gương mặt xương xẩu, vẫn đôi má lõm sâu, vẫn đôi mắt rực sáng, vẫn gầy còm, chỉ là tóc đã bạc màu, y vàng nghiêm trang, kính cần cầm ba nén hương to, quỳ trước bàn thờ với bức ảnh hiền từ với nụ cười an lạc của Ôn.



Ai nghe tin Ôn thị tịch cũng xúc động, cũng phải bái lễ, thọ tang. Thấy thầy Như Minh từ Los cũng bay về, gương mặt buồn rầu như đang khóc tang. Tuệ Sỹ thuộc hàng hậu học, cũng tôn kính Ôn là bậc trưởng thượng có gì lạ đâu. Chẳng có gì đặc biệt. Nhưng nếu có ai để ý, từ sau năm 1973, Chú rời Vạn Hạnh (bấy giờ dọn về đường Trương Minh Giảng), chỉ trụ ở Già Lam, trên lầu, chia phòng với chú Dũng ⁽¹⁾, thì mới có thể hiểu được ý nghĩa của tấm hình này.

Bây giờ Vạn Hạnh còn là Viện Cao đẳng Phật học, đặt trụ sở tại chùa Pháp Hội⁽²⁾. Bên dưới là giảng đường, bên trên thư viện. Có những buổi trưa trời nắng gắt, kéo hai cái bàn lại để làm chỗ nghỉ trưa. Các sách vở trên kệ đều là của Ôn mang từ Ấn Độ về, những sách nghiên cứu trong thời gian làm luận án tiến sĩ, một số ngày nay không còn kiếm đâu ra. Nhưng nếu sau này lên đường Nguyễn Kiệm, sách đã đóng bụi nằm ngổn ngang trong một phòng nhỏ, bên kia phòng Ôn, không ai dòm ngó đến, ngoại trừ Ôn thỉnh thoảng còn qua tìm một hai quyển để tham cứu, mà thôi.

Ở Pháp Hội, chỉ lựa thừa một vài người đến tìm sách, thấy một vị Tăng trẻ, ốm nhom, mắt sáng rõ, thường ngồi ở góc phòng cố định, viết lách chi đó, viết rồi vứt qua một bên, thỉnh thoảng gió xuyên cửa sổ thổi bay một vài trang giấy vào góc phòng bên kia, cũng không thèm lượm lại, cười sang sảng rồi đi ra. Chốc lát trở vào, lại ngồi viết nữa. Ngày nào cũng vậy. Tò mò lượm xem, đọc thấy mấy chữ Jean-Paul Sartre, Albert Camus... gì đó, lấy làm lạ, chủ này mà cũng đam mê chủ nghĩa hiện sinh à, cũng đọc chữ Pháp à. Thế là sắp xếp mấy tờ giấy học trò lại, lọc cọn đánh máy, bàn máy Remington lịch kịch, mỗi lần đánh sai lại phải dùng thuốc bôi, thổi thổi cho mau khô rồi đánh lại chữ đúng, quả là cổ lỗ sĩ so với word processing ngày nay, tha hồ mà thêm chỗ này sửa chỗ kia, bóc cả đoạn đem sang chỗ khác. Nhưng mà rồi cũng xong, sau cả tuần vất vả. Không cảm ơn thì chớ, còn hát hàm hỏi:

- Cái gì đây?

- Bài của chú!

- Bài gì?

- Bài chú viết hôm rày. Chú mang qua thầy Đức Nhuận xem có đăng trên tạp chí Vạn Hạnh⁽³⁾ được không.

Nhăn mặt bỏ đi. Ít ngày sau hứng thú chi đó, lại nhát giương hỏi:

- Bài hôm trước đâu?

- Bài gì?

Thế là cười hỉ hả, vác xấp giấy đi ra. Tháng sau thấy bài đăng, tên Tuệ Sỹ đăng hoàng. Tức cười khi thấy nhiều người viết là Tuệ Sĩ, trật lất; Tuệ Sỹ y cà lết, mới thật là Tuệ Sỹ. Bất kể là ngày nay cần thống nhất ngôn từ, nhưng đã hạ bút là Đạo Sanh, thì phải là Đạo Sanh, không được đổi thành Đạo Sinh! Bởi vì trong ngôn ngữ học, văn hóa học, sau này, biết đâu sau này, “bất tri tam bách dư niên hậu...”, có ai tìm kiếm người viết bài đó, thì phải biết y là người sanh ở miền Nam, nói rất tiếng bầy chả bầy chệt của miền Nam, trật âm trật giọng, nhưng nội dung thì không sai, thì đủ để đi vào lịch sử văn học rồi, không thêm cãi vả thêm phiền phức.

Rồi một loạt bài viết về Thế Thân, Long Thọ, xuất hiện; rồi dịch Mười tông phái Phật giáo ⁽⁴⁾ thế là đủ uy tín để Ôn hoan hỷ đặc cách mời thỉnh giảng ngay tại Giảng đường chùa Pháp Hội. Ngồi trên ghế cao, chân thông hồng đất cả tác, bàn nhỏ với tách nước trà, tha hồ sáng khoái thao thao. Không một bằng cấp trong tay, dù chỉ trung học đệ nhất cấp, mà hiên ngang như thế, quả Ôn là bậc có mắt tinh đời, bất cần thông tục, ân cần khuyến khích hiền tài. Sau đó ít lâu, Ôn Già Lam lại bảo phải thọ Đại giới; thời Mạt pháp “Sa-di thuyết pháp Sa-môn thỉnh” như kinh Pháp Hoa cho phép là chuyện ‘bất khả tư nghì’, quý thầy ở đó, hạ lap 5-10 năm, đâu thể ngồi dưới này lắng nghe chủ tiêu thượng tòa triết lý?

Vạn Hạnh là viện đại học đầu tiên trong lịch sử của văn hóa của Phật giáo Việt Nam, cần phải làm sao cho xứng đáng với danh vị đó. Cho nên, Ôn ngày đêm lao tâm lao lực, ban ngày thì phải tả xông hữu đột, soạn bài giảng, tiếp khách, để mắt qua công việc văn phòng, giao dịch với những cơ quan quốc tế để duy trì cho Vạn Hạnh được phát triển và trường tồn. Trăm chuyện ngàn chuyện, một mình gánh vác, có ai biết không? Tối về, Ôn âm thầm dịch thuật. Ngày xưa, theo tiểu sử của Đại sư La-thập (344-413), có đến 500 người phụ tá dịch kinh, và triều đình vua chúa quan lại sĩ phu ủng hộ ⁽⁵⁾. Đến thời Đại sư Huyền Tráng (602-664), cũng có cả một ê-kíp rậm ràng. ⁽⁶⁾ Thánh Đức Thái tử (Shotoku Daishi, 574-622) vừa là Hoàng Thái tử (Crown Prince) vừa là Nhiếp Chánh vương (Regent) cho người cô là Nữ hoàng Thôi Cổ (Suiki, trị vì 592-628) trong thời gian 30 năm (592-622), trong khi viết luận giải cho 3 bộ kinh lớn ⁽⁷⁾, có biết bao nhiêu là trợ bút?

Ngày nay, một mình Ôn thui thủi trong căn phòng đơn sơ đầy ắp sách vở, âm thầm dịch thuật, ngày này sang ngày khác. Hình ảnh Ôn thường thì chỉ mặc một áo vạt hò màu trắng, đôi khi có thêm một y vàng đắp ngang qua vai, thật dung dị, thật thoải mái, nhưng cũng thật nghiêm trang, thật học giả. Nhìn hình Ôn ngồi trước bàn, áo vạt trắng y vàng trạch vai, cặm cụi viết dịch, thật là cảm khái. Ước gì có hạnh duyên làm thị giả chấp bút cho Ôn, ngao cuồng ôm mộng sánh ngang cùng Tăng Triệu (378-414) chấp bút cho La-thập. Nhưng tiền khiên nghiệp chướng, bao nhiêu là ràng buộc, trong giới luật, trong phong hóa ngoài đời, khiến không bao giờ tôi có thể thân cận để ước mơ chấp bút được trở thành là sự thật.

Điều tôi ước mong duy nhất bây giờ là làm sao tập thành tất cả những tấm thẻ của Ôn, ghi những thuật ngữ mà khi dịch từ Pali sang Việt, Ôn ghi lại, rất nhiều, đưng mấy học. Một lần, có ai đó, lên tiếng chỉ trích Ôn còn dở, còn phải tra dò một đồng từ điển lớp ngóp trên bàn. Quả thật què lậu ngu dốt mà làm tài khôn. Trong thế giới học thuật, không ai có thể tự hào tài giỏi hơn ai cả. Ôn rất cẩn mật, nghiêm túc, tra cứu mọi sách vở Đông Tây từng câu

từng chữ để khi dịch sang Việt ngữ không sai ý không lệch nghĩa, đó mới chính là học giả chân thật. Cổ đức nói: “Làm y sĩ mà sai lầm thì chết một người, làm chánh trị mà sai lầm thì chết một chế độ, làm văn hóa mà sai lầm thì chết nhiều thế hệ”. Cho nên cần phải thận trọng, không được viết bậy, luận càn.

Làm văn hóa, Ôn làm, suốt trọn cuộc đời, để cống hiến cho Việt Nam toàn bộ căn bản văn học Phật giáo: bốn bộ A-hàm, mà trong kỳ in lần đầu, dày cộm, giấy vàng nghệ, chữ in lem nhem. Mỗi khi thiết lập một từ mới, Ôn liền ghi vào một tấm thẻ nhỏ. Một lần tôi về thăm, thấy Ôn lôi ra cho xem mấy học tử đây ắp những thẻ như thế, nếu tập thành được cũng sẽ là một bộ từ điển Phật học Ba-lị – Việt, Việt – Ba-lị 5-7 ngàn trang. Nhưng Ôn đi rồi, ai có nguyện vọng đền trả công ơn của Ôn đây. Người nào cũng khoa bảng, cũng có sự nghiệp riêng tư rồi, ai thềm làm phụ hộ công trình người khác, dầu đó là ân sư? Bản thân thì đã “thất thập cổ lai hy” rồi, đâu còn trí lực đâu mà múa bút nữa.

Khi Viện Cao đẳng Phật học thánh lập, 1964, Thượng tọa [có Đại lão Hòa thượng] Thích Trí Thủ (1909-1984) làm Giám đốc, trong khi chờ đợi Thượng tọa Thích Minh Châu vừa đậu bằng tiến sĩ Phật học tại Viện Đại học Nalanda, thu xếp xong mọi việc, để về đảm nhiệm chức vụ Viện trưởng. Bấy giờ có 3 người du học Ấn độ: Ôn, Đại đức Huyền Vi ⁽⁸⁾ và Đại đức Pháp Nhân. Nơi đó, mặc áo màu lam hay nâu đều bị xem là cư sĩ. Cho nên các vị phải đắp y vàng theo Nguyên thủy. Trước khi chuẩn bị về Việt Nam, ba vị bàn nhau là có nên mặc lại áo nâu không. Ôn nói, mình đắp y này quen rồi, thôi cứ vậy đi. Ông đắp y vàng nhưng vẫn ăn chay. Gương mặt Ôn đôn hậu, đôi mắt sáng rõ, hiền từ, bao dung, nụ cười mỉm thật an nhiên, đôi mày dài rủ xuống hai bên; nếu phải mô tả Đức Di-lặc, vị Phật của tương lai, thì không hình ảnh nào diễn đạt hoàn mãn hơn được. Ôn lại đắp y vàng, y của Đức Phật, y của truyền thống, một truyền thống căn bản mà cả hai hệ Nam Bắc đều chấp thủ.

Lại nghe một câu chuyện thú vị. Sau khi an trí chỗ ở xong, cả ba kéo nhau đi thăm viếng vị giáo sư hướng dẫn luận án. Đến nơi, nhìn qua cửa sổ, thấy giáo sư ngồi bên trong mặc áo bà ba trắng rất nghiêm túc. Đi qua hàng giậu, một liếp vườn nhỏ, bước lên bậc, gõ cửa chờ một chút, cửa mở, giáo sư đứng trước khung cửa miệng cười tươi, vui vẻ bắt tay từng người một, nói nhiều lời chào hỏi, nhưng mà ông chỉ quán chiếu sà-rông trắng tinh, còn thì mình trần trùng trực, da nâu sạm màu. Cả ba ngỡ ngàng, về lại chỗ ở, thăm thì bàn nhau, không biết tại sao mà ông giáo sư lại khinh bạc bọn chúng mình đến thế, ở trần tiếp khách! Rất lâu về sau, mới khám phá ra phong tục người Ấn, ở trần trùng trực là cách tiếp khách trân trọng nhất, kính quý nhất, để cho

thấy, không có giấu diếm gì, chân thật tốt độ. Có những ngộ nhận như thế, nhiều vô số kể trong cuộc đời đầy phiền não này, nỗi buồn của Chú có đáng chi đâu?

Các nước Phật giáo Nam tông đều có bộ Nikayas Pali phiên dịch đầy đủ sang ngôn ngữ địa phương, không những chỉ ở Miến-điện hay Thái-lan, mà cả Cam-bốt, và Lào, những xứ thường bị cho là lạc hậu hơn bốn nghìn năm văn hiến của mình, cũng có. Việt Nam, ai cũng hãnh diện là có trên hai ngàn năm lịch sử Phật giáo thế mà một bộ Đại tạng bằng Việt ngữ, hoặc chữ Nôm, lại không; lèo quèo chỉ có một số các quyển kinh lớn in đi in lại, còn phải tìm đọc bản Hán. Đó là một thiếu sót, một thiệt thòi quá lớn. Hơn 30 năm về trước ngay cả hai bộ Kanjur và Tanjur của Phật giáo Tây Tạng cũng đã được dịch hoàn chỉnh sang Anh ngữ rồi; chỉ in có 100 bản để tàng lưu tại các thư viện quốc gia những nước văn minh tiên tiến và các đại học nổi danh về nghiên cứu Phật học.

Bộ Đại tạng Ba-li là bộ duy nhất được dịch sang Việt ngữ. Công đức của Ôn chỉ trong lãnh vực này cũng đã sánh ngang với những bậc cao đức ngày xưa, Chân Đế, Khương Tăng Hội, Cư-ma La-thập, Huyền Tráng...; các bậc long tượng vĩ đại này chỉ dịch một phần của Đại tạng Bắc tông, còn Ôn đã độc thân độc mã dịch toàn bộ Đại tạng Nam tông, ai công đức hơn ai?

Ôn có những viễn kiến sâu xa, những kế hoạch thực tiễn, như đặc cách gửi người sang du học Đài Loan (H.T Tịnh Hạnh,⁽¹⁰⁾ cố HT Đức Niệm,⁽¹¹⁾ cố Pháp sư Minh Lễ,...), đi Nhật (HT. Bảo Lạc⁽¹²⁾, HT. Như Điển⁽¹³⁾, đi Thái (HT. Giác Hoàng⁽¹⁴⁾, và còn nhiều nữa. Gửi đi Úc, có ni Tuệ Hạnh, về ngành Thư viện, với mục đích là sau này về làm Thư viện trưởng cho Đại học Vạn Hạnh. Đáng tiếc thay, vì cuồng ngông, vì hiện sinh, vì chán thế, vì hoàn cảnh, tôi có phụ ơn nghĩa của Ôn. Mùa xuân năm 2000, cùng với một số Tăng sinh trẻ quây quần bên Ôn hàn huyên, Ôn vẫn còn ân cần bảo vệ đóng góp cho Viện. Tôi thưa: “Xưa Ôn cho con học ngành Thư viện, nay con chỉ về xin lãnh lo cho Thư viện thôi”. Ôn gật đầu. Ai cũng thở phào nhẹ nhõm. Thế mà ngay cả lời trình thưa đó cũng không thực hành được. Nay Ôn ra đi rồi, còn ai để tôi báo ơn? Mà Ôn đâu cần ai báo ơn. Chỉ cần lếu láo tiếp tục một vài bài viết đó đây, những bài chẳng ai thèm đọc, chẳng thèm phổ biến, chỉ là để thỏa mãn cái đầu óc nhiều sinh hoạt trí thức của riêng mình mà thôi, lại cũng chưa học đòi được người xưa, biết ‘thao quang hỗn tích’.

Khi hay tin chị Trí Hải tử nạn trên đường chắn tể, tôi đã ngồi lặng người. Không biết bây giờ, trên bàn viết, tác phẩm nào đang được Chị dịch dang dở, đang đợi chờ người không còn bao giờ trở về nữa, để hoàn thành, đây? Chị đã dịch trên 70 tác phẩm giá trị, đóng góp không nhỏ cho gia tài văn học Phật giáo Việt Nam. Bây giờ Chị nằm xuống, ai tiếp nối công trình của Chị? Vài

ngày sau, lại nghe Chú than một câu thảm thiết: “Nghiep dĩ gì nặng thế? Cả em⁽¹⁵⁾ lẫn chị đều phải lãnh chịu kết cuộc thảm khốc?

Dịch thuật được như thế, đào tạo được nhiều Ni chúng có tài như thế, làm được nhiều công cuộc cứu trợ chấn tế như thế, tất cả đều do nhờ ân đức bảo bọc của Ôn. Vì là người nữ, không thể trú xứ ngay tại Vạn Hạnh, Ôn đặc cách dành cho Chị một am viên nhỏ, sát vách với Vạn Hạnh, để Chị được tự do làm việc, để có thể qua lại Vạn Hạnh dễ dàng, để chăm sóc cho Thư viện⁽¹⁶⁾ với hàng ngàn sách vở phát triển từ số lượng nhỏ của Ôn. Ngay cả khi dọn về đường Nguyễn Kiệm, Ôn cũng dành Thiền viện Tuệ Uyển cho Chị, ở ngay sau lưng viện nghiên cứu. Sáng nào Chị cũng đích thân làm một bình cà - phê sữa tươi, sai người mang đến đặt trước cửa phòng Ôn, âm thầm cảm nhận ân đức của Ôn, mà bắt nguồn từ đó, bao nhiêu công trình dịch thuật độ Ni chấn tế của Chị mới được hình thành.

Trên đường danh lợi, tôi không thành công được gì để Ôn nở mày nở mặt, nhưng tin rằng Ôn rất hoan hỷ vì biết rằng sự chọn lựa cho tôi du học không phải bằng thừa. Ôn đã cho tôi một cơ hội bằng vàng, đọc được các sách Anh, Pháp về Phật học, để đừng bị lừa gạt bởi những kẻ xum xoe chữ nghĩa. Chỉ biết học đòi theo người xưa: “Ngũ lâu thân thành chương cầu đa, vi nhi vi nữ khổ bốn ba”, thế nhưng cũng nhờ đó mà bỗng nhiên “kim triêu phong thức trần trung huyễn, hàm tiểu liên bang thổ bích hà”⁽¹⁷⁾ vậy là thoáng chốc tự tại vô ngại, báo đền công đức mà Ôn hơn 40 năm trước đã ân cần trao cho rồi!

Từ trong lò Vạn Hạnh, nghiêm nhiên đã có nhiều, rất nhiều, vị đã thành danh thành tài, Viện trưởng, Phó Viện trưởng, Hòa thượng, Sư bà. Giáo sư các trường đại học Anh, Mỹ, Đức, Pháp, Nga, Đài Loan, tiến sĩ, thạc sĩ. Tất cả đã đi qua, chủ Sỹ, chủ Chiến, chủ Cừ, chủ Dũng..., bây giờ cũng đều là Hòa thượng cả. Duy chỉ có công trình của Ôn, một bộ Đại tạng Ba-li bằng tiếng Việt, là còn để đời, để lại cho hậu thế những lời dạy ngàn vàng của Đức Thế Tôn, Đấng Từ Phụ.

Chú còn được dâng ba nén hương đánh lễ Giác linh Ôn, tôi chỉ có thể dâng ba nén hương lòng, tưởng niệm những ngày buồn vui trên lầu thư viện Pháp Hội, bù ngùi cho thế sự vô thường có sanh có tử; chặng giữa con đường sanh tử này, Ôn để lại cho thế hệ ngàn đời sau một gia tài Pháp bảo, những thế hệ tiếp nối nhiều tương lai, một bộ văn học đồ sộ mà pháp từ từ tôn ai cũng được hưởng phần, không ai cần tranh giành, không ai dám đấu tranh giành. Cũng không ai tranh giành được.

Hình ảnh Chú y áo chỉnh tề thấp ba nén hương lễ bái Giác linh Ôn là một thông điệp tuyệt vời, riêng với tôi, là một niềm an ủi lớn, hình ảnh thật tôn nghiêm. Giác linh Ôn vừa chứng minh cho tâm hồn Chú đã mở hoát ra, để

cùng cười và ngêu ngao trong *Du hí tam muội*: *Bạch phát thương nhan, chính thị Duy-ma cảnh giới* ⁽¹⁸⁾, bởi vì, ‘nơi cõi đó có một mùa xuân vĩnh cửu, kết tụ thành bụi phấn hoa liêu’.

Chi thương liễu miên suy hựu thiếu

Thiên nhai hà xứ vô phương thảo?

(Thơ Tô Đông Pha)

Tuệ Hạnh khắp viết

Việt Đạo Am,

Ngày Rằm tháng 10, Nhâm Thìn

Bài in trong: Thành kính tưởng niệm

Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu (1918-2012)

NXB Hồng Đức - Công ty cổ phần Văn hóa Thiện Tri Thức

Quý 3 năm 2014, tr. 248-254

⁽¹⁾ Nay là Hòa thượng trụ trì tu viện Quảng Hương Già Lam

⁽²⁾ Bên kia đường Việt Nam Quốc Tự khi xưa.

⁽³⁾ Khi ấy TT Thích Đức Nhuận của Thiền viện Thanh Minh xuất bản tạp chí *Vạn Hạnh*, còn sau đó Viện Đại học đặt tên cho tạp chí của Viện là *Từ Trường*, Chủ bút: Tuệ Sỹ.

⁽⁴⁾ Nguyên tác: Takakusu Junjiro (Cao Nam Thuận Thứ Lang). *The Essential of Buddhist Philosophy*, Asia Publishing House, 1956. Tuệ Sỹ dịch: *Mười tông phái Phật giáo*, Vạn Hạnh xb, 1968. Tái bản nhiều lần.

⁽⁵⁾ 500 Tăng sĩ thâm sâu Phật pháp, được chính Cưu-ma La-thập đích thân chọn lựa, đứng đầu là Đạo Sanh của nhóm Từ kiệt, ngồi trong đại sảnh đường, thường khi có cả hoàng đế Diêu Hương ngự đến tham dự, chủ tâm lắng nghe La-thập đọc bản Phạn văn, để tạm chuyển ngữ sang chữ Hán, ghi chép, thảo luận từng chữ từng câu, lắng nghe, góp ý, bàn cãi sôi nổi, mới cuối cùng quyết định dùng câu gì chữ gì để vừa đúng văn thể Trung Hoa vừa không đánh mất chân nghĩa của nguyên bản.

⁽⁶⁾ Đại Đường Đại Từ Ân Tự Tam Tạng Pháp Sư Truyện, Taisho q.50, mục số 2053, q.6 cho biết rằng vào năm Trinh Quân 19 (tức 645 stl), khi đại sư Huyền Tráng dịch kinh ở Hoàng Phước tự, có 12 vị Chứng nghĩa, 9 vị Chuyết văn, 1 vị Tự học, 1 vị Chứng Phạn

ngữ Phạm văn phụ tá.

(7) *Thăng Man kinh Nghĩa Sở, Duy-ma kinh Nghĩa Sở làm nền tảng cho sự phát triển Phật giáo tại Nhật Bản.*

(8) *Cổ HT. Huyền Vi sáng lập Giáo hội Linh Sơn toàn cầu, nay do HT. Tịnh Hạnh truyền thừa.*

(9) *Chuyện do HT. Thích Pháp Nhãn, trụ trì chùa Liên Hoa, Dallas, kể lại.*

(10) *Tổng trưởng Giáo hội Linh Sơn Quốc tế, Đài Loan.*

(11) *Sáng lập Phật học viện Quốc tế, Los Angeles.*

(12) *Trụ trì, chùa Pháp Bảo, Sydney, Úc.*

(13) *Trụ trì, chùa Viên Giác, Đức.*

(14) *Giáo phụ, Tu viện Linh Sơn, Paris, Pháp.*

(15) *Tức Tôn Nữ Phùng Thăng.*

(16) *Ni sư Trí Hải làm Thư viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh từ 1966 đến 1975.*

(17) *Xấu xí thân hình tội chứng đa, làm thân người nữ khổ bốn ba, sáng nay mới biết trong trần huyền, cười mỉm Liên Bang nở sen hoa. Liên Tu Khởi Tín Luận...*

(18) *Kinh Duy Ma Cật.*

Tâm Nhiên

Tuệ Sỹ Trên Ngõ Về Im Lặng

*Giữa thiên đường rong chơi lâu lóng
Cõi vĩnh hằng mờ nhạt rong rêu
Ta đi xuống quây trần hoàn nổi sóng
Đốt mặt trời vô hạn cô liêu*

Tuệ Sỹ là ai mà thơ hào sảng, hùng tâm tráng khí như thế? Tuệ Sỹ quê Quảng Bình, sinh năm 1943, nhỏ hơn Phạm Công Thiện 2 tuổi, cũng là một bậc thiên tài xuất chúng, lâu thông kinh điển Nguyên thủy, Đại thừa và nhiều thứ tiếng Anh, Pháp, Đức, Hán, Phạn, Pali. Khi mới vừa 26 tuổi đã viết *Triết học về Tánh Không* làm chấn động giới văn nghệ sĩ, học giả, thiện tri thức Việt Nam thời bấy giờ.

Cùng đứng tên trong nhóm chủ trương tạp chí *Tư Tưởng* của Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, trước năm 1975, Tuệ Sỹ cũng là giáo sư giảng dạy Thiền tông, Trung quán luận ở Đại học Vạn Hạnh và Cao đẳng Phật học viện Hải Đức, Nha Trang, nổi bật lên như một hiện tượng độc đáo, gây bao nguồn cảm hứng cho những tâm hồn ưa thích thiền học, thi ca và phiêu lãng.

“Chỉ một bài thơ, Tuệ Sỹ đã trùm lấp hết mọi chân trời mới cũ từ Đường thi Trung Hoa tới siêu thực Tây phương.”⁽¹⁾ Bùi Giáng đã nhận định như thế về Tuệ Sỹ qua bài thơ Không đề :

*Đôi mắt ướt tuổi vàng cung trời hội cũ
Áo màu xanh không xanh mãi trên đồi hoang
Phút vội vã bỗng thấy mình du thủ
Thấp đèn khuya ngồi kể chuyện trăng tàn
Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở
Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan*

*Cười với nắng một ngày sao chóng thối
Nay mùa đông mai mùa hạ buồn chẳng ?
Đếm tóc bạc tuổi đời chưa đủ
Bụi đường dài gót mỗi đi quanh
Giờ ngó lại bốn vách tường ử rữ
Suối nguồn xa ngược nước xuôi ngàn*

Trừ thi sĩ Bùi Giáng ra, khi nói về Tuệ Sỹ thì có lẽ không ai đủ tư cách, thẩm quyền bằng triết gia Phạm Công Thiện: “Có sống bên cạnh Tuệ Sỹ và Lê Mạnh Thát từ ngày này qua ngày khác, trong những hoàn cảnh khác nhau thì mới may ra cảm nhận đôi chút tác phong thiền sư kín đáo toát ra một cách tự nhiên, một cách vô công dụng hạnh từ đời sống thường nhật và tinh thần diệu nhập của hai vị. Tôi xin gọi hai vị này là thiền sư với tất cả đắn đo thận trọng, với tất cả ý nghĩa cao đẹp và như thực của một danh xưng xưng thiền chí.”

“Có sống bên cạnh Tuệ Sỹ và Lê Mạnh Thát từ ngày này qua ngày khác, trong những hoàn cảnh khác nhau thì mới may ra cảm nhận đôi chút tác phong thiền sư kín đáo toát ra một cách tự nhiên, một cách vô công dụng hạnh từ đời sống thường nhật và tinh thần diệu nhập của hai vị. Tôi xin gọi hai vị này là thiền sư với tất cả đắn đo thận trọng, với tất cả ý nghĩa cao đẹp và như thực của một danh xưng xưng thiền chí.”

Như vậy, chúng ta có thể gọi Tuệ Sỹ là một thiền sư thi sĩ với ý nghĩa trọn vẹn, tốt đẹp nhất của danh từ. Còn tiền sĩ kỳ tài Lê Mạnh Thát, bạn thân thiết, cận kề Tuệ Sỹ là nhà Phật học, Sử học quảng bác, lão luyện, uyên thâm, một con người quán tuyệt cổ kim, thông tuệ, siêu quần bạt chúng, cũng bằng tuổi Tuệ Sỹ.

Giống như Tuệ Trung Thượng Sĩ thời Trần thuở xa xưa, Tuệ Sỹ bây giờ cũng là một thiền sư thi sĩ đích thực. Điều đó chứng tỏ qua những tác phẩm thâm viển, uyên áo, nhất là thể hiện qua phong cách sống đạm bạc, đơn sơ giản dị mà rất nghệ sĩ phiêu bồng, thông dong phóng khoáng, khai mở thông lộ tự do cho con người, biết mỉm cười vô úy, “uy vũ bất năng khuất” trên tinh thần Đại bi tâm trăm hậu giữa muôn chiều diệu dụng với đời sống thực tại cái đang là.

Năm 1973, Tuệ Sỹ vừa đúng 30 tuổi, viết *Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng*, một tác phẩm thâm thúy tuyệt trù, trữ tình lai láng, tràn đầy chất nhạc và thơ, mở ra con đường phong quang sáng tạo, ngạt ngào hương vị thi ca hòa chan cả trời thơ đất mộng không cùng : “Đạt đến cõi thượng thừa của Thơ như người học Thiền chứng chỗ Không tịch của Đạo, cái đó vừa khó vừa dễ. Học Thiền ba mươi năm đầy đọa thân tâm mà không thành. Phần chí

bỏ đi, bất chợt thấy một cánh hoa rơi, cỗi Không tịch cũng hoát nhiên, đột ngột mở ra. Chỗ ảo diệu đó, khó giảng cho thông. Cho nên không thể nào lấy tay chỉ thẳng vào cỗi thơ, rồi bảo đây là chân diện mục của nó...

Thơ phát ra từ những khổ lụy và những nguyện ước khơi vơi của cuộc tồn sinh, từ độ đó, Thơ đi vào những thảm họa hoành sinh của lịch sử. Từ buổi bình minh, Thơ vang vọng những lời tình tự thiết tha, từ tiếng chim thư cưu nơi cồn cát đến những đêm dài trần trọc... Thơ dần bước đi vào cuộc lữ...

Thơ phát ra từ cuộc lữ đọa đầy rồi trở lại đọa đầy cuộc lữ. Cuộc lữ là trường thể nghiệm lịch sử tồn sinh thảm họa của Thơ và Thơ mở rộng những phương trời lữ thứ. Quê hương nguyên thủy chỉ là những âm vang của lịch sử, vang dội ngân dài trong những phương trời viễn mộng. Cho nên đất của Thơ là đất trích, là những vùng đầy ải, đường của Thơ là quán trọ, là những bước đường ngược gió. Mặn nồng nơi đất trích, lân la nơi quán trọ, cuộc thể nghiệm đây đưa với hằng triệu vấn vương và cũng là cuộc thể nghiệm cho khước từ tuyệt đối... Bởi cách điệu trầm trọng như thế, nên Thơ là phong vận tài hoa, đẹp như những cụm mây trời trong nắng sớm.”⁽²⁾

Tuệ Sỹ nói về cỗi thơ Tô Đông Pha mà vô hình chung cũng dường như nói về cỗi thơ của chính mình. Thật vậy, cỗi thơ Tuệ Sỹ bước đi bi tráng giữa dòng sử lịch kinh hoàng của thời hiện đại. Đơn sơ mà kỳ vĩ, bi ai mà hùng tráng, im lặng mà sấm sét, tĩnh toạ mà phiêu bồng, đó là cỗi thơ trầm thống, khốc quỷ kinh thần của Tuệ Sỹ, một thi sĩ thượng thừa, một tài hoa đủ điệu, một tâm hồn cô liêu cùng tuyệt với hồn thơ thâm viễn, uyên mặc u ải, ngân dài trên giai điệu trầm tư lắng đọng:

Ngược xuôi nhớ nửa cung đàn

Ai đem quán trọ mà ngăn nẻo về

Để cho trời thơ phiêu phưởng, bước đi lờ lững, độc hành ca giữa đỉnh cao và hố thẳm, làm kẻ rong chơi từ thuở hồng hoang hỗn độn, phiêu hốt tang bồng, rong rêu, lêu lững trong cuộc mộng trần sa:

Ta làm kẻ rong chơi từ hỗn độn

Treo gót hài trên mái tóc vào thu

Ngồi đếm mộng đi qua từng đợt lá

Rủ mi dài trên bến cỏ sương khô

Vì lêu lững mười năm trời nói mộng

Ôm tình già quên bằng tuổi hoàng hôn

Một sớm nọ nghe chim buồn đổi giọng

*Người thấy ta xô dạt bóng thiên thân
Đất đỏ thắm nên lòng người hớn hờ
Đá chưa mòn sao lòng dạ trơ vơ
Thành phố nọ bởi sương mù nắng quái
Nên mười năm quên bằng mộng giang hồ*

Cuộc rong chơi phiêu bạt, lãng tử giang hồ vô tận đến nỗi quên bằng hết những chuyện mộng mị chiêm bao, hồn thi nhân chuenh choáng, xuất thần lằng lằng rồi chợt bỗng hóa thân thành cánh chim én mùa xuân bay qua dòng sông chiều tàn hoang vắng hay làm cánh bướm chao nghiêng, tung lượn xôn xao giữa mưa nắng phong trần :

*Một con én một đoạn đường lay lắt
Một đêm dài nghe thác đổ trên cao
Ta bước vội qua dòng sông biển biệt
Dợi mưa dầm trong cánh bướm xôn xao
Bóng ma gọi tên người mỗi sáng
Từng ngày qua từng tiếng vu vơ
Mưa xanh lên tóc huyền sương nặng
Trong giấc mơ lá dạt xa bờ
Người đứng mãi giữa lòng sông nhuộm nắng
Kể chuyện gì nơi ngày cũ xa xưa
Con bướm nhỏ đi về trên cánh mỏng
Nhưng về đâu một chiếc lá xa mùa ?
Năm tháng vẫn như nụ cười trong mộng
Người vẫn đi như nước chảy xa nguồn
Bờ bến lạ chút tự tình với bóng
Mây lạc loài ôi tóc cũ ngàn năm*

Ngàn năm rồi mà sao vẫn còn mãi lạc loài hồi mây trắng hoàng viễn miên du? Nhà thơ chợt lặng thầm trầm tư thắc mắc, chẳng biết chiếc lá vàng úa rụng xa mùa kia sẽ về đâu giữa phong ba, bão loạn? Nhưng rồi bỗng thấy “năm tháng vẫn như nụ cười trong mộng” nên cứ để mặc nhiên cho dòng thơ trôi chảy qua nghìn bến bờ xa lạ nhòa nhạt hoang vu tận cuối bãi mịt mù. Thi nhân chạnh lòng trắc ẩn trong ngậm ngùi, khắc khoải, xót xa cho bao kiếp

người phải hốt hoảng, kinh hoàng vượt trùng dương để tìm kẻ sinh tồn. Cưu mang nung nấu một nỗi niềm tâm sự mênh mông, không biết bày tỏ cùng ai nên chẳng biết nói gì hơn là để cho tiếng lòng ngân lên cung bậc sâu thương vô hạn trước những lượn sóng cuồng phong chìm nổi giữa sinh tử ba đào:

*Một bước đường thôi nhưng núi cao
Trời ơi! Mây trắng động phương nào
Đò ngang neo bến đầy sương sớm
Cạn hết ân tình nước lạnh sao ?
Một bước đường xa xa biển khơi
Mấy trùng sương mỏng nhuộm tơ trời
Thuyền chưa ra bến bình minh đỏ
Nhưng mấy ngàn năm tổng biệt rồi
Cho hết đêm hè trông bóng ma
Tàn thu khói mộng trắng Ngân hà
Trời không ngưng gió chờ sương động
Nhưng mấy nghìn sau ố nhạt nhòa
Cho hết mùa thu biệt lữ hành
Rừng thu mưa máu dạt lều tranh
Ta so phần nhụy trên màu úa
Trên phôi dương cầm hay máu xanh*

Hình ảnh máu màu xanh bầm tím rơi xuống như mưa mù thảm đạm thật khiếp đảm làm sao, gọi ra bao cảnh xiêu hồn lạc vía ở địa ngục âm u mù tăm tối. Ôi chao! Địa ngục đó chẳng phải ở dưới lòng đất sâu kín kia mà lại ở ngay trên mặt đất trần gian này mới đau đớn, rợn người khủng khiếp chứ! Từ khi chứng kiến biết bao oan khiên, nghiệt ngã, biết bao khổ lụy đọa đầy diễn ra một cách khốc liệt, tàn bạo, vô nhân đạo, vô lương tâm trên khắp mọi miền thế giới đó, nhà thơ nhạy cảm của chúng ta đã thấm thía một nỗi buồn vụn cổ sâu trong vô lượng xót thương:

*Ôi nỗi buồn từ ngày ta lạc bước
Cố quên mình là thân phận thân tiên*

Cốt cách, phong vận của thi nhân vốn là ở cõi tự do tiêu sái, tiêu dao, bay bổng chất ngất một trời thần tiên huy hoàng tráng lệ. Thế mà cũng đành phải cố quên đi tất cả, vì ma quỷ A tu la tham sân si đã hiện hình như người, dùng

bạo lực thâm độc, dốc hết tốc độ tham tàn, sân hận, si mê giáng xuống những tai ương thảm họa, trong cơn điên đảo loạn cuồng. Buồn quá phải không, buồn chết lặng quần lông đau tê tái giữa chập chùng bóng tối u mê:

Lửa đã tắt từ buổi đầu sáng thế

Một kiếp người ray rút bụi tro bay

Tôi ngồi mãi giữa tha ma mộ địa

Lạnh trắng tà lụa trắng trải rùng cây

Khuya rờn rợn gió vèo run bóng quỷ

Quỷ run run hôn mãi lóng xương gầy

Khóc năn nỉ sao hình hài chưa rã

Để hồn tan theo đóm lửa ma trôi

Khi tâm tư chưa là gỗ mục

Lòng đất đen còn giọt máu xanh ngời

Một khi đối diện với quỷ ma giữa ban ngày thì hầu hết chúng ta đều hãi hùng khiếp sợ, nhưng ở đây, kỳ lạ thay, nhà thơ vẫn hào hùng vô úy, khi biết mình đang giáp mặt với thập tử nhất sinh. Một mình lẫm liệt hiên ngang bất khuất, dấn bước lên đường dưới gầm trời bão loạn cuồng si. Đi về đâu hồi Long Thọ, Mã Minh, Thế Thân, hồi Tăng Triệu, Bồ Đề Đạt Ma, Huệ Năng, hồi Tô Đông Pha, Lý Hạ, Vương Duy, hồi Duy Ma Cật, Thiên Tài, Thắng Man, hồi Suzuki, Nietzsche, Heidegger... giữa điêu tàn tan hoang trên mặt đất ? Rồi lặng hồn lắng nghe đồng vọng vang lên những lời kinh Hoa Nghiêm hùng tráng :

Trang phục bằng khôi giáp Nhân kiên cố

Thanh gươm Trí trong cánh tay Đại bi

Nguyện đấng Đại Hùng dũng mãnh hướng dẫn con

Trực diện chiến đấu với ma quân

Với cánh tay Đại bi cầm thanh gươm Đại trí, thi nhân còn mặc thêm áo giáp Vô sanh pháp nhẫn nữa thì cũng thừa sức dấn mình vào địa ngục trần gian, trực diện đương đầu với đảo điên, chuyển hóa ma vương, quỷ sứ đang quờ quạng, loạn cuồng trong bóng tối vô minh. Cuộc thế trần sinh tử kinh hồn, một lần tận tường giáp mặt là một lần thấu triệt lẽ vô thường huyền ảo quá đổi mong manh trong cõi người ta và cũng chính từ đó, thi nhân mới phát Bồ đề tâm, phát đại nguyện thượng thừa, gánh vác lên vai vô số khổ lụy đoạn trường của nhân gian như chính lời Tuệ Sỹ nhắc nhở rạt rào : “Bồ đề tâm, đó là chí nguyện nóng bỏng của một chúng sinh tự thấy mình đang sống trong

cảnh tối tăm giữa đọa đày khổ nhục, mong tìm một con đường sáng, không những để giải thoát bản thân khỏi những đe dọa áp bức mà còn là để giải thoát cho tất cả những người cùng cảnh ngộ. Bồ đề tâm, đó là ý chí kiên cường, bất khuất của một con người bị cột trói trên ngọn lửa rực cháy, bị chà đạp dưới những sức mạnh tàn khốc bởi tham vọng điên cuồng của chính ta và của một tập thể ma quái chung quanh ta. “Vui sướng gì, thích thú gì giữa ngọn lửa tam độc không ngừng thiêu đốt? Bị bao phủ trong bóng tối, sao không đi tìm bó đuốc ?” Không có tâm nguyện đó, không có ý chí đó, Bồ tát đạo chỉ là một con đường xa xôi, không tương, thần thoại hoang đường và Phật thừa không hơn một tiếng nói suông của một người mê sảng trong giấc ngủ ngày.”⁽³⁾ Thi nhân thấy như vậy bằng đôi mắt sâu thẳm rực lửa tam muội của chính mình nên vẫn thường vô vi tùy duyên nhẹ bước vào ra giữa ta bà đây đó:

*Đây khúc nhạc đưa hồn lên máu đỏ
Bước luân hồi chen chúc cọng lau xanh
Xô đầy mãi sóng vàng không bến đỗ
Trời lênh đênh ma quỷ rắc tro tàn
Vẫn khúc điệu tự ngàn xưa ám khói
Ép thời gian thành rượu máu trong xanh
Rượu không nhạt mà thiên tài thêm cát bụi
Thì ân tình ngậy ngát cõi mong manh
Ôi tiết nhịp thiên tài hay quý mị
Xô hồn ta lão đảo giữa tường cao
Trưa dài lắm ta luân hồi vô thủy
Đôi hình hài con mắt vẫn đầy sao*

Từ vô thủy đến vô chung, cuộc luân hồi khởi sự từ đâu chẳng biết, chỉ hay rằng từ lúc nghe đồng vọng những trận gió phù trần tận chốn miền thiên thu vi vu thổi tới giữa vạn đại miên trường:

*Đá mòn phơi nẻo tà dương
Nằm nghe nước lũ khóc chừng cuộc chơi
Nghìn năm vang một nỗi đòi
Gió đưa cuộc lũ lên lời viễn phương
Đan sa rã mộng phi thường
Đào tiên trụ lá bên đường tử sinh*

Sinh tử là một việc trọng đại như thi nhân đã có lần nói tới trong lời tựa *Vô môn quan* của thiền sư Vô Môn, do Trần Tuấn Mẫn dịch: “Nơi đây, sa mạc vẫn cứ thiên thu cô tịch trong cơn gió bức bách của hư vô. Lẽ sống và lẽ chết cứ mãi bập bênh trên hư ảo. Tâm hồn miệt mài nóng cháy, nhưng không cháy tan nổi những giấc mộng hải hùng của hư vô và huỷ diệt.” Hư vô đã trở thành một thứ chủ nghĩa đang huỷ diệt mặt đất một cách trầm trọng đau thương, gây bao tang tóc não phiền, khiến thi sĩ nghe ra ngèn ngẹn tận đáy hồn :

Một ước hẹn đã chôn vùi tang tóc
Cánh chim trời xa mãi giữa lòng sâu
Nghe một nỗi hao mòn trong thoáng chốc
Một mùa thu một vọn tiếng kêu gào
Khuya còn lạnh sương mù và gió lốc
Thở hơi dài cát bụi cuốn chiêm bao
Bên cửa sổ bên kia đôi sao mọc
Một lần đi là vĩnh viễn con tàu
Đi để nhớ những chiều pha tóc trắng
Mắt lưng chừng trông giọt máu phiêu lưu

Giọt máu nào phiêu lưu, lạc nẻo xa nguồn trôi tan tác, lao đao trong nỗi hao mòn tàn tạ, trong cơn gió lốc kinh hồn rợn lạnh buốt xương da? Đi là đi mất, đi biến biệt, biến tan như sợi khói mỏng manh giữa bầu trời gió lộng, không bao giờ trở lại nữa, nhưng vừa đi vừa ngoái nhìn để lắng nghe những tiếng gào kêu thống thiết của nhân gian, của thập loại chúng sinh đang quần quai rên siết trong bao đồ nát đoạn trường, dâu bể tan hoang đầy thảm họa tồn sinh bức bách rợn ngán:

Tiếng ai khóc trong đêm trường uất hận
Lời ai ru trào máu lệ bi thương ?
Hồn ai đó đôi tay gầy sò soạng
Là hồn tôi tìm dấu cũ quê hương
Ai tóc trắng sương sò trên tuyết lãnh
Bước chập chòn heo hút giữa chiều sương
Viên đá nhỏ mấy nghìn năm cô quạnh
Hồn tôi đâu trong dấu vết hoang đường ?

Hoang đường nào còn in trên dấu vết lênh đênh? Tên tuổi nào cô liêu đến

bạc trắng cả mái đầu? Sầu thế kỷ điều linh nào cứ ngân dài mãi trong não nề
thê thiết:

*Tang thương một dải tóc huyền
Bãi dâu ngàn tuổi mấy miền hoang vu
Gởi thân gió cuốn xa mù
Áo xanh cát trắng trời thu muộn màng
Chênh vênh hoa đỏ nắng vàng
Gót xiêu dốc núi vai mang mây chiều
Tóc huyền loạn cả nguyên tiêu
Lãng du ai ngỡ cô liêu bạc đầu*

Cô liêu, cô đơn, cô độc, cô lữ là bước đi kỳ cùng của người thi sĩ dị
thường. Bước đi chênh vênh, khắp khểnh bên này cát bụi phù du, bên này bờ
Thị Ngạn Am xao xác cọng lau gầy sậy yếu lạng phát phơ. Thở cùng hương
trái đắng và hương nắng buồn trong mắt biếc nhiều điệu vợi uyên tư:

*Gà xao xác gọi hồn ta từ quá khứ
Về nơi đây cùng khốn với điều linh
Hương trái đắng mùa thu buồn bụi đỏ
Ôi ngọt ngào đâu mái tóc em xinh
Từng tiếng lẻ loi buồn thống thiết
Nghe rộn ràng từ vết lở con tim
Từ nơi đó ta ghi lời vĩnh biệt
Nắng buồn ơi là đôi mắt ân tìn
Còi xa vắng giữa trưa nào lạc lõng
Môi em hồng ta ước một vì sao
Trưa dài lắm nhưng lòng tay bé bỏng
Để vươn dài trên vầng trán em cao*

Em ở đây chính là hình ảnh cuộc đời. Cuộc đời nếu nhìn từ chân đế, vốn
là tuyết trần Chơn mỹ, vốn là Vô sinh bất diệt, vốn là Niết bàn, Tịnh độ như
thị như nhiên. Biết được điều đó, cho nên lòng thi nhân tự bao giờ vẫn vô
cùng khoan dung rộng lượng, thương yêu nhân loại trong vô ngôn lặng lẽ,
trong tận cùng dung nhiếp âm thầm, chia sẻ với muôn loài vạn vật trần ai:

*Ta sống lại trên nỗi buồn ám khói
Vẫn yêu người từng khoảnh khắc chiêm bao
Từ nguyên sơ đã một lời không nói
Như trùng dương ngưng tụ ánh hoa đào
Nghe khúc điệu rộn ràng đôi cánh mới
Vì yêu người ta vói bắt ngàn sao*

Vô biên vô lượng thương yêu con người tha thiết mà không bao giờ nói mình yêu thương gì hết cả, đó mới chính là thương yêu đích thực nhất. Phải chăng chỉ có những tấm lòng Bò sát mới có thứ tình yêu vô điều kiện, vô phân biệt như vậy ? Một tình yêu rộng rãi Đại bi tâm nhập điệu, kết tinh thành bản tình ca mà thi sĩ thường lắng nghe từ hun hút biển ngàn, sông núi giữa trời đất mênh mang:

*Ngọn gió đưa anh đi mười năm phiêu lãng
Nhìn quê hương qua chứng tích điêu tàn
Triều Đông hải vẫn thì thầm cát trắng
Chuyện tình người và nhịp thở Trường Sơn
Mười năm nữa anh vẫn làm lì phố thị
Yêu rừng sâu nên khóe mắt rung rung
Tay anh vói trời cao chim chiều rủ rủ
Đời lênh đênh thu cánh nhỏ bên đường
Mười năm sau anh băng rừng vượt suối
Tìm quê hương trên vết máu đồng hoang
Chiều khói nhạt như hồn ai còn hận tử
Từng con sông từng huyết lệ lan tràn
Mười năm đó anh quên mình sậy yếu
Đôi vai gầy từ thuở dựng quê hương
Anh cúi xuống nghe núi rừng hợp tấu
Bản tình ca vô tận của Đông phương*

Bản tình ca vô tận ấy, thi nhân vẫn nghe hoài rung ngân bất tuyệt trên những dặm dài long đong lữ thứ ở dọc đường quán trọ bơ vơ, bên làng mạc, thôn ấp đìu hiu, cạnh ven rừng sơn dã hay quanh triền sông thị trấn tiêu điều hoặc trên ghềnh suối truông ngàn hoang vắng tịch liêu giữa những chiều

sương khói chơi vơi bênh bồng trông trái:

*Em trái áo trên hoa rừng man dại
Để hoa rừng nước cuộn biết yêu nhau
Nhưng nước cuộn xóa đời ta trên bãi
Để hoa rừng phong nhụy với ngàn lau
Em xóa tóc cho cây khô sâu mộng
Để cây khô mạch suối khóc thương nhau
Ta cúi xuống trên nụ cười chín mộng
Cũng mơ màng như phố thị nhớ rừng sâu
Ta chiến đấu nhọc nhằn như cỏ dại
Thoảng trông em tà áo mỏng vai gầy
Ôi hạnh phúc chợt thấy mình nhỏ bé
Chép tình yêu trên trang giấy thơ ngây
Ta cúi xuống trên chân người bụi đỏ
Để nhìn sâu trong vết tích hoang đường
Ta sống lại trên môi cười rạng rỡ
Để nhìn sâu trong ngọn nến tàn canh*

Bằng ánh mắt từ tâm thâm cảm, nhà thơ bi tráng của chúng ta nhìn sâu vào lòng đời với nụ cười bao dung rạng rỡ. Thờ cùng điệu hát bản tình ca nhã nhạc vang lừng trên núi rừng cô tịch hay giữa ngày hội lễ rộn ràng dưới phố thị xôn xao, nhà thơ đều im ắng lắng nghe trong từng khoảnh khắc lặng trầm, cảm nhận sâu xa vì biết chỉ là chiêm bao huyền mộng trong khói bụi chập chờn:

*Em mắt biếc ngây thơ ngày hội lớn
Khóe môi cười nắng quai cũng gầy hao
Như cò trắng giữa đồng xanh bát ngát
Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao*

Em là nàng thơ, là hình ảnh cuộc sống. Cuộc sống nếu nhìn từ tục đế thì đầy những thăng trầm, điêu linh khổ lụy từ nghìn xưa đến ngày nay. Khổ đế là sự thật thứ nhất mà Đức Phật đã chỉ bày cách đây gần ba nghìn năm rồi. Giống như đại văn hào Hermann Hesse phát biểu: “Dù có bị đau đớn quằn quại, tôi vẫn yêu thương trần gian điên dại này” nhà thơ Tuệ Sỹ cũng vậy,

cũng hết lòng thương yêu con người, dù kiếp người có tàn xiêu hiu hắt:

Ai biết mình tóc trắng

Vì yêu ngọn lửa tàn

Rừng khuya bên bếp lửa

Ngồi đợi gió sang canh

Một hình một bóng cô đơn ngồi trên tuyết đỉnh núi lạnh xanh ròn, sẵn sàng chờ đợi một điều gì có thể xảy đến, đôi mắt thi nhân cúi nhìn xuống cuộc đời đang chìm trong bóng tối mù sa mà cảm thương một nỗi u buồn xót xa sâu khôn tả:

Ta không buồn còn ai buồn hơn nữa

Người không đi sông núi có buồn đi

Tia nắng mỏng soi mòn khung cửa

Để ưu phiền nhuộm trắng hàng mi

Ta lên bờ nắng vỗ bờ róc rách

Gió ở đâu mà sông núi thì thăm

Kìa bóng cỏ nghiêng mình che hạt cát

Ráng chiều xa ai thấy mộ sương dầm?

Ráng chiều xa bằng lăng bóng hoàng hôn nhân loại đang phủ trùm vàng vọt xuống khắp vùng sông núi Đông phương. Cho dầu đường đời giăng đầy hầm hố cách ngăn, khó khăn trắc trở gì gì đi nữa, thi nhân vẫn nhận diện, tỉnh thức trước những sự kiện đang diễn biến, vì đã bừng ngộ thấy : “Ngay trong phiền não tức là Bồ đề, ngay trong những nguy hiểm đáng sợ hãi của sinh tử cũng chính là Niết bàn an ổn. Sợi dây bị tưởng lầm là con rắn, nhưng không phải hủy diệt sợi dây để diệt trừ ảo giác gây nên sợ hãi. Ngoài những gì vô thường được thấy, được kinh nghiệm bằng chính mắt, tai, mũi, lưỡi này, không tồn tại một thế giới chân thường, đại lạc hay đại ngã nào khác. Đó chính là thực tại Nhất nguyên tuyệt đối.”⁽⁴⁾

Phải chăng, đó là cái thấy bằng Trí tuệ siêu việt? Một khi nhà thơ có cái nhìn tuệ giác đó rồi thì những sầu khúc thể lương kéo dài trong đợi chờ nào nuốt suốt mười lăm năm trường đọa đầy viển mông như lời thơ tiên tri trước cuồng phong bão tố mịt mù cũng chẳng hề dao động mà vẫn như như tự tại vô ngại:

Tôi vẫn đợi những đêm xanh khắc khoải

Màu xanh xao trong tiếng khóc ven rừng

*Trong bóng tối nổi gì tha thiết mãi
Một vì sao bên khóe miệng rung rung
Tôi vẫn đợi những đêm đen lặng gió
Màu đen tuyền ánh mắt tự ngàn xưa
Nhìn hun hút cho dài thêm lịch sử
Dài con sông tràn máu lệ quê cha
Tôi vẫn đợi suốt đời quên sóng vỗ
Quên những người xuôi ngược Thái Bình Dương
Người ở lại giữa bàn tay bạo chúa
Cộng lau gầy trều nặng ánh tà dương
Rồi trước mắt ngục tù thân bé bỏng
Ngón tay nào gõ nhịp xuống tường rêu
Rồi nhắm mắt ta đi vào cõi mộng
Như sương mai như ánh chớp mây chiều*

Chút thân bé bỏng dù bị tù ngục lưu đày vì sự ngộ nhận của thể lực vô minh, nhưng ngay trong dầu sôi lửa bỏng, trong đêm dài sinh tử đó, thi nhân đã nhập thần, đại thiên định, thấu thị tất cả vạn pháp “như sương mai như ánh chớp mây chiều” làm vỡ bùng rơi rụng bóng tối để rực ngời lên ánh phong quang, hiển lộ vô ngần thần lực vô vi. Một câu thơ khiến bay dậy âm vang sấm sét, mặc như lời từ trong kinh Kim Cang làm phấn chấn bất khả tư nghị:

*Tất cả pháp hữu vi
Như huyễn mộng bọt nước
Như ánh chớp sương mai
Thường quán tưởng như thị*

Trùng trùng vạn pháp muôn loài vạn vật núi sông, rừng biển, thiên nhiên vũ trụ và con người đều như mộng như huyễn, như bọt nước như sương mai... Phải thường xuyên thấy rõ ràng như thế. Tuệ Sỹ cũng nhiều lần nói: “Tất cả giáo pháp của Phật đều hướng đến diệt trừ tự ngã. Tôi đang tồn tại, đó là một hiện thực, đồng thời cũng là một ảo ảnh. Đau khổ là một sự thực. Cái tôi đang đau khổ ấy lại là ảo ảnh. Cái ta ảo ảnh được bọc trong vỏ trứng vô minh, nó được định hình bằng vọng tưởng thành thân thể ta, linh hồn ta, sở hữu của ta, tài sản của ta, cho đến núi sông này là của ta, tài sản này là của ta, ta là tài sản này, sông núi này là của ta, ta là sông núi này. Cho nên, khi tán gia bại sản, khi sông núi sụp đổ, cái ta vọng tưởng cũng sụp đổ thì có kẻ trầm mình xuống

sông hoặc treo cổ trên cành. Vì thế, khi nghe nói cái ta này là ảo ảnh, là không thực, người nghe có thể kinh hoàng như nghe sét đánh ngang tai. Tiếng sét đó là từ Kim Cang Bát Nhã. Duy có điều, mọi người đều mù, chỉ thấy bóng tối, mọi người đều điếc, chỉ nghe tiếng vo ve. Làm sao có thể thấy cái ta chỉ là ảo ảnh ? Làm sao nghe được tiếng sấm từ kinh Kim Cang ? Với những ai có mắt để thấy, có tai để nghe, kinh Kim Cang sẽ chỉ đường để đối diện với ảo ảnh của cái tôi và chỉ cách vận dụng kim cang xử đập vỡ vỏ trứng vô minh bao bọc tự ngã.”

Khi thi nhân lãnh hội, quán chiếu sâu xa, thấy tất cả vạn pháp như ảo ảnh, mộng huyễn như vậy thì hoát nhiên hiển lộ, bừng sáng lên một phương trời Tánh Không lồng lộng nên hết thấy mọi khổ nạn điều linh trầm thống đều chuyển hóa thành lửa tịch mịch, tự nhiên đốt cháy hết những kinh hoàng khủng khiếp của địa ngục trần gian và sầu khúc thê lương trở thành “Bản tình ca vô tận của Đông phương” hay biến thành Những điệp khúc cho dương cầm thâm thúy dưới ngàn trăng sao xao xuyên lạng bồi hồi:

*Nỗi nhớ đó khát khao luôn sợi tóc
Vòng tay ôm cuộn khói băng khuâng
Uống chưa cạn chén trà sương móc
Trên đài cao em ngự mấy tầng
Lên cao mãi đường mây khép chặt
Để xoi mòn ảo tượng thiên chân
Ồ, nguyệt quế! Trăng mờ đôi mắt
Ồ, sao Em? Sao ẩn mãi cung đàn?
Giai điệu cổ thoáng buồn u uất
Xưa yêu Em xao động trăng ngàn*

Từ xưa đến nay vẫn điệp khúc cung đàn trường ca Đại bi tâm trầm lắng ngân rung trên cung bậc Bất nhị giữa cõi người ta vô thủy vô chung. Chúng ta hãy lắng nghe, thưởng thức những giai điệu tài hoa của nhạc sĩ tế nhị cảm giao hòa:

*Ta nhận chìm thời gian trong khóe mắt
Rời thời gian ứng đở đêm thiêng
Đêm chợt thành mùa đông huyễn hoặc
Cánh chim bạt ngàn từ quăng Vô biên
Từ đó ta trở về Thiên giới*

Một màu xanh mù tủa Vô biên
Bóng sao đêm dài vời vợi
Thật hay hư chiều nhỏ ưu phiền
Chiều như thế cung trầm khắc khoải
Rất đầu tay nốt nhạc triền miên
Ôm dấu lặng nhịp đàn đứt vợi
Anh ở đâu khói lụa ngoài hiên?

Ngoài hiên chiều phát phôi bay qua những vệt nắng nhạt nhòa phôi pha trong bóng tà huy thấp thoáng lan dần nhẹ tủa xuống mềm mại những sợi khói mênh mang:

Nắng lụa đỏ phủ tường rêu xám bạc
Lá cây xanh nghiêng xuống mắt mơ màng
Người có biết mặt trời kia sẽ tắt?
Ta yêu người từ vết rạn thời gian

Thời gian và không gian trộn lẫn hòa quyện tan vào trong cùng một tấu khúc rung cảm, bông tênh lênh láng, dạt dào du dương, vi vu vi vút nguồn cảm xúc khôn dò của người em thi ca quá tuyệt diệu trong tự tình khúc rung động chan hòa:

Tự hôm nào suối tóc ngọt lời ca
Tay em rung trên những phím lụa ngà
Thôi huyễn tượng xô người theo cát bụi
Vùng đất đỏ bàn chân ai bối rối
Đạp cung đàn sương ứa đọng vành môi
Đường xanh xanh phơn phớt nụ ai cười
Như tơ liễu ngại ngừng lay nắng nhạt
Lời tiễn biệt nói gì sau tiếng hát
Hỏi phương nào cho nguyện ước Trường Sơn
Lời em ca phong kín nhụy hoa hờn
Anh trầu nặng núi rừng trong đáy mắt
Mơ phố thị những chiều hôn suối tóc
Bóng ai ngồi so phím lụa đàn xưa

Tiếng đàn miên man réo rắt lắng hồn dưới bàn tay phấn chấn thân yêu,
điều đặt vọng vang bàng hoàng qua những điệp khúc cho dương cầm thâm tình
thấm thiết mãi ngân nga từ cõi mộng không lời, hồi vắng trắng gây tịch nhiên
soi chiếu trong vườn sương khuya mờ ảo lung linh ngời lấp lánh long lanh:

Nhà đạo nguyên không khách

Quanh năm bạn ánh đèn

Thẹn tình trắng liếc trộm

Bẽn lẽn núp sau rèm

Yêu nhau từ vạn kiếp

Nhìn nhau một thoáng qua

Nhà đạo nguyên không nói

Trăng buồn trắng đi xa

Chao ơi! Yêu thương nhau đã từ muôn triệu kiếp rồi, hồi vắng trắng
thanh thoát vàng hoa mộng như nàng thơ gây yêu điệu, lặng lẽ chia phôi. Thôi
buồn làm chi nữa phải không ? Thôi cứ thân nhiên để cho hồn thơ dệt phím
nhạc ngàn đời những tơ đàn điệu âm trầm bổng ngát xanh huyền:

Tóc em bay trong sương chiều khói biếc

Dệt tơ trời thành khúc hát băng khuâng

Tình hay mộng khi Trường Sơn xa hút

Đến bây giờ mây trắng gửi tin sang

Hồn tôi đi trong rừng lang thang

Cộng lời ru từ ánh trăng tàn

Mắt em nhỏ ngại ngừng song cửa

Nghe tình ca trên giọt sương tan

Gót chân em nắng vàng xưa viễn phố

Những ngón hồng ngơ ngác giữa đường chim

Ôi ta nhớ như đêm dài thượng cổ

Sợi tóc mềm lơ lửng hát trong tim

Trong tim hồn rộn ràng bao nhịp hát hoang sơ từ thượng cổ vọng về,
nghe như điệu hát Trang Tử Tiêu dao du, bên bờ sông xa mù Dương Tử, hay
như lời thơ ngâm nga của Milarepa trên tuyết đỉnh ngàn cao Hy Mã Lạp Sơn
chập chờn sương khói tỏa thiên thu hoặc như khúc hát ngêu ngao Phóng

cuồng ca của Tuệ Trung Thượng Sĩ, trong cơn xuất thần nhập diệu, đại hòa diệu chơi cùng nhật nguyệt, thiên địa tuần hoàn.

Thế là, bát ngát bỗng tênh trên ngõ về im lặng, tiếng thơ trầm hùng Tuệ Sĩ như ánh trăng huyền nguyên thủy, chiếu diệu xuyên qua ngút ngàn bóng tối vô minh làm bừng hiện rực ngời lên trên cung bậc ngôn ngữ thi ca đầy sáng tạo và sáng tạo tân kỳ như Tuệ Sĩ từ thuở thanh xuân đã nghe tận thần hồn : “Ngôn ngữ không còn là một hình ảnh héo hắt của Thực tại sai biệt và sai biệt. Nó không đi chơi vui trên Thực tại mà đóng vai trò truyền thông như tiếng gọi từ trên một đỉnh trời Tuyệt đối vô tri, từ trên một đỉnh núi ngàn đời bất khả xâm phạm, luôn luôn thách đố bước tiến của con người. Nó đánh mất đi cái cụ thể nghèo nàn trong tầm mắt thường nghiệm của phàm phu để dẫn đến một chân trời rực rỡ của sáng tạo.”⁽⁵⁾

Con đường mây trắng thênh thang sáng tạo đã vượt qua những mộng tàn năm tháng cũ, dù vẫn còn chút dư hương của một thời đọa đầy viễn mộng u sầu:

*Màu nắng xé ôi màu hương tóc cũ
Chiều chơ vơ chiều dạt mấy hồn tôi
Trời viễn mộng đọa đầy đi mấy thuở
Mộng kiêu hùng hay muối mặn giữa trùng khơi
Vén thanh sắc đỏ mù khơi về đối diện
Cuộc ân tình lơ lả vội chia phôi
Trăng nằm xuống đuổi dài hai bến hẹn
Một dòng sông vốn vã động chân trời*

Ơi chao! Đã chia phôi, từ biệt cuộc ân tình nhân thế từ đạo đó, kể từ ngày như Nguyễn Du xa xưa từng chứng kiến giữa trần ai: “Trải qua một cuộc bể dâu. Những điều trông thấy mà đau đớn lòng” nhà thơ Tuệ Sĩ cũng đi về theo thể diệu phiêu nhiên, quy hồi Vĩnh cửu với nụ cười sâu lắng tự tri:

*Khởi ơi! Bay thấp xuống đi
Cho ta nắm lại chút gì thanh xuân
Ta đi trong cõi Vĩnh hằng
Nhớ tàn cây nhỏ mấy lần rụng hoa*

Vĩnh hằng chẳng ở đâu xa mà ngay trong từng sát na hiện tại, ở đây và bây giờ, ngay trong tiếng ve sầu hay từng nhịp thở nhẹ nhàng giữa lòng phố bụi lao xao:

*Ve mùa hạ chợt về thành phố
Khóm cây già che nắng hoang lương
Đám bụi trắng cuốn lên đầu ngõ
Trên phím đàn lặng lẽ tan hương
Tiếng ve dội lẫn tẩn nốt nhỏ
Khóc mùa hè mà khô cả đại dương*

Ngôn ngữ thi ca thường chứa nhiều ẩn dụ, tượng trưng hàm súc như vậy, chúng ta tha hồ suy diễn, lãnh hội, cảm nhận theo đủ cách điệu riêng tư của mình thôi. Đọc thơ Tuệ Sỹ là lang thang bước dạo chơi vào một thế giới điều mang kỳ ảo vô vàn:

*Một ngày chơi vơi đỉnh thác
Nghe bồn chồn tiếng gọi hư không
Giai điệu nhỏ dòn lên đôi mắt
Mặt hồ im ánh nước chập chờn
Mặt hồ im tàng màu man mác
Ảnh tượng mờ một chút sương trong
Quãng im lặng thời gian nặng hạt
Tôi nghe đời trong tấu khúc Thiên hoang*

Tấu khúc Thiên hoang vang rền, đồng vọng trong tận đáy lòng Không tánh vô biên, khiến cho thi nhân tự mình thưởng thức hương vị cô liêu của cuộc sống. điệu thường:

*Tự tâm tự cảnh tự thành chương
Tự đối bi hoan diệc tự thưởng*

(Cô độc cảnh tâm thơ tự xuất

Tự ngắm buồn vui tự thưởng thức)

Thế thì, tuyệt cùng ẩn ngữ thi ca Tuệ Sỹ là gì? Làm sao chỉ ra được, khi ngôn ngữ cứ lấp lánh ẩn hiện trong ánh sáng phát ra từ tâm cảm thâm trầm? Có ai nắm giữ được những tiếng dương cầm âm thanh thánh thót, phiêu diêu, diu dàng vang ngân bất tận từ giữa lòng bàn tay của người nghệ sĩ tài hoa?

Đã rời khỏi Thị Ngạn Am ở Sài Gòn gần 2 năm nay rồi, bây giờ Tuệ Sỹ sống lang thang đúng nghĩa lang thang, hoàn toàn rỗng rang vô sự. Vô sự là thông dong tự do tự tại giữa đang là, không còn chạy theo nắm bắt bất cứ một cái gì nữa cả, dù đó là Phật, là Tổ như thiền sư Lâm Tế nói: “Con người vô sự

là người đã dừng lại, không còn dính mắc vào một lý thuyết, một giáo pháp, một đường lối nào nữa hết. Con người vô sự có tự do, có khả năng sống hạnh phúc ngay trong giờ phút hiện tại, không bị bắt cứ một cái gì có thể kéo đi, kể cả lý tưởng độ sinh cứu đời. Bởi vì lý tưởng độ sinh cứu đời cũng có thể bắt mình chạy đi tìm cầu, bỏ mất giây phút hiện tại, bỏ mất cái tâm sáng chói và sáu đạo thần quang đang có mặt, vốn là nguồn gốc của tất cả chư Phật.” Lẫn vào cát bụi phù du “hòa kỳ quang đồng kỳ trần” Tuệ Sỹ giống như thiền sư thi sĩ Nhật Bản Basho xuống núi, phiêu bồng thông tay vào chợ làm thơ và làm thơ giữa ngày tháng lưu linh cùng sương khói bông bèo.

Trên ngõ về im lặng, lúc thì tiêu dao với mây trắng trên núi rừng Madagoui huyền ảo, lúc thì lên đồi Phương Bôi ở vùng Đại Lão, Bảo Lộc uống trà với nhà thơ Nguyễn Đức Sơn, bông tênh xuôi về phố hoa Đà Lạt, ghé bên cầu sông nước Đại Ninh cùng những ẩn sĩ tâm tình, rồi thênh thang xuống miền biển khơi Vạn Giã, Nha Trang muôn trùng bát ngát... Hát khúc vô thanh siêu thoát làm hồi phục những tiêu điều, hiu hắt dọc khắp ven đường thi sĩ đi qua.

Hòa trong nhịp bước vân du, người viết chợt bỗng nghe văng vẳng lời nói của Phạm Công Thiện, một người bạn thâm tình chí cốt của Tuệ Sỹ: “ Một con người vừa là thi sĩ vừa là thiền sư, vừa là nhà hành động nhập thể với tinh thần vô công dụng hạnh của bậc Bồ tát. Hành động tích cực, mãnh liệt toàn triệt mà vẫn giữ cảm thức viễn ly và viễn mộng, vì không tham vọng, ích kỷ mù quáng, cho nên nuôi dưỡng cảm thức viễn ly, vì không bị kẹt dính vào tham sân si của thế tục, cho nên mới hàm dưỡng viễn mộng, Tuệ Sỹ là một trong số ít đạo sĩ thi nhân với pháp khí phi thường là Trí tuệ Bát nhã cùng với lòng Đại bi thương mộng, Tuệ Sỹ là một trong số ít thể hiện được ý nghĩa trọn vẹn của ý thức chính trị toàn diện, ý thức hành động Bi Trí Dũng, dẫn đường soi sáng Thể mệnh của Sử tính quê hương...”

Anh không thể cảm thơ người ta thì anh hãy im lặng, còn nếu cảm được thì anh hãy tha thiết ca ngợi, đừng e dè giữ gìn gì cả. Không nên có những kẻ phê bình thơ mà chỉ nên có những người ca tụng thơ. Thơ là của riêng từng người, không có ai làm thầy ai cả.”

Bất chợt Phạm Công Thiện, người viết cũng muốn ca ngợi tán thán Tuệ Sỹ, một thiền sư thi sĩ vĩ đại, một trái tim Kim Cang bất hoại vô úy nhưng ngợi ca làm chi nữa, khi mà tiếng thơ của thi nhân đã làm chấn động rung chuyển cả thế giới hoàn cầu và lan tỏa lạ thường ra khắp vũ trụ mười phương rồi. Thôi thì chỉ xin kính tặng một bài thơ bình dị:

Những phương trời viễn mộng đi

Thi ca tư tưởng bước kỳ ảo qua

*Đọa đầy một thuở ta bà
Nỗi đau rức cháy thấy ra tột cùng
Ôi! Giác mơ Trường Sơn rung
Rúng hồn tim máu chột bùng vỡ mơ
Kinh thiên động địa sững sờ
Đâu chân diện mục của thơ với thiên?
Mặc như lời ngời tịch nhiên
Nghe ban sơ vọng ngân huyền diệu âm
Những điệp khúc cho dương cầm
Từ vô tận ý vang thâm thiết niềm*

(1) Bùi Giáng. *Đi vào cõi thơ*. Nhà xuất bản Ca Dao, Sài Gòn 1969

(2) Tuệ Sỹ. *Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng*. Tái bản lần thứ ba. Nhà xuất bản Văn Hóa Sài Gòn 2008

(3) Tuệ Sỹ. *Thắng Man giảng luận*. Nhà xuất bản Phương Đông, 2012

(4) Tuệ Sỹ. *Huyền thoại Duy Ma Cật*. Nhà xuất bản Phương Đông, 2007

(5) Tuệ Sỹ. *Triết học về Tánh Không*. Nhà xuất bản An Tiêm. Sài Gòn 1970

Thơ Tuệ Sỹ, trích trong 2 thi phẩm :

Giác mơ Trường Sơn. Nhà xuất bản An Tiêm, Paris 2002

Những điệp khúc cho dương cầm. Nhà xuất bản Phương Đông 2009.



Hình Thầy Tuệ Sỹ và tác giả Tâm Nhiên

“Tuệ Sỹ nói về cõi thơ Tô Đông Pha mà vô hình chung cũng dường như nói về cõi thơ của chính mình. Thật vậy, cõi thơ Tuệ Sỹ bước đi bi tráng giữa dòng sử lịch kinh hoàng của thời hiện đại. Đơn sơ mà kỳ vĩ, bi ai mà hùng tráng, im lặng mà sấm sét, tĩnh toạ mà phiêu bồng, đó là cõi thơ trầm thống, khốc quỷ kinh thần của Tuệ Sỹ, một thi sĩ thượng thừa, một tài hoa đủ điệu, một tâm hồn cô liêu cùng tuyệt với hồn thơ thâm viễn, uyên mặc u ầu, ngân dài trên giai điệu trầm tư lắng đọng...”

TÂM NHIÊN

Phạm Công Thiện

KỶ NIỆM 50 NĂM SINH NHẬT TUỆ SỸ

Buổi Chiều Nắng Hạ Đọc Thơ Tuệ Sỹ

L.T.S. Bài này đã được phát thanh trực tiếp từ Hoa Kỳ sang Úc Châu do đài phát thanh Úc Châu SBS, ngày 20 tháng 6 năm 1994.

oOo

Tôi đang ngồi nơi giảng đường của chùa Diệu Pháp ở California tại Huê Kỳ, chung quanh đầy tiếng chim kêu trên những cây chanh, những cây bằng lăng và những cây thông, cây tùng và những bông mộc lan trắng đang nở đầy hàng cây trên đồi dọc theo đường thoải xuống dưới kia thành phố Monterey Park.

Ngồi trên đồi cao nhìn ra xa có những rặng núi "như quáng nắng, như giấc mộng, như thành phố giữa sa mạc"...

Tôi muốn giành buổi chiều ngày hạ hôm nay để đọc lại thơ của Tuệ Sỹ, một người bạn trẻ tài ba mà tôi đã quen biết thân thiết từ lúc Tuệ Sỹ mới khoảng 19 tuổi; rồi từ năm 1966, từ Paris tôi trở về Sài Gòn và ở lại cho đến năm 1970, trong bốn năm trời, dường như không có ngày nào chúng tôi không gặp mặt nhau và chia sẻ vui buồn với nhau trên mọi bình diện. Tôi lìa Việt Nam từ năm 1970 cho đến hôm nay, như thế có nghĩa rằng 24 năm nay tôi đã xa lìa Tuệ Sỹ và chưa được dịp gặp lại. Trong thời gian ấy, Tuệ Sỹ bị Cộng sản nhốt tù từ năm 1979 cho đến năm 1981, và sau cùng từ năm 1984 cho đến năm nay, mười năm liên tục, Tuệ Sỹ vẫn bị Cộng sản nhốt tù và bị xử tử hình,

rồi giảm xuống chung thân hay hai chục năm cầm cố. Lần cuối cùng tôi gặp Tuệ Sỹ thì Tuệ Sỹ mới 26 tuổi. Chiều nay, tôi giật mình chợt nhớ rằng năm nay Tuệ Sỹ đã 50 tuổi rồi. Thế thì không còn là chú tiểu Tuệ Sỹ mà là một đại thượng tọa Thích Tuệ Sỹ! Dù trong cảnh tù ngục đói khổ trăm điều, thiền sư thiên tài Tuệ Sỹ vẫn bất khuất và hùng khí vẫn ngùn ngụt cao ngất như đỉnh Trường Sơn mà nhà thơ Tuệ Sỹ vẫn trọn đời ngưỡng vọng yêu thương trên những con đường oanh liệt khai mở cho Sử Tánh quê hương được vượt thoát ra ngoài chế độ Cộng sản, cái chế độ hoang phế tàn tạ mà Tuệ Sỹ gọi là "tha ma mộ địa". Chúng ta hãy lắng nghe bài thơ "Ngục Tối" của Tuệ Sỹ:

*Lửa đã tắt từ buổi đầu sáng thế
Một kiếp người ray rút bụi tro bay
Tôi ngồi mãi giữa tha ma mộ địa
Lạnh trắng tà lụa trắng trải rìng cây
Khuya ròn rợn gió vèo run bóng quỉ
Quỉ run run hôn mãi lóng xương gầy
Khóc năn nỉ sao hình hài chưa rã
Để hồn ta theo đốm lửa ma trôi.*

Bốn câu thơ cuối đã nói hết tất cả thế giới điều tàn của Cộng sản Việt Nam hiện nay:

*Khuya ròn rợn gió vèo run bóng quỉ
Quỉ run run hôn mãi lóng xương gầy
Khóc năn nỉ sao hình hài chưa rã
Để hồn tan theo đốm lửa ma trôi*

Hai câu thơ cuối cùng của bài "Ngục Tối" nói lên ý chí hực lửa đốt cháy tất cả gỗ mục của tâm thức hạ liệt:

*Khi tâm tư vẫn chưa là gỗ mục
Lòng đất đen còn giọt máu xanh ngời*

Bốn câu thơ cuối của bài "Giao Hưởng Bóng Tối" rực sáng lên đôi mắt trí huệ "đáo bỉ ngạn" của Tuệ Sỹ:

*Ôi tiết nhịp thiên tài hay quỉ mị
Xô hồn ta lão đảo giữa tường cao
Trưa dài lắm ta luân hồi vô thủy*

Đôi hình hài con mắt vẫn đầy sao

Tuệ Sỹ còn có những bài thơ ngắn mà âm vang phôi phới như ngọn gió rừng:

Lận đận năm chầy nữa

Sinh nhai ngọn gió rừng

Hàng cà phoi nắng lụa

Ngân ngại tiếng tha phương

(Năm Tàn)

Bài Trầm Mặc đưa chúng ta đi vào sự trầm mặc ung dung, không hấn bi quan và không hấn lạc quan, coi cuộc đời "như quáng nắng, như giấc mộng, như thành phố giữa sa mạc: tất cả sự hiện khởi, tồn tục và biến mất đều như vậy" (như câu kệ của Long Thọ mà Tuệ Sỹ đã trích dịch trong quyển Triết Học Về Tánh Không của mình):

Anh ôm chồng sách cũ

Trầm mặc những đêm dài

Xót xa đời khách lữ

Mệnh yếu thế mà hay

(Trầm Mặc)

Bài Thoáng Chốc ứng hiện lên âm hưởng thơ mộng, huyền, bào, ảnh của Kim Cương Kinh, phối hợp bình đẳng với lòng Đại Bi sâu thẳm:

Người mắt biếc ngậy thơ ngày hội lớn

Khoé môi cười nắng quai cũng gãy hao

Như cò trắng giữa đồng xanh bất tận

Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao.

(Thoáng Chốc)

Tình yêu chỉ thực sự tình yêu, tình người chỉ thực sự là tình người, vì thực thức rằng tất cả đều là khoảnh khắc chiêm bao. Mỗi khi mình thực nhận rằng chính mình cũng là "khoảnh khắc chiêm bao" thì sự bùng dậy tình thức toàn diện vụt chột tới và từ đó mình đứng dậy lao thân vào hành động thuần túy của một bậc Bồ Tát để giải thoát con người ra khỏi tất cả lao lung của đời sống. Tuệ Sỹ đã sẵn sàng đi vào tù để chuyển y tâm thức khả dĩ phá tung tất cả tù ngục nhân sinh.

Chúng ta hãy đọc bài "Tôi vẫn đợi" của Tuệ Sỹ:

*Tôi vẫn đợi những đêm xanh khắc khoải
Màu xanh xao trong tiếng khóc ven rừng
Trong bóng tối hận thù tha thiết mãi
Một vì sao bên khoé miệng rưng rưng
Tôi vẫn đợi những đêm đen lặng gió
Màu đen huyền ánh mắt tự ngàn xưa
Nhìn hun hút cho dài thêm lịch sử
Dài con sông tràn máu lệ quê cha
Tôi vẫn đợi suốt đời quên sóng vỗ
Quên những người xuôi ngược Thái bình dương
Người ở lại với bàn tay bạo chúa
Cọng lau gãy trĩu nặng ánh tà dương.
Rồi trước mắt ngục tù thân bé bỏng
Ngón tay nào gõ nhịp xuống tường rêu
Rồi khép lại hàng mi về Cõi Mộng
Như sương mai như bóng chớp mây chiều.
(Tôi vẫn đợi)*

Một bài thơ lục bát của Tuệ Sỹ có những câu khó quên:

...

*Sầu trên thế kỷ điêu linh
Giấc mơ hoang đảo thu hình tịch liêu
Hận thù sôi giữa nắng chiều
Sông tràn núi lở nước triều mệnh mông
Khói mù lấp kín trời Đông
Trời ơi tóc trắng rũ lòng quê cha
Con đi xào xạc tiếng gà
Đêm đêm trông bóng Thiên hà buồn tênh.
Bài thơ của Tuệ Sỹ mà tôi yêu thích nhất là bài "Một bước đường":*

*Một bước đường thôi nhưng núi cao;
Trời ơi, mây trắng động phương nào?
Đò ngang neo bến đầy sương sớm;
Cạn hết ân tình nước lạnh sao?
Một bước đường xa, xa biển khơi
Mấy trùng sương mỏng nhuộm tơ trời
Thuyền chưa ra bến bình minh đỏ
Nhưng mấy nghìn năm tống biệt rồi.
Cho hết đêm hè trong bóng ma
Tàn thu khói mộng trắng Ngân hà
Trời không ngưng gió chờ sương động
Nhưng mấy nghìn sau ố nhạt nhòa.
Cho hết mùa thu biệt lễ hành
Rừng Thu mưa máu dạt lều tranh
Ta so phấn nhụy trên màu úa
Trên phím dương cầm, hay máu xanh*

Tôi không thể làm việc phê bình thơ; tôi chỉ muốn cho Thơ của Tuệ Sỹ tự hiện diện từ chính nơi tự tánh của Thi Ca, không cần sự can thiệp trực tiếp hay gián tiếp của một cái gì khác bên ngoài, như chính Tuệ Sỹ đã tự nói trong hai câu đầu một bài thơ chữ Hán do Tuệ Sỹ làm:

*Tự tâm tự cảnh tự thành chương
Tự đối bi hoan diệc tự thưởng*
(Tác Thi Sự)

và Thi sĩ Vân Nguyên đã dịch:

*Cô độc cảnh tâm thơ tự xuất
Tự ngắm buồn vui tự thưởng thức*

hay dịch sát nghĩa:

*Từ lòng mình, tự cảnh vật, tự thành chương cú
Tự đối mặt với những buồn vui rồi tự mình thưởng thức*

Thay vì "chương cú" như Vân Nguyên đã dịch sát nghĩa, tôi muốn dịch thoát trùng khơi là "chương khúc"... Nhưng Vân Nguyên đã tài tình chuyển là

"THƠ TỰ XUẤT".

Mấy chục năm qua, Tuệ Sỹ đã làm rất nhiều thơ, nhưng Ni Cô Tuệ Hạnh chỉ thu nhặt được mấy chục bài và cho in lại với nhan đề thi tập là *Ngục Trung Mị Ngử*, do Quảng Hương Tùng Thư xuất bản. Đặc biệt trong thi tập này có 18 bài thơ mà Tuệ Sỹ làm bằng chữ Hán, có một bài làm xúc động tâm hồn tôi đến cực điểm, bài *Cúng Đường*:

Phụng thử ngục tù phạm

Cúng đường Tội Thắng Tôn

Thế gian trường huyết hận

Bình bát lệ vô ngôn

Thượng Tọa Viên Lý dịch lại như sau:

Hai tay nâng chén cơm tù

Dâng lên từ phụ bậc Thầy nhân thiên

Thế gian huyết hận triền miên

Bưng bình cơm độn lạng yên lệ trào.

Nhà thơ Vân Nguyên cũng có dịch như sau:

Dâng chén cơm tù lên

Cúng đường Tội Thắng Tôn

Thế gian tràn oán hận

Ôm chén lòng khóc thầm.

Tất cả hành động chính trị thường tình đều phiền diện; ý thức chính trị toàn diện chỉ được thể hiện nơi một con người vừa là thi sĩ vừa là thiền sư đạo sĩ vừa là nhà hành động nhập thể với tinh thần "vô công dụng hạnh" của bậc Bồ Tát, hành động tích cực mãnh liệt toàn triệt mà vẫn giữ cảm thức viễn ly và viễn mộng. Vì không tham vọng ích kỷ mù quáng cho nên mới nuôi dưỡng cảm thức viễn ly, vì không bị kẹt dính vào tham, sân và si của thế tục cho nên mới hàm dưỡng viễn mộng. Làm chính trị mà biết mơ mộng và sống thơ mộng, biết viễn ly và viễn mộng, khó thấy lắm trong lòng thực tại bi đát của quê hương hiện nay.

Tuệ Sỹ là một trong số ít đạo sĩ thi nhân với pháp khí phi thường là Trí Huệ Bát Nhã cùng với lòng Đại Bi Thơ Mộng, Tuệ Sỹ là một trong số ít thể hiện được ý nghĩa trọn vẹn của Ý thức chính trị toàn diện, ý thức hành động Bi Trí Dũng dần đường soi sáng Thế Mệnh của Sử tính quê hương.

Nhân dịp kỷ niệm sinh nhật 50 năm của Tuệ Sỹ, qua đài phát thanh Nhà

Nước Úc Châu SBS, và nhờ lời mời của nhà thơ Ngọc Hân, vị phụ trách chương trình Việt ngữ của đài SBS, tôi xin thân yêu gửi một quà tặng bí mật đến thiền sư thi sĩ Tuệ Sỹ: tất cả năng lực tâm linh và tinh thần của vũ trụ được súc tích cô đọng trong câu đại thần chú đạo sư Tây Tạng Liên Sinh Bồ Tát:

OM AH HUM VAJRA GURU PADMA SIDDHI HUM!

II.

TUỆ SỸ

Những bài viết về:

Phật học

Triết học

Văn học



THƯ GỎI CÁC TĂNG SINH THỪA THIÊN - HUẾ

Nhân đọc thư của tăng sinh dâng Hòa thượng Thiện Hạnh

PL. 2547

Quảng hương Già lam

Ngày 28. 10. 2003

Các con thương quý,

Trong những ngày gần đây, những biến động tuy làm sững sốt thế giới nhưng hầu như chỉ làm gợn sóng một ít nơi đây để giữ yên cho giấc ngủ đông miên kéo dài qua hai thập kỷ của Phật giáo Việt nam.

Trong không khí được bao trùm bởi trạng thái ứ đọng của vũng nước ao tù, bị cắt đứt với mạch nguồn quá khứ, bị che chắn khuất tầm nhìn tương lai; trong không khí đó tâm tư ước nguyện của thế hệ non trẻ, của thế hệ tăng ni sinh mới lớn, như được bộc lộ trong những ngày vừa qua, từ Bình Định cho đến Thừa Thiên - Huế, là dấu hiệu của nguồn mạch ngầm vẫn luân lưu bất tuyệt trong dòng lịch sử truyền thừa của Phật giáo Việt Nam. So với khối lượng tăng ni sinh trong cả nước, các con chỉ là một nhóm nhỏ. Ít, nhưng đây là những hạt lúa chắc. Nhiều, nhưng chỉ là vỏ trấu, và là những hạt chưa được ủ mầm mà đã mục rỗng bên trong.

Các con hãy tự hào, với niềm tự hào trong trắng và vô tư của tuổi trẻ, từ thời điểm cột mốc này, đã một lần và mãi mãi đứng thẳng trên đôi chân của chính mình, bằng đôi mắt trí tuệ và hùng lực mà nhìn thẳng không khiếp sợ vào quyền lực xấu ác của thế gian, tự xác định hướng đi cho bản thân để làm những việc cần làm cho chính mình và cho mọi người.

Thế hệ của thầy, những thanh niên trang lứa được nuôi dưỡng để dựa vào chiến trường của cuộc chiến tranh ý thức hệ, được giáo dục để biết hận thù giai cấp. Nhưng may thay, giòng suối Từ vẫn âm thầm tuôn chảy, để xoa dịu những đau thương mất mát; để hàn gắn những đổ vỡ điêu tàn của dân tộc.

Các con lớn lên trong thời đại thanh bình, nhưng các con lại bị ném vào giữa một xã hội mất hướng. Quê hương và đạo pháp là những mỷ từ thân thương nhưng đã trở thành sáo rỗng. Các bậc cao tăng thạc đức, một thời đã đánh thức lương tâm nhân loại trước cuộc chiến hung tàn, đã giữ vững con thuyền đạo pháp trong lòng dân tộc; nay chỉ còn lại bóng mờ, và quên lãng.

Thế hệ các con được giáo dục để quên đi quá khứ. Nhiều người trong các con không biết đến Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất là gì; đã làm gì và cống hiến những gì cho sự nghiệp văn hóa, giáo dục, hòa bình dân tộc, trong những giai đoạn hiểm nghèo của lịch sử dân tộc và đạo pháp của đất nước. Một quá khứ chỉ mới như ngày hôm qua mà di sản vẫn còn đó nhưng đã bị chối bỏ một cách vội vàng. Di sản được tích lũy ròng rã hằng thế kỷ, bằng bao tâm tư qua bao khổ lụy đau thương, bằng máu và nước mắt của biết bao Tăng Ni, Phật tử; mà những người gây dựng nên di sản đó bằng bi nguyện và hùng lực của mình, có vị bị bức tử bởi bạo quyền, có vị suốt năm tháng dài chịu tù đầy, bị lãng nhục. Nhưng sống hay chết, vinh hay nhục, không làm dao động tâm tư của những ai biết sống và chết xứng đáng với phẩm cách của con người, không hổ thẹn với phẩm hạnh cao quý của bậc xuất gia.

Người xuất gia, khi cất bước ra đi, là hướng đến phương trời cao rộng; tâm tính và hình hài không theo thế tục, không buông mình chịu theo mọi giá trị hư dối của thế gian, không cúi đầu khuất phục trước mọi cường quyền bạo lực. Một chút phù danh, một chút thế lợi, một chút an nhàn tự tại; đây chỉ là những giá trị nhỏ bé, tầm thường và giả ngụy, mà ngay cả người đời nhiều kẻ còn vất bỏ không tiếc nuôi để giữ tròn danh tiết. Chớ khoa trương bảo vệ Chánh pháp, mà thực tế chỉ là ôm giữ chùa tháp làm chỗ ẩn núp cho Ma vương, là nơi tụ hội của căn bã xã hội. Chớ hô hào truyền pháp giảng kinh, thực chất là mượn lời Phật để xu nịnh vua quan, cầu xin một chút ân huệ dư thừa của thế tục, mua danh bán chức. Xưa kia, khi vua chúa bắt sự tăng cúi đầu nhận tước lộc của triều đình để làm tô tó cho vương hầu, chư Tổ đã sẵn sàng đặt đầu mình trước guơm bén, giữ vững khí tiết của người xuất gia, bước theo dấu chân vô úy, vô cầu, của các bậc Thánh Đế tử, được gói gọn trong thanh quy: Sa môn bất kính vương giả.

Nhẫn nhịn đời nhưng không để cho quyền lực đen tối của đời sai sử. Tùy thuận thế gian, nhưng không tự đánh chìm trong dòng xoáy ô trọc của thế gian. Các con hãy tự rèn luyện cho mình một tín tâm bất hoại; một đức tính dũng mãnh vô úy; nỗ lực tự huân tập trí tuệ bằng văn, tư, tu để nhìn rõ sự

tướng chân nguy, để thấy và biết rõ mình đang ở đâu, đang đi về đâu; không nhắm mắt phóng càn theo cỗ xe lộng lẫy bên ngoài nhưng rệu rã bên trong, đang lao xuống dốc dài không định hướng.

Mỗi thế hệ có vấn đề riêng của nó, do những biến thiên của xã hội chung quanh, do những biến cố dao động mang tính thời đại. Thế hệ của thầy thừa hưởng được nhiều từ Thầy Tổ, nhưng chưa hề báo đáp ân đức giáo dưỡng cao dày trong muôn một. Chỉ mới tròn ba mươi tuổi, đã phải khép lại cổng chùa, xách cuốc lên rừng, xuống biển, cũng mưu sinh lao nhọc như mọi người. Rồi lại vào tù, ra khám, lênhê đênh theo vận nước thăng trầm. Sở học và sở tri cũng cùn mòn theo tuổi đời, năm tháng. Duy, chưa có điều gì thất tiết để điểm nhục tông môn, uổng công Sư trưởng tài bồi. Một chút niềm tin chưa hề thoái thất, chỉ mong cùng chia sẻ với thế hệ kế thừa. Một thế hệ đang trưởng thành để khởi tô ngọn đèn Chánh pháp giữa một đất nước thấm nhuần phong hóa.

Cầu mong các con có đủ dũng mãnh để đi bằng đôi chân của mình, nhìn bằng đôi mắt của mình; tự xác định hướng đi cho chính mình. Thầy sẽ là người bạn đồng hành với các con trên đoạn đường bóng xế của đời mình.

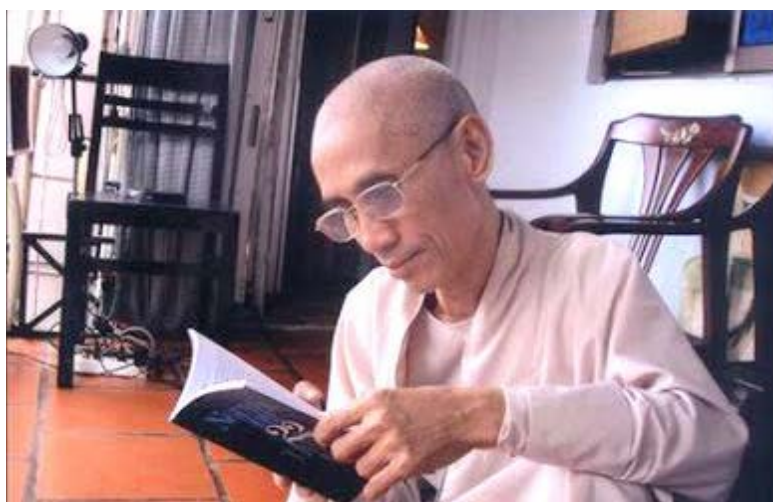
Thầy,
(ấn ký)
Tuệ Sỹ

Trí Thức Phải Nói!

Thứ Sáu, ngày 20 tháng 9 năm 2013

Kính thưa quý vị,

Hân hạnh gửi đến quý vị một vài ý nghĩa phiên diện về những điều đè nặng tâm trí tôi trong suốt thời gian ở tù. Nhưng điều trước tiên tôi muốn bày tỏ ở đây là sự tri ân của tôi đối với đồng bào hải ngoại, với sự cộng tác của quốc tế, đã can thiệp một cách có hiệu quả khiến cho bản án tử hình dành cho tôi trở thành bản cáo trạng dành cho những người tự cho có quyền xét xử tôi và phán xét những người đã hành động theo lương tâm. Tiếp theo, sự can thiệp đã khiến cho Nhà nước Cộng sản Việt Nam phải tuyên bố trả tự do cho tôi, nhưng nhiều người bạn tù của tôi vẫn còn bị khổ trong các trại tù. Trong số đó có nhiều người bị giam cầm gần 25 năm, vượt quá thời hạn mà luật Hình sự của Nhà nước Việt Nam quy định đối với việc thi hành các bản án giam giữ có thời hạn.



Thầy Tuệ Sỹ những năm 1977-1979

Ở đây, tôi cũng xin bày tỏ sự cảm kích sâu xa đối với các cộng đồng Việt Nam hải ngoại đang đấu tranh cho một nước Việt Nam trong sáng và tự do.

Tôi cũng xin gửi lời cảm ơn đến các nhân sĩ Hòa Lan, trong tình cảm nhân loại đã trực tiếp can thiệp với chính phủ Việt Nam cho tôi được sang thăm viếng đất nước Hòa Lan, để có thể có điều kiện tự do hơn nói lên tiếng nói thầm lặng mà đã một phần tư thế kỷ bị bóp nghẹt.

Trong những năm gần đây, trước cả khi tôi được lệnh phải rời khỏi nhà tù để trở về chùa, có rất nhiều đồng bào ta từ nước ngoài về thăm và càng ngày càng chứng kiến những đổi thay được nói là đáng khích lệ. Khích lệ theo chiều hướng nào, còn tùy theo cách nhìn mỗi người. Riêng tôi, tôi không có được may mắn là chứng nhân trực tiếp trước những thay đổi của đất nước, mặc dù tôi đang sống trong lòng quê Cha đất Tổ. Đó là điều tốt hay xấu, cũng còn tùy cách nhìn của mỗi người.

Mặc dù không có cái may như nhiều đồng bào sau khi sống tự do 15, 20 năm ở nước ngoài về thăm quê, thấy được những đổi thay từ trên thượng tầng, thấy được sự giàu sang của đất nước qua những tiện nghi vật chất từ các khách sạn năm sao dành cho cán bộ cao cấp và khách nước ngoài, từ những tiếp đón niềm nở và linh đình của những nhân vật thuộc thượng tầng xã hội, với những đặc quyền xã hội mà điều kiện chính trị dành cho, nhưng tôi có cái "may mắn" khác - nếu cho đó là may mắn - được sống chung trong một thời gian rất dài với thành phần được xem là "cặn bã" của xã hội. Chính từ xã hội gọi là cặn bã ấy tôi đã chứng kiến những đổi thay trong nhà tù như là ảnh chiếu của những "đổi thay to lớn" của đất nước. Sự chứng kiến đơn giản và dễ hiểu thôi

Cũng như người ta chỉ cần nhìn vào rác rưởi phế thải được dọn ra sân sau mà có thể biết những thứ đã được tiêu thụ ở sân trước. Chúng tôi, một số người từ lâu đã được học tập để thành thói quen suy nghĩ số phận dân tộc từ những đồng rác, đã tự mình đặt thành nhiều câu hỏi cho lương tâm nhân loại, cho ý nghĩa tiến bộ của xã hội loài người, và trên tất cả là một câu hỏi lịch sử: "Đất nước đã thấm bao nhiêu xương máu của bao nhiêu thế hệ ông cha và bè bạn để dọn lại thành những đồng rác như thế, những đồng rác càng ngày càng to phình lên một cách khủng khiếp".

Việt Nam đang là một đồng rác khổng lồ. Đó không phải là ý nghĩ riêng của tôi, mà là nhận xét của nhân vật cao cấp nhất của đảng Cộng sản Việt Nam. Đây không phải là ý nghĩa kinh tế. Nó bao trùm tất cả mọi khía cạnh đời sống: văn hóa, chính trị, và cả tôn giáo. Vậy thì, một câu hỏi cần phải được đặt ra cho những ai còn có chút tự trọng dân tộc: Tại sao một dân tộc luôn luôn tự hào với truyền thống bốn nghìn năm văn hiến, bỗng nhiên để cho đất nước mình trở thành một đồng rác, kho chứa tất cả những gì xấu xa nhất của nhân loại văn minh? Nguyên nhân từ đâu và do ai?

Trong gần mười lăm năm trong tù, điệp khúc tôi phải thường xuyên học tập để ca ngợi tính can đảm của đảng Cộng sản Việt Nam: "Cán bộ làm sai, đảng trị... Đảng làm sai, đảng sửa." Tôi cũng thường xuyên trả lời: Đó không phải là sự can đảm, mà là thái độ cai trị khinh dân; xem dân như là vật thí nghiệm cho những tư duy không tưởng, học thuyết viển vông của mình.

Tôi cũng thường xuyên bị học tập rằng, chính sách đoàn kết dân tộc của đảng là làm cho "dân tin đảng và đảng tin dân." Tôi cũng thường xuyên trả lời: làm cho dân tin đảng; đó là điều tất nhiên và dễ hiểu thôi vì có đáng tin thì người ta mới tin được; vì đảng cần được dân tin tưởng để tồn tại, dù chỉ là tin tưởng giả tạo. Nhưng "dân tin đảng" có nghĩa là thế nào? Nếu đảng không tin dân thì đảng xử lý dân như thế nào? Câu trả lời thực tế: Cả nước trở thành một nhà tù vĩ đại.

Ngày nay, khi không còn ở trong nhà tù nhỏ như mười lăm năm trước nữa, tôi không còn có điều kiện để được lên lớp chính trị. Tôi hy vọng đảng Cộng sản Việt Nam không còn có cái can đảm như xưa, để thử nghiệm học thuyết của mình thêm nhiều lần nữa; và cũng không thi hành chính sách "đại đoàn kết" như xưa, để dân có thể sống tự tại mà không bị đảng nghi ngờ.

Mặc dù có những thay đổi lớn nhìn từ góc độ nào đó, nhưng thực tế tôi biết chắc rằng có một điều không thay đổi. Đó là: "đảng Cộng sản vẫn tự coi mình là ân nhân của dân tộc và do đó có độc quyền quyết định số phận của dân tộc" (mà là ân nhân hay tội đồ gì thì quần chúng và lịch sử trước mặt sẽ phán xét). Đó là điểm khác biệt với các chế độ chuyên chính lừa dối trong lịch sử.

Đây cũng chính là nguyên nhân của một trong những điều mà các đảng viên bảo thủ cho là "rác rưởi tư bản". Điều đó là nạn tham nhũng. Bởi vì, quan liêu, hách dịch, thái độ kẻ cả ban ơn, vừa là bản chất và vừa là dưỡng chất của tệ nạn tham nhũng của Việt Nam hiện nay.

Mọi tội phạm xảy ra đều do một bên gây hại và một bên bị hại. Trong tham nhũng, mới nhìn thì không có ai bị hại một cách rõ ràng. Trước mắt, người đưa hối lộ và người nhận hối lộ đều nhận được những điều lợi nhất định.

Như vậy người bị hại chính là quần chúng, không đủ đặc quyền để tham gia nhằm hưởng lợi trực tiếp từ nạn tham nhũng. Nghĩa là những thành phần cùng khốn của xã hội chẳng có gì để cho, nên chẳng nhận được gì, vì vậy họ trở thành nạn nhân. Tính cá biệt của nạn nhân tham nhũng ở Việt Nam hiện tại là do thái độ ban ơn của những kẻ có chức quyền đối với "thần dân" dưới sự cai trị của mình.

Tham nhũng ở Việt Nam không chỉ là thỏa thuận song phương để dành những hợp đồng kinh tế béo bở. Nó bòn rút xương tủy của nhân dân; những người cùng khốn phải còng lưng lao động để có tiền đóng thuế.

Tham nhũng là gốc rễ của các tệ nạn xã hội khác. Vì nó tổ chức bao che và nuôi dưỡng chung. Nó xói mòn mọi giá trị đạo đức truyền thống. Bảo vệ hay phát huy văn hóa dân tộc trên cơ sở đó chỉ là lá chắn cho tệ nạn tràn lan mà thôi.

Tôi nói, tham nhũng là sản phẩm của quyền lực. Bởi vì chính những người dân cùng khốn, là tiếng nói luôn luôn bị áp chế bằng sự dọa nạt, là những người bị trấn áp bởi bạo quyền chuyên chính khốc liệt nhất, nhưng cũng lặng lẽ chịu đựng nhất. Đó là những chứng nhân cho mặt trái của tham nhũng và quyền lực; nạn nhân trực tiếp của tất cả sự áp chế của nó đối với giá trị nhân phẩm.

Có lẽ tôi muốn kể lại đây một câu chuyện thương tâm, để chúng ta hiểu phần nào bản chất tham nhũng trong một chế độ thường tự hào là không có người bóc lột người. Chuyện xảy ra trong trận lụt vào cuối năm vừa qua.

Tại xã Hương Thọ huyện Hương Trà tỉnh Thừa Thiên có một gia đình nghèo khổ sống lênh đênh trên một chiếc dờ. Khi cơn lụt ập đến, gia đình này là duy nhất có ghe ở địa phương miền núi này, do đó đã vớt được trên 80 người khỏi cảnh chết chìm. Sau nước rút, thỉnh thoảng có vài phái đoàn đến cứu trợ.

Các gia đình khác đều nhận được cứu trợ. Chỉ trừ gia đình anh. Lý do: không có hộ khẩu, vì lâu nay gia đình này nghèo quá, phải sống "vô gia cư" phiêu bạt trên các sông suối nên không có hộ khẩu thường trú. Dân làng biết ơn anh, xin chính quyền địa phương cấp hộ khẩu cho. Nhưng thiếu điều kiện nhập hộ: gia đình anh không có đủ 400,000 đồng VN để hối lộ. Khi các thầy của tôi lên cứu trợ, dân làng tự động đến tường thuật sự việc để các thầy giúp đỡ. Các thầy giúp đủ số tiền, nhưng với điều kiện phải giấu kín nguồn gốc. Vì sẽ còn nhiều vấn đề rắc rối khác.

Điều tôi muốn nói ở đây không phải nhắm đến tệ nạn tham nhũng. Mà là nhân cách của gia đình nghèo khổ ấy; và thái độ chịu đựng sự bất công một cách thâm lặng đáng kính phục. Dù sống dưới mức tận cùng khốn khổ, anh vẫn giữ vẹn giá trị nhân phẩm của mình. Làm ơn cho nhiều người, nhưng không kể ơn để được đền bù. Chỉ có dân làng biết ơn và tự động đền đáp. Nhưng dân ai cũng nghèo khổ và lại gặp hoạn nạn như nhau, lấy gì chu cấp cho nhau?

Khắp cả đất nước này, có bao nhiêu trường hợp như vậy. Đó là những cuộc sống ở sản phẩm của quyền lực, sống trong bóng tối của xã hội. Nếu họ

không lên tiếng, ai biết họ ở đây. Nhưng họ lại không lên tiếng. Vì không thể, hay vì không muốn? Do cả hai. Điều mà quý vị biết rõ là tôi đang nói chuyện ở đây cũng chỉ là cách nói "lén lút qua mặt chính quyền." Tôi chưa biết ngày mai của tôi ra sao, khi những điều tôi nói không làm hài lòng Đảng và Nhà nước.

Hoàn cảnh đất nước Việt Nam như thế cho nên dân ta phải chịu quá nhiều đau thương và tủi nhục. Đối với giới trí thức nói riêng, mà xã hội Việt Nam truyền thống rất tôn trọng, điều tủi nhục lớn nhất là họ không thể thay những người dân thấp cổ bé miệng nói lên một cách trung thực tất cả những uất ức, những khổ nhục mà họ phải chịu.

Bởi vì, tại Việt Nam ngày nay những người có thể nói thì ngòi bút đã bị cong; những người muốn nói thì ngòi bút đã bị bẻ gãy.

Nhưng tôi biết rõ một điều, và điều đó đã được ghi chép trong lịch sử: Trí thức chân chính của Việt Nam không bao giờ khiếp nhược.

Trân trọng kính chào quý vị.

Tu Viện Quảng Hương, Sài Gòn, VN



“Có sống bên cạnh Tuệ Sỹ và Lê Mạnh Thát từ ngày này qua ngày khác, trong những hoàn cảnh khác nhau thì mới may ra cảm nhận đôi chút tác phong thiền sư kín đáo toát ra một cách tự nhiên, một cách vô công dụng hạnh từ đời sống thường nhật và tinh thần diệu nhập của hai vị. Tôi xin gọi hai vị này là thiền sư với tất cả dẫn đo thận trọng, với tất cả ý nghĩa cao đẹp và như thực của một danh xưng xưng thiền chí.”

PHẠM CÔNG THIỆN

Dẫn Vào Thế Giới Văn Học Phật Giáo

I/ GIỚI HẠN CỦA VĂN HỌC PHẬT GIÁO

Ý nghĩ đầu tiên của một người vừa bước đến văn học Phật giáo, tất nhiên sẽ coi đây chỉ là một nền văn học tôn giáo không hơn không kém, trong tính cách “văn dĩ tải đạo” của nó. Đối với ý nghĩ bàng quan này, một nền văn học như vậy chỉ có nội dung là đủ, còn hình thức diễn đạt chỉ là vấn đề phụ thuộc..., rượu ngon không hệ trọng ở bình chứa. Sự kết cấu của văn học không hệ trọng bằng chân lý tôn giáo đã có sẵn chân lý thành kiến. Bởi vì chỉ có nội dung, hình thức không cần thiết lắm, do đó, chân lý của tôn giáo sẽ tùy nghi được phô diễn bằng cách vay mượn bất cứ thể tài văn học nào đã được thông dụng. Người ta sẽ không đòi hỏi tác giả phải có một phong cách độc đáo trong đường lối phô diễn; y phải nỗ lực vận dụng mọi khả năng sáng tạo đến mức tuyệt động, vốn là giá trị đặc sắc của một tác giả văn học - thuần túy. Như vậy, một khi nội dung của kinh nghiệm tôn giáo càng được nói rộng, thể tài văn học càng bị thu hẹp lại. Cho đến một lúc nào đó, lúc mà kinh nghiệm tôn giáo được nói rộng đến vô hạn và tận cùng trong tuyệt đối bất khả tri, người ta bị bắt buộc phải khước từ mọi phương tiện diễn đạt qua các thể tài văn học. Đây là một song quan luận của phương tiện (văn học) và cứu cánh (tôn giáo). Khai triển phương tiện đến tận cùng thì cứu cánh sẽ vắng mặt. Ngược lại, nếu tiến đến chỗ tuyệt đối cứu cánh, phương tiện sẽ hết còn là phương tiện. Nói cách khác, hình như cứu cánh tôn giáo, với những chân lý thành kiến của nó, lúc nào cũng sẵn sàng phản bội mọi tính cách sáng tạo của văn học. Văn học không phải là phương tiện của bất cứ một chân lý cứu cánh nào, thành kiến hay không thành kiến, dù là chân lý về sự sống và cuộc đời; vấn đề sẽ mở sang một chiều hướng khác: Đây là phương tiện, và đây là cứu cánh của văn học?

Ở đây, chúng ta có hai lãnh vực mà sự diễn đạt của văn học có thể vươn tới. Trước hết, là hai trích dẫn điển hình, thường được nhắc nhở rất nhiều.

Thứ nhất, kinh *Tương ưng bộ* (*Samyutta-Nikaya*): “Thánh nhân không tranh luận với thế gian. Những gì kẻ trí trong thế gian nói là không, ngài cũng nói là không. Những gì kẻ trí trong thế gian nói là có, ngài cũng nói là có”.

Trong trích dẫn này, mọi diễn tả của ngôn ngữ không được phép vượt qua giới hạn của trí thức thường nghiệm. Chân lý chỉ tuyệt đối ở tự thân của nó, nhưng là tương đối ở lãnh vực diễn đạt của ngôn ngữ. Vì vậy, các tác giả của Phật học có thói quen mở đầu tác phẩm của mình bằng một thái độ khiêm tốn: những gì họ sẽ trình bày không liên hệ gì đến tự thân của chân lý mà họ muốn hướng đến. Người ta không thể nhầm lẫn giữa ngón tay và mặt trăng. Dĩ nhiên, ngôn ngữ ở đây tác động đến những tâm trí bình thường. Hậu quả của nó sẽ là khuôn mẫu để phân tích và phân loại các sự thực của kinh nghiệm. Tức là ngôn ngữ của triết lý.

Thứ hai, kinh *Bát nhã* (*Prajñapamita-sutra*): “Bất hoại giả danh nhi thuyết thật nghĩa”. Do đó, muốn đạt đến chân lý tuyệt đối này, phải vượt qua mọi khả năng của ngôn ngữ và biểu tượng, như người ta cần liả bỏ tầm mắt khỏi ngón tay để nhìn thẳng vào mặt trăng. Tuy nhiên, trích dẫn của chúng ta nói: ngay nơi biểu tượng và ngôn ngữ mà thể nhận chính bản thân của sự thật. Và đây chính là lý tưởng của văn học Đại thừa. Bởi vì, theo lý tưởng này, văn tất, không phải do người nói đã nói ra như vậy, rồi người nghe theo đó mà nghe như vậy và sự thực được phô diễn như vậy nên có ý nghĩa như vậy; nhưng, chính sự thật là như vậy. Những vị đã từng làm quen với văn học Bát nhã sẽ không lấy làm thắc mắc quá đáng về lẽ lối diễn tả như vậy. Theo tinh thần này mà nói, cái cảm hứng đưa đến sự thành hình của một tác phẩm, bất kể dưới cách thức phô diễn nào, phải là một cảm hứng toàn diện, trong đó không có giới hạn phân biệt giữa một nhãn quan - một ý tưởng - cần được phô diễn và hình thức phô diễn. Tất cả, từ tác giả cho đến độc giả, phải được đặt trong mối tương quan vô phân biệt, như sự phản chiếu giữa các mặt kính đối diện nhau, phản chiếu trong một thế giới trùng trùng vô tận.

Trong ý nghĩa vừa nói, một tác phẩm xứng đáng với một kích thước rộng lớn, nó phải khởi lên từ cảm hứng của thực tại; vì rằng, ngay qua đó, người ta sẽ thấy một cách như thực đâu là tiếng nói của thực tại và đâu là tiếng nói của lòng người: thực tại tức là lòng người. Và cũng từ đó, người ta sẽ tìm thấy đâu là khát vọng sâu xa đang ẩn kín trong lòng người. Một tác phẩm mà không đủ sức chấn động lòng người để mở ra một thế giới như vậy không thể xứng danh là một tác phẩm văn học. Bởi vì, một tác phẩm tường thuật, về triết lý v.v., chỉ cần ý tưởng, cần nội dung súc tích là đủ; những gì đáng nói đã được nói hết. Hình thức phô diễn chỉ là phương tiện tùy cơ duyên mà thôi. Nhưng một tác phẩm văn học phải đặt hết tâm tình và cảm xúc ngay ở hình thức phô diễn; đây không phải là tâm tình và xúc cảm được khởi dậy bởi một chân lý thành

kiến nào đó. Như vậy ngay nơi tác phẩm văn học, nơi tính cách phô diễn đương trường của nó, là cả một thế giới sống thực triền miên. Y như Phật Quả Viên Ngộ Thiền sư (*Bích nham lục*): “Ẩn mật toàn chân, đương đầu thủ chứng”. Đây chính là khởi điểm và cũng chính là đích điểm của văn học Đại thừa Phật giáo.

Quan điểm của chúng ta sẽ được tóm tắt như sau:

1/ Sơ khởi văn học Phật giáo không từ chối vai trò “truyền đạt” của nó. Tức là, chân lý của tôn giáo này, tùy trường hợp, được phô diễn tự do trong mọi thể tài văn học, và coi văn học chỉ như một phương tiện, thứ yếu, không quan trọng bằng nội dung.

2/ Nhưng, chân lý ở đây mang tính chất nội tại và cá biệt nơi mỗi người, do đó, sự phô diễn của nó cũng bắt đầu như sự bắt đầu của một tác phẩm văn học, nghĩa là, khởi đi từ cảm hứng bộc phát trước một thế giới của kinh nghiệm tâm linh.

3/ Trên khía cạnh tôn giáo, chân lý được chứng ngộ là phản ảnh của một thế giới sống động. Trên phương diện diễn đạt của văn học là cảm hứng tự phát của một tình tự cá biệt. Do đó, lấy tánh Không làm chất, lấy thế giới trùng trùng vô tận làm văn. Văn và chất phản chiếu lẫn nhau tạo thành thế giới toàn diện của văn học Phật giáo.

Như vậy, chúng ta có thể nhớ lại phát ngôn của Tăng Triệu (Tựa kinh *Duy ma cật*):

Thánh trí vô tri vạn phẩm cu chiếu

Pháp thân vô tượng như thù hình tịnh ứng

Chi vận vô ngôn nhi huyền tịch di bố

Minh quyền vô mưu nhi động dữ sự hội

Hoặc giả, của Ngạn Hòa Thích Huệ Địa (*Văn tâm điều long*):

Tịch nhiên ngưng lự, tứ tiếp thiên tài

Tiểu yên động dung, thị thông vạn lý

v.v...

II. KHỞI ĐIỂM CỦA VĂN HỌC PHẬT GIÁO: CẢM HỨNG TỪ ĐỜI SỐNG CÁ BIỆT

Đời sống cá biệt là hình ảnh nổi bật nhất trong các kinh điển của Nguyên thủy Phật giáo. Đó là hình ảnh lẻ loi của tăng lữ tại các núi rừng, bởi vì, luôn luôn, “một vị tỳ khưu hãy đi cô đơn như một con tê giác”. Chế độ tăng lữ không cho phép một thầy tỳ khưu sống giữa đám đông, giữa các thành phố

rộn rịp, và chứa đựng tư hữu. Họ không sống quá xa làng mạc, nhưng cũng không quá gần gũi. Tư hữu chỉ gồm một ít vật dụng cần thiết: ba chiếc y, một bình bát, một đáy lọc nước, một khăn ngồi, một dao cạo, và kim chỉ. Trừ những trường hợp khẩn thiết, họ không định cư ở đâu hết; và hình ảnh của đức Phật được mô tả là: Một bình bát với cơm của thiên hạ. Một mình lẻ bóng lang thang trên khắp mọi nẻo đường. Một mục đích duy nhất của đời sống là giải quyết vấn đề sống chết. Một sứ mệnh duy nhất là cời bỏ mọi ràng buộc cho chúng sinh:

Nhất bất thiên gia phạn

Cô thân vạn lý du

Kỳ vi sinh tử sự

Giải thoát độ quần mê

Hình ảnh này là nguồn cảm hứng bất tận của văn học Phật giáo Nguyên thủy. Và cả nơi Đại thừa, nhưng với cường độ khốc liệt và cực đoan hơn: “*Nhất thiết vô úy nhân, nhất đạo xuất sinh tử*”; tất cả các bậc Vô úy, không còn sợ hãi, chỉ có một con đường độc nhất phải đi là qua bên kia bờ của sự sống và sự chết. Qua bên bờ kia là chúng ngộ tính tịch diệt của Nết bàn, nơi đây chính là thế giới của cô liêu tuyệt đối. Thực sự, lối diễn tả rậm rạp của văn học Đại thừa sau này, với thế giới quan trùng trùng vô tận, với khả năng được nói là biện tài vô ngại, tất cả chỉ làm cho hình ảnh cô liêu của đức Phật càng tuyệt đối khốc liệt. Kinh *Pháp hoa (Saddharma-pundarika)*, một tác phẩm quan trọng của Đại thừa, là một thí dụ điển hình cho chúng ta. Đức Phật xuất hiện giữa thế gian như sư tử giữa đám thú rừng, không sợ hãi gì hết. Nhưng cũng cô đơn như người cha già cả sống giữa đám tùy tùng, chỉ mong đợi duy nhất ngày trở về của đứa con hoang. Khi hội diện, lại còn phải dùng bao nhiêu phương tiện, phải chờ đợi biết bao nhiêu cơ duyên, đứa con hoang mới nhận ra đây quả là cha già của nó.

Theo hình ảnh lý tưởng đó, một vị tỳ khưu, trước khi thể hiện được chân lý tuyệt đối của sự sống, đã phải nỗ lực cho cuộc đời “lẻ bóng”: *Người ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán; người ấy ưa tìm sự vui thú trong chốn rừng sâu*. (*Dhammapada*, 306). Đây là một lối diễn tả, về đời sống cô liêu, độc đáo nhất trong văn học Phật giáo nguyên thủy.

Rồi ra, hương vị của chánh pháp là gì? Chính là sự cô liêu ấy. Chánh pháp là dòng suối mát và ngọt của sự sống, rửa sạch tất cả những uế trước của cuộc đời. Bởi vậy, một tâm hồn khi đã chứng nhập chánh pháp, cũng trong và mát như dòng suối ngọt ấy. Kinh *Pháp cú (Dhammapada)* có câu: “Ai đã từng nếm hương vị của cô liêu, người ấy càng ưa nếm hương vị của Chánh pháp”.

Bởi vì, Chánh pháp là Niết bàn tịch tĩnh. Trong nguồn cảm hứng này, mọi luận biện về Niết bàn, rằng đây là hư vô, đây là bất tử, đây là vân vân, thấy đều không quan hệ. Mà vấn đề, có thể nói, Niết bàn là gì? Là cõi miền trầm lặng sâu xa, nơi đó vắng bật mọi uế trước và náo động tạp loạn, mọi tranh chấp thế tục của sự sống. Cố nhiên đây là hình ảnh Niết bàn tịch tĩnh hay tịch diệt trong nguồn cảm hứng văn học chứ không thể trong suy tư triết lý. Và, như vậy cùng một đoạn trong kinh *Pháp cú*: “Như một hồ nước sâu, trong suốt và yên lặng; kẻ có trí sau khi nghe Pháp thì cũng trầm lặng sâu xa như vậy”. Sự trầm lặng này, nếu không phải là khí vị hui hắt của cô liêu, thì là gì? Thế là, cô đơn trong hành đạo, những người theo đạo Phật trước kia, như một con tê giác, một mình lẻ bóng giữa cuộc đời trên một con đường cô đơn từ đầu đến cuối. Bàng Uẩn, một tục gia đệ tử của Thiền tông Trung Hoa, thời nhà Đường, đặt câu hỏi: “Ai là kẻ trợ trợ không cùng Vạn Pháp làm bạn lữ?”

Trong cuộc đời ấy, cô đơn là người bạn. Nhưng đồng thời nó lại là một kẻ thù sinh tử. Làm thế nào để chịu đựng đời sống cô liêu giữa núi rừng hoang dại? Câu hỏi này được đặt ra bởi một người Bà-la-môn tên Janussoni. Đức Phật trả lời rằng: “Tất cả những ẩn sĩ, với những hành vi của thân, miệng và ý mà không trong sạch, khi họ sống trong sự cô liêu của núi rừng, vì những hành vi bất tịnh của họ, khiến họ nổi lên sợ hãi, run rẩy khôn cùng. Còn Tôi, mà các hành vi thấy đều trong sạch, Tôi sống trong sự cô liêu của núi rừng. Nếu có những bậc Thánh mà các hành vi thấy đều trong sạch, sống trong sự cô liêu của núi rừng, Tôi là một trong những vị đó. Nay, Bà-la-môn, khi Tôi sống đời sống trong sạch của các hành vi của tôi thì hương vị của đời sống cô liêu thâm nhập trong tôi”.

Vậy ra, đời sống cô liêu không chỉ là con đường hành đạo, mà còn là kết quả của những hành vi đã rửa sạch mọi bất tịnh.

Chúng ta thấy rõ, phần lớn của nền văn học Phật giáo nguyên thủy bằng bạc những hình ảnh của đời sống cô liêu. Tuy nhiên, chủ đích không phải là trình bày một thứ cá nhân chủ nghĩa nào đó, mà đời sống của Tăng lữ phải rút lui khỏi thế gian, đắm mình trong hư vô chủ nghĩa. Nhưng vì chân lý được nhắc nhở trong các kinh điển nguyên thủy vốn được coi là sở đắc nội tại và cá biệt. “Tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình là nơi nương tựa cho chính mình”, đây là lời dạy cuối cùng của đức Phật, được ghi lại trong kinh *Đại bát Niết bàn*. Chúng ta có thể trích dẫn dài hơn một chút: Kinh chép, khi A-nan xin Phật để lại những lời dạy dỗ cuối cùng, Phật trả lời: “Này A-nan-đa, Như Lai không nghĩ rằng: ‘Ta sẽ là vị cầm đầu chúng tỷ kheo, hay chúng tỷ kheo chịu sự giáo huấn của ta’, thời, này A-nan-đa, làm sao Như Lai có lời di giáo cho chúng tỷ kheo... Vậy nên này A-nan-đa, hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình y tựa chính mình, chớ y tựa một cái gì khác”.

Văn học nguyên thủy hay Tiểu thừa không chỉ dừng lại nơi đây. Mặc dù, đây là thời kỳ mà đời sống của Phật giáo duy nhất là đời sống hành đạo của tăng lữ; tất cả mọi nỗ lực đều cốt chính phục khổ não và hệ lụy nhân sinh; giải thoát và Niết bàn là mục đích tối thượng; và đời sống của tục gia đệ tử không liên hệ gì đến Phật pháp, ngoại trừ công việc hộ đạo. Nhưng ở một vài nơi, kinh điển nguyên thủy cũng đã dành chỗ cho các sinh hoạt mang tính cách thế tục. Về điểm này, chúng ta phải kể đến trước tiên là văn học *Jataka* và kể đến là văn học *Avadana*.

Jataka hay *Bản sinh truyện* là những mẫu chuyện tiền thân của đức Thích tôn, trải qua nhiều kiếp với những hành vi như một anh hùng hiệp sĩ vĩ đại xuất hiện giữa thế gian, luôn luôn đem cả thân mạng làm lợi ích cho mọi người. Những mẫu chuyện này, ngoài ước vọng giải thoát để làm lợi ích toàn diện cho thế gian của đức Thích tôn, không chứa đựng cốt yếu nào hết. Vì ở đây, Bồ tát (Bodhisattva) - một danh hiệu trước khi Thích tôn thành đạo, sống giữa thế gian, làm tất cả những gì mà thế gian cần có không phải vì giải thoát tối thượng, mà vì sự an lành trong cuộc sống bình nhật. Ngài là một mẫu hiệp sĩ cứu khổ phò nguy, giữa quần chúng bình dân, yếu đuối, bất lực dưới mọi bất công.

Đằng khác, văn học *Avadana* hay *Thí dụ*, vốn là những mẫu chuyện ngắn mô tả những xấu xa, ngu muội của mọi người trong đời sống bình nhật; cũng không liên hệ nhiều với giáo pháp cốt yếu của đạo Phật.

Đây là hai nền văn học đặc trưng của Phật giáo trong sinh hoạt nhân gian. Chúng có cùng tính chất với loại văn chương bình dân. Vai trò của chúng không phải là không quan trọng. Bởi vì, trong nguyên thủy, đời sống tăng lữ vốn ở giữa nhân gian, không quá xa, cũng không quá gần; không mang tính chất của sinh hoạt thị thành. Tùy cơ duyên, các tăng lữ sáng tác những mẫu chuyện vừa tầm để nhắc nhở mọi người đời sống hướng thiện.

Đối với những người ít bị sinh kế quẩn bách, kinh điển dành cho họ vai trò hộ đạo tích cực hơn. Đời sống của họ, ngoài bốn phận của một người cha trong gia đình, công dân trong một nước, họ còn có bốn phận hộ trì Chánh pháp, và tìm những cơ duyên thuận tiện để học hỏi Chánh pháp, gieo hạt giống tốt trong Chánh pháp để một khi thời cơ đến họ sẽ hiển mình trọn vẹn cho mục đích tối thượng là giải thoát và Niết bàn.

Đoạn kinh trích dẫn dưới đây cho thấy điều đó. Kinh mô tả cơ duyên theo đạo Phật của ông Cấp Cô Độc (Anathapindika), một phú hộ đương thời Thích tôn tại thế.

Trưởng giả Anathapindika, ở thành Rajagaha (Vương xá), nước Magadha (Ma kiệt đà), một hôm, vào lúc tản sáng, đến thăm một thân nhân. Vị này,

thức dậy từ sáng sớm đang bận rộn với các tội tở, hình như đang sửa soạn một bữa tiệc gì đó. Anathapindika tự nghĩ: “Trước kia, khi ta thường đến đây, vị gia chủ này gác lại mọi công việc, không làm gì hết, trao đổi những lời chào hỏi với ta. Nhưng nay ông có vẻ bận rộn, đương vui vẻ với các tội tở, họ thức dậy từ sáng sớm và nấu nướng rất nhiều món. Họ đang làm tiệc cưới chăng? Hay đang sửa soạn một cuộc tế lễ lớn lao gì đây, hay sáng mai họ mời vua Tần-bà-sa-la (Seniya Bimbisara) của nước Magadha, cùng với đoàn tùy tùng của vua?” Rồi ông hỏi vị gia chủ. Vị này đáp:

“Không có tiệc cưới, cũng không phải mời vua Seniya Bimbisara và đoàn tùy tùng. Nhưng tôi đang sửa soạn một cuộc tế lễ lớn để cúng dường chúng tỷ kheo và Phật”.

“Ông nói đức Phật phải không?”

“Đúng thế, tôi nói đức Phật”.

Ba lần hỏi và ba lần trả lời như vậy. Anathapindika muốn gặp đức Phật. Vị gia chủ nói:

“Không phải hôm nay, mà sáng mai”.

Rồi Anathapindika tâm niệm đức Phật đến độ ông thức dậy ba lần trong đêm vì tưởng rằng trời tản sáng. Khi ông tới cổng thành để đi đến động Thanh lương, có hàng phi nhân mở cho. Nhưng khi ông ra khỏi thành phố, ánh sáng biến mất và bóng tối hiện ra, thế rồi trong lòng ông nổi lên mối kinh sợ hãi hùng, khiến ông muốn quay trở lại. Nhưng thần Dạ xoa (Yakkha) tên là Sivaka, vị thần vô hình, thốt lên lời này:

“Một trăm con voi, ngựa hay xe với những con la cái,

Một trăm nghìn thiếu nữ trang sức những hoa tai,

Thấy không bằng phần mười sáu của một bước dài.

Này trưởng giả, hãy bước tới, hãy bước tới.

Hãy nên bước tới, đừng thối lui”.

Tức thì, bóng tối biến mất, ánh sáng hiện ra, và nỗi kinh sợ hãi hùng của Anathapindika cũng tiêu tan.

Rồi ông đi tới động Thanh lương và khi đức Thế tôn đang đi lên đi xuống trong hư không, ngài thấy ông liền bước xuống khỏi nơi ngài đang đi lên đi xuống, ngài gọi Anathapindika;

“Lại đây, Sudatta”.

Sudatta là tên riêng của Anathapindika. Ông nghĩ: “Đức Thế tôn gọi chính tên ta”, bèn cúi đầu dưới chân đức Thế tôn mong ngài sống an lạc. Đức Thế tôn đáp:

“Đúng vậy, bậc Tịnh hạnh đã đạt đến Niết bàn luôn luôn sống trong an lạc. Ngài không bị nhiễm ô bởi khát ái, không còn sợ hãi, không còn tái sinh. Đã cởi bỏ mọi ràng buộc, xa lìa tâm ái dục, Ngài sống tịch tĩnh trong an lạc, đã đạt tới sự thanh bình của tâm trí”.

Rồi đức Thế tôn giảng giải nhiều điều cho trưởng giả Anathapindika; về Thí, về Giới, về Thiên; Ngài cắt nghĩa sự nguy hiểm, sự phù phiếm, sự bại hoại của những vật dục, sự ích lợi khi trừ bỏ chúng. Khi đức Thế tôn biết rằng tâm trí của trưởng giả Anathapindika đã thành thực, nhu nhuận, dứt khỏi những ngăn che, cao diệu, hòa duyệt, Ngài mới giảng thuyết cho ông về Pháp (Dharma) mà chư Phật đã tự mình tỏ ngộ: khổ, tập, diệt, đạo. Và cũng như một chiếc áo sạch không có những vết đen, thì sẽ dễ nhuộm, cũng vậy, ngay từ chỗ ngồi này, với Pháp nhãn, không nhiễm ô, đã trỗi dậy trong trưởng giả Anathapindika, rằng “Những gì có sinh tất có diệt”. Rồi thì, sau khi đã thấy Pháp, chứng Pháp, biết Pháp, thâm nhập Chánh pháp, sau khi đã vượt lên nghi ngờ, dứt trừ sự bất định, tự mình tín thuận giáo huấn của đáng Đạo sư, Anathapindika bạch đức Thế tôn rằng:

“Hay thay, bạch Thế tôn. Cũng như một người dựng dậy những gì bị ngã xuống, vén mở những gì bị che đậy, chỉ đường cho kẻ lạc lối, rọi đèn vào chỗ tối tăm để những ai có mặt thì có thể thấy; cũng vậy, Chánh pháp được đức Thế tôn giảng dạy bằng nhiều thí dụ. Bạch đức Thế tôn, nay con xin nương mình theo Thế tôn, nương mình theo Chánh pháp và chúng tỷ kheo. Xin đức Thế tôn nhận con làm đệ tử tại gia từ đây cho đến trọn đời. Và, bạch đức Thế tôn, xin Ngài nhận thọ trai nhà con vào sáng mai cùng với chúng tỷ kheo”. Đức Thế tôn nhận lời im lặng.

Sau đó, Anathapindika mua khu rừng của Thái tử Jeta, thiết lập tịnh xá để Phật dùng chân giảng pháp. Đây là một trong những tịnh xá lớn nhất và nổi tiếng trong thời đức Thế tôn tại thế, gọi là Kỳ viên hay Kỳ hoàn (Jetavana).

Những hạng người như Anathapindika, tâm trí đủ mở rộng để lãnh hội Chánh pháp. Nhưng chỉ đến một giới hạn nào đó. Đời sống của họ không được coi là ở giữa lòng Chánh pháp. Thực sự, văn học nguyên thủy phần lớn cho dành cho hạng người xuất gia, với lý tưởng khước từ tuyệt đối. Vì Chánh pháp chỉ có thể thực hiện ở những nơi tịch tĩnh của núi rừng. Nhân cách lý tưởng mà nền văn học này mô tả chính là các vị A-la-hán (Arhat), là đức Như Lai. Và chúng ta đã biết, đó là nhân cách của đời sống cô liêu tuyệt đối:

Ta hành đạo không thầy dạy dỗ

*Hành đạo một mình, không bè bạn
Tích chứa một hạnh mà thành Phật
Tự nhiên thấu suốt nẻo thành đạo*

Theo gương đó, ước vọng của những người theo đạo Phật bây giờ là:

“Nhu giữa lòng biển sâu không gợn sóng, mà hoàn toàn yên lặng tịch mịch; thầy tỷ khuru cũng vậy, hãy trầm lặng, không buông lung dù ở bất cứ đâu.”

Như vậy, đủ để chúng ta tóm tắt rằng, từ nguồn suối của đời sống cá biệt vì những gì sở đắc cá biệt và nội tại, cảm hứng của văn học Phật giáo nguyên thủy bộc phát:

- Từ nhân cách đời sống của đức Phật;
- Từ Chánh pháp, tức chân lý cao cả về khổ đau của sự sống và vì lẽ tịch tĩnh của Niết bàn.

Trên tất cả là hương vị cô liêu tuyệt đối. Bởi vì, hương vị của Chánh pháp là hương vị cô liêu của sự sống.

III. CẢM HỨNG TRONG VĂN HỌC ĐẠI THỪA

Tư tưởng Đại thừa bắt đầu xuất hiện với bên văn học Bát nhã. Nội dung của các kinh điển thuộc văn học Bát nhã đều thuyết minh về ý nghĩa tánh Không. Tư tưởng này là triết lý hành động của lý tưởng Bồ tát đạo.

Trong lý tưởng Bồ tát đạo, có hai ý niệm quan hệ: Đại Trí và Đại Bi (hay Đại Hạnh). Đại Trí chỉ cho khả năng siêu việt soi thấu bản tính của vạn hữu. Đại Bi hay Đại Hạnh là tác dụng của Trí tuệ siêu việt ấy trong một thế giới quan được mô tả là trùng trùng vô tận. Như vậy, cỗ xe của Bồ tát (Bồ tát thừa) có hai bánh, Trí và Bi cùng song song vận chuyển để đạt đến giải thoát tối thượng (Bi Trí song vận).

Bởi vì tác dụng của Trí tuệ là khả năng soi thấu bản tính của hiện hữu, do đó, lấy tánh Không làm nền tảng. Tuy nhiên, trên phương diện luận thuyết triết lý, chúng ta biết rằng tánh Không có hai tác dụng: phá hủy và kiến thiết. Cả hai tác dụng đều quy tâm trên một mối: tương quan hiện hữu hay lý duyên khởi. Hiện hữu do tương quan, do đó hiện hữu không thực tính. Đây là tác dụng phá hủy. Và do không thực tính, nên hiện hữu mới có thể có tương quan để hiện khởi. Đây là tác dụng kiến thiết.

Kinh *Lăng già* mô tả sự vận dụng Đại Trí và Đại Bi của bậc Giác ngộ rằng:

Thế gian ly sinh diệt

*Do như hư không hoa
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng Đại bi tâm
Nhất thiết pháp như huyễn
Viễn ly u tâm thức
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng Đại bi tâm
Viễn ly u đoạn thường
Thế gian hằng như mộng
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng Đại bi tâm.*

Hiện hữu của thế gian như hoa đóm giữa trời, không từng có sinh khởi, không hề có hủy diệt. Tất cả các pháp như huyễn hóa, vượt ngoài mọi tác động của tâm thức; vượt ngoài mọi ý nghĩa thường tồn và gián đoạn, vì rằng như một giấc mộng. Do đó, trong sở đắc của Trí tuệ chân thật, không có ý nghĩa hữu hay vô. Từ Trí tuệ không còn bị ràng buộc ở hữu hay vô đó mà các bậc đã giác ngộ, hay những vị đang đi trên con đường tiến đến sự giác ngộ, phát khởi tâm nguyện Đại bi:

*Tri nhân pháp vô ngã
Phiền não cập nhĩ diệm
Thường thanh tịnh vô tướng
Nhi hưng Đại bi tâm.*

Các ngài thấy và biết rõ rằng mọi hiện hữu đều không có tự tánh, tự thể hay bản thể. Phiền não chướng và sở tri chướng vốn thanh tịnh, vô tướng. Từ bi khởi đó mà các ngài khởi lên tâm nguyện Đại bi.

*Nhất thiết vô Niết bàn
Vô hữu Niết bàn Phật
Vô hữu Phật Niết bàn
Viễn ly giác sở giác
Nhược hữu nhược vô hữu
Thị nhị tất câu ly.*

Hoàn toàn không có cái gì mệnh danh là Niết bàn. Không có một vị Phật nào chứng nhập Niết bàn, cũng không có Niết bàn mà Phật chứng nhập. Vượt ra ngoài nhân cách giác ngộ và chân lý được giác ngộ. Hữu hay vô hữu, cả hai đều bị vượt qua.

Nói cách khác, trong lý tưởng hành động, trước tiên Bồ tát phải quan sát để có thể chứng tánh Không. Tức là, sự xuất hiện của thế gian như hoa đốm giữa trời, bản chất của nó không bị ràng buộc bởi ý nghĩa xuất hiện hay biến mất. Từ sở chứng đó, Trí tuệ không bị ràng buộc giữa hữu hay vô, và chính nơi đây là cứ điểm để Bồ tát thể hiện tâm nguyện Đại bi của mình. Như vậy, phải chăng Bồ tát hành đạo giữa thế giới của hư vô, của mộng tưởng? Thế giới này là hư vô, và mộng tưởng, hầu như là một nhãn quan không thể chối cãi, vì đây là hình ảnh bàng bạc trong các tác phẩm Đại thừa. Kinh *Kim cang* nói:

Nhất thiết hữu vi pháp

Như mộng, huyễn, bào, ảnh,

Như lộ, diệt như điện

Ứng tác nhi thị quán.

Tất cả mọi hiện hữu do tương quan đều y như là mộng, huyễn, bọt nước, bóng trong gương; như sương mai, như điện chớp.

Làm thế nào để thể hiện tâm nguyện Đại bi trong cái thế giới đầy đầy tính cách mộng tưởng, không hư như vậy? Nạn vấn này không thể không biết tới. Lối diễn tả trong các kinh điển Bát nhã không nói theo thông lệ. Do đó, sơ khởi, người ta chấp nhận mọi mâu thuẫn nội tại như là lý lẽ đương nhiên. Thí dụ, sinh tức vô sinh, vân vân. Lý luận của tánh Không ban đầu còn theo thông lệ, nhưng đến một lúc, nó trở thành cực đoan không thể tả. Nghĩa là kinh nghiệm thông tục để diễn tả: như ráng nắng, như mộng tưởng, như sao xẹt, như hoa đốm giữa trời... đến kỳ cùng, là *Pháp nhĩ như thị*: Như vậy là như vậy. Một trong các danh hiệu của Phật, Như Lai, vốn chỉ cho ý nghĩa này. Luận *Đại trí độ* nói: Như pháp tướng mà hiểu. Như pháp tướng mà giảng thuyết. Như con đường an ổn của chư Phật mà đến... nên gọi là Như Lai”. Nói gọn hơn, Như Lai tức là đến như vậy và đi như vậy. Đây mới thật là lý tưởng hành động của Bồ tát đạo. Công nghiệp đó sẽ được mô tả như là những dấu chân của con chim trong bầu trời. Bồ tát đến với thế gian cũng vậy. Tất cả mọi công trình đã từng thực hiện và đã để lại cho thế gian chẳng khác nào như sự tích lũy của bao nhiêu dấu chân của cánh chim bay giữa bầu trời. Lối diễn tả này quả thực mang một khí vị văn chương đặc biệt. Theo thuật ngữ, hành động này được mệnh danh là Vô công dụng hạnh: hành động không cần dụng

công, ví như hư không. Đây là ý nghĩa: “Như pháp tướng mà hiểu, như pháp tướng mà giảng thuyết”.

Ý nghĩa sáng tác (văn học) của Đại thừa cũng theo đó. Kinh *Bát nhã* nói: “Các đệ tử của Phật làm gì có giảng thuyết. Tất cả đều do năng lực của Phật. Bởi vì họ y theo những gì Phật đã dạy mà học tập, nhờ đó mà chứng được các pháp tướng. Sau khi đã chứng tất cả những gì được họ nói ra đều không trái với pháp tướng. Vì chính năng lực của pháp tướng vậy”. Đại ý đoạn kinh này nói là sự giảng thuyết của đệ tử Phật không phải do họ muốn bày tỏ một quan điểm nào đó của mình, nhưng đây là sự bộc phát tự nhiên của những gì mà họ đã chứng đắc.

Bình thường mà nói, đây há không phải là lý tưởng sáng tác của bất cứ một tác giả nào, kể riêng gì các nhà Đại thừa? Một tác phẩm văn học phải xuất hiện từ nguồn cảm hứng chân thành và bộc phát tự nhiên.

Trên đây chúng ta lấy tánh Không làm khởi điểm của cảm hứng văn học trong Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, cảm hứng này phần lớn đi vào đường hướng minh giải triết lý, hơn là cảm thức văn chương. Rồi từ nền tảng tánh Không ấy mà mở tầm mắt vào thế giới trùng trùng vô tận, đây mới thật là phong cách văn chương, theo nghĩa thông tục của chữ này.

Trong bất cứ nền văn học nào của Phật giáo, chúng ta có thể thấy rằng, dù khởi sự từ đâu, tất cả mọi nguồn cảm hứng đều quy về nhân cách và đời sống của đức Phật. Đây là điều mà chúng ta không thể quên, khi bước vào thế giới văn học Phật giáo. Nếu ở nguyên thủy, nhân cách của đức Thế tôn là hình ảnh của một con người, thì tất cả cảm hứng văn học đều khởi nguồn từ lẽ vô thường, từ tính chất mong manh của cuộc sống. Còn ở Đại thừa, đức Phật là một nhân cách siêu việt, do đó cảm hứng văn học cũng được khởi nguồn từ thế giới siêu việt. Tất cả tùy thuộc quan niệm về Phật thân.

Có hai quan niệm chủ yếu về Phật thân: Sanh thân và Pháp thân. Sanh thân chỉ cho thân thể thụ bẩm của cha mẹ. Pháp thân vốn là hiện thân của chân lý. Nơi nguyên thủy, hay cả Tiểu thừa, Pháp bao gồm Tứ đế và Niết bàn. Đích thực, đây là Pháp duyên khởi. Pháp duyên khởi này được đức Phật giảng dạy để đưa tới chỗ chứng nghiệm về chân lý cao cả của Khổ, Tập, Diệt, Đạo, cuối cùng là đạt đến giải thoát và Niết bàn. Các nhà Đại thừa sau này mang đến cho Pháp duyên khởi nhiều giải thích mới mẻ. Đặc biệt là triết học về tánh Không của Long Thọ (Nagarjuna). Đại khái, nguyên thủy, Pháp duyên khởi có nhiệm vụ giải thích nguồn gốc của sự khổ, để bộc lộ những đặc tính vô thường và vô ngã của sự sống, và từ đó quyết định đường hướng diệt khổ. Nhưng các nhà Đại thừa y cứ trên Pháp duyên khởi để chứng tỏ rằng tự tánh của vạn hữu là Không. Tức là, do duyên khởi nên không tự tính. Như vậy, sơ bộ, Pháp duyên khởi chứng tỏ rằng tất cả hiện hữu - nhất thiết pháp - đều là

giả ảo, không có bản tính chân thực. Rồi kỳ cùng, không có sự thực nào ngoài giả ảo đó. Do kết quả này, các nhà Đại thừa quả quyết rằng những gì đức Phật nói thấy là chân lý, ước lệ, tạm bợ, bởi vì chân lý cứu cánh siêu việt tri kiến và siêu việt ngôn thuyết. Điều đó bắt buộc chúng ta không thể quên thắc mắc này: với danh hiệu Như Lai, mà Đại thừa giải thích rằng Pháp Như vậy thì Phật giảng thuyết Như vậy, tại sao sự thực lại không được bao hàm ngay trong tính cách Như vậy đó? Chúng ta có thể tìm thấy một vài giải thích, trực tiếp trong các kinh điển Đại thừa. Thứ nhất, kinh *Pháp hoa* tuyên bố: “Bản tính của các pháp là vắng bật mọi dấu vết của tri kiến và ngôn thuyết. Nhưng chính do phương tiện, phát xuất từ Đại bi tâm vô lượng mà đức Phật giảng thuyết những pháp gọi là chân lý cao cả như Khổ, Tập, Diệt, Đạo. Kỳ thực, chân lý cứu cánh không nằm ở trong đó”. Kinh *Bát nhã* (tiểu phẩm), quyết liệt hơn: Dù có Pháp nào cao cả hơn Niết bàn cũng là Không nốt. Đây là nói về mối tương quan giữa những gì được nói và những gì không thể nói. Tăng Duệ, trong bài tựa viết cho bản dịch *Trung quán luận* (tác phẩm của Long Thọ), giải thích ý nghĩa tương quan này: “*Thật phi danh bất ngộ, cố ký Trung dĩ tuyên chi. Ngôn phi thích bất tận cố giả luận dĩ minh chi, kỳ thật ký tuyên, kỳ ngôn ký minh, ư Bồ tát tọa đạo trang chi chiếu lãn nhiên huyền giải hi*”. Theo đó, Thật hay Thật tướng, chân lý cứu cánh, nếu không có Ngôn thuyết thì không thể có con đường dẫn đến tỏ ngộ. Do đó, mới tựa vào con đường giữa để công bố. Con đường giữa tức là con đường không ràng buộc bởi những siêu việt và nội tại, giữa khả thuyết và bất khả thuyết. Đó chính là con đường im lặng trong nói năng và nói năng trong im lặng. Và rồi, như vậy, ngôn thuyết phải cần được minh giải để có thể lãnh hội thấu đáo. Do đó, mượn hình thức một tác phẩm luận thuyết để tỏ bày. Sau cùng, một khi Sự Thật đã được công bố nơi Ngôn thuyết, và Ngôn thuyết đã được tỏ bày thấu đáo trong cõi miền trầm lặng, thì bấy giờ, trong giây phút chúng ngộ tuyệt đối, Bồ tát soi tỏ thấu suốt tất cả tương quan giữa Danh và Thật.

Giải thích trên có thể biện hộ cho công trình của một tác giả Phật học. Biết rằng những gì mình nói đến không liên hệ đến Sự Thật tuyệt đối, dù vậy, vẫn có thể nói và không trái ngược với sự thật. Nghĩa là, mọi tác giả đều có khả năng nói láo, nhưng trong cái Láo đó lại có thể phản ánh cái Thật. Không có giới hạn phân biệt giữa cái Thật và cái Láo.

Từ quan niệm vừa kể, chúng ta có một hệ luận vô cùng quan trọng để thấy phong độ của các tác giả Đại thừa. Ngôn ngữ không phải là chân lý tuyệt đối, nhưng cũng chính ngôn ngữ vốn là biểu tượng của chân lý tuyệt đối. Nếu vậy, không chỉ riêng ngôn ngữ, mà bất cứ một sự thể nào cũng là biểu tượng của chân lý tuyệt đối. Tức là, theo một khẩu quyết của Đại thừa: sinh tử tức Niết bàn. Theo hệ luận này, chúng ta sẽ bắt gặp trong các tác phẩm Đại thừa hai phong cách diễn đạt. Hoặc bằng ngôn ngữ, hoặc bằng ảnh tượng. Và

chúng ta được gán cho hai lối thuyết pháp của Phật. Hoặc thuyết trong khi ngài nhập định. Hoặc thuyết trong khi ngài ra khỏi thiền định. Khi nhập định, ánh sáng từ thân thể đức Phật tỏa ra. Ngang qua ánh sáng này, những bậc thượng trí trực ngộ ngay pháp sâu xa mà Phật muốn giảng thuyết. Khi ra khỏi cơn thiền định, Ngài sẽ dùng ngôn ngữ, với lời lẽ khúc chiết, với thí dụ điển hình, với âm thanh dịu ngọt, Phật sẽ phân trần, giải thuyết những gì cần phải nghe, phải hiểu cho hạng người căn tính thấp hơn.

Hai cách thuyết pháp phù hợp với quan niệm về Phật. Ứng thân (một danh hiệu khác của Sanh thân) xuất hiện giữa thế gian, chịu theo mọi quy ước của thế gian, nên sự thuyết pháp phải chọn con đường ngôn ngữ: phải nói theo thứ tự từ khoảng đầu, khoảng giữa, khoảng cuối, vân vân. Pháp thân, vốn là bản thân của chân lý siêu việt, do đó sự giảng thuyết cũng siêu việt. Bởi vì chân lý siêu việt là thực tại toàn diện, nên người nói và người nghe cũng tương ứng trong toàn diện. Ở đây, Pháp không được bộc lộ theo một tình tự có quy ước, mà là đốn khởi, hay trực khởi toàn diện. Do đó, chúng ta thường bắt gặp như diễn tả điển hình như: trên đầu mỗi sợi lông của đức Phật, khi Ngài nhập chánh định, xuất hiện tất cả mười phương thế giới, không chỉ những thế giới đang hiện hữu, mà cả trong quá khứ và vị lai. Nghĩa là, tất cả mọi thế giới trong thời gian vô cùng và không gian vô tận. Rồi mỗi thế giới, của vô số thế giới như cát sông Hằng này, trong mỗi thế giới đều có đức Phật đang ngồi nhập chánh định, và trên đầu mỗi sợi lông đó lại cũng xuất hiện tất cả mười phương thế giới trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Đó là cái toàn diện cực đại bao la hiện diện ngay trong cái cá biệt vi tiểu cực hạn. Một là Tất cả và Tất cả là Một. Sự diễn tả này là trọng tâm của Pháp giới duyên khởi.

Trong tư tưởng Đại thừa, có hai quan niệm đặc trưng về duyên khởi. Quan niệm thứ nhất, y theo duyên khởi để đạt đến Pháp Không, thể hiện khả năng siêu việt hữu vô đối đãi, như đã thấy. Quan niệm khác, y trên pháp duyên khởi để chứng nhập thế giới tương giao trong trùng trùng vô tận, tức là Pháp giới duyên khởi. Ở đây, cũng giải thích về tương quan hiện hữu. Nhưng mỗi hiện hữu được quan niệm là một thực tại toàn diện - vì sinh tử tức Niết bàn - do đó, mỗi tương quan hiện hữu cũng toàn diện. Thí dụ, tương quan giữa hai tấm kính đối diện. Một mặt kính không phải chỉ duy là một mặt kính; nó bao hàm tất cả những gì không phải nó nhưng có quan hệ với nó. Như vậy, hai mặt kính phản chiếu nhau không chỉ là hai, mà là Tất cả, và Tất cả. Danh từ Pháp giới muốn nói rằng tất cả giới hạn vô biên và toàn diện của sự thực đều ở ngay nơi sự thực cá biệt đó. Vậy, Pháp tức là Pháp giới, và như vậy, Pháp thân tức là Pháp giới thân.

Phật giáo Mật tông gọi Pháp thân hay Pháp với Thân là Pháp giới thể tánh trí và biểu tượng là Mặt trời: Đại nhật Như Lai. Ánh sáng mặt trời vốn

bình đẳng và phổ biến. Pháp thân cũng vậy. Chỉ cần có mắt là có thể thấy. Hễ thấy được mặt trời là thấy được tất cả vạn vật. Các Thiền sư thường nói:

Thanh thanh túy trúc

Tận thị Pháp thân

Uất uất hoàng hoa

Vô phi Bát nhã.

Trúc biếc xanh xanh, đâu cũng là pháp thân. Hoa vàng rậm rạp, đâu cũng là Bát nhã. Như vậy, lý tưởng của các nhà Đại thừa là không chỉ học hỏi Chánh Pháp từ kinh điển. Họ học bất cứ ở đâu, từ những sự thể vạn vật trong cuộc sống hằng ngày. Để có thể được như vậy, phải trải qua những thời đào luyện tâm linh, sao cho tâm trí sẵn sàng mở rộng để đón nhận những chân lý cao cả được giảng thuyết nơi từng hạt bụi. Họ nói: Phá vi trần xuất kinh quyền. Chẻ hai hạt bụi ra thì sẽ thấy kho tàng bất tận của chân lý. Tâm hồn của chúng ta có thể chỉ là đá cuội, nhưng phải đào luyện nó cho đến khi một ngọn gió nhẹ thoảng qua, như một bài thuyết pháp bất tận, là đá cuội ấy gột đầu. Rồi sau đó, đến lượt ta khi ta lên tiếng thì (những) đá cuội (khác) cũng gột đầu đáp lại. Đây mới chính là lý tưởng của văn học Đại thừa. Nó có thể là không tưởng, nhưng chỉ với một khát vọng bao la như vậy cũng đủ lần hồi trải rộng tấm lòng của chúng ta khắp cả đại thiên thế giới. Kinh *Phổ hiền Hạnh nguyện* nhắc nhở lý tưởng ấy rằng: “Hư không hữu tận, ngã nguyện vô cùng”. Hư không còn có thể có chỗ tận cùng, nhưng tâm nguyện (Đại bi) của ta thì không bao giờ cùng tận.

Nếu chúng ta không hay biết tí gì về tâm nguyện đại bi ấy mà mong bước vào thế giới văn học Đại thừa, đây mới thật là một không tưởng trên mọi không tưởng. Không tưởng này được bộc lộ quá lộ liễu và thô thiển khi người ta đánh giá một tác phẩm Đại thừa qua cái gọi là khám phá về những thế giới bên ngoài thế giới này, thế giới vô cùng, vô tận, mà các tác phẩm Đại thừa thường mô tả, có thực như vậy hay không chẳng có gì quan hệ phải bận tâm. Nếu tâm trí của chúng ta không mở rộng kịp với thế giới vô tận được mô tả ấy, thì dù đó có là sự thực, cũng chỉ là sự thực của bóng vẽ. Nghĩa là, nói tóm lại, hương vị của Chánh pháp vẫn là hương vị cô liêu của sự sống. Và đây mới đích thực là tính chất của toàn thể văn học Phật giáo, bao trùm tất cả mọi khuynh hướng, mọi tông phái của nó.

(Bài đăng *Tạp chí Tư tưởng* số 1, 1972)

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III. VĂN HỌC

Nxb Phương Đông, tháng 7/2015, tr. 8-32

Thiền Qua Tranh Chăn Trâu



TRANH CHĂN TRÂU ĐẠI THỪA VÀ THIỀN TÔNG

Mục ngư đồ là tranh chăn trâu. Tranh ra đời từ triều đại nào, dưới ngọn bút lông nào, khó mà tra cứu cho đích xác được. Điều chắc chắn là tranh có từ xa xưa lắm, ban đầu chỉ có sáu bức, sau thất lạc luôn. Mãi đến từ đời nhà Tống, thế kỷ XII, nhiều bộ tranh mới bắt đầu xuất hiện từ các tông lâm, thiền viện, phản ánh nhiều khuynh hướng khác nhau trong sự tu tập. Như vậy là không phải chỉ có một bộ, mà nhiều bộ “mục ngư đồ” khác nhau, tất cả đều đượm nhuần tinh thần Phật giáo Bắc tông. Trong số ấy hiện nay được truyền tụng nhất là tranh của hai họa sĩ áo nâu THANH CƯ và QUACH AN.

Tuy có nhiều bộ tranh, nhưng bộ nào cũng như bộ nào, đều có 10 bức, mỗi bức có một bài tụng bằng thơ tứ tuyệt, và một bài chú giải bằng văn xuôi. Đó là về hình thức. Còn về tinh thần thì tranh tuy có nhiều, nhưng có thể xếp thành hai loại: loại tranh theo khuynh hướng Đại Thừa, và loại tranh theo khuynh hướng Thiền Tông. Trong hai loại tranh vẽ sai khác nhau hết, những bài tụng và chú riêng cho mỗi loại vẫn không thay đổi.

A/ TRANH ĐẠI THỪA

I/ TRANH

Tranh Đại Thừa vẽ con trâu đen. Lăn lượt qua từng bức họa, trâu đen trở trắng lần lần, trắng từ trên đỉnh đầu, lan dần xuống mình, rồi chót đuôi.

Đó là tượng trưng cho phép tu TIỆM. Theo phép tu tiệm thì phải rất nhiều công phu mới tiến lên được từng nấc thang giác ngộ; nhờ công phu, cái tâm vọng lặn hồi cạn lọc được trần cấu mà sáng hẳn lên, cũng như nhờ được diu dặt mà con trâu hoang lâu ngày chầy tháng thuần thực lần, và trắng lần lớp da đen dơ dáy:

*Nhật cửu công thâm thi chuyển đầu
Điên cuồng tâm lực TIỆM điều nhu
(Công phu chầy tháng mới quay đầu
Tâm loạn lặn hồi chịu thuận nhu)*

Còn về thứ lớp thì bộ tranh Đại Thừa nào cũng mở đầu bằng bức họa vị mục (chưa chẵn) vẽ con trâu hoang, và khép lại bằng bức họa song dẫn, vẽ một vòng tròn tượng trưng cho Viên Giác. “Song dẫn” là dứt hết cả hai: trâu và mục đồng, tâm và cảnh, dứt được hết là hiển hiện ánh Chân Như lung linh trong màu cỏ nội hoa ngàn:

*Nhân ngư bất kiến yếu vô tung
Minh nguyệt quang hàn vạn tượng không
Nhuộc vấn kỳ trung đoan đích ý
Dã hoa phương thảo tự từng từng*

Nghĩa:

*Người trâu chẳng thấy biệt mù tăm
Trăng sáng soi trùm muôn tượng không
Ví hỏi vì sao đoan đích ấy.
Um tùm cỏ nội với hoa đồng...*

Chúng ta có thể thưởng thức vài bộ tranh chẵn trâu loại Đại Thừa này trong cuốn *Judo International* của Liên đoàn Nhu đạo Pháp quốc, do Jagarin sao lục lại và có dịch luôn các bài tụng và chú; trong *Phật học Tinh hoa* của giáo sư Nguyễn Duy Cần (phần phụ lục); trong pho sách cổ “*Mục ngư đồ*” bằng chữ Hán tại thư viện chùa Xá Lợi; trong tập “*Học làm Phật*” của thầy Trường Lạc chùa Linh Chương ấn hành, 1964) trong ấy có đủ mười bài thơ chẵn trâu Đại Thừa, vừa nguyên tác vừa bản dịch của Tuệ Nhuận.

II/ NỘI DUNG

Đề tài chung của các loại tranh chặn trâu là đường lối tu tập. Đường lối tuy nhiều song không ngoài việc bắt tâm. Nên thập mục ngư đồ có thể coi như là lời giải đáp cho câu hỏi trong kinh Kim Cương:

“Vân hà hàng phục kỳ tâm?”

(Làm sao làm chủ được cái tâm?)

Tâm ở đây là con trâu. Vì có trâu nên có mục đồng. Vì có tâm nên có cảnh. Tất cả cố gắng của Đại Thừa đều nhắm vào sự “cột” trâu, tức là “điều tâm” vậy. Tâm là con trâu hoang. Muốn trị nó phải dùng những biện pháp mạnh, như đánh bằng roi, xỏ mũi bằng giây lòi tói v.v... Cũng vậy, muốn trị tâm, cần quy y, giữ giới cấm, phát tâm bồ đề v.v... Lâu ngày chầy tháng, trâu trở nên thuần thực, tâm trở nên điều hòa. Đó là bước đầu, diễn tả bằng năm bức họa đầu: “vị mục, sơ điều, thọ chế, hồi thủ và thuần phục”. Đó là giai đoạn của GIỚI vậy, mở đường cho ĐỊNH phát sinh trong giai đoạn kế.

Trong giai đoạn này, tâm đã thuần phục, khỏi phải chặn giữ. Tâm đã định, không gặp gì chướng ngại.

Tâm định là ngã chấp hết, song vẫn còn pháp chấp.

Đó là bước tu chứng của hàng tiểu thừa (thanh vân và duyên giác) diễn đạt bằng hai bức họa “vô ngại” và “nhiệm vận”.

Cần đi thêm bước nữa, khai thác HUỆ giác đến chỗ TÂM vô TÂM:

“Nhân vô tâm, ngư diệt vô tâm”.

Đến đây mới phá được pháp chấp: pháp cũng không, mà ngã cũng không, trâu cũng mất mà người cũng mất, cảnh cũng quên mà tâm cũng quên. Trước hết trâu mất còn người. Rồi người cũng mất luôn. Đó là cảnh giới của Bồ tát, diễn tả bằng hai bức họa “tương vong” và “độc chiếu”:

“Tâm cảnh song vong nãi thị chân pháp”.

Từ đó, đi thêm bước nữa vào cảnh giới Như Lai, không nói được nên lời, mà chỉ có thể hình dung bằng một vòng tròn: Viên Giác. Đó là ý nghĩa của bức tranh chót (song dẫn) khép lại một quá trình tu chứng theo TIỆM GIÁO, đi từ giới đến định và huệ, từ thanh văn, duyên giác đến bồ tát, Phật, từ hữu tâm đến tâm và vô tâm, từ chỗ tất cả đều có đến chân pháp đều không v.v... Đó là vô dư Niết Bàn.

Tóm lại, “Thập mục ngư đồ” vẽ lại quá trình công phu của người học đạo, trước hết tự thắng bản năng mình, sau đến tự trị, cuối cùng chỉ để tự tại thôi (être simplement). Cái vòng tròn cuối cùng (tranh 10: song dẫn) tượng trưng sự đoạn tuyệt với tất cả những nếp suy tư của chúng ta, cắt đứt hẳn một

trạng thái ý thức và hiện hữu mà thường chúng ta không được biết” (J. L. Jagarin: *Le Judo International*).

B/ TRANH THIỀN TÔNG

I/ TRANH

Tranh Thiền Tông có loại vẽ con trâu đen, có loại vẽ con trâu trắng. Trâu trắng là ý nói “bạch ngưu xa”, xe trâu trắng, tức là Phật thừa. Đạo Phật có ba thừa - ba cỗ xe - là xe dê, xe nai và xe trâu (thường) chở các hàng thanh văn, duyên giác và bồ tát ra khỏi nhà lửa mà thành đạo. Tuy nhiên, ba thừa chỉ là phương tiện giả lập lên, những hóa thành, những pháp môn tiếp dẫn dùng cho người kém khí lực. Đối với hạng thượng căn thì chỉ một thừa thôi - Phật thừa - trực tiếp đưa người vào cảnh giác. Phật thừa là bạch ngưu xa”. Bạch ngưu xa, chính là cái tâm đại giác viên mãn của Phật. Thiền Tông chủ trương trực tiếp thành Phật là vậy.

Tuy nhiên, lý thuyết là lý thuyết, loại tranh vẽ trâu trắng vẫn hiếm hoi, ít thường thức bằng loại trâu đen, rắn rỏi, mộc mạc, gần cuộc sống hơn.

Dầu trắng hay đen, con trâu Thiền đều giữ nguyên vẹn một màu lông qua các giai đoạn biến chuyển. Đó là phép tu ĐỐN. Đốn giáo dạy rằng người ta thành Phật là thành ở nội tâm, “hoát nhiên” mà thành, không phải thành lần hồi, theo cấp bậc, xưa nay chưa hề có Phật cấp bậc bao giờ (Bồ lai vô thứ đệ Phật - Hy Vận), nên người ta hoặc là Phật, hoặc không là Phật, chớ không thể suýt thành Phật, Phật chút chút, lai rai được.

Còn về thứ lớp thì tranh Thiền Tông nào cũng mở đầu bằng bức họa tầm ngưu, vẽ một chú mục đồng đi tìm trâu (trên không có trong hình) và khép lại bằng bức họa nhập triền thù tử (buông tay vào chợ) vẽ một nhà sư trộn lẫn cùng thế tục.

Riêng về cái vòng tròn Viên Giác nằm ở bức họa thứ 10 của Đại Thừa, qua bên Thiền Tông lại thụt lùi về hàng thứ 8, mà đề là nhân ngưu câu vong, nghĩa là trâu và người đều quên. Bảng đối chiếu sau đây cho ta thấy sự sai khác nhau giữa hai loại tranh, về hình thức cũng như về nội dung:

TRANH ĐẠI THỪA

- 1/ Vị mục chưa chăn
- 2/ Sơ điều: mới chăn
- 3/ Thọ chế: chịu phép
- 4/ Hồi thủ: quay đầu
- 5/ Tuần phục: vâng chịu

TRANH THIỀN TÔNG

- 1/ Tầm ngưu: tìm trâu
- 2/ Kiến tích: thấy dấu
- 3/ Kiến ngưu: thấy trâu
- 4/ Đắc ngưu: được trâu
- 5/ Mục ngưu: chăn trâu

6/ Vô ngại: không ngại
7/ Nhiệm vận: tha hồ
8/ Tương vong: cùng quên

6/ Kỳ ngư quy gia: cưỡi trâu về nhà
7/ Vong ngư tồn nhân: quên trâu còn người
8/ Nhân ngư cầu vong: người trâu đều quên
(vẽ vòng tròn)

9/ Độc chiếu: soi riêng

9/ Phân bốn hoàn nguyên: trở về nguồn cội

10/ Song dẫn: dứt cả hai

10/ Nhập triều thù thủ: thông tay vào chợ

Chúng ta có thể thưởng thức loại tranh này tại chùa Tam Tông Miếu, đường Cao Thắng Sài Gòn; tranh vẽ lớn trên tường bằng sơn dầu, tại chánh điện, tuy nét bút thiếu cổ kính, tranh cũng phản ánh phần nào cái thiên phong ngày trước.

Ngoài ra, chúng ta có thể tìm xem nhiều loại khác trong các tác phẩm sau đây của Hội Phật học Luân Đôn, do giáo sư Thiền học Suzuki soạn:

- The Ten Oxherding Pictures,
- Manual of Zen Buddhism,
- Essays in Zen Buddhism, First Series.

Còn một loại tranh khác, rất cổ kính, in bằng mộc bản, do Paul Reys sưu tập trong tác phẩm *Zenflesh Zen bones* (Thiền cốt Thiền nhục), xuất bản tại Nhật (Ed. Charles E. Tuttle Co - Rutland Vermont - Tokyo Japan - 1957). Chính từ tác phẩm này chúng tôi trích in lại 10 bức họa sau đây.

II/ NỘI DUNG

Cũng như ở hầu hết các pháp môn khác, vấn đề đặt ra cho Thiền vẫn là sự “hàng phục kỳ tâm”. Tâm của Đại Thừa là ngã tướng. Đến Thiền thì cái ngã được thu hẹp thành cái niệm. “Tôi tư duy tức là có tôi”. Niệm là ý nghĩ, là tư duy, là intellect, được coi là phần tử cốt cán của cái “tôi”. Nên Thiền dạy về niệm, dạy cắt đứt suy tư, bất cứ suy tư gì:

Vô niệm: niệm tức chánh

Hữu niệm: niệm thành tà

(Pháp bửu đàn kinh)

Do đó, Thiền kỳ lý luận, không giảng dạy, thường chỉ ngâm miệng quên lời, thảng hoặc có nói thì thường chỉ nói bằng lối phi lý luận. Trong quá trình phân phái của đạo Phật, Thiền quả là nhát búa cuối cùng của Đại Thừa đập vào óc thông minh ưa lý luận mà loài người chúng ta hằng tự phụ.

Trong hệ thống các pháp môn, Thiền là đốn giáo, chủ trương thấy được tánh là tức khắc thành Phật, tại đây và ngay ở phút giây này.

Tuy nhiên, pháp môn nào cũng có tu và có chứng. Chứng là một biến cố đột ngột, ngoài thời gian. Đó là một sự thật quá ư thật, như tiểu sử nhiều thiền tổ đã chứng rõ. Tuy nhiên, cũng vẫn những tiểu sử ấy còn cho ta thấy trước khi đốn ngộ, hầu hết các tổ và trước hết là Phật Tổ, đều trải qua nhiều đoạn đường dọ dẫm rất gay go. Như vậy là sự tu tập vẫn phải đặt trong chiều thời gian mà đi đến lần hồi vậy, hay nói một cách khác: tu thì tiệm mà chứng thì đốn.

Thập Mục Ngưu Đồ của Thiền Tông cũng ghi lại bước tiến ấy theo ba đoạn đường: sai tâm bắt tâm - tâm vô tâm - bình thường tâm.

1/ SAI TÂM BẮT TÂM

Chú mục đồng đi tìm trâu (tranh 1). Tìm ở đâu? Đâu cũng là hoang vu, là rừng rậm, là nẻo đường dọc ngang, chỉ có tiếng ve kêu rộn rã đầu cành.

Rồi chú thấy dấu chân trâu (tranh 2), thấy thân trâu (tranh 3). Thì ra trâu có mất đi đâu, tại chú không thấy đó thôi. Trâu vẫn đứng đó một mình, tự thuở nào, đôi sừng lẫm liệt, mũi đung mây xanh.

Rồi chú chụp lấy trâu (tranh 4), rồi xỏ mũi, cột cổ, đập đánh, canh chừng không rời mắt, quyết đồng mãnh để mà chiến thắng. Lăn lăn trâu thuần tánh ngoan ngoãn theo chú như bóng theo hình (tranh 5). Rồi chú cỡi trâu về nhà, miêng thổi sáo, hát líu lo, lòng vui không nói được (tranh 6: ky ngưu quy gia).

Cỡi trâu về nhà là cỡi tâm về chỗ ban sơ.

Người ta đi tìm trâu vì trong đôi giây phút khác thường nào đó, người ta đâm ngờ bản thân mình, cũng như ngờ những điều mắt thấy tai nghe. Có nghi mới có tìm. Có tìm ắt gặp dấu. Gặp dấu trong kinh sách, và nhất là trong những phút trống trải, canh vắng, đêm tàn, trí óc nhẹ suy tư, con người bỗng đứng như đối diện với chính mình trong một niềm đau thương và kỳ thú khó nói.

Thế là bắt được dấu, con người phẫn mồi đi tìm trâu. Đó là giai đoạn ngoại cầu. Ngoại cầu là “khiến Phật đi tìm Phật, sai tâm đi bắt tâm” (Hy Vận). Tâm ở đâu mà bắt? Thử coi: lần lượt qua sáu bức họa, ta thấy khoảng cách giữa trâu và người chăn trâu cứ dần dần ngăn lại mãi cho đến rốt cuộc người chăn trâu ngồi hẳn trên lưng trâu, trâu với người nhập làm một. Vậy nên hỏi rằng tâm ở đâu chẳng khác nào hỏi trâu ở đâu trong khi chính ta đang cỡi trên lưng trâu. Ta đã đuổi bắt tâm khắp đó đây, rốt cuộc mới nhận ra rằng tâm ở nơi ta; ta chỉ cần dừng bước lại là nó hiện liền trước mắt, và sự vật hiện nguyên hình trong ánh sáng mới lạ.

Dừng bước lại: ai ngờ đâu cái việc làm hết sức vô vi ấy lại có một thần lực nhiệm mầu có thể thay đổi các cuộc diện của một kiếp người, cả một lớp người. Nếu thỉnh thoảng loài người chúng ta biết dừng chân lại vài phút, ngồi im một chỗ vài phút - vài phút thôi - thì khuôn mặt của thế gian này chắc không đến đổi quá nhẵn nhịu như ngày nay.

2/ TÂM VÔ TÂM

Tuy nhiên, còn tâm là còn cảnh. Còn cảnh thì còn “xúc cảnh sanh tình”. “Tình sanh thì trí cách”. Tâm, cảnh, tình kết dính vào nhau trong cái thế liên hoàn, cái võng nhơn duyên gây ray rút, mâu thuẫn.

Đạo không có mâu thuẫn. Thiền là “bất nhị pháp môn”, không hai mà cũng không một.

Mâu thuẫn là do tâm, do niệm.

Ta niệm vì ta tưởng rằng mình thiếu một cái gì, nên đi tìm ở ngoài mình để lấp vào. Thiền dạy rằng ta không thiếu gì hết, tự đời thuở nào ta vốn là tròn đầy, ngàn trước, ngàn sau. Ta không thiếu, trái lại ta có dư: cái hại là ở đó. Ta dư đủ thứ do niệm đặt bày ra, do suy tư vẽ vời thêm, đủ thứ. Những cái dư ấy, gọi chung là vô minh. Vô minh vốn không thật, nên không ai hoài công mà trừ nó bao giờ, mà chỉ cần tự tri tự giác thôi. Tự biết “con người thật” của mình thì vô minh tan mất, như bong tối tan trước vùng dương. Phật dạy trong kinh Viên Giác:

tri huyễn tức li

li huyễn tức giác

là vậy.

Cũng vậy, khi sư Huệ Khả ra mắt tổ Đạt Ma xin pháp an tâm. Tổ dạy: Người đem “tâm” lại đây ta “an” cho. Sư lính quỳnh hồi lâu, sau đành thú thiệt: Con tìm mãi mà không thấy được tâm. Tổ dạy: Thầy đã “an” rồi cái “tâm” của con đó.

Như vậy, cái việc mà ta quen gọi là phá vọng không còn là một việc làm nữa - nếu không nói là một việc làm VÔ VI - mà xét cùng ra chỉ là một sự nhận thức thôi, một prise de conscience - nhận thức tánh Phật bỗng lại ở trong ta.

Vậy, sau giai đoạn ngoại cầu, tiếp theo là giai đoạn tự tri tự giác. Tự tri không phải bằng suy niệm mà bằng dứt niệm; dứt niệm bằng những phép tu tập rất vô vi, như tịnh quán chẳng hạn. Bằng tịnh quán con người thấy, - xin nói rõ là thấy, là kiến, là tri kiến, chứ không phải là học, là nghĩ, hay nghe nói

(tất cả bí quyết của sự chứng ngộ đều nằm ở chữ thấy đó) - như thấy tâm không thật, thấy người không thật.

Thấy tâm không thật thì tâm dứt: trâu quên (tranh 7: vong ngưu tồn nhân). Thấy người không thật thì người quên nốt (tranh 8: nhân ngưu câu vong).

Người và trâu đều quên, thì tự lòng đất đồng mãnh vọt lên một trời huệ, tượng trưng bằng cái vòng tròn Viên Giác (tranh 8). Đó là Tâm vô Tâm. “Biết cái tâm là không tâm, ấy là hiểu suốt đạo Phật”.

Sau đây chúng tôi xin mượn lời giáo sư Thiền học Suzuki đóng lại đoạn này:

“Đứng về mặt tâm lý, giác là vượt ra ngoài vòng ràng buộc của bản ngã”,

“Về mặt lý luận, giác là viên dung có và không”,

“Về mặt siêu hình, giác là trực ngộ được cái lẽ tự tại là luân hồi, luân hồi là tự tại”.

3/ BÌNH THƯỜNG TÂM

Thiền cho rằng vô tâm chưa phải là đạo, mà còn phải qua một quan ải nữa:

Mạc vị vô tâm vân thị đạo

Vô tâm do cách nhất trùng quan

(Trần Thái Tôn)

Thật vậy, trong đêm cuối cùng, khi đức Phật ngồi ở cột bồ đề, Ngài lần lượt xuất gia và nhập ba từng cảnh giới tâm linh (dục giới, sắc giới, vô sắc giới) tức là Ngài đang chứng được cái tâm vô tâm. Song Ngài còn phải thức tỉnh dậy nữa, nhờ ánh sao mai, để mà trở về ý thức bình thường. Từ trạng thái “nhân cảnh câu bất đoạn” (Cảnh và người đều giữ nguyên. Chữ của Thiền Lâm Tế trong pháp “tứ liệu giản) để trả lại tất cả cho cuộc sống thường nhiên.

Trở về là trở về với trời đất, với muôn sinh, với nguồn sống vô tận ở trong ta và ở ngoài ta, trở về để như mọi người, “thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước”.

Trở về với trời đất - Trở về với trời đất, với Pháp giới: đó là ý nghĩa của bức họa số 9, đề “Phản bản hoàn nguyên”, và vẽ cảnh lá rụng về cội, nước chảy về nguồn.

Từ đời thuở nào, con người vốn là thanh tịnh, vốn là không, nên Thiền dạy khỏi phải làm hết, chỉ cần thấy tánh là được trở về để mà nhập cuộc.

Nhập cuộc là nhập vào cai trật tự tự nhiên, không thì không chung của trời đất.

Trong trật tự ấy, chúng sanh là một pháp vô tâm nên vô sự. Viên sỏi bên đường là một pháp vô sự nên vô vi. Muôn pháp đều vô vi mà bình đẳng nhau trong pháp giới vô ngại: nước chảy, hoa trôi, trăng lên, gió mát. Muôn vật đều vô ngại nên tự tại, không phải tự tại ở Niết Bàn, không phải tự tại trong phiên não mà tự tại trong KHÔNG: Niết Bàn và phiên não chỉ là trò ảo thuật của tâm. Trong trạng thái KHÔNG ấy, những danh từ thánh phạm phải trái, tình mê, đều mất nghĩa, tất cả đều là đại đồng, ứng hóa từ một giác tánh, nên:

Nhất thiết không Niết Bàn

Không có Niết Bàn Phật

Không có Phật Niết Bàn

(Lãng Già)

TẤT CẢ là MỘT, MỘT là TẤT CẢ.

Một hạt bụi chứa đủ ba ngàn thế giới. Ba ngàn thế giới là một hạt bụi: đều là KHÔNG.

“Có thì có tự may may

Không thì cả thế gian này cũng không

Nhìn xem bong nguyệt giòng song

Ai hay không có có không là vậy”.

(Huyền Quang tôn giả)

Đó là cái thấy của hàng bồ tát “quán tự tại”, nghĩa là quán đến chỗ cùng tột và tuyệt đối của sự vật.

Trở về với thế tục - dưới lớp áo của thế tục, đạo sĩ trộn lẫn vào cát bụi của tình đời. Và, cát bụi cũng không thấy là bợn dơ nữa, mà chỉ còn là một diệu dụng, như là hăng sa diệu dụng khác, của Giác Tánh Bồ Đề. Đạo sĩ không phải là Phật, là Bồ Tát, mà chỉ là một người thường, rất thường, một người vô tâm vô sự, vô tích sự, một người không là gì hết, một “vô vi chân nhân”:

Vào rừng không khua hoa lá

vào nước không quấy sóng”

(Nhập lâm bất động thảo

nhập thủy bất lập ba)

Trở về với thế tục là trở về với cái tâm bình thường. Thiền dạy: “Bình thường tâm thị đạo”.

Quốc sư Phù Vân đời Trần nói:

“Lấy cái muốn của thiên hạ làm cái muốn của mình.

Lấy cái tâm của thiên hạ làm cái tâm của mình”.

Cái muốn ấy chính là cái muốn mà đức Khổng Tử phải chờ đến bảy mươi tuổi mới dám muốn, sau khi chứng lý “vô ngã”:

“Thất thập tông tâm chi sở dục”.

Chứng được đạo lý ấy thì làm gì cũng hiệp đạo, “không theo không lìa, không dùng không dính, tung hoành tự tại, đâu phải là đạo tràng” pháp nào là Phật pháp, đi đứng nằm ngồi cũng là Phật pháp, chem, rắn giết mèo cũng là Phật pháp, đói ăn khát uống cũng là Phật pháp.

Cho nên Tổ Huệ Trung Trần Quốc Tảng, mới ung dung ngồi ăn thịt cá, khiến bà em là hoàng hậu Khâm Từ làm lạ hỏi:

-Anh đi tu mà lại ăn cá thịt sao thành Phật được?

Ngài cười đáp:

-Phật là Phật, anh là anh. Anh chẳng cần làm ra Phật, cũng như Phật chẳng cần làm ra anh. Hoàng hậu chẳng nghe Cổ Đức nói: “Văn Thù là Văn Thù, mà giải thoát là giải thoát” đó ư?

Cho nên vị sư trong Thập Mục Ngưu Đồ thông tay đi vào chợ, tay ôm bầu nước, tay chống gậy tre, đánh bạn với bọm nhậu và phường thọc huyết heo - “tụi nó va thầy đều là Phật cả mà” (tranh 10). Đó là vô trụ Niết Bàn.

KẾT LUẬN

Để gom hết yếu lý chung của mười bức tranh chấn trâu, chúng tôi xin chép lại bài kệ sau đây thay lời kết luận:

Tâm ngưu tu phóng tích

Học đạo quý vô tâm

Tích tại, ngưu hoàn tại

Vô tâm đạo dị tâm

Nghĩa:

Tìm trâu cần phản dấu

Học đạo cốt vô tâm

Dấu đâu thì trâu đó

Vô tâm đạo để tâm

Phước Châu Đại An hỏi:

-Tôi khao khát hiểu pháp Phật, đó như cái gì? Bách Trượng đáp: Hết như cỡi trâu tìm trâu.

Hỏi: Hiểu rồi thì như thế nào?

Đáp: Như người cỡi trâu về nhà.

Hỏi: Rồi làm sao giữ cho trước sau khế hợp?

Đáp: Như người chăn trâu cầm roi giữ trâu mình đừng phạm đến lúa mạ của người.

Tuệ Sỹ. *Thiền qua tranh chăn trâu*

Phật lịch 2544 (Lưu hành nội bộ), tr. 3-27

Silver Spring, MD ngày 12/8/2015 (nhằm ngày 28/6 Ất Mùi) -

Ngày Giỗ Ba tôi. (NHD)

Nhân đọc

Tìm Hiểu Nhận Thức & Tánh Không

của GS Hồng Dương

Có người nói rằng, cái lý tưởng Đại thừa được thắp sáng trên 20 thế kỷ ấy, đã chạy suốt cả một vùng Á châu rộng lớn, nhưng rồi, nghèo đói, bất công, áp bức vẫn là bóng tối dễ sợ đang đè nặng, mà ở đó Trí Bát nhã chỉ là ánh lửa đom đóm lập lờ không đủ báo hiệu những hiểm họa nào đang rập rình phía trước. Nội hàm của những khái niệm “tứ bi, bình đẳng, trí tuệ...” cần phải thay đổi để nhìn rõ hơn, thiết thực hơn, những giá trị phổ quát của nhân loại.

Nhận định ấy tất nhiên không sai. Người học Phật đã quen với tập quán tư duy của mình, thì không hoan hỷ cũng không phản đối. Những tập quán tư duy vốn được huân tập trong nhiều kiếp, cho nên vẫn phải nhìn thế giới theo nhãn quang của mình. Nghĩ là “pháp nhĩ như thị”. Pháp tính bản lai là như thị, không do Phật xuất hiện hay không xuất hiện mà đổi khác, mà như thế này hay như thế kia. Nhưng thực sự có đổi khác, trong từng sát-na, hay trong từng thế kỷ hoặc thiên kỷ.

Bạn đọc sẽ gặp câu nói của Dharmakīrti được Giáo sư Hồng Dương nhắc rất nhiều lần trong tập sách này: “Cái gì thực hữu, cái đó có tác dụng. Cái gì có tác dụng, cái đó thực hữu”. Pháp tính mà có thể nhận thức được, bằng hiện lượng hay bằng tỷ lượng, thì tự căn bản pháp tính hiện thực “ở đâu đó”. Thế nhưng “nơi nào đó” có tác dụng, nơi đó pháp tính mới được nỗ lực quán chiếu để phát hiện. Trước Newton vô thủy, và sau Newton vô chung, trái táo, và mọi thứ trái khác, vẫn rơi; cả tâm của chúng sinh cũng rơi. Ở phương Tây người ta thấy điều đó, Ở phương Đông, người ta cũng thấy như vậy. Trên mặt phẳng của sự rơi, dưới đáy hố thăm siêu hình của sự rơi, pháp tính vẫn thường nhiên. Trong mỗi pháp được nhận thức, có vô biên điều kỳ diệu. Nhưng chỉ tại một điểm nào đó trong một xứ và một thời nhất định, do tác dụng của tâm trong một định hướng tồn tại nhất định, mà một quy luật được phát hiện từ pháp tính. Mỗi phát hiện đều có cơ làm thay đổi sắc diện của thế giới. Người ta gieo hạt để thu hoạch những thứ mình cần, hay muốn.

Dầu sao, biện luận như thế cũng không đủ vững để cho biết, vì sao phương Tây, theo một nghĩa rất cụ thể, lại phát hiện nhiều quy luật từ pháp tính làm cho đời sống con người “văn minh” hơn?

Phục Hy phát hiện khái niệm nhị phân bằng hai hào. Ông chồng ba bát-hào thành một quẻ; sáu hào được tám quẻ. Rồi chồng nữa, ông có bộ nhớ 6 bát-hào, nhận được 64 ký tự-quẻ, nói đủ để ghi tất cả mọi hiện tượng từ thiên nhiên, xã hội, con người. Ghi bất cứ cái gì mà con người có thể suy nghĩ và tưởng tượng.

Nhưng phát hiện của Phục Hy được thấy là hữu ích cho việc bói toán hơn là hỗ trợ bộ óc của con người, như vì tính ngày nay. Tại sao?

Người học Phật chỉ có thể nói: căn, cảnh, thức; ba sự hòa hiệp xúc. Duyên xúc phát sinh thọ. Xúc dị biệt nên cảm thọ dị biệt. Không cùng môi trường “thức ăn” thì không thể nhìn giống nhau được. Hai bờ sông Ngân có hai chòm sao. Từ Đông hay Tây, nhìn lên đều thấy. Ở bên này Thái Bình dương nhìn lên, đó là Ngưu lang, người chăn bò, và Chức nữ, cô gái dệt lụa. Và một thiên tình sử náo lòng. Còn bên kia Đại tây dương nhìn lên, đó là con thiên ung và cây đàn bảy dây. Không có dấu hiệu gì chứng tỏ con chim đang cố vượt sông Ngân để bay sang bờ bên kia nghe đàn, mà được thấy là đang đi tìm trái tim của vị thần ăn cắp lửa. Cách nhìn khác nhau vạch ra định hướng lịch sử khác nhau, và tạo dựng những nền văn minh khác nhau.

Dù giống nhau ở điểm nào và khác nhau ở điểm nào, ngày nay thế giới vẫn đang tuột dốc, cũng có thể đang lên dốc, theo hướng mà văn minh phương Tây đã chọn. Giá trị phổ quát ở đây có thể rút gọn theo một phát biểu: “Nhất thiết chúng sinh giai y thực trụ”. Tất cả chúng sinh đều nhờ thức ăn mà tồn tại. Cho đến một thời điểm lịch sử, thức ăn mà văn minh phương Tây cung cấp có vẻ thích hợp với khẩu vị cho số đông. Nền văn minh đó hình như phát triển theo hướng: từ định nghĩa: “Con người là một cây sậy biết tư tưởng”, cho đến định nghĩa: “Con người là loại động vật biết tiêu thụ”. Trong cả hai định nghĩa, con người là một thực thể nhị nguyên phát triển đồng thời theo hai hướng khác nhau. Một hướng, từ thực vật đến động vật. Hướng khác, từ khả năng tư duy đến khả năng tiêu thụ. Còn ở phương Đông này, cái thời “an bản lạc đạo” không còn được kính trọng mấy.

Chân lý không nằm bên này hay bên kia, nhưng cần biết điểm quy ước của thời đại nằm ở đâu, để trí tuệ quán chiếu có thể tập trung lên đó. Không phải với ước vọng tự thân sẽ là ngọn đèn soi đường cho thế gian. Điều khẩn thiết là tự mình thắp sáng ngọn đèn của mình để tự nhìn thấy mình đang ở đâu trong thế giới này, và đang đi về đâu. Đó là cần phải quán chiếu pháp giới trong phạm vi tục đế để thâm nhập pháp tính trong chân đế. “Nhận thức và Tánh không” là một nỗ lực của một nhà khoa học đang cố xác định điểm đứng

quy ước của mình để có thể chiêm quan thế giới. Những “hý luận” trong đây tất nhiên không phải là những đề tài giải trí, được dùng để tiêu khiển cho hết ngày tháng phù du, nhợt nhèo của đời sống. Cậu bé Tụ Tại Chủ ngồi đếm cát trên bãi biển cố nhiên chỉ là “trò chơi của trẻ con”. Nhưng không hẳn chỉ dành riêng cho trẻ con, cho nên Thiện Tài theo dấu chỉ của Bồ tát Văn-thù đã phải bật thiệp hiểm nguy tìm học cho được cái trò chơi trẻ con ấy.

Một nhà toán học viết: “Nhìn vào số không, bạn chẳng thấy gì. Nhưng hãy nhìn xuyên qua số không, bạn sẽ thấy cả thế giới” (Robert Kaplan, *The Nothing that is*). Với những người đắm mình trong những trầm tư về tánh Không, điều đó có thể không khiến cho giật mình kinh ngạc. Một bài tụng trong *Trung luận* cũng có thể đã nói đến một ý nghĩa nào đó gần như thế; và chỉ có thể là nói nhiều ý nghĩa hơn thế: “Dĩ hữu Không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành”. Bạn đọc sẽ thấy phát biểu đó xuất hiện nhiều lần trong tập sách này, và được nhận thức từ nhiều góc cạnh khác nhau. Tàn số xuất hiện như vậy rất có ý nghĩa với một nhà toán học. Tôi nghĩ như thế. Bởi vì tác giả là một nhà toán học.

Tuy nhiên, đối với một người chuyên học tánh Không, thì phát biểu số không trong thế giới được nhìn như là cấu trúc của những con số, không khỏi gây ngạc nhiên đầy hứng thú. Rồi từ đó tìm lại những hình ảnh quen thuộc tưởng chừng khó tìm thấy, hay tưởng chừng như cố tình quên lãng, trong thế giới tư duy Phật giáo.

Làm sao tính được điểm khởi đầu của thời gian? Làm sao nhìn suốt tận cùng vị lai của thế giới? Rốt lại, tư tưởng con người bị đóng đưa giữa hai cực: “tiền tế vô cùng, hậu tế ninh khắc”. Để có thể giải thích hợp lý, phù hợp với tri giác cảm quan thường nghiệm, người ta đề nghị đặt các điểm vô thủy và vô chung trên một đường tròn. Nhưng các Bồ tát trên hội Hoa nghiêm không làm thế. Các ngài đặt thế giới vô tận vào trong một hạt cát. Nhà “toán học trẻ con” Tụ Tại Chủ gặt đầu: một hạt cát là một tập hợp vô hạn vi hạt cát.

Chúng ta đang đi lần vào “Nhận thức và Tánh Không”. Đi từ thế giới trống không, không sinh, không diệt, cho đến thế giới của lăng kính trùng trùng vô tận. Những bài viết của Giáo sư trong tập này là cảnh giới tư tưởng được nỗ lực khám phá theo hai nhãn tuyến: tánh Không và tư duy toán học. Nó là điểm giao hội của hai nguồn mạch tư tưởng Đông và Tây, mà lịch sử nhân loại phải thừa nhận là đã đổ xuống không biết bao nhiêu máu và nước mắt nhưng vẫn không tìm ra nghiệm cho một phương trình vi phân chỉ vì chưa ai xác định được điều kiện ban đầu. Cho nên, không ai xác định được văn minh loài người đang ở điểm nào trên đường cong tuột dốc. Tuy vậy, mỗi cá nhân, đều phải tự tìm cho mình một giải đáp để có thể sống bình yên, không

bị khốn quẫn bởi thực tế đời thường, cũng không bị dày vò bởi những ám ảnh siêu hình.

Nhà triết học Hy-lạp Aristotle nói: “Tự bản chất, mọi người đều muốn biết”. Đồng thời với ông, Trang Tử lại nói: “Sự sống có hạn mà cái biết thì vô cùng. Dem cái hữu hạn đuổi theo cái vô cùng, nguy thay!”. Người học tách Không đang ngồi đếm cát trên bãi biển, nhìn ra khơi, tự hỏi: “Có cái gì không, ở bên ngoài vô tận kia?” Bất giác nhìn lại lòng tay, giữa hai hạt cát đang đếm, giữa hai con số hay hai điểm lân cận, là một Pháp giới vô biên, vô tận. Điều này có huyền hoặc chăng? Không huyền hoặc hơn quả cam mà Stalin đang bóc vỏ để chứng minh sự sụp đổ của thể giới vật-tự-thân của Kant.

Tuy nhiên, như vậy người học Phật, tin tưởng kho tàng minh triết trong kinh điển Phật giáo, thì không dâng hiến cả đời mình cho khát vọng hiểu biết chỉ để mà hiểu biết. Dục vọng vật chất, hay khát vọng tinh thần, đều là những vị ngọt của đời sống, là dưỡng chất tất yếu tồn tại. Đó là thực tại không thể từ chối. Cho nên, người học Phật, như Thiện Tài Đồng tử, không phải suốt đời lẻo đẻo theo chân Sư phụ Bồ tát Văn-thù; cũng không suốt đời cô độc trên đỉnh Diệu phong với Đức Vân đề mà trầm tư mặc tưởng, nhưng đã dần thân trong mọi nẻo đường đời. Không phải chỉ học những cái chỉ cần thiết cho mình, mà tất cả những gì cần thiết cho thế gian. Trang nghiêm Phật độ, thành tựu chúng sinh, không phải tự mình gây dựng một hoa viên để rồi khép cửa vườn hồng, an nhàn tự tại mà tiêu pha năm tháng. Người học Phật vì thế mà không thể đứng dưng trước những phát hiện chưa biết là họa hay phúc của loài người, trước những tiến bộ hay thoái hóa của khoa học, của tư duy triết học, trước những thăng trầm trên con đường chính hay tà, thiện hay ác, của các tôn giáo.

Không biết khi “nhà toán học trẻ con Tự Tại Chủ” mang bọc cát vào chùa, làm phẩm vật cúng dường Tam Bảo, có Thầy, Cô, hay Phật tử nào cho là xúc phạm mà xua đuổi đi chăng? ./.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập II. TRIẾT HỌC

tr. 220-225

Đạo Phật Với Thanh Niên

Các anh chị thân mến,

Đề tài thảo luận của chúng ta hôm nay là “Đạo Phật và Thanh niên”. Tiêu đề như thế thường gây ấn tượng rằng có nhiều hình thái đạo Phật khác nhau; và mỗi hình thái cho từng lứa tuổi, hay tùy theo thành phần xã hội khác nhau. Nhưng cũng có thể hiểu, chỉ có một đạo Phật mà thôi, và nội dung thảo luận của chúng ta nay sẽ xem xét đạo Phật ấy có những đặc điểm gì được xem là cơ bản, rồi từ đó rút ra kết luận rằng, đạo Phật trong ý nghĩa như vậy có phù hợp với tuổi trẻ hay không? Tất nhiên, các Anh Chị ở đây đều là Phật tử, do đó câu trả lời đã có sẵn từ bao lâu rồi. Dù nói theo ý nghĩa nào, hay nhìn vấn đề từ góc cạnh nào, chúng ta sẽ không nêu ra bất cứ định nghĩa, và cũng không quy chiếu đạo Phật vào những yếu tính hay đặc tính nào.



Thầy Tuệ Sỹ với thanh niên

Nói thế, có khi cũng hơi khó cho các Anh Chị thấy rõ vấn đề. Chắc ở trong đây cũng có nhiều Anh Chị đã từng đọc sách Thiền, và có thể đã nghe

nói đến công án Thiền, đại khái như thế này. Một người hỏi Thiền sư: Phật là gì? Thiền sư đáp: ‘Ba cân gai’. Không phải là câu chuyện bông đùa, cũng không phải Thiền sư muốn đưa ra một mệnh đề triết học siêu nghiệm rắc rối. Bởi vì, ở đây chúng ta đi tìm ý nghĩa của đời sống, tìm để phát hiện những giá trị của đời sống. Nói theo cách nói của một nhà văn hay nhà thơ, chúng ta không định nghĩa, không mô tả, vì chúng ta không đi tìm kiến thức bách khoa về sự sống, mà đi tìm hương vị đích thực của nó. Như con ong đi tìm hoa, không phải chỉ tìm hương sắc của hoa. Hương sắc của hoa chỉ là tín hiệu của giá trị tồn tại. Nó tìm hoa để hút mật, làm dưỡng chất cho sự tồn tại của mình và cho tất cả nòi giống của mình.

Tuổi trẻ thường được nhắc nhở, khuyên bảo rằng cần phải học hỏi để sống cho đáng sống. Ca dao cũng nói rằng ‘*làm trai cho đáng nên trai, xuống đông đông tỉnh lên đoài đoài yên*’, và các bạn trẻ hiểu rằng, ta sẽ phải làm nên sự nghiệp hiển hách nào đó kéo không thì sẽ uổng phí cuộc đời. Rồi bạn ấy làm nên sự nghiệp lớn thật, và người đời thán phục. Chúng ta cũng hết sức thán phục. Nhưng hãy nhìn sâu vào đôi mắt của bạn ấy một chút, nếu có ai trong chúng ta đây có vinh dự được nhìn. Chúng ta thấy gì? Những phương trời cao rộng, để cho ‘*cánh hồng bay bổng tuyệt vời*’, hay một phương trời tiếc nuối, ‘*khi ngoảnh lại ngấm màu dương liễu, thà khuyên chàng đừng chịu tước phong*’?

Cả hai. Người đuổi bắt ảo ảnh để tìm ảnh thực vĩnh cửu của chính mình. Vị ngọt của đời ở đâu, trong cả hai? Bây giờ chúng ta hãy tạm rời bức tranh lãng mạn ấy, để nhìn sang một hướng khác. Có hình ảnh nào đáng chiêm ngưỡng hơn hay không? Cũng còn tùy theo điểm đứng nghệ thuật của người nhìn.

Thuở xưa, có một Vương tử, mà ngai vàng đã dọn sẵn, vó ngựa chinh phục cũng đã sẵn sàng yên cương. Rồi một đêm, khi cả cung đình đang ngủ say trong giấc ngủ êm đềm của uy quyền, danh vọng, giàu sang; Vương tử gọi quân hầu thẳng cho Ngài con tuần mã trường chinh. Nhưng vó ngựa trường chinh của Ngài không tung hoành chiến trận. Thanh gươm chinh phục của Ngài không đánh gục những chiến sĩ yếu hèn. Gót chân vương giả từ đó lang thang khắp chốn sơn cùng thủy tận: cô đơn bên bờ suối, dưới gốc cây. Ngài đi tìm cái gì? Ta hãy nghe Ngài nói: ‘*Rồi thì, này các tỳ-kheo, một thời gian sau, trong tuổi thanh xuân, khi tóc còn đen mượt, với sức sống cường tráng; mặc dù cha mẹ không đồng ý với gương mặt đầm đìa nước mắt, Ta đã cạo bỏ râu tóc, khoác áo ca-sa, lìa bỏ gia đình, sống không gia đình. Ta trong khi ra đi như vậy, làm người đi tìm cái gì đó chí thiện, tìm con đường hướng thượng, tìm dấu vết của sự tịch mịch tối thượng*’. Ngài đi tìm và khai phát con đường dẫn về thế giới bình an và hạnh phúc vĩnh cửu.

Rồi con đường ấy được công bố, được giới thiệu cho những ai như những đóa sen tuy sinh trưởng từ bùn sinh, nước đọng, đang đã có thể vươn lên khỏi bùn sinh, bản thân không bị nhiễm mùi tanh hôi của bùn sinh. Tuy vậy, không phải ngay từ đầu con đường vừa được khám phá và công bố ấy được tiếp nhận một cách đầy tin tưởng bởi tất cả mọi người. Số người chống đối không phải ít. Khi đức Đạo sư trẻ tuổi đến Magadha, vương quốc hùng mạnh nhất thời bấy giờ, nhiều thanh niên con nhà gia thế, như Yasa cùng các bạn bè, và các thanh niên trí thức hàng đầu như Sariputta và Moggallana, và nhiều thanh niên quý tộc, vương tôn công tử, tiếp nối nhau từ bỏ gia đình, từ bỏ địa vị xã hội sang cả, chọn con đường vinh quang của Chân lý. Từ một góc độ nào đó mà nhìn, sự ra đi của họ tạo thành một khoảng trống lớn cho xã hội, làm đảo lộn nếp sống đã thành thói quen của quần chúng. Dân chúng lo ngại. Họ thì thầm bàn tán, rồi phiền muộn, rồi thất vọng, và rồi giận dữ. Dư luận gần như đẩy lên đợt sóng phản đối: *‘Sa-môn Gotama làm cho những người cha mất con, những bà vợ trẻ trở thành góa bụa. Sa-môn Gotama làm cho các gia đình có nguy cơ sụp đổ.’* Dư luận phản đối ấy không kéo dài đủ để gây thành làn sóng phản đối. Chẳng mấy chốc, những người cha, những bà vợ trẻ ấy nhận thấy không phải họ bị phản bội hay bị bỏ rơi cho số phận cô đơn, mà họ được chỉ cho thấy hương vị tuyệt vời của tình yêu và hạnh phúc mà trong một thời gian dài họ không tìm thấy. Như thế, trong những ngày đầu tiên khi vừa được công bố, con đường chí thiện, con đường tối thắng và tối thượng của thế gian, dẫn đến thế giới bình an vĩnh cửu không phải bằng sức mạnh chinh phục của gươm giáo, mà bằng sức mạnh của từ bi và trí tuệ; con đường ấy được nồng nhiệt tiếp nhận bởi những con người rất trẻ, bởi tầng lớp ưu tú nhất của xã hội; tầng lớp định hướng tương lai của xã hội.

Có lẽ chúng ta nên dừng lại ở đây. Hình ảnh ấy đối với nhiều người quá cao xa, nhìn lâu tất choáng ngợp. Dù vậy, tự thâm tâm của mình, không một bạn trẻ nào, dù là nam hay nữ, không cảm nhận rằng mình đang được thúc đẩy bởi một động lực không thể cưỡng, đó là khát vọng chinh phục. Chinh phục tình yêu, chinh phục danh vọng, chinh phục địa vị. Dù nhìn từ góc độ nào, dù tiến theo hướng nào; chúng ta như những trẻ nít đuổi theo cánh bướm. Khi đã nắm được xác bướm trong lòng tay, ít ai tự hỏi: chinh phục và chiến thắng này có ý nghĩa gì? Và ta vẫn mãi miết đuổi theo những cánh bướm này rồi đến cánh bướm khác. Trong lịch sử loài người, có bao nhiêu nhà chinh phục vĩ đại, sau chiến thắng, lại cảm thấy ta cũng chỉ là một con đường yếu đuối trước sức mạnh bao dung của tình yêu nhân loại?

Vó ngựa của Thành-Cát-Tư-Hãn không chùn bước trước bất cứ kẻ thù nào, nhưng tâm tư của Đại Hãn cảm thấy bất an khi nhìn sâu vào cuối con đường chinh phục một bóng dáng đang thấp thoáng đợi chờ. Đó là kẻ thù cần phải chinh phục sau cùng. Đại Hãn cũng biết rằng dấu cho tập hợp sức mạnh

của trăm vạn hùng binh cũng không thể đánh bại kẻ thù ấy, chinh phục vương quốc ấy. Ông cho đi tìm một người trợ thủ, tìm cổ vấn thông thái nhất và khôn ngoan nhất để tập hợp được sức mạnh siêu nhiên. Sứ giả của Đại Hãn đi vào núi Chung Nam thỉnh cầu Đạo trưởng Khuru Xử Cơ. Đạo trưởng khởi hành, băng sa mạc, đến tận đại bản doanh của Đại Hãn, để giảng giải cho Đại Hãn ý nghĩa trường sinh bất tử, những ẩn nghĩa huyền vi từ quyển thiên thư năm nghìn chữ của Thái thượng Lão quân. Cuối quyển thiên thư, khi tất cả ẩn ngữ coi như đã phơi bày ý nghĩa thâm sâu, Khả Hãn chỉ xác nhận được một điều: Ta sẽ là người chiến bại trong cuộc chiến cuối cùng ấy.

Vậy, ý nghĩa của chinh phục là gì? Mỗi người trong chúng ta sống và đi tìm một cái gì đó, một ý nghĩa nào đó, cho sự sống hay lẽ sống của mình. Với tuyệt đại đa số, tình yêu và hạnh phúc là lẽ sống, hoặc là tài sản, hoặc danh vọng, hoặc quyền lực, là lẽ sống. Người ta tự đầy đọa tâm trí mình, làm khổ nhọc hình hài mình, để đuổi bắt những gì được coi là tinh hoa của đời sống. Người ta cũng biết rằng ngoài những cái lẽ sống phù du, ảo ảnh của hạnh phúc, còn có những phương trời cao rộng, còn có con đường chí thiện; nhưng chỉ một số rất ít người bước theo hướng đó, và lại rất ít người đến đích. Vì sao thế?

Có một nhà nghiên cứu văn học, khi viết về nhà thơ Lý Bạch, không tiếc lời ca ngợi con người tài và đời sống phóng khoáng ấy. Rồi nhà nghiên cứu kết luận: nhưng chúng ta không sống như Lý Bạch được, vì chúng ta còn có gia đình vợ con, và nhiều thứ ràng buộc khác. Phải chăng tất cả chúng ta đều sinh ra với một dây thòng lọng treo sẵn nơi cổ, còn Lý Bạch thì không? Phải chăng chúng ta chỉ được phép chiêm ngưỡng, thán phục những cuộc đời và những nhân cách cao thượng, như người hành khất đói rách chỉ được phép từ xa đứng nhìn một cách thèm thuồng những ngọc ngà châu báu trên thân thể một công nương mỹ miều? Lý Bạch không thể sống như ta, và ta cũng chẳng cần phải trở thành người như Lý Bạch để được người đời thán phục. Mỗi người ẩn chứa trong tự thân một kho báu vô tận. Cần gì phải vay mượn hay ăn cắp giá trị của tha nhân. Không nên tự đánh giá mình quá thấp kém.

Người cùng tử trong kinh *Pháp Hoa*, không dám vọng tưởng bản thân là con trai và cũng là người thừa kế duy nhất của vị trưởng giả giàu sang, mà thế lực có khi còn lấn lướt trên hàng khanh tướng của triều đình. Anh chàng trai trẻ này cảm thấy sung sướng khi người ta nhận mình làm một tôi tớ hèn mọn, và rất lấy làm vinh dự được là tôi tớ hèn mọn của gia đình sang cả ấy. Vinh dự với công việc quét dọn các hố xí. Vinh dự được nằm ngủ trong chuồng ngựa. Thế nhưng, tự bản chất, trong huyết thống, và như một định mệnh quái dị, nó phải là người thừa kế duy nhất của gia đình ông trưởng giả. Nó chỉ được công nhận tư cách thừa kế khi nào tự nhận ra nguồn gốc huyết thống của mình, tự

khẳng định giá trị cao sang của mình. Không thể rằng một kẻ tự xác nhận giá trị con người của nó không cao hơn giá trị con ngựa nòi của ông chủ, mà kẻ đó lại có ý nghĩ muốn khẳng định mình là kẻ thừa kế duy nhất. Đó không phải là thừa kế, mà là âm mưu sang đoạt. Chắc chắn nó sẽ phải bị trừng phạt vì tham vọng điên rồ.

Ở đây, trong khi chúng ta không tự khẳng định được phẩm chất cao quý của mình, không nhìn thấy những giá trị cao cả của đời sống; những giá trị không cao hơn các hàng ghế và các nấc thang xã hội đã được cố định như là trật tự không thể đảo lộn; ấy thế mà nghĩ rằng “Ta là Phật tử”, nghĩa là kẻ thừa tự hợp pháp của gia tộc Như Lai, há chẳng phải là một sự soán nghịch chăng?

Trong số những người bạn trẻ của tôi, không ít người cố vươn lên, tự khẳng định giá trị bản thân; tự cho rằng khi cần và nếu muốn thì có thể khoác lên mình phẩm phục sang nhất, ngồi ở địa vị cao nhất trong xã hội không phải là khó; và khi không cần thiết thì cũng có thể “vứt bỏ ngai vàng như đôi dép rách”. Những người bạn ấy, sau một thời gian vật lộn với đời để tự khẳng định giá trị của mình, có bạn “may mắn” leo lên được chiếc ghế cao, bỗng chợt thấy tất cả ý nghĩa và giá trị của đời sống đều được vẽ vờ, được khắc chạm lên chiếc ghế này. Từ đó, họ cố buộc chặt mình vào đó, và quyết tâm bảo vệ nó “với bất cứ giá nào”.

Cũng có người bạn, sau cuộc tình đồ vờ, chợt thấy hạnh phúc trong vòng tay chỉ là ảo ảnh. Anh tìm đến tôi sau những ngày lang thang, đau khổ. Không phải anh đến tìm nơi tôi một nguồn an ủi, mà đến để giảng cho tôi một bài pháp rất hay về nghĩa của tình yêu và vĩnh cửu; hạnh phúc chân thật và lẽ sống cao cả, chí thiện. Trong khi lặng lẽ nghe anh nói, tôi cảm thấy như mình đang uống từng giọt nước cam lồ ngưng tụ từ những giọt nước mắt nóng bỏng; và thầm tự hỏi: bạn mình đã “chứng ngộ Niết-bàn” rồi chăng? Phải thú nhận rằng, bây giờ, đã ba mươi năm sau, tôi vẫn không quên được “bài thuyết pháp” tuyệt vời ấy. Nhưng chỉ một thời gian ngắn thôi; anh lại lao mình chạy theo những cuộc tình mới. Tôi hỏi. Anh nói, hương vị ngọt ngào của mối tình đầu ấy không nhạt mờ theo năm tháng được. Nó vĩnh viễn ẩn kín ở một góc tối nào đó trong trái tim anh. Anh đuổi theo những mối tình hời hợt, thoáng chốc; chạy theo danh vọng phù hoa; tất cả chỉ muốn quên đi những gì đã đi và đi mất mà không bao giờ níu kéo lại được. Thỉnh thoảng, nhớ lại anh, tôi tự hỏi, bây giờ thực tế anh đang gặt hái những thành công trên đường đời; nếu nghĩ lại những năm tháng của tuổi trẻ ấy, anh có thấy mình đại đột chăng? Là đuổi bắt ảo ảnh chăng? Và giữa hai quãng đời ấy, thật sự đâu là ảo ảnh?

Người ta nói, tuổi trẻ các bạn đang đứng trước ngưỡng cửa cuộc đời; vậy hãy chuẩn bị hành trang mà vào đời. Tôi muốn nói cách khác. Bằng tuổi trẻ của mình đã đi qua, tôi muốn nói rằng, tuổi trẻ các bạn đang được đặt trước

hai câu hỏi cần phải trả lời dứt khoát, hay trước hai ngã đường cần phải lựa chọn không lưỡng lự: tình yêu và sự nghiệp. Trước mặt các bạn là con đường thăm thẳm, đang ẩn hiện mờ hồ dưới ánh sao mai. Chưa phải là buổi bình minh để các bạn thấy rõ mình đang đứng đâu và con đường mình sẽ đi đang dẫn về đâu. Và trước mắt có thật sự là hai ngã đường phải lựa chọn, hay thực tế chỉ một mà thôi? Các bạn sẽ tiến tới theo hướng nào? Học tiến lên theo con đường công danh sự nghiệp, bởi vì *‘đã sinh ra ở trong trời đất, phải có danh gì với núi sông’*? Hay sẵn đuổi bóng dáng một mùa xuân vĩnh cửu? Cả hai ý nghĩa, các bạn trẻ đều hiểu rõ.

Chúng ta không cần biện giải dài dòng. Có điều, sự hiểu biết của các bạn về con đường trước mắt không phải do chính mình đã nhìn thấy, như thấy rõ con đường mình đang đi, khi ánh bình minh xuất hiện; mà do dấu vết của nhiều thế hệ đi trước. Để có mấy ai tự vạch cho mình một lối đi riêng biệt, không dẫm theo bất cứ lối mòn nào. Lăn bước theo những vết mờ của người đi trước, tuổi trẻ định hướng cho tương lai của mình. Trong số họ, rất ít người bước ra khỏi bóng đêm của rừng rậm, để bằng chính đôi mắt của mình, nhìn thấy rõ con đường đang đi đang chạy theo hướng nào, dưới mặt trời rực sáng của ban mai.

Chúng ta hãy đi tìm một người trong số rất ít người ấy. Người không xa lạ với chúng ta. Tôi muốn nhắc các bạn vua Trần Nhân Tông. Tuổi trẻ, lớn lên giữa cung đình xa hoa, đầy lạc thú, nhưng người thiếu niên vương giả lại sống như một ẩn sĩ ngay giữa hoàng thành. Trường trai, khổ hạnh; không biết người ta có nhìn thấy phong độ hào hoa nơi thiếu niên vương giả này hay không. Nhưng vua cha nhìn thân thể gầy còm của người kế vị ngai vàng mà khóc: Biết con có đủ nghị lực để giữ vững giềng mối giang sơn chăng?

Tuy vậy, con người ấy, về sau, khi ngự trị trên ngai vàng, làm chủ một đất nước, không chỉ đã tự khẳng định giá trị bản thân, mà còn khẳng định ý nghĩa sinh tồn của một dân tộc. Dù ngồi trên bệ rồng cao vờn vợi; dù xông pha chiến trận; hay dù trên vó ngựa khai hoàn, từ những chiến thắng oanh liệt; mà cho đến nay, trong bóng đèn khuya, trong bóng đêm tịch mịch của lịch sử, chúng ta vẫn mừng tượng nhịp mõ công phu và giọng kinh man mác nhưng vẫn rành rọt khí phách anh hùng của bậc quân vương vốn coi ngai vàng như đôi dép bỏ: *Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh*. Làm sao trong con mắt nhìn, thế giới này chỉ tồn tại như hạt sương trên đầu cỏ, lại có thể định hướng không chỉ cuộc đời của riêng mình mà cho cả vận mệnh của dân tộc? Hy vọng các bạn trẻ có thể tự mình tìm thấy câu trả lời. Bởi vì, nếu các bạn có thể trả lời được câu hỏi ấy, các bạn cũng có thể định hướng cuộc đời của mình mà không e ngại rằng sẽ có điều nhầm lẫn.

Bây giờ, chúng ta hãy trở lại đề tài thảo luận. Rất nhiều Anh Chị khi nghe đọc lên đề tài, nghĩ rằng diễn giả sẽ nêu lên một hình thái đạo Phật như thế nào đó, sau đó nghiệm xét xem hình thái ấy có những điểm nào phù hợp với tuổi trẻ, ích lợi thiết thực cho tuổi trẻ. Cho đến đây, chưa có hình thái nào được giới thiệu. Có Anh Chị nào cảm thấy thất vọng không? Cũng nên thất vọng một ít. Như thế để chúng ta thấy rằng chúng ta đến với đề tài không phải thụ động; ai nói sao nghe vậy. Nhất định, phải có sự lựa chọn; dù không phải là lựa chọn một cách tùy tiện. Khởi đầu của nhận thức, tất phải có sự lựa chọn. Hoạt động trí năng của tuổi trẻ, trước tất cả, là khả năng lựa chọn. Tuổi trẻ học tập để biết lựa chọn. Định hướng cho tương lai của mình bằng sự lựa chọn sáng suốt.

Và lại, ở đây ta cũng không nên thất vọng nếu nói rằng không có một hình thái đạo Phật nhất định nào dành riêng cho tuổi trẻ. Chỉ có một mảnh trăng trên trời. Nhưng là trăng bạc màu tang tóc; hay trăng tươi mát hồn nhiên; hoặc là trăng thê lương chứng cho trái tim chung thủy; và cũng có khi là *‘trăng già độc địa làm sao, se dây chẳng lựa buộc vào như chơi’*. Cũng có tuổi trẻ đến với đạo Phật, mong cầu giọt nước cành dương làm sống dậy một tâm hồn khô héo vì tình yêu bị phản bội. Cũng có tuổi trẻ đến với đạo Phật để gột rửa sạch *‘gót danh lợi bùn pha sắc xám, mặt công hầu nắng râm mùi dâu’*. Các bạn trẻ ấy tự tìm thấy hình thái đạo Phật thích hợp với mình. Nếu đạo Phật không đáp ứng được cho những tâm hồn đau khổ, chán chường cuộc sống ấy, chẳng khác nào y sĩ từ chối bệnh nhân. Vậy thì, các bạn trẻ cũng nên tự mình tìm cho mình một hình thái đạo Phật cho thích hợp; không phải là hình thái được lập thành khuôn mẫu do bởi các Anh Chị trưởng, do các Đại đức, Thượng tọa, hay do các nhà nghiên cứu uyên bác. Một thiền sư Việt Nam đã nói: *‘Nam nhi tự xưng thiên chí, hưu hướng Như Lai hành xử hành’*. Ta hãy đi con đường do chính ta lựa chọn, không cần gì phải lắt nhắt theo dấu vết của Như Lai.

Khẩu khí này nhiều khi khiến ta sợ hãi, e rằng có quá tự phụ, quá ngạo mạn chẳng? Đừng có phở nhạc những lời ấy thành giai điệu với tiết tấu hành khúc dồn dập, mà hãy thử phở thành một sonata nhỏ của mặt hồ tĩnh lặng, ta sẽ nghe được âm hưởng này: hãy bình thản tự chọn cho mình một hướng đi, sẵn sàng chịu trách nhiệm đối với hậu quả xuất hiện trên hướng đi mà ta đã chọn. Lời Phật cần ghi nhớ: *‘Chúng sanh là kẻ thừa tự những hành vi mà nó đã làm’*. Và còn có lời Phật khác nữa: *‘Hãy là kẻ thừa tự Chánh pháp của Như Lai; chớ đừng là kẻ thừa tự tài vật’*.

Các bạn trẻ đang học tập để chuẩn bị cho mình xứng đáng là kẻ thừa tự. Kế thừa gia nghiệp của ông cha, của dòng họ. Kế thừa sự nghiệp của dân tộc. Kế thừa di sản nhân loại. Dù đặt ở vị trí nào; bản thân của các bạn trẻ trước

hết phải sẽ là người thừa kế. Thành công hay thất bại trong sự nghiệp thừa kế của mình, đó là trách nhiệm của từng người, của từng cá nhân. Hãy tự đào luyện cho mình một trí tuệ, một bản lĩnh, để sáng suốt lựa chọn hướng đi, và dũng cảm chịu trách nhiệm những gì ta đã lựa chọn và gây ra cho bản thân và cho cả chúng sanh.

Không có đạo Phật chung chung cho đồng loạt tuổi trẻ. Mỗi cá nhân tuổi trẻ là biểu hiện của mỗi hình thái đạo Phật sinh động.

Chúc các Anh Chị có đầy đủ nghị lực để chinh phục những vương quốc cần chinh phục; để chiến thắng những sức mạnh cần chiến thắng. Chúng ta không cần biện giải dài dòng. Có điều, sự hiểu biết của các bạn về con đường trước mắt không phải do chính mình đã nhìn thấy, như thấy rõ con đường mình đang đi, khi ánh bình minh xuất hiện; mà do dấu vết của nhiều thế hệ đi trước. Dễ có mấy ai tự vạch cho mình một lối đi riêng biệt, không dẫm theo bất cứ lối mòn nào. Lăn bước theo những vết mờ của người đi trước, tuổi trẻ định hướng cho tương lai của mình. Trong số họ, rất ít người bước ra khỏi bóng đêm của rừng rậm, để bằng chính đôi mắt của mình, nhìn thấy rõ con đường đang đi đang chạy theo hướng nào, dưới mặt trời rực sáng của ban mai.

Nguồn: *huongtichphatviet.com*



Thầy Tuệ Sỹ chèo đò đưa học trò qua sông

“... Trên đời này, nếu chỉ được phép nhắc đến tên một nhà Văn hóa Phật giáo Việt Nam thì tên người ấy chắc chắn phải là Tuệ Sỹ; nếu chỉ được phép viết về một người của thế kỷ này thì nên viết về Tuệ Sỹ; nếu tôi chỉ phải nêu tên một người bằng tất cả niềm cảm phục và kính trọng thì tôi sẽ nêu tên Thầy Tuệ Sỹ”.”

NGUYỄN ĐẠO VĂN CÔNG TUẤN

Thi Ca Và Tư Tưởng

Với cái tựa đó, tôi không cốt ý bàn riêng về một tập sách nào của ông Giáng, viết rải rác về các nhà thơ. Thi ca và Tư tưởng, cái đó muốn được đặt trong cách điệu Chung và Riêng, từ một cuộc Hội thoại trong cõi Hằng thể Tịch nhiên, vang dội những âm hưởng Nguyên sơ hiện hình giữa dòng Lịch sử, và vang dội với một câu hỏi ngân dài bất tận: “*và để làm gì, thi nhân trong thời buổi điêu linh thống khổ?*” (M. Heidegger, Wozu Dichter; *Sương bình nguyên* của Bùi Giáng). Câu hỏi đột ngột đứng lên giữa lòng Tư tưởng, như để đánh dấu chỗ sơn cùng lộ tuyệt trong bước đường phiêu lưu khốc liệt của Lịch sử, và cũng như là nỗi Ưu tư (die Sorge) của Tại thể (Dasein) đang hoài vọng những phương trời Viễn mộng Ban sơ trên bước đường Lữ thứ của Thi ca:

Ngõ ban sơ hạnh ngân dài

Cổng xô còn vọng điệu tài tử qua

Nơi đó, nơi “*Ngõ ban sơ*” đó, còn là nơi của một cõi miền Hội thoại trong cách điệu tài hoa, mà Thiên nhiên đã phơi mở tất cả xiêm y lồng lộng của Tuế nguyệt phiêu bông, đã giữ áo mù sa, đã trút quần phong nhụy, và kỳ cùng, tà huy lãng đãng bay cao cùng với Lời Thơ vọng về Hằng thể:

Được lời như cõi tấm lòng

Giờ bom đạn với phi thuyền trao tay

Lời thơ như đôi cánh chuồn chuồn, mà tất cả tinh thể của Tài hoa đã phơi bày trong cơn mưa lũ. Đôi cánh chuồn chuồn bay thấp thoáng, và Hằng thể luôn luôn trì ngự nơi Thiên nhiên Phơi mở. Mưa nguồn và nước lũ, cuộc Hội thoại trào ra những trùng trùng ẩn ngữ. Để làm gì, với ẩn ngữ, với bom đạn, với phi thuyền, với ngõ hạnh...? Để làm gì, với những cuộc Chung và Riêng? Cho đến tận cùng biên tế, và để làm gì, thi nhân...? Tới chỗ đó, cuộc Lữ bổng mở ra hai ngã đường xuôi và ngược. Cuộc Lữ là để ra đi. Ra đi trước sự sụp đổ của một cuộc Hội thoại, vì thảm họa lịch sử trong viễn tượng đã trở thành những biểu tượng và những hiện tượng. Là đi trong thời buổi điêu linh thống khổ. Đó là từ lúc các thiên thần đã biến mất khỏi trần gian. Thế giới trầm

mình trong bóng tối, và triết học đã tôn vinh Đồng nhất tính lên ngự trị. Dưới bóng mù tỏa rộng của Đồng nhất tính, triết học nỗ lực tạo dựng một thế giới quân phân trật tự. Trật tự cho lý tưởng Bình đẳng, trật tự cho lý tưởng Cộng hòa Thống nhất Âu châu: chỉ trong một sớm một chiều, Nã phá luân nghiêm nhiên được triết học tấn phong làm Anh hùng của Lịch sử mang bom đạn dội lên tất cả Lịch sử của Anh hùng. Cuồng phong trời dậy, cuộn Lịch sử đổ xô vào sa mạc, và, sa mạc lớn dần... Lịch sử Nguyên sơ biến thành một con sông nhỏ, xa mù và sa mù.



Trung Niên Thi Sĩ Bùi Giáng

Sông chảy khơi vơi như một dòng nước thiên thu bất động, càng xa càng bất động, như một dòng sông chết (*chết từ sơ ngộ màu hoa trên ngàn*). Cuộc Lữ của Thi ca cũng trôi theo dòng sông, đi về nơi Hằng thể Tịch nhiên bất động. Trên những bước Lữ hành, Lời thơ trầm tư trong nỗi ưu tư về Hằng thể vang vọng như thế này:

Sông ơi em bỏ sa mù

Đi thêm thiếp cõi quân thù gọi nhau

Thế là ra đi trong lối về; trở về trong bước ra đi. Đó là cuộc Hội thoại của Thi ca trong Hằng thể; rồi giữa lòng của Hằng thể Tịch nhiên, phôi mở một cuộc Hội thoại của của Thiên nhiên và Lịch sử trong Thi ca. Cho đến lúc, Lịch sử trở thành thời buổi điêu linh thống khổ, thì bấy giờ lại là một cuộc Hội thoại của Thi ca và Tư tưởng. Nhưng, kỳ cùng phải thấy rằng, chúng ta

đang từ một cõi Thơ này mà xoắn tay bước tới một cõi Thơ khác, trong cách điệu tương ứng song trùng. Trước hết, đây là cách điệu:

Was bleibel aber,

Stiften die Dichter.

“Tuy nhiên cái lưu tồn thường tại,

người thi sĩ dẫn khởi nó về trong lập định”.

Như thế là cách điệu Thi ca, Hoelderlin và Tính thể Thi ca. Đặt lời đó vào trong cách điệu Thi ca, vì đã bao lâu rồi, cái đó, cái gì đó (*Was*) cái bản lai thường tại, cái lưu tồn thường tại (*bleibel*), được triết gia khoác cho một vòng hoa lộng lẫy đặt tên là Đồng nhất tính, rồi bị đuổi đi, đuổi ra khỏi Quê hương trì ngự của Hằng thể; đi để làm kẻ thù, cho Lý tính mở những trận chiến Lịch sử bắt trở về làm nô lệ, và phải trả lời cho câu hỏi: Cái đó là gì? *Was ist Das?* Cái đó là tất cả cái có đó: *Ce n'est pas indentique, c'est la même chose*. Đồng nhất vì là đồng loại và đồng loạt. Cho nên bom đạn không trút xuống đầu một *ai* hay một *cái gì*, mà trút xuống *mục tiêu*. Mục tiêu là mục tiêu, không là Một hay là Hai. Sau trận bom từ vòm trời Lý tính dội xuống, sau sự sụp đổ của Một, Hai, Ba... Cái Gì Đó, sau cơn mưa lũ đó, cánh bướm lững thững bay lên, trong tiếng thì thầm *Nhưng mà... Nhưng mà... aber... aber...*

Hỏi tên? Rằng biển xanh dâu

Hỏi quê? Rằng mộng ban đầu đã xa

Mộng ban đầu còn đó hay không còn đó, mộng ban đầu giữa vùng Sương bình nguyên Sơ nguyên, mộng ban đầu dưới vầng Trăng Châu thổ Nguyên màu: *Ni cô Phùng Khánh Nguyên màu Sơ nguyên Đất trích đi vào Nguyên sơ*. Cái thường tại tuy nhiên, người thi sĩ thiết lập: *Was bleibel aber, stiften die Dichter*. Tuy nhiên và thiết lập; thường tại và các Thi sĩ; Cái Đó vẫn là cách điệu nguyên sơ đó. Từ đó dấy lên những tương ứng, tương ngộ.

Lời *Cố Quận*, bản Việt của Bùi Giáng về tập giảng thơ Hoelderlin của Heidegger, được mở đầu bằng “Xuân Việt Nam đọc sách”, với những lời này:

“Bài giảng về thi phẩm Quy hồi Cố quận (Heimkunft) là vào năm 1943. Trước đó một năm, hay là chính vào năm đó, ở Việt Nam có thằng thiếu niên Việt gặp được một văn lục bát in rơi rớt trên một tờ báo bạn đường: ‘Tâm tình một nẻo Quê Chung. Người về Cố quận muôn trùng ta đi’. Hình như man mác trong không gian, thường có những niềm tương ngộ”.

Những niềm tương ngộ, những cuộc trùng phùng, rằng từ ngẫu nhĩ...; nói khác đi, đó là những tao ngộ tình cờ trong một cuộc Hội thoại, phải là những

cái tâm phúc tương cờ, tương nhượng... Và chính ở chỗ đó, Tính thể của ngôn ngữ tự nhiên hiện: “*Als Gespraech nur ist Sprache wesentlich*: chỉ duy bằng hội ngữ hiệp ngôn, mà ngôn ngữ lịch hiện là ngôn ngữ tính thể” (*Lời Cố Quận*). Ngôn ngữ của Thi ca đi về trong Hội thoại và trên đường về của nó, chúng ta có thể ghi lại mấy cách điệu sau đây. Trước hết là cách điệu của Thiên nhiên Phơi mở:

Em về giữ áo phù sa

Trút quần phong nhụy cho tà huy bay

Cũng có thể nói đó là cách điệu của chàng Kim khi ‘*được lời như cởi tấm lòng*’. Còn tấm lòng Riêng của mình lúc mà tấm lòng Chung đã mở. Chung và Riêng cùng gắn bó giao thoa trong tương ứng để cùng đi về trong cách điệu của Lịch sử:

Tay cầm cung bực xô ngang

Nửa chừng dâu biển lấp ngàn ước mong

Đó há không phải là cách điệu của chàng Kim khi ‘*xắn tay bẻ khóa động đào*’? Bây giờ mới đến lúc khai diễn một trường Hội thoại. Hội ngộ đưa đường dẫn lối tới Hội thoại. Đường tới và đường lui, đi và về trên một nẻo Quê Chung, Hội thoại suốt canh dài trên bóng đèn mờ tỏ của Hằng thể, trong cơn gió rì rào từ ngoài kia và qua đó, dồn tụ về đó:

Gió lay lắt bốn phương về đồn tụ

Bụi thu mờ ai phủi với hay tay

Tại sao lại phủi với hai tay, và nhất là phủi với hai tay?

Chúng ta thử tự tiện đổi đi một lời, sẽ tưởng tượng ra được một cuộc Hội thoại khác, trong cách điệu khác”

Mòn con mắt sầu đưa từ cổ độ (TS.)

Bụi thu mờ ai phủi với hai tay (BG.)

Gió cuốn bụi thu mờ bay tới, và hai tay phủi bụi thu mờ, chính là niềm tương ứng, tương ngộ song trùng. Chính là lúc chàng Kim với:

Một vùng cỏ mọc xanh rì

Nước ngâm trong vắt thấy gì nữa đâu

Không thấy gì hết bởi vì thấy cỏ xanh rì và nước trong vắt. Nhưng cỏ xanh rì và nước trong vắt vì là không thấy gì hết. Thấy là thấy cái gì? Và không thấy cái gì? Hằng thể Tịch nhiên đang tri ngộ ở đó. Từ chỗ đó, Thơ từ nơi tương ứng mà bước tới song trùng. Vậy, tương ứng như thế nào? Thì chúng ta cũng cứ tạm thời ghi lại đây một vài cuộc tương ứng.

Thứ nhất, tương ứng trong Lịch sử. Cuộc tương ứng này chuẩn bị cho chúng ta một bước nhảy đề đi vào Hội thoại trong cõi Thơ.

Đoạn chót trong Lời dẫn cho *Con đường điển dĩ*, bản dịch Việt về *Der Feldweg* của Heidegger, in trong *Sương Tỳ hải*, ông Giáng viết như thế này: “*Lễ thanh khí, lễ thân giao cách cảm, lễ tương ứng Synousia, người xưa đã từng đạt tới sâu thẳm vô cùng. Vậy ta xin làm bài thơ chút ít đem gắn vào chỗ đó*”. Và bài thơ, được trích hết từ đầu đến cuối ở đây:

*Ngõ ban sơ hạnh ngân dài
Cổng xô còn vọng điều tài tử qua
Ta về ngóng lại mưa sa
Giọt dài ly biệt nghe ra giọng chào
Chiên đàn đốt tặng chiêm bao
Điệu hoa lâu các đêm nào hóa sinh
Dài xiêu nhụy rớt bên mình
Sầu Thoan Nghê dậy bên mình đắm chiều
Tĩnh oa khúc sĩ xế chiều
Bình minh phát tiết sương kiều lê pha
Rừng Ong gấu quần quanh nhà
Càng nghe thấy cổng giang hà cửa truông
Sương tỳ hải dội lên nguồn
Ngàn xưa ôi lệ ngóng Nuông Mô Din.*

Những lời thơ như thế cũng có thể được coi là là những lời từ già, khi các thiên thần sắp biến mất khỏi Lịch sử. Con người Tại thể bỗng thấy mình lạc lối đi tìm lại nguồn suối Mnémosyne, vì đã lạc lối trong nỗi niềm Lãng quên Hằng thể. Nhưng trong giông tố kỳ cùng của Lịch sử, khi mà ‘Đường đi xuống khung trời sương lỗ đố’, có con Thoan Nghê nằm tư lự bên màn viển mông. Những triết gia của lịch sử hóa thân làm con ếch ngồi đáy giếng để ngân lên ngôn ngữ của Lý tính trong buổi hoàng hôn của triết lý, để cho lịch sử trở thành thảm họa vây quanh.

Mnémosyne, Nữ thần của Hoài vọng, hay Thánh mẫu của Nàng thơ, đã mất hút cho Tại thể Con người đắm chiều trong nỗi niềm Lãng quên Hằng thể: ‘*O weh Mnémosyne! Wie soll ich sagen? Der Wind springt herum!*’ (ibid). Đó là tiếng vọng bên dòng lịch sử, khi Nữ thần của Tư tưởng và Thánh mẫu của Thi ca đã cất cánh tung bay theo ngọn gió. Lịch sử đẩy thế giới đ như

cánh bèo trôi nổi: ‘*Thiên địa phiêu chu phù tợ diệp, văn chương tàn tức nhược như ty*’: Thiên tài Tố Như đã mở ra cuộc Hội thoại cho những Homère, Empédocle, Hoelderlin, Nerval, Vương Bột, về thiên thu trong cuộc Hội ngộ, cuộc tao hùng, cuộc tương ứng, bên hồng quần quốc sắc Việt Nam: “*Suốt trăm năm trong cõi người ta, Thanh Hiên Hiệp Lộ chỉ suy gẫm một điều: làm sao biến lịch sử làm Sử Lịch, dùi dất Sử Lịch vào Sử Xanh bằng con đường của lục bát ca dao bảy chữ là ba của Logos uyên nguyên còn truyền là tiếng gọi trên con đường Cõi Đạo sơ khai trên ngã ba tam giáo*” (ibid).

Vậy, đường đi vào Thơ, đi từ tương ứng Synousia, đi thẳng vào Ngôi nhà Hằng thể và ở đó đang có thịnh triêu của Nguyên ngôn Logos. Đó là đi ngược, đi trong cách điệu trang trọng của Tư tưởng. Nhưng cũng có thể đi xuôi, theo cách điệu phiêu bồng của Thi ca: “*Tiếng gọi vèo bay trên dâu biển, nắm biên cương làm nên biên thùy kết tụ, thiết lập ngôi nhà tồn lưu bên nhịp cầu sa mạc đang ngôi nhậu la de*” (ibid).

Từ tương ứng trong Lịch sử khai diễn một cuộc tương ứng khác, và khá hào hứng. Tố Như Tử như là ngôi nhà của Hội thoại Đông Tây, Thi ca và Tư tưởng cùng gặp gỡ dưới mái nhà của Hằng thể. Cho nên, người ta không lấy làm lạ khi Parménide nơi cõi trời Tây của Hy Lạp, đã chống gậy, đi về Hồng sơn Liệp hộ. Ông nương theo cánh bằng tiện gió của Tố Như Tử mà đi.

Trong lịch sử Tư tưởng triết học Tây phương, Parménide đầu tiên đã chỉ ra con đường tư duy về Hằng thể: *Ce qui à dire et à penser se donne est nécessairement: son être est d’être*. Đó là một mệnh đề, mệnh đề nằm trong nếp gấp ẩn ngữ. Nhưng kể từ khi Platon đặt ra cuộc Đối thoại giữa Parménide và Socrates, Hằng thể trở thành một khối Vô hạn và Vô tận lâm lý bất động, và bị đặt dưới sự giám sát khắc khe của Lý tính, Nguyên lý Lý tính (Prince de la Raison). Thay vì Hằng thể trì ngự phơi mở, Lý tính đã đẩy Nó đi vào phiêu lưu lịch sử bằng Biện chứng pháp (Dialectique). Hegel khép chặt Hằng thể trong vận hành của Biện chứng để phục vụ cho lý tưởng thống nhất cộng hòa Âu châu. Thế thì, một cách nào đó, triết học Tây phương đã nhân danh Parménide để đày đoạ Hoelderlin, cũng như Gia Long đã nhân danh Khổng Tử, dưới bóng cờ của Hình nhi hạ để đày đoạ Tố Như Tử. Trong không gian, chừng như man mác có sự tương ứng của những thảm kịch khôn cùng của lịch sử. Parménide ngỏ lời với Tố Như: “*Làn ánh sáng Như Lai đã ngậm ngùi về trên mép bờ của Hình nhi hạ Khổng*” (*Trăng châu thổ*). Cuộc Hội thoại đó là những lời ngậm ngùi như thế, của những Cô thần nơi đất trịch của Lịch sử. Đây là lời của Tố Như nói với Parménide: “... do đó, bên xứ lảng giềng, Hoelderlin vẫn luống công kêu gọi, và Hegel vẫn mặc nhiên lâm lý lung trạo sử lịch Tây phương một thời gian dài dậm duộc, cho tới ngày nay thì con cháu Hegel nảy nở tùm lum thiên hình vạn trạng ở tại sơn hà Việt Nam” (ibid).

Sau cùng của cuộc Hội thoại lịch sử hy hữu này, Parménide đọc bài thơ của Nerval để tặng Tố Như:

*Và ta đã hai lần hai lượt thắng
Vượt giòng trôi tại địa phủ hoàng tuyền
Vì hai trận trên thất huyền Orphée
Gieo song trùng điệu Thánh nữ với Nàng tiên
Vì nhị bội chuyển cung cầm thủy lệ
Giọng Tiên nương thét Nữ thánh than phiền
Et j'ai deux fois vainqueur traversé l'Archéron
Modulant tour à tour sur la lyre d'Orphée
Les soupirs de la Sainte et les cris de la Fée*

Tiên nương thét và Nữ thánh than phiền, đó là tiếng thét và lời than của Thi ca và Tư tưởng, giữa một sa mạc đang lớn dần suốt cõi Đông Tây.

Nguyệt tuyệt đao của Nietzsche đã được vang lên để chặn lại sa mạc đang lớn dần. Ấn ngữ của Parménide cũng được tái lập cho Mái nhà của Hằng thể. Và như thế: “Heidegger giúp chúng ta đọc lại Khổng Tử trong vùng lập ngôn sương bóng lãng đãng rất mực vô ngần...” (*Sương bình nguyên*). Mái nhà Hằng thể được dựng lên nơi Hồng sơn Liệp hộ; chỗ đó, là nơi hội tụ của Như Lai Tu-bồ-đề, của Long Thọ và Nam Hải Diệu Đồ, của Hoelderlin, Nerval, Shakespeare, Huệ Thi, Công Tôn Long... vậy thì, đây há không phải là cuộc tương ứng trên Đất Trích, nơi tụ hội của thâm kịch lịch sử?

*Tiếng đàn lịch sử vấn vương
Mười cung bạc mệnh lên đường lưu ly*

“Tuy nhiên, trong tĩnh dạ thâm canh còn cái gì đương kết tụ. Niềm hoài vọng theo dõi mãi trên ‘dặm khuya ngất tạnh mù khơi’”. (*Sương tỳ hải*).

Tương ứng của Lịch sử đã giẫm chân chúng ta đi về nơi tương ứng của Đất Trích. Thi ca từ đó có thể đôi lần thay đổi cách điệu lập ngôn:

*Ngõ ban sơ hạnh ngân dài
Cổng xô còn vọng điệu tài tử qua
Xin chào giữa bước chân ra
Chết từ sơ ngộ màu hoa trên ngàn
Thử xem cách điệu lập ngôn có thay đổi như thế nào:
Ngõ ban sơ hạnh ngân dài*

Cổng xô còn vọng điệu tài tử qua

Ta về ngóng lại mưa sa

Giọt dài ly biệt nghe ra giọng chào

Những thay đổi khác cũng có thể được khơi diễn, cho các mệnh đề chính và mệnh đề phụ gắn bó nhau dẫn tới chỗ lập ngôn của song trùng nhị bội, như là những nếp gấp trong ẩn ngữ của Lịch sử hay Sử lịch.

Lỡ từ lạc bước chân ra

Mấy lòng hạ tứ màu hoa trên ngàn

Đó là Parménide làm thơ lục bát để tặng cho Tố Như Tử; lập ngôn trên bước đi của Nàng Kiều, và có thể dẫn tới đoạn đường khép kín trong thời đại của Brigitte Bardo, Marilyn Monnroe... vì là Lịch sử tụ hội giữa Hồng quần với khách Hồng quần...

Qua những lời chào giã biệt để lưu ly, lời thơ là Lời Cổ Quận gieo về trong rừng núi A ly bê tê, đồng vọng những âm vang kỳ dị của Hằng thế:

...

Thiên thần hằng vi tiểu

Tạo hóa có buồn không

Vân lý tự nhiên thanh cách thiếu

Đản bằng trì ngự sứ quân thông

A mẫu diên đầu tranh nhứt trích

Túy trung thâu khước tiểu bông sơn

Tham tha nhứt khẩu long đàm mật

Uổng khuếch phiêu bông bát nhã môn

Kim cương từ điệu lưu tồn

Dzuông ơn ghéch tổng đót sồn phai eo...

(Jung an Gestalt, doch stark, feiert es

Hebenden Streit unter den Felsen...)

Điều lập ngôn trên diễn ra trên gặp gỡ ly kỳ của tất cả mọi cõi miền của ngôn ngữ của ngôn ngữ. Chúng tụ hội, và kết dệt thành một Hình bóng thanh xuân, hùng dũng. *Jung an Gestalt, doch stark...*? Và Bóng dáng thanh kỳ tú lệ nhưng kiêu hùng ấy là một cuộc gắn bó, giùn ghè, nó đón mừng cuộc tranh hùng thân thiết... *feiert es Hebenden Streit...*? Như thế há không là một cuộc

tao ngộ tình cò, rằng từ ngẫu nhĩ, giữa những nham thạch cù cưa, *unter den Felsen?*

Trong khóm mắt em ngậm ngùi ngày đó

Lúc dung nhan về đối diện trắng tà

Màu nước chảy vô ngần không giải tỏ

Gió biên thùý về bích ngạn chiêu hoa

Bởi vì cách điệu của của thi ca vốn dĩ phiêu hốt, khơi vơi, lãng đãng, nên bờ biếc bích ngạn chiêu hoa như một nơi chốn thông dong thánh thốt. Thảm kịch khôn cùng dù có đổ ào lên Thi ca đến mấy lần đi nữa, Thi ca vẫn như diễm nhiên, ngao du theo ngày tháng, trong ngày tháng ngao du. Có thể nói đó là ẩn ngữ song trùng của Thi ca. Với cách điệu song trùng đó, cho nên khi Thi ca trở gót về trong ngày tháng ngao du, trời đất bỗng dậy lên những niềm tư lự, ưu tư. Nhưng khi Thi ca đi vòng trong không gian quỹ đạo của tuế nguyệt xoay vần, vòng quỹ đạo chật hẹp vỡ tung ra cho một cõi trời lồng lộng. Đi và về, lênh đênh trong thảm họa mà vẫn như tới và lui trong phong vận hài hòa:

Trên vòm thời đại đi quanh

Rách quần quỹ đạo tan vành nguyệt hoa

Em về bữa rộng bao la

Buồn sông bóng mạ đan sa đến điều

Phong vận đó, một lúc nào đó, trở nên dồn dập, vì Lời với Lời quần quít nhau, Tình tự nằm ngay trong Tình tự, cái Phơi mở hiện hình trong sự Phơi mở... hoàn toàn là cách điệu song trùng của Thi ca:

Quần sẽ đỏ từ khi trắng là nguyệt

Kinh là kỳ từ châu quận tân toan

Từ xứ sở đắng cay thu đầu chết

Bước dã man sâu xé là gieo vàng

Lá sẽ đỏ từ da vàng mũi tẹt

Môi là mềm từ mộng miệng cong cười

Từ bờ cõi chia xương chua là ngọt

Trút lang thang từ nát mộng lên trời

...

Cách điệu tương ứng song trùng, như là ba cõi miền riêng biệt của ngôn ngữ trong trình tự lập ngôn cho Thi ca. Nhưng cả ba cùng đi và về trong và

trên cái Một; là cái Một của Hội thoại. Trong Một Hội thoại, Thi ca sẽ dư sức đánh gục ngã mọi công trình to lớn của triết học, dựng trên cái Một Lý tính, cái Một của Đồng nhất tính. Một Lý tính đầy Lịch sử xuống giếng khơi; tỉnh oan khức sĩ; chúng ta sẽ như con ếch ngồi đáy giếng trông lên vòm trời, nhưng không đủ sức làm rách quần của quỹ đạo vòm trời đó. Rách quần quỹ đạo, cho nên Một đích thị là cái Như. Thi ca tái dựng lập ngôn trong Như Lai Tu Bồ Đề, cho nên mới có Duy Ma Cật nương uy lực của Thần thông du hí tam muội, rong chơi trong cõi bờ Vô tận của Hoa Nghiêm. Thi ca đã đi bằng những ‘bước đã man sầu xé gieo vàng’. Bước đi tái dựng của Thi ca được thực hiện trong cách điệu song trùng như thế này:

“*Was bleitet, stiften die Dichter*: Tuy nhiên, cái lưu tồn thường tại, người thi sĩ dẫn khởi nó về trong lập định. Diễn dịch theo thể lệ lục bát của Hồng sơn Liệp hộ: *Ngõ ban sơ hạnh ngân dài. Cổng xô còn vọng điệu tài tử qua*. Với lời nói ấy, luồng ánh sáng đi về trong câu hỏi của chúng ta về Tinh thể Thi ca. Thi ca là lập định. Dựng thơ là Thiết lập qua Lời và trong Lời (*Dichtung ist Stiftung durch das Wort und in Wort*). Dựng thơ từ cội nguồn, là ngân dài từ ban sơ ngõ hạnh (theo thể lệ *Cửa Trời mở rộng đường mây, hoa chào Ngõ Hạnh...*). Dựng qua lời là *điệu tài tử qua* và trong lời còn *vọng*. Và *cổng xô* là cuộc tiến nhập (einruecken, Einrueckung) dị thường của một lần Tại Thể bước vào Vạn Hữu trong Tâm nguyện cho von”. (*Lời cổ quận*).

Gọi đó là cách điệu song trùng, vì Thi ca đã tự giải thích lấy nó, tự thực hiện sự phơi mở cho nó. Thí chính Thi ca tư cái Một và cái Như mà tái dựng cái Một và cái Như cho một cuộc Hội thoại của Tại thể chúng ta xuất hiện trong Tồn sinh và Lịch sử. Trong sự hiện thể của Tại thể chúng ta giữa Tồn sinh và Lịch sử, cách điệu tương ứng song trùng nào đã làm ngân vang bất tận câu hỏi này: Và để làm gì, thi nhân trong tời buổi điệu linh thống khổ?

Cuối bài báo này, tôi xin được phép có thêm vài lời phụ chú sau đây.

Có thể độc giả thấy rõ tôi viết về thơ Bùi Giáng trong cách điệu Riêng nào đó; hoặc tôi chỉ viết về Thi ca trong cách điệu Chung. Nhưng cả hai, đến đây không thành vấn đề nữa. Thi ca và Tư tưởng, luôn luôn là những tương ứng của Chung và Riêng.

Hoặc giả, có thể tôi đang dọn con đường nào đó cho các câu hỏi: Làm sao chúng ta bước tới gần một nhà thơ? Hay, Thi ca là tiếng nói gì, nói lên từ tâm nguyện gì, của Tại thể chúng ta trong cuộc Tồn sinh đầy hiểm họa?

Có thể không có vấn đề nào như thế hết. Nhưng chắc chắn, điều khó mà chối cãi cho trôi, là độc giả hẳn đã thấy bài báo đi vòng quanh những nỗ lực cho một cuộc Hội thoại. Thời đại chúng ta đang khát một cuộc Hội thoại như thế, trước những thảm họa lịch sử đang dày xéo không cùng ở đây.

Nhưng cõi Tư tưởng đã bị khổng chế bởi những tri thức cuồng dại; thảm họa đen tối của nó không còn là một viễn tượng xa xôi, mà đã trở thành những hiện tượng, những quái tượng. Trong khi đó, Thi ca đang bị dồn vào những cuộc đấu cơ lịch sử. Cảnh tượng như thế, chúng ta chịu khó mở mắt mà nhìn là thấy. Cho nên, thay vì nói đủ thứ chuyện, ở đây chúng ta có thể mượn một kết luận như thế này (M. Heidegger, Wozu Dichter): “Trong thời đại của đêm tối cõi đời, cái vực sâu đen tối kia của cõi đời phải được thể nghiệm và được kiệt tận miên bạc bình sinh. Mà muốn vậy, thì điều cần thiết là phải có vài kẻ đạt tới cái chỗ tận cùng của cái đáy vực sâu không đáy”.

(Bài đăng *Giai phẩm Văn*, số 5/1973)

* NBT cảm ơn các đạo hữu Đinh Cường, Nguyệt Mai
đã gửi bài sưu tập từ tạp chí Văn 1973.

Tuệ Sỹ. *Tuệ Sỹ Văn Tuyển*, tập III. VĂN HỌC,
NXB Phương Đông, tháng 7-2015, tr. 50-64.

Vi tính: Nguyễn Hiền-Đức

Thanh Đa, Bình Thạnh, ngày 06-01-2016

Đối Biện Bồ Tát*

I. DI-LẶC

1. TRUYỀN THUYẾT

Bồ-tát Di-lặc, hay Phật tương lai, vốn là hình ảnh rất quen thuộc không chỉ đối với Phật tử Đại thừa. Danh hiệu của Ngài cũng xuất hiện rất nhiều nơi trong kinh điển Pali. Kinh *Chuyển luân vương* nói: ^[1] “Khi tuổi thọ loài người lên đến tám vạn tuổi, bấy giờ có Thế tôn hiệu là Di-lặc xuất hiện ở đời.”

Huyền ký tương tự cũng được nói đến trong Trung A-hàm. Ở đây còn thêm chi tiết. Sau khi nghe Thế tôn huyền ký về sự xuất hiện của một Chuyển luân vương tên Loa, ^[2] bấy giờ trong thính chúng có một tỳ kheo tên là A-di-đá đứng dậy trình Phật, ông muốn trong tương lai ông sẽ là vị Chuyển luân vương đó. Ước nguyện này bị Phật khiển trách, một lần chết là quá đủ, sao còn muốn chết thêm lần nữa. ^[3] Tỳ kheo này bị khiển trách, vì không mong diệt tận sinh tử, chứng nhập Niết-bàn; lại muốn tái sinh nhiều đời nữa để làm vua. Sau đó Phật lại huyền ký về sự xuất hiện của vị Phật tương lai hiệu Di-lặc, trong triều đại Loa Chuyển luân vương. Bấy giờ Tôn giả Di-lặc cũng hiện diện trong thính chúng, đứng dậy chấp tay trình Phật, phát nguyện sẽ là vị Phật được huyền ký đó. Phát nguyện này được Thế tôn tán thán. ^[4] Ngay lúc đó, Phật bảo A-nan mang ra chiếc y được dệt bằng kim tuyến do bà Kiền-đàm-di cúng Phật, trao cho Di-lặc. Tuy ước nguyện tái sinh nhiều đời nữa, nhưng Di-lặc được tán thán, vì ước nguyện “cứu hộ thế gian; vì mục đích cứu cánh, vì sự an ổn và hạnh phúc của thế gian.” ^[5]

Tuy có một vài sai khác giữa các truyền thống, nhưng điểm được thừa nhận chung, Di-lặc là vị Phật tương lai, sau một thời gian dài, kế tiếp Phật Thích ca để truyền giảng Chánh pháp. Hiện tại, Ngài đang là Bồ-tát ở trên cung trời Đâu-suất. Sự tồn tại này được gọi là nhất sinh bổ xứ, hay nhất sinh sở hệ. ^[6] Quan niệm này chung cho cả bộ phái và Đại thừa. Địa vị quả chứng của Ngài hiện tại được gọi là A-bệ-bạt-trí, hay bất thối chuyển.

2. Ý NIỆM THỜI GIAN

Ý niệm thành Phật liên hệ ý niệm thời gian; dù hiểu theo nghĩa thời gian tuyến tính, hay thời gian siêu nghiệm.

Thế giới như bánh xe;

Thời gian, bánh xe quay.

Người cũng như bánh xe,

Khi lên rồi lại xuống.^[7]

Thời gian như bánh xe, quay vòng bất tận. Luân hồi không khởi điểm, không đoạn cuối. Tư duy của con người về ý nghĩa tồn tại như tập trung vào một điểm, một thời điểm nào đó thôi, trên vành bánh xe, để không thể nhận thức được đâu là biên tế tối sơ của thời gian, và đâu là tận cùng của thế giới.^[8] Con người bị trùm kín trong bóng tối vô minh,^[9] không thể nhận thức được từ đâu là khởi thủy của thời gian, và đến đâu là biên tế của không gian, chỉ trừ tính quy ước của tư duy, tìm một điểm tựa để không rơi vào trạng thái hoài nghi đáng kinh sợ. Từ điểm tựa quy ước đó, như là sự tồn tại thật tế của nguyên nhân phát sinh nhận thức, tư duy tự nâng mình lên cảnh giới tuyệt đối.^[10] Đó là cảnh giới giải thoát, vượt ngoài vòng quay bất tận của thời gian.

Trong giới hạn quy ước của tư duy, nghĩ về sự thành Phật, như nghĩ về điểm tận cùng của vòng quay bánh xe, ở đó thời gian được hình dung bằng con số vô số.^[11] Từ khi chớm khởi ước nguyện thành Phật, cho đến khi thành Phật, phải trải qua ba vô số kiếp. Tại sao phải lâu dài như thế? Đây cũng có thể là ý nghĩa ước lệ, để cho tư duy có điểm tựa mà hình dung về một nhân cách tuyệt đối, siêu việt thời gian. Không chỉ là phẩm tính siêu việt thời gian, mà còn bằng vào thước đo vô tận của thời gian để hình dung về giá trị phổ quát của tư duy và hành động, của hùng lực và từ bi. Bởi vì, “Bồ tát cần phải trải qua ba vô số kiếp tu tập tích chứa tư lương đại phước đức, trí tuệ, hành sáu ba-la-mật, qua nhiều trăm nghìn khổ hạnh, mới chứng đắc Vô thượng bồ đề.”^[12] Đó là quan niệm chung cho cả Phật giáo bộ phái, và Đại thừa.

Nhưng, chính quan niệm ấy, khi nghĩ đến sự thành Phật, khiến đa số khiếp sợ. Tuy tất cả Bồ tát bắt đầu sự nghiệp bằng sự phát tâm, quyết định sẽ chứng thành Vô thượng bồ đề, vì lợi ích của hết thảy chúng sinh, dẫn tất cả đến chỗ an ổn tuyệt đối, đến cứu cánh Niết-bàn; nhưng trung gian, có trường hợp kiên trì, dũng mãnh thẳng tiến; và cũng có trường hợp gọi là thoái thất tâm bồ đề. Vì sao? Vì nghĩ đến thời gian cực kỳ lâu dài, đến ba đại a-tăng-kỳ kiếp. Suốt trong thời gian đó, cần phải hành vô số việc khó hành, chịu vô vàn thống khổ của sinh tử liên tục không gián đoạn. Nghĩ như vậy mà kinh khiếp. Tâm bồ đề rơi mất.^[13]

Như vậy, há không phải rất có ý nghĩa chăng, khi Duy-ma-cật hỏi Bồ-tát Di-lặc: “Trong ba thời, Ngài sẽ thành Phật vào thời nào?” Câu hỏi đó có ý nghĩa

gi? Hãy nói là, nếu không siêu việt khái niệm thời gian sẽ không thể tư duy một cách chân chính về Phật tính như là tự tính của hết thảy chúng sinh. Bởi vì con mắt pháp này thường hằng tồn tại, và tự tính luôn tỏa sáng bằng pháp chân thật.^[14] Tự tính ấy là Phật tính, cũng được gọi là pháp trụ và pháp vị.^[15] Hai từ ấy được dùng để chuyển tải ý nghĩa duyên khởi. Nói là pháp trụ, vì tự tính của hết thảy các pháp là như vậy, luôn tồn tại trong quan hệ, trong mối tương tức tương nhập. Nói là pháp vị, là nguyên lý tồn tại của pháp, vì Phật xuất hiện hay không xuất hiện, lý duyên khởi vẫn tồn tại ở đó. Duy chỉ chúng sinh không có mắt để nhìn thấy thôi. Cho nên, Phật tính tức duyên khởi. Mà lý duyên khởi, như Trung luận nói: không tịch diệt, không hiện khởi, là duyên khởi.^[16] Đó là lý tắc được nhận thức trong quan hệ thời gian, nhưng cũng là lý tắc tồn tại siêu việt khái niệm thời gian.

3. NHƯ NHƯ

Qua trường kỳ thời gian, Bồ tát tích lũy công đức phước báo, và phát triển năng lực trí tuệ. Bằng công đức được tích lũy ấy, dù sinh vào chủng loại nào, trong bất cứ giai tầng nào của xã hội hay phi xã hội, Bồ tát không thuộc hạng bần hàn, thấp kém. Không nghèo hèn, không kém trí, không bất lực. Đó là nền tảng vật chất, và điều kiện môi trường, để Bồ tát hành đạo. Bằng năng lực trí tuệ, Bồ tát nhận thức những gì đã thực hành, đã tích lũy, tất cả yếu tính của pháp đã qua, thấy đều là không, tịch tĩnh. Bồ tát nhận thức pháp tính đồng như hư không.^[17]

Nhưng, cũng có một lúc, Ác Ma xuất hiện, quấy nhiễu tâm tư, và lung lạc chí nguyện của Bồ tát, bằng chính điều mà Bồ tát đã sở đắc. Ác Ma nói: “ ... Như vậy, hết thảy đều đồng đẳng như hư không. Trong cái Không của tính tướng, không có một pháp gì để nói là chứng và được chứng... Hết thảy tính tướng đã là vốn không, cùng đồng đẳng như hư không; vậy thì ích lợi gì mà ông phải cần khổ cầu chứng Vô thượng chính đẳng bồ đề?... Ông hãy dẹp bỏ bồ đề nguyện ấy đi, đừng có vì sự an lạc của hết thảy hữu tình mà trường kỳ nhận chịu những khổ lụy...”^[18] Rồi Bồ tát trả lời: “Tuy hết thảy pháp đồng đẳng như hư không; tính tướng thấy đều không. Nhưng các hữu tình trong đêm dài sinh tử không thấy không biết, cho nên điên đảo kiêu sa để phải chịu vô lượng khổ. Ta phải khoác lên mình giáp trụ công đức mà tính tướng thấy đều không như hư không bao la...”^[19]

Trước sự kiện có khi phải nhận chịu cảnh ngộ tương chừng không thể vượt, bằng sở học, Bồ tát có thể tự biện hộ, để thoát thất bồ đề tâm. Đó là những giai đoạn quyết định sự tiến thoái. Vượt qua khỏi đó, Bồ tát bước vào địa vị Bất thoái chuyển.^[20] Cũng gọi là quán đỉnh vị. Như con trưởng của Chuyển luân vương được làm lễ quán đỉnh, tấn phong chức vị Hoàng thái tử kế thừa ngôi báu. Tuy chưa chính thức lên ngôi Hoàng đế Chuyển luân vương,

nhưng phong tư cốt cách, kể cả quyền lực, đều như Chuyển luân vương. Bồ tát lúc này chính thức được xác nhận là con chân thật của Như lai, là tùy sinh của Như lai. Vì sao? “Chân như của Như Lai không đến, không đi... Chân như của Như Lai là chân như của hết thấy pháp... Các Bồ tát hiện chứng chân như của hết thấy pháp như vậy, nên nói là Như lai, Ứng cúng, Đẳng chánh giác.” Và theo nghĩa đó mà nói các Phật tử là tùy sinh của Như lai.^[21]

Qua trường kỳ gian khổ, cho đến khi đạt thành mục đích, thấy rằng tự tính của tất cả là không; tất cả đều như như. “Nhất thiết trí như như. Hết thấy các pháp như như. Hết thấy đều đồng một Chân như, không hai, không khác, không cùng tận.” Thấy như vậy rồi, “Do nhận thấy ý nghĩa như vậy rồi, này chư thiên, tâm Ta xu hướng tịch tĩnh, im lặng không thuyết pháp. Vì sao? Vì pháp này sâu xa, khó thấy, khó giác tri.”^[22]

Duy-ma-cật hỏi Bồ tát Di-lặc: “Bằng sự sinh của Như mà ngài được thọ ký? Hay bằng sự diệt của Như mà ngài được thọ ký?”

4. KHUẤT TẮT

Ở hàng nhất sinh sở hệ, đã bước lên địa vị quán đỉnh, có thể thay Phật chuyển bất thối pháp luân. Nhưng sao Bồ-tát Di-lặc còn phải khuất tất trước đối diện sắc bén của Duy-ma-cật? Đây là ẩn ngữ, không có ngôn ngữ để giải thích. Nhưng Khuy Cơ cũng cố tìm cách nhìn vào mặt sau của ẩn ngữ. *Vô Cấu Xưng kinh* sơ dẫn kinh Phóng bát: “Di-lặc nói với Văn-thù-sư-lợi, những vị như ngài cho dù nhiều đến trăm nghìn vạn ức cũng không thể hiểu nổi sự việc tôi cất chân lên và hạ chân xuống... Cho nên, sự khuất phục của Di-lặc chỉ là sự giả. Không phải thật sự Di-lặc bị khuất phục. Xưa Di-lặc nói pháp bất thối cho thiên chúng để họ có hy vọng mong cầu. Nay Duy-ma-cật đến nói vô tướng chân như, để làm nhân duyên cho họ.”^[23]

II. QUANG NGHIÊM

1. THIỆN TÀI VÀ QUANG NGHIÊM

Các bản sơ giải đều không giải thích nhân địa tu hành, hay nguồn gốc của vị bồ tát Quang Nghiêm đồng tử này, mặc dù danh hiệu được kể trong số các Bồ tát tham dự pháp hội tại vườn xoài.^[24] Tuy nhiên, điều có thể thấy biết ở đây là, qua sự kiện các đệ tử, rồi các Bồ tát từ chối đi thăm bệnh Duy-ma-cật, trong sâu thẳm của trần thuật, giới thiệu kho tàng Phật pháp, được nhìn từ nhiều khía cạnh khác nhau, mâu thuẫn và đối nghịch, để từ đó mỗi cá nhân tự chứng nghiệm ý nghĩa chân thật của Phật pháp.

Cho nên, Quang Nghiêm đồng tử, là một nhân cách biểu hiện một phương diện của Bồ tát đạo, trong quá trình tu dương của Bồ tát. Tên gọi

mang nhiều ý nghĩa biểu tượng, chứ không chỉ đơn giản là một tên gọi. Vì vậy, điều cũng rất có ý nghĩa ở đây khi liên hệ đến «Hoa nghiêm Nhập pháp giới.» Ở đó, Bồ tát đạo bắt đầu bằng các thiếu niên nam nữ, những người mà Văn-thù đã khơi dậy nơi họ tâm bồ đề rộng lớn. *Duy-ma-cật* cũng bắt đầu với Bảo Tích và các công tử thành Tỳ-da-ly. Từ Bảo Tích, cho đến Quang Nghiêm, có thể là hai thế hệ trong ý nghĩa nhân sinh. Cho thấy sự kế tục của lý tưởng Phật thừa Bồ tát đạo là liên tục không gián đoạn.

Nhân cách biểu tượng của Quang Nghiêm, theo như tên gọi, là sự trang nghiêm bằng ánh sáng của trí tuệ. Đó là điều mà Văn-thù khai đạo cho Thiện Tài đồng tử, cùng các thiếu niên nam nữ khác. Rồi Văn-thù giáo giới Thiện Tài: “Đề vững chắc sự nghiệp của Bồ tát, đề hoàn tất con đường của Bồ-tát; thì đây là điểm khởi đầu, từ đó mà lưu xuất, từ đó mà viên mãn Nhất thiết trí; đó là thân cận, tôn kính, phụng sự thiện tri thức.” ^[25]

2. KHỞI ĐIỂM VÀ CÙNG ĐÍCH

Bồ đề tâm là ý chí, bạn hữu là bước khởi đầu. Ý nghĩa này cũng được thấy trong đối thoại giữa *Duy-ma-cật* và Quang Nghiêm. Chính vì thân cận thiện tri thức mà Quang Nghiêm hội ngộ *Duy-ma-cật*. Hoạt trường thiện tri thức của Thiện Tài bao la, trên những vùng không gian rộng lớn, và trong chuỗi thời gian vô tận. Không gian của Quang Nghiêm chỉ trong thành Tỳ-da-ly. Thời gian cũng chỉ là sự tụ hội phút chốc. Đấy hiện thực rất gần gũi đời thường đề dẫn người vào sự nghiệp hoằng vĩ của Bồ tát.

Cũng tương tự như Quang Nghiêm hỏi *Duy-ma-cật*: «Bác đi đâu về?» Thiện Tài sau khi chiêm ngưỡng lâu các Tỳ-lô-giá-na trang nghiêm tạng ^[26] của Di-lặc, rồi hỏi: «Đại Thánh, ngài từ đâu đến?» Chúng ta hãy liên hệ ở đây với câu trả lời của Di-lặc:

«Hết thảy Bồ tát không đến, không đi. Như vậy mà đến. Không hành, không trụ, như vậy mà đến. Vô xứ, vô định, như vậy mà đến. Không chết, không sinh, như vậy mà đến. Không đình trú, không thiên di, như vậy mà đến. Không động, không khởi, như vậy mà đến. Không tham luyến, không hệ lụy, như vậy mà đến. Không nghiệp, không quả báo, như vậy mà đến. Không khởi, không diệt, như vậy mà đến. Không đoạn, không thường, như vậy mà đến.

“Bồ tát từ trú xứ đại bi mà đến... từ trú xứ đại từ mà đến... từ trú xứ đại nguyện mà đến... Hoá hiện như bóng của hình, như ảnh trong gương.” ^[27]

Cho nên, việc Quang Nghiêm hỏi *Duy-ma-cật*, cũng là chào hỏi thường tình của người đời đối với hàng trưởng bối. Nhưng, từ những tế toái của đời thường, mà đi tìm ý nghĩa không cùng tận của nhân sinh, Bồ tát có hay sinh sự, và nhiều lý sự quá đi chăng?

Giải đáp ý nghĩa đến và đi của Di-lặc xuất phát từ tự tính của các pháp, cho nên không đến, không đi. Trả lời của Duy-ma-cật xuất phát từ thể của hành động, tức tính thể của Bồ tát hạnh. Ông nói, từ đạo tràng về, hay từ diệu bồ đề đến.^[28] Đạo tràng, tức là cao đài của trí giác, là điểm xuất phát với tâm bồ đề, và cũng là điểm tựu thành của Bồ tát đạo.^[29]

III. TRÌ THỂ

1. SÁNG THỂ VÀ TRÌ THỂ

Tên gọi của vị Bồ tát này cho thấy biểu tượng nhân cách của Bồ tát, là vị nâng đỡ, hộ trì hay duy trì thể gian.^[30]

Bồ tát Pháp vân địa, địa vị thứ mười, cũng nói là quán đỉnh vị, thường thác sinh làm Đại Tự Tại Thiên vương.^[31] Nguyên đó là xưng hiệu gọi các vị Thần sáng tạo thể gian trong tôn giáo Ấn độ. Tín ngưỡng này được Đề-bà tường thuật trong Niết-bàn luận như sau: “Nhóm ngoại đạo thứ 15 là những người thờ Ma-hê-thủ-la thiên. Quả được sáng tạo bởi Na-la-diên.^[32] Nhân là Phạm thiên. Ma-hê-thủ-la là nhất thể mà chia thành ba ngôi.^[33] Đó là Phạm thiên, Na-la-diên và Ma-hê-thủ-la. Đất là y xứ. Ma-hê-thủ-la là chủ của đất. Hết thảy trong tam giới những loài có linh hồn (mạng) hay không có linh hồn (phi mạng) đều được sáng tạo bởi Ma-hê-thủ-la. Trên thân thể của Ma-hê-thủ-la, đầu là bầu trời. Đất là thân mình. Nước là nước tiểu. Núi là phân. Các sâu trùng trong bụng là chúng sinh....”^[34]

Những vị Thần này từ tín ngưỡng phổ biến được đưa vào Phật giáo như những vị hộ trì Phật pháp, cho ở vào chỗ cao nhất trong thế giới hữu sắc là cõi trời Sắc cứu cánh, tức tầng thứ năm, cao nhất của năm tầng Tịnh cư thiên, nơi mà một vị A-na-hàm nhập Niết-bàn vì không tái sinh Dục giới. *Du-già sư địa* nói: “Vượt qua các tầng Tịnh cung (Tịnh cư) là trú xứ của Đại Tự Tại (Ma-hê-thủ-la). Ở đó có Bồ tát địa thứ mười do huân tu thập địa đến chỗ tuyệt đối nên sinh vào đó.”^[35]

Bỏ qua tính chất thần thoại và tín ngưỡng tôn giáo, Bồ tát Trì Thể như vậy được coi như biểu tượng cho phẩm chất cao nhất của Bồ tát hàng thập địa. Phẩm chất đó, như vai trò sáng tạo thể gian của Thần tôn giáo, ở đây, Bồ tát hàng thập địa được quan niệm như là những vị sáng tạo nên các giá trị và ý nghĩa tồn tại cho thể gian. Tất nhiên, chỉ trong ý nghĩa tục đế, hay chân lý ước lệ.

2. MA SỰ

Thiện Tài sau khi từ giả Di-lặc, chuẩn bị đi vào giai đoạn chót, dự vào hàng nhất sinh sở hệ, bước lên địa vị Quán đỉnh Pháp vương tử; vào lúc ấy,

Văn-thù xuất hiện, vừa tán thán vừa cảnh giác: “Nếu lìa tín căn, tâm tư bạc nhược, ưu sầu, hối tiếc, công hành không đủ, thoái thất, không tinh cần, với một chút ít công đức mà cho là đủ, với một chút thiện căn mà tâm bị buộc ràng, không thiện xảo để phát khởi hành nguyện của Bồ tát, không được thiện tri thức che chở, không được Như lai hộ niệm; hạng như vậy thì không thể thấu suốt pháp tính như vậy, lý thú như vậy, sở hành như vậy, sở trụ như vậy...”^[36]

Tất nhiên, Bồ tát ở vào hàng bất thối chuyển, những lời cảnh giác ấy thật sự là tán thán, vì đã vượt qua mọi chướng ngại, tâm tư không còn dao động. Nhưng trong một ý nghĩa khác, đó vẫn còn là lời cảnh giác. Cảnh giác Ma sự. Cho đến khi Bồ tát ngồi tại Bồ đề đạo tràng, vẫn còn phải chiến đấu lần chót với quân đội Ma: “Thế gian cùng với thiên giới không thể đánh bại đạo quân này của người. Nhưng, bằng trí tuệ, Ta phá tan nó như đập vỡ cái bát sành chưa được nung.”^[37]

Khi Ác Ma bị đức Thích tôn đánh bại tại Bồ đề đạo tràng, y than thở: “Không dễ dụ La-hán, đáng Thiện thế trong đời. Vì đã thoát cảnh Ma. Vì vậy ta buồn rầu.”^[38]

Ác Ma ở đây cũng chỉ là sự hình tượng hoá cái xấu trong thế gian. Nó là thế lực ngự trị không để một chúng sinh nào thoát ra khỏi sinh tử. Cho nên, nó được nói là phiền não ma. Cũng được nói là ngũ uẩn ma. Phiền não, tất nhiên là những kết sử ràng buộc, dẫn chúng sinh tái sinh, luân chuyển trong vòng quay bất tận. Năm uẩn, là sở y của tồn tại. Y trên đó, thiện hay bất thiện được thực hiện.

Ác Ma luôn theo dấu Phật, quấy nhiễu chúng Thanh văn. Trên đường đi của Bồ tát tất nhiên không phải là không có dấu chân theo dõi của Ma. Vì vậy, sau khi Phật nói các công đức của Bồ tát, vì để chúng thành Vô thượng giác ngộ mà đừng mất tinh tấn tu các ba-la-mật, và vô số việc khó làm khác; bấy giờ Tu-bồ-đề liền hỏi ngay dấu hiệu của Ma sự.^[39]

Và bây giờ thì thật sự Ma đang đến quấy nhiễu Trì Thế.

Khi được Tu-bồ-đề hỏi về Ma sự, Phật nói: “Bồ tát ưa thuyết pháp yếu. Rồi phát sinh ưa thích nói mãi không thôi.”^[40] Có thể trước dấu hiệu nào đó của sự sụp đổ ý chí, thoái thất, hoài nghi hay nhận thức lệch lạc con đường mình đang đi, người hành bồ tát đạo viện dẫn giáo lý để tự biện hộ. Cũng có thể ngụy tín về khả năng giáo hoá nên trở thành vị pháp sư chuyên biện thuyết nhưng thiếu thực hành. Dù sao, ở đây Trì Thế giảng cho vị Thiên đế giả mạo bằng những điều Phật đã giảng cho chúng đệ tử: “Không phóng dật dẫn đến bất tử. Phóng dật dẫn đến diệt vong.”^[41] Chính lời dạy ấy, để chống lại Ma, nay được đem giảng lại cho chính Ma.

3. VÔ TẬN ĐĂNG

Một đoạn kinh văn, Trì Thế bạch Phật:

“... Con còn nhớ có lần đang ở trong tỉnh thất, khi ấy Ma Ba-tuần^[42] hình “trạng như Đế Thích xuất hiện cùng với mười hai ngàn thiên nữ theo sau đàn hát, đi đến chỗ con. Sau khi cúi đầu đánh lễ dưới chân con, họ chấp tay đứng sang một bên. Con tưởng đó là Đế-thích nên nói: ‘Xin chào Kiều-thi-ca.’^[43] Dù ông đã thành tựu nhiều phước báo, nhưng không nên phóng túng. Ông nên quán ngũ dục là vô thường để tìm cầu gốc rễ thiện. Hãy tìm cầu ‘pháp chắc thật cho thân thể, sinh mạng và tài sản này.’ Ma liền nói: ‘Thưa Đại Chánh sỹ, xin ngài nhận lấy mười hai ngàn thiên nữ này để hầu hạ ngài, lo việc quét dọn.’ Con bảo: ‘Này Kiều-thi-ca, chớ đem cho Sa-môn họ Thích món quà phi pháp như vậy. Nó không thích hợp với tôi.’ Con chưa dứt lời thì Duy-ma-cật chợt đến và nói: ‘Nó đâu phải là Đế-thích. Nó là Ma ‘đến quấy nhiễu ngài đấy.’ Rồi ông quay sang bảo ma: ‘Hãy cho ta các cô gái này. Như ta thì có thể nhận.’ Ma kinh sợ, nghĩ rằng, ‘Duy-ma-cật có thể “gây hại ta chăng?”’”

Nữ nhân trong *Duy-ma-cật* thường xuất hiện trong những hình tượng đặc biệt. Chúng biểu tượng cho tính chất mâu thuẫn nội tại trong ý niệm giải thoát, để từ đó dẫn đến nhận thức về ý nghĩa giải thoát bất khả tư nghị.

Trước hết, trong những môi trường văn hóa nhất định, nữ tính là biểu tượng cho yếu tố thẩm mỹ. Đồng thời đó cũng là hình ảnh phản diện của thẩm mỹ: tịnh và bất tịnh. Phẩm chất cao quý, dẫn đến giác ngộ và giải thoát, như trí bát-nhã, được gán cho nữ tính. Tham ái dẫn đến tái sinh, cũng được gán cho nữ tính. Cho nên, khi Ác Ma đã thất bại không thể chinh phục đức Thích tôn với đạo quân hùng mạnh của mình, nó sai ba người con gái đi chinh phục Thích tôn. Các cô nói với bố Ác Ma: “Chúng con sẽ trói người đó bằng sợi dây thừng tham ái, như trói con voi lớn trong rừng.”^[44]

Ở đây Ác Ma đang thử thách bài giảng về không buông lung của Trì Thế bằng cả một đội quân Ma nữ.

Điều rất thú vị là Duy-ma-cật đã tiếp nhận đội quân Ma nữ ấy, và trao cho họ sứ mạng đi thắp ngọn đuốc soi sáng thế gian. Những ngọn đuốc ấy sẽ cháy sáng bất tuyệt. Thế gian chìm đắm trong ái dục, bị trói chặt bởi sợi dây thừng ái dục, không thể vùng thoát. Không thể bút thoát dễ dàng được, nếu không châm ánh lửa trí tuệ lên chính những ngọn đuốc được làm bằng chất liệu ái dục ấy.

Kinh văn nói:

“Các thiên nữ quay hỏi Duy-ma-cật: ‘Ở trong cung điện của Ma, chúng tôi phải sống như thế nào?’”

“Duy-ma-cật đáp: ‘Này các chị, có Pháp môn được gọi là Ngọn đèn vô tận; ^[45] các Chị nên học. ... Dù các Chị có ở nơi cung điện của Ma, các Chị hãy nên dùng Pháp Vô tận đăng này để dẫn dắt vô lượng con trai, con gái của Trời khiến phát tâm cầu giác ngộ, vừa để báo Phật ân vừa làm lợi chúng sanh.’”

Trong hình tướng xuất gia, dù ở vào hàng thập địa, Trì Thế vẫn không thể tiếp nhận đội quân ấy như Duy-ma-cật. Cho nên, Bồ tát cũng cần phải cảnh giác thế gian về Ma sự. Không thể để cho những diễn thuyết pháp yếu của mình trở thành yếu tố làm sụp đổ chính mình. Giữa Duy-ma-cật và Trì Thế, giải thoát bất tư nghị là gì? Không thể có định nghĩa chung cho tất cả. Dù sao, điều đã được biết là, tự tính của các pháp bản lai thanh tịnh. Bằng chất liệu ô nhiễm của thế gian mà thấp lên ánh sáng thanh tịnh vi diệu cho thế gian, Bồ tát xây dựng cõi Phật thanh tịnh từ chính những môi trường ô nhiễm bất tịnh.

IV. THIỆN ĐỨC

1. TẾ TỰ

Trong một chuỗi thời gian tiến hoá lâu dài, cho tới một thời kỳ nhất định, ý niệm tích lũy tư hữu mới phát sinh nơi con người. ^[46] Cũng từ đó, cạnh tranh và mâu thuẫn phát sinh. Để giải quyết, mọi người bầu ra một người hoà giải. Họ chia một phần thu hoạch của mình cho người này. Đó là hình thức giao ước xã hội đầu tiên của loài người. ^[47] Nhưng cũng từ đó, phát sinh giao ước giữa con người với Thần linh. Con người có bốn phận hiến tế phẩm vật cho Thần linh, như một hình thức đóng thuế. Đáp lại, Thần linh cũng có nhiệm vụ hỗ trợ con người trong các sinh hoạt. Càng về sau, hiến tế trở thành bốn phận cưỡng bức, chứ không phải giao ước theo chủ nghĩa công lợi nguyên thủy giữa người và Thần nữa.

Cho đến thời đức Thích tôn xuất hiện, hiến tế và cầu nguyện trở thành quy tắc đạo đức, là cơ sở phân chia đẳng cấp xã hội. Trong nhiều điều khoản của Luật tạng, các tỳ kheo không được phép tham gia các sinh hoạt tế tự và cầu nguyện chung với thế tục. Tăng đoàn Phật giáo muốn giữ tính cách độc lập với các tín ngưỡng tôn giáo đương thời, mà kinh điển gọi là tà kiến, vì không đem lại ích lợi thiết thực cho sự tiến hoá tâm linh của con người.

Trong thời Phật, pháp điển tế tự của Vệ-đà chưa hoàn tất. Chỉ truyền tụng ba Vệ-đà. Ngay cả trong ba Vệ-đà này, bộ thứ ba là Dạ-nhu Vệ-đà có vẻ cũng chưa phổ biến. Vì cũng có một số giáo sĩ Bà-la-môn tìm đến Phật để tham khảo nghi thức tế tự. Vì họ tin rằng, họ Thích trong chủng tộc Gotama là hậu duệ của cổ đại tiên nhân Angiras, ^[48] là một trong các dòng họ gia truyền Vệ-đà.

Nhiều nơi trong kinh Phật cũng mô tả hình thức các tế đàn được tổ chức; nói đến vai trò của vị chủ tế, phận sự của Quốc vương, cùng với sự tham gia của Vương hậu, Vương phi, Vương tử, triều thần và dân chúng.^[49] Nhưng trong tất cả, kinh Phật đều hướng tế đàn sang một ý nghĩa khác, mang tính xã hội hơn là bản chất tôn giáo. Trong một quốc độ mà dân chúng đang cùng khổ, không thể tổ chức đại tế đàn. Vì sẽ thâm thùng ngân sách. Và như vậy, phải tăng thuế, sưu dịch. Khiến dân chúng đã khổ, lại càng khổ thêm. Chỉ khi nào dân chúng sống sung túc, bây giờ Vua mới nên nghĩ đến việc tế tự, để cầu phước báo lâu dài cho mình.

Theo cách giới thiệu như vậy, tế tự tuy bắt nguồn từ bản chất tôn giáo, nhưng bây giờ trở thành sinh hoạt lễ hội mang tính nhân gian. Vì mọi người đều có thể tham dự khi đời sống vật chất tương đối sung túc. Dù hiểu theo nghĩa nào, trong một xã hội truyền thống với những tập quán lâu đời, không thể tách rời con người ra khỏi thế giới Thần linh của nó. Và lại, thế giới đó cũng biểu tượng cho sự thăng hoa của đạo đức, và do đó, của hạnh phúc.

2. THIÊN ĐỨC

Bồ tát Thiện Đức, mà bản Huyền Trang âm là Tu-đạt,^[50] người ở thành Tỳ-da-ly, là nhân vật cùng tên với vị Trưởng giả ở Xá vệ, thường gọi theo phiên âm là Tu-đạt. Đó là vị cư sỹ rất nổi tiếng trong các đệ tử tại gia của Phật. Vì sự bố thí, chẩn tế người nghèo, nên ông được người đương thời tặng cho danh hiệu là Cấp Cô Độc.

Vị Bồ tát Thiện Đức này tu công hạnh như thế nào, không thể biết được. Nhưng khi Duy-ma-cật đến viếng, thì ngài đang tổ chức lễ hội lớn. Như thế là tuy tu tập Phật pháp, nhưng Bồ tát vẫn không bỏ thế gian pháp. Vẫn kế thừa gia nghiệp của tổ tiên, và làm các phận sự đối với tổ tiên.

Duy-ma-cật đến, không đề nghị dẹp bỏ hình thức tế tự mà các đệ tử Phật xem là vô ích. Ông đến đề nghị nâng tầm mức ý nghĩa lên tầng thăng hoa cao hơn.

Trong lễ hội này, Thiện Đức cũng đã thực hiện nghĩa bình đẳng, hiểu theo nghĩa thông tục của thế gian. Bình đẳng, vì không chỉ tế tự dâng hiến Tổ tiên, những người đã chết, mà còn dâng hiến những người còn sống. Không chỉ bố thí cho một thành phần tôn giáo nào đặc biệt, mà cho tất cả Sa môn, Bà la môn, ngoại đạo. Không phân biệt giai cấp sang hèn, mà cho bất ai cần. Tuy vậy, đó chỉ là ý nghĩa trong quy ước thế gian, chỉ mang lại giá trị tầm thường của thế gian. Nên Duy-ma-cật đề nghị một ý nghĩa chân thật cho lễ hội, được nhận thức từ ý nghĩa pháp tính bình đẳng. Điều đó nên là nền tảng tu đạo và hành đạo của Bồ tát.

Các Thanh văn đi tìm sự giải thoát bằng con đường xuất thế, sống cuộc đời ẩn cư tịch mịch. Bồ tát cũng đi tìm cứu cánh giải thoát, nhưng ở ngay giữa cõi đời hệ lụy, nên chọn hướng đi bằng phụng sự, dâng hiến. Tức bố thí là công hạnh chính để Bồ tát tu tập, và thăng tiến.

Hạnh bố thí lưu xuất từ ý nghĩa pháp tính bình đẳng. Do đó, chỉ bằng vào sự bố thí, Bồ tát lần lượt thành tựu hết thấy các ba-la-mật. Thành tựu các thiện, tam muội, các bồ đề phần, mà Thanh văn phải ẩn thân trong rừng núi mới có thể tu tập được. Tất nhiên, hướng đi của Bồ tát lâu dài hơn, và do đó cũng dễ thoái chí, thất bại; không vững chắc như Thanh văn, chứng chánh trí ngay đời này, và cũng sống an lạc ngay trong đời này. Bồ tát còn phải chịu nhiều đau khổ, chung với số phận của vô lượng chúng sinh, trong vô lượng kiếp nữa.

Do ý nghĩa đó, Thế Thân khi giải thích kinh *Kim cang* đã nhấn mạnh ngay trên sự bố thí, như là nền tảng để thành tựu Bát-nhã ba-la-mật.^[51] Trong đó, với ba phương diện bố thí là tài vật, cứu nguy, và pháp, tài thí là nền tảng để thành tựu bố thí ba-la-mật. Vô úy thí, để thành tựu giới và nhẫn, vì mang lại sự an toàn thoát mọi nguy hiểm sợ hãi cho chúng sinh. Cuối cùng, pháp thí, thành tựu tinh tấn, thiền và trí tuệ.

Trong Duy-ma-cật, cũng chính bằng sự bố thí mà thành tựu tất cả Phật pháp.^[52]

Nói cách khác, trong ý nghĩa vừa nêu, Bồ tát hành đạo giữa thế gian có ba mục tiêu cụ thể. Thứ nhất, tăng ích tài sản vật chất. Với mục tiêu này, Bồ tát hiện thân trong quốc độ nào, quốc độ ấy không có những kẻ bần cùng cô khổ. Thứ hai, chấn tế vô úy. Hiện thân ở quốc độ nào, Bồ tát khiến cho nhân dân ở đó không sống trong sợ hãi, nguy hiểm đe dọa; không giặc cướp, không chiến tranh, không áp bức. Sau hết, giáo hoá chúng sinh thành tựu các phẩm chất cao thượng, thành tựu các công đức của Bồ tát và Phật.

Thật sự, ba mục tiêu vừa nói của Bồ tát không khác với mục tiêu của xã hội loài người. Quốc gia nào cũng muốn dân giàu nước mạnh, hoà bình ổn định, và dân trí được nâng cao. Bồ tát hành đạo không đặt mục tiêu của mình ngoài ước vọng chung của xã hội nhân quần. Duy chỉ một nền tảng không thể thiếu, để Bồ tát an trụ trên đó mà hành đạo. Nền tảng đó là nhận thức về ý nghĩa pháp tính bình đẳng. Đó là điểm mà Duy-ma-cật đề nghị với Thiện Đức khi hành lễ hội và bố thí.

Thế nhưng, mục tiêu của Thanh văn là phải chứng đắc chánh trí ngay trong đời này, «Sau đời này, không còn đời nào nữa.» Mục tiêu của Bồ tát thì không thể thành tựu trong một đời. Vì vậy, Bồ tát cần có Bồ đề tâm kiên cố, không thể bị lay chuyển dù trải qua đời nào. Thế thì, ở đây chúng ta cũng gặp

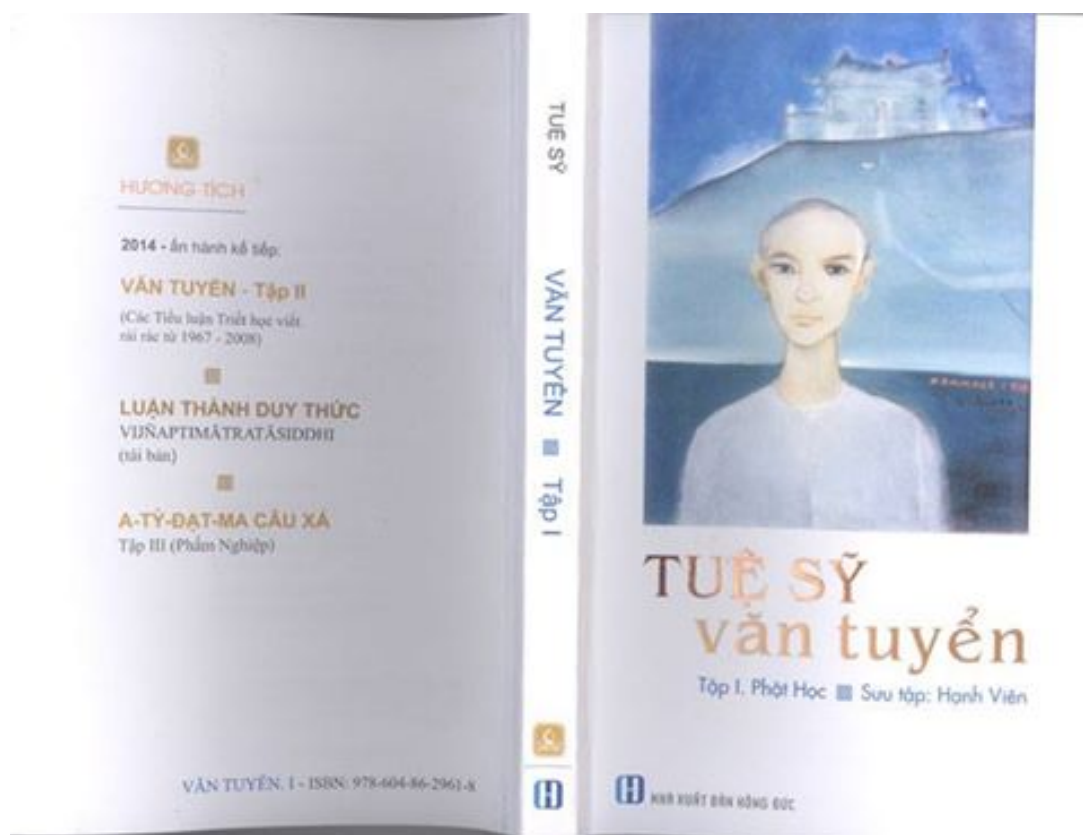
lại ý nghĩa thời gian trong đối biện với Bồ tát Di-lặc; Bồ đề tâm nơi Quang Nghiêm; và ma sự nơi Trì Thế. Đó là bốn đức của Bồ tát. Thoạt nhìn, có vẻ siêu thực. Nhưng khi phát khởi hành động, các phẩm tính ấy rất hiện thực, rất gần gũi với đời thường. Nghĩa là, bất cứ ai, ở bất cứ địa vị nào, với bất cứ trình độ nhận thức nào, đều có thể hành Bồ tát đạo.

Đạo bồ tát không chỉ ở trong một đời, nên không thể lấy đó mà luận giải thành tựu hay không thành tựu.

Không thể đem tâm lượng hẹp hòi mà đánh giá công hạnh của bậc đại sỹ.

Tuệ Sỹ

(www.huongtichphatviet.com)



* Giảng luận Phẩm IV, kinh Duy-ma-cật.

[1] *Cakkavatti-suttam*, D.iii. 76. Hán dịch tương đương, *Trường A-hàm 6* (Chuyển luận thánh vương tu hành kinh, T01n0001_p0041c29). Pali còn có một bản thi tụng nhan đề *Anāgatavaṃsa* (Đương lai ký), kể riêng về chuyện Phật Di-lặc (Pali: Metteyya) đương lai, được nói là do Trưởng lão Kassapa soạn; tài liệu Journal of the Pali Text Society, 1886.

[2] Trong kinh *Cakkavattī* dẫn trên, tên vua này được gọi là Saṅkha (vỏ sò).

[3] *Trung A-hàm 13* (Thuyết bản kinh, T01n0026_p0510a01).

[4] Dẫn thượng, T01n0026_p0510c10.

[5] Đoạn kinh trên cũng được dẫn, và giải thích, *Đại Tì-bà-sa 178* (T27n1545, tr.893c7). Trong các tài liệu Hán này cho thấy, trong Phật giáo bộ phái, A-dật-đa (A-di-đá, hay A-thị-đa, Skt.=Pali: Ajita, Vô Năng Thắng), và Di-lặc (Pali: Metteyya, Skt. Maitreya), là hai nhân vật khác nhau; đều là tỳ kheo trong chúng Thanh văn của Phật Thích ca. Nhưng trong các truyền thuyết Đại thừa 9 (*Pháp hoa 6*, phẩm Tùy hỉ công đức, T9n262, tr. 46b27: Phật gọi Di-lặc là A-dật-đa. Cf. bản Skt.: atha khalu bhagavān Maitreyaṃ...etad avoca: yaḥ kaścid Ajita kulaputro...)

[6] Skt. ekajātīpratibandha, còn bị ràng buộc một đời nữa. Từ này không có tương đương Pali.

[7] Đại trí độ 1 (T25n1509_p0065b14).

[8] Vì vậy các nhà Hữu bộ gọi các pháp hữu vi là lộ trình thời gian, Câu-xá 1; Kośa-bhāṣya, i.7: ta eva saṃskṛtā gatagacchadgamiṣyadbhāvaḥ adhvānaḥ, các pháp hữu vi, vì tự thể là quá khứ, hiện tại, hay vị lai, nên gọi là lộ trình thời gian.

[9] Avijjā-suttam (A.v.113): purimā bhikkhave koṭi na paññāyati avijjā, ito pubbe avijjā nāhosi, atha pacchā samabhavīti, không thể cho biết được vô minh từ biên tế tối sơ, để nói rằng, trước đó vô minh không tồn tại; sau này mới xuất hiện.

[10] Bát nhã đăng 11, «phẩm 19 Quán thời» (T30n1566_p0109a14): «Các nhà Phệ-thế-sư (Vaiśeṣika) nói, trong đệ nhất nghĩa, thời gian tồn tại (paramārthataḥ bhāvanam svabhāvo vidyate), vì tự thể của pháp làm nguyên nhân nhận thức (abhivyakter hetusadbhāvat), như ngọn đèn. Nếu không có thời gian, do đâu mà tồn tại nguyên nhân cho nhận thức.» Cf. Prajñāpradīpa, ch. iv. Kālaparīkṣa.

[11] Vô số, tên gọi một số đếm, trong chuỗi 60 số đếm của hệ thập phân hay bách phân; chứ không phải là số lượng không đếm được. Do đó, nguyên tiếng Phạn: asaṃkheya, thường dùng theo phiên âm là a-tăng-kỳ để không hiểu nhầm. Trong 60 hàng số, asaṃkheya thuộc hàng số thứ 60, nghĩa là 1.10^{59} . Câu-xá 12 (T29n1558_p0063c11); Đại Tì-bà-sa 178 (T27n1545_p0892a26).

[12] Câu-xá, đã dẫn (T29n1558_p0063c15).

[13] Du-già sư địa 35 (phẩm Phát tâm, T30n1579_p0482a01).

[14] Saddharma, ii. 102: sthitiḥ hi eṣā sadā dharmanetrī prakṛtiś ca dharmanā sadā prabhāsate/

[15] Saddharma, ii. 103: dharmasthitiḥ dharmaniyāmatām ca/

[16] Mādhyamaka: anirodham anutpādam... pratītyasamutpādam.

[17] Hoa nghiêm, bản 60, quyển 27 (phẩm 22 Thập địa, T09n0278_p0571b18).

[18] Đại bát-nhã 449 (T07n0220_p0264b29).

[19] ibid.

[20] Skt. avivartika. Xem Đại trí độ 73 (phẩm 55. A-bệ-bạt-trí).

^[21] Trong kinh Bát nhã (T07n0220_p0253b01), Phật gọi Tu-bồ-đề tùy sinh của Như lai (tathāgatānujāta). Xem Đại trí độ 72 (T25n1509_p0564c15). Trong kinh Selasuttam (M.i. 146), Phật gọi Xá-lợi-phát là tùy sinh của Như lai, vì tùy chuyển pháp luân mà Phật đã chuyển (mayā pavattitaṃ cakkam sārīputto anuvatteti anujāto tathāgataṃ). Sớ giải (iii. 403), có ba loại con: con ác giới gọi là avajāto (hạ sinh); không phải là con của Như lai. Con hơn cha mẹ, gọi là atijāto (thắng sinh); nhưng không có ai hơn Phật cả nên không có con của Như lai như vậy. Như lai duy nhất có một hạng con, đó là anujāta (tùy sinh). Xem Tập A-hàm (kinh 874, T02n0099_p0220c19): «Có ba hạng con: thắng sinh, con hơn cha mẹ. Tùy sinh, con bằng cha mẹ. Hạ sinh, con kém hơn cha mẹ.»

^[22] Đại bát nhã 448 (T07n0220_p0252a14).

^[23] VCS (T38n1782_p1057b16). Phóng bát kinh, khuyết dịch, T15n0629_p0449a24.

Toàn kinh không tìm thấy đoạn Khuy Cơ dẫn. Nhưng nội dung tương tự có thể tìm thấy trong Hoa nghiêm (bản 60, T09n0278_p0577a23), nói về thập địa Bồ tát.

[24] Lược số của Trạng nhiên (T38n1778_p0641a29) nói: «Quang Nghiêm là Bồ tát tại gia; pháp hữu của Tịnh Danh và Bảo Tích.» Đây cũng chỉ dựa vào kinh văn mà suy đoán, không có chi tiết gì cụ thể. Khuy Cơ (VCS, T38n1782_p1017a04) cũng chỉ giải nghĩa tên: «Trong ánh sáng, có đủ màu sắc, đủ các thứ trang nghiêm, nên nói là Quang Nghiêm.» Bản dịch của Chi Khiêm gọi là Quang Tịnh đồng tử, cũng không dễ suy đoán nguyên hình Skt.

^[25] Hoa nghiêm, bản 40 (T10n0293_p0679b09).

^[26] Gaṇḍa: Vairocanavyūhāṅkāragarbhā-mahākūṭāgāra.

^[27] Hoa nghiêm, bản 40 (T10n0293_p0835b25).

^[28] Bản Chi Khiêm và La-thập đều dịch là «đạo tràng.» Bản Huyền Trang dịch là «diệu bồ đề.» Cả hai đều cùng gốc Skt. bodhimāṇḍa. Theo đó, maṇḍa có nghĩa là «thượng vị» tức vị đề hồ (Mahāvīrutpatti); cũng có nghĩa toà hay trường sở. Khuy Cơ: cựu dịch «đạo tràng, nhấn mạnh trên nghĩa nguyên nhân. «Bồ đề» thông cả nhân và quả.

^[29] Khuy Cơ, VCS (T38n1782_p1060c19), có 5 bồ đề: 1. Bồ đề tính, tức chân như. 2. Bồ đề dụng, tức chân trí. 3. Bồ đề nhân, tức ba tuệ luân để chứng đắc bồ đề. 4. Bồ đề bạn lữ, tức vạn hạnh phước trí. 5. Bồ đề cảnh, pháp chân và tục. Trong kinh văn, nêu 32 định nghĩa về diệu bồ đề (hay đạo tràng). Khuy Cơ chia thành 6 nhóm: 1. Gồm 4 định nghĩa, nói về phát khởi thực tế. 2. Gồm 6 ba-la-mật. 3. Gồm 8 yếu tố thành thực chứng sinh. 4. Gồm 2 thiện căn. 5. Gồm 6 thứ nhiếp thọ chánh pháp. 6. Còn lại, 6 sự cúng dường Như lai.

^[30] Trì Thế, Skt. Lokadhātṛ, hay Jagaddhātṛ. Trạng nhiên (T38n1778_p0643c27) giải thích: «Ghi nhớ không quên, gọi là trì. Thế, nghĩa là cách biệt.» Giải thích này không phù hợp. Bản Chi Khiêm dịch là «Trì Nhân.» Skt. lokadhātṛ, hay jagaddhātṛ, trong tôn giáo Ấn độ, đều chỉ Thần sáng tạo, tức Brahman, hay Śiva.

^[31] Tức Ma-hê-thủ-la thiên (Hoa nghiêm bản 60, T09n0278, tr. 574c7, 577b12). Skt. Maheśvara.

^[32] Skt. Nārāyaṇa.

^[33] Nhất thể tam phân; Skt. trimūrti.

^[34] Đề-bà Bồ tát thích Lăng-già kinh trung Tiểu thừa ngoại đạo niết-bàn luận, T32n1640, tr. 157c23.

[35] Du-già sư địa, quyển 4, T30n1579_p0295a12.

^[36] Hoa nghiêm (bản 60) quyển 60 (T09n0278_p0783c03)

^[37] Sn. i. 75: yaṃ te taṃ nappasahati, senaṃ loka sadevako, taṃ te paññāya bhecchāmi, āmaṃ pattaṃva asmanā.

[38] Māradhītu-suttam, S.i. 123.

[39] Đại bát nhã 509 (T07n0220_p0596a13); Đại trí độ 68 (T25n1509_p0533a06).

[40] Đã dẫn trên.

[41] Dhp. 21: appamādo amatapadam, pamādo maccuno padam.

[42] Ma Ba-tuần. CDM, Triệu nói: „Ba-tuần, tiếng Tần gọi là Sát giả hay Cực ác, vì là nguyên nhân đoạn thiện căn, và tội lớn nhất là chống Phật, nhiễu loạn Tăng.“ VCX: ác ma oán. Skt. Māra-Papiyas.

[43] Kiều-thi-ca; Skt. Kauṣika. CDM, Thập nói: Kiều-thi là họ, tên chữ là Ma-ca-đà.

[44] Dhītarō-sutta, S.i. 124: mayam tam rāgapāsenā, araññam iva kunjaram bandhitvā...

[45] Vô tận đảnh. VCS: “Vì để sự lưu truyền Chánh pháp không bị gián đoạn mà nói Vô tận đảnh.”

[46] Xem Trường A-hàm 6 (kinh Tiểu duyên, T01n0001_p0038a16). Pali tương đương, Aggañña, D. iii. 89)

[47] Đã dẫn, T01n0001_p0038b21.

[48] Pali: Aṅgīrasa. Trong bài thi tụng, Vaṅgisa tán thán Phật, gọi Ngài là «...Aṅgīrasa tvam mahāmuni», hỏi đấng Đại Mâu-ni, Aṅgīrasa. Bản Hán tương đương, Tạp A-hàm 45 (T02n0099_p0329b04), Aṅgīrasa được dịch là «tuệ quang.»

[49] Kūṭadantasuttam, D.i. 136.

[50] Bản Chi Khiêm đọc là Thiện Kiến (Skt. Sudarśana?). Cát Tạng và Trạng Nhiên đều đọc là Thiện Đắc. Trạng Nhiên (T38n1778_p0646c03) giải thích ý nghĩa danh hiệu này như sau: «Thiện, là thiện xảo. Đắc, là đắc lý.» Bản La-thập nói Thiện Đức. Giải thích có vẻ đi quá xa. Thiện Đức hay Thiện Đắc dịch nghĩa từ Skt. Sudatta. Trong đó, từ -datta, thường đặt cho con cầu tự mà có.

[51] *Kim cang bát nhã ba la mật kinh luận*, T25n1511_p0782a29.

[52] Giải thích của Khuy Cơ (T38n1782_p1066b21), trong phần giảng của Duy-ma-cật, có tất cả 32 cú, chia làm 5 nhóm. Nhóm thứ nhất, gồm bốn cú đầu, hành 4 vô lượng tâm. Nhóm thứ hai, 6 ba-la-mật. Nhóm 3, hành ba giải thoát môn. Nhóm 4, gồm 9 trường hợp tạp tu. Nhóm 5, thứ tự 10 hành.



Tranh vẽ Bùi Giáng của Đinh Cường

“Tuệ Sỹ là một vị sư. Ông viết văn nghiêm túc, những sở tri của ông về Phật học quả thực quảng bác vô cùng, thấy ông vẽ người khắc khổ, không ai ngờ rằng linh hồn kia còn ẩn một nguồn thơ thâm viễn u u”.

BÙI GIÁNG

Duy-Ma-Cật, Về Sự Khai Phá Trí Tuệ

I. QUÁN SÁT ĐỂ THÀNH TỰU

Chừng như vì không thể thấy biết biên tế của thế gian này, nên cũng không thể biết được đâu là giới hạn của đau khổ hay hạnh phúc của các chủng loại tồn tại trong đó. Hoặc cũng có thể nói, nếu không cất được tầm nhìn cao hơn, xa hơn qua hai vai của người đối diện kia, thì cũng không thể hiểu được trong tâm tư người ấy đang chứa đựng bao nhiêu buồn vui, mừng giận?

Duy-ma-cật thưa với ngài Xá-lợi-phất: “Bồ-tát này mang tất cả mặt trời, mặt trăng, vô vàn tinh tú trong tất cả mười phương thế giới, đặt vào lỗ chân lông của một người ấy.” Ly kỳ và huyền hoặc. Nhưng trong kho tình thi của nhân loại này còn rất nhiều hình ảnh ly kỳ huyền hoặc không kém. Cho nên, để hiểu thấu tâm tình ẩn khuất của người đứng đó, nhà thơ bèn đem tất cả Đại dương thu vào trong một con mắt. Nước đại dương không ít đi. Con mắt cũng không lớn thêm. Nhưng cái tình và cái lý này thuần túy là huyền hoặc, và tính cách dụ hoặc. Đối tượng được thấy đó, thoát tiên người ta thấy nó mênh mông, thuần khiết. Rồi một thời gian, mọi thứ héo quắt lại, và tan biến theo ảo ảnh. Thiên thần và thiên nữ bấy giờ đứng khóc cho quá khứ thiên đường đã mất. Những cánh hoa vọng tưởng ấy, khi nở bùng thì thơm ngát mùi hương ái dục; khi tàn úa thì hôi thối bốc mùi. Thế nhưng, có một thiên nữ mà mỗi khi xuất hiện, ngôn ngữ của các Thánh nhân bỗng biến thành hoa trời vô nhiễm. Vậy, Bồ-tát nhìn đời như thế nào để thấy thực chất và ý nghĩa của những khoảnh khắc phù du? Để chợt thấy hình tượng Xá-lợi-phất trong phong vận phiêu bồng của thiên nữ; và để nhìn thấy dung nghi thiên nữ tán hoa sáng chói trong uy nghi khắc khổ siêu phàm của bậc Đại thánh Thanh văn?

Duy-ma-cật đã dẫn ông Bồ-tát sơ nghiệp, từ giường bệnh, du hành qua khắp mọi ngõ ngách trong mọi tầng bậc của sự sống. Từ am cốc tịch liêu của các Thanh văn; từ phố phường nhộn nhịp của Trì Thế, và Thiện đức; cho đến các điện đài của thiên cung Đâu-suất; rồi ông chỉ cho thấy vô biên thế giới

trên đầu một sợi tóc. Qua sợi tóc ấy, và thế giới bao la trong ấy, ông chỉ cho Bồ-tát học sơ nghiệp cách nhìn đời.

Văn-thù hỏi Duy-ma-cật: “Bồ-tát nên quán sát chúng sinh như thế nào?”

Duy-ma-cật trả lời, tóm tắt trong hai điều: giả dối và bất thực. Đó là hiện thực kinh nghiệm của một ông trưởng giả lịch lãm; và cũng là chân lý được chứng nghiệm bởi vị Bồ-tát đã thâm nhập pháp tướng, nhìn suốt bản chất của tồn tại.

Thế nhưng, trong cái kho từ vựng của Duy-ma-cật, mọi ý nghĩa được nói đến khi thực, khi giả; khi có khi không. Vậy thì, để có thể quán sát một cách như thật, phải chọn một vị trí đứng thích hợp. Đứng để nhìn từ đâu?

Truyện kể rằng, thừa xua, có một Tiên nhân, biệt danh là “Ngựa Đỏ”,^[1] sau khi tu luyện được các phép thần thông, ông khởi lên ý nghĩ: “Nếu ta có thể nhìn thấy tận cùng biên tế của thế gian này, thì cũng có thể nhìn thấy tận cùng biên tế của sự khổ.” Và ông đã mở cuộc hành trình đi tìm cái vô hạn. Một bước của ông, đi từ bờ bên này biển Đông đến bờ bên kia của biển Tây; với khoảng thời gian nhanh gấp bội tốc độ của một cung thủ siêu hạng bắn mũi tên xuyên qua cái bóng của một chiếc lá đa-la. Ông đi suốt, trừ khi ăn, khi ngủ, khi đại tiểu tiện. Ông đi suốt cả tuổi thọ của mình, lâu không biết bao nhiêu: trăm năm hay nghìn năm. Nhưng hết cả tuổi thọ, vẫn không nhìn thấy thấp thoáng đâu là biên tế cùng cực của thế giới.

Đó là câu chuyện quá khứ của một thiên thần, mà ông tự kể lại cho Phật nghe. Rồi ông tự kết luận: “Không thể bằng đôi chân mà đi đến tận cùng biên tế của sự khổ.”

Phật đồng ý, và nói: “Ta cũng không nói rằng, không đi đến tận cùng biên tế của thế giới này mà lại có thể đi đến tận cùng biên tế của sự khổ.” Rồi Ngài nói thêm: “Nhưng, chính ngay nơi cái thân có tướng, có ý này, chỉ cao chừng một tâm này, Ta có thể chỉ cho thấy thế giới, thấy sự sinh khởi và diệt tận, cùng con đường dẫn đến sự diệt tận của thế giới.”^[2]

Ý nghĩa này không chỉ rằng “Con người là thước đo vạn vật.” Cũng không chỉ rằng “Thiên địa cùng sinh với ta. Vạn vật với ta nhất thể.”

II. CHUNG LOẠI TRI THỨC

Phát Bồ-đề tâm, hành Bồ-tát đạo, tu Bồ-tát hành, thành tựu Bồ-đề quả: đó là chuỗi đời vô tận của những con người, hạng chúng sanh mà *Đại Tỳ-bà-sa* nói đó không phải là hạng ngu si mà là hạng chúng sanh thông minh. Thông minh theo nghĩa đó là biết định hướng cho dòng đời vô tận của mình. Để không thể nhầm lẫn với bất cứ ý nghĩa thông minh nào khác, kinh Phật gọi nó là “bồ-đề.” Hạng chúng sanh thông minh ấy được gọi là “bồ-đề-tát-đoà.”

Những con người như vậy rất khó tìm thấy trong đời thường, trong giao tiếp đời thường. Cho nên, Phật nói: “Rất ít người đi qua đến bờ bên kia. Số đông ở lại bên này, lẫn quần bên bờ.” ^[3]

Cũng ý nghĩa như vậy, khi Thiện Tài đồng tử thưa với Thánh giả Văn-thù, mình đã phát tâm mong cầu quả vị Vô thượng Bồ-đề, bấy giờ Văn-thù cao hứng tán dương: “Lành thay! Lành thay! Nếu có chúng sanh nào mà phát tâm bồ-đề vô thượng; sự việc ấy thật là khó. Đã phát tâm rồi, lại cần cầu hành Bồ-tát đạo, càng khó gấp bội.” ^[4]

Khát vọng hiểu biết, tự bản chất, là nhu cầu mà sự thỏa mãn nó tác thành định mệnh mỗi con người, và cũng đồng thời định hướng cho những bước tiến của cộng đồng, và nói rộng hơn, là bước tiến của văn minh nhân loại. Điều đó đã được xác nhận từ nghìn xưa trong hầu hết các nguồn tư duy tôn giáo và triết học lớn của nhân loại; tuy sự phát biểu có khác nhau, tùy theo phong cách tư duy của mỗi hiền triết. Các nhà đạo sỹ Vedānta nói: *athāto brahmajijñāsā*, “Rồi thì, ước nguyện muốn biết Brahman.” ^[5]

Nhưng, thoát kỳ thủy, con người người không sẵn đuổi và tích lũy tri thức vì ước nguyện ấy, mà vì những mục đích thực tiễn hơn. Tri thức chỉ được cần đến để làm tăng gia khả năng thu thập sự vật ngoại giới để thỏa mãn nhu cầu căn bản cho sinh tồn. Nhu cầu ấy, nguyên thủy không nhiều lắm. Bởi vì, như kinh nói, thời ấy con người chỉ có ba chứng bệnh là ước muốn, đói và già. ^[6] Cho nên, vào thời kiếp sơ, trong các cộng đồng nguyên thủy của loài người, khát vọng tri thức chỉ như động lực tiềm ẩn. Rồi khi con người bắt đầu phát khởi ý niệm tư hữu, mà hệ quả của nó là tích lũy tư hữu, để dẫn đến xã hội cạnh tranh tích lũy. Khi ấy, khi mà mức cạnh tranh càng khốc liệt, tri thức trở thành một phương tiện tích lũy ưu thắng nhất. Kinh nói, ^[7] thừa xưa, vào một lúc, một số chúng sanh vào rừng, dựng am cốc, tư duy, chiêm nghiệm, thiền tứ. Sau đó, họ lại từ bỏ núi rừng, xuống các đô thị, rao truyền kiến thức của mình, ^[8] và dần dần, họ được xem là cao thượng nhất trong xã hội. ^[9] Một giai cấp mới hình thành. Kho tàng tri thức được tích lũy bấy giờ trở thành công cụ áp chế của giai cấp. Cho nên, Phật nói, “Người ngu chinh phục tri thức cho sự sụp đổ của mình. Thật vậy, hạnh vận của người ngu diệt vong nó, làm vỡ đầu nó.” ^[10]

Đó là một hướng mà tri thức được tích lũy. Tri thức ấy, ngày nay, đã đem lại cho nhân loại nhiều thứ tốt đẹp, đồng thời cũng không ít thống khổ. Cái đầu cho một số ít. Cái sau cho số đông. Như giọt mật trên đầu lưỡi dao bén, bé con đang thưởng thức.

Còn một hướng khác, được nhân cách hóa lý tưởng nơi thanh niên trí thức, Thiện Tài đồng tử, mà Bồ-tát Di-lặc giới thiệu với đại chúng:

“Các Nhân giả hãy xem con người trẻ tuổi này, đến đây tìm tôi, để hỏi Bồ-tát hạnh... Thưa các Nhân giả, thiện nam tử này rất là khó có. Người ấy hướng đến cỗ xe Đại thừa, an trụ cảnh giới Phật, nương đi trên đại nguyện, tu đồng loại hạnh, phát đại dũng mãnh, khoác áo giáp đại bi, bằng tâm đại từ cứu hộ chúng sanh... Thưa các Nhân giả, đây là con người vĩ đại, tạo dựng pháp thuyền vớt những kẻ đang bị nhận trong bốn dòng nước xoáy, lập cầu pháp cho kẻ bị ngập trong sinh lầy, đốt ngọn đèn trí tuệ cho người bị rơi vào chôn tẩm tối ngu si... Thưa các Nhân giả, con người vĩ đại này, như vậy cần cầu đủ mọi phương tiện sẽ cứu hộ hết thấy chúng sanh; phát tâm bồ đề liên tục không gián đoạn; trong thanh tịnh hạnh chưa hề ngưng nghỉ; cầu Đại thừa đạo chưa hề mệt mỏi; thâm nhận hết thấy con mưa lớn của đại pháp; hằng mong tích lũy các pháp trợ đạo; viên mãn tất cả mà không xả bỏ gánh nặng thiện pháp...” ^[11]

Đó là hướng tích lũy để thành tựu bồ-đề; là loại trí năng mà bản chất không ô nhiễm, được rèn luyện, được tài bồi, được tích lũy bằng nhận thức thực chất cái gì là không thường hằng, không tự thể, nguyên nhân của khổ đau; nhận thức cái gì “không phải là của ta, không phải là ta, không phải là tự ngã của ta.” Trí năng ấy, trước hết, ở nơi một vị A-la-hán, được gọi là tận trí vô sanh trí. ^[12]

Tùy theo quá trình tích lũy, thời gian tích lũy, và trình độ sai biệt, mà trí năng ấy, tức bồ-đề, được chia làm ba bậc: Bồ-đề của Thanh văn, của Độc giác, và của Phật Chánh giác. ^[13]

Bồ-đề, hay trí năng, tự bản chất, là quan năng nhận thức; nhưng là quan năng siêu việt giới hạn vật chất của các quan năng nhận thức của thức, tức các nhận thức bởi mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Sáu thứ này y trên thân nên được gọi sáu thức thân. Hoạt động của chúng bị giới hạn trong một không gian ba chiều tức phương phần và thời gian tuyến tính hay tương tục tính. ^[14] Ngoài giới hạn ấy, chúng không nhận thức được gì cả. Ngay dù ý thức có phạm vi hoạt động rất lớn, từ phạm vi của cái được thấy hữu hạn có thể diễn dịch thành cái vô hạn và những thứ diễn ra trong thoáng chốc được kéo dài thành vô tận; nhưng ý thức ấy khi suy diễn về sự tồn tại của “lông rùa, sừng hổ” thì cũng không thể không y trên ấn tượng được tích lũy từ những thứ đã được thấy như lông gà, lông vịt hay sừng bò, sừng nai các thứ. Ngay cả khi nó tư duy về một Thượng đế tuyệt đối, thì hình ảnh ấy phải giống một cái gì đó, như nói, “Thượng đế sáng tạo loài người theo hình ảnh của Ngài,” nhưng trong hoạt dụng của ý thức, thì hình ảnh Thượng đế được dựng lên từ con người, từ những gì mà ý thức cho rằng vi diệu nhất, hoàn hảo nhất. Những gì được thâm nhận và tích lũy tạo thành ảo ảnh một tự thể tồn tại thường hằng, đó là sự tồn tại của một cá ngã hay bản ngã tâm lý. ^[15] Cá ngã ấy phân cách ta và tha nhân

và thể giới thành những cá thể biệt lập, thành những ốc đảo trong sa mạc. Với nhận thức của trí năng hạn chế như vậy, tự tính chân thật của tồn tại và thực thể thường hằng của một chân ngã, có hay không có, vượt ngoài khả năng nhận biết của ý thức.

Hiển nhiên, trừ những hạng người buông trôi theo dòng nước xoáy, mặc cho “biển tràn chìm nổi lênh dênh,” còn lại, dù trong giới hạn hắc ám của trí năng, vẫn cảm nghiệm một thực tại siêu việt ý thức thường nghiệm, tương ứng với một tự ngã hay chân ngã vượt lên trên bản ngã tâm lý thường nghiệm. Điều đó có thể thấy nơi Số luận (Samkhyā), một trong sáu phái triết học chính thống của Veda. Có một quan năng nhận thức siêu việt để cảm nghiệm được sự tồn tại của một chân ngã không biến dị đằng sau tất cả mọi biến dị được thấy trong thế gian; quan năng ấy được gọi là Đại hay Giác.^[16] Khả năng của nó là phán đoán suy lý dẫn đến quyết định, nên cũng được gọi là quyết trí.^[17] Chủ thể của các nhận thức thu nhận ngoại giới là một bản ngã tâm lý được gọi là ngã mạn.^[18] Siêu việt chủ thể thường nghiệm đó là trí năng siêu nghiệm, tức giác hay quyết trí. Tự thể của quyết trí có hai phần: phần hỷ hướng đến giải thoát, và phần si ám dẫn đến đọa lạc.^[19]

Trong kinh điển nguyên thủy, ngoài sáu thức thân với ảo giác về một tự ngã thường hằng của kinh nghiệm “cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi,” không tồn tại một quan năng nhận thức siêu nghiệm nào nữa. Nhưng, trong các nhà Đại thừa Duy thức về sau thêm vào hai thức thể nữa: thức mạt-na hay ý và kho chứa a-lại-da.^[20] Mạt-na hoạt động với ba chức năng tâm lý là ngã si, ngã mạn, ngã ái, để dựng thành một tự ngã ảo. A-lại-da là kho chứa các chủng tử, tức các công năng được tích lũy từ kinh nghiệm nhận thức quá khứ. Các chủng tử hay công năng này do yếu tính hữu vi của chúng nên tồn tại dưới dạng hợp thể tích tập, tùy theo chủng loại. Chúng được tượng hình như những hạt thóc giống chờ điều kiện, hội đủ các yếu tố dị loại như đất, nước, phân bón, để nảy mầm hiện hành. Các công năng chủng tử đó là các gói năng lượng sinh diệt trong từng sát na; tạo thành hình ảnh một dòng chảy liên tục.^[21] Thế lực này sinh rồi diệt tác động cho thế lực khác sinh khởi, như sự dao động của quả lắc đồng hồ. Vì là dòng chảy của hai pha sinh diệt liên tục nên nó cho ta hình ảnh sự liên tục của những con sóng ngang. Nói là sóng ngang, bởi vì, theo lý luận của các nhà Duy thức, không có tồn tại nào kéo dài trong hai sát na. Nghĩa là, không có trường hợp một tồn tại sinh ở điểm này và diệt ở điểm khác.

Tồn tại như vậy, một cách nào đó, được giản lược cuối cùng thành một chất điểm, tồn tại trong một không-thời gian vừa tuyến, vừa phi tuyến. Nhưng với các nhà Duy thức, đây chỉ là chân lý ước lệ, được diễn dịch từ nhận thức thường nghiệm. Bởi vì nguồn tư liệu để diễn dịch duy nhất được cung cấp bởi

sáu thức thân rồi qua màng lọc của thức thứ bảy là mặt-na. Tuy nhiên, để nhận thức được thực tại tối hậu, các nhà Duy thức đề nghị dựng lên một hình ảnh giả thiết là Chân Như như là thực tại tối hậu.^[22] Cũng như với người không biết con cọp là gì, người ta phải mượn hình dạng con mèo để mô tả, nếu người ấy đã từng thấy mèo. Ngoài hình dạng con mèo, còn mượn thêm nhiều điều để mô tả những đặc tính có nơi cọp mà không có nơi mèo. Như sức mạnh của con trâu, sự nhanh nhẹn hay khôn ngoan của con thỏ hay con chó, các thứ vân vân. Tất cả những thứ đều đã được thấy, được biết bởi người nghe, không thể thiếu, và cũng không được phép lẫn lộn. Người nghe tổng hợp tất cả những thứ đó để nhận thức về tồn tại của một con cọp, trong một thời gian và không gian nhất định nào đó, để nếu muốn người ấy có thể đi tìm hay tránh né. Nhưng người nghe thiếu khả năng tổng hợp, hay tổng hợp không mạch lạc để dựng thành một con cọp dị dạng, thì hậu quả thật nguy hiểm cho người đó.

III. QUÁ TRÌNH TÍCH LŨY

Để có khả năng tổng hợp chính xác, cần phải qua một quá trình huấn luyện hay tu dưỡng. Quá trình tu dưỡng ấy, các nhà Duy thức gọi là “tiệm thứ ngộ nhập duy thức tánh,” qua năm giai đoạn:^[23] 1. *Tư lương vị*, chuẩn bị hành trang, những tư liệu cần thiết, gồm phước và trí hữu lậu. 2. *Gia hành vị*, phân tích và gạn lọc những gì đã tích lũy trong hành trang. 3. *Thông đạt vị*, tổng hợp để có một nhận thức tổng quát về thực tại tối hậu giả định. 4. *Tu tập vị*, thực nghiệm từng phần hình ảnh đã tổng hợp. 5. *Cứu cánh vị*, thực nghiệm toàn diện. Đó là Vô thượng Bồ-đề.

Quá trình tu tập ấy cũng tương đương với năm lớp năm hình thái sai biệt của bồ-đề, mà *Đại trí độ* phân tích.^[24] Theo đó, thứ nhất, *phát tâm bồ-đề*, tâm bồ-đề được phát khởi của chúng sanh đang trôi lăn trong vô lượng sanh tử. Đây chỉ là bồ-đề trong ước nguyện; tâm ấy theo quả mong cầu mà gọi, chứ không phải là bồ-đề chân thật. Thứ hai, *phục tâm bồ-đề*, tâm được gọi là bồ-đề khi các phiền não ô nhiễm bị trấn áp, và thực hành các ba-la-mật; cũng chưa phải là bồ-đề chân thật. Thứ ba, *minh bồ-đề*, đó là trí năng sáng suốt quán sát và phân tích tổng tướng và biệt tướng của các pháp, nhận thức được thể tánh thanh tịnh rốt ráo và yếu tính chân thật của tồn tại; đây là một phần bồ-đề. Thứ tư, *xuất đạo bồ-đề*, do thành tựu bát-nhã ba-la-mật, diệt trừ toàn diện các phiền não; trí năng không còn ô nhiễm. Thứ năm, *Vô thượng bồ-đề*, khi đã thành Phật.

Trong kinh điển nguyên thủy, một cách cụ thể, có một loạt yếu tố dẫn đến bồ-đề gọi là 37 thành phần của bồ-đề, được chia thành 7 lớp: 4 niệm xứ, 4 chánh cần, (đoạn), 4 như ý túc, 5 căn, 5 lực, 7 giác chi và 8 chi của Thánh đạo.

Trong Luận tạng, 7 lớp này được hệ thống thành quá trình tu tập trong năm giai đoạn như sau:^[25]

1. Sơ nghiệp, trong thuận giải thoát phần, giai đoạn chuẩn bị xuất phát, tức đã chuẩn bị đủ hành trang phước và trí hữu lậu. Do đầy đủ phước, nên không thiếu thốn những nhu cầu sinh hoạt để có thể chuyên tâm tu tập. Do đầy đủ trí, nên có khả năng tư duy quán chiếu. Căn bản cho mọi thực hành trong giai đoạn này là bốn niệm xứ; vì đối tượng chính để tập trung quán sát là thân và tâm, chiêm nghiệm và kinh nghiệm tính chất vận hành sinh diệt của chúng trong từng sát na do đó mà giác ngộ được bản chất của tồn tại.

2. Già hành vị, trong thuận quyết trạch phần, giai đoạn thực sự quyết định khởi hành, tức đã đủ khả năng tập trung trên bốn Thánh đế, phân tích thành 16 hành tướng hay hình thái hoạt dụng để nhận thức. Giai đoạn này có 4 lớp: ^[26]

a. Noãn, năng lực tập trung quán sát 16 hành tướng của bốn Thánh đế phát sanh tác dụng, tức hơi nóng. Cụ thể như nhà luyện khí công đã có thể tụ khí ở đan điền. Những các nhà Luận bộ coi đây là sức nóng của trí tuệ do quán chiếu Thánh đế có khả năng làm rủ xuống các thứ cây lá mềm yếu trước khi khô và bốc cháy để bị hủy diệt. Các phiền não cũng vậy. Ở đây sự tu tập được tăng cường bằng bốn chánh cần.

b. Đảnh, tức đỉnh đầu. Như người luyện khí công, hơi nóng xông lên đỉnh đầu. Đây là năng lực phát triển cao hơn, tác dụng mạnh hơn của noãn pháp. Ở đây sự tu tập được tăng cường bằng bốn như ý túc.

c. Nhẫn, giai đoạn phát triển cao nhất của hơi nóng, là cho cây cối khô héo và ngã rạp xuống hết. Các phiền não cũng vậy, do năng lực quán chiếu Thánh đế mà bị trấn áp. Ở đây sự tu tập được tăng cường bằng năm căn.

d. Thế đệ nhất, một sát na duy nhất tập trung trên một hành tướng khổ duy nhất của Khổ Thánh đế. Sau đó ngọn lửa trí tuệ sẽ bùng cháy để đốt cháy những cây cối đã được xấy khô từ trước. Ở đây sự tu tập được tăng tu tập bằng năm lực.

3. Giai đoạn kiến đạo, nhận thức được bốn Thánh đế. Giai đoạn này diễn ra trong 16 sát na, gồm 4 nhẫn và 4 trí của hạ giới (Dục giới), ^[27] và tiếp theo là 4 nhẫn và 4 trí do quán sát 4 Thánh đế trên thượng giới (Sắc và Vô sắc giới), ^[28] loại suy từ bốn Thánh đế hạ giới mà bản thân hành giả đã thực nghiệm. Toàn bộ nhẫn và trí này được hỗ trợ bởi 8 chi của Thánh đạo.

4. Giai đoạn tu đạo, trong Thanh văn thừa, trải ra từ Dự lưu quả cho đến A-la-hán hướng, gồm sáu hạng Thánh giả hữu học. Trong Bồ-tát thừa, giai đoạn này bao gồm từ Bồ-tát sơ địa, gọi là Hoan hỷ địa, cho đến địa thứ sáu gọi là Hiện tiền địa. Giai đoạn này được hỗ trợ bằng bảy giác chi. Nhưng trong Thanh văn thừa, cho rằng đã chứng quả A-la-hán, diệt tận phiền não, không còn tái sinh nữa, nên khi nhập Niết-bàn, không còn thêm đời sống nào nữa. Nhưng các nhà Đại thừa cho rằng Niết-bàn của A-la-hán chỉ là chấm dứt phần

đoạn sinh tử chứ chưa phải là biến dịch sinh tử. Cho nên, sau A-la-hán quả, tất yếu, sẽ còn tu tập nữa cho đến khi nào thành Phật và nhập Niết-bàn, bấy giờ mới là Niết-bàn chân thật. Vì vậy, A-la-hán quả, mà Thanh văn thừa xem là vô học và cứu cánh, các nhà Đại thừa xem chưa phải là cứu cánh và do đó vẫn ở địa vị hữu học. Các nhà Đại thừa bèn xác định lại vị trí của A-la-hán quả. A-la-hán quả có hai bậc, động và bất động.^[29] Bậc thấp, tương đương Bồ-tát địa thứ bảy: Viên hành địa. A-la-hán bậc thượng tương đương Bồ-tát địa thứ tám: Bất động địa. Từ địa thứ chín trở lên, A-la-hán thuộc hàng “hồi Tiểu hướng Đại” tức trong quá trình chuyển hướng Đại thừa.

5. Cứu cánh vị, trong Thanh văn thừa, là giai đoạn đắc A-la-hán quả. Trong Bồ-tát thừa, là khi đã thành Phật. Đây mới là Bồ-đề chân thật, gọi là Vô thượng Bồ-đề.^[30]

IV. PHIỀN NÃO TỨC BỒ ĐỀ

Như trong bước khởi đầu mà Duy-ma-cật đã thể hiện, hay thị hiện, trong phẩm “Phương tiện” thứ hai, nhận thức trước hết được tập trung trên bản chất tồn tại của thân. Bước khởi đầu ấy không khác với Thanh văn tu tập bốn niệm xứ trong quá trình thành tựu bồ-đề. Nhưng ở đây khi được Văn-thù hỏi, “Bồ-tát làm thế nào để thông đạt Phật đạo;” nghĩa là, làm thế nào để tiến tới thành tựu cứu cánh Vô thượng Bồ-đề, thì trả lời của Duy-ma-cật cho thấy, đó là một quá trình không định hướng. Nói theo cách nói thông thường được tìm thấy đa phần trong các kinh điển Đại thừa, Bồ-tát hành đạo không hướng đến sinh tử, cũng không hướng đến Niết-bàn. Đây chỉ là cách nói để hình dung một thực tại cứu cánh siêu việt tư duy và ngôn ngữ. Trong thực tế hành đạo, nghĩa là trong sinh hoạt đời thường, Bồ-tát không tách rời bản thân ra khỏi cộng đồng nhân loại để tự tu tự giác.

Cho nên, khi Thiện Tài thỉnh cầu Bồ-tát Văn thù chỉ dẫn con đường hành Bồ-tát đạo, Bồ-tát Văn thù đã không hướng dẫn mơ hồ bằng những ngôn ngữ và khái niệm siêu thực, mà vẽ ngay con đường đi cụ thể trong khoảng không gian hữu hạn; đi từ đỉnh núi Diệu cao, dọc theo bờ Nam hải, để cuối cùng đến lâu các của Di lặc. Đó là cuộc hành hương trải qua nhiều thiện tri thức, từ không gian hữu hạn đi vào thế giới vô hạn; từ cõi sống đơn độc của Đức Vân trong núi rừng u tịch cho đến cảnh giới trùng trùng hỗ tương quan hệ của Di-lặc.

Hành trình của Thiện Tài là đoạn đường của lớp thanh niên trong quá trình tích lũy tri thức. Cuộc sống của Duy-ma-cật là sự thể hiện của nhân cách nghệ sỹ lão thành. Chất liệu để thành tựu Vô thượng Bồ-đề là những nhận thức mỹ cảm được tích lũy. Cho nên, khi Văn thù và Duy-ma-cật thảo luận về con người, về những giá trị hiện thực của con người, thì Thiên nữ xuất hiện với những bông hoa thiên giới. Người nghệ sỹ nắm bắt thực tại bằng nhận

thức mỹ cảm, nhất vô biên trong một hạt cát, đón vịnh cửa trong từng khoảnh khắc sát na. Chất liệu để ông làm rung động âm thanh tịnh lạc bằng chính những tiếng khóc, tiếng cười của mọi chúng sinh trong đau khổ hay hoan lạc, từ trên các tầng trời cao nhất của Vô sắc giới, cho đến cõi đọa đầy thống khổ nhất trong địa ngục A-tỳ. Nói cách khác, phiên nào tức Bồ-đề.

Đó là ý nghĩa câu trả lời của Duy-ma-cật: “Bồ-tát hành phi đạo để thông đạt Phật đạo.”

Nội dung thực tiễn của phi đạo này được quảng diễn thành bảy lớp, tương tự như bảy lớp tu tập trong Thanh văn thừa đã thấy trên. Nhưng bảy lớp của Thanh văn là quá trình tiệm tiến hướng đến một đích điểm. Bảy lớp trong đây của Duy-ma-cật là những quá trình vừa định hướng vừa không định hướng. Tức là, như một người trong tăm tối kinh sợ nỗ lực tìm về ánh sáng; cho đến cuối cùng đạt đến không gian không trụ xứ, như người khi phát hiện ra ánh sáng để thoát ly cõi tăm tối thì cũng đồng thời phát hiện ra rằng thủy chung từ sơ phát cho đến thành tựu mình vẫn y nguyên trên một điểm. Nói cách khác, về hình tượng thì có đi và có đến, nhưng trong cứu cánh thì không hề có định hướng sai biệt.

Bảy lớp được trình bày tiệm thứ theo kinh văn như sau:

1. *Sáu cõi luân hồi*, là môi trường hay không gian để Bồ-tát thâm nhập chất liệu tích lũy cho thành tựu bồ-đề. Chỗ này chính là điểm xuất phát của Bồ-tát đạo, được nhìn theo quá trình tiệm thứ. Kinh nói, “Bồ-tát hành vô gián nghiệp mà không sân nhuế.” Giết cha, giết mẹ, giết Thánh nhân, hành động điên cuồng cực kỳ tàn ác ấy hiển nhiên là sự dồn nén quá mức của tâm tư thù hận, oán cừu. Không thể tưởng tượng còn có sự dồn nén khổ đau nào tàn khốc hơn thế nữa. Ngay trong thống khổ cùng cực ấy, tâm bồ-đề bỗng chợt lóe lên. Chính lúc ấy nghiệp vô gián là chất liệu của bồ-đề. Tâm bồ-đề là tâm nguyện mong cầu vô thượng bồ-đề, để giải thoát cho mình và cho vô lượng chúng sanh khác cũng đang chìm ngập trong thống khổ. Như một nghệ sỹ, từ trong đọa đầy khổ lụy mà sáng tạo nên các hình tượng mỹ cảm không chỉ cho mình mà cho cả người đời thưởng thức cái hương vị ngọt ngào từ khổ lụy ấy.

Đó là hành phi đạo trong chốn khổ lụy nhất. Bồ-tát cũng hành phi đạo trên cõi cực kỳ hoan lạc, trên các cõi trời Sắc và Vô sắc.

2. *Ba bất thiện căn*: tham, sân, si là phi đạo của Bồ-tát. Đó là những gốc rễ của mọi thứ xấu xa, tội ác trong thế gian. Trong quá trình tiệm tiến, sau khi đã phát tâm bồ-đề, Bồ-tát tu tập giới định tuệ, nỗ lực trong các phương tiện của Nhị thừa để đè bẹp các gốc rễ bất thiện. Muốn thế, muốn nhanh chóng thành tựu trong một đời, Bồ-tát phải tự bút mình ra khỏi các thứ ràng buộc xã hội. Nếu một người đơn độc mà muốn vượt bờ bên này nhiều hiểm nạn để

sang bờ bên kia an toàn, người ấy có thể làm như vậy không chút do dự. Nhưng nếu một người đang có những thân thích bên cạnh cần chăm sóc, cần bảo vệ, tất không thể tự mình vượt bờ như vậy. Nhận thức từ trạng huống bên ngoài, người ấy đang ở trong tình trạng bất an. Nhưng trong quan hệ nội tâm, trong mỗi giây ràng buộc với những người mà mình yêu thương, người ấy cảm thấy an tâm. Đây chỉ là mượn hình ảnh quen thuộc nhất để hiểu một phần trong ý nghĩa của câu nói của Duy-ma-cật: “Thị hiện hành các tham dục mà lìa các nhiệm trước.” Thí dụ kể trên chỉ gợi ý một phần ngoại diện. Phần sâu thẳm hơn, cần mượn thí dụ khác: với người ngu thì ngọc bích chỉ là viên đá cuội. Khi hiểu biết, viên đá cuội ấy có giá trị liên thành. Tự thể của các pháp vốn không sanh, không diệt, không cấu, không tịnh, không tăng, không giảm. Chỉ khác nhau do mê và ngộ thôi.

3. *Hành ba-la-mật bằng phi đạo*, nghĩa là, Bồ-tát không hành bố thí để thành tựu ba-la-mật bằng cách phân phát của cải một cách hào phóng. Tự bộc lộ bản tính mình là con người tham lam keo kiệt, nhưng không hề tiếc nuôi thân mạng. Trong quá trình tiệm tiến, Bồ-tát vượt qua Thanh văn thừa bằng tu hành mười ba-la-mật, mỗi ba-la-mật thành tựu một Bồ-tát địa.

4. *Phi đạo qua Nhị thừa*: Bồ-tát chứng các quả vị của Thanh văn và Độc giác nhưng vẫn không rời bỏ chúng sanh mà thành tựu đại bi.

5. *Phi đạo qua giai tầng hạ liệt*: Bồ-tát xử thế trong thân phận của người thuộc giai tầng hạ liệt nhất của xã hội để thể hiện phẩm chất cao thượng nhất.

6. *Phi đạo qua giai tầng cao sang*: xử thân trong chốn giàu sang quyền quý, có đủ phương tiện hưởng thụ ngũ dục, để hiển thị bản chất vô thường, hư ảo của cuộc sống. Bồ-tát cũng thị hiện làm người nói láp, tri độn, để thể hiện trí năng sắc bén, biện tài vô ngại.

7. *Hiện thân khắp cùng sanh tử mà không rời Niết bàn*; thị hiện Niết-bàn mà không rời sanh tử.

Hành phi đạo như vậy có nghĩa không đi theo con đường chính thống. Đó là thuận theo nghịch duyên mà tiến, như người thuyền trưởng tài ba cưỡi lên đầu ngọn sóng mà lướt tới. Đó cũng là trường hợp Huệ Năng sống chung với đám thợ săn, được phân công giữ lưới bắt nai, trong một thời gian mà không bị phát hiện, tự thân cũng không gây nghiệp sát. Điều mà chúng ta nói “phiền não tức bồ-đề,” khi đối chiếu với sự sống, hay khi sống thực với nó, tự thân hay tự tâm mỗi người phát hiện và thể nghiệm những ý nghĩa sâu thẳm trong những tầng sâu thẳm nhất của thực tại.

V. CHÚNG TÁNH NHƯ LAI

Luận *Hiển dương Thánh giáo* ^[31] thuyết minh ý nghĩa bồ-đề dưới năm hạng mục: chúng tánh, phương tiện, thời gian, chứng giác và giải thoát.

Về chủng tánh, bồ-đề có ba lớp. Y trên chủng tánh trì độn, tức chậm lụt, mà thiết lập bồ-đề của Thanh văn. Y trên chủng tánh trung bình, thiết lập bồ-đề của Độc giác. Y trên lợi căn mà thành Vô thượng bồ-đề.

Về phương tiện, Thanh văn thành tựu bồ-đề do phương tiện thiện xảo trong sáu xứ. ^[32] Độc giác do phương tiện thiện xảo về quán chiếu duyên khởi tánh. Vô thượng bồ-đề do phương tiện thiện xảo về ngũ minh. ^[33]

Về thời gian, bồ-đề Thanh văn được chứng đắc do tu tập ít nhất trải qua ba đời, tức ba lần tái sanh. Bồ-đề của Độc giác do tu hành qua một trăm đại kiếp. Vô thượng bồ-đề trải qua ba đại a-tăng-kỳ kiếp.

Về chứng giác, bồ-đề của Thanh văn do Thầy chỉ dẫn. Bồ-đề của Độc giác do phát thệ tự lợi, chứng giác không nhờ Thầy. Vô thượng chánh đẳng bồ-đề, đủ tự lợi và lợi tha, chứng giác bằng vô sư trí.

Về giải thoát, Thanh văn bồ-đề và Độc giác bồ-đề sở chứng chuyển y, giải thoát phiền não chướng, thuộc giải thoát thân. ^[34] Vô thượng bồ-đề sở chứng chuyển y là giải thoát cả phiền não chướng và sở tri chướng, gồm đủ cả giải thoát thân và pháp thân.

Chủng tánh tức tộc họ, ^[35] tập hợp của những người cùng chung một tổ phụ. Trong mỗi tộc họ còn phân thành nhiều nhánh dựa trên sự thuần chủng của huyết thống không lai tạp trong nhiều đời. Như Đức Thích tôn thuộc tộc họ tức chủng tánh Cù-đàm, nhánh huyết thống họ Thích-ca. ^[36]

Trong xã hội tổ chức có giai cấp, hoạt động chức nghiệp là căn cứ để phân chia thứ bậc trong xã hội, và từ thứ bậc đó mà phân chia quyền lợi. Nhưng sự kế thừa quyền lợi thì dựa trên tộc họ và huyết thống. Để bảo đảm quyền lợi và địa vị xã hội, nhiều quy ước được đặt ra làm rào cản ngăn cách giữa các thành phần xã hội, như rào cản phân bổ thành từng đàn, và từng chuồng để tiện quản lý.

Cơ cấu tổ chức xã hội ấy cũng được phản ánh trong các cộng đồng đệ tử Phật. Sự phản ánh này không phải để hình thành những tổ chức của Phật tử, mà chỉ được sử dụng để giải thích sự sai biệt trong cứu cánh chứng đắc của những người tu tập. Chẳng hạn, theo quy ước xã hội, một người thuộc dòng họ Chiên-đà-la không thể làm vua được, cũng vậy, vì sao có người chỉ có thể chứng đến A-la-hán là cứu cánh, mà không thể chứng quả cao hơn nữa, như thành Phật? Đó là do sự sai biệt về chủng tánh. Trong kinh *Lăng-già*, ^[37] Phật y trên năm hạng chủng tánh mà thành lập năm thừa: chủng tánh Thanh văn thừa, Bích-chi-phật thừa, Như lai thừa, bất định thừa, và vô tánh. Hạng chủng tánh bất định, là không nhất định sẽ chứng thừa nào, mà tùy theo điều kiện ban đầu; gặp nhân duyên với thừa nào thì phát tâm và thành tựu cứu cánh

trong thừa đó. Hạng vô chủng tánh, mà kinh gọi là nhất-xiển-đề, ^[38] là hạng không có chủng tánh niết bàn.

Cũng như trong một tộc họ còn phân thành nhiều nhánh huyết thống, cũng vậy, luận *Du-gia sư địa* ^[39] phân chủng tánh Bồ-tát thành nhiều nhánh khác nhau, cơ bản y trên sự thực hành sáu ba-la-mật. Với Bồ-tát chuyên hành bố thí, lập thành chủng tánh tướng của Bồ-tát về bố thí ba-la-mật. ^[40]

Khi được Duy-ma-cật hỏi về chủng tánh của Như Lai, Văn-thù trả lời, mà trên tổng thể, hết thấy các phiền não, ác, bất thiện, đều là chủng tánh Phật. Chủng tánh ở đây cũng đồng nghĩa với chủng tử, hay hạt giống. ^[41] Do đó, Văn-thù nêu thí dụ, như hoa sen chỉ có thể mọc lên trong chốn bùn sinh thấp trũng, chứ không thể trên các cao nguyên được. Tất nhiên là Phật tánh tồn tại bình đẳng trong tất cả chúng sanh không phân biệt cao thấp, nhưng trong một mức độ nào đó, điều kiện thuận tiện nhất để Phật tánh được phát hiện là trong những chốn tối tăm cùng khổ, nơi những chúng sanh còn bị chướng ngại bởi các thứ phiền não, bất thiện.

Nếu câu trả lời của Văn-thù được hiểu trong ý nghĩa xã hội học, tức chủng tánh như là những tầng lớp xã hội, thì câu trả lời ấy hàm ngụ ý nghĩa cách mạng dân chủ hiện đại rất bất ngờ. Bởi vì người ta không do theo dòng họ huyết thống mà đi tìm quốc chủ. Trong một hoàn cảnh lịch sử đặc biệt, các bậc nhân chủ thường xuất hiện từ đám người cùng khổ. Đây không phải là điều chúng ta cưỡng gán ý nghĩa cho kinh. Từ chương mở đầu, kinh đã nêu lên tông chỉ là tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sanh. Vậy thì, ý nghĩa chủng tánh như đã thấy cần được hiểu trong nội hàm xã hội học của nó.

Trong nhận thức như vậy, ý kiến của Ma-ha Ca-diếp có tính chất khích lệ đặc biệt. Ý kiến ấy cũng nêu lên một tinh thần bảo thủ, mà kinh *Pháp hoa* gọi là *tăng thượng mạn*. Các bậc đã ở trong hàng ngũ chánh vị, trong hàng Thánh giả của Thanh văn, các ngài không còn có ý tưởng tiến hướng đến cứu cánh cao hơn nữa.

Đoạn dẫn sau đây, qua quan điểm của Ma-ha Ca-diếp, cho thấy tính tự mãn trong thiên hướng mỗi cá nhân tạo thành tinh thần bảo thủ xã hội, gây sức trì trệ, cản trở sự phát triển của xã hội tiến lên trạng thái cao hơn:

“Lành thay, Văn-thù-sư-lợi, lành thay, lời ông nói thật tuyệt. Đúng như những điều được nói, những đám trần lao đều là chủng tánh Như Lai. Chúng tôi nay thật chẳng thể phát tâm cầu Vô thượng chánh đẳng chánh giác. ^[42] Cho đến người phạm năm tội vô gián cũng còn có thể phát ý sanh nơi Phật pháp nhưng chúng tôi thì vĩnh viễn không thể phát. Cũng như người mà căn đã hư hoại thì chẳng còn hưởng lợi được gì nơi ngũ dục. Cũng vậy, hàng Thanh-văn đã đoạn các kết sử chẳng còn thu hoạch gì thêm nơi Phật pháp, vĩnh viễn

không có chí nguyện. Cho nên, Văn-thù-sư-lợi, phàm phu còn quay trở lại với Phật pháp chứ Thanh-văn thì không. Vì sao? Vì phàm phu khi nghe Pháp thì có thể phát khởi đạo tâm^[43] vô thượng, để cho Tam bảo không gián đoạn. Giả sử Thanh-văn trọn đời nghe Pháp và thấy lực, vô úy của Phật, v.v... nhưng vĩnh viễn không thể phát Đạo tâm vô thượng.”

Phát biểu của Ma-ha Ca-diếp, trong ý nghĩa đích thực của nó, là cái nhìn từ lịch sử động, theo đó mọi tồn tại tất yếu và cứu cánh tiến đến Vô thượng bồ-đề, tức thành Phật. Nhưng nhiều người học tập Duy-ma-cật nhìn phát biểu này trong nội dung tĩnh tại, thành ra như có cái nhìn miệt thị đối với chúng tánh được liệt vào hàng Tiểu thừa. Hiểu như vậy là có phần xuyên tạc Duy-ma-cật.

VI. QUYỀN THUỘC CỦA BỒ TÁT

“Giết cha, giết mẹ, giết cả hai vua, hủy diệt cả một vương quốc cùng với tất cả tùy thuộc của nó, Thánh nhân ra đi không tiếc nuối.”^[44] Đó là sự mô tả một cách tượng hình về ý chí vượt bỏ thế gian mà dưới một góc nhìn nó không kém phần khốc liệt, hoặc bi tráng. Mấy nghìn năm sau, những người học Phật vẫn còn mừng tượng hình ảnh bi tráng của một thanh niên vương giả, nửa đêm giựt cương tuấn mã vượt bỏ hoàng thành, bỏ lại đằng sau cả quãng đời niên thiếu, với mái tóc còn đen nhánh, với khí huyết cường thịnh của thời thanh xuân, bỏ lại cha mẹ đầm đìa nước mắt trong ưu tư sầu muộn, và bỏ lại tất cả thân dân của một vương quốc. Bồ-tát từ bỏ thế gian để đi tìm lẽ Chí thiện cho thế gian, tìm đạo lộ an ổn tối thượng cho thế gian. Khi bánh xe Chánh pháp bắt đầu được vận chuyển, thay vì bánh xe chinh phục và thống trị của Chuyển luân đại đế, thông điệp lịch sử đã được ban truyền: “Các người hãy lên đường... vì an lạc của chư thiên và nhân loại.”

Một hình tượng thân thiết khác, Thiện Tài Đồng tử, hiện thân của ước nguyện học hỏi không cùng tận, một mình lữ hành cô độc đi tìm thiện tri thức. Tuy biết con đường trước mắt là những hội ngộ của nhiều thiện tri thức, nhưng trong cái nhìn hướng vọng vào thế giới mênh mông, người niên thiếu cầu học này vẫn cảm nhận tự thể cô độc trong yếu tính chân thực của thực tại.^[45] Suốt cả chuỗi dài không gian vô cùng, thời gian vô tận, trên mọi nẻo đường cầu học, Thiện Tài luôn luôn tự thấy mình “như cánh nhạn lẻ loi giữa phương trời vạn dặm,”^[46] trong thế giới trùng trùng vô tận của Hoa nghiêm.

Hành Bồ-tát đạo, lặn lội trong sáu nẻo luân hồi, tự trong sâu thẳm, vẫn là hình ảnh cô độc như một tỳ kheo ẩn mình trong núi rừng u tịch, lang thang với ba y và bình bát như chim mang theo hai cánh. Như thế, quá trình tích lũy tri thức như là quá trình hội nhập, của một hạt cải dung nạp cả khối Tu-di vĩ đại; của ba nghìn đại thiên thể giới thể nhập vào trong một hạt cát. Trên nền tảng tư duy bản thể luận ấy, mà nếu nhìn từ khối quan hệ nhân sinh và xã hội, thì

quá trình tích lũy tri thức là chuỗi tiến hành phát hiện ra mối quan hệ thân tộc của mình với thế giới chung quanh, với xã hội con người, với nhiều chủng loại chúng sinh, và với nhiều tồn tại của thế giới tự nhiên. Nói cách khác, tri thức mà Bồ-tát có được cần phải được nhận biết qua tác dụng hiện thực của nó: tri thức ấy là gì trong quan hệ thân tộc, giữa các quyền thuộc của ta? Đây là điều mà kinh điển Đại thừa thường nói là ý nghĩa tự lợi và lợi tha được phát hiện từ đại trí và đại bi của Bồ tát. Ngay ở điểm này, Bồ-tát Phổ Hiện Sắc Thân hỏi Duy-ma-cật:

«Cư sĩ, ai là cha mẹ, vợ con, thân bằng quyến thuộc của ngài? Gia nhân tôi tớ của ngài, voi ngựa xe cộ của ngài ở đâu?»

Bấy giờ Duy-ma-cật trả lời bằng bài kệ: “Trí độ, ^[47] mẹ Bồ tát. Phương tiện, ^[48] cha Bồ tát. Hết thấy bậc Đạo sư đều từ đây mà sinh. Lấy Pháp hỷ làm vợ; Tâm từ bi, con gái; Tâm thành thật, ^[49] là trai. Nhà, rốt ráo không-tịch; Đệ tử là trần lao, ^[50] Tùy nghi mà chuyển hóa. Đạo phẩm, ^[51] là bạn hữu. Nhờ đây thành chánh giác...”

Một loạt bài kệ trả lời như vậy đã khẳng định rằng nội dung của trí tuệ không phải chỉ là những nhận thức, những hiểu biết thuần lý. Nội dung ấy là phải gồm cả hai mặt, thuần lý và thực tiễn. Trong mặt thuần lý, nội dung của trí tuệ hình thành nhân cách của Bồ-tát. Trong mặt thực tiễn, nhân cách ấy được nhận thức trong mối quan hệ thân thích buộc ràng.

Cho nên, Bồ-tát cũng là một chúng sinh trong vô số chủng loại chúng sinh, hay cũng là một con người như là một thành viên của cộng đồng xã hội, nên sự tồn tại hay đời sống thường nhật của Bồ-tát là chuỗi nhận thức và nghĩa vụ đối với tự thân và với quyến thuộc, thân thích. Cha mẹ, thê thiếp, con trai, con gái, bằng hữu, nhà cửa, tài sản; tất cả tương dung tương nhiếp để tác thành nhân cách của Bồ tát, và cũng tác thành mục đích cứu cánh của Bồ tát, mục đích tự lợi và lợi tha. Như thế mới trọn vẹn ý nghĩa “Thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sinh.”

Duy-ma-cật tự kết luận cho trả lời về thân thích quyến thuộc của Bồ tát: “Pháp như vậy, ai nghe mà không phát tâm bồ-đề ? Chỉ trừ kẻ vô dụng, hoặc si ám, vô tri.”

Tuệ Sỹ

(www.huongtichphatviet.com)

* Luận về Phẩm viii Quán Phật Đạo, kinh *Duy-ma-cật sở thuyết*.

[1] Pali, Rohitassa, Samyutta i, tr. 61f. Hán dịch tương đương, *Tập A-hàm* 49 (kinh 1307, T02n99, tr. p0359a19): Xích Mã Tiên nhân 赤馬仙人.

[2] Pali, Ibid., 62: imasmimyeva byāmamatte kaḷevare sasaññimhi samanake lokañ ca paññapemi lokasamudayañca lokanirodhañca lokanirodhagāminiñca paṭipadan'ti.

[3] Dhp. 85, appakā te manussesu, ye janā pāragāmino/ athāyaṃ itarā pajā tīram evānudhāvati.

[4] *Hoa nghiêm* 4 (bản 40 quyển; T10n293, tr.679b6).

[5] Vedānta-sūtra i.1.

[6] Cakkavattī-suttam, D.iii. 75: asītavassasahassāyukesu, bhikkhave, manussesu tāyo ābādhā bhavissanti, icchā, anasanaṃ, jarā.

[7] Aggañña-sutta, D.ii. 94. Hán, *Trường A-hàm* 6, kinh Tiểu duyên (T1n1, tr.38c4).

[8] Pali, *jhāyaka*, người dạy học, được kinh nêu nguyên gốc như sau: trước đó, họ vào rừng tư duy thiền tứ nên họ được gọi là các thiền giả hay các nhà tư duy. Sau đó, họ bỏ rừng, không thiền tứ nữa, mà để giảng sách. Vì bỏ tư duy, nên họ được gọi là “Bất thiền giả” (te..jhāyantīti kho vāseṭṭha jhāyakā... na dānime jhyantīti... ajhāyakā. Aggañña-sutta, D.i.94). Từ Pali *jhāyaka* là dạng hỗn chủng của Skt. *adhyāyaka*, do động từ căn *adhi-I*; quan sát, nhận thức, ghi nhớ; tụng đọc.

[9] Phật nhận xét, “Vào thời xưa ấy, họ được cho là thấp hèn. Nay họ được coi là cao thượng.” (*hīnasammataṃ kho pān vāseṭṭha tena samayena hoti, tadetarahi seṭṭhasammataṃ*, ibid.).

[10] Pháp cú, – *yāvadeva anattāya ñattaṃ bālassa jāyati/ hanti bālassa sukkamaṃ, nuddham assa vipātayaṃ*. Dhp. 72.

[11] *Hoa nghiêm* 35 (40 quyển; T1n293, tr.824a17).

[12] Cf. Kośa, vii k. 7: *kṣayajñānaṃ hi satyeṣu parijñātādiniśrayaḥ/ na parijñeyam ity ādir anutpādamatir matā// Tập dị môn luận* 3 (T26n1536, tr.376a18): “Tận trí là gì? Biết như thật rằng, Ta đã biết Khổ, đã đoạn Tập, đã chứng Diệt, đã tu Đạo... Vô sanh trí là gì? Biết như thật rằng, Ta đã biết Khổ rồi không còn gì để biết thêm nữa. Đã đoạn Tập, chứng Diệt, tu Đạo... Lại nữa, như thật biết Ta đoạn tận dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu; đó là tận trí... Như thật biết chúng đã đoạn tận không còn sanh khởi trở lại nữa, đó là vô sanh trí...”

[13] *Câu-xá* 25 (T29n1558, tr.132b4): “Tận trí (Skt. *kṣaya-jñāna*), vô sanh trí (Skt. *anutpāda-jñāna*), được gọi là giác (*bodhi*). Tùy theo giác giả mà biệt lập ba hạng bồ-đề: Thanh văn, Độc giác, Vô thượng bồ-đề. Do vô minh tùy miên vĩnh viễn bị đoạn trừ, và như thật biết những gì cần làm đã làm xong, không còn gì cần phải làm nữa.” Xem *Đại trí độ* 53 (T25n1509, tr.436b5): “Bồ đề có ba bậc: A-la-hán, Bích-chi-phật, và Phật. Trí tuệ của bậc vô học thanh tịnh không cấu nhiễm, nên được gọi là bồ-đề. Trí tuệ của Bồ tát tuy có vĩ đại nhưng tập khí của các phiền não chưa dứt trừ sạch nên (trí ấy) chưa được gọi là bồ-đề.”

[14] Skt. *samanāntara*: đẳng vô gián.

[15] Skt. *ahaṅkāra*, thường được dịch là ngã mạn, để phân biệt với *ātman*.

[16] Skt. *buddhi*.

[17] Skt. *mahat*. *Kim thất thập luận* (T54n2137, tr.1250c16): “Đại, là quyết trí. Thế nào là quyết trí (*adhyavasāya*)? Trí giác rằng vật này là cái chướng ngại, vật này là con người; trí giác như vậy được gọi là quyết trí.”

[18] Skt. *ahaṅkāra*; ibid., từ tự tánh (*prakṛti*) sinh đại (*mahat*) hay giác (*buddhi*). Từ đại sinh ngã mạn (*ahaṅkāra*), Ngã mạn sinh 5 quan năng nhận thức (*pañca-jñānendriya*), 5

quan năng hành động (*pañca-karmendriya*). Xem, Kim thất thập luận 1 (T54n2137, tr.1245c3).

^[19] *ibid.*, 1250c19.

^[20] Các nhà Duy thức nói họ phát hiện Phật ngũ ý A-lại-da trong một đoạn kinh mà các nhà Tiểu thừa không thấy. *Nhiếp Đại thừa luận bản* (T31n1594, tr.134a18): “Như trong Tăng nhất A-cấp-ma của Tiểu thừa có nói: chúng sanh ái a-lại-da, hân a-lại-da, lạc a-lại-da, hỷ a-lại-da. Vì để đoạn trừ a-lại-da ấy (mà Phật diễn thuyết Chánh pháp).” Đoạn dẫn có thể tìm thấy Pali tương đương, *Ariyapariyesana-sutta*, M.i. 168: *ālayarāmā kho panāyam pajā ālayaratā ālayasammuditā*.

^[21] *Giải thâm mật 1* (T16n676, tr.692c22): “A-đà-na (tên khác của A-lại-da) thậm thâm vi tế; trong đó chùng tử như dòng thác chảy xiết.”

^[22] *Duy thức tam thập tụng*, tụng 27: hành giả dựng lên trước mình một đối tượng nào đó và gọi nó là Duy thức tánh. Nhưng vì là có sở đắc cho nên hành giả không thật sự là an trụ nơi Duy thức. Cf. *Triṃśatikā*, k. 27: *vijñaptimātimātram evedam ity api hy upalambhataḥ/ sthāpayann agrataḥ kim cit tanmātre nāvatiṣṭhate*: tuy nói rằng đây là duy biểu (=Duy thức tánh), nhưng do bởi là đối tượng được nắm bắt, nên dù đặt nó trước bất cứ cái gì, vẫn chưa phải là an trụ trong duy biểu (Duy thức tánh).

^[23] *Thành duy thức 9* (T31n1585, tr.48b24).

^[24] *Đại trí độ 53* (T25n1509, tr.438a3).

^[25] *Câu-xá 25* (T29n1558, tr.132c20). Cf. *Kośa* vi. k. 70: *ādikarmika-nirvedhabhāgīyeṣu prabhāvitāḥ/ bhāvane darśane caiva sapta varga yathākramam*/ chúng được chia thành 9 phẩm theo thứ tự hiển thị trong sơ nghiệp, trong thuận quyết trạch phân, trong tu đạo và kiến đạo.

^[26] *Câu-xá 23* (T29n1558, tr.119b11).

^[27] Bốn nhãn: Khổ pháp trí nhãn (*duḥkhe dharmajñānakṣānti*): kinh nghiệm dẫn đến nhận thứ sự khổ trong hiện thực, cho đến Đạo pháp trí nhãn. Bốn trí: Khổ pháp trí (*duḥkhe dharmajñā*): nhận thức hiện thực về sự khổ.

^[28] Thượng giới, bốn nhãn: Khổ loại trí nhãn (*duḥkhe anvaya-jñānakṣānti*): kinh nghiệm dẫn đến nhận thức sự khổ bằng loại suy; cho đến Đạo loại trí nhãn. Bốn trí: Khổ loại trí (*duḥkhe anvaya-jñāna*): nhận thức sự khổ do loại suy; cho đến Đạo loại trí.

^[29] *Câu-xá 25* (T29n1558, tr.129b3): “(A-la-hán thuộc hạng bất động: *akopyadharma*) Đây gọi là bất động tâm giải thoát; vì không bị thôi động và tâm giải thoát. Cũng gọi là bất thời giải thoát (*asamayavimukta*), vì giải thoát và không đợi thời gian. Nghĩa là, bất cứ khi nào muốn, tam-muội liền hiện tiền, không chờ phải hội đủ các điều kiện hoàn cảnh.”

^[30] *Đại Tỳ-bà-sa 176* (T27n1545, tr.886c9): “Có một số các hữu tình, chỉ bằng bố thí một nắm cơm, một tấm áo, ..., mà đã bằng sự từ hống tuyên bố, ‘Ta nhân đây mà nhất định sẽ thành Phật.’ Đó không phải là Bồ tát chân thật, mà là Bồ tát tăng thượng mạn. Tuy đã trải qua ba vô số kiếp, tu đủ các khổ hạnh khó hành, nhưng nếu chưa tu tập diệu tướng nghiệp thì vẫn chưa thể tuyên bố ‘Ta là Bồ tát (chân thật).’ Cho nên, Bồ-tát tuy đã qua tròn một vô số kiếp thứ nhất, tu tập đầy đủ các khổ hạnh khó hành nhưng vẫn chưa tự biết một cách xác định ‘Ta sẽ thành Phật.’ Qua vô số kiếp thứ hai tuy đã có thể tự biết một cách xác định rằng sẽ thành Phật, nhưng chưa đủ can đảm, chưa đủ vô úy để phát ngôn rằng ‘Ta sẽ thành Phật.’ Cho đến hết vô số kiếp thứ ba, đã tu tập đầy đủ diệu tướng nghiệp, đã có thể tự biết một cách xác quyết rằng ‘Ta sẽ thành Phật,’ và cũng đủ vô úy để phát sự từ hống mà tuyên bố rằng ‘Ta sẽ thành Phật,’ cho đến khi ấy mới được gọi là Bồ tát (chân thật).” Tham chiếu *Đại trí độ 4* (T25n1509, tr.86b11): “Bồ-đề tát-đỏa (*bodhi-sattva*) có

hai hạng, Bê-bạt-trí (*vivartika*) và A-bê-bạt-trí (*avivartika*)... A-bê-bạt-trí bỏ-đề-tát-đỏa, đó mới là chân thật Bô-tát.”

^[331] Quyển 7 (T31n1602, tr.516b17).

^[32] Tức y trên sáu căn mà quán sát tu tập. Cf. *Du-già sư địa 21* (T30n1579, tr.395c24): tự thể của chủng tánh Thanh văn y trên sáu xứ. Giải thích của Tuần Luân, *Du-già luận ký 6* (T42n1828, tr.431a12): “Chủng tử của Thanh văn không có hình thái nào khác ngoài sáu xứ. Tức chính phần vị thù thắng của sáu xứ nơi chủng loại của thân mà có chủng tử.”

^[33] Skt. *pañca vidyāsthānāni*, năm ngành học thuật: 1. thanh minh (*śabda-vidyā*), ngôn ngữ học; 2. nhân minh (*hetu-vidyā*), luận lý học; 3. nội minh (*adhyātma-vidyā*), triết học; 4. y phương minh (*cikitsā-vidyā*), y học; 5. công xảo minh (*śilpasthāna-vidyā*), nghệ thuật.

^[34] Một trong ba thân theo kinh *Giải thâm mật*. Bản thân mà Thanh văn và Độc giác thành tựu do chuyển y (*parivṛttāśraya*), gọi là giải thoát thân. *Giải thâm mật 5* (T16n0676, tr.708b23): “Do Giải thoát thân nên nói hết thảy Thanh văn và Độc giác cùng với các Như Lai bình đẳng bình đẳng không sai biệt; do Pháp thân mà nói có sai biệt.”

^[35] Skt. *gotra*.

^[36] Cf. Sn. 423: *ādiccā nāma gottena, sākiyā nāma jātiyā*, chủng tánh là Nhật thân, huyết thống là Thích-ca.

^[37] *Nhập Lăng già 2* (bản 10 quyển; T16n0671, tr.526c8). *Laṅkāvatāra*, Nanjio tr. 64: *pañca abhisamayagotrāṇi...śrāvakayānābhisamayagotraṃ, pratyekabuddha-, tathāgata, anitya-taikataragotraṃ agotraṃ*.

^[38] Dẫn trên, tr.527a29: “Nhất-xiển-đề là hạng không có niết-bàn tánh. Hạng này không có tín tâm để tin rằng có sự giải thoát nên không hề có ý hướng về sự nhập niết-bàn.” Nhóm chủng tánh này cũng được chia thành hai nhánh: nhánh đoạn thiện căn do không có một chút gốc rễ thiện gì để có thể tin tưởng có giải thoát và Niết-bàn. Nhánh thứ hai, Bô-tát do đại bi nên vĩnh viễn không hề có ý hướng Niết-bàn. Skt. *ibid.*, tr. 66: *icchantika*.

^[39] Quyển 35 (T30n1579, tr.479a11).

^[40] *Ibid.*, tr. 479a11, về chủng tánh tướng (Skt. *gotra-linga*: dấu hiệu chủng tánh) y theo sáu ba-la-mật.

^[41] Dẫn thượng, tr. 478c18 :”Chủng tánh (*gotra*) ở đây cũng hiểu là chủng tử (*bīja*), là giới (*dhātu*), là tánh (*prakṛti*).” Trong học thuyết Duy thức, chủng tử là công năng tiềm thể, khi đủ duyên thì phát khởi hiện hành.

^[42] VCX: «Chúng tôi, trong dòng tương tục của tâm, hạt giống sanh tử đã mục nát, không còn cơ hội để phát tâm...»

^[43] Đạo ý 道意: bỏ-đề tâm.

^[44] Dhp. 294. *Mātaraṃ pitaraṃ hantvā, rājāno dve ca khattiye; ratṭhaṃ sānucaraṃ hantvā, anīgho yāti brhmaṇo*.

^[45] Thơ của Phật Quốc, *Văn thù chỉ nam đồ tán* (T45n1891, tr.793b21): 回首夕陽坡下望 白雲青嶂萬千重 *Hồi thủ tịch dương pha hạ vọng, Bạch vân thanh chương vạn thiên trùng*, “Quay nhìn nắng chiều dưới sườn núi, Mây trắng, non xanh, muôn vạn lớp.”

^[46] *ibid.* (T45n1891, tr.805c28): 許多境界何來去 萬里天邊一雁飛 *Hứa đa cảnh giới hà lai khứ, Vạn lý thiên biên nhất nhạn phi*, “Biết bao cảnh giới, nào có đến hay đi. Ngoài ven trời vạn dặm một cánh nhạn lẻ loi bay.”

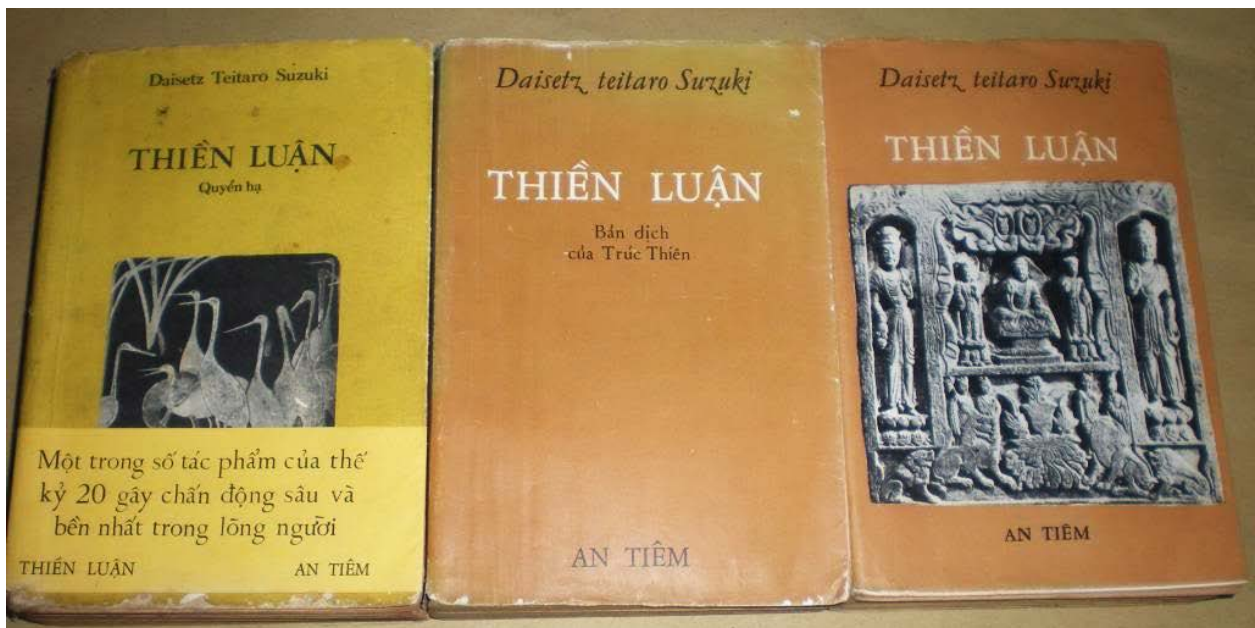
^[47] Giải thích của Khuy Cơ: trong bản Huyền Trang, chỉ ba-la-mật thứ sáu tức Bát-nhã ba-la-mật (Skt. *prajñāpāramitā*) vốn là trí vô phân biệt (Skt. *nirvikalpa-jñāna*); trong bản La-thập, trí độ chỉ ba-la-mật thứ mười (*jñāna-pāramitā*)

[48] Khuy Cơ, đây chỉ ba-la-mật thứ 7, mà tự thể là hậu đắc trí (pr̥ṣṭhalabdha-jñāna).

[49] Thiện tâm thành thật 善心誠實. Chân thật đế pháp 真實諦法 (Skt. satya-dharma).

[50] VCX: «Lấy phiền não nô lệ hèn mọn và kẻ giúp việc, tùy ý mà sử dụng .»

[51] Đạo phẩm, La-thập nói: 37 phẩm chung cho cả ba thừa. Đạo phẩm của Bồ tát kiêm cả sáu ba-la-mật. VCX: Giác phần 覺分 (Skt. bodhi-pakṣa). Khuy Cơ: Nhân tố của bồ-đề nên gọi là giác phần, chứ không phải là 37 phần bồ-đề.



Hình 3 cuốn Thiền Luận của tác giả D.T. Suzuki. Cuốn 1 do Trúc Thiên dịch. Các cuốn 2 và 3 do Tuệ Sỹ dịch. An Tiêm xuất bản.

D.T. SUZUKI

TUỆ SỸ dịch và bình chú

Kinh Hoa Nghiêm (Gandavyuha):

Lý Tượng Bồ Tát Và Phật

1

Nếu chúng ta bước vào *Hoa nghiêm* (Gaṇḍavyūha) ^[1] sau khi qua *Lăng già* (Laṅkāvatāra) *Kim cang* (Vajracchedika), *Niết-bàn* (Parinirvāṇa), hay sau *Pháp hoa* (Saddharma-puṇḍarīka) và *Vô lượng thọ* (Sukhāvatīvyūha), thì đây là một cuộc thay đổi toàn diện trên sân khấu mà tấn kịch tôn giáo vĩ đại của Phật giáo Đại thừa được trình diễn, chúng ta không thấy có cái gì lạnh lùng, xám xịt; không có màu đất khô, không có vẻ hèn kém của con người; bởi vì, trong *Hoa nghiêm*, ta chạm đến bất cứ cái gì thì cái đó bùng sáng lên vô cùng tận. Hết còn ở trong thế giới hạn cuộc, tối tăm, nhợt nhạt này; chúng ta được đưa lên tận dải ngân hà tinh đầu. Thế giới không trung xưa nay vốn ngời sáng. Màu u tối của rừng Thệ-đa (Jetanana) nơi trần gian, vẻ phàm tục của đồng cỏ khô thiết tòa sư tử hằn là đức Thích tôn đang ngự thuyết pháp, một nhóm ăn mày lam lũ đang nghe kinh trong cái thực tại bất thực, không bản ngã - tất cả đều hoàn toàn tan biến hết ở đây. Khi Phật nhập vào một thứ tam-muội (samādhi) nào đó, cái túp lều Ngài đang ngự đột nhiên trải rộng đến tận cùng bờ mé của vũ trụ; nói khác đi chính vũ trụ được hòa tan vào thể tánh của Phật. Vũ trụ là Phật; Phật là vũ trụ. Và đây không phải duy chỉ là sự dàn trải của khoảng chân không, hay khô héo rút thành một nguyên tử; bởi vì, có kim cang lát đất, những tường bao, chúng lấp lánh phản chiếu lẫn nhau.

Không những chỉ duy vũ trụ của *Hoa nghiêm* (Gaṇḍavyūha) không có trên cõi trần ai này, mà đến thánh chúng vây quanh Phật cũng không là hàng phàm phu sinh tử. Bồ-tát (Bodhisattva), Thanh văn (Śrāvaka), rồi đến các hàng chúa tể thế gian, thấy đều tụ họp tại đây, thấy đều là thần linh cả. Mặc dù các hàng Thanh văn, các hàng chúa tể và tùy tùng quyền thuộc của họ không hoàn toàn hiểu rõ cái gì mà kỳ diệu thể đang diễn ra trước mắt, nhưng không một ai không phải là người mà tâm trí hết còn quy lụy dưới sự trói buộc của

ngu si và cuồng đại. Nếu họ còn như thế, họ đã chẳng thể hiện diện trước hoạt cảnh phi phạm này.

Tất cả ra sao?

Sự tập thành của *Hoa nghiêm* (Gaṇḍavyūha) có lẽ là do ở một cuộc biến chuyển đã thành hình trong tâm trí của Phật tử đối với cuộc sống, với cõi đời, và nhất là với đức Phật. Như thế, khi học *Hoa nghiêm*, cái cốt yếu nhất cần phải biết, bấy giờ Phật không còn là một kẻ sống trong thế gian có thể nhận ra giữa những giới hạn của thời gian và không gian. Tâm Phật không phải là tâm thường, vốn bị bắt buộc chịu theo cảm quan và luận lý. Cũng không phải là một sản phẩm của tưởng tượng thi vị sáng tạo nên những hình ảnh riêng tư và những phương pháp đề cập đến những sự vật cá biệt. Phật của *Hoa nghiêm* sống trong một thế giới tâm linh có những luật tắc riêng của nó.

Trong thế giới tâm linh này, không có những phần vị thời gian như là quá khứ, hiện tại và vị lai; vì chúng đã tụ lại thành một khoảnh khắc đơn thuần của cái hiện tại miên trường, ở đó sự sống bắn đi trong chiều hướng đích thực của nó. Khái niệm về thời gian, như một khoảng trống tron ngoại tại trong đó những biến tướng cá biệt làm nội dung của nó tiếp nối nhau, hoàn toàn bị xoá bỏ. Phật trong *Hoa nghiêm* như thế là không có thời gian liên tục; quá khứ và vị lai thấy đều được cuộn tròn trong khoảnh khắc giác ngộ hiện tại này, và giây phút hiện tại này không phải là cái còn đứng trơ với tất cả những nội dung của nó; bởi vì, nó cứ vận hành bất tuyệt. Thế thì, quá khứ là hiện tại, và vị lai cũng vậy. Nhưng cái hiện tại, mà quá khứ và vị lai lặn chìm trong đó, không bao giờ cứ là hiện tại mãi thế; nói cách khác, nó là cái hiện tại miên viễn. Ngay giữa lòng hiện tại miên viễn này, Phật đóng đô trụ xứ vô trụ của Ngài.

Thời gian như thế, và không gian cũng như thế. Không gian trong *Hoa nghiêm* không phải là một dàn cảnh phân chia bởi núi, bởi rừng, bởi sông, bởi biển, bởi sáng và tối, bởi có hình và không hình. Ở đây, quả thực là có cảnh dàn trải, vì không có cấu kết không gian thành một khối đơn nhất; nhưng những gì chúng ta thấy ở đây, thấy là cái tương dung tương nhiếp của vạn hữu; mỗi hữu vừa là một cho riêng nó và vừa là tất cả trong nó. Sự dung nhiếp bao la diễn nên như thế quả là sự tiêu giải cái thứ không gian chỉ được nhận diện bằng biến đổi, bằng phân chia, và bằng cách trở. Để phác họa cảnh giới tồn tại đó, *Hoa nghiêm* làm cho những gì được miêu tả đều thành trong suốt và ngời sáng; bởi vì vẻ sáng ngời là lối trình bày khả dĩ duy nhất trong thế lục, nó truyền đạt ý tưởng tương tức tương nhập, thể tài trời bật của kinh. Một thế giới của ánh sáng vượt ngoài những chia cách, âm u và xấu xí dầy dẫy: đó là thế giới của *Hoa nghiêm*.

Không gian và thời gian tiêu giải rồi, bấy giờ dựng ra một cõi không hình tích, không bóng dáng (anābhāsa). Còn ánh sáng, là ngã chấp còn ngự trị trên phạm phu sinh tử chúng ta. Trong *Hoa nghiêm* (Gaṇḍavyūha) không có cái tối; chắc chắn là có suối, có hoa, có cây, có lưới, có cờ xí, v.v..., như trong cõi Tịnh độ; khi biểu diễn, tác giả tưởng tượng có tướng tượng người của mình đến những mức kỳ cùng; nhưng không nơi nào thấy có bóng tối. Đến như mây mà cũng sáng, nhiều không thể nghĩ và bàn nổi^[2], lơ lửng trên rừng Thệ-đa (Jetavana) của Gaṇḍavyūha - thuật ngữ mô tả là: những “mây điện ngọc trời”, “mây trầm hương”, “mây Tu-di”, “mây nhạc cụ”, “mây lưới châu”, “mây hình tượng trời”, v.v...

Vũ trụ của ánh sáng đó, hoạt cảnh tương tức tương nhập đó, được gọi là Pháp giới (Dharmadhātu), trái với Thế (gian) giới (Lokadhātu) vốn là thế giới của sai biệt. Trong pháp giới (Dharmadhātu), có không gian, thời gian, và những pháp cá biệt như ở thế gian giới (Lokadhātu) nhưng chúng không mang những đặc tính phân cách và trở lìa theo thói tục thường thấy trong thế gian. Bởi vì, pháp giới (Dharmadhātu) không phải là một vũ trụ được cấu tạo theo tính cách thời gian hay không gian như thế gian giới (Lokadhātu), dù vậy, nó không hoàn toàn trở trọi hay trống trơn để đồng nhất với cái tuyệt đối vô thể, hư vô. Dharmadhātu là một hiện hữu đích thực, không tách ngoài Lokadhātu; nhưng chúng không là một, khi chúng ta chưa bước lên mức độ tâm linh nơi mà các Bồ-tát đang sinh hoạt. Có thể thể hiện nó khi vòng đai chặt cứng của ngã chấp bị chảy tan và cảm giác về sự hữu hạn không còn đè bẹp chúng ta nữa. Hoa nghiêm do vậy cũng được biết dưới tiêu đề: “Nhập pháp giới (Dharmadhātupraveśa)”.

2

Rồi ra, đâu là một vài biến chuyển tư tưởng chủ yếu đã diễn ra trong Phật giáo cho phép nó tạo dựng một vũ trụ mệnh danh là Dharmadhātu? Đâu là những cảm xúc và những ý tưởng đã đi vào tâm thức những kiều dân của Dharmadhātu? Nói cách khác, đâu là những phẩm tính của Như lai, Bồ-tát và Thanh văn?

Đặt riêng những vấn đề này, chúng ta sẽ biết Đại thừa đã trở thành khác biệt Tiểu thừa ra sao, nghĩa là, tại sao một số Phật tử không thỏa mãn với con đường mà đạo Phật đã tiến bước xa sau khi Phật tạ thế. Sự tiến bước này đã liên tục hướng đến cực đoan khổ hạnh một đằng, và đằng khác hướng đến kiến thiết những xảo thuật triết lý. Thế tức là, đạo Phật, thay vì là một tôn giáo cập nhật, xã hội, thực tiễn, đã chuyển hướng thành một thứ thần bí giữ chân các tín đồ nó trên cao độ ngây ngất của những trù tượng xa vời khiến cho họ không chịu bước xuống giữa những ràng buộc của mặt đất. Một tôn giáo như thế hẳn là rất ư hoàn hảo dành cho thành phần “ưu tú”, cho các A-la-hán và

Phật Bích-chi (Pratyekabuddha), nhưng thiếu sinh khí và thiếu lợi ích quần chúng khi nó nằm ngoài tầm tiếp xúc với những sự việc cụ thể của đời sống. Các nhà Đại thừa nổi dậy chống lại thái độ xa cách và thờ ơ của lý tưởng Thanh văn (Śrāvaka). Như thế, vì họ vô phương phục hồi và di dưỡng lý tưởng Bồ-tát, vốn đã đánh dấu công hạnh của Phật trước khi Ngài chứng đắc Vô thượng Chánh giác; vậy nên họ tận lực khai triển kỳ cùng tất cả những gì phải có trong lý tưởng này. Do đó, tôi đã chọn chương mở đầu của Gaṇḍavyūha, trong ấy lý tưởng Bồ-tát tương phản rất rõ với lý tưởng Thanh văn, cho thấy những gì có trong tâm thức của các môn đệ Đại thừa khi họ phát triển những tư tưởng và khát vọng của riêng mình.

Cuối luận này, tôi sẽ đề cập vấn đề về quá trình tiến bộ của lý tưởng Bồ-tát giữa các môn đệ Thiền ở Trung Hoa. Họ mang luôn cả Phật cho tham dự thiết thực trong đời sống cộng đồng của đại chúng. Ngài hết ngời trên tòa cao trang sức bằng bảy báu, diễn thuyết những đề tài trừu tượng như vô ngã, Tánh Không, hay duy tâm. Trái lại, Ngài nắm lấy cái cày trong tay, xới đất, gieo mạ, và gặt lúa. Xem dáng dấp bên ngoài, Phật không khác gì một người như mọi người mà chúng ta gặp trong nông trại, ngoài đường phố hay ở bàn giấy. Ngài y hệt một người chăm chỉ trong chúng ta. Phật, trong sinh hoạt Thiền Trung Hoa của Ngài, không khoa trương hoạt cảnh Hoa nghiêm ra ngoài, mà để nằm trọn vẹn trong mình. Chỉ có Phật mới nhận ra Phật.

Vậy, dưới đây là những điểm đáng ghi nhận khi đọc Gaṇḍavyūha.

Một cảm giác nổi bật, mà chúng ta có thể chấp nhận gần như hoàn toàn, quán xuyên cả tác phẩm, là một phong thái sôi động của cái mẫu nhiệm lớn lao khôn dò, vượt ngoài khả năng tư duy và diễn đạt. Mỗi cái được thấy, nghe hay quan sát trong Pháp giới (Dharmadhātu) là một sự mẫu nhiệm, bởi vì nó không phải là cái mà thế tục trí có thể hiểu nổi. Rừng Thệ-đa (Jetavana) dọc ngang chừng ấy dậm đột nhiên trải rộng đến những chốn tận cùng của vũ trụ - há không là siêu việt tục trí?

Một vị Bồ-tát từ một thế giới ngoài biên vực của vũ trụ hiện đến, một vũ trụ siêu qua đại dương thế giới nhiều như hằng sa vi trần Phật sát; cái đến đó há không là một biến cố kỳ diệu? Rồi, ta hãy nhớ rằng Bồ-tát ấy có một đám quyến thuộc tùy tùng, đông như hằng sa vi trần Phật sát, và lại nữa, những tân khách này đều từ tất cả mười phương đến, không phải chỉ có vô số quyến thuộc tùy tùng, mà vây quanh họ còn có những đám mây ngời sáng, những cờ xí chói lợi v.v... Các ngài thử vận dụng hết khả năng tưởng tượng mà miêu tả - quả thực, há không là một cái nhìn mẫu nhiệm vượt hẳn lên tâm tưởng thế gian? Quá lắm thì tác giả của Gaṇḍavyūha cũng chỉ có thể nói rằng là “*bất khả tư nghì*” (acintya) và “*bất khả đắc*” (anabhilāpya). Những phép lạ được thị hiện ấy, chúng không mang bản chất địa phương, hay phiên diện, như chúng

ta bắt gặp hầu hết trong văn học tôn giáo. Những phép lạ theo loại này thông thường là đi trên nước, biến gậy thành cây, cho người mù được thấy v.v... Những phép lạ kiểu đó, như được ghi chép trong lịch sử tôn giáo, chúng không những hoàn toàn vô nghĩa và vô giá trị so với những phép lạ của Gaṇḍavyūha, mà từ căn bản, chúng khác với Gaṇḍavyūha, bởi vì những phép lạ Gaṇḍavyūha chỉ có thể có chừng nào toàn thể cơ đồ của vũ trụ mà chúng ta hoài bão được thay đổi ngay từ nền tảng.

1. Bây giờ, chúng ta lấy làm kinh dị bởi những thần thông lực của Phật mà Ngài có thể hoá thành tất cả những điều kỳ lạ ấy chỉ bằng cách nhập vào một loại tam-muội nào đó. Những thần thông lực đó là gì? Ấy là : 1) gia trì lực (adhiṣṭhāna), năng lực ban bố cho Bồ-tát để thành tựu mục đích của đời sống; 2) thần thông lực (vikurvita), năng lực tạo ra các phép lạ; 3) uy đức lực (anubhāva); 4. túc nguyện lực (purvaprāṇidhāna), năng lực bản nguyện; 5) túc thể thiện căn lực (pūrvasukṛtakusālamūla), năng lực của những thiện căn trong các đời trước; 6) thiện tri thức nhiếp thọ lực (kalyāṇamitra-parigraha), năng lực tiếp đón hết thầy bạn tốt; 7) thanh tịnh tín trí lực (śraddhāyajñāvisuddhi), năng lực của tín và trí thanh tịnh; 8) *đại minh giải lực* (udārāddhimuktyavabhāsapratilambha), năng lực thành tựu một tín giải vô cùng sáng suốt; 9) thú hướng Bồ đề thanh tịnh tâm lực (bodhisattvādhyāsayapariśuddhi), năng lực làm thanh tịnh tâm tướng của Bồ-tát; 10) cầu nhất thiết trí quảng đại nguyện lực (adhyāsayasarvajñātāprāṇidhānaprasthāna), năng lực khiến nhiệt thành hướng tới nhất thiết trí và các đại nguyện.^[3]

Khi toàn thể khu vực rừng Thệ-đa được biến đổi do năng lực thần thông của một thứ tam-muội (samādhi) mà Phật chứng đắc, người ta tự hỏi về bản chất của thứ tam-muội này. Gaṇḍavyūha nói, phép lạ thần biến được thị hiện là do sức mạnh của tâm đại bi (mahākaruṇā), vốn là tính thể của tam-muội; bởi vì, bi tâm là thân thể (śarīra), là cửa nguồn (mukha), là tiền đạo (pūrvāṅgama) của nó, và phương tiện tự hiện thân trên khắp vũ trụ. Nếu không có tấm lòng lớn lao đó của từ và bi, tam-muội của Phật, dù có thể được siêu nhập bằng cách nào nữa, sẽ không có giá trị trong màn diễn xuất của một kịch trường tâm linh vĩ đại được diễn tả một cách kỳ diệu nơi đây. Đây quả là chỗ sai biệt điển hình giữa Đại thừa và tất cả các giáo thuyết đã có trước trong lịch sử của đạo Phật. Nhờ khả năng tự khoáng đại và tự sáng tạo của nó, mà trái tim đầy yêu thương rộng lớn biến thể giới trần gian này thành một cảnh huy hoàng và tương hân; và đó là chỗ thường trụ của Phật.

4. Trong một chiều hướng nào đó, Gaṇḍavyūha là lịch sử về tâm địa tu hành của Bồ-tát Phổ Hiền (Samantabhadra), mà nội dung của pho sử ấy là huệ nhãn (jñācakṣu), hành trì (caryā) và bản nguyện (parāṇidhāna) của ngài. Như

thế, hết thầy chư Bồ-tát tham dự kiến thiết Pháp giới (Dharmadhātu) đều phát xuất (abhinīyāta) từ đời sống và thệ nguyện của Phổ Hiền (Samatabhadra). Và chủ đích của Thiện Tài Đồng Tử (Sudhana) trong cuộc hành trình như được mô tả chi tiết trong Gaṇḍavyūha không gì hơn là một quá trình hiệp nhất với Bồ-tát Phổ Hiền. Sau khi tham kiến hơn 50 vị đạo sư của đủ loại pháp môn, Thiện Tài đến với Phổ Hiền, và được Bồ-tát này giảng dạy đầy đủ về nhân địa tu hành, về tri kiến, về bản nguyện, về năng lực thần thông v.vv...; rồi khi Thiện Tài nhận ra ý nghĩa của tất cả Phật pháp đó, bấy giờ không những thấy mình là một với Phổ Hiền, mà còn là một với hết thầy chư Phật. Thân thể Thiện Tài hiện đầy khắp vũ trụ vô biên, và đời sống hành trì (caryā), sự giác ngộ (sambodhi), những biến hoá (vikurvita), chuyển pháp luân biện tài, âm thanh, tín tâm, trụ xứ, từ bi, giải thoát và thành tựu thế gian, tất cả của Thiện Tài cũng chính là của Phổ Hiền và của hết thầy chư Phật.

Điều lôi cuốn nhất đối với chúng ta ở đây là quan niệm về bản nguyện (paranidhāna) mà một vị Bồ-tát phải có khi bắt đầu sự nghiệp của mình và chi phối suốt tất cả cuộc đời sau này. Các nguyện của ngài là: hướng đến giác ngộ, giải thoát hay cứu độ hết thầy chúng sinh kể cả các loài hữu tình và vô tình. Lý do khước từ tuyệt đối của ngài, khước từ tất cả những gì thường được coi như là thuộc về chính ta, không phải là để tâm đắc một chữ hay một câu nào đó về chân lý; sự thực, không có một thứ chân lý nào được tiếp nhận một cách trừu tượng, cũng không có thứ gì phải chấp nhận như một bản ngã thường tại, trong đại dương của Thực Tại; cái mà ngài mong thành tựu bằng đời sống hiến dâng của mình là để dắt dẫn mọi loài đi đến chỗ giải thoát tối hậu, đến một cảnh giới của hạnh phúc vốn không thuộc về thế giới trần gian này, và để làm cho tri thức soi sáng toàn thể vũ trụ, và sau hết để được chư Phật tán thán và được mọi chúng sinh chiêm ngưỡng. Đây là điểm cốt yếu tạo thành một đời sống hành trì như đã được thực hành bởi Bồ-tát Phổ Hiền.

5. Khi tôi nói rằng Đại thừa hay lý tưởng Bồ-tát tương phản với Tiểu thừa hay là lý tưởng A-la-hán, theo đó Đại thừa có tính cách thực tiễn và liên hệ mật thiết với đời sống thường nhật của chúng ta trên mặt đất; có người có thể nghi ngờ điều này: cái thế giới kỳ diệu nào là Pháp giới, để cho trong đó tất cả mọi thứ có vẻ không tưởng đều xuất hiện tợ hồ như chúng là những sự vật rất ư tầm thường: gánh nước hay đón củi chẳng hạn. Pháp giới, thế giới của Gaṇḍavyūha, hiển nhiên là một thế giới siêu việt, đứng ngoài những sự kiện khô cứng của đời sống này. Nhưng nếu có người vẫn nản, thì phải nhớ rằng, cái nhìn của chúng ta hướng về thế giới, theo Gaṇḍavyūha, không phải là cái nhìn của một tâm hồn đắm chìm trong đầm lầy của ngã chấp. Để nhìn thấy cuộc đời và thế giới trong khía cạnh trung thực của nó, Đại thừa mong mỗi chúng ta trước hết phải dọn sạch tất cả những chướng ngại khởi lên từ sự cố chấp của chúng ta, cái thứ cố chấp coi thế giới tương đối như là giới hạn cuối

cùng của thực tại. Khi bức màn được vén lên, những chướng ngại bị quét sạch, và tự tánh của mọi vật hiện diện trong khía cạnh Chân thực; thế là, Đại thừa sẵn sàng đương đầu những vấn đề được coi là đích thực của sự sống, và giải quyết nó xứng hợp với đạo lý Như thật (yathābhūtam). Mâu thuẫn tiềm ẩn sâu trong sự sống đến nỗi ta không thể búng nó lên, nếu sự sống không được chiêm nghiệm từ một điểm bên trên nó. Thực hiện được điều đó, thế giới của Gaṇḍavyūha hết còn là một sự huyền bí, một cảnh vực không hình dạng sắc tướng, vì bây giờ nó bao trùm cả thế giới trần gian này; không, phải nói, nó trở thành “Mây là cái đó” và cả hai là một hỗn hợp tròn đầy. Pháp giới (dharmadhātu) là Thế gian giới (lokadhātu), và những dân cư của nó – nghĩa là, hết thấy chư Bồ-tát kể cả Phật – là chúng ta, và những hành vi của các ngài là của chúng ta. Trông họ rất ư huyền bí, họ là những phép lạ, bao lâu ta còn nhìn lên họ từ cuối trần gian này và tưởng rằng quả thực có cái gì đó ở cuối kia; nhưng ngay khi bức tường phân chia do tưởng tượng của chúng ta dựng lên bị dẹp bỏ, đôi cánh tay của Phổ Hiền duỗi ra để cứu vớt các loài hữu tình trở thành đôi cánh tay của chúng ta; bây giờ chúng được dùng để chuyển hạt muối đến một người bạn tại bàn ăn, và khi đức Di-lặc mở ra lầu các Ti-lô (Vairocana) cho Thiện Tài, ấy chính là khi chúng ta đưa một tân khách vào sảnh đường cho một cuộc hội kiến thân hữu. Không phải chỉ ngồi trên chóp đỉnh của thực tại (bhūtakoti), trong sự vắng lặng của cái Một tuyệt đối, để mà nhìn lại một thế giới của náo động; mà kỳ thực, chúng ta nhìn thấy chư Bồ-tát và chư Phật đang trán đầm mồ hôi, đầm nước mắt như một bà mẹ mất con, bằng tất cả bi cảm bộc phát đang đốt cháy tất cả thiên hình vạn trạng của bất công – nói tóm, trong cuộc chiến đấu không ngừng nghỉ của các ngài chống lại tất cả những gì diễn ra dưới danh nghĩa tội ác. Điều này lại khiến chúng ta nhớ đến câu thơ lừng danh của Bàng Uẩn:

神通並妙用。

運水及搬柴。

Thần thông tịnh diệu dụng

Vận thủy cấp ban sài

Này thần thông !

Này diệu dụng !

Ta gánh nước,

Ta đốn củi.

Ở đây, cũng nên nhắc đến bài pháp của Lâm Tế, về Văn-thù (Mañjuśrī), Phổ Hiền (Samantabha) và Quán Thế Âm (Avalokiteśvara). ^[4]Ngài nói: “Có một số tăng đồ tìm kiếm Văn-thù trên Ngũ đài sơn, nhưng họ đã bước sai

đường rồi. Chẳng có Văn-thù nào trên Ngũ đài sơn ^[5]. Các người muốn biết ngài ở đâu không? Ngay tại lúc này, cái gì đó nó đang hành sự trong các người, vững vàng không lay động, tin chắc không nghi ngờ, cái đó chính là Văn-thù sống vậy. Ánh sáng vô phân biệt chớp lên trong một niệm của các người, đây là ngài Phổ Hiền của các người thường trụ chân thật. Mỗi một niệm của các người, mà biết cách bẻ gãy xiềng xích, được giải thoát trong mọi thời, đó là đang thâm nhập vào Chánh định của Quan Thế Âm. Mỗi vị cũng hiện hành đồng thời và đồng xứ, tuy ba mà một. Một khi hiểu được vậy, các người có thể tụng đọc các kinh điển”.

Bình về đoạn pháp trên của Lâm Tế, “Văn-thù không có trên Ngũ Đài Sơn”, một Thiên sư làm bài tụng sau đây :

何處青山不道場

何須策杖禮清涼

雲中縱有金毛現

正眼觀時非吉祥

Hà xứ thanh sơn bất đạo tràng

Hà tu sách trượng lễ Thanh lương

Vân trung túng hữu kim mao hiện

Chính nhãn khan thời phi Cát tường

Núi xanh đâu chẳng là Đạo tràng

Cần gì chống gậy hỏi Thanh lương

Giữa trời dù có sư tử hiện

Trợn mắt trông ra chẳng Cát Tường ^[6]

3

Người ta thấy cái hương vị màu nhiệm nó bao trùm trọn cả một tác phẩm Gaṇḍavyūha, như là một trong những sắc thái lôi cuốn của nó. Ở đây tôi muốn đi sâu vào điều đó và nêu lên điểm phát sinh của sự màu nhiệm này - tức là, điều mà người ta có thể gọi là cái nhìn căn bản của tâm linh. Bởi vì Gaṇḍavyūha có một lối trực quan riêng nhắm thẳng vào thế giới và tâm linh, vốn từ đó vô số phép lạ và màu nhiệm, hay bất khả tư nghị, tiếp nối nhau hết sức kỳ diệu, trong một phong thái mà đối với nhiều người nó có rất ư kỳ dị không tưởng, vượt xa ngoài những giới hạn của tục thức. Nhưng một khi chúng ta nắm được sự kiện then chốt của kinh nghiệm tâm linh mà các vị Bồ-tát đã lịch nghiệm như được kể trong Kinh, tất cả những gì còn lại trong các

hoạt cảnh được miêu tả ở đây sẽ gọi lên về hết sức tự nhiên và sẽ không còn những nghịch lý trong các hoạt cảnh đó. Vì vậy, điều chính yếu mà chúng ta phải thực hiện nếu muốn hiểu Gaṇḍavyūha, là phải giữ lấy cái trực kiến căn bản của nó.

Trực kiến căn bản này, của Gaṇḍavyūha, được gọi là tương tức tương nhập. Nói một cách triết lý, đây là một tư tưởng hơi giống với quan niệm của Hegel về những cái phổ quát cụ thể.^[17] Mỗi một thực tại cá biệt ngoài tính cách nó là nó, còn phản chiếu trong nó một thể khác nó của toàn thể phổ quát; và đồng thời nó chính là nó do bởi những cá thể khác nó. Một hệ thống của mỗi tương quan toàn diện, cùng một lúc, tồn tại giữa những hiện hữu cá biệt cũng như giữa những cá thể và phổ quát, giữa những sự vật cá biệt và những lý niệm tổng quát. Màn lưới toàn diện của những quan hệ hỗ tương này đã khoắc lên thuật ngữ “tương tức tương nhập” trong tay của triết gia Đại Thừa.

Khi Nữ hoàng Vũ Tắc Thiên nhà Đường cảm thấy khó nắm bắt ý nghĩa tương tức tương nhập, thì, Pháp Tạng, một đại luận sư của Hoa nghiêm tông, giải thích bằng thí dụ như thế này. Trước hết sư cho đốt một ngọn nến, và rồi, cho đặt những mặt kính thành vòng tròn chung quanh cây nến. Ánh sáng từ tâm điểm phản chiếu trong tất cả các mặt kính và mỗi ánh sáng phản chiếu này lại được phản chiếu trong mỗi mặt kính, hoá ra, có một cuộc giao thoa toàn diện của các luồng sáng, nghĩa là của những cái phổ quát cụ thể. Tương truyền, sự kiện đó làm sáng tỏ tâm trí của Nữ hoàng. Người ta cần có loại triết lý này mới hiểu nổi kinh Hoa nghiêm. Những trích yếu sau đây từ bản Kinh trước mắt chúng ta, sẽ giúp chúng ta có một chỗ tựa để đi vào trực giác uyên áo của nó.

Sau khi mô tả những biến đổi lúc đức Phật nhập vào tam-muôi gọi là Sư tử phần tán tam-muôi (simhaviṣṇubhita)^[18], Gaṇḍavyūha tiếp tục kể: “Tất cả những thứ đó đều do thiện căn bất khả tư nghị của Như Lai, do vì pháp bạch tịnh bất khả tư nghị của Như Lai, do vì uy lực bất khả tư nghị của Như Lai, do vì Như Lai có uy lực thần thông biến một thân của ngài đầy khắp cả hư không; do vì Như Lai có thần lực làm cho hết thầy chư Phật, hết thầy quốc độ huy hoàng nhập vào trong thân thể của Như Lai, do vì Như Lai có thần lực thị hiện tất cả sắc tướng của Pháp giới ngay trong một vi trần; do vì Như Lai có thần lực thị hiện tất cả chư Phật trong quá khứ lần lượt hiển hiện bất khả tư nghị trong một lỗ chân lông, do vì Như Lai có thần lực làm ngời sáng cả vũ trụ bằng mỗi ánh sáng phóng ra từ thân thể của Ngài, do vì Như Lai có thần lực hoá hiện những đám mây thần biến từ một lỗ chân lông Ngài phát ra đầy khắp tất cả các quốc độ của chư Phật, do vì Như Lai có thần lực thị hiện trong một lỗ chân lông toàn bộ lịch sử của hết thầy mười phương thế giới từ thành

kiếp đến hoại kiếp. Bởi những lý do đó, khu rừng Thệ-đa hiển hiện các cõi Phật trang nghiêm và thanh tịnh.”^[9]

Khi hết thấy chư Bồ-tát, với vô số quyền thuộc, từ mười phương thể giới hiện đến và bắt đầu nhiều quanh Như Lai, Gaṇḍavyūha giải thích cho độc giả biết chư Bồ-tát vân tập bất khả tư nghị ở đây, thường có những đám mây ngời sáng đi theo, họ là ai, và thêm nữa, có những đặc sắc gì?

“Mười phương tất cả chư Bồ-tát và quyền thuộc ấy đều sinh ra từ hạnh nguyện của Bồ-tát Phổ Hiền. Nhờ trí nhãn thanh tịnh, họ thấy tất cả chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai, nghe luôn cả một biển lớn kinh điển và chư Phật chuyển pháp luân. Các ngài thấy đã thành thực các ba-la-mật thiện xảo; thân cận và cúng dường tất cả Như Lai đang thị hiện thân biến trong mọi sát-na; có thể hiện thân đầy khắp cả hư không vô biên; bằng thân ánh sáng, các ngài làm nảy sinh tất cả chúng hội đạo tràng của chư Như Lai, thị hiện tất cả các thế giới trong một vi trần, một và tất cả, với những thiên hình vạn trạng của chúng; và trong những thế giới sai biệt này họ chọn thời cơ thích hợp nhất để giáo hoá và thành tựu hết thấy chúng sinh; bằng âm thanh tròn đầy, vi diệu, phát ra từ mỗi lỗ chân lông, vang dội khắp cả vũ trụ, các ngài tuyên thuyết giáo pháp của hết thấy chư Phật.”^[10]

Tất cả những diễn tả như thế, đối với đầu óc nặng duy lý, chúng có thể bị nhận xét nghiêm khắc là quá tượng hình, quá tượng tượng. Trên quan điểm duy thực hay duy lý, với chủ trương hiệu lực khách quan và trải nghiệm cảm quan như là tiêu chuẩn độc nhất của chân lý, thì Gaṇḍavyūha chơi trò không tốt đẹp. Nhưng chúng ta nên nhớ rằng còn có một quan điểm khác, đặc biệt trong những vấn đề tâm linh, không thêm lưu ý đến lối giải thích duy lý về những kinh nghiệm nội tại của chúng ta.

Thân thể con người, trên phương diện thông tục hay từ quan điểm giác năng, chiếm một khoảng không gian hạn hẹp có thể đo được và sự sinh tồn tiếp nối qua một chu kỳ thời gian đếm được. Trái ngược với thân thể này, là toàn thể bao la vũ trụ, gồm tất cả núi non, biển cả trên mặt đất, và luôn cả bầu trời trăng sao. Làm sao có thể đem toàn thể khách quán giới kia vào trong thân thể này của chúng ta? Làm sao trong từng “lỗ chân lông” (romakūpa) của chúng ta, tầm thường và vô nghĩa, lại có thể trở thành một địa điểm siêu phàm nơi đó tất cả các Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai có thể vân tập để công bố những bài pháp tâm linh? Hiển nhiên đây là một điều hoàn toàn không thể, hay phi lý đến cao độ. Nhưng điều kỳ lạ là khi một cánh cửa mở ra và một ánh sáng bùng lên từ một nguồn mạch u ẩn soi vào căn phòng ý thức tối tăm, tất cả những giới hạn của không gian và thời gian bị tiêu tán mất và chúng ta cất lên tiếng rống của sư tử (simhanāda): “Trước Abraham, tôi là tôi” “Trên trời dưới đất chỉ một mình ta là tôn quý”. Gaṇḍavyūha luôn luôn được

viết dưới quan điểm siêu hoá này. Nếu khoa học nhắm đến thế giới khách quan, và triết học chằng chịt những mớ bong bong của luận lý, đạo Phật nhảy vào ngay hố thẳm của thể tánh và nói cho chúng ta biết, bằng một đường lối khả dĩ trực tiếp nhất, tất những gì được thấy ở bên dưới bề mặt.

Theo thói quen, khi chúng ta nói về bối cảnh triết lý của Gaṇḍavyūha hay quan niệm của Hegel về phổ quát thể cụ thể (concrete universal), độc giả có thể nghĩ rằng đạo Phật là một hệ thống triết lý và kinh điển cổ quảng diễn hệ thống đó bằng đường lối đặc trưng của nó. Nếu chúng ta khiến cho độc giả này có thái độ đó đối với Đại thừa, chúng ta phải rút lại tất cả những gì được đã nói đến ở đây và phải bắt đầu lại từ đầu việc nghiên cứu kinh điển. Dù cho Thiền bị hiểu sai hay bị giải thích lệch lạc như thế nào bởi những người đứng ngoài lề mà chỉ trích nó, giá trị đích thực của nó là ở chỗ dọn sạch tất cả rác rưởi trong ý thức chúng ta, được dồn chứa bởi những giải thích ý nghĩa tồn tại nhuộm màu triết lý. Bằng đường lối bất lập văn tự, vì văn tự vốn hay chặn đứng đường lối tiên bộ của tâm linh. Thiền đã không để cho tư tưởng then chốt của nó bị hư hỏng. Nghĩa là nó đã thành công trong việc nắm chặt giá trị của kinh nghiệm và trực giác để lãnh hội Thực tại. Phương pháp của Thiền khác với Gaṇḍavyūha, nhưng cả hai phù hợp nhau ở tâm linh, cái này sẽ là chú giải cho cái kia khi chúng ta chuyên tâm nghiên cứu đạo Phật một cách rộng rãi theo dòng phát triển của nó ở Viễn Đông. Kinh điển và Thiền tông không đối địch và cũng không mâu thuẫn lẫn nhau. Những điều kinh điển trình bày ngang qua tâm lý và truyền thống của các nhà soạn tập chúng, thì Thiền tông xử lý những điều đó tùy theo phong cách riêng của nó, tùy thuộc căn khí và tâm tính của những bậc thầy của nó. Ta hãy đọc Thiền thoại sau đây ^[11] và so sánh với Gaṇḍavyūha:

“Có một người, ngay từ quá khứ xa xưa, đã không có chỗ để đứng, không có gì để tựa, trên đầu không có một chiếc nón, dưới chân không có một tấc đất. Hãy nói cho ta biết y an thân và lập mệnh ở đâu, 12 thời trong một ngày? Một khi các người hiểu rõ, sẽ biết rằng, buổi sáng y sang Tây trúc và buổi chiều y trở về đây”. ^[12]

4

Sau khi đã biết qua đại thể hoạt trường của Gaṇḍavyūha, bây giờ chúng ta lại xem các thành phần thính chúng gồm những ai - tức là, những cá tính riêng biệt nào mà Bồ-tát thừa khác với Thanh văn thừa. Nói cách khác, vấn đề này xét đến tính cách độc đáo của Phật giáo Đại Thừa. Nếu chúng ta biết, trong Gaṇḍavyūha, một vị Bồ-tát có những đặc tính gì, tất sẽ biết Bồ-tát thừa khác với Thanh văn thừa như thế nào, và đâu là những tư tưởng của Đại thừa đối lập với Thanh văn thừa, theo sự trình bày của kinh này. Mở đầu, Gaṇḍavyūha, nêu rõ sự tương phản giữa các vị Bồ-tát và Thanh văn, và

cho biết lý do tại sao hàng Thanh văn không đủ khả năng tham dự dòng phát triển của đời sống tâm linh vĩ đại như các Bồ-tát.

Có năm trăm Bồ-tát tham dự đại hội dưới sự chứng minh của Phật tại rừng Thệ-đa. Trong hàng thánh chúng, người ta cũng thấy có ngàn ấy Thanh văn (Śrāvaka), danh hiệu của các vị Thanh văn được kể đến ở đây là: Mục-kiền-liên (Maudgalyayana), Đại Ca-diếp (Mahākāśyapa), Li-bà-đa (Revata), Tu-bồ-đề (Subhūti), A-nậu-lâu-đa (Aniruddha), Nan-đa (Nandika), Kiếp-tân-na (Kapphina), Ca-chiên-diên (Kātyāyana), Phú-lâu-na-Di-đa-la-ni Tử (Pūrṇa-Maitrayaṇīputra), ^[13] v.v..., trong khi đó, Phổ Hiền (Samantabhadra) và Văn-thù (Mañjuśrī) làm thượng thủ dẫn đầu năm trăm Bồ-tát. Các Bồ-tát này thấy đều “sinh ra từ hành nguyện của Phổ Hiền”, và có các đặc tính như sau: 1) công hạnh của các ngài không còn bị vướng mắc (cảnh giới vô ngại), vì có thể hiện thân khắp trong tất cả cõi Phật; 2) hiển hiện vô số thân, vì có thể đi đến bất cứ nơi nào có Phật; 3) có nhãn quan thanh tịnh và vô ngại (vô ngại tịnh nhãn), vì có thể thấy được những thần biến của chư Phật; 4) có thể du hành bất cứ nơi đâu không bị giới hạn vào một xứ sở nào, vì các ngài hằng đến khắp tất cả những nơi chư Phật đang thành đẳng chánh giác; 5) các ngài có ánh sáng không giới hạn (vô lượng trí quang), vì có thể soi tỏ biển Phật pháp bằng ánh sáng trí tuệ của mình; 6) khả năng biện tài không bao giờ cùng tận, vì ngôn ngữ các ngài không ô nhiễm; 7) an trụ nơi trí tuệ vô đẳng biết rõ không cùng tận như hư không (cứu cánh hư không giới), vì cảnh giới trí tuệ của các ngài thanh tịnh vô cấu; 8) không cố định tại một nơi nào (vô sở y chỉ) vì các ngài tự hiện thân tùy theo tâm niệm và nguyện vọng của hết thấy chúng sinh; 9) không bị che mờ (trừ diệt si ế), vì các ngài biết rằng không có pháp và không có ngã trong thế giới chúng sinh; 10) các ngài có siêu việt trí bao la như hư không, vì soi tỏ hết thấy Pháp giới bằng màn lưới quang minh của mình. ^[14]

Ở chỗ khác, khi các vị Bồ-tát trong mười phương thế giới đến viếng rừng Thệ-đa để tham dự cảnh biến hoá vi diệu của những năng lực tâm linh của Phật, Kinh nêu lên cá tính của họ, với những điều như sau: “Hết thấy chư Bồ-tát này đều biết rằng tất cả hữu tình đều như huyễn (māyā), hết thấy chư Phật như ảnh, tất cả tồn tại thăng trầm đều như mộng, hết thấy các nghiệp báo như bóng trong gương, hết thấy các pháp khởi lên như quán năng, hết thấy thế gian đều như biến hoá (nirmita); lại nữa, các vị Bồ-tát này đều đã thành tựu mười năng lực, thành tựu trí tuệ, thành tựu tối thắng và thành tựu quyết tín của Như Lai, ^[15] khiến họ có thể cất tiếng rống của sư tử; họ đã vào sâu trong biển cả của biện tài vô tận, họ đã chứng đắc tri kiến giảng thuyết chánh pháp cho hết thấy chúng sinh; họ đã hoàn toàn tự tại đối với hành vi của mình nên có thể du hành khắp thế giới không trở ngại như đi giữa hư không; họ đã chứng đắc các năng lực kỳ diệu của Bồ-tát (Bồ-tát thần thông diệu trí); sự

dũng mãnh và tinh tiến của họ sẽ phá vỡ quân đội của Ma vương (Māra); trí lực của họ quán triệt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai; biết rằng tất cả các pháp đều như hư không, họ thực hành hạnh không chống đối, không chấp trước các pháp; dù họ siêng năng không mệt mỏi vì ích lợi của mọi người, nhưng biết rằng khi dùng nhất thiết trí để quán sát, các pháp vốn không từ đâu đến; dù nhận thấy có một thế giới khách quan, họ biết rằng hiện hữu của thế giới vốn là bất khả đắc; bằng trí tuệ tối thắng, họ thâm nhập hết thảy thế giới; trong tất cả các thế giới, họ tự hiện thân vô cùng tự tại; họ thác sinh vào tất cả các thế giới, hoá hiện đủ loại hình tướng; họ biến đổi cảnh vi tế thành cảnh quảng đại, biến đổi cảnh rộng lớn thành cảnh nhỏ xíu; ngay trong một niệm diện kiến hết thảy chư Phật; được thần lực của Phật gia hộ; trong một chớp mắt, thấy hết cả vũ trụ mà không chút lẫn lộn; ngay trong một sát-na, họ có thể du hành khắp tất cả mọi thế giới”.

Trái với đặc tính này của các vị Bồ-tát, nơi hàng Thanh văn chúng ta có đặc tính nào? Gaṇḍavyūha nói: “Họ đã tỏ ngộ về tự tính của sự thật và lý tánh, đã soi tỏ giới hạn của thực tại, đã thâm nhập yếu tánh của các pháp, đã vượt ngoài biến sinh tử, an trụ trong kho tàng phước đức của Phật, giải thoát khỏi sự trói buộc của những kết sử và phiền não, cư ngụ trong ngôi nhà vô ngại, tâm tịch tĩnh như hư không, hoàn toàn dứt sạch những nghi hoặc đối với Phật, và họ đã hiển minh một cách chân chính và trung thành cho biển Phật trí”.

Khi ta so sánh hàng Thanh văn và hàng Bồ-tát, theo các đặc tính được tả ở đây, tức thì ta nhận thấy ngay một đàng quá lạnh lùng, xa cách và đượm màu triết học, trái hẳn với những hoạt động tinh thần và những vận động màu nhiệm của phía kia. Bồ-tát luôn luôn bận rộn với hạnh lợi tha, có khi trải rộng mình ra khắp cả vũ trụ, có khi xuất hiện trong một nẻo luân hồi nào đó, có khi diệt trừ bộ đội của ma quân, có khi kính lễ và cúng dường chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Bồ-tát hoàn toàn tự tại trong các vận động này, ngài đi đến bất cứ đâu rất thông dong và tự nhiên, vì không có gì trở ngại công trình cứu hộ thế gian của ngài. Trái lại, Thanh văn là một trí thức ần dật, sở kiến của ngài hoàn toàn có tính cách triết học, và sở kiến đó không một chút nhiệt thành của tôn giáo; ngài thoả mãn với những gì mà tự mình đã chứng được và không hề có ý muốn cho kẻ khác san sẻ chỗ chứng ngộ tâm linh của mình. Đối với ngài, toàn thể vũ trụ bất khả tư nghị kia là quyển sách khép kín, và vũ trụ bất khả tư nghị đó chính là hoạt trường của hết thảy các Bồ-tát và nơi đó họ tìm thấy lý do hiện hữu của mình. Dù tri thức của Thanh văn có sâu xa và thông suốt đến đâu, vẫn còn có một thế giới vượt ngoài tầm với bắt của họ. Thế giới này, nói theo thuật ngữ của Gaṇḍavyūha, là nơi mà chúng ta thấy thị hiện những sự thần biến (vikurvita), những trang nghiêm (vyūha), hùng lực siêu phàm (vṛṣabha), những du hí thần thông (vikrīdita), những thị hiện thần biến (pratihārya), sự tôn thắng uy nghiêm (adhipateryata), những hành vi kỳ

diệu (caritavikurvita), uy đức tối thắng (prabhāva), năng lực gia trì (adhiṣṭhāna), và quốc độ thanh tịnh (kṣetrapariśuddhi). Lại nữa, đây là nơi có các cảnh giới của Bồ-tát, chúng hội Bồ-tát, là nơi các Bồ-tát tập hội, thông nhập, thân cận; nơi đó có biến hoá thân của Bồ-tát, có thần thông, quyền thuộc, quốc độ, tòa sư tử trang nghiêm, cung điện, trụ xứ nghỉ ngơi của Bồ-tát; là nơi Bồ-tát thâm nhập du hý tam-muội, quán sát thế giới, ngưng tụ thần lực, dừng mãnh tinh tấn, cúng dường các Như Lai, được thọ ký, thành tựu, dừng lực, pháp thân thanh tịnh, trí thân viên mãn, nguyện thân hoá hiện vô số, sắc thân tròn đầy tướng hảo; viên mãn và thanh tịnh của tất cả các hình tướng này, một tràng ảnh tượng quang minh vô hạn, sự trải rộng của những màn lưới quang minh, sự xuất hiện của những đám mây thần biến, sự hiện thân khắp tất cả mười phương, sự viên mãn của những hành vi thần biến, vân vân.

5

Bởi những nhân và duyên nào mà có sự khác biệt giữa Thanh văn và Bồ-tát?

Gaṇḍavyūha không quên nêu ra những nguyên nhân gây nên sự khác biệt quan trọng này, để nói về những điều kiện nào khiến cho các hàng Thanh văn hoàn toàn mù tối trước những vô số thần thông biến hoá diễn ra một cách kỳ diệu ngay giữa chúng hội Bồ-tát tại rừng Thệ-đa. Gaṇḍavyūha cho ta những lý do sau đây:

1) Bởi vì phước của họ không đồng; 2) bởi vì Thanh văn đã không thấy, đã không tự mình tu tập các công đức của Phật; 3) bởi vì họ không chứng thực quan niệm rằng vũ trụ đầy đủ các quốc độ của Phật trong mười phương thế giới, mỗi quốc độ đều có một hoạt cảnh vi diệu của hết thảy chư Phật; 4) bởi vì họ không ca ngợi những thị hiện kỳ diệu được diễn xuất bởi chư Phật; 5) bởi vì họ không khởi tâm mong cầu vô thượng chánh giác, có thể chứng đắc ngay giữa luân hồi; 6) bởi vì họ không khuyến dẫn kẻ khác ôm ấp lòng mong cầu vô thượng chánh giác; 7) bởi vì họ đã không thể kế tục gia nghiệp Như Lai; 8) bởi vì họ không bảo hộ hết thảy chúng sinh; 9) bởi vì họ không khuyến kẻ khác thực hành các ba-la-mật của Bồ-tát; 10) bởi vì khi còn lăn lộn trong vòng sống chết họ đã không khuyến dụ kẻ khác tìm cầu con mắt trí tuệ tối thắng.

Lại nữa, 11) bởi vì các hàng Thanh văn không đã không tu tập tất cả phước nghiệp để làm nảy sinh Nhất thiết trí; 12) bởi vì họ đã không hoàn thành tất cả phước nghiệp để thành tựu Phật quả; 13) bởi vì họ đã không làm tăng trưởng quốc độ của Phật bằng cách tìm cầu thần thông trí; 14) bởi vì họ không thâm nhập cảnh giới được quán sát với con mắt Bồ-tát; 15) bởi vì họ đã không tìm cầu phước nghiệp để làm nảy sinh trí kiến vô tỉ vượt ngoài thế giới này; 16) bởi vì họ đã không phát nguyện thiết lập Bồ-tát đạo; 17) bởi vì họ đã

không tùy thuận với tất cả những gì phát xuất từ năng lực gia trì của Phật; 18) bởi vì họ không nhận biết rằng tất cả các pháp là như huyễn (māyā) và Bồ-tát là như mộng; 19) bởi vì họ không đạt được những hoan hỷ phần khởi (prativegavivardhana) của Bồ-tát; 20) bởi vì họ không chứng được tất cả trạng thái tâm linh kể trên, trong con mắt trí tuệ của Phổ Hiền (Samantabhadra) mà hàng Thanh văn và Phật Bích-chi coi như là xa lạ.

Vậy, Gaṇḍavyūha kết luận, hết thấy các vị Đại Thanh văn như ngài Xá-lợi-phất (Śāriputra), v.v..., không có phước quả, không có tuệ nhãn, không có tam-muội, không có giải thoát; không có thần lực biến hoá, không có uy lực, không có tự tại, không có trụ xứ, không có cảnh giới, để họ bước vào chúng hội của Bồ-tát và tham dự vào cuộc diễn xuất màn kịch tâm linh vĩ đại diễn ra trong rừng Thệ-đa. Vì họ đã riêng tìm cầu giải thoát theo thừa và đạo của Thanh văn; những gì họ thành tựu đều không vượt ngoài quả vị của Thanh văn. Quả thật, họ đã đạt được trí tuệ làm hiển lộ chân lý, an trụ trong biên tế của thực tại (bhūtakoti: *thực tế*) hưởng thọ tịch diệt cứu cách (atyantaśānti), nhưng họ không có tâm đại bi rộng lớn đối với hết thấy chúng sinh, vì họ chỉ chuyên tâm vào những hành nghiệp của riêng mình (ātmakārya), không có tâm chứa nhóm trí tuệ Bồ-tát và tự mình tụ tập theo đó. Họ có riêng sự chứng ngộ và giải thoát, nhưng họ không mong cầu, không phát nguyện làm cho kẻ khác cũng tìm thấy chỗ an trụ trong đó. Như thế họ không hiểu thế nào là thần lực bất khả tư nghị của Như Lai.

Nói tóm lại, hàng Thanh văn còn bị trùm lấp dưới màn nghiệp chướng nặng nề; họ không thể hoài bão những tâm nguyện lớn lao như các Bồ-tát, để làm lợi ích cho hết thấy chúng sinh; sở kiến của họ không đủ sáng và không đủ sâu nên không nhìn thấy tất cả những bí ẩn của cuộc sống; họ chưa hề khơi mở ra cái mà Gaṇḍavyūha gọi là con mắt của trí tuệ (tuệ nhãn, jñānacakṣu); với con mắt này, Bồ-tát ném cái nhìn vào tất cả những cái kỳ diệu và bất khả tư nghị của cảnh giới tâm linh, thấy tận hố thẳm sâu xa nhất của nó. So thế, cái sở kiến đơm triết học của hàng Thanh văn hời hợt biết bao!

6

Gaṇḍavyūha cho ta nhiều thí dụ, để nói một cách tượng hình hơn về những điều kiện nào mà những đoá hoa của Thanh Văn còn phải vun tưới. Tôi xin trích dẫn một đôi điều.

Đọc theo sông Hằng (Gangā), có hàng triệu triệu quỷ đói (preta), trần truồng và bị đói khát hành hạ; chúng cảm thấy như thân thể mình bốc lửa; và sinh mạng bị đe dọa từng phút bởi chim chóc và mãnh thú. Con khát thúc đẩy chàng đi kiếm nước, nhưng chúng không thể tìm thấy nước đâu cả, ngay dù đứng sát dòng sông. Có con thấy dòng sông nhưng nó chẳng thấy có nước, mà chỉ thấy một dải đất khô ráo. Tại sao? Bởi vì nghiệp chướng đang đè nặng lên

nó. Cũng vậy, các vị Đại Thanh văn học nhiều thấy rộng đó, dù các ngài ở ngay giữa chúng hội Bồ-tát, vẫn không thể nhận ra những đại thần biến của Như Lai. Vì họ đã khước từ Nhất thiết trí(sarvajñatā) do bởi màng vô minh che đôi mắt; vì họ đã không gieo trồng thiện căn công đức của mình trên mảnh đất Nhất thiết trí.

Trong các dãy núi Hy-mã-lạp có nhiều loại dược thảo; chúng được một y sĩ có kinh nghiệm phân biệt mỗi loại tùy theo đặc tính riêng biệt. Nhưng, những thợ săn, những thợ chăn, thường lại vắng vùng này, không có mắt để mà nhìn thấy các đặc tính đó. Cũng vậy, Bồ-tát đã vào trong cảnh giới của trí tuệ siêu việt và đạt được tâm linh vô tướng, các ngài có thể thấy các Như Lai và những thần biến vĩ đại của các Như Lai. Nhưng, Thanh văn, ở ngay giữa những biến cố kỳ diệu đó, mà không thấy được; bởi vì họ chỉ thoả mãn với sự nghiệp của riêng mình (svakārya), không hề bận tâm đến việc làm lợi ích cho kẻ khác.

Một thí dụ khác: Như một người ở trong chúng hội rộng lớn. Bỗng nhiên y buồn ngủ, và trong cơn mộng bất ngờ y được mang lên đỉnh Tu-di sơn (Sumeru) ở đó có một cung điện lộng lẫy của Thiên chúa Śakrendra. Chỗ này, có vô số lầu các, đền đài, vườn tược, ao hồ v.v... mỗi thứ đều có riêng vẻ huy hoàng. Cũng có vô số kẻ các loại chúng sinh thiên giới, mặt đất rải đầy những hoa trời, cây cối được trang hoàng bằng những xiêm y đẹp đẽ, và bông hoa thì rực rỡ. Âm nhạc vô cùng vi diệu trỗi lên từ trên các cây cối, và những cảnh, lá phát ra những âm thanh hoà điệu vui tai, và những âm thanh này hợp thành một bản hoà âm với khúc ca giai điệu của các Thiên nữ. Vô số vũ nữ, quyến rũ với những trang sức lộng lẫy, đang hoan lạc cùng nhau trên đài cao. Gã ấy bây giờ không còn là một kẻ bàng quang ở khung cảnh này, bởi vì y là một trong những người dự cuộc, mình ăn vận theo lối nhà trời, và đi lượn quanh giữa những đám dân cư của trời Thiện kiến (Sudarśana) y như đã là thành viên của họ ngay từ đầu.

Tuy nhiên, những hiện tượng này chưa bao giờ được một người trần khác chứng kiến, dù là cũng tụ hội ở đây, vì những gì được người kia thấy, là một cái thấy chỉ dành riêng cho y mà thôi. Cũng vậy, Bồ-tát cũng có thể nhìn thấy tất cả những vẻ kỳ diệu trong thế giới xuất hiện bởi thần lực thị hiện của Phật. Vì họ đã chứa nhóm phước đức trải qua nhiều kiếp, phát nguyện y cứ trên nhất Thiết trí vốn không có biên tế trong thời gian và không gian. Lại nữa, vì họ đã học tập hết thấy các công đức của Phật, tu tập theo Bồ-tát đạo, và do đó đã chứng đắc tròn đầy Nhất thiết trí. Nói tóm, họ đã làm tròn các hạnh nguyện của Phổ Hiền và đã sống cuộc đời hành đạo, trong khi Thanh văn không có một chút tri kiến thanh tịnh nào như ở Bồ-tát.

Từ những trích dẫn và miêu tả trên đây, tôi hy vọng rằng, bây giờ chúng ta đã có một bối cảnh tổng quát của Gaṇḍavyūha, được phác hoạ khá rõ; và cũng từ đây chúng ta học được những ý tưởng sau đây, mà sự thực, chúng cũng là nội dung cho chương mở đầu của Kinh, đồng thời chúng cũng cho ta một điểm tựa tiền thêm vào chỗ tinh yếu của giáo thuyết Đại thừa, một cách đại cương.

1. Có một thế giới vốn không thuộc vào thế giới này, dù cả hai không rời nhau.

2. Thế giới, nơi sinh hoạt thường nhật của chúng ta, được đặc trưng với hạn cuộc trên mọi phương diện. Mỗi một thực tại cá biệt đối lập hẳn với những cái khác, và những cái này kỳ thực vốn là tự tánh của nó (svabhāva). Nhưng trong thế giới của Gaṇḍavyūha, gọi là Pháp giới (Dharmadhātu), những Thực tại cá biệt được bao hàm trong một Thực tại hoằng vĩ, và Thực tại hoằng vĩ này lại thấy tham dự trong mỗi Thực tại cá biệt. Không phải duy chỉ thế, mà mỗi hiện hữu cá biệt bao hàm trong chính nó tất cả những hiện hữu khác, và những cái khác cũng như vậy. Như thế có thể nói, có một sự hỗ tương giao thiệp toàn diện trong Pháp giới.

3. Những hiện tượng siêu nhiên này không thể xuất hiện trong một thế giới còn bị bao trùm trong tối tăm và cứng nhắc, bởi vì, nếu như thế, sẽ không thể có giao thiệp. Nếu một cuộc giao thiệp xuất hiện được trong những điều kiện này, giao thiệp đó có nghĩa là sự sụp đổ toàn diện của tất cả những thực tại cá biệt, nghĩa là, một cuộc hỗn độn.

4. Vì vậy, Pháp giới là một thế giới của ánh sáng không bị phụ tùy với bất cứ hình dạng bóng mờ nào. Bản tính cốt yếu của ánh sáng là hỗn giao mà không xảy ra sự ngăn ngại hay hủy diệt lẫn nhau. Mỗi ánh sáng đơn nhất phản chiếu trong chính nó tất cả những ánh sáng khác, vừa toàn thể, vừa cá biệt.

5. Đây không phải là một sự giải thích mang tính triết học về tồn tại đạt được bằng suy lý lạnh lùng, cũng không phải là một biểu hiện có tính cách biểu tượng của trí tưởng tượng. Nó là một thế giới của kinh nghiệm tâm linh hiện thực.

6. Kinh nghiệm tâm linh cũng giống như kinh nghiệm giác quan. Nó trực tiếp, và chỉ thẳng cho chúng ta tất cả những gì nó đã cảm nghiệm không cần nhờ đến biểu tượng hay suy lý. Gaṇḍavyūha phải được lãnh hội theo cách đó – nghĩa là, nó như một tập tài liệu ghi lại đời sống tâm linh hiện thực của một người nào đó.

7. Cảnh vực tâm linh đó thuộc hàng Bồ-tát, không phải thuộc Thanh văn. Thanh văn yên nghỉ trong một thế giới của trực giác trí năng và đơn điệu, cao vọi trên thế giới tương giao vô tận của những cái cá biệt và đa thù. Bồ-tát có

một trái tim yêu thương, và cuộc đời của ngài là một cuộc đời tận tụy và hy sinh dâng tặng cho thế giới của những cá biệt.

8. Chỉ có thể tiếp cận xã hội của những vật thể tâm linh bằng một trái tim yêu thương rộng lớn (mahākaruṇā); một tinh thần bằng hữu bao la (mahāmaitrī: đại từ), bằng đạo hạnh (śīla: giới), bằng đại nguyện (pranidhāna), bằng những năng lực thần thông (abhiññā), không ý đồ (anabhisamkāra: vô công dụng), không vụ lợi (anāyūha), những phương tiện khéo léo phát sinh từ trí tuệ siêu việt (prajñopāya: huệ phương tiện), và những sự biến hoá (nirmāṇa). ^[16]

9. Vì những đức tính trên không có nơi hàng Thanh Văn, nên các vị Thanh văn không được phép dự vào đại hội của Phật và Bồ-tát. Ngay dù họ đang ở giữa đại hội, họ cũng không thể đánh giá tất cả sự kiên nhẫn ra trong những chúng hội như thế. Đại thừa không phải chỉ là Tánh Không, mà đằng sau nó là một tinh thần xã hội vĩ đại đang vận chuyển.

10. Sau hết, chúng ta phải nhớ rằng có một năng lực gia trì (adhiṣṭhāna) ở đằng sau tất cả những hiện tượng tâm linh diễn ra trong rừng Thệ-đa, và đằng sau tất cả những hóa thân Bồ-tát vây quanh Phật. Năng lực này phát xuất từ chính đức Phật. Ngài là một tâm điểm vĩ đại và là cội nguồn của sự ngời sáng. Ngài là mặt trời mà ánh sáng soi thấu những góc tối của vũ trụ, không để lại một bóng mờ ở đâu hết. Phật của Gaṇḍavyūha, vì vậy, được gọi là Đại Tì-lô-giá-na Phật (Mahāvairocana-Buddha), đức Phật Đại Quang Minh hay Quang Minh Biến Chiếu.

8

Để kết luận, tôi xin trích bài tụng của một vị Bồ-tát (2), đọc lên để tán thán các công hạnh của Phật, cứ theo đó chúng ta có thể thấy đâu là mối quan hệ thường có giữa Phật và đồ chúng của ngài, trong Gaṇḍavyūha ^[17]:

1. Đấng Đại Mâu-ni, đáng tôn quý giòng họ Thích,

Đầy đủ hết thảy các công đức;

Ai thấy Ngài tâm liền được thanh tịnh

Và quay đầu hướng về Đại thừa.

2. Như lai xuất hiện giữa thế gian

Làm lợi ích khắp các loại quần sinh,

Là do tâm nguyện đại từ bi,

Các Ngài chuyển Pháp luân vô thượng

3. Như Lai trải qua vô số kiếp

Siêng năng khổ nhọc vì chúng sinh;
Hết thấy cả thế gian này
Làm sao báo đáp ân của Ngài?

4. Thà chịu khổ trong các áo đạo
Trải qua vô lượng kiếp,
Trọn không bỏ Như Lai
Mà tìm cầu sự xuất li (giải thoát).
5. Thà chịu đủ thứ khổ
Thay cho các chúng sinh,
Trọn không rời bỏ Phật
Mà tìm cầu chốn yên vui.
6. Thà ở mãi trong các nẻo khổ
Mà được nghe danh hiệu Phật;
Không mong sinh ở nẻo lành
Mà một thoáng không nghe đến Phật.
7. Thà thác sinh trong các địa ngục,
Mỗi ngục qua vô số kiếp,
Trọn không xa lìa Phật
Mà mong cầu ra khỏi nẻo khổ.
8. Tại sao mong ở mãi
Trong tất cả đường dữ?
Vì được thấy Như Lai
Và tăng trưởng trí tuệ
9. Nếu được thấy Phật, đáng Thế tôn,
Trừ diệt hết thấy khổ;
Có thể vào cảnh giới
Đại Trí của Như Lai
10. Nếu được thấy Phật, đáng Vô tỉ,
Dứt lìa các chương ngại,
Nuôi lớn phước vô tận,

Thành tựu đạo Bồ-đề.

11. Nếu được thấy Phật,
Dứt sạch mọi thứ nghi;
Tùy ước muốn của tâm,
Hết thấy đều đầy đủ.

Trên đây phác họa thái độ đối với Phật được cho là của các Bồ-tát từ mười phương tụ hội về đây. Để chứng tỏ quan niệm về Phật nói trên có thay đổi như thế nào ở Thiên tông, tôi trích một vài câu trả lời của các Thiên sư đối với câu hỏi: “Phật là ai”, hay “Phật là gì?” *Như hà thị Phật* - Rồi ta sẽ thấy ngay ở đây Phật không còn là một thực thể siêu việt được bao trùm giữa những hào quang của cõi trời; mà Ngài là một cụ già ở giữa chúng ta, đang trò chuyện với chúng ta. Ngài hoàn toàn là một con người có thể quen thân được. Nếu Ngài có phóng ra ánh sáng nào, chúng ta phải khám phá, vì nó không là cái có sẵn đó cho ta tiếp nhận. Óc tưởng tượng của người Trung Hoa không bay lượn quá cao xa, quá lộng lẫy, quá linh hoạt. Tất cả những hoạt cảnh huy hoàng được miêu tả trong phần đầu của thiên Luận này đều được xếp lại, để lại chúng ta, một lần nữa, đứng trên mặt đất xám. Thoạt nhìn, có một hốc cách nghiêm trọng giữa Thiên tông và Gaṇḍavyūha nếu ta nhận xét về Phật, và những hành vi siêu nhiên cùng các đoàn tùy tùng vây quanh. Nhưng khi chúng ta bước sâu xuống, vào tận yếu tính của vấn đề, chúng ta sẽ nhận ra rằng quả thực có sự “tương tức tương nhập” trong Thiên mà chỉ có thể hiểu dưới ánh sáng của Gaṇḍavyūha.

Hoài Hải (720-814), ở Bách trượng sơn ^[18], có thầy tăng hỏi; “Phật là ai?”

Hải: “Ông là ai?”

Tăng: “Tôi là *mỗ*”

Hải: “Ông biết *mỗ* không?”

Tăng: “Sờ sờ đây”.

Hải bèn đưa *phát tử* lên và hỏi: “Ông có thấy không?”

Tăng: “Thấy”

Hải im lặng, không nói thêm một lời. Nhưng, câu hỏi của thầy tăng được trả lời ở chỗ nào? Ông ta có thấy Phật chăng?

*

Linh Huấn, Phù dung sơn ^[19], đệ tử của Trí Thường, một hôm hỏi thầy: “Phật là ai?”

Thường đáp: “Tôi sẽ nói cho ông, nhưng ông có tin không?”

Huân: “Nếu hoà thượng mà nói thiệt tình, con đâu dám không tin.”

Thường: “Chính là ông đó”.

Huân: “Làm sao bảo nhiệm (ý kiến này)?”

Thường: “Một hạt bụi trong con mắt, thì hoa đốm rụng rơi”.

Về sau, Pháp Nhãn có nói: Nếu Quy Tông (tức Tri Thường) mà không có nói lời sau, đâu có phải là Quy Tông nữa.

*

Một thầy tăng hỏi Đại long Trí Hồng ^[20]:

“Phật là ai?”

Hồng: “Phật là ông”

Tăng: “Làm sao hiểu?”

Hồng: “Ông muốn thêm quai cho bình bát à?”

*

Tăng Huệ Siêu hỏi Pháp Nhãn ^[21]: “Phật là ai?”

Nhãn: “Ông là Huệ Siêu”

*

Tuyết Đậu, tác giả của *Bích nham tập*, làm bài tụng về chỗ này:

江國春風吹不起

鷓鴣啼在深花裏

三級浪高魚化龍

癡人猶辱夜塘水

Giang quốc xuân phong xuy bất khởi

Chá cô đề tại thâm hoa lý

Tam cấp lãng cao ngư hoá long

Si nhân do hổ dạ đường thủy.

Gió heo may mùa xuân reo vui trên Giang quốc;

Chim chá cô hát líu lo giữa đám hoa rậm.

Tam cấp sóng cao cá đã hoá rồng,

Người ngu ban đêm còn tát nước trong mương.

Mã Tổ (Đại Tịch) ^[22] trả lời trùu tượng và triết lý hơn, khi Đại Mai hỏi: “Phật là gì?” Tổ nói: “Tức Tâm là Phật 即心是佛.” Nhưng sau Mã Tổ đổi câu đáp lừng danh này thành: “Không Tâm, không Phật 非心非佛.” Nghe thế, Đại Mai quả quyết: “Dù nay Tiên sư có nói gì, ta vẫn quyết rằng tức Tâm tức Phật.”

*

Khi Vân Cư Năng ^[23] hỏi một thầy tăng câu hỏi này, vị tăng ấy nói: “Tôi không hiểu. Ngài có cách nào giúp?” Sư đáp: “Để giúp ông, tôi gọi y là Phật. Nếu hỏi quang phản chiếu, ông hãy tự xem thân này là gì, tâm này là gì.”

*

Thiền sư luôn luôn khuyên các môn đệ của mình đừng bám vào văn tự. Văn tự được coi như là một phương tiện (upāya) giúp ta lãnh hội Thiền. Do đó có cuộc vấn đáp sau đây giữa Chân Tịnh Khắc Văn ^[24] và một thầy tăng. Tăng hỏi: “Phật là ai?” Sư cười hết sức sáng khoái.

Tăng: “Chỗ tôi hỏi có gì mà đáng cười?”

Sư: “Ta cười ông cố đạt ý theo văn tự suông.”

Tăng: “Không ngờ bữa nay xui xẻo.”

Sư bèn kêu: “Khỏi làm lễ!”

Rồi thầy tăng lui về với chúng. Nhân đó Sư lại nói:

“Kiến giải của ông vẫn theo văn tự.”

Vì lý do đó, khi được hỏi, “Phật là ai?” có Thiền sư đáp: “Miệng là cửa họa”. (Viên Ngộ Cần).

*

Nếu tiếp tục trích dẫn các ngữ lục của Thiền, vấn đề sẽ không bao giờ dứt, nên ở đây sẽ chỉ đưa ra một ít trường hợp và cho thấy có nhiều khía cạnh được nêu lên đối với sự lãnh hội về Phật là ai hay là gì. Tất cả những giải đáp không nhất thiết phải trở vào một phương diện nào đó của Phật, vì thấy đều tùy cơ duyên trong khi hỏi.

Đồng Sơn Thủ Sơ ^[25]: Ba cân gai

Vân nôn Văn Yển ^[26]: Que cứt khô

Phản châu Vô Nghiệp ^[27]: Đùng nghĩ bậy

Thủ sơn Tĩnh Niệm ^[28]: Con dâu cỡi lừa, bà nhạc dắt.

Ba tiêu Nghĩa ^[29]: “Non xanh nước biếc”

Quy tông Đạo Thuyền: “Tuyệt tan xuân tự nhiên đến.”

Bảo phúc Thù ^[30]: “Vẽ đẹp mà không giống.”

Trùng huệ Doan ^[31]: “Nắn bằng bùn, dát vàng.”

Đạo ngô Năng ^[32]: “Chửi cũng không giận.”

Ngũ tổ sơn Pháp Diễn ^[33]: “Một người ngực trần chân không.”

Triệu châu Tùng Thảm ^[34], nhân tăng hỏi, “Phật là gì?” Sư đáp: “Ngồi trong điện đó.”

Tăng nói: “Trong điện đó là tượng đất sét” – “Chính đó.” – “Phật là ai?” – “Trong điện.”

Lần khác có tăng hỏi Triệu Châu: “Phật trước mắt đó là ai?” Sư lại đáp “Ngồi trong điện” – “Đó là sắc thân Phật. Phật là ai?” – “Tâm là Phật” – “Tâm còn có thể lường được. Phật là ai?” – “Vô tâm là Phật.” – “Có thể phân biệt Tâm và vô Tâm chăng?” – Sư nói: “Ông đã phân biệt rồi còn muốn đòi gì nữa?”

Trích dẫn thế là nhiều. Bởi vì, bây giờ đủ để chúng ta thấy sự gì xảy ra trong tâm các Thiền sư khi họ mỗi người trả lời tùy theo cơ duyên. Chúng ta có thể nói rằng cái thiên tài thực tiễn của Trung Hoa đã đưa Phật trở lại mặt đất, hoá ra Ngài có thể nai lưng làm việc cùng chúng ta rồi trán cũng đầm mồ hôi, và cũng bết bùn. So sánh với khuôn mặt lộng lẫy nơi rừng Thệ-đa có mười phương Bồ-tát vây quanh chiêm ngưỡng, thì một nét vẽ phác của Tĩnh Niệm với Phật, bà già đất lừa, hay một lực sĩ chân đất mà chạy, của Tri Môn ^[35], lạ sao! Nhưng chính chỗ đó chúng ta thấy tinh thần của Hoa Nghiêm đã hoàn toàn chịu nước trong vùng đất Viên Đông.

Tuệ Sỹ

(www.huongtichphatviet.com)

^[1] Gaṇḍavyūha và Avataṃsaka thường được hiểu một cách hàm hồ là *Hoa nghiêm kinh* 華嚴經; nó đại diện một trường phái lớn của Đại thừa. Theo truyền thuyết, người ta tin rằng Hoa nghiêm được Phật khai thị trong khi Ngài đang nhập đại định ngay sau khi vừa mới thành Chánh giác. Trong Kinh này đức Phật không tự thân tuyên thuyết một pháp nào ngoại trừ những lời tán dương “sādhū! sādhū!” dành cho các bài pháp được nói bởi các Bồ tát tham dự như Văn-thù (Mañjuśrī) hay Phổ Hiền (Samantabhadra); hoặc Phật phóng quang từ các phần khác nhau trong thân thể tùy theo thời cơ thích hợp. Từ Sanskrit Gaṇḍavyūha hoàn toàn dành tường thuật cuộc chiêm bái của Thiện Tài Đồng tử (Sudhana) theo sự hướng dẫn của Bồ tát Văn-thù. Người thanh niên cầu đạo Vô thượng

Chánh giác lần lượt tham bái nhiều bậc thầy, có hơn 50 vị. Mục đích là muốn học Bồ tát hạnh. Bản Kinh này chiếm khoảng hơn một phần tư toàn bộ Avatamsaka, và tự nó là một tác phẩm hoàn chỉnh, chắc chắn là có nguyên bản độc lập. Về chi tiết thêm, xem thiên luận trước.

[12] Acintya (bất khả tư nghị) và anabhilapya (bất khả đắc) là những con số đếm cao nhất.

[13] *Hoa nghiêm* (Thật-xoa-nan-đa), quyển 60; T10n279, tr. 319c16. – ng.d.

[14] Cf. *Lâm Tế ngữ lục*, T47n1985. – ng.d.

[15] Tại Trung Hoa, truyền thuyết nói Văn-thù ở trên Ngũ đài sơn Phổ Hiền ở Nga mi sơn và Quan Thế Âm ở núi Bồ-đà-lạc-già.

[16] Cf. *Truyền đăng lục* 10, tr. 277a: bài kệ này được chép trong truyện Triệu châu Tùng Thâm. Khi Sư đình lên núi Ngũ đài, một thầy tăng bèn đọc nó lên. Cũng vậy, *Cổ tôn túc ngữ lục* 46, *Liên đăng hội yếu* 6. Trong *Lâm Tế ngữ lục*, đã dẫn trên, không thấy chép bài tụng này. - Ngọn Thanh lương trong dải Ngũ đài sơn, nơi đó truyền thuyết nói Bồ tát Văn-thù thường hay xuất hiện, có khi hoá thân làm người chăn bò. Kim mao sư tử, biểu hiện cho Trí tuệ, Văn-thù thường ngự trên đó. Cát Tường hay Diệu Cát Tường, là Hán dịch của chữ Mañjuśrī (âm; Văn-thù-sur-li). – ng.d.

[17] concrete universal, trong khái niệm của các nhà duy tâm luận Anh, hay các nhà tân chủ nghĩa Hegel quan hệ tổng thể (universal) và cá thể (individual). Theo đó, tổng thể hay cái phổ quát đối lập với cá thể (individual) hay những cái cá biệt (particular). Theo nhà duy tâm luận Anh là Bradley, phổ quát thể (universal) là cái hiệp nhất những sự vật cá biệt, cụ thể. Phổ quát thể cụ thể (concrete universal) là cái tồn tại như một cá thể. Nói theo Hoa nghiêm, có thể xem tồn tại cá thể như là thế giới của Sự; tồn tại phổ quát như là thế giới của Lý. Do mối quan hệ hỗ tương, không thể tồn tại cái cá biệt không tồn tại cái phổ quát, và ngược lại, vậy khái niệm universal có thể đồng nhất với thế giới Lý Sự vô ngại của Hoa nghiêm, trong một ý nghĩa tương đối. – ng.d.

[18] Phật-đà-bạt-đà-la: sư tử phân tán tam muội 師子奮迅三昧. Thật-xoa-nan-đa: sư tử tán thân tam muội 師子頻【明】三昧. – ng.d.

[19] Cf. *Hoa nghiêm* (Phật-đà-bạt-đà-la), quyển 44; (Thật-xoa-nan-đa), quyển 60. – ng.d.

[10] Cf. *Hoa nghiêm*, dẫn thượng.

[11] Bài pháp của Thiền sư Hiếu Thuần, Linh tuyền viện 靈泉院曉純禪師; Tục truyền đăng lục 22 (Suzuki ghi là quyển 20), tr. 614c06. – ng.d.

[12] Nguyên Hán: 若也知得。朝到西天暮歸東土。 Câu văn không xác định chủ từ. Suzuki hiểu ngầm nó ở ngôi thứ ba chỉ cho người trong chuyện kể. Nhưng cũng có thể hiểu là phẩm chỉ cho một ai đó trong số những người đang nghe kể: “Ai (trong các người) có thể biết, thì người đó buổi sáng đến Tây thiên, buổi chiều trời về Đông độ.” – ng.d.

[13] Hoặc dịch nghĩa là Mãn Từ Tử 滿慈子. Bản in tiếng Anh tách làm hai nhân vật: Pūrṇa và Maitrayanīputra; có lẽ là lỗi ấn loát. – ng.d.

[14] *Hoa nghiêm* kinh, phẩm Nhập pháp giới; bản 60 quyển: phẩm 34; bản 80 quyển: phẩm 39. – ng.d.

[15] Chỉ 4 vô sở úy của Phật (catvāri vaiśāradyāni). – ng.d.

[16] Trích những giáo huấn của Di-lặc (Maitreya) giảng cho Thiện Tài (Sudhana), MMG. pp. 1414-5.- Cf. *Hoa nghiêm*, bản 60 quyển, quyển 60 & bản 80 quyển, quyển 79: 10 sinh xứ của Bồ tát.- ng.d.

[17] Đó là Bồ-tát Dhaimadhātu-tala-bheda-jñāna-abhijñā-rāja từ thượng phương thế giới đến tham dự chúng hội rừng Thệ đa. MMG; p.86. Cf. *Hoa nghiêm*, bản 60, quyển 45 (T9n278, tr. 683^a13): Bồ-tát Phân Biệt Pháp Giới Trí Thông Vương 分別法界智通王菩

薩; bản 80, quyển 60 (T10n279, tr. 326b19): Bồ-tát Pháp Giới Sai Biệt Nguyên Trí Thần Thông Vương 法界差別願智神通王菩薩.- ng.d.

[18] 百丈山懷海禪師Truyền đăng lục, quyển 6; T51n2076, tr. 249b26. – ng.d.

[19] 芙蓉山靈訓禪師Truyền đăng lục, quyển 11; T51n2076, tr. 280c23. – ng.d.

[20] 大龍洪 Thiền lâm loại tụ, quyển 2.

[21] 慧超 法眼 Bích nham lục quyển 1, tấc thứ 7.

[22] 馬 祖馬祖, tức Giang tây Đạo Nhất Thiền sư江西道一禪師, thụy là Đạo Tịch 大寂, trả lời câu hỏi của Đại mai Pháp Thường大梅法常, Truyền đăng lục, quyển 7, T51n2076, tr. 254c02. – ng.d.

[23] 雲 居 能 雲居能, Thiền lâm loại tụ, quyển 1.

[24] 真克淨文, Thiền lâm loại tụ quyển 1.

[25] 洞山守初

[26] 雲門文偃

[27] 汾州無業

[28] 首山省念

[29] 芭蕉義

[30] 保福殊

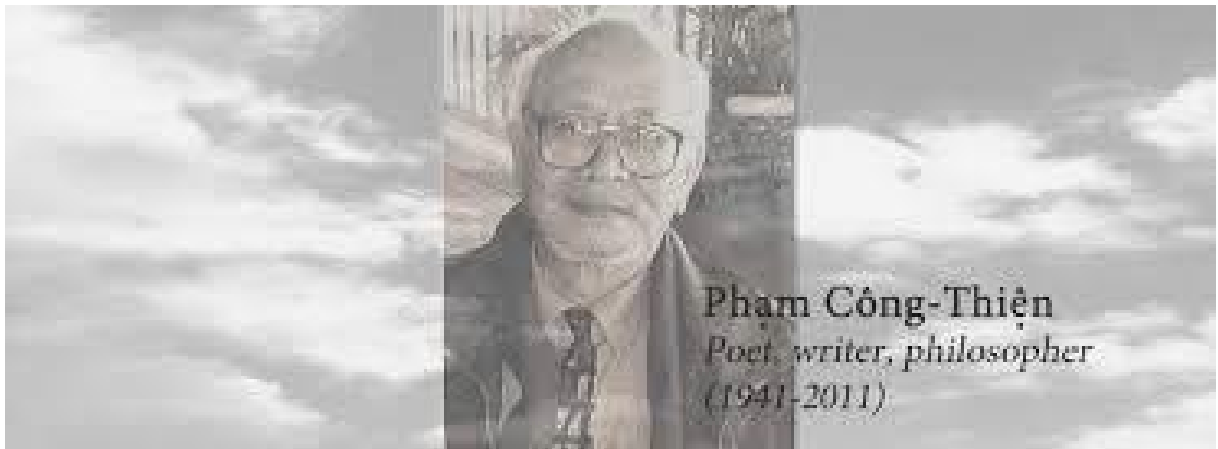
[31] 澄慧端

[32] 道吾能

[33] 五祖演

[34] 趙州諗

Đ i ...*



Anh đã ra đi từ đó, từ thời buổi hỗn mang. Trong từng khoảnh khắc sát na, từng quãng liên tục vi tế của hạt bụi, anh từ chối chính mình. Khi mọi người ca tụng anh như một thiên tài, anh vất bỏ thần tượng để đi như một tên lãng tử vô lại. Khi người đời khinh miệt, khi những người thân yêu thù ghét, căm hận, anh đốt lửa soi đường độc hành bằng ánh sao Mai lẻ loi.

Đã đi thì đã đi rồi.

Bước chân thoát chớm khởi hành ấy đã vấp phải âm vang địa hân của Long Thọ:

Gatam na gamyate tavad

agatam naiva gamyate/MK. Ii. 1a

Có gì trong những bước đi, và còn gì trong những bước đi? Chỉ một khoảng ngắn cần vượt qua, khoảng ngắn đó được đo bằng chính tự ngã của ta. Anh nhảy qua hố thẳm. Hố thẳm như là, và chính là, ý hướng tính của ta phóng xuất ra đó; bóng tối của thời gian tích tụ ảo ảnh nông cuồng của tuổi

trẻ. Anh nhảy qua hồ thăm, nhảy qua cái bóng của chính mình. Những bước nhảy vẽ thành chuỗi thất bại liên tục trong đời, trong dòng tương tục vô hạn của thời gian, lan tràn qua biên độ vô biên của thế giới:

Đã đi mất hẳn đi rồi

Hạ phương tịch mịch trùng khơi phong kiều

Cái đã đi, một cái gì đó vô nhân, vô ngã, đã đi qua trong tôi, trong người, trong đâu đó, hữu biên và vô biên; cái đã đi ấy chưa hề được thực hiện, chưa hề được đi. Khoảnh khắc đột nhiên ngừng lại. Quá khứ biến mất. Cái đã đi, cái tôi nào đó đã đi, con đường nào đó đã được đi, ngày tháng nào đó đã trải đi, thời gian và thế gian ngưng tụ, ngưng đọng. Không quá khứ; phóng ảnh vị lai chợt dừng lại, như bị đẩy lùi lại sau, đẩy lùi vào quá khứ, rồi biến mất. Câu châm ngôn xuất hiện:

Om ga ga na: An ga ga nãg.

om sarva-samskara-parisuddha dharmate gagana samudgate svabhava:

Hết thấy hiện tượng thấy đều thanh tịnh, tự tánh xuất hiện trong hư không pháp tánh!

Ô, hư không! Hư không hủy diệt. Tìm dấu chim bay trong hư không:

Có còn gì nữa mà thương.

...

Sắt son tình cũ

Người anh yêu, một phương trời mất dấu, như sợi lông thiên nga phát phơ trong không gian rực lửa. Lửa soi sáng trái tim, trong đó hiện hình thiên nữ. Thiên nữ chuyển thân thành Thánh mẫu Bồ-tát Cứu độ Đa-la:

An Đa La tịch mịch hồng

Om tare tuttare ture svaha...

Những giọt nước mắt từ khóe mắt Đại Bi của Bồ-tát Quán Thế Âm rơi xuống; giọt nước mắt hiện thân thành Thánh nữ Đa-la. Ngài hiện thân sức mạnh để dẫn người khốn khổ vượt qua những tai họa hiểm nghèo. Tai họa bởi nước cuốn, bởi thú dữ, cũng như bởi sự phản bội của người tình. Bởi vì Tara có nghĩa là cứu độ.

Từng âm thanh mật ngôn như những ánh sao lấp lánh - bởi Tara cũng có nghĩa là Ngôi sao, mờ nhạt nhưng có đủ uy lực để đưa người đến chỗ an toàn. Tara, hay Tàra, Mẹ của Đại Bi và Đại Trí, luôn nhìn xuống những đứa con ngu xuẩn, và yếu đuối, đang lang thang suốt cả đêm dài trên mặt đất hoang vu.

Bài thơ có năm đoạn, hay một thiên thơ có năm bài, đi theo từng bước nhịp chân của Bát-nhã: *gate – gate – paragate – parasangate – svaha!* Hoặc vô tình, hoặc cố ý để cho cảm xúc từ những hoài vọng tiếc quá khứ, đã đi và đã mất, diễn theo từng đợt sóng xô. Người lữ hành bước đi, từng con sóng của đại dương cuốn theo, xóa sạch từng dấu chân bước. Lưu lại trong khách ảo ảnh tiền thân, phảng phất mùi hương, và sắc màu quá khứ không phai nhạt.

yatha maya yatha svapno

gandharvanagaram yatha/

tathotpadas tatha sthanam

tatha bhanga udahrtam / MK. vii. 35

Như huyền tượng, như chiêm bao, như thành phố giữa hư không, cũng vậy, những cái gì xuất hiện, tồn tại rồi hủy hoại.

Đã đi rồi đã đi chưa

Thượng phương lụa trắng đong đưa giữa trời.

Ký Sửu mùa Hạ - 2009

Tuệ Sỹ. *Tuệ Sỹ Văn Tuyển*, tập III. VĂN HỌC

NXB Phương Đông, tháng 7-2015, tr. 104-107

Vi tính: Nguyễn Hiền-Đức

Thanh Đa, Bình Thạnh, ngày 06-01-2016

Thay Lời Tựa tập thơ *Trên tất cả đỉnh cao là lặng im*, Phạm Công Thiện, Hương Tích ấn hành tháng 5/2009; tái bản 2013. Phát hành song song trên mạng toàn cầu aazon.com 2014

Triết Học Về Tánh Không

Tánh Không Luận Là Gì?

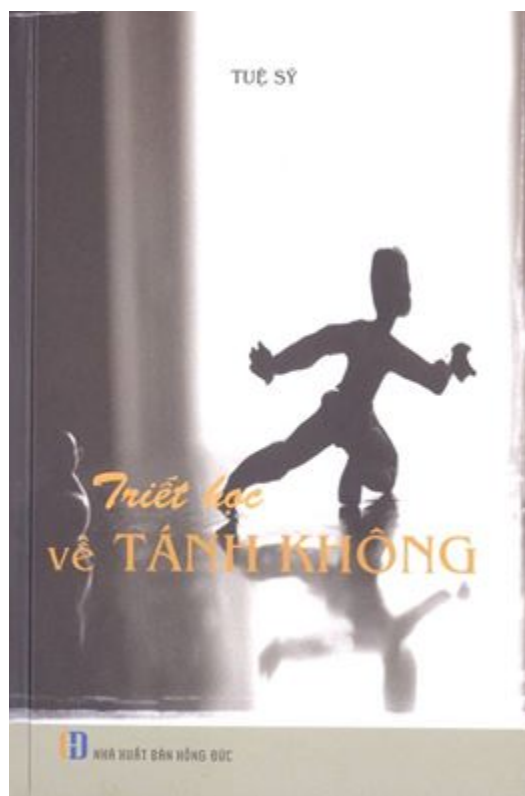
Wenn am Sommertag der Falter sich auf die Blume nieder lasst und, die Fluegel geschlossen, mit ihr Wiesenwind schwing... (Martin HEIDEGGER. Aus der Erfahrung des Denkens).

Có thể vay mượn những lời như vậy để khởi đầu cho sự chờ đợi tiếng vọng đáp ứng của những gì đó đang ẩn mình trong bóng tối. Những lời được vay mượn ấy không nhất thiết phải là đồng thanh với những cái sắp đáp ứng. Sự tự thành của những cái đáp ứng này sẽ không xuất hiện trong những tiếng động náo nhiệt. Đây là sự tự thành của một cơn mưa như thác lũ, khi con bướm mùa hè đã chịu khép lại đôi cánh mỏng để lắng nghe trong thâm lặng hơi thở của cỏ nội. Chờ đợi; kiên trì và dừng lại trong sự bế tắc của một thời chỉ có ánh sáng vĩnh cửu của mặt trời. Kiên trì và dừng lại để chờ đợi trong sự bế tắc là liều lĩnh ký thác mình cho một cuộc chơi ngoạn mục của thiên diễn, là liều lĩnh đứng lại giữa lòng thác đổ của vạn hữu. Đó là một thái độ bướng bỉnh, không chịu tiếm tiến từng bước vững chắc như những đợt nhảy của con chim hồng: nhảy bên bờ nước, nhảy đến tảng đá, nhảy trên đất cạn, nhảy lên cành cây, nhảy lên gò cao và cuối cùng bay trong thương khung để lông cánh làm đẹp cho bầu trời.^[1] Chờ đợi trong sự bế tắc những bước thụt lùi của con chim hồng, từ trên cành cây rơi trở xuống đất cạn.^[2] Từ trên cành cây rơi trở xuống đất cạn để đập chũng như cưu mang một cái gì đó có vẻ ngược ngạo; đó là sự tiến tới bằng những bước thụt lùi, bởi vì thuận theo sự bế tắc.^[3]

Mượn một kinh nghiệm tư tưởng để nói về một kinh nghiệm tư tưởng, đó là một sự vay mượn nghịch lý ngang ngược: vay mượn ấy là một điều bất khả. Bất khả cho nên bế tắc. Bế tắc cho nên không thể tìm thấy một lối trung chính để vào tư tưởng.^[4]

Như thế là đã khởi đầu bằng một sự bất chính. Đằng sau sự bất chính này không có che dấu một ẩn nghĩa nào hết để biện minh cho nó. Nhưng, Tánh

Không luận là gì? – “Khi con bướm mùa hè dừng lại trên đóa hoa, khép lại đôi cánh, và đong đưa theo cơn gió của cỏ nội hoa ngàn...”



II.

Im Denken wird jeglich Ding einsam und langsam. (M. HEIDEGGER)

Từ khi Nāgārjuna (Long Thọ) xuất hiện ở miền Nam Ấn Độ, đến nay 18 thế kỷ qua, và suốt một vòng cung ba phần tư của toàn bộ Á châu, tánh Không luận (Sūnyavāda) đã trở thành một thứ khí giới vô cùng sắc bén được trang bị cho một nền triết lý chuyên môn phá hoại. Với những kẻ chống đối nó, phá hoại là phá hoại. Nhưng những kẻ tán thưởng nó thì nói phá hoại tức là thiết lập. Với cả hai, phá hoại là điều đáng sợ và nên tránh. Chính thực, Nāgārjuna đã cố ý binh vực cho một chân lý nào bằng khí giới tánh Không luận? Người ta đã từng nghĩ, chính tánh Không (Sūnya) là chân lý đó. Bởi vì, người ta có thể tìm thấy, với bằng chứng vô cùng xác thực của văn nghĩa, rằng chính Nāgārjuna đã coi phương tiện và cứu cánh là một. Nói cách khác, chính chân lý của tánh Không tự bảo vệ lấy nó, tự binh vực cho chính nó, không một cái gì khác. Và như vậy, với những học giả hiện đại chuyên môn về tánh Không luận với những đại biểu có thẩm quyền như T. R. V. MURTI, Ed. CONZE, J. MAY, và có thể kể thêm những vị ở ngoài lãnh vực chuyên môn này nhưng

được coi là có thẩm quyền như STCHERBATS-KY, J. TAKAKUSU, vân vân, đều đồng thanh công nhận tánh Không luận như là Biện chứng pháp (dialectique). Những người đi sau bám chặt vào danh từ này – Biện chứng pháp – để hiểu tánh Không luận, đó quả là một sự đồng thanh tương ứng. Như vậy là “Nghìn tầm gởi bóng tùng quân,^[5] tuyết sương che chở cho thân cát đẳng”.

Ed. Conze nói đến sự táo bạo của những hiền triết Đông phương là tư tưởng bằng mâu thuẫn. Bởi vì, chính luật mâu thuẫn cho phép người ta nói: phương tiện là cứu cánh, cứu cánh là phương tiện. Phá hủy trong phương tiện, nhưng lại là thiết lập trong cứu cánh. Phá hủy và thiết lập lại là một. Như thế, hình như mâu thuẫn đối chọi với đồng nhất. Đây là lý lẽ mà người ta hay dựa vào đó để phân biệt tính cách dị biệt của tư tưởng Đông phương và tư tưởng Tây phương. Người ta thường lý luận theo một tiêu thức điển hình nhất như sau: với Tây phương == ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas (của Parménide), đó là tư tưởng trên nguyên tắc đồng nhất; với Đông Phương thì == Đạo khả đạo phi thường Đạo, danh khả danh phi thường danh (của Lão Tử), đó là tư tưởng trên nguyên tắc mâu thuẫn. Bởi vì, nguyên tắc mâu thuẫn như thế là dung nạp tất cả mọi tương phản, tất cả mọi cái không phải là nó, cho nên người ta nghĩ nếu công nhận rằng Đông Phương luôn luôn tư tưởng trên nguyên tắc này thì tư tưởng Đông Phương lúc nào cũng có thể dung nạp được tư tưởng Tây Phương với tất cả những dị biệt của chính nó. Và ngược lại; vì nguyên tắc đồng nhất không dung nạp những tương phản. Nguyên tắc đồng nhất đưa đến chỗ đòi hỏi sự nghiêm xác của khái niệm. Merleau-Ponty nói: “Có cái gì đó không thể thay thế trong tư tưởng Tây phương: (...), sự nghiêm xác của khái niệm...”^[6]

Hình như chúng ta vừa đưa ra một tràng, ngắn, những lý luận có vẻ rất là mạch lạc. Nếu nói cho chí lý, thì kiểu lý luận này là điều tối kỵ của các nhà tánh Không luận, kể từ Aryadeva, xuống Buddhapalita, qua Bhavaviveka, cho đến Candrakirti (những truyền nhân của Nāgārjuna). Nhưng nói vậy cũng không được. Vì đó cũng chỉ là một cách nói áp dụng luật mâu thuẫn đã phối trí thành một trật tự mạch lạc để cho mâu thuẫn là mâu thuẫn. Tức là, mâu thuẫn chỉ được thừa nhận như là mâu thuẫn thực sự khi người ta có thể tìm được mạch lạc của nó trong một trật tự nào đó. Bởi vì, nếu không có sự mạch lạc giữa những mâu thuẫn và không mâu thuẫn, làm thế nào ta nhận biết đó là mâu thuẫn?

Vậy thì, tánh Không Luận là gì? – “Trong tư tưởng, mọi sự trở thành cô liêu và lững thững.”

III.

Những vay mượn đã không thể tránh và những thành kiến nặng như chì cũng chưa thể từ bỏ được. “Những con cá lớn trong hồ nước nhỏ này, tất cả chúng đều bị bao phủ trong tấm lưới nhỏ này, dầu chúng có nhảy vọt lên, chúng vẫn bị hạn cuộc bao phủ nơi đây.” ^[7] Người học về tánh Không cũng như kẻ học bắt rắn bằng hai bàn tay không.

Nāgārjuna là ai?

Những thiên tài lớn đều xuất hiện trong cơn thịnh nộ. Héraclite trong bình minh của Hy Lạp với cơn thịnh nộ như những ngọn lửa tàn bạo; ông đã muốn tống cổ Homère ra khỏi những cuộc chơi chung bởi vì lời cầu nguyện của Homère muốn cho mỗi bất hòa giữa các thần linh và loài người hãy chấm dứt. Zarathoustra xuống núi, cùng với sự xuất hiện của Siêu nhân, sau khi đã nổi cơn thịnh nộ với mặt trời. Những con sâu con ngủ suốt cả một mùa đông để chờ đợi những tiếng sấm đầu tiên của tiết kinh trập tháng hai. Nhưng, “một khi sinh ra, họ muốn sống để rồi chịu đựng sự chết, hay để rồi đi tìm sự yên nghỉ. Và họ để lại những con cháu cùng chia sẻ số phận như vậy” (Héraclite). Những con sâu con chỉ trở mình trong giấc ngủ triền miên, còn phải đợi bao giờ cỏ cây nứt vỏ sau tiếng sấm của tiết kinh trập rồi mới trời dậy “giải chi thời đại hỉ tai!” Thiên địa giải nhi lôi vũ tác. Lôi vũ tác nhi bách quả thảo mộc giai giáp tích. Giải chi thời đại hỉ tai! (quẻ Lôi Thủy Giải, *Kinh Dịch*).

Nāgārjuna xuất hiện như một con voi dữ trong truyền thống Phật học và tư tưởng triết học Ấn Độ. Đương thời, đối với các nhà hiền triết Ấn, Nāgārjuna được xếp vào hàng những tư tưởng gia Phật học lỗi lạc bậc nhất. Nhưng ngay trong hàng ngũ này, Nāgārjuna lại được kính trọng như một tên phá hoại đáng sợ. Người sợ đầu tiên có lẽ chính cao đệ của ông là Aryadeva. Ngay trong tên gọi đã có sự trái ngược. Cái tên Nāgārjuna ám chỉ cho một thứ rắn dữ. Bởi vì Nāga có nghĩa là rắn dữ. Nhưng Aryadeva lại hàm ý là một thiên thần thánh thiện. Hai thầy trò này, một con khủng long và một vị thiên thần, phải chăng là hai nếp gấp của tư tưởng: huyền chi hựu huyền? Nhiều huyền thoại đã được dựng lên chứng tỏ rằng đã có nhiều phép lạ hiện ra để hạ bớt thái độ ngông cuồng của Nāgārjuna, khi ông quyết định bỏ cả núi cao, cả rừng rậm và cả đất liền để xuống biển cư ngụ cùng loài rắn dữ. Như vậy người ta mới có đủ lý do để xác nhận rằng ông quả là một tư tưởng gia Phật học chính thống – bởi vì chính thống cũng hàm ý là ngoan ngoãn, khi ông chịu theo khuyến cáo của vua rắn mà trở lại đất liền. Ông quả thực là một tư tưởng gia Phật học chính thống, mặc dù lối xử sự của ông đôi khi có vẻ ngược ngạo. ^[8] Từ lúc Nāgārjuna trở lại đất liền, nhiều vấn đề trong truyền thống Phật học và nền minh triết Ấn Độ được đặt lại: Tánh Không luận là gì?

Dường như có một sự lừng lơ và bất khả nào đó, lừng lơ như chính đời sống và bất khả như chính tư tưởng, Nāgārjuna từ sương mù của bình minh và nắng quái xuất hiện rồi biến mất trong sương mù của bình minh và nắng quái.

yathà màyà tathà svapno gandharva-nagaram yathà/

tahtospàda tathà sthànam tathà bhanga udàh-ritah //

Như quáng nắng, như giấc mộng, như thành phố giữa sa mạc: tất cả sự hiện khởi, tồn tục và biến mất đều như vậy.^[9]

IV.

Trong Đại tạng kinh Trung Hoa, được ấn hành dưới sự điều khiển của J. Takakusu, một học giả Phật học người Nhật, có một tác phẩm mang tựa đề là *Lão Tử hóa Hồ kinh*, được xếp vào loại những tác phẩm ở bên ngoài Phật học (Ngoại giáo bộ).^[10] Tác phẩm đứt đoạn này nói Lão Tử cười trâu bỏ xứ Trung Hoa đi về phía tây bắc và giáo hóa cho những giống dân man di ở phương này. Môn đệ lớn nhất của ông là Thích Ca. Đó là một sự lừng lơ của huyền sử và cũng là một điều bất khả của tư tưởng. Nhưng mười thế kỷ sau, một người vì kính trọng Nāgārjuna mà phải từ bỏ quê hương của mình để sang cư ngụ và chết ở Trung Hoa. Đó là Kumarajiva. Cái tên này lại ám chỉ cho sự trường thọ của trẻ thơ.^[11] Có lẽ Nāgārjuna hóa thân làm Lão Tử tại đất Tàu để nói cho một phân nửa Á châu nghe lại cái diệu chỉ “huyền chi hựu huyền” trong câu hỏi “Tánh Không luận là gì?”

Và như thế, trước câu hỏi: Tánh Không luận là gì? Những vay mượn đã không dễ gì tránh khỏi và những thành kiến nặng như chì cũng chưa dễ gì từ bỏ được.

“Cũng ví như một người đánh cá lành nghề hay người học đánh cá vùng lưới trên mặt hồ nước nhỏ này với một tấm lưới có mắt lưới sít sao. Người ấy nghĩ: những con cá lớn trong hồ nước nhỏ này, tất cả chúng đều bị hạn cuộc bao phủ trong tấm lưới này, dầu chúng có nhảy vọt lên, chúng vẫn bị hạn cuộc bao phủ nơi đây.”

Đó là những lời kết luận của kinh *Brahmajāla-sutta*. Và kinh chấm dứt như thế này: *Imasmim ca pana veyyākaranasmim bhannamane sahasi loka-dhātu akampitthāti*.

“Trong khi kinh này được tuyên thuyết, một ngàn thế giới đều rung động.”

Tuệ Sỹ

» Đặt mua sách/ xin thỉnh kinh sách ấn tống (ưu tiên các tự viện, tăng ni sinh), xin gửi email về: huongtichbooks@huongtichphatviet.com

[1] Thứ tự của sáu hào của quẻ Phong Sơn Tiệm của *Kinh Dịch*: sơ lục, hồng tiệm vu can; lục nhị, hồng tiệm vu bàn; cửu tam, hồng tiệm vu lục; lục tứ, hồng tiệm vu mộc; cửu ngũ, hồng tiệm vu lưỡng; thượng cửu, hồng tiệm vu quy.

[2] Hào cửu tam và lục tứ của quẻ Phong Sơn Tiệm đảo ngược thành hào lục tam và cửu tứ của Thiên Địa Bĩ.

[3] Quẻ Thiên Địa Bĩ: lục tam, bao tu; cửu tứ, hữu mệnh.

[4] “Bĩ chỉ phỉ nhân, bất lợi quân tử trình, đại vãng tiểu lai, thiên địa bất giao nhi vạn vật bất thông dã.” Lời tượng của quẻ Bĩ: Thời đại bế tắc không phải là thời của đạo người. Sự Trình chính của quân tử chẳng có lợi. Cái lớn đi, cái nhỏ đến, trời đất không giao cảm, nên vạn vật không thông.

[5] Và đây cũng là một đồng thanh tương ứng: “Đời vốn như thế. Ban đầu vào cuộc sống, chúng ta giàu, giàu nhiều, giàu nữa; trong bao năm, chúng ta trồng cây tía hột, nhưng ngày tháng trôi, năm sầu lại: thời gian phá vỡ mất công trình; cây rừng bị chặt; bạn hữu từng người rơi rụng mất. Bóng từng quân nghìn tầm xiêu đổ, cái con người trơn trụi sẽ còn nghe rõ trong hoang liêu mỗi ngậm ngùi xuân xanh xa mắt. (Saint-Exupéry, *Cõi Người Ta*, Bùi Giáng dịch).

[6] “Il y a quelque chose irremplaçable dans la pensée occidentale: (...), la rigueur du concept, ...” (MP. Signes, Gallimard, p. 174)

[7] Kinh *Brahmajāla-sutta*, bản dịch T.T. Minh Châu.

[8] Viết theo *Long Thọ bồ tát truyện* của Kumarajiva. DTK. 2047; tập 50, trang 184 và tiếp.

[9] Nāgārjuna; *Madhyamika-kārika*, VII. 34.

[10] DTK. 2139; tập 54, tr. 1266 và tiếp.

[11] Đồng Thọ, cũng mừng tượng như chữ Lão Tử.

“Bởi vậy, mặc dù chỉ mới biết núi Lô Sơn qua thơ văn, sách vở, nhưng Tuệ Sỹ đã dành một chương để viết về ngọn núi hùng vĩ này với tất cả sự đam mê: “Lô Sơn hùng vĩ, phiêu bồng, nhưng u uẩn. Lòng núi dấu kín những tâm sự ngàn năm không nói; lòng núi ủ kín những cuộc đời trầm mặc, những thân thể gầy khô như hạc như trúc, những tâm hồn nguội lạnh như tro tàn mùa đông. Núi âm thầm, cho gió ngàn gào thét, cho mây trời vùn vù, và những dòng thác từ trên tuyết đỉnh cao mù đổ ào xuống”. Mặc dù núi này chỉ là một khối đất đá vô tri vô giác, nhưng trong cách nhìn của những nghệ sĩ tài hoa thì núi non dường như mang cả cái hồn thiên thanh của vũ trụ, núi âm thầm đứng đó như để làm chứng nhân cho những tang thương và dâu bể của cuộc đời: “Từ thế kỷ này đến thế kỷ khác, trên dòng lịch sử trường mộng của nhân sinh đồ ảm xuống; có những cuộc thi gan tuế nguyệt diễn ra trong lạnh lùng, cô tịch. Ngày và đêm, đày đọa hình hài và tâm não, đứng trơ vơ, kinh đảm hải hùng, trên chiếc cầu độc mộc bắc ngang qua ghềnh sanh tử.”

[Dẫn theo bài viết của THÍCH PHƯỚC AN - NHĐ]

Cửa Vào Tuyệt Đối

KINH: ***Bấy giờ**, Duy-ma-cật nói với các Bồ tát hiện diện: “Thưa các nhân giả, thế nào là Bồ tát vào Pháp môn bất nhị? Mong các vị hãy tùy chỗ sở thích của mình mà trình bày.”* (Duy-ma-cật sở thuyết kinh, phẩm 9 “Nhập bất nhị pháp môn.”)

I. NHẤT NGUYÊN TUYỆT ĐỐI

Về mặt nhận thức, chương này là tâm điểm của toàn kinh.

Tông chỉ của kinh là “Tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sanh.” Trừ chương đầu, nơi mà tông chỉ ấy được nêu, còn lại, kể từ phẩm “Phương tiện” cho đến phẩm “Phật đạo” ngay trên đây, các đối thoại thường được nhận thức với nội dung thuần lý thuyết hay triết lý. Chính vì vậy mà các chú giải *Duy-ma-cật* thường đi sâu vào các phân tích tư duy triết lý, nhiều khi trở thành hý lộng ngôn từ. Nếu thẳng hoặc có đưa vào thực tế, thì nó cũng tạo dựng nên một hạng người ngông cuồng. Phẩm “Bất nhị pháp môn” này, với nhận thức dung tục, đã là cứ điểm cho các thứ hành vi và lý luận ngông cuồng như vậy.

Để có một cơ sở nhận thức vững vàng về nội dung của phẩm này, về mặt hình thức, chúng ta cần liên hệ lại chuỗi mạch lạc của kinh trong các phẩm trước. Tất nhiên, sự phân tích chương mục của kinh thuộc phần giới thiệu kinh văn tổng quát, chứ không phải ở đây.

Trong các chương chúng ta đã đọc từ trước, khởi điểm hành trì của kinh, như Duy-ma-cật giới thiệu cho những người thân thuộc của ông từ trên giường bệnh, là tập trung quán sát trên bản chất và giá trị tồn tại của sắc thân; của chính thân thể này, như là công cụ cho con người hưởng thụ dục lạc, nhưng cũng chính nó là kẻ thù mang đến cho con người nhiều tai họa. Cho đến phẩm “Phật đạo,” mà điểm tập trung vẫn ngay trên chính sắc thân này. Đoạn đường tu tập ấy trải ra rất dài. Cho đến khi, ngay chính trên sự tồn tại của bản thân này mà phát hiện ra chủng tánh của Như Lai, bấy giờ người tu tập chuẩn bị bước vào cánh cửa của pháp bất nhị. Nói một cách hiện thực, chỉ khi nào người ấy được xác nhận là kẻ duy nhất thừa hưởng gia tài vĩ đại, bấy giờ mới có thể mặc tình phung phí tài sản. Tất nhiên là người khôn ngoan không hề phung phí theo hướng khánh tận. Cho nên, với Duy-ma-cật, thì

phòng trà, quán rượu, chẳng đâu không phải là đạo tràng thanh tịnh. Bởi vì ông thực sự đã là người kế thừa quốc độ thanh tịnh của Phật. Cho nên, bằng pháp bất nhị, ông thể hiện du hí thần thông tam muội, rong chơi suốt trong sáu nẻo luân hồi mà không úy kỵ. Vậy thì, rốt lại, pháp bất nhị ấy là gì?

Trước câu hỏi của ông, một Bồ tát trả lời: sinh và diệt là hai. Không sinh, không diệt, thấy được chân lý này, đó là cánh cửa đi vào pháp bất nhị.

Sinh và diệt, là quy luật của tồn tại. Đạt đến thực tại không sinh, không diệt, trong ý nghĩa mà vị Bồ tát này nói không phải là đi vào thế giới vĩnh cửu ở đó cái ta nhỏ bé giới hạn trong không gian bị kín được hòa tan, thể nhập vào cái Ta vô hạn, là cái Ta của Thực tại Nhất nguyên tuyệt đối.

Ở đây, trong bối cảnh chung, nhìn từ khát vọng nghìn đời của nhân sinh, Duy-ma-cật xuất hiện trước chúng hội Bồ tát như một triết gia mà trong nội giáo thì kế thừa truyền thống tư duy của Bát-nhã, mà bên ngoài ông cũng không có vẻ xa lạ với các đạo sỹ tụng đọc Áo nghĩa thư, đi tìm tự ngã chân thật của mình, để tự trả lời "Ta là ai?" Rõ ràng, trong đây có một cái tôi. Cái tôi ấy nhận thức, tư duy, đau khổ, hạnh phúc; cái tôi biết thương yêu, biết thù hận. Nhưng, quả thật, sắc này, thân xác như đồng bọt nước, và cả tâm thức này cũng chỉ là bóng dáng huyền thuật, vậy ta còn gì, hay ta là cái gì khi tất cả những thứ đó tan rã? Cái tôi ấy bây giờ ở đâu? Một hạt muối thả vào trong một bát nước; muối tan rã, không còn tìm thấy đâu nữa.^[1] Thế nhưng, bất cứ giọt nước nào bấy giờ cũng hàm vị mặn. Muối tan đi theo danh và sắc, nhưng vẫn còn cái gì đó, trong tinh thể của muối, không tan rã. Vậy rồi, trong quá trình đi tìm tự ngã, đạo sỹ Áo nghĩa thư hỏi: cái này là tôi chăng? Không phải. Cái kia là tôi chăng? Không phải. Không có bất cứ cái gì là chính người và của người mà người có thể thấy, nghe, ngửi, nếm đó. Tài sản này, không phải của người. Tất cả cái đó không phải là những gì để cho người yêu quý, nhưng người yêu quý tất cả chỉ vì đó chính là tự ngã.^[2] Có một tự ngã thường nghiệm, bị nhốt kín trong thân xác này như một nhúm hư không bị bị kín trong hũ sành. Và có một tự ngã siêu việt, trường cửu, không sinh không diệt. "Thân thể này vốn là hữu hạn. Nhưng cái sở hữu thân thể này thì thường tồn, bất diệt."^[3] Người hiểu được điều đó, không còn gì sợ hãi. Một dũng tướng trên bãi chiến trường, tự vũ trang cho mình bằng nhận thức như vậy để có thể chiến đấu không do dự, vì nhận thức rằng, "Cái không hề được sinh, không hề bị chết; cái vốn đã không hiện hữu, và cũng sẽ không hiện hữu; cái không sinh, thường tồn, vĩnh cửu, cái ấy, khi thân này bị giết, không hề bị giết."^[4]

Điều đó cũng tương tự như khi Văn-thù hỏi Trưởng giả Duy-ma-cật, Bồ tát hành đạo giữa sinh tử nguy hiểm, phải nương tựa vào đâu? Duy-ma-cật đáp, "Nương tựa nơi Đại Ngã của Như lai." Đại Ngã ấy là gì? Nhà Áo nghĩa thư trả lời: tất cả là cái này.^[5] Toàn thể vũ trụ này là Đại ngã; là cái mà biết

được nó, là biết tất cả.^[6] Đó là cái “bất nhị, bất tử, vô thủy, vô biên...”^[7] Ai nương tựa trên cái Đại Ngã đó, người ấy giải thoát khỏi sự già và chết, vì người ấy nhận thức được Đại Phạm thiên, và tất cả những gì là tự ngã nội tại cùng với tất cả nghiệp của nó.^[8]

Cái đó có phải là Đại Ngã của Như Lai không?

Trên hội Lăng-già, Bồ tát Đại Huệ hỏi Phật: Như lai tạng mà Thế Tôn nói đến trong các Kinh, là thường hằng, kiên cố, diệu lạc, thường trú; thuyết về Như lai tạng ấy há không tương đồng với thuyết Tự ngã của các ngoại đạo? Phật nói, Như lai tạng mà Ta đề cập không tương đồng với thuyết Tự ngã của các ngoại đạo. Như lai tạng mà Như Lai mô tả bằng các phạm trù ý nghĩa như tính Không, Thật tế, Niết bàn, Vô sinh, Vô tướng, Vô nguyện, là nhằm để những kẻ ngu loại trừ nỗi sợ hãi về vô ngã.^[9]

Thế nhưng, người học Phật không tìm thấy tồn tại một tự ngã nào như vậy ngoài đồng tập hợp năm uẩn. Năm uẩn này tan rã, thúc đẩy sự phát sinh của năm uẩn khác, như từng con sóng xô nhau ngoài đại dương, tạo thành ảo ảnh về một tự ngã thường hằng tồn tại bên dưới hay bên trong tất cả những vô thường biến đổi ấy. Không chấp nhận tự ngã thường hằng, cũng không chấp thủ quan điểm đoạn diệt, hư vô. Vì vậy, những điều Phật nói, trong một giới hạn khả dĩ của tư duy suy lý, có thể diễn dịch thành sự xác nhận tồn tại một tự ngã, mà cũng có thể tuyệt đối phủ định sự tồn tại như vậy. Đó là sự sai biệt giữa hai tầm nhìn: nhìn từ tục đế và nhìn từ chân đế. Túc thực tại được quán chiếu trong tương quan hiện hữu, hay trong Thật tế Chân như. Chỉ là cách nhìn hay hướng nhìn sai biệt, thực tại vẫn như thế đó. Nghĩa là, đó vẫn là hiện hữu của năm uẩn liên tục tiếp nối sinh diệt, là trường cho các hoạt động thiện, ác, mang tính hữu lậu hay vô lậu, nhiễm hay tịnh. Cho nên, Thiên nữ trình bày với Trưởng lão Xá-lợi-phất: dâm dục, thù hận, cuồng tín, những thứ phiền não đó chính là giải thoát. Nhưng đó là một thang thuốc mà hoạt tính của thuốc cực mạnh và liều lượng khá cao, không thể để phục dược cho những người mà cơ thể không đủ khả năng dung nạp.

Nói cách khác, phiền não chính là bờ đề, những nguy hiểm đáng sợ hãi của sinh tử cũng chính đó là Niết-bàn an ổn. Sợi dây bị tưởng nhầm là con rắn, nhưng không phải huỷ diệt sợi dây để diệt trừ ảo giác gây nên sợ hãi. Ngoài những gì vô thường được thấy, được kinh nghiệm bằng chính mắt tại mũi lưỡi này, không tồn tại một thể giới chân thường, đại lạc hay đại ngã nào khác. Đó chính là thực tại nhất nguyên tuyệt đối.

II. TỪ SỰ IM LẶNG CỦA PHẬT

Trên cánh đồng Kuruksetra, dũng tướng Arjuna cùng với Kṛṣṇa, người điều khiển chiến xa, tập hợp quân đội, chuẩn bị một cuộc chiến quyết liệt. Khi

tù và của cả hai cánh quân vang lên, trống thúc quân bắt đầu trời, Arjuna nhìn lại bên kia phía đối địch, đây tất cả đều là những thân thích, những bằng hữu của mình; và cả hai sẽ bắt đầu cuộc chiến huynh đệ tương tàn, Arjuna chột tiêu tan ý chí quyết thắng, toàn thân ông run lên, lông tóc dựng đứng, cây cung thần Gāṇḍiva đang tuột khỏi tay, toàn thể da đang bốc cháy: Vương quốc để làm gì; hạnh phúc, và cả sự sống này là gì; tất cả có ý nghĩa gì để những người thân thích này phải tàn sát nhau?

Quả thật, khó có thể mô tả đầy xúc động hơn thế về nỗi xung đột kinh hoàng của một nhân cách phải chọn lựa giữa nhân giới và thiên giới, giữa nghĩa vụ tôn giáo thiêng liêng và tình cảm tục lụy của con người; giữa thế giới vô thường, biến dịch, như huyền, như mộng; và thực tại siêu việt chân thường, vĩnh cửu; giữa cõi đời tử sinh và cõi vĩnh hằng bất tử.

Từ chối trần gian, khước từ mọi giá trị được xem là thấp kém của trần gian, để dâng hiến tất cả cho nghĩa vụ tôn giáo thiêng liêng, cho mệnh lệnh thiêng liêng được ban bố từ trên cao, mà chắc là con người không rõ đó là mệnh lệnh gì, và của ai. Nhưng đức tin và nghĩa vụ bắt buộc con người phải phục tùng. Đó như là giao ước nguyên thủy giữa con người với uy lực vô hình khi ngược mắt nhìn lên cao; cái vô hình trống không, vô hạn, nhưng đầy đe dọa bởi những cơn sấm chớp bất ngờ đầy kinh hoàng như là đấng Chí tôn cao cả đang trút cơn thịnh nộ. Cho nên, khi Thiên chúa phán với Abraham: Hãy mang đứa con một của ngươi là Isaac, mà ngươi yêu quý nhất, đi đến xứ Mori'-ah, lên một ngọn núi mà Chúa sẽ chỉ định, để hy sinh. Abraham phục tùng ý Chúa. Đây là sự thử thách của Thiên chúa đối với con người. Nhưng từ góc cạnh tâm lý khác, có lẽ huyền thoại này cũng là một trong những mô tả xung đột nội tâm gay gắt của con người nơi đức tin tôn giáo, giữa khước từ và chấp nhận đối với trần gian và Thiên quốc.^[10]

Vậy thì, ngoài cái tự ngã thấp hèn này, nhiều ham muốn, nhiều xấu xa, ô nhiễm này, có chăng thực sự tồn tại một tự ngã vinh quang? Ngoài cái thế giới vật chất chứa đầy cảm dỗ truy lạc này, có thực tại siêu việt nào khác, thường hằng và vĩnh cửu?

Một thời, du sĩ Vacchagotta đến hỏi Phật: tự ngã tồn tại chăng? Phật im lặng. Lại hỏi: tự ngã không tồn tại chăng? Phật cũng im lặng. Vacchagotta không được trả lời thoả mãn, bèn đứng dậy bỏ đi. Sự im lặng của Phật được giải thích như là tri kiến siêu việt các quan điểm chấp thường và chấp đoạn. Và tất nhiên, nếu Phật trả lời có ngã thì trái với điều Phật thường dạy các tỷ kheo. Nếu Phật nói không có tự ngã, Vacchagotta tất phải bàng hoàng mà nói rằng, “Trước kia, tôi có một tự ngã. Bây giờ thì không có nữa.”^[11] Người chỉ mất một vương quốc mà phải tự sát, huống là mất luôn cả “cái tôi”, thì sự mất mát này không phải tầm thường.

Tồn tại hay không tồn tại một tự ngã thường hằng, đó là vấn đề tranh luận ngay cả trong nội bộ các trường phái Phật giáo. Nhưng, như Thế Thân khẳng định, ngoài đây ra, ngoài học thuyết vô ngã này, không còn con đường dẫn đến giải thoát nào khác, vì tin tưởng một cách sai lầm về sự tồn tại của một tự ngã. Tự ngã mà các học thuyết chủ trương chỉ là chuỗi tiếp nối liên tục không gián đoạn của các uẩn sinh diệt trong từng sát na. Ngoài các uẩn ấy ra, không thực hữu một tự ngã nào nữa. Vậy thì đâu là Bản thể Nhất nguyên, đâu là Nhất thể tuyệt đối để làm chỗ tựa vững chắc cho chúng sinh trong thế giới vô thường, biến dịch đáng kinh hoàng này?^[12]

Rồi một hôm, tỳ kheo Mālunkya đến hỏi Phật: Thế giới thường hằng hay không thường hằng, hữu hạn hay vô hạn, linh hồn với thân xác là một hay là khác. Như lai tồn tại hay không tồn tại sau khi chết. Ông yêu cầu Phật trả lời xác định 16 vấn đề mang tính siêu hình này. Nếu Thế tôn thấy và biết thì nói thấy và biết. Nếu không, trả lời là không. Nếu các vấn đề này không được giải thích thỏa mãn, tỳ kheo này cảnh báo sẽ từ bỏ phạm hạnh này, sẽ không theo Phật nữa. Nhưng Phật cũng không trả lời.^[13]

Trên 25 thế kỷ sau, vẫn còn những cuộc tranh luận đông tây về ý nghĩa chân thực của sự im lặng mang tính lịch sử trong lịch sử tư tưởng triết học và tôn giáo của nhân loại này.^[14]

Một lần khác, Vacchagotta lại đến gặp Phật, cũng nêu lên 16 vấn đề như Mālunkya và hỏi Phật có quan điểm thế nào để tuyên bố “Đây là sự thực, ngoài ra là hư dối.” Phật trả lời, Ngài không có quan điểm gì để tuyên bố như vậy. Phật giải thích, quan điểm thế giới vĩnh hằng hay không vĩnh hằng, hữu hạn hay vô hạn, v.v...; đó là rừng rậm của kiến chấp, là hoang mạc của kiến chấp, là sự trói buộc, là xiềng xích, dẫn đến khổ não, ưu phiền; không dẫn đến an ổn, tịch tĩnh, an lạc; không dẫn đến chánh trí, Niết bàn. Vì thấy sự nguy hiểm như vậy nên Phật không chấp thủ các kiến giải như vậy.^[15]

Nếu vậy, nếu các quan điểm có xu hướng giáo điều và thường dẫn đến những tranh luận vô ích và nguy hiểm như vậy, thì do bởi đâu mà chúng được nêu lên? Phật dạy, “Này các tỳ kheo, do có sắc, do chấp thủ sắc, do tham luyến sắc, mà kiến chấp này khởi lên: Thế giới là thường hằng.”^[16]

Vậy thì, ngoài các uẩn sinh diệt vô thường này không tồn tại thực tại tối hậu thường hằng vĩnh cửu nào khác. Long Thọ nói, “Thực tế của Niết-bàn cũng chính là thực tế của sinh tử. Giữa hai, hoàn toàn không có một chút khác biệt nào.”^[17] Đây là vì, chính sinh tử là Nhất thể tuyệt đối, không hề khác biệt với Niết bàn. Không thể nhận thức phân biệt đâu là khởi thủy.^[18]

Cho nên, Bồ tát quán chiếu thế giới và chúng sinh vốn như mộng, như huyễn, mong manh bất thực, không phải để sợ hãi mà chối bỏ nó; mặc dù khi

bắt đầu tu tập quán chiếu, kinh sợ thường khởi lên. Bồ tát quán chiếu để thấy rõ bản chất tồn tại mà chấp nhận nó. Chính hiện tượng sinh diệt này là thực tại tối hậu không sinh không diệt, Bồ tát chấp nhận thực tại vô sinh, gọi là chứng đắc vô sinh pháp nhãn để từ đó tâm tư không còn dao động giữa sinh tử và Niết bàn. Bồ tát lên đến Bất động địa.

Khởi sự, Bồ tát cũng như các đạo sỹ Áo nghĩa thư, chiêm quan mọi hiện tượng biến ảo, và nêu lên câu hỏi: tất cả cái này là gì? Bồ tát không tìm câu trả lời rằng cái này là Đại Phạm, là Tự ngã vĩnh hằng. Nhưng chiêm nghiệm, quán chiếu vào bản chất, thấy rằng cái này, tức là cái^[19] mà các đạo sỹ Áo nghĩa thư chỉ vào để khám phá một Bản thể tuyệt đối ẩn kín sau đó, tồn tại trong quan hệ với cái kia, "cái này có, cái kia có; cái này không, cái kia không. Cái này sinh, cái kia sinh; cái này diệt, cái kia diệt."^[20] Do yếu tính tồn tại của mọi hữu thể trên đời này là như vậy, cái này nương tựa cái kia mà không một cái gì là tự thể tự hữu. Yếu tính đó là y tha duyên khởi, sâu kín, khó thấy. Chính tự tính y tha duyên khởi ấy, mà cũng khó thấy, khó biết, là sự tĩn chỉ của các hành, sự xả ly của căn cơ tồn tại, sự tận diệt của khát ái, ly tham, tịch diệt, Niết-bàn.^[21]

Các nhà Duy thức nhận thức y tha tính ấy qua hai phương diện giả và thực. Vì yếu tính tồn tại là tương y tương quan, và khi chúng được phân bố theo dạng thái nào đó bởi vọng tưởng phân biệt, tính chân thực biến mất để chỉ cho xuất hiện cái giả. Người ta đem hình sợi dây gán vào con rắn, để rồi phát sinh sợ hãi, khi ấy tự thể của sợi dây bị che khuất mất. Nó bị che khuất bởi ảo giác vọng tưởng của thức mà thôi, chứ tự thể của nó vẫn tồn tại đó không hề thay đổi. Cho nên, sợi dây mà tự tính của nó là y tha, khi được nhận thức như là con rắn, bấy giờ nó là cái bị phân biệt bởi vọng tưởng, là ảo ảnh của thực tại. Duy thức gọi đó là biến kế sở chấp. Nhưng, dù bị nhận thức sai lầm về tự thể của nó, sợi dây vẫn y nhiên tồn tại như là sợi dây, chân thực như nó chính là nói. Sợi dây ấy tồn tại với tính Viên thành thực của nó, tồn tại như là thực tại tuyệt đối, vẫn sờ sờ ra đấy, chưa hề biến đi đâu mất.^[22] Cũng vậy, thế giới này sinh diệt, hay đoạn hay thường, đều là những gán ghép do phân biệt vọng tưởng. Thế giới luôn vẫn tồn tại đó, ngay trong dòng sinh diệt liên tục đó. Chính thế giới ấy là Như thực tính, là Nhất thể tuyệt đối, không có thế giới riêng biệt nào khác của Nhất thể tuyệt đối.

Ngay nơi tồn tại y tha ấy, nơi tồn tại trong lý tính duyên khởi ấy, Long Thọ nói, cái gì là duyên khởi chính cái đó là tính Không. Tính Không ấy, do y trên giả danh, nên chính nó cũng là Trung đạo.^[23] Trung đạo, đó cũng là Nhất thể tuyệt đối, bởi vì nó chính là tính Không, được định nghĩa như là tự tính không sinh khởi của tất cả tồn tại, loại trừ hai thái cực, siêu nhị nguyên đối đãi của hữu thể và vô thể.^[24]

Cho nên, mở đầu *Trung luận*, Long Thọ đã tôn kính Phật trong ý nghĩa là vị Chính giác đã thiện xảo một cách tuyệt vời tuyên bố lý tính duyên khởi. Mà lý tính duyên khởi ấy vốn không là cái diệt tận, không là cái sinh khởi; không là gián đoạn, không là thường hằng; không là nhất thể, không là đa thù; không từ đâu đến, cũng không đi về đâu. Chính lý tính duyên khởi ấy là diệu lạc của niết bàn, là tính chỉ của mọi hý luận.^[25]

Cái thế giới hý luận mà Long Thọ nói đến đó, không chỉ thuần là thế giới của tranh biện thuyết lý. Đó là thế giới hiện thực được cấu trúc bằng tư duy phân biệt, với mô tả vô số đặc tính, sai biệt và đối lập, như thường và vô thường, hữu hạn và vô hạn. Hay rõ hơn như trong bài kệ bát bát: sinh, diệt, đoạn, thường, nhất, dị, lai, xuất. Lý tính duyên khởi, là nguyên lý mà từ đó vũ trụ xuất hiện, tồn tại, với vô vàn sai biệt của nó, chính lý tính duyên khởi ấy hiển thị bản thể tĩnh chỉ của tất cả tồn tại. Tĩnh chỉ, vì không có xung đột mâu thuẫn giữa cái Nhất thể và cái đa thù. Đó là thế giới mà như luận *Trí độ* nói: ngôn ngữ đoạn tuyệt, tâm hành vắng bật, bất sinh bất diệt, pháp như Niết bàn.^[26] Chính nơi đó phiền não ô nhiễm không hiện hành, sự sinh hay tái sinh không có mặt; cho nên duyên khởi cũng chính là diệu lạc Niết-bàn.^[27]

Kết luận phẩm “Quán Niết bàn”, Long thọ nói, “Sự tĩnh chỉ tất cả sở đắc, sự tĩnh chỉ hý luận, là diệu lạc. Phật đã không hề nói pháp, bất cứ ở đâu và cho bất cứ ai.”^[28]

Để minh giải ý nghĩa bài tụng này, Candrakīrti dẫn *Āryatathāgataguhyā*: “Này Śāntamati, kể từ đêm Phật thành đấng chính giác cho đến đêm Ngài nhập Niết-bàn, trong khoảng trung gian đó, Phật chưa hề nói một tiếng. Nhưng vì hết thấy chúng sinh, tùy theo căn cơ, tùy theo ý hướng, chúng tưởng rằng Phật đã thuyết nhiều kinh tại nhiều nơi khác nhau. Mỗi mỗi chúng nghĩ rằng, Đây đức Thế tôn dạy chúng ta pháp này. Chúng ta nghe giáo pháp của Như lai. Nhưng Như Lai không phân biệt, không vọng tưởng phân biệt. Bởi vì Như lai đã diệt trừ hý luận vốn như là cái lưới bủa trùm tất cả phân biệt và vọng tưởng phân biệt.”^[29]

III. THỂ NHẬP TUYỆT ĐỐI

1. Ba cấp thực tại

Theo yêu cầu của Duy-ma-cật, 31 Bồ tát lần lượt trình bày các kiến giải khác nhau dẫn vào bất nhị môn, hay thực tại nhất thể tuyệt đối. Tổng quát, như vậy có tất cả 33 trần thuật theo yêu cầu, và được chia thành ba nhóm. Hoặc nói, hoặc không nói, thấy đều dẫn đến chỗ vô ngôn tịch mặc. Tùy theo cách tiếp cận, trình độ cao thấp, hay sâu cạn giữa các trần thuật có khác nhau. Các cách tiếp cận này, hoặc theo phương pháp luận của tam giai giáo,^[30] hoặc thể hiện bằng quán hạnh theo tam đế tam quán.^[31] Tổng quát hơn, có thể tiếp

cận bằng ba phương diện thể nhập thực tại: *cảnh*, đối tượng hay thực tại thể nhập và đó cũng gọi là thực tướng của Bát-nhã. *Trí*, nhận thức hay sự quán chiếu thực tại; tức quán chiếu Bát-nhã. Và *giáo* tức phương tiện hiển thị hay văn tự Bát-nhã. Ba phương diện này liên hệ với phương pháp luận về Đại thừa của *Đại thừa khởi tín*, theo đó, Đại thừa được lý giải và thể chứng qua ba phương diện: thể, tướng và dụng.

Tam giai giáo, là giáo pháp được phân thành ba bậc cấp theo thứ tự từ thấp lên cao. Trong đối thoại về Bát nhị môn này, sự im lặng của Duy-ma-cật được nhận thức là cao nhất, là diễn tả tuyệt vời nhất về Bát nhị. Thấp xuống một bậc là Bồ tát Văn-thù. Tuy nói rằng, Bát nhị là thực tại siêu việt ngôn ngữ, nhưng Văn-thù vẫn còn phải vận dụng đến ngôn ngữ. Thấp nhất là các Bồ tát. Nếu nhìn từ một hướng khác, nếu không có minh giải của Văn thù, sự im lặng của Duy-ma-cật trở thành vô nghĩa. Cho nên, điều vi diệu ở đây là nói lên được cái không thể nói. Trước sự im lặng của Duy-ma-cật là diễn đạt của Văn-thù. Sau sự im lặng của Duy-ma-cật cũng là sự diễn đạt của Văn-thù. Cả hai, Thánh mặc nhiên và Thánh ngôn ngữ, đều cùng hiển thị một thực tướng duy nhất, là thực tướng ly ngôn.

Khi chú giải đoạn này, Cưu-ma-la-thập thuật lại đối thoại giữa Hiếp Tôn giả và Mã Minh. Trước khi theo Phật, Mã Minh là một Đại luận sư danh tiếng. Nhân nghe tiếng của Hiếp Tôn giả, bèn tìm đến thách thức luận chiến, và đặt cược bằng chính thủ cấp của mình. Mã Minh dẫn chúng đệ tử đến trước Hiếp Tôn giả, nêu luận điểm tranh luận: “Tất cả ngôn ngữ đều có thể bị phủ định.” Hiếp Tôn giả im lặng. Mã Minh không nhận được trả lời hay tranh luận của Hiếp Tôn giả, cho rằng ông này đã thua, bèn sinh tâm kiêu mạn: Hiếp Tôn giả này chỉ là hư danh, vì không bác bỏ nổi luận điểm của mình. Một thời gian sau, khi tự mình chiêm nghiệm vấn đề, Mã Minh chợt khám phá ra lẽ và gọi chúng đệ tử đến bảo: “Thật sự ta đã thua Hiếp Tôn giả. Vì luận điểm nói, Tất cả ngôn ngữ đều có thể bị phủ định. Vậy chính tiền đề đó tự thân đã bị phủ định rồi.^[32] Hiếp Tôn giả không nói gì, tất nhiên không có gì để bị phủ định.” Rồi Mã Minh đến, theo đúng giao ước, để giao nộp thủ cấp cho Hiếp Tôn giả. Nhưng Hiếp Tôn giả nói, “Tôi không cần cất thủ cấp của ông, mà chỉ cần cắt tóc của ông thôi.” Từ đó, Mã Minh thờ Hiếp Tôn giả làm thầy. Tất nhiên, về sau trở thành đại luận sư của Đại thừa. Thế có nghĩa là sau sự im lặng, Mã Minh lại nói, và lại còn nói nhiều nữa.

Tất nhiên, về phương diện lý giải, giữa nói năng và im lặng, thì sự im lặng là trình độ diễn đạt cao sâu hơn. Cho nên, sau khi tường thuật chuyện Hiếp Tôn giả, Cưu-ma-la-thập kết luận: “Nói và im tuy khác nhưng minh tông thì một. Điểm hội tụ là duy nhất, nhưng dấu đi đến có tinh có thô. Nói ở nơi

cái không nói, tất chưa bằng không nói nơi cái không nói. Cho nên, luận bằng sự im lặng là chỗ vi diệu của luận vậy.”^[33]

Cát Tạng khi minh giải đoạn nhập Bất nhị này bằng thuyết tam giai^[34] đã một phần y trên học thuyết của Pháp hoa, lấy bản và tích là nền tảng. *Bản* hay căn bản thực chứng, là thực tại được chứng ngộ, mà từ đó mở ra lối đi cho người còn mê muội, đó gọi là *tích* hay dấu chân. Như vậy, nếu không có căn bản thực chứng thì chẳng thể y vào đâu để mở lối chỉ đường. Nhân bởi Lý tính thực chứng mà diễn xuất giáo pháp để hội nhập. Giáo mà như lý, thì giáo ấy là vô ngôn. Giáo mà xúng lý, giáo ấy vô vốn vô tượng. Bằng cái vô ngôn để diễn đạt được chính cái vô ngôn; bằng không biểu tượng để chỉ bày cái vốn không biểu tượng. Thành ra, giữa sự nói và không nói vốn đã có sự cao thấp, sâu cạn khác nhau.

Y theo kinh văn mà nói, các Bồ tát giới thiệu giáo nghĩa bất dẫu nhị biên nêu rõ lý bất nhị. Nhưng giáo nghĩa ấy chưa hiển được lý tính vô ngôn, cho nên Văn-thù thuyết minh về vô ngôn của lý bất nhị. Cuối cùng, Duy-ma-cật bằng sự im lặng mà hiển thị vô ngôn của lý bất nhị, tức hiển thị vô ngôn bằng chính vô ngôn.^[35]

Thuyết tam giai phân chia các trần thuật về bất nhị thành ba bậc. 31 vị Bồ tát y trên ngôn ngữ để lý giải thực tướng, từ đó mà đi vào bất nhị. Đó là cấp khởi đầu, bậc thấp nhất, cạn nhất. Văn-thù chỉ rõ thực tại bất nhị vốn vô ngôn, nhưng ngài vẫn y trên ngôn ngữ để diễn đạt. Duy-ma-cật soi chiếu thẳng vào thật lý vô ngôn bằng chính vô ngôn. Đó là bậc thang cao nhất. Thành ra, giáo, để mở lối dẫn vào, cần phải có ba cấp, mà lý để thể nhập chỉ là một, tức là Nhất thể tuyệt đối. Ở đây, thuyết tam giai giáo cũng nêu lên nạn văn: Văn-thù phải nhờ đến ngôn ngữ để diễn đạt cái vô ngôn nên chưa phải là cực đỉnh. Nhưng sự im lặng của Duy-ma-cật dầu sao cũng là một thái độ, tức vẫn là hữu tướng. Thế thì, Duy-ma-cật bằng cái hữu tướng để hiện bày cái vô tướng có gì là cao hơn Văn thù bằng vào hữu ngôn để diễn tả cái vô ngôn? Cát Tạng giải thích, Văn-thù bằng hữu ngôn để chỉ cái vô ngôn, và cũng bằng hữu tướng để chỉ cái vô tướng. Điều này có nghĩa là sự im lặng của Duy-ma-cật chỉ là sự im lặng, không là biểu tượng cho thái độ hay quan điểm gì. Chính Văn-thù đã minh giải sự im lặng ấy như là dấu hiệu chỉ thẳng vào thực tại bất nhị. Cho nên, tự yếu tính của nó, sự im lặng của Duy-ma-cật chính là vô tướng, không hiển thị hay biểu tượng bất cứ điều gì. Như vậy, Duy-ma-cật đã bằng vô tướng mà dẫn thẳng vào vô tướng.

Nếu phân cấp theo bốn thời thuyết giáo của Thiên thai tông,^[36] các phẩm kinh về trước chứa đựng giáo pháp cho Bồ tát hàng thông giáo, tức giáo nghĩa chung cho cả ba thừa. Bồ tát hàng thông giáo đi vào bằng giáo nghĩa nhị đế hữu tác, là chân lý vẫn trong phạm vi hữu hạn của tư duy suy lý. Đến đây, họ

được dẫn vào biệt giáo, là giáo nghĩa riêng biệt cho Bồ tát, để thấy rõ lý thể Trung đạo. Trong đây, giáo nghĩa được thuyết minh bởi 31 Bồ tát đều thuộc biệt giáo, bằng cái hữu ngôn mà đi vào cái vô ngôn. Văn-thù hiện thị vô ngôn bằng vô ngôn. Với Duy-ma-cật, vô ngôn của vô ngôn. Cả hai vị này đều khai thị giáo nghĩa của viên giáo bằng Thánh thuyết pháp và Thánh mặc nhiên. Thánh trong ý nghĩa này chính là Trung đạo. Phát biểu của Văn-thù là Thánh thuyết pháp bất tư nghị. Sự im lặng của Duy-ma-cật là Thánh mặc nhiên bất tư nghị.^[37]

2. Bốn lớp nhị đế

Về quan hệ giữa ngôn thuyết và im lặng này, Cát Tạng nói, “Phật dạy các đệ tử thường hành hai sự: Thánh thuyết pháp và Thánh mặc nhiên. Thuyết về thực tướng pháp, đó là Thánh thuyết pháp. Quán chiếu thực tướng lý, đó là Thánh mặc nhiên. Rồi lại từ thực tướng quán mà nói thực tướng pháp; và rồi từ thuyết thực tướng pháp lại nhập thực tướng quán... Sự im lặng của Duy-ma-cật được hiển lộ bằng thuyết minh của các Bồ tát. Sự thuyết minh của các Bồ tát được làm rõ bằng sự im lặng của Duy-ma-cật. Ý nghĩa là như vậy.”^[38]

Mỗi quan hệ ấy, trong tự tính, là hai mặt của một thực tại duy nhất. Đó cũng là ba phương diện của Bát-nhã: thực tướng Bát nhã hay tự thể của Thực tại tuyệt đối; quán chiếu Bát-nhã, thực tại như là thực tại được chứng nhập; và văn tự Bát-nhã, thực tại được biểu thị bằng ngôn thuyết và biểu tượng như ngôn thuyết. Tuy nhiên, về mặt nhận thức, thực tại luôn xuất hiện như là thực tại tùy theo trình độ nhận thức.

Căn bản mà nói, thực tại hoặc được nhận thức như là chân lý quy ước hay tục đế, và thực tại được nhận thức như là chân lý tuyệt đối hay chân đế. Như nói, thực tại sinh diệt là chân lý được kinh nghiệm bằng tục thức, nó là tục đế. Chân lý cao hơn một bậc là thực tại không sinh không diệt, là thực tại của chân đế. Nhưng, sinh diệt và không sinh diệt vẫn chỉ là hai mặt đối lập của một thực tại. Đứng bên này hay bên kia, vẫn chỉ là nhận thức phiến diện về thực tại. Thế thì, chân đế trong trình độ nhận thức ấy vẫn chỉ là tục đế, nếu nhìn từ cấp cao hơn. Chân đế trong cấp cao hơn này là phủ định tất mọi mô tả về thực tại để hiển thị thực tại cứu cánh là vô ngôn thuyết. Tiến lên cao hơn nữa, thực tại tuy được nói là vô ngôn thuyết, nhưng cái vô ngôn thuyết ấy vẫn phải y vào ngôn thuyết để hiển lộ, cho nên thực tại được nhận thức như vậy vẫn là chân lý ước lệ, là tục đế. Chân lý tối hậu, chân đế siêu việt bấy giờ là sự im lặng hoàn toàn. Đó là sự im lặng của Duy-ma-cật.

Như vậy, tuy thực tại bất nhị duy nhất là một, là Nhất thể tuyệt đối, nhưng cánh cửa để đi vào thực tại ấy có ba cấp, phân thành bốn lớp. Ba cấp này, nếu phân chia theo thời gian và quả vị tu chứng, thì địa vị tam hiền gồm 10 trụ, 10 hành và 10 hồi hướng là sơ cấp. Ở đây, Bồ tát sơ cơ tuy học được lý

vô sinh, nhưng thực tại bất nhị của họ vẫn cần phải được minh giải bằng những yếu tính sai biệt. Từ Sơ địa trở lên cho đến địa thứ bảy, tuy đã tỏ ngộ lý vô sinh, thấy rõ thực tại siêu việt ngôn thuyết, danh tướng. Nhưng vẫn còn phải dụng công, vẫn còn vận dụng ngôn ngữ. Từ địa thứ tám trở lên cho đến thành Phật, đã ngộ vô sinh và cũng không còn phải dụng công; thực tại vô ngôn tự nó là vô ngôn.^[39]

Trong mỗi cấp như vậy đều hàm chứa mâu thuẫn nội tại trong nhận thức; và mâu thuẫn ấy dẫn đến chỉnh thể thống nhất các mặt đối lập của thực tại tương đối, tức tục đế, thành thực tại tuyệt đối tức chân đế. Đây có thể gọi là thứ lớp của quá trình biện chứng. Cần phải vượt qua cả bốn lớp như vậy mới thể nhập thực tại bất nhị, đó là minh giải của Cát Tạng. Bốn lớp nhị đế bấy giờ được trình bày thành năm cấp biện chứng của bất nhị. Cát Tạng trình bày như sau.^[40]

Cấp thứ nhất, cái này và cái kia là hai, tức đây là cặp đối lập Không-Hữu, hay mâu thuẫn biện chứng của hữu thể và vô thể. Siêu việt cặp đối lập này là nhập bất nhị.

Cấp thứ hai, không và hữu là một tổng hợp của nhị nguyên của thực tại cấp một. Đối lập của nó là bất nhị (tức *phi không hữu*), tạo thành cặp đối lập cấp hai là nhị và bất nhị. Thống nhất nhị và bất nhị này thành một chỉnh thể nhị nguyên, và siêu việt nó là thực tại bất nhị cấp hai (vừa không hữu vừa phi không hữu).

Cấp thứ ba, thực tại bất nhị vừa không hữu vừa phi không hữu trên kia, trong thực tính, không hữu là một khẳng định phức, đó chính là hữu. Phi không hữu là một phủ định phức, nên đó cũng chính là không. Tức ở đây xuất hiện một phức thể không-hữu (vừa không hữu vừa phi không hữu), mà đối lập của nó là phức thể trùng cấp phi không hữu. Nói cách, nhị và bất nhị là một phức thể nhị nguyên. Phi nhị phi bất nhị, siêu việt phức thể nhị nguyên này mới là nhập bất nhị.

Cấp thứ tư, tất cả quá trình gồm sáu cấp trên đây tổng hợp thành một chỉnh thể của trùng phức thể nhị nguyên. Tức là nhị nguyên cấp tư (*phi nhị phi bất nhị*). Đối lập với nó là bất nhị (*phi phi nhị phi phi bất nhị*). Siêu việt cặp đối lập mới đi vào thực tại bất nhị.

Cấp thứ năm, cả bốn cấp trên đều y trên mặt đối lập của thực tại với bản chất hàm chứa mâu thuẫn nội tại của ngôn ngữ và tư duy. Đó là thực tại xuất hiện trong giới hạn của ngôn thuyết và tư duy. Giới hạn cuối cùng của ngôn thuyết và tư duy là sự im lặng. Nói là im lặng, nhưng đó vẫn là giới hạn. Tức nói như thuyết minh của Văn thù: “Đối với hết thảy pháp không nói, không thuyết, không chỉ thị, không nhận thức; vượt ngoài vấn đáp. Đó là vào bất nhị

pháp môn.” Sự thuyết minh như vậy vẫn còn trong giới hạn của ngôn ngữ, mặc dù đó là giới hạn tối hậu. Siêu việt giới hạn này chính là nhập bất nhị môn. Ở đó, không một mảy may sinh tâm, động niệm.

Thực tại bất nhị như vậy thì thật ra không hề có ba cấp hay năm cấp. Tất cả chỉ là phương tiện lập ra để nhận thức nghĩa lý sâu cạn từ hữu ngôn đến vô ngôn, từ tương đối đến tuyệt đối. Nếu từ trong chúng nhập nhất thể tuyệt đối mà nói, thì nên nói rằng “Giáo pháp đầy cả đại thiên thể giới mà vốn không lời. Hình thể tận cùng tám cực mà không hề có tượng để biểu tượng. Cho nên, nói nhưng mà không nói gì. Không nói gì nhưng có nói... Vậy thì, Văn-thù tuy nói mà vẫn thường im lặng. Tịnh Danh im lặng mà vẫn luôn nói.”^[41]

Tuệ Sỹ

(www.huongtichphatviet.com)

^[1] Đối thoại Yājñavalkya và Maitreyi, *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*.

^[2] *Bṛhadāraṇyaka Up.* iv.

^[3] *Bhagavadgīta*, ii. 18. Arjuna, trên chiến trường Kurukṣetra, đối diện địch là anh em ruột thịt của mình nên hoang mang, Kṛṣṇa, người đánh xe, hoá thân của Thương đế, dạy cho Arjuna về tồn tại của tự ngã; vậy, hãy chiến đấu!

^[4] Ibid. 20.

^[5] *sarvam idam*.

^[6] *Mundaka Up.* i. 3: *kasmin bhagavo vijñate sarvam idam vijñātam bhavati*.

^[7] *Brahma-samhitā* v. 33: *advaitam acyutam ādim anantarūpam...*

^[8] *Bhagavadgīta*, vii. 29. *jarā-maraṇa-mokṣāya mām āśritya yanti ye, te brahma tad viduḥ kṛtsnam adhyātmaṁ karma cākhilam*.

^[9] *Laṅkāvatāra*, 78 (Nanjio.)

^[10] Cf. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, bản Pháp, P.H. Tisseau.

^[11] *Ānanda-suttaṁ*, S. iv. 400.

^[12] Câu-xá 29, phẩm "Phá ngã"; T29n1558_p0152b24. Cf. Bhāṣya, K. ix., *kiṁ khalv ato' nyatra mokṣo nāsti/ nāsti/ kiṁ kāraṇam/ vitātmadrṣṭiniviṣṭivāt. nahi te sandhasamānā evātmaprajñaptiṁ vyavasyanti/*

^[13] *Cūḷamālukyāsuttaṁ*, M. i. 42tt.

^[14] T.V Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.37ff. Cf. Th. Stcherbtsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Delhi 1999, tr. 24.

^[15] *Aggivacchagotta-sutta*. M. i. 485. *Imaṁ kho ahaṁ, vaccha, ādīnavaṁ sampassamāno evaṁ imāni sabbaso diṭṭhigatāni anupagato'ti*, "Này Vaccha, do nhận thấy sự nguy hiểm này, Ta không chấp thủ các kiến giải như vậy."

^[16] *Samyutta*, iii. 213 tt. Cf. Tương đương Hán, *Tạp A-hàm* 7, kinh số 168-9, T2n99, tr. 45b6.

^[17] *Madhyamaka*, xxv. 20: *nirvāṇasya ca yā koṭiḥ saṃsārasya ca/ na tayoṛ antaraṁ kiṃcit sūūkṣamam api vidyate/*

[18] Giải thích của Candrakīrti, *Prasannapada: na ca kevalam saṃsārasya nirvāṇenāviśiṣṭatvāt pūrvaparakoṭikalpanā sa sambhavati*.

[19] *sarvam idam*, tất cả cái này, chỉ toàn thể vũ trụ.

[20] Pali, định cú (S. ii. 70): *iti imasmiṃ sati idam hoti, imasmim asati idam na hoti; imassuppādā idam uppajjati, imassa nirodhā idam nirujjhati*.

[21] Pali, định cú (S. i. 136): *yad idam idapaccayatā paṭiccasamuppādo; idam pi kho thānam duddasaṃ, yad idam sabbasaṅkhārasamatho sabbupadhipaṭissaggo tanhakkhayo virāgo nirodho nirvāṇaṃ*.

[22] Ba tự tính (*svabhāva*): biến kế sở chấp (*parikalpita*), y tha khởi (*paratantra*), viên thành thực (*pariniṣpanna*). Cf. *Thành duy thức* 8, T31n1585, tr. 45c8. *Nhiếp Đại thừa luận thích* (Thế Thân) 4, Huyền Trang, T31n1597, tr. 337c24. *Tam thập tụng*, tụng 20-21. *Triṃśikā*, k. 20-21.

[23] *Madhyamaka*, xxiv. 18: *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣamahe, sā prajñapti upādāya pratipat madhyamā*.

[24] Candrakīrti, *Prasanna*, 504: *ato bhāvābhāvāntadvayarahitatvāt sarvasvabhāvanutpatti-lakṣaṇā śūnyatā madhyamā pratipatmadhyamo mārga ity ucyate*.

[25] MK. .. *pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam*, duyên khởi là sự tĩnh chỉ của hý luận, là diệu lạc (của Niết bàn). Những từ này đồng cách với duyên khởi nên được hiểu là những phẩm định của duyên khởi. Hán dịch của Cưu-ma-la-thập: 是因緣/善滅諸戲論 (*năng thuyết thị*) nhân duyên, thiện diệt chư hý luận. Vì theo ngữ pháp Hán thông thường, trong đó *thiện* (Skt. *śivam*: diệu lạc của niết bàn) được hiểu như là trạng từ, nên câu kệ này thường được dịch Việt là: (đức Phật nói duyên khởi, là đề) khéo léo diệt trừ các hý luận.

[26] Quyển 1, T25n1509, tr. 61b11: 語言盡竟/ 心行亦訖/ 不生不滅/ 法如涅槃

[27] Candrakīrti, giải thích MK. xxv. 24, *prapañcopaśamaś cintasyāpravṛtteḥ śivah/ kleśānām apravṛtṭyā vā janmano' pravṛtṭyā śivah śivah/*

[28] MK. xxv. 24: *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivah/ na kvacita kasyacid dharmo buddhena deśitaḥ/* Cf. La-thập dịch, Trung luận 4, T30n1564, tr. 36b2: 諸法不可得/ 滅一切戲論/ 無人亦無處/ 佛亦無所說.

[29] *Prasanna*, tr. 539. Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Delhi, 1999, tr.220.

[30] Đây không phải thuyết Tam giai giáo hay Tam giai Phật pháp do Thiên sư Tín Hành (đời Tùy) chủ xướng; cũng gọi Tam giai tông hay Phổ hoá tông. Cf. Pháp Tạng, *Hoa nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tể*, 1; T45n1866, tr. 481a10.

[31] Trí Khải, *Duy-ma kinh huyền sớ*, T38n1777, tr. 532a16. Trạm Nhiên, *Duy-ma kinh lược sớ* 8, T38n1778, tr. 672a5: phẩm “Quán chúng sinh”, tụng giả nhập Không quán; phẩm “Phật đạo”, tụng Không nhập giả quán; phẩm “Nhập bất nhị pháp môn” và “Hương tích”, Trung đạo chính quán.

[32] Tiền đề tương tự được nêu lên mở đầu cho *Vigrahavyāvartani: sarveṣāṃ bhāvānām sarvatra na vidyate svabhāvaś cet/tvadvacanam asvabhāvaṃ na nivartayitum svabhāvaṃ alam*; “Nếu tự thể (*svabhāva*) của hết thấy hữu thể (*bhāva*) không được tìm thấy hiển nhiên trong tất cả mọi trường hợp (*sarvatra*); ngôn ngữ của ngài vốn không tự thể (*asvabhāva*) không thể bác bỏ tự thể (*svabhāva*).” Sau đó một loạt nạn đề mang tính mâu thuẫn biện chứng được nêu, và Nāgārjuna đã giải quyết các mâu thuẫn chống lại tính Không (*śūnyatā*) bằng chính biện chứng tính Không. Cf.

Hán dịch, *Hồi tránh luận*, T32n1631_p0015b01: 若一切無體 言語是一切 言語自無體 何能遮彼體.

^[33] *Chú Duy-ma kinh*, T38n1775, tr. 399b27.

^[34] *Tịnh Danh huyền luận*, T38n1780, tr. 853c4 tt.

^[35] Cát Tạng, *Duy-ma kinh nghĩa sớ* 5, giải thích phẩm Nhập bất nhị pháp môn.

^[36] Thiên thai tứ giáo: 1. *Tạng giáo*, hay Tam tạng giáo, Phật thuyết 12 nhân duyên, Sinh diệt Tứ đế cho hàng Thanh văn và Bồ tát độn căn. 2. *Thông giáo*, hay Tam thừa thông giáo, Phật thuyết Vô sinh Tứ đế, chung cho cả ba thừa. 3. *Biệt giáo*, thuyết Vô lượng Tứ đế, chỉ riêng cho Bồ tát. 4. *Viên giáo*, thuyết Nhất thật đế, Vô tác Tứ đế cho hàng Đại Bồ tát. Cf. Trí Khải, *Duy-ma kinh huyền sớ*, quyển 2; T38n1777, tr. 521c16 tt.

^[37] Trạng Nhiên, *Duy-ma kinh lược sớ* 9, giải thích phẩm “Nhập bất nhị pháp môn;” T38n1778, tr. 689a25 tt.

^[38] *Tịnh Danh huyền luận*, T38n1780, tr. 856a12

^[39] *Ibid.*, T38n1780, tr. 854b20

^[40] *Ibid.*, T38n1780, tr. 855b11 tt.

^[41] *Ibid.*, T38n1780, tr. 856b26.

huongtichbooks.

**“Vào những đêm khuya khoắt nơi núi rừng Vạn Giã cheo leo,
Tuệ Sỹ cũng từng ngồi nhớ lại cuộc hành trình dựng nước
đầy gian lao khổ nhọc của tiền nhân bằng những câu thơ heo
hút:**

Tôi vẫn đợi những đêm đen lặng gió

Màu đen huyền ánh mắt tự ngàn xưa.

Nhìn hun hút cho dài thêm lịch sử

Dài con sông tràn huyết lệ quê cha.

**Chính sự gian khổ của tiền nhân sẽ hun đúc ý chí cho những
thế hệ đi sau. Họ tin tưởng một cách mãnh liệt vào sức mạnh
truyền thống đã có tự bao đời của dân tộc. Chính từ sức
mạnh quá khứ đó, họ có quyền mơ ước về một ngày mai tươi
sáng cho dân tộc:**

Mười năm sau anh băng rừng vượt suối

trên vai gầy từ thuở dựng quê hương.

Anh cúi xuống nghe núi rừng hợp tấu

bản tình ca vô tận của Đông phương.

[Dẫn theo bài viết của THÍCH PHƯỚC AN – NHĐ]

Suy Nghĩ Về Hướng

Giáo Dục Đạo Phật Cho Tuổi Trẻ

Phật giáo Việt nam đang chứng kiến những xáo trộn và khủng hoảng chưa từng có trong lịch sử. Các mô hình tổ chức, những lễ tiết sinh hoạt, từ ma chay, cưới hỏi các thứ, được cố gắng rập khuôn theo mô hình phương Tây một cách vội vã đã làm xói mòn phần nào truyền thống tâm linh của dân tộc. Thêm vào đó, dưới tác động của xã hội tiêu thụ, và sức ép của quyền lực chính trị làm nảy sinh những tâm trạng bệnh hoạn do bởi quan điểm thế quyền và giáo quyền thiếu nền tảng giáo lý. Tình trạng đó tất nhiên đã có những tác động tiêu cực lên đường hướng giáo dục thanh niên Phật tử Việt nam. Ngày nay, nói đến tuổi trẻ Việt nam, có lẽ nên tượng hình như hai đường thẳng mà điểm hội tụ là một điểm trong xã hội tiêu thụ. Đó là hai bộ phận tuổi trẻ trong nước và ngoài nước. Tuy tất cả cùng được giáo dục theo mô hình giáo dục phương Tây, nhưng do khác biệt định chế xã hội dựa trên quyền lực chính trị chứ không phải do xu hướng phát triển tự nhiên. Đó là sự khác biệt, giả tạo như vũng sinh, không biết đâu là chỗ chắc thật để bám vào mà thoát thân. Tuổi trẻ Việt nam đang bị bật rễ, do đó có nguy cơ mất hướng, hay thực sự đã mất hướng. Tuổi trẻ của đạo Phật Việt nam cũng không ngoại lệ, và không dễ dàng vượt qua tình trạng mất hướng này. Ở đây tôi nói mất hướng là nhìn từ điểm đứng dân tộc. Tuổi trẻ ở nước ngoài chỉ cần quên, hay tạm thời quên, nguồn gốc Việt nam của mình, thì hướng đi cho nhân cách được xác định ngay từ khi vừa bước chân vào cổng Đại học. Nói cách khác, tuổi trẻ Việt nam hải ngoại không phải hoàn toàn bị bật rễ, nhưng ở trong tình trạng di thực. Quýt phương Nam đem trồng trên đất phương Bắc, có thể ngọt hơn, có thể chua hơn, và cũng có thể éo uột vì không hợp phong thổ. Tuổi trẻ trong nước là thân cây còn dính chặt với gốc rễ trên bản địa. Nhưng để sinh tồn, và muốn phát triển nhanh chóng, bị sức hút của sự thăng tiến tác động từ bên ngoài, nên có nguy cơ bật rễ. Đại bộ phận tuổi trẻ Việt nam ngày nay biết rất ít về quá khứ ông cha mình, đã yêu nhau như thế nào, đã suy nghĩ như thế nào để bắt kịp những giá trị tâm linh phổ quát của nhân loại.

Tuổi trẻ của đạo Phật Việt nam tuy có thể được tin tưởng là còn cố bám chặt lấy gốc rễ truyền thống để vươn lên, nhưng do sự thiếu trách nhiệm hoặc thiếu nhận thức về hướng đi của thời đại của những người đang đứng trên cương vị giáo dục vô tình chẳng khác nào bác sỹ không còn biết liệu pháp nào hay hơn là cho uống thuốc ngủ để người bệnh quên đi những nhức nhối của thời đại mà tuổi trẻ cần phải biết để chọn hướng đi tương lai cho đời mình. Mặt khác, do sức ép chính trị mà tuổi trẻ cần phải được tập hợp thành lực lượng tiên phong và hậu bị để bảo vệ chế độ, do đó việc giảng giải đạo Phật cho tuổi trẻ không được phép vượt qua các cổng chùa. Bên trong cổng chùa, tuổi trẻ chỉ được giảng dạy những ý nghĩa vô thường hay vô ngã không như là quy luật vận động để tồn tại, phát triển và hủy diệt của thiên nhiên và xã hội, mà như là một bức tranh toàn xám của cuộc đời được tô trét bởi những người mà tuổi đời đã mệt mỏi với những thành công và thất bại đã làm thui chột ý chí.



Nam Mô A Di Đà Phật

Trong một xã hội hội mà các giá trị tâm linh truyền thống đang bị băng hoại, một số thanh niên tác quái tại các đô thị lớn dựa vào quyền lực chính trị của cha chú, hay tiền của bất chính của bố mẹ; một số khác miệt mài học chỉ để làm thuê, làm những người nô lệ kiêu mới trung thành với những ông chủ giàu sụ. Một số khác, cam chịu thân phận nghèo đói, thất học, cam chịu tất cả

nhục nhã của một dân tộc nghèo nàn lạc hậu. Trong tình trạng đó, sự hiện diện của các đoàn sinh GDPT, những đơn vị tập hợp các thanh niên biết tìm lẽ sống cho bản thân, thật sự là một thách thức xã hội, mà quyền lực chính trị cảm thấy như một đe dọa nếu không vận dụng được để phục vụ cho tham vọng đen tối, mà vì tham vọng ấy có khi sẵn sàng mãi quốc cầu vinh. Như thế thì, tất nhiên là ảo tưởng khi nói rằng, chúng ta chỉ tập hợp tuổi trẻ để dạy đạo, không cần biết cái gì khác nữa. Nói thế chẳng khác nào lừa những nai con vào một chỗ để cho cọp dữ dễ dàng thao túng.

Tất nhiên, đất nước cần tuổi trẻ để xây dựng. Đạo pháp cũng cần tuổi trẻ để thể hiện bản hoài tiếp vật lợi sinh của mình. Theo bản hoài đó, giáo dục đạo Phật cho tuổi trẻ không chỉ có mục đích chiêu dụ họ vào trong bốn vách tường nhà chùa để cách ly những phòng trà, hộp đêm, những môi trường cám dỗ, sa đọa. Tuy nhiên, cơ bản giáo dục đạo Phật vẫn phải là rèn luyện đạo đức, phát triển trình độ nhận thức tâm linh.

Trước hết, hãy nói về rèn luyện đạo đức. Ở đây hoàn toàn không có vấn đề nhồi nhét những tín điều đức lý. Nghĩa là, không nói với tuổi trẻ không được làm điều này, không được làm điều kia. Tuổi trẻ có thể làm bất cứ điều gì mà họ tự thấy thích ứng với thời đại. Nhưng không để cho tuổi trẻ bị lôi cuốn bởi những yếu tố độc hại của thời đại, không bị lệch hướng nhận thức bởi các phong trào thời thượng, do đó cần thiết lập một không gian an toàn, và di động. Không gian an toàn đó là bồ đề tâm. Tính di động, đó là vô trụ xứ của Bồ tát. Chúng ta cần nói thêm hai điểm này.

Lớn lên tại các đô thị phồn vinh, rồi bước vào xã hội với học vị cao, mức sống ổn định, một bộ phận tuổi trẻ ít khi trực tiếp sống với những đau khổ của các bạn trẻ khác ở những vùng đất tối tăm xa lạ. Thiếu đồng cảm về những khổ đau của đồng loại, do đó cũng thiếu luôn cả nhận thức về thực chất của sự sống, không thể hiểu hết tất cả ý nghĩa thiết cốt của khát vọng sinh tồn. Cho nên, đưa đạo Phật đến với tuổi trẻ, phải có nghĩa là đưa tuổi trẻ đến giáp mặt với thực tế của sinh tồn. Đó là làm phát khởi bồ đề tâm nơi tuổi trẻ: Ở nơi nào hiểm nạn, tôi nguyện sẽ là cầu dò. Nơi nào tối tăm, tôi nguyện sẽ là ngọn đuốc sáng. Đây có thể là ước nguyện xa vời, thậm chí sáo rỗng đối với một số người. Nhưng đó chính là mặt đất kim cương để trên đó tuổi trẻ tự vạch hướng đi cho mình, tự quy định những giá trị sống thực cho chính đời mình.

Về tính di động, đó là tính mở rộng, không tự câu thúc vào trong một không gian xã hội chật hẹp, để có thể có tầm nhìn xa hơn, vượt ngoài thành kiến và truyền thống khép kín của xã hội mình đang sống. Nói cụ thể hơn, tuổi trẻ được giáo dục để luôn luôn ở trong tư thế sẵn sàng lên đường. Đến bất cứ nơi nào trên trái đất này, nơi mà đau khổ được sống thực hơn, hạnh phúc được trải nghiệm chân thực hơn. Trong một ý nghĩa khác, tính di động như vậy

đồng nghĩa với tính phiêu lưu. Từ khi sống tại những đô thị được xem là ổn định, nhân loại đã dập tắt đi tính phiêu lưu nơi tuổi trẻ, nhưng khơi dậy tính du lịch nơi người lớn đi tìm những lạc thú mới để thay đổi khẩu vị thường nhật.

Tinh thần vô trụ xứ tất nhiên có nhiều điểm khác biệt. Vô trụ xứ nói, không trụ sinh tử, không trụ Niết bàn. Đó là tinh thần khai phóng, không bị buộc chặt vào bất cứ giá trị truyền thống nào. Tuổi trẻ cần được học hỏi để sống với tinh thần khai phóng và bao dung, để tự mình định giá chuẩn xác giá trị các nền văn minh nhân loại, tự mình chọn hướng đi thích hợp trong dòng phát triển hài hòa của tất cả các nền văn minh nhân loại, tuy khác biệt tín ngưỡng, khác biệt tập quán tư duy, khác biệt cả phong thái sinh hoạt thường nhật.

Về sự phát triển trình độ nhận thức tâm linh nơi tuổi trẻ, ở đây chúng ta nói đến sự học tập thông qua Kinh điển truyền thống. Tam tạng Thánh điển là kho tàng kiến thức bao la. Dựa trên những lời dạy căn bản của đức Phật về giá trị của sự sống, bản chất của đau khổ và hạnh phúc, trên đó nhiều quy luật về thiên nhiên, về xã hội, về tâm lý, ngôn ngữ, của con người lần lượt được phát hiện qua nhiều thời đại trong nhiều khu vực địa lý có truyền thống lịch sử khác nhau. Tuy nhiên, chúng ta cũng biết rằng, trong toàn bộ lịch sử các nền văn minh nhân loại, đang tồn tại hay đã biến mất, không một học thuyết nào mà không từng bị nhận thức của người đời sau vượt qua. Có học thuyết bị vượt qua và bị đào thải luôn. Có học thuyết bị vượt qua, rồi được phục hoạt. Nhưng có rất ít học thuyết được phục hoạt mà bản chất không bị biến dạng. Biến dạng cho đến mức nếu so sánh với quá khứ, nó như là quái thai. Giáo lý của Phật khẳng định quy luật vô thường, nên vấn đề là khế lý và khế cơ, chứ không phải là vấn đề bị hay không bị vượt và đào thải.

Tuổi trẻ học Phật không có mục đích trở thành nhà nghiên cứu Phật học, mà học Phật là tự thực tập khả năng tư duy bén nhạy, linh hoạt, để có thể nhìn thẳng vào bản chất sự sống. Cho nên, sự học Phật pháp không hề cản trở sự học thế gian pháp; kiến thức Phật học không xung đột với kiến thức thế tục. Duy chỉ có điều khác biệt, là học Phật khởi đi từ thực trạng đau khổ của nhân sinh để nhận thức đâu là hạnh phúc chân thật. Bi và trí là đôi cánh chắc thật sẽ nâng đỡ tuổi trẻ bay liệng vào suốt không gian vô tận của đời sống.

Tuệ Sỹ

(www.huongtichphatviet.com)

Mười Huyền Môn:

Trật Tự Của Thế Giới Trong Tương Quan Vô Tận

Có hai hình ảnh quen thuộc gợi lên ý tưởng biến dịch: như dòng sông và như ngọn lửa bốc cháy trên đỉnh núi. Mỗi hình ảnh lại gợi lên một ý nghĩa tương phản: tác thành và hủy diệt. Trời đất như đã thay loài người nói lên ý nghĩa của sự sống, nói bằng một thứ tiếng riêng biệt: tiếng nói thâm lặng hay tiếng nói của sự im lặng. Sức mạnh của con người không nằm trong chính nó. Ước vọng thâm thiết nhất của con người cũng không nằm trong chính nó. Mùa xuân, mùa của một sức sống xanh tươi, không động lên trên đôi mắt. Qua đôi mắt, người ta tìm thấy khát vọng của mùa xuân, vì nơi đó phản chiếu hình ảnh của những bụi phấn liểu phản chiếu hình ảnh của một dòng nước lượn quanh. Những sáo ngữ mà chúng ta thường nghe và thường chấp nhận một cách gần như mặc nhiên: con người không là gì cả, vì nó là tất cả. Rốt cuộc, cuộc đời của người ta giống như cái gì? Cũng nên nghĩ là giống như một cánh nhận bay qua dòng sông, bóng nhận in vào lòng nước. Bóng nhận và dòng sông trong bước tao ngộ tình cờ:

Nhận quá trường giang

Ảnh trầm hàn thủy

Nhận vô di tích chi ý

Thủy vô lưu ảnh chi tâm.

Một thiền sư Việt Nam trước đây đã nói như vậy.

Tao ngộ tình cờ rồi tan rã và biến mất cũng nên nghĩ là biến mất trong cơn nắng chiều mòn mỏi, hay biến mất trong lớp sa mù buổi sáng.

Người gặp người không ở trong gang tấc mặt đối mặt. Gặp nhau trong những hẹn ước thiên thu của đỉnh đá trên núi này và một hạt cát trong lòng biển xa xôi kia.

Và đây cũng là đạo lý tự nhiên: đôi mắt của chúng ta, chỉ có thể mở ra để nhìn theo một chiều hướng duy nhất. Muốn thay đổi chiều hướng thì phải thay đổi cả tư thái và vị thế. Quả thật chúng ta muốn vượt qua những giới hạn cá

biệt, để thấy rằng thân thể của mình cũng bao la vô hạn như hư không; thấy cả vũ trụ như thấy quả xoài đang nằm trong tay. Nếu chưa vượt qua khỏi giới hạn cá biệt: cái ước mong này cũng chỉ là một thứ ước mong này cũng chỉ là một thứ ước mong cá biệt, giới hạn cá biệt càng lúc càng khép kín; người ta bỗng cảm khái mình như một hạt cát lẫn lóc trong sa mạc. Những gì cần thấu hiểu phải được phân phối trật tự theo qui ước của thế giới cộng đồng. Chúng ta có trật tự của ngôn ngữ, trật tự của tâm hành và trật tự của thế giới. Tùy thuận theo qui ước đã định sẵn, chúng phản chiếu lẫn nhau trong thể tương giao vô tận, một động một tĩnh. Giống như ba hào của kinh Dịch: hai, được phân phối trong ba thành tám; tám được phân phối trong hai để thành sáu mươi bốn, thành thiên hình vạn trạng, tất cả văn vẻ của trời đất. Tính cách phân phối các hào và các quẻ này được Hoa Nghiêm tông vận dụng triệt để, thành lập một thế giới trùng trùng vô tận: hai trong mười và mười trong mười. Hai trong mười: dị thể và đồng thể trong thập huyền. Con số đạt được là một trăm, tính theo phép phân phối và tập hợp của toán học. Trật tự của thế giới được phối trí bằng số. Nguyên tắc kinh dịch: Phương dĩ loại tụ, vật dĩ quần phân.

Thế là vì muốn thấy vì hiểu nên cần có phân tích và phối trí, nhưng cũng muốn sống bằng tất cả tâm tình ẩn khuất của mình, nên ước ao nói bằng những lời không nói của vạn hữu. Tất cả những ước muốn đó được kết tụ lại như ngưng thần chú mục để phóng tầm mắt vào một thế giới tuyệt đối.

I. ĐỒNG THỜI CỤ TÚC TƯƠNG ƯNG

Trong vô số tập quán của kiến thức, chúng ta có thể kể đến một tập quán rất phổ biến, và có ảnh hưởng quyết định. Hãy gọi đó là tập quán nhận định và xác định vấn đề.

Không nhận định thì không có một cái nhìn sáng suốt; không xác định thì không tránh nổi thái độ hàm hồ. Không sáng suốt và hàm hồ là những tật xấu. Người ta cố tránh khỏi những tật xấu ấy. Mọi vật hình như đã được an bài trong một trật tự cố định ở đấy. Mỗi sự vật khi được gọi là có đó, được coi là có một vị trí cá biệt. Muốn nhận định và xác định vị trí ấy, người ta đã phải phân tích sự có đó thành ra hai chiều. Trong chiều ngang, nó được đặt ở vị trí tĩnh. Trong chiều dọc, nó được đặt ở vị trí động. Sau khi đã qui chiếu tất cả tính cách động vào tĩnh, và tạo nên sự thúc đẩy để tĩnh biến chuyển bằng tính cách động, người ta đã xác định được bản tính của hiện hữu; căn cứ vào đó mà thiết lập mọi chiều hướng tác động của chúng.

Đó là nhận định sơ khởi, chuẩn bị cho giải thích nghĩa của “đồng thời cụ túc tương ưng”.

Thiết lập các chiều hướng tác động của hiện hữu, với mục đích chính là vì sự sinh tồn của riêng ta trong thế giới sinh hoạt cộng đồng; mục đích phụ là khai triển những gì ẩn khuất trong lòng sự sống.

Tác động thì diễn ra trong tính cách gián đoạn. Thành quả mà chúng ta chờ đợi phải được coi là cái xuất hiện trong một lãnh vực vĩnh cửu; nếu không, ta có thể duy trì hình ảnh của một thành quả tiên liệu và cũng không thể duy trì được thành quả đã đạt. Để đạt đến một viễn tượng như vậy, người ta phải nỗ lực phát hiện toàn thể tính của một sự thể. Toàn thể ấy vừa được thu hẹp trong một giới hạn cá biệt, vừa được phóng đại thành một thế giới vô tận. Như vậy, khi thu hẹp, thế giới vô tận thành cá biệt trong ta, và khi phóng đại, cá biệt trở nên vô hạn. Đó là xác định ý nghĩa tương ứng; theo đó, người ta có thể phân biệt tương ứng thành tương tại và tương thị. Sau khi thực hiện xong sự phân biệt này, chúng ta đã làm xong công việc xác định tiên quyết. Về sau, nhận định và xác định không còn cần thiết nữa. Nhưng cái mà ta muốn giải thích và muốn thực hiện trở thành những sự thể đương nhiên.

Thế nào là tương lai? Đó là sự phản chiếu lẫn nhau của các sự thể, trong thế giới cộng đồng. Nói một cách giản lược, đó là sự phản chiếu của cá biệt và toàn thể, giống như hình ảnh của một biển lớn được phản chiếu trọn vẹn trong một làn sóng và ngược lại. Theo những đó, cái lớn ở trong cái nhỏ và cái nhỏ ở trong cái lớn. Bởi vì, trong tức là phản chiếu toàn diện, do đó nói rằng cái này ở trong cái kia có nghĩa rằng cái này chính là cái kia: tương tại tức là tương thị.

Trên tương quan lập nghĩa và lập thuyết, căn cứ tương tại và tương thị, người ta có quyền nói lên trực tiếp hay gián tiếp một ý nghĩa nào đó. Thí dụ, bằng gián tiếp, người ta chỉ cần nêu lên một góc, lập tức biết ngay ba góc còn lại. Như vậy cá biệt ở ngay trong toàn thể, vì phản chiếu toàn diện; và chính nó là toàn thể, cho nên chỉ cần nhắc đến một góc là đã nhắc đến ba góc còn lại.

Trong khi lập thuyết, người ta phải tuân theo một trật tự cố định. Nhưng ý nghĩa đạt được thì luôn luôn vượt ngoài trật tự này. Thí dụ, khi diễn tả bằng văn tự, người ta phải tuân theo một qui ước: hoặc viết theo hàng ngang hoặc viết theo hàng dọc, và trong đó có các chữ phải được sắp theo một thứ tự nào đó. Nhưng ở lãnh hội, tất cả những qui ước và hình thức diễn tả của văn tự đều biến mất. Chúng biến mất bởi vì cái ý nghĩa mà chúng ta đạt được nó xuất hiện trong tác dụng đồng thời của tất cả các phương tiện diễn đạt. Dù vậy, mọi sự thể vẫn giữ nguyên vị trí của nó trong trật tự cộng đồng.

Tính cách đồng thời vừa nói chính là nhân quả đồng thời, nhưng không xét theo tự thể mà chỉ xét theo tác động. Không xét theo tự thể, tức là không nói sự thể này đa sinh ra sự thể kia hư thế nào. Nói tác động là sự phản chiếu, và

là phản chiếu trong toàn diện. Trong cái chủ động, và ngược lại. Sự phản chiếu ấy lập nên nhân quả đồng thời.

Từ lý luận trên, người ta nói, khi một sự thể biểu lộ toàn diện của nó, đồng thời biểu lộ toàn diện tất cả sự thể khác. Đến lượt mỗi sự thể trong cũng tự biểu lộ và biểu lộ tất cả. Như vậy mọi sự thể xuất hiện như trong tương quan, và vì tương quan ấy là tương tại và tương thị nên trở thành tương quan vô tận; trật tự nhân quả vẫn không rối loạn.

Bây giờ thế giới đã có đó, có trong những phản chiếu trùng trùng vô tận, rồi người ta sẽ làm gì ở đó? Không khởi lên được tác dụng thì không phát hiện được tự thể và tự thể cùng tương ứng “tương tại và tương thị” trong đồng thời nhưng sai biệt; nhưng mỗi tự thể đều như một toàn thể vô tận và vô hạn. Vô số cái một cùng ở trong cái một duy nhất, có khắp trong vô số cái một. Nói rộng hơn, chúng ta có bốn trường hợp:

- Cái một ở trong cái một
- Cái một ở trong tất cả
- Tất cả ở trong tất cả
- Tất cả ở trong cái một

Thế giới vô hạn là cái một duy nhất, tức là một toàn thể. Cái một toàn thể được chứa đựng, không dư hay thiếu, trong cái một sai biệt. Đây chỉ là luận lý, thuần túy lý luận. Bởi vì người ta cần có một thế giới vô tận và vô tận như vậy để thiết lập mọi tác dụng của mình trong sự sống, và vận dụng chúng cho một cứu cánh độc nhất.

Trước một thế giới vô hạn và vô tận ấy, người ta cảm thấy khởi cần vượt qua ngoài vị trí cá biệt của mình mà vẫn có thể thực hiện vô biên tác dụng. Kinh Hoa Nghiêm nói: “Tất cả các Pháp môn như một biển cả vô tận điều tụ hội ở một pháp trong đạo tràng”. Đó là kinh nói về phương tiện vô biên của Phật. Tất cả những điều Phật nói phát ra từ Hải ấn tam muội. Cũng như tất cả mặt trời, mặt trăng, tinh tú, ... Đều in bóng trong lòng biển - hải ấn, vừa như là một - vì có vị trí cố định - và như là tất cả - vì khắp mọi nơi trong lòng biển. Cũng vậy, từ Hải ấn tam muội, thân của Phật như một biển cả, trong mỗi lỗ chân lông xuất hiện vô biên thế giới.

Nói tóm lại, mỗi sự thể phản chiếu tất cả mọi sự thể, và trong tất cả đó, mỗi sự thể này cùng phản chiếu tất cả mọi sự thể. Thế gọi là cụ túc - có đủ. Chúng đồng thời phản chiếu lẫn nhau tạo thành thế giới trùng vô tận.

II. NHÂN ĐÀ LA VÕNG CẢNH GIỚI

Đây là một thí dụ, dùng để diễn hình cho sự phản chiếu vô tận. Chúng ta hãy nói về thể tính và khả năng thí dụ trước.

Tạo ra một thí dụ, người ta chỉ cần biết thế nào là những cái tương đồng, theo cách loại suy. Sau đó, phải làm thế nào mà xóa được thí dụ một cách dễ dàng, thì sự diễn đạt mới được thấu đáo. Như vậy, giữa cái được ám chỉ bằng thí dụ và bản thân của thí dụ cần có một khoảng trống. Tiên khởi, vì có khoảng trống nên mới có thể bỏ qua thí dụ để nhận ra cái được thí dụ. Cũng như khi đặt một ngón tay lên môi mà nói: “giống cái này”; nói thế, khó phân biệt cái này là cái nào, là ngón tay hay môi miệng. Cũng vậy, sự thí dụ phải diễn tiến từ chỗ tạp loạn, cái này cũng giống cái kia, rồi đi đến chỗ phân biệt nghiêm xác. Giống nhau tức là đồng loại, đồng hành. Nghĩa là, trên tổng quát thì người ta nói: “cái này cũng vậy”, chúng đồng loại, vì cũng xuất hiện trong một môi trường. Chúng đồng hành, vì cùng vận chuyển trong môi trường đó. Cùng xuất hiện và vận chuyển một môi trường chung, nhưng mỗi cái có một vị trí riêng biệt; vì thế, cái này đối với cái kia chỉ giống như chứ không thực sự như vậy.

Người ta thường nói, thí dụ chỉ có giá trị rất ước lệ. Bởi vì những cái mà người ta dùng để thí dụ phải giới hạn trong phạm vi thông tục của kinh nghiệm thường thức. Lấy cái đã biết để dẫn khởi cái chưa biết. Nếu cái chưa biết vĩnh viễn không xuất hiện thì thí dụ sẽ bao hàm tính chất độc đoán.

Bằng lối suy luận chậm chạp, nhưng vững chắc, ta có thể ước lượng được mức độ diễn tả của thí dụ. Đoạn sau đây tóm tắt trình bày của Hiền Thủ Quốc Sư trong Kim sư tử chương, thuyết cho Hoàng đế Võ Tắc Thiên về các đặc điểm của Hoa Nghiêm Tông. Sau phần tóm tắt này chúng ta sẽ có để thấy những điều muốn thấy, đối với khả tính và khả năng của thí dụ.

1. Minh duyên khởi

Quyết đoán: “vạn tượng bản không giả duyên phương hữu”. Bản tính của vạn hữu trống rỗng như hư không, do tương quan mà trở thành hiện hữu.

Thí dụ, vàng ròng không có bản tính cố định; do thợ nắn nót nên thành hình một con sư tử bằng vàng.

2. Biện sắc không

Quyết đoán: huyễn pháp phân nhiên, chân không bất động. Các sự thể huyễn xuất hiện đều sẵn ra đó; Chân Không bất động. Thí dụ: chỉ có vàng ròng, tức chân không mới có thật tánh; sư tử tức huyễn sắc không có thật.

3. Ước tam tánh

Quyết đoán: mê chi danh tướng, ngộ chi tức chân. Do mê mà có danh tướng; là những cái hư huyền, mặt ngoài. Khi ngộ, chính đây là chân.

Tam tánh là ba hình thái hoạt động của tâm trong tương quan với bản tánh của hiện hữu: a. Biến thể: phân biệt những cái biệt giữa cái này và cái khác bằng danh và tướng; b. Y tha: mọi tác dụng hiện khởi đều nương tựa vào nhau; c. Viên thành thật: bản tính tồn tại chân thật của hiện hữu.

Thí dụ: a. Biến kế: thấy sư tử như có một bản ngã thực hữu; b. Y tha: thực hữu, nhưng lại là hữu tương tự; nghĩa là không tự hữu; c. Viên thành thật: chất vàng ròng sau khi đã thành hình sư tử vẫn không có gì biến cải.

4. Hiện vô tướng

Quyết đoán: tướng tức vô tướng, phi tướng tức tướng, phi tướng tức tướng.

Thí dụ: sư tử bằng vàng; nếu nói đó là vàng thì tất cả chúng là vàng ròng, không thấy hình dáng sư tử đâu trong đó cả. Bởi vì, vàng là vàng, không phải là gì hết; sư tử lại càng không phải.

5. Thuyết vô sanh

Quyết đoán: vô sanh tức chi sanh, sanh tức vô sanh.

Thí dụ: khi nói “Sư tử hiện ra”, thì sự thực, đó chỉ là vàng. Hình dáng sư tử có hiện ra, có biến mất; thể chất của nó là vàng ròng không thêm không bớt.

6. Luận ngũ giáo

Quyết đoán: căn khí bất đồng, thiết giáo hữu dị. Vì căn cơ, trình độ bất đồng, nên có nhiều cách nói khác nhau.

Có năm trình độ:

a. Thanh văn, căn cứ vào lý duyên khởi thấy rằng không có bản ngã thật hữu nhưng thấy thật sự có các yếu tố tạo nên bản ngã bất thực ấy.

b. Thỉ giáo, hạng Đại thừa sơ cơ, do lý duyên khởi, hiểu rõ mọi lẽ Chân Không.

c. Chung giáo: hiểu lẽ Chân Không, lại còn biết rằng vì không cho nên có, trình độ cao nhất của Đại thừa.

d. Đốn giáo, vượt ngoài ngôn ngữ, tức là trên cả Đại thừa.

e. Viên giáo, đạt tới cõi vô ngôn, nhưng từ đó có thể nói lên cái vô ngôn mà không trái ngược, vì là chỗ cùng đích của phương tiện và thật huệ.

Thí dụ:

- a. Thanh văn: sư tử không có thật, nó xuất hiện do duyên khởi.
- b. Thi giáo: bản tính của sư tử là Chân Không.
- c. Chung giáo: Sư tử không có thật, vì chỉ là vàng rỗng, nhưng chính từ vàng rỗng mà có sư tử. Tức là vì không cho nên có.
- d. Đốn giáo: không cần đến ngôn ngữ hay suy tưởng; chỉ nhìn là biết ngay sư tử hay vàng. Bởi vì, cái đó gọi là sư tử thì không phải; gọi là vàng cũng không phải.
- e. Viên giáo: Biết rõ vàng là gì và sư tử là gì; chúng tương quan hiện khởi như thế nào; và biết cả phương tiện là chúng thành không, thành có, tùy sở nguyện.

7. Lặc thập huyền

Quyết đoán: duyên khởi giáo ánh, pháp giới trùng trùng.

Thí dụ:

(1) Vàng và sư tử xuất hiện một cách trọn vẹn trong cùng một lúc: đồng thời cục tức tương ưng.

(2) Nhìn vào cặp mắt, biết đó là cặp mắt của sư tử; tức đã nhận ra toàn thân sư tử; tức đã nhận ra toàn thân sư tử. Nói cách khác, cặp mắt sư tử bao hàm toàn thân của nó. Các bộ phận khác cũng vậy. Như thế, các bộ phận sư tử vừa thuần, vì bao hàm toàn thân; vừa tạp, vì riêng biệt. Đó là nghĩa: chư tạng thần tạp cụ đức.

(3) Vàng và sư tử bao dung lẫn nhau thành ra vừa một vừa nhiều: nhất đa tương dung an lập.

(4) Mỗi chi tiết của sư tử đều là vàng, và vàng có khắp trong từng chi tiết của sư tử: chư pháp tương tức tự tại.

(5) Thấy đó là sư tử, thì đó không phải là vàng; thấy đó là vàng, bấy giờ đó không phải là sư tử: bí mật ẩn hiện câu thành.

(6) Vàng và sư tử được phân biệt bằng cách bao dung lẫn nhau trong từng chi tiết nhỏ nhất: vi tế tương an lập.

(7) Sư tử và vàng là một. Mỗi sợi lông của sư tử đều bằng vàng, nên phản ảnh toàn thân sư tử. Trong toàn thân phản ảnh này, mỗi lông cũng phản ảnh toàn thân. Như vậy, vì tương phản thành ra vô tận. Đó là nghĩa: nhân đà la võng cảnh giới.

(8) Sư tử biểu tượng cho vô minh; vì khi thấy chỉ có sư tử thì chất vàng rỗng bị che đậy mất. Nhưng cũng từ nơi sư tử đó mà chỉ ra cho thấy cái thể

chất chân thật của nó là vàng ròng; thế là làm bộc lộ Lý tánh từ ở Sự: thác sự hiển pháp sanh giải.

(9) Sự tử là phần có hiện ra và biến mất, bị phân chia bởi các giới hạn của thời gian: quá khứ của quá khứ, hiện tại của quá khứ, vị lai của quá khứ, quá khứ của hiện tại, hiện tại của hiện tại, vị lai của hiện tại, quá khứ của vị lai, hiện tại của vị lai, vị lai của vị lai, và đồng thời: thập pháp cách thể dị thành.

(10) Vàng và sự tử, hoặc một hoặc nhiều, hoặc ẩn hoặc hiển,..., không có bản tính cố định. Sự thành tựu cứu cánh của chúng tùy theo các tác dụng của tâm: duy tâm hồi chuyển thiện thành.

8. Quát lục tướng

Quyết đoán: pháp vô định tướng, cử nhất tứ đa

Thí dụ:

a. Toàn thân sự tử, bao gồm mọi bộ phận chi tiết: tổng tướng.

Mỗi chi tiết:

b. Biệt tướng,

c. Tất cả cũng biểu lộ trong một trường chung: đồng tướng.

d. Cùng biểu lộ thành một toàn thể, những bộ phận riêng biệt không tạp loạn: di tướng.

e. Các bộ phận tập hợp lại tạo thành hình dáng của sự tử: thành tướng.

f. Vì mỗi bộ phận cố thủ vị trí riêng biệt của chúng, nên mỗi cái không phải là sự tử: hoại tướng.

9. Thành bồ đề

Vạn hạnh ký viên, bản giác lộ hiện

Lãnh hội được tương quan hiện khởi nhưng bất động giữa sự tử và vàng ròng, tức là hiểu rõ tất cả những tương quan chân và vọng của sự tử và vàng ròng.

10. Nhập niết bàn

- Trí thể tức như, sanh đại niết bàn

Bây giờ thấy rõ sự tử chưa từng có, vàng ròng chưa từng không; chấm dứt tất cả tác dụng phân biệt của tâm trí. Vàng Như sự tử và sự tử Như Vàng. Đó là vĩnh cửu bất sinh bất diệt.

Cả đoạn phụ chú dài dòng trên đây được dùng để diễn hình cho khả tính và khả năng của thí dụ. Chính chúng ta là thí dụ. Thí dụ bao hàm và dẫn khởi thí dụ, vì hiện hữu do tương quan, cái Như vậy là Như vậy. Vì Như vậy, nên

thí dụ được Như vậy. Nói cách khác, cái được nhìn thấy là Như vậy. Khi phản chiếu thì cũng như vậy. Sự phản chiếu lẫn nhau giữa những cái Như vậy và Như vậy trở nên trùng trùng vô tận.

Tính cách phản chiếu này được thí dụ bằng một tấm ảnh lưới của trời Indra (Hán âm: Nhân đà la). Mỗi mắt lưới là một hạt ngọc. Mỗi hạt ngọc ấy không rời khỏi vị trí của nó mà phản chiếu toàn diện tấm lưới. Trong mỗi tấm lưới phản chiếu này, lại có vô số mắt lưới. Trong mỗi mắt lưới đó lại cũng phản chiếu toàn diện tấm lưới. Chúng phản chiếu lẫn nhau thành vô tận, nhưng vẫn cố thủ vị trí và bản sắc cá biệt của mình; do đó, không tạp loạn, hỗn độn.

III. BÍ MẬT ÂN HIỂN CÂU THÀNH

Phản chiếu là tác dụng của định luật duyên khởi. Từ trên định luật này, người ta suy diễn được hai khả năng thành tựu: sự thành tựu của cá thể và sự thành tựu của toàn thể. Đối với cá thể, sự thành tựu đó có nghĩa sự xuất hiện của nó trong một vị trí cố định. Người ta sẽ qui định mọi thể cách tương quan hiện hữu bằng vị trí này. Định được một vị trí là định được tất cả vị trí khác. Như vậy, khi khởi lên tác dụng trong một thể giới cộng đồng, người ta thấy ngay đã có ở đó một trật tự an bài. Bởi vì trật tự được đặt trên nền tảng duyên khởi, do đó sự thiết lập là tác dụng của chính mỗi sự thể cá biệt. Khái niệm về lý duyên khởi, do đó sự thiết lập là tác dụng của chính mỗi sự thể cá biệt. Khái niệm về lý duyên khởi vẫn là: “Không có tác giả, không thọ giả, chỉ có tác nghiệp”. Không có một thể lực biên khởi, không có một tự thể quyết định thúc đẩy mọi tác dụng. Tự thể được coi như xuất hiện và tồn tại bằng tác dụng; nghĩa là, không có tự thể ở đằng sau tác dụng. Nói rằng cá thể cố thủ lấy vị trí cố định của nó, không phải vì vậy mà cá thể ấy tự hữu như một thể tuyệt đối. Tuy nhiên, đã nói là cố định trong một vị trí, thể thì bằng cách nào mà khởi lên được tác dụng? Ở đây, chỉ có một tác dụng căn bản là sự phản chiếu. Toàn thể được phản chiếu trong cá biệt: do phản chiếu như vậy, sự thể cá biệt được coi như có vị trí cố định.

Thể nào là ý nghĩa của một lời nói? Đó là khởi điểm của Hoa nghiêm tông. Nó khởi lên từ cái đồng hỗn mang mờ mịt của vạn hữu. Một khi lời nói đã thành hình, người ta muốn cho ý nghĩa của nói phải kéo lôi mớ bong bóng của vạn hữu ra khỏi sự tạp loạn của chúng để trở thành một trật tự có qui củ. Tiên khởi, chắc chắn là người ta không thể tìm thấy trật tự này trong chính bản thân của vạn hữu. Nhưng bản thân của vạn hữu lại chính là Pháp thân của Phật. Như vậy, thay vì lần do theo lời nói phát ra từ chính mình, người ta phải bắt đầu bằng cách nghe lại từ lời nói của Phật. Chính lời nói ấy nói rằng những gì được nói lên, đều nói theo sự phản chiếu của vạn hữu. Vạn hữu phản chiếu lẫn nhau để trở thành những biểu tượng danh ngôn như vậy. Đây là lời nói của Kinh Hoa Nghiêm: “Pháp như vật là như vậy: không có tác giả, không

có thành giả. Như vậy, bậc Ứng cúng, Đẳng chánh giác cũng như vậy”. Nơi khác kinh nói: “Phật không có xuất hiện thể gian, cũng không có nhập niết bàn. Vì sức mạnh của đại nguyện mà hiển hiện pháp tự tại”.

Những lời ấy muốn nói gì? Nghe được lời của Phật là nghe tiếng nói thâm lặng của vạn hữu. Nhưng làm sao để nghe? Vậy trước hết, hiểu cách nói của Phật. Cách nói ấy được coi như tùy tiện, và tùy thuận theo cơ cảm. Cách nói phản chiếu lại cách nói. Nói và nghe ràng buộc với nhau như trong thế giới cộng đồng của tác dụng. Sự ràng buộc ấy trở nên chặt chẽ, giống như bóng tối ràng buộc lẫn nhau trong thâm kín sâu xa. Đó là bên trong. Mặt ngoài chúng vẫn hiện ra trên một trật tự có qui củ. Từ đó suy diễn ra, vạn hữu phản chiếu lẫn nhau sẽ được coi như có hai phần, điển hình bằng thí dụ: sự phản chiếu của bóng tối với bóng tối. Đó là phản chiếu trong một trật tự không có trật tự. Kế đến, sự phản chiếu của ánh sáng với ánh sáng. Điển hình thứ ba và thứ tư: phản chiếu giữa ánh sáng và bóng tối. Qui định và phân phối tính cách phản chiếu này trong thế giới cộng đồng, ta sẽ tìm thấy vị trí cố định của cá thể.

Lời nói sẽ được coi như là phản chiếu của ý nghĩa; và ngược lại. Ở đây, ý nghĩa cũng được coi như là sự phản chiếu của vạn hữu; và ngược lại. Vậy trật tự của vạn hữu sẽ được phối trí một cách tùy tiện, và tùy thuận với lời nói. Chúng ta tự phối trí lấy trật tự lời nói của chính mình. Người nói và người nghe là một. Bởi thế, chỉ có tác dụng của nghe và nói mà không có tác giả. Khi được nói, ta đẩy lui những lời khác vào cõi miền u tịch thâm lặng. Toàn thể được hiển hiện. Khi toàn thể hiển hiện, cá biệt tự lẫn vào căn cơ thâm kín. Căn cơ này ở nơi chính nó và ở trong cả toàn thể. Ta nói để riêng ta nghe. Tự nghe những lời tự nói. Như thế, thế giới tự tác thành thế giới, bởi vì vạn hữu được tác thành bởi chính ta. Ta là thế giới. Nhưng thế giới không tự hủy bản sắc của nó để trở thành thế giới là ta. Ta và thế giới vừa có giới hạn phân biệt, vừa bao dung lẫn nhau bằng phản chiếu vô tận. Bây giờ, tự thành lại có nghĩa là tương thành, cùng đồng với thành tự.

Nếu nghe ra được những chiều hướng tác động của lời nói từ ta nói lên, ta sẽ thấy niềm tương ứng, trong đó cả thế giới loài người, loài vật, cây cỏ, cùng nói và cùng nghe. Nghe một lời và nói lên trong sự hiển hiện của âm thanh và ánh sáng, là cùng lúc nghe ra những lời thâm lặng không nói trong sự ẩn mật tương ứng.

Chúng ta đi từ trật tự lý trí phân biệt, ở đó phân biệt giới hạn nghiêm khắc của những cá biệt, rồi tiến tới căn cơ của chúng, là niềm tương ứng được mệnh danh là chân tánh hư không. Nghĩa là từ duyên khởi mà suy diễn ra Tánh Không. Bởi vì, đó là niềm tương ứng nên chúng ta phát hiện được sự phản chiếu vô tận. Sau đó là sự thành tựu của ngôn ngữ, thành tựu từ phân

biệt ở trong cái không phân biệt. Nói và không nói, chúng tự thành. Ân và hiên là tính cách tự thành và tương thành của vạn hữu.

IV. TẾ TƯƠNG DUNG AN LẬP

Kinh nói: “Hết thủy thể giới nhập vào một hạt bụi nhỏ. Dù vậy thể giới không bị thu hẹp lại, cũng không bị tán vụn ra. Đó là cái nhỏ chứa đựng cái lớn. Nhưng không phải nói rộng cái nhỏ để sức chứa, cũng thu hẹp cái lớn lại cho vừa sức chứa. Trật tự vạn hữu vẫn như vậy. Bao dung lẫn nhau mà không tạp loạn.

Phản chiếu vô tận; đây là một lối diễn tả gợi hình. Khả năng của thí dụ là gợi hình. Khả năng tự thành và tương thành của vạn hữu lại là khả năng phản chiếu. Vì là sự phản chiếu đồng thời; vì là sự tương ứng đồng khởi vừa ẩn hiện: do đó, tất cả những cái rời rạc, vụn vặt, nhỏ nhiệm được kết hợp bằng chính tác dụng cá biệt. Chúng ta vẫn có thể nhắc lại một lần nữa, rằng: không có tác giả, như một chủ thể tuyệt đối, của sự kết hợp. Cũng không có thọ giả, cái thừa hưởng hậu quả của sự kết hợp. Tác dụng kết hợp tự kết hợp lấy chính nó. Bằng một lối diễn tả tương tự, người ta nói không có tác giả của tác giả đời sống, không có cái thừa hưởng hậu quả của đời sống. Đời sống tự tác thành bằng chính tác dụng của nó. Như vậy, chúng ta phải nỗ lực để trực nhận bản tính hiện hữu và tồn tại của vạn hữu bằng chính tác dụng kết hợp. Chúng ta hãy quảng diễn về tác dụng kết hợp này. Nếu nói một cách giản lược, chúng ta có thể có câu hỏi: những cái rời rạc và vụn vặt của vạn hữu đã được ràng buộc với nhau như thế nào để thu dệt thành một thể giới? Nói như thế tức là ám chỉ rằng mỗi sự thể là một nút thắt được phân phối có trật tự trong một màng lưới không giới hạn của thể giới. Khi một nút thắt được tháo ra, toàn thể màng lưới cũng tan rã theo. Và khi một nút thắt di chuyển, toàn thể màng lưới cũng di chuyển, toàn thể màng lưới cũng di chuyển theo. Lối diễn tả như vậy là chỉ nói về sự kết hợp theo chiều ngang, và hàm ý rằng chiều ngang là ngoại tại và chiều dọc sẽ là nội tại. Ngoại tại là thể giới của cộng đồng tác dụng; nội tại là thể giới của tự hữu. Kết quả, sự phản chiếu chỉ là tác dụng liên khởi, và chỉ diễn ra ở mặt ngoài. Cũng như tấm gương này phải ở ngoài tấm gương kia mới phản chiếu lẫn nhau được. Kết quả này quả quyết rằng phản chiếu không phải là tự chiếu không phải là tự chiếu. Thí dụ, nói đối diện tức là đối diện với một hình bóng trong gương. Từ đây lại nảy ra một kết quả khác, ngược với những gì mà ta mong muốn từ đầu, theo đó vạn hữu vừa tự thành vừa tương thành. Bởi vì phản chiếu thì có mà tự chiếu thì không, do đó có tương thành nhưng không có tự thành.

Thực sự, ngay từ khởi đầu, chúng ta chỉ muốn rằng cái bản tính phân biệt của tâm thức và ngôn ngữ hằng gây nên một ảnh hưởng quyết định trong đời sống của mình, để cho đời sống ấy được mở rộng như hư không. Thế nhưng,

luôn luôn chúng ta lại phải khởi đầu bằng bản tính phân biệt. Để đối trị bản tính đó mà chúng ta nỗ lực, bằng mọi phương tiện vốn có theo căn cơ, đẩy cái bản tính phân biệt đi vào cõi vô phân biệt. Vì vậy, chúng ta đã nỗ lực chiêm ngưỡng thế giới như là một thế giới của phản chiếu vô tận; không phải chỉ phản chiếu trong chiều ngang mà còn là phản chiếu cả trong chiều dọc, tức là tự chiếu.

Trước ý định ấy, ta phải thực hiện như thế nào, bằng bản tính cố hữu là phân biệt? Chúng ta sẽ có hai chiều hướng phân biệt: trong chiều ngang, phân biệt bằng mô tả; trong chiều dọc, phân biệt bằng kết hợp.

Đối với phân biệt bằng mô tả trong chiều ngang, chúng ta nói rằng thế giới xuất hiện như một trật tự đã an bài ở đó. Với tư cách là một chủ thể di động, ta thực hiện một lễ hành trên trật tự này. Những gì chúng ta bắt gặp, chúng phản chiếu thành trật tự của tâm thức. Bởi vì trật tự của tâm thức không trải dài thành chiều ngang, do đó khi thế giới được phản chiếu trong tâm thức, bấy giờ trật tự của thế giới không an bài như bất động mà liên tục biến động theo dòng thác đổ của tâm thức. Trật tự của dòng vận chuyển này được qui định bằng tương quan nhân quả. Khởi lên và biến mất một cách liên tục, đó là tương quan nhân quả, được chứng thật bằng tác động của tâm thức. Có trật tự vận chuyển của tâm thức cho nên có tương quan nhân quả, có tương quan nhân quả cho nên ta nhận ra trật tự an bài của thế giới. Như vậy, khi nắm vững được mối quan hệ nhân quả của vạn hữu, ta có thể mô tả bản sắc và bản tính hiện hữu của toàn thể thế giới: ở nơi này hay ở nơi khác, vạn hữu đã khởi lên như thế nào, tồn tại như thế nào và sẽ hủy diệt như thế nào. Tự sự mô tả được coi như là trung thành ấy mà khởi lên hoạt động thì có thể tiên liệu được chiều hướng và hậu quả sẽ đạt được. Tuy nhiên, cái hậu quả đạt được ấy trái với mong muốn của ta. Thực vậy, chúng ta muốn gì? Nói một cách văn nghệ, chúng ta muốn sống trong kinh nghiệm về sự chết và chết trong kinh nghiệm về sự sống, sao cho sống và chết thù dệt thành định mệnh lịch sử của mình. Rồi lấy cái định mệnh lịch sử ấy làm cõi miền tương ứng. Như thế là ta sẽ sống và chết với loài người, loài vật, với cả trời đất trong một cảnh giới an nhiên vĩnh viễn. Cho tới lúc ta cảm giác một cách sâu xa là đạt đến chỗ đó, rồi qua trung gian của ngôn ngữ trong thế giới sinh hoạt cộng đồng, bất chợt thấy ra rằng đây không phải là tương ứng, mà là tương nhượng. Vì tương nhượng, ta chỉ có thể hé mở một nửa cái tàng ẩn, che kín lại một nửa cái biểu lộ, ẩn và hiển vĩnh viễn ly xa cách, không bao giờ tương ứng.

Chúng ta thử xoay sang một chiều hướng khác. Trong chiều này, chúng ta không mong mô tả một thế giới tương ứng, mà tiên khởi, cho rằng cái trật tự an bài của thế giới chẳng khác nào trật tự của hoa đóm giữa hư không. Như vậy, mở đầu trong chiều dọc phân biệt bằng kết hợp, chúng ta khai triển khả

năng phủ định; tức là mở đầu bằng công tác hủy diệt. Hủy diệt thế giới thành hư không; hủy diệt hư không thành hư vô hoảng hốt. Làm thế để từ chối trách nhiệm về những cái ta nói ra, tức là qui chiếu trách nhiệm ấy vào hư vô: chính hư vô đã nói vậy, đã làm như vậy;... Từ chối trách nhiệm, chúng ta cố tình không nhận bất cứ một hậu quả sẽ đến nào cả. Tuy nhiên, chính hư vô đã làm nảy ra một ý tưởng phi lý như vậy; không phải do ta.

Thực hiện sự hủy diệt kể trên như thế nào? Trong tiết II, ở đoạn nói về khả tính và khả năng của thí dụ, chúng ta đã dẫn dụng thí dụ của Hiền Thủ quốc sư, toát yếu mười chủ điểm của Hoa Nghiêm tông. Nơi đây, có thể bắt đầu lại từ điểm một đến điểm mười. Nghĩa là bắt đầu từ điểm một bằng cách phân biệt duyên khởi để qui chiếu tất cả trách nhiệm về tác thành và hủy diệt thế giới hư không. Đến điểm thứ mười, ta qui định rằng thể tánh của trí tuệ là Như, là Đại Niết Bàn: Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành diệc ngật, bất sinh bất diệt, tâm hành diệc ngật, bất sinh bất diệt, Pháp như Niết bàn. Phân tán vạn hữu thành muôn mảnh vụn vặt là do tánh không. Nói một cách tượng hình, tánh không tức là hư không: chư pháp vô biến dịch, tánh không vô tác cố, ly cấu vô nhiệm ô, kỳ tánh như hư không. Như thế, chân tánh của vạn hữu là chân không, chân không không có giới hạn, không có phần vị sai biệt. Vạn hữu là muôn mảnh vụn vặt. Bởi tánh không tán vụn chúng ta như vậy. Vúng ta tìm thấy tánh không ngay ở từng mảnh vụn sai biệt này. Mỗi mảnh vụn, dù nhỏ nhất vẫn dung chứa toàn vẹn cái tánh không vô hạn. Tánh không là một. Các mảnh vụn thì nhiều vô số thì hữu hạn nên Nhỏ. Như thế, cái thật Lớn được chứa đựng không dư không thiếu trong cái thật Nhỏ.

Chúng ta suy luận tiếp. Tánh không là Lý tánh tuyệt đối; vạn hữu là những Sự thể cụ thể. Lý tánh không ở ngoài sự thể. Bởi vì đó là Lý của Sự. Giới từ „của“ không phát biểu một ý niệm sở hữu, mà được hiểu theo nghĩa „bao dung lẫn nhau“, như nói: “mây” của trời, hay nói rõ hơn: “màu xanh của trời”; vì màu của trời là màu xanh. Vậy “của” diễn tả sự bao dung theo nghĩa tương tại và tương thị. Từ chỗ tương dung của Lý và Sự, của cái Lớn vô hạn và cái Nhỏ hữu hạn, bởi vì Lý tức Sự và Sự tức Lý, do đó chúng ta tiến đến chỗ tương dung của vạn hữu. Nhìn theo chiều ngang, sự tương dung ấy được diễn tả như là tương thị: cái này đích thị là cái kia vì phản chiếu nội tại. Như vậy, tánh không phân tán vạn hữu thành mảnh vụn nhỏ nhất, vì trong sự phân tán đó nó làm bộc lộ tánh cách vừa tự nhiên vừa phản chiếu lẫn nhau của vạn hữu. Chúng ta gặp ý tưởng được nêu lên từ đầu: không có tác giả, không có thọ giả, chỉ có tác nghiệp.

Thế là chúng ta được đạt viên thượng tương dung của vạn hữu. Chính vạn hữu tự kết hợp thành niềm tương ứng. Ta lấy đó làm lý tưởng cứu cánh của mình và qui chiếu tất cả mọi hoạt động vào chiều hướng duy nhất đó. Như

vậy chỉ có một con đường độc nhất phải đi. Kinh Pháp Hoa nói: “Tất cả các bậc giác ngộ trong mười phương thế giới, suốt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai, công bố chỉ có một con đường duy nhất. Nhưng ta - Phật Thích Ca - lại nói với các người là có ba con đường. Vậy ta có lừa dối các người không? Thưa không. Vì sao? “Trả lời gián tiếp bằng trích dẫn từ đoạn khác: “Các bậc Giác ngộ, đã thành tựu trọn vẹn trí tuệ và công hạnh tối thượng, biết rằng bản tính của vạn hữu là vô tính; hạt giống Giác ngộ được nảy mầm do tương quan. Bởi vậy, các ngài công bố chỉ có con đường độc nhất”.

Nói tóm lại, vì tác dụng thực tế của định luật duyên khởi là tự tại và vô ngại, do đó vì cái tướng vi diệu của một hạt bụi vẫn hàm chứa trọn vẹn vô lượng thế giới, trong cộng đồng - đồng thời và đồng xứ. Ý nghĩa ấy được gọi là „vi tế tương dung an lập“.

V. THẬP THẾ CÁCH PHÁP DI THÀNH

Cái gì đã gieo trong lòng người cái cảm giác về thời gian? Sự trưởng thành và trôi chảy. Từ cảm giác ấy người ta nhận ra vạn hữu vận chuyển liên tục, và tất cả ý nghĩa của sinh thành và hủy diệt. Bằng vào thời gian, người khám phá ra chiều sâu thẳm của vạn hữu. Vạn hữu được kết hợp theo chiều ngang, trong thế giới ngoại tại, trong một trật tự đã được an bài ở đó. Đồng nhất tính và dị biệt tính của vạn hữu mà chúng ta thể hiện được ở chiều ngang không bộc lộ một căn cơ mà chúng ta muốn thấy. Cái căn cơ ấy phải tìm ở chiều dọc; đây gọi soi thấu vào bản tính hiện hữu và tồn tại của vạn hữu. Nơi đây, đồng nhất và dị biệt tính mới nói lên chiều hướng và ý nghĩa của thế giới; chúng mới cho ta quyết định mệnh lịch sử nội tại của thế giới. Đồng nhất với chính nó và dị biệt với chính nó; có thấy được như vậy, ta mới thấy hiện hữu xuất hiện như thế nào trong một vị trí xen chừng như cố định. Từ sự thấy biết ấy, chúng ta thiết lập trật tự cho thế giới một cách tự tại.

Sự phản chiếu của vạn hữu có vẻ như là tạp loạn, nếu sự kết hợp của chúng chỉ diễn ra trong chiều ngang của thế giới ngoại tại. Như vậy, phân tích thể cách hiện hữu của vạn hữu qua sự tương quan của thời gian là phương pháp tiến vào tận căn cơ sâu thẳm của chúng, ở đó người ta tìm thấy căn cơ của tác dụng chính là tác dụng. Giống như dòng trôi chảy liên tục của nước, tự nó vạch ra một lòng sông cho chính nó. Nghĩa là nó tự chứa đựng lấy nó, bằng căn cơ nội tại của chính nó. Tự bao hàm, tự phản chiếu, đồng thời bao hàm và phản chiếu tất cả những cái khác, trật tự của thế giới là một qui củ bất động của biến động.

Sau đây là phân tích điển hình của luận thuyết A tì đàm về nhân quả tính trong trình tự của thời gian. Người ta nói, sự liên hệ của nhân quả sẽ cho phép phân chia các giai đoạn tồn tại: tồn tại trong thể cách quá khứ, vì tác dụng đã chấm dứt; tồn tại trong thể cách hiện tại và tác dụng đang diễn ra; và tồn tại

trong vị lai, vì căn nhân đã thấy có ở hiện tại. Trong trình tự diễn tiến này, thời gian được quan niệm như một thể lực nội tại, nó thôi là các sự thể khởi lên và biến mất. Thể lực đó là được hiểu như là chính năng lực tác dụng của nhân quả. Một vật được ném lên không trung, tức thì rơi trở xuống; thí dụ này ám chỉ cho thể lực nhân quả, gây ảnh hưởng tác dụng trên thể cách tồn tại của sự vật. Trong nhân có hai thể lực mệnh danh nội tại và ngoại tại, chúng thúc đẩy sự thành hình của một kết quả. Tất cả sự xuất hiện trong hiện tại được quan niệm như là hiệu quả của một thể lực đã đi vào quá khứ, và chính nó đang là thể lực, gây hiệu quả vị lai. Nếu là thể lực ngoại tại, chúng ta biết rằng đó là mối quan hệ tương thành và tương hoại của các sự thể hiện hữu bằng tính cách tương tục và tương tợ. Tương thành và tương hoại là quan hệ giữa cái này và những cái khác theo chiều ngang. Tương tục và tương tợ là mối quan hệ của một sự thể với chính nó, theo chiều dọc.

Từ trên, chúng ta tạo ra được một quan niệm về thời gian do tương tục và tương tợ, ta nhận ra tính cách vận chuyển tiếp nối của một sự thể. Rồi do tương thành và tương hoại, ta lại nhận ra rằng mỗi khi nói sự thể xuất hiện ở đó tức là xuất hiện trong một vị trí cố định. Nói cách khác, chính tác dụng vừa nội tại vừa ngoại tại của một sự thể mà ta nhận ra thời gian tính của nó.

Tuy nhiên, phân tích điển hình về thời gian tính của sự vật như vừa nói đã tạo ra một giới hạn quá chặt chẽ, cho nên cái đã qua là qua luôn, vĩnh viễn ly cách với cái đang có đó và sắp có đó. Trong phạm vi thông tục, giới hạn phân biệt ấy chẳng có gì gọi là quá đáng; nó lại còn tiện lợi cho các hoạt động theo mục đích thế giới. Nhưng trên lãnh vực tuyệt đối, ở đó người ta muốn chiêm ngưỡng thể giới trùng trùng vô tận, giới hạn phân biệt như thế trở thành những chướng ngại. Thứ nhất là chướng ngại vì khả năng truyền thông của ngôn ngữ. Chướng ngại thứ hai là không thể qui chiếu tất cả các hoạt động thường nhật vào một chiều hướng duy nhất. Cả hai chướng ngại có thể được diễn tả bằng một thí dụ, viết, đọc và lãnh hội. Những cái được viết và đọc tất nhiên phải diễn tiến trong một trật tự mà các vị trí đều được qui định minh bạch. Nhưng nếu trật tự này không biến mất, thì sự lãnh hội không thể có. Vì vậy, người ta phải qui định rằng, chỉ có thể nói được phần nhân, còn phần quả thì không thể. Nghĩa là, chúng ta có đủ các tiêu chuẩn, các nguyên tắc để thiết lập thể giới vô tận, nhưng kết quả của sự thiết lập đó thì không thể diễn tả được.

Nơi đây, ta có thể diễn tả bằng một thí dụ khác. Giả sử ta muốn truyền thông một thể giới quan nào đó trong kiến giải cá biệt của riêng ta. Tiên khởi, chúng ta nhận định, bằng một nhãn quan như vậy, phải đối trị như thế nào, và cũng tiên liệu luôn cả ảnh hưởng của sự đối trị đó. Hiệu lực của ảnh hưởng này sẽ gọi lên một nhãn quan khác mà ta thấy còn trong phạm vi cần phải đối

trị. Cứ theo trật tự diễn tiến, chúng ta hoạch định được tất cả chiều hướng của diễn tiến, và biết cách phân phối thế nào để cuối cùng đạt được kết quả trong chủ đích của mình; tức là, cái thế giới quan cá biệt của ta phải được lãnh hội như thế nào mới đáng gọi là triệt để. Chúng ta thấy rõ, sự lãnh hội như thế nào mới đáng gọi là triệt để. Chúng ta thấy rõ, sự lãnh hội chỉ diễn ra trong tri kiến trực khởi, trong đó, mọi giới hạn phân biệt của thời gian đều ngưng tụ thành một điểm đồng thời. Điểm đó gọi là Thập thể cách pháp dị thành. Thập thể là mười giới hạn phân biệt của thời gian:

1. Quá khứ của quá khứ;
2. Hiện tại của quá khứ;
3. Vị lai của quá khứ;
4. Quá khứ của hiện tại;
5. Hiện tại của hiện tại;
6. Vị lai của hiện tại;
7. Quá khứ của vị lai;
8. Hiện tại của vị lai;
9. Vị lai của vị lai;
10. Đồng thời của chín thời trên.

Vạn hữu vừa tự chiếu và phản chiếu lẫn nhau, như trật tự của chúng trong các giới hạn thời gian vẫn không trở thành rối loạn, do đó, chúng có thể thành tựu cá thể dị biệt lẫn nhau.

Thời gian là khái niệm trừu tượng, nếu không muốn nói là giả tưởng, mà vẫn tự chiếu và phản chiếu của các sự thể được gọi là cụ thể, như tác dụng tự chiếu của các sự thể này. Như vậy, thế giới vô tận vừa như một hình ảnh để chiêm ngưỡng, vừa chính là thực tại sống động ngay trong đời sống cá biệt của mỗi người.

VI. CHƯ TẠNG THUẦN TẠP CỤ ĐỨC

Nơi đây là chỗ diễn tả rằng bản tính của vạn hữu là gì mà ta có thể qui tụ tất cả các hoạt động thường nhật của mình vào mỗi chiều hướng duy nhất. Bởi vì, khi nói rằng, ta đã có một chiều hướng duy nhất của hoạt động, vậy có nghĩa là tất cả các hoạt động ấy diễn ra theo tính cách một chiều. Chúng ta hiểu ngay rằng đó là hoạt động theo thiên kiến cực đoan. Làm thế nào để có thể tương ứng với lý tương bao dung mà ta gán cho hình ảnh của thế giới vô tận?

Theo kiến giải thông tục, kết quả của hoạt động thường có tính cách tương phản: một bên là sự hủy diệt và một bên là sự thành tựu. Người ta giải thích, và cố giải thích một cách thống thiết như sau. Sự sống và trưởng thành là những giai đoạn kinh dinh vừa thắm đậm vừa huy hoàng, vì phải nỗ lực tự hủy ở nơi này để thành tựu ở nơi khác; rồi sau sự thành tựu ấy, lại phải tự hủy để thành tựu ấy, lại phải tự hủy để thành tựu. Bởi vì đây là một tình cảm vừa thống thiết vừa nồng nàn đối với sự sống; do đó người ta phải đổ kỵ với tất cả những kiến giải chống lại luật tương phản. Tương phản là hữu lý hay vô lý không được đặt thành vấn đề. Điều quan yếu là phải thừa nhận nó, vì ý thức sinh tồn.

Trong mọi trường hợp, sự hình thành của một kiến giải chỉ là do hậu quả của phân biệt, hay phân tích. Để thực hiện điều này, người ta cần có những khái niệm thật phân minh. Còn ở cái cảm giác nửa đen nửa trắng về đời sống, thì những sự thật phân minh như vậy hình như có rất nhiều tai hại. Dù sao, nơi đây chúng ta không loại bỏ thái độ biện minh, biện giải. Để được thông dong trong môi trường của kiến giải này chúng ta phải tiên liệu các hậu quả tác hại của nó. Trên kia, chúng ta đã từng nói, sự thật không xảy ra như là hậu quả hay hiệu quả của trật tự - trật tự của kiến giải.

Bằng một thái độ quả quyết vừa kể, chúng ta khởi sự phân tích ý nghĩa của tương phản.

Thoạt tiên ta căn cứ vào vận động tính mà nói tương phản. Vận động tính bộc lộ hai khái niệm là tương tục và tương tự. Nơi đây, chúng ta sẽ có các qui cũ để diễn đạt về sự thể, theo đó, sự thể như là thực tại của vận động tính.

Các qui cũ được thiết lập như sau:

1. Hữu vi và vô vi

Trên tác dụng của vận động tính, các sự thể tất yếu bị chi phối bởi định luật sinh thành và hủy diệt. Như vậy sự thể và thực tại được thiết lập theo điều kiện, tức là theo một trật tự cố định của thời gian trong chiều dọc, và trật tự của các vị tương giao trong chiều ngang. Nói cách khác, điều kiện căn bản là tương tục và tương tự. Thực tại được phối trí theo qui cũ này gọi là hữu vi.

Trong tự thể của vận động tính, cứu cánh của tất cả các tác dụng của nó là tịch diệt. Hình ảnh cuối cùng của thực tại mà ta có thể có, tất yếu là một hình ảnh vĩnh cửu; vĩnh cửu của đồng nhất, hiểu theo nghĩa, luôn luôn là đồng thời và nhất như với chính nó. Thực tại được nhìn thấy trong khía cạnh này gọi là vô vi, cái không bị thao tác, bởi vì sự thể tiếp nối chính nó, vĩnh viễn đồng thời với chính nó; kể đến, sự thể tương tự với chính nó, nó như là nó, vĩnh viễn nhất như với chính nó.

Khởi lên để tồn tại và biến mất; và biến mất để sự thể tự đồng nhất với chính nó. Trên nguyên tắc, đây là hình ảnh tương phản của cặp đồng và dị. Nguyên tắc này được diễn dịch thành hình ảnh tương phản là sinh thành hình ảnh tương trong hủy diệt; hủy diệt trong sinh thành.

2. Phân tán và tụ tập

Sinh thành và hủy diệt diễn ra trong một quá trình có trật tự tiếp nối, gọi là phân tán. Sự thể, vì tác dụng, tự nó phân tán thành nhiều mảnh vụn, tạo thành hình ảnh của một thực tại luôn luôn sai biệt. Quá trình này diễn tiến theo một qui cũ ước định sẵn, được tìm thấy ngay trong bản tính hiện hữu. Thực tại sai biệt ở quá trình diễn tiến, từ sinh thành đến hủy diệt, hủy diệt để sinh thành, là biểu lộ của bản tính hiện hữu trên mặt tác dụng. Sự biểu lộ như vậy chính là khả năng tụ tập. Toàn thể quá trình vận chuyển vừa phân tán sự thể thành một thực tại sai biệt vừa tụ tập thành một thực tại đồng nhất. Ý nghĩa của tương phản không phải chỉ áp dụng trên mặt tác dụng, mà còn định bản tính hiện hữu của tự thể: tự thể vừa tự hủy; tự thành để được thấy nó như là nó; tự hủy để được thấy nó không phải là nó.

3. Hữu hạn và vô cùng.

Xóa bỏ tác dụng, chúng ta có giới hạn khép kín của thực tại. Thực tại trong tác dụng của vận động tính, vì luôn luôn sai biệt và sai biệt nên vô cùng, và như vậy gây ra một hình ảnh tạp loạn.

Hữu hạn và vô cùng, ở đây, chỉ được coi như hai nguyên tắc lập luận. Chúng cho thấy trong một giới hạn nào thì những cặp tương phản mà ta thấy có, chỉ là có do suy luận và phân tích; và trong một giới hạn nào ta tin được đó chính là khả năng mà ta có thể vận dụng để sinh hoạt trong một thể giới cộng đồng, vừa tương ứng vừa tương nhượng.

Giới hạn thứ nhất, vì ta phải vận dụng nguyên tắc suy luận là đồng và dị để thiết lập một hình ảnh vừa sai biệt vừa vô sai biệt của thực tại. Làm như thế, tức là ta đã phân phối tất cả những gì mình gặp trong một trật tự cố định; ta chia cắt chúng thành những biệt lập, tạo cho mỗi cái một giới hạn của thời và xứ. Sau đó mới đặt ra mối liên hệ của chúng. Nếu không thực hiện như vậy, vạn hữu ở trong tình trạng tạp loạn, tức là vô cùng. Giữa sự tương phản như vậy, ta không chọn một trong hai, nhưng nói rằng vừa hữu hạn và vừa vô cùng.

Chúng ta thấy rõ, những phân tích cặp đôi như hữu vi và vô vi, phân tán và tụ tập, hữu hạn và vô cùng, chỉ đáng được coi như là hậu quả của khái niệm tương phản, trong văn mạch ở đây. Những nơi khác có thể là không: vì tính cách đa dạng và hàm hồ của ngôn ngữ; chúng tùy thuộc phương thức vận dụng của ta, không tùy thuộc vào bản tính hiện hữu của thực tại. Nếu thế làm

thế nào để trả lời cho vấn đề đặt ra, theo đó, bản tính của vạn hữu là gì mà ta có thể qui tụ tất cả các hoạt động thường nhật vào mỗi chiều hướng duy nhất?

Để thỏa mãn cái ước mong đó, chúng ta tạo ra hình ảnh phản chiếu của vạn hữu. Trong phạm vi diễn dịch của suy luận chúng ta mô tả như sau.

Khi ta khởi lên một hoạt động, thì trong đó phản ánh tất cả các hoạt động khác. Bởi vì, chúng ta biết rằng cứu cánh mà mình muốn đạt đến, không thể đến bằng hoạt động một chiều. Chúng ta cũng biết thêm rằng, trong một thời và xứ chỉ có thể khởi lên một hoạt động duy nhất. Như vậy, mọi hoạt động diễn ra có vẻ rời rạc, vụn vặt, làm thế nào mà đạt được cứu cánh như lòng mong muốn? Vì lý do đó, chúng ta chủ trì quan điểm cho rằng bản tính của tri quan điểm cho rằng bản tính của vạn hữu là tương ứng và thích ứng; tác dụng của vạn hữu là phản chiếu và tự chiếu. Bởi là bản tính tương ứng, nên ta có thể giới cộng đồng của tác dụng; và bởi thích ứng. Nên ta có thể hoạt động trong thế giới đó; tùy thuận và tùy tiện mà hoạt động. Sau đó, vì phản chiếu, các hoạt động của ta đều được hướng dẫn bởi một cứu cánh mà mình mong muốn, và cũng vì tự chiếu, nên mỗi hoạt động tự vạch ra chiều hướng của riêng nó trong một cứu cánh duy nhất.

Diễn tả bằng một đường lối khác, ta nói, một hoạt động khởi lên thì tất cả các hoạt động khác, rời rạc và vụn vặt, đều được chỉ định theo một chiều hướng chung của hoạt động này. Như vậy gọi là Thuận. Dù vậy, mỗi hoạt động tự nó diễn tiến theo trật tự của chiều hướng cá biệt; như vậy gọi là tạp.

Phương tiện được qui định bởi cứu cánh và cứu cánh được bộc lộ ngay ở phương tiện.

VII. NHẤT ĐA TƯƠNG DUNG BẤT ĐỒNG

Thế giới đã được thiết lập ở đó, và đã trở thành một đối tượng cho ta chiêm ngưỡng. Chúng ta muốn nó là một thực tại sống động, đa dạng và phong phú. Ước muốn đó hình như đã thực hiện được, ngay cả trong các hoạt động bình thường. Những hình ảnh, những điều không như ý, những phiền muộn, những xung đột, tương tranh,... kể tất cả những gì đã xảy ra cho ta và đang chờ đợi điều kiện để xảy ra nữa; chúng ta thấu thập tất cả, như thấu thập một mớ hoa hỗn độn. Rồi bằng khả năng phân tích của trí tuệ, ta đặt cho mỗi sự kiện một danh nghĩa và một phận sự. Sau đó, thế giới trở thành môi trường để ta chứng thực khả năng và tác dụng không giới hạn của chính mình. Nghĩa là chúng ta ước lượng khả năng sáng tạo của mình trong một thế giới được coi như là mộng ảo từ đầu đến cuối. Nói rằng thế giới của ta, tức là nói rằng thế giới vào một mảnh vụn rời rạc; mảnh vụn đó chính là ta, và tất cả sự sống của ta. Điều quan yếu ở đây vẫn là không đảo lộn trật tự đã an bài của thế giới. Như vậy, chúng ta khởi đầu thực hiện ước vọng về khả năng sáng tạo vô biên

của mình bằng một chủ kiến. Chủ kiến này được gọi là "Nhất đa tương dung bất đồng". Giải thích một cách vắn tắt: cái Một và cái Nhiều chứa đựng lẫn nhau, mà vẫn giữ nguyên sắc thái bất đồng; cái Một vẫn là cái Nhỏ vụn vặt, cái Nhiều vẫn là cái Lớn có trật tự.

Chúng ta giải thích chủ kiến bằng thể tài của tư biện: Nhất thể và Phức thể. Đầu tiên, ta gợi ý từ cách đếm. Số mười là con số thành mà ta bắt đầu từ một. Theo chiều hướng thượng, từ một đến mười, ta nói Nhất thể qui chiếu vào toàn thể, trong đó Phức thể được an bài. Theo chiều hướng hạ, toàn thể phân tán thành Phức thể, từ đó thiết lập Nhất thể Lý luận sẽ được quảng diễn theo hai chiều hướng thượng và hướng hạ như vừa kể.

1. Hướng thượng.

Trong chiều này, ta có hai khái niệm tăng và thuận chúng gợi ra hình ảnh của một quá trình đi tới. Nơi đây người ta sẽ phác họa được sự diễn tiến của tác dụng dị biệt, khởi điểm cho đến cứu cánh. Bởi vì trong dòng vận chuyển, mỗi giai đoạn là sự xuất hiện của một cái gì mới. Nhất thể luôn luôn đổi mới; dù vậy, sự đổi mới chỉ diễn ra trên mặt tác dụng. Như vậy, vì có tác dụng nên nhất thể trở thành cá biệt và sai biệt, nhưng vì tăng tiến theo chiều thuận, thực tại của sai biệt và sai biệt được gọi là Phức thể. Khi Phức thể xuất hiện theo tính cách đồng thời, ta có hình ảnh về một toàn thể. Đó là con đường từ Nhất thể cá biệt tiến lên hàng toàn thể ngang qua Phức thể. Diễn tiến này ta cũng có thể gọi là theo chiều dọc. Bởi vì tiến tới, nên gọi là tăng. Tiến thời theo chiều dọc nên gọi là thuận.

2. Hướng hạ

Trong chiều này, ta cũng có hai khái niệm then chốt, nhưng tương phản với trên: giảm và nghịch. Thoạt tiên, chúng ta có cảm tưởng rằng, vì khi toàn thể là cái Lớn mà trở thành Nhất thể là cái Nhỏ, tất nhiên sự trở thành ấy diễn ra theo chiều đi xuống, nên ta có giảm số và nghịch số. Cảm tưởng này không quan hệ với lối diễn tả ở đây.

Toàn thể mà ta đạt đến, được coi như là thể tính vô hạn vô phân biệt; tức là một nhất thể vô hạn của vô số Nhất thể cá biệt. Theo ý nghĩa đó, Toàn thể là hình ảnh trừu tượng của vĩnh cửu. Để đẩy nó vào môi trường hiện thực, trong đó tất cả phải chịu sự chi phối của định luật vô thường. Như thế, cần phải có một nỗ lực nào đó gợi lên trước hình ảnh sống động của toàn thể; hình ảnh của một thực tại tuyệt đối và vĩnh cửu, vô hạn, vô phân biệt, nhưng lại hàm chứa vận động tính để khởi lên mọi tác dụng dưới thôi thúc của định luật vô thường. Như thế, cần phải có một nỗ lực nào đó gợi lên trước hình ảnh sống động của toàn thể; hình ảnh của một thực tại tuyệt đối và vĩnh cửu, vô hạn, vô phân biệt, nhưng lại hàm chứa vận động tính để khởi lên mọi tác dụng

dưới thôi thúc của định luật vô thường. Nỗ lực đầu tiên là phân tán Toàn thể thành vô số mảnh vụn. Kết quả là hình ảnh của một thế giới hỗn độn, vô trật tự. Vậy, nỗ lực tiếp theo là kết hợp vô số mảnh vụn ấy; nhưng không kết hợp chúng thành một khối đồng nhất. Mỗi mảnh vụn được cố định trên từng vị trí cá biệt, chúng kết hợp với nhau bằng phản chiếu. Sau khi phân phối xong trật tự, ta sẽ có hình ảnh của Nhất thể cá biệt. Kết quả cuối mà ta mong đợi là trật tự của thế giới hỗn độn được phối trí theo từng nhất thể cá biệt.

Giảm và nghịch, trong chiều hướng hạ này, chỉ là phương thức vận dụng, chúng không có ảnh hưởng gì đến nội dung của diễn tiến.

Giữa Nhất thể và Toàn thể, hay giữa Nhất thể cá biệt và Nhất thể vô phân biệt, có một môi trường trung gian: môi trường hiện hữu của Phức thể. Từ môi trường này nhìn lên Nhất thể vô hạn hay toàn thể, được coi như là Tổng thể của vô số sai biệt. Cùng từ đó nhìn xuống, Nhất thể cá biệt là thành phần của một Toàn thể vô phân biệt. Môi trường này được thiết lập bằng giả tưởng. Nếu gạt bỏ nó đi, hoặc ta có hình ảnh về một thế giới sống động, nhưng lại là hỗn độn vì vô số mảnh vụn rời rạc. Sau khi qua môi trường trung gian, ta đạt được một thế giới Toàn diện nhưng sống động. Từ đây, ta nói là thế giới mà ta muốn có để chiêm ngưỡng thì đây là hình ảnh của một thế giới mà trong đó tất cả những hình ảnh sai biệt cùng phản chiếu trong mỗi một sự vật vi tiểu.

Thực sự, chúng ta đã nói là một thế giới để chiêm ngưỡng và hình của một thế giới như vậy làm thỏa mãn khát vọng của chúng ta; vì thế, chúng ta chưa xét đến tác dụng thực tế của nó. Vấn đề sẽ được diễn tả ở mục kế tiếp.

VIII. CHƯ PHÁP TƯƠNG TỨC TẠI

Giới hạn cá biệt đã được phân định, bấy giờ bằng danh phận cá biệt, ta có thể đẩy chúng vào thế giới cộng đồng hợp tác. Chúng hợp tác để mang lại cho thế giới một hình ảnh sống động, mà thoát kỳ thủy, chỉ được dựng lên bằng khái niệm giả tưởng. Tác dụng cộng đồng sẽ nói lên ý nghĩa cứu cánh của thế giới. Người ta cố gắng đạt đến một tri kiến, theo đó thể tính của sự hữu được bộc lộ ngay ở tác dụng của nó. Bởi vì không thể tìm thấy sự tương giao của vạn hữu trên một bình diện duy nhất, ta phải tách mỗi một sự hữu ra làm đôi nên có đến hai bình diện tương giao: tương giao nội tại và tương giao ngoại tại. Cũng vậy, vì tác dụng thực tế được qui định bởi khả năng tương giao, do đó chúng ta cũng có hai bình diện tác dụng: tác dụng nội tại và tác dụng ngoại tại. Nói cách khác, khởi đi từ tri kiến thông tục, chúng ta đối diện ngay với một thế giới hai mảnh như hai cánh cửa; thế giới nội tại và thế giới ngoại tại. Nói cách khác, khởi đi từ tri kiến thông tục, chúng ta đối diện ngay với một thế giới hai mảnh như hai cánh cửa; thế giới nội tại và thế giới ngoại tại.

Sự phân chia vừa kể xem ra chẳng có giá trị gì hết, vì đó là một định kiến cần phải loại bỏ. Tuy nhiên ở đây phải phân chia như vậy, vì đã có chủ định. Chủ định này sẽ được thấy rõ ở sau.

1. Tương giao ngoại tại.

Qui định phân vị sai biệt của vạn hữu để đạt đến sự kết hợp của chúng trong thế giới cộng đồng hợp tác. Qui định tính cách tương tại và tương thị của vạn hữu để đào sâu vào căn cơ của thế giới đó. Chúng ta đã y cứ vào khả năng phân tích của trí tuệ mà thực hiện trình tự diễn tiến như vậy. Hình ảnh của một thế giới mà chúng ta đã có là hình ảnh tương giao ngoại tại của vạn hữu. Đó là khởi nguyên của tất cả ý niệm đối đãi; nhưng không nói là đối đãi theo tính cách đối lập và song hành; chính yếu là sự đối đãi giữa phần tối và phần sáng, phần ẩn và phần hiển, ... Những đối đãi như vậy khởi từ lãnh vực của tương giao ngoại tại, đáng được coi là tiêu chuẩn ước lượng thế lực ảnh hưởng của vận động tính. Bởi vì, trong lãnh vực này, ta chỉ thấy vận động tính như đã gây ra thế lực phân tán. Vạn hữu được phân tán thành vô số mảnh vụn, cố định trong từng vị trí sai biệt nhưng dư lực của phân tán vẫn tiếp tục gây ảnh hưởng, do đó các mảnh vụn trong các vị trí sai biệt được liên kết thành thế tương giao. Vận động tính vẫn tiếp tục gây ảnh hưởng; dưới thế lực ảnh hưởng này, các mảnh vụn sai biệt không ngừng biến thiên; chúng di chuyển theo trật tự đã định sẵn. Chúng được liên kết với nhau, vì ta nói chúng hiện hữu trong một thế giới tương ứng. Chúng di chuyển, vì ta nói đó là hiện hữu trong một thế giới tương nhượng. Thế giới ấy là tương ứng, vì tác dụng của vận động tính không diễn ra như là thực tại độc lập. Có tác dụng vì có tương quan. Thế giới của tương ứng là thế giới của đồng khởi, đồng hành và đồng diệt. Nơi đây, chúng ta bắt gặp lại hình ảnh phản chiếu của vạn hữu. Nghĩa là, tiên khởi, chúng ta giả thiết một hình ảnh phản chiếu như là căn cơ phân tích các tác dụng và thế lực của tác dụng. Hình ảnh đó gọi lên khả năng liên kết của vạn hữu. Sau đó là những khái niệm như tương ứng, tương nhượng, đồng khởi, đồng hành và đồng diệt. Có thể nói khác. Tức là, trên một căn cơ mệnh danh là thế giới của tương ứng, vạn hữu gây ảnh hưởng tác dụng lẫn nhau bằng tính cách tương nhượng. Do tương nhượng, chúng đồng khởi và đồng diệt. Ta gọi những điều vừa nói là mô tả về tương giao ngoại tại. Gọi là mô tả, vì nơi đây là đối tượng của chiêm ngưỡng. Vận động tính như là thế lực tự hữu, và ngoại tại đối với ta, do đó, trật tự của thế giới chưa phải là hình ảnh mong muốn. Điều ta mong muốn là vạn hữu đồng khởi và đồng diệt trong ta, tức là chính ta. Mong muốn như vậy là nỗ lực thiết lập qui tắc phản chiếu giữa ta và thế giới; cho đến khi phóng nhãn quan vào đó, tức thì thấy được định mệnh lịch sử cá biệt của ta. Bất giờ, thế giới là hình ảnh của mộng ảo, và ta cũng là một hình ảnh mộng ảo, và ta cũng là một hình ảnh mộng ảo thực sự, nhưng thế lực tác dụng của ta và của thế giới trong tương giao ngoại tại đã

thiết lập được lý tắc nhân quả; ta và thế giới đều vận dụng thế lực của mình theo một qui cũ; qui cũ này là sự sáng tạo từ mộng ảo. Từ đó, dù thế giới mà chúng ta đã gọi là hình ảnh của chiêm ngưỡng không có một nội dung thực tế nào hết, nhưng vẫn hợp lý mọi mặt và bất cứ bằng cách nào ta phải nỗ lực cho đến chỗ hợp lý của nó. Ta nói như người nói trong chiêm bao. Vì đó là khả năng sáng tạo của mộng ảo, của hư vô; không có tác giả.

2. Tương giao nội tại

Chúng ta lại đảo lộn bình diện lập ngôn, Gọi là đảo lộn, do bởi khái niệm tương phản giữa nội và ngoại. Tác dụng trong thế giới tương giao ngoại tại là đồng khởi, đồng hành. Nơi lãnh vực nội tại, tác dụng diễn ra như là tự hữu, cá biệt. Thế lực của tác dụng không gây ảnh hưởng trên những cái khác ở ngoài, mà qui chiếu ngay trên cái đang thực hiện thế lực của tác dụng. Như vậy, sự thể phân tán nó thành những dị biệt, rải rác trong những giới hạn phân biệt của thời gian. Điều này gợi lên ý niệm cho rằng cái tự hữu cá biệt thì không hiện hữu. Tự hữu cá biệt trong các giới hạn phân biệt của thời gian thì không vận động với tư cách là một tự thể tự hữu. Bởi vì, nơi giới hạn phân biệt và cá biệt này, tự thể mà không tự phân tán thành nhiều mảnh vụn, thì sự vận chuyển của nó trong các giới hạn của thời chỉ được coi như là sự chuyển trên các vị trí của xứ.

Đến đây, chúng ta vạch ra hai thế giới thực sự. Trong các giới hạn của thời, sự thể được coi như hiện hữu trong thế nội tại. Trong các vị trí của xứ, sự thể được coi như xuất trong thế giới ngoại tại. Thế giới như một Toàn thể được phân tán thành vô số cá biệt để phối trí trật tự của tương giao ngoại tại. Tự thể cá biệt như một toàn thể cũng tự phân tán thành vô số cá biệt để thiết lập trật tự của tương giao nội tại. Nơi đây, tương giao nội tại chỉ mới được hiểu như là thế lực tác dụng của tự thể gây ảnh hưởng tác dụng trên chính nó. Dù sao, chúng ta cũng nói thêm vài dòng nữa về tương giao khép kín này, cho đến khi nào cảm thấy có thể mở được cánh cửa giao thông giữa trong và ngoài, sao đó mới nhìn lại kết quả đạt được là gì.

Chúng ta sẽ khởi sự bằng phương pháp tiệm tiến. Nghĩa là khởi đầu bằng một trật tự được phân phối theo chiều dọc.

Đây là giới hạn phân biệt của thời: quá khứ, hiện tại và vị lai. Chúng ta đặt các tiêu chỉ cho ba giới hạn, và thử hỏi: thế lực nào đã thúc đẩy sự thể hiện hữu ở đây? Sự lôi kéo của quá khứ và sự thúc đẩy của vị lai. Nói theo một sáo ngữ: đến để mà đi, và đi là đi mất. Ta có hình ảnh của một cái cố định nhưng không ngớt biến chuyển. Ngay tại một vị trí cố định, vĩnh viễn cố định, cái xuất hiện và biến mất và xuất hiện. Giống như ánh sáng liên tục tự hủy để có tác dụng chiếu sáng. Nói đến tác dụng thực tế là nói đến sự việc chẻ một tự thể cá biệt ra làm hai. Nó tự tranh chấp với nó, tạo thành hai thế lực là lôi kéo

và thúc đẩy. Cái vừa khởi lên tức thì biến mất, vị trí xuất hiện trở thành khoảng trống thu hút sự sinh khởi nữa; bởi vì cái quá khứ tức là cái đi qua và vĩnh viễn đi qua. Nó không ngừng tạo ra khoảng trống thu hút những cái đang chờ đợi để cũng đi qua nữa.

Vị lai là cái sắp đến, luôn luôn sắp đến, vĩnh viễn chờ đợi để xuất hiện hiện tại. Ta gọi ý thì đó nên nói cái đang xuất hiện nơi này - hiện tại - là do sự thúc đẩy của cái luôn luôn chờ đợi để xuất hiện.

Nói tóm lại, tự thể tự hữu và cá biệt tự phân tách thành hai thể lực đối chọi, vừa thu hút vừa thúc đẩy; như vậy là nó tự tạo ra một hình ảnh bị phân tán thành ra vô số mảnh vụn.

Dưới thể lực thúc đẩy, tự thể tự phân tán thành vô số mảnh vụn: tự thể thực hiện thể lực của nó trên căn cơ dị biệt tính Đẳng khác, dưới thể lực thu hút, vô số mảnh vụn này được tụ tập lại trong khoảng trống vô biên của quá khứ: tự thể thực hiện thể lực trên căn cơ đồng nhất tính.

Chúng ta chưa bao giờ đạt được một số kết quả như đã từng mong muốn. Sau khi thực hiện được vài bước, quay nhìn trở lại, tự thấy vẫn đứng nguyên vị, trên hai nguyên tắc của phân biệt: đồng nhất tính và dị biệt tính. Chúng ta đã tự khép kín nhãn quan của mình lại: phía trước là bức tường của dị biệt tính và phía sau là đồng nhất tính. Không qui định nổi giới hạn cá biệt của vạn hữu để tìm thấy các tương giao tác dụng của chúng; nội tại cũng như ngoại tại; luôn luôn giới hạn mà ta tưởng là đã thiết lập được để đặt vạn hữu vào đó, khi nhìn lại - vì là phản chiếu - chính ta ở trong giới hạn đó, chứ không phải một sự thể nào khác. Nếu khởi đi từ đó, thể giới vô tận quả thực chỉ là một hình ảnh phóng đại.

Dù vậy, chúng ta vẫn cố đeo đuổi hình ảnh lý tưởng của một thể giới vô tận, và cố tạo cho chúng nội dung sống động. Bởi vì, sau khi vận dụng phương thức tiệm tiến, chúng ta nỗ lực trong phương thức đốn ngộ. Ta lại thêm một lần khởi sự từ đầu. Tiệm tiến tức là không có diễn tiến.

Khởi sự lại từ đầu tức là quả quyết rằng thể giới chính là ta, và ta chính là thể giới, không có giới hạn phân biệt. Ta lại tiến tới quả quyết cực đoan hơn nữa, theo đó, không có tương giao ngoại tại và nội tại gì hết. Một quả quyết cực đoan như vậy muốn nói gì? Vì là cực đoan, nó không nói gì hết. Lời nói diễn tả ý nghĩa, nhưng ý nghĩa không nằm trong lời nói. Căn cơ trên đó ta là thể giới, là căn cơ tịch diệt, vắng vẻ, vô thanh vô tức. Rồi cũng từ nơi quả quyết cực đoan này - ta là thể giới - ta phát hiện ra ý nghĩa của thể lực tương giao, cùng lúc, phát hiện tính cách phản chiếu và tự chiếu của vạn hữu.

Chúng ta không còn giữ ý định qui định tác dụng thực tế của các thể lực tương giao nữa. Cái mà ta muốn qui định đã trở thành bất định. Vận động tính

thực hiện thể lực tác dụng của nó trong một thể giới không có căn cơ; thực hiện trong một thể giới không có căn cơ; thực hiện trong một chiều hướng không có cứu cánh. Không căn cơ, không cứu cánh, do đó không có tác giả. Những giới hạn được phân biệt trong tính cách khép kín vẫn không có đường lối giao thông. Chính do thể lực tác dụng của mỗi tự thể tạo thành thể giới của những tương giao. Qua thể lực tác dụng này người ta thiết lập ý nghĩa tương tức tự tại: Một tức là Một; Một tức là Tất cả; Tất cả tức là Tất cả và Tất cả là một.

IX. DUY TÂM HỒI CHUYỂN THIÊN THÀNH

Hình ảnh của thể giới trùng trùng vô tận bao giờ cũng đầy đủ tính chất mộng tưởng, nếu từ sinh hoạt thực tế thường nhật mà nhìn lên. Ngoài tác dụng của tâm, không thấy đây là khả năng sáng tạo nên một thể giới mộng tưởng như vậy. Kinh nói: "Sự hư huyền của thể gian do một tâm tạo tác ra". Đây là chiều hướng tác dụng của tâm. Và bằng khả năng nào mà tâm tạo dựng một thể giới mộng tưởng? Và đâu là giới hạn mộng tưởng của thể giới mộng tưởng đó?

1. Tác dụng như là căn cơ sinh thành và hủy diệt.

Chưa phải lúc chúng ta quả quyết rằng tác dụng của tâm là thiết lập và hủy diệt thể giới. Dù vậy, mọi biến động của thể giới được công nhận bằng cách qui chiếu vào tác dụng của tâm. Thể giới trước mắt chúng ta chỉ là hình ảnh của một trật tự được phối trí bằng tương giao ngoại tại. Sự vật này liên tiếp sự vật khác diễn thành một trật tự an bài cố định. Chúng khởi lên nơi này và biến mất chỗ khác; khởi và diệt không do thể lực tác động từ trong lòng của chúng. Hình như ta phải quả quyết một thể lực tuyệt đối đứng chủ trì tất cả hoạt động khởi và diệt của vạn hữu. Quả quyết này muốn nói rằng, vạn hữu hoạt động trong các chiều hướng khởi và diệt có nghĩa là vận chuyển qua các vị trí sai biệt trong lòng của thể lực tuyệt đối. Những gì mệnh danh là hợp lý, và ta nỗ lực cho sự hợp lý đó - sự hợp lý của trật tự vận chuyển; chúng phải được qui chiếu vào thể lực tuyệt đối. Thể lực mà tuyệt đối, tức là độc nhất, chỉ có một căn cơ duy nhất và chân lý chỉ có một không hai.

Có một lúc, ta không nói đến vận chuyển của các sự vật mà ta bắt gặp trong thể giới tương giao ngoại tại. Nhưng ta biết rõ tính cách vận chuyển của tâm. Thực sự, chúng ta soi thấu bản tính vận chuyển của nó. Chỉ vì các hình ảnh ta thấu nhận từ thể giới tương giao ngoại tại liên tục xuất hiện và biến mất theo tác dụng của tâm; rồi căn cứ theo đó mà qui định tính cách vận chuyển của tâm. Trong tác dụng này, một tự thể tự hữu và cá biệt vẫn liên tục xuất hiện và biến mất; và do tác dụng của tâm mà liên tục tính của sự thể đó được duy trì. Nơi đây ta nói thể giới không ngớt biến động, bởi vì hình ảnh của thể

giới trong tác dụng của tâm ta không ngớt biến động. Tác dụng của tâm như là căn cơ hợp lý của tất cả nghĩa sinh thành và hủy diệt.

2. Tác dụng như là căn cơ của nhân quả.

Nhân quả chúng ta thấy được từ thế giới tương giao ngoại tại không bộc lộ ý nghĩa tương sinh. Một sự thể trên một vị trí tự phân tán thành hai bên hai vị trí; cái đó chỉ đáng gọi là tương thành, không thể gọi là đối đãi, không thực sự là tác dụng nhân quả. Người ta vẫn có thể hiểu rằng tác dụng nhân quả có hai chiều là tương thành trong chiều ngang và tương sinh trong chiều dọc. Dù vậy, nếu không suy diễn từ tính cách tương sinh, thì tương thành chẳng có ý nghĩa gì hết. Chúng ta đạt được tác dụng của nhân quả bằng cách khám phá ra rằng sự thể tự phân tán thành nhiều giới hạn sai biệt của thời gian. Do giới hạn sai biệt này sự vật trở thành sai biệt với chính nó về tự thể, về sự tương và về tác dụng; nói cách khác, sai biệt toàn diện như vậy, phải khám phá ra tính cách vận chuyển của sự vật trong chiều dọc của nó mới qui định được tác dụng nhân quả. Thực sự, chiều dọc của thế giới là hình ảnh phản chiếu từ tác dụng vận chuyển của tâm. Ta tìm thấy hiệu lực của tác dụng nhân quả bằng tự tâm, trong tự tâm: tác dụng của tâm như là căn cơ của nhân quả.

3. Khả năng sáng tạo thế giới mộng tưởng từ hư vô.

Mặc dù căn cơ của mọi tác dụng có hiệu lực, nhưng tâm không thực hiện các tác dụng với tư cách một bản ngã tuyệt đối. Nó không có một nội dung nào hết. Hình ảnh của nó là hình ảnh phản chiếu của thế giới. Trước hết là hình ảnh của quá khứ. Hình ảnh của một thế giới đã biến mất được kết tụ thành nội dung của tâm làm đối tượng cho các tri kiến phân tích và phân biệt. Tiếp theo là hình ảnh vị lai. Hình ảnh của một thế giới đã biến mất được kết tụ thành nội dung của tâm làm đối tượng cho các tri kiến phân tích và phân biệt. Tiếp theo là hình ảnh vị lai. Hình ảnh của một thế giới sẽ xuất hiện phản chiếu trong tác dụng của tâm tạo cho nó một nội dung trống rỗng; đó là khả tính dung nạp của tâm. Sau hết hình ảnh của thế giới hiện tại; đứng giữa nội dung đầy và rỗng của tâm; đó là khả tính của vận chuyển.

Nội dung cụ thể của tâm là hình ảnh phản chiếu của thế giới; nội dung sống thực của thế giới là thế lực tác dụng của tâm. Ta nói thế giới đó là mộng tưởng, vì lấy tác dụng của tâm làm nội dung sống thực. Ta lại nói tác dụng của tâm khởi lên từ hư vô, vì nội dung đó chỉ là hình ảnh phản chiếu của thế giới. Thêm nữa, ta nói, thế giới do tâm tạo tác tức là thế giới tự tác và tự thành. Sau hết, chúng ta nói thế lực tác dụng của tâm là khả năng sáng tạo thế giới mộng tưởng từ hư vô. Đây là giới hạn thực tế và mộng tưởng của thế giới tự tác và tự thành này?

X. THÁC SỰ HIỆN PHÁP SANH GIẢI

Tất cả những phân biệt của chúng ta chỉ có tính cách tượng trưng. Trước một yêu sách tuyệt đối; chúng ta phải nỗ lực đi cho tận cùng biên tế của ngôn ngữ, của tâm hành và của thế giới. Càng lúc ta càng bị lôi cuốn vào một nơi đây những chi tiết vụn vặt. Dù không muốn sự phân tích trở thành tạp loạn và rời rạc; tất cả những hình ảnh đạt được không biểu lộ cho một ý nghĩa nào hết, ngoài sự biểu lộ một ước vọng, một chủ đích đã được nêu lên từ trước. Chủ đích đó là muốn thấy và hiểu những gì thâm kín nhất tàng ẩn trong ta. Gọi chúng là những năng lực tiềm tàng; năng lực biến hư vô thành tựu sự hữu; thành tựu tất cả sự hữu từ hư vô. À "tưởng và sự thật không còn một giới hạn phân biệt nào nữa. Aí "tưởng và sự thật được phân phối có điều độ, và được sử dụng như là phương tiện xảo diệu: nỗ lực để thấy và hiểu ý nghĩa cứu cánh ngay trong giới hạn thông tục của sự thật.

Từ lúc khởi đầu, những gì ta muốn thấy và hiểu đều mang đầy tính chất dự tưởng, và nhất định là ảo tưởng. Bởi vì không một sự thật nào trong tri kiến thông tục của chúng ta khả dĩ minh chứng. Nói năng và suy nghĩ như đếm dấu chân của một đàn chim vừa bay ngang qua hư không. Quả thật, chúng ta đã tạo ra một hình ảnh của thế giới, rồi sau đó phân tích, phân loại, phân phối trật tự, với cảm tưởng rằng thế giới đó như vậy, trong giới hạn thực tế của nó. Về sau, lại kiểm chứng hiệu lực của những điều đã thực hiện được. Tất cả mọi việc xảy ra đối với ta có vẻ sự thực hiện nhiên là như vậy.

Dù vậy, ít ra chúng ta cũng hiểu từ đâu thôi thúc. Đây là sự quyến rũ của mặt biển mênh mông vô hạn: Làm thế nào để thấy trọn vẹn cái vô hạn này như một trái xoài trong tay? Đây là tiếng đổ ầm trong những đêm tối: nó mang ẩn nghĩa nào của thế giới? Trên những ngàn cao, cọng cỏ non đang ra sức chống trả nạn bão: đâu là giới hạn của sức mạnh?

Thấy và hiểu là bước khởi đầu của khát vọng thâm kín trong ta. Những bước kế tiếp là thực hiện tất cả sự thấy và hiểu đó; thực hiện trong nỗ lực thiết lập trật tự của ngôn ngữ của tâm hành và của thế giới; thiết lập mối quan hệ mật thiết giữa chúng. Ta hy vọng là tìm thấy khát vọng nào đó trong những thiết lập như vậy. Tìm thấy để đối trị hoặc thỏa mãn. Như thế, tất cả kinh nghiệm sống thực của chúng ta chỉ là những thí dụ điển hình: không có sự thực và biên tế của sự thực nào ở trong đó cả. Mặt biển là thí dụ điển hình của vô hạn. Ngọn thác từ trên cao đổ xuống là thí dụ điển hình cho sự suy sụp của thế giới.

Như vậy, căn cứ trên dị thể và đồng thể, tác dụng của tâm hành lấy thực tại kinh nghiệm làm nội dung cụ thể, rồi từ đó thiết lập trật tự của ngôn ngữ. Trật tự này phản chiếu trên các tác dụng của tâm hành. Trật tự của thế giới được ghi nhận theo các tác dụng này. Đó là khả tính, khả năng của thí dụ. Ta

có thí dụ, sự diễn tả của ngôn ngữ càng có thể lực. Nơi đây là chỗ thiết lập qui ước cho mọi tác dụng trong thế giới sinh hoạt cộng đồng.

Sa môn Tịnh Nguyên, trong bản giải thích Kim sư tử chương của Hiền Thủ quốc sư, mở đầu viết: "Chánh pháp mà không có thí dụ thì không tỏ rõ. Thí dụ không y theo Chánh pháp thì không thể có. Vì vậy bậc chí nhân thấy rạn bản tánh Nhất chân không có chút nào sai khác; ngài đem con sư tử bằng vàng ra mà mô tả. Thấy phẩm chất của quần sinh không đồng đều, ngài lập chương mục của chánh pháp để hướng dẫn".

Kinh nói: "Hết thấy mọi pháp giới trong vô số thế giới như hư không, thấy đều dùng đầu của một sợi lông mà đo lường khắp. Mỗi một đầu của sợi lông mà đo lường khắp. Mỗi một đầu của sợi lông ở ngay trong một niệm, hóa ra vô số thân nhiều như vi trần bất khả thuyết bất khả thuyết..."

Đoạn kinh này mô tả năng lực thiết lập Chánh pháp của Phật. Chánh pháp được biểu lộ ngay nơi các sự vật như trên đầu sợi lông, trong mỗi hạt bụi. Tùy theo căn tánh, sự tiếp thu của chúng sanh trở nên bất đồng.

Hình ảnh của một thế giới như đã mô tả chỉ có thể mô tả và bằng vào dự tưởng, được gợi hứng từ khát vọng nào? Người ta phải trở lại thế giới thường nhật để tìm thấy sự thúc đẩy của nó.

Một cánh nhận đang bay giữa bầu trời bát ngát:

Hứa đưa cánh giới hà lai khứ

Vạn lý thiên biên nhất nhận phi.

(Phật Quốc Thiền Sư).

Tuệ Sỹ

(www.huongtichphatviet.com)

Nghiệp Trong Triết Học – Tôn Giáo Ấn Độ

I. ẤN ĐỘ GIÁO

1. Veda – Upanishad

Danh từ nghiệp hay *karma* (skt.) được đề cập thường xuyên trong các luận giải về tư tưởng triết học và tôn giáo Ấn-độ. Hầu hết các hệ tư tưởng đều xem trọng điểm này, trong Ấn-độ giáo, Phật giáo, Kỳ-na giáo (Jainism) và cả trong đạo Sikh, có những nền tảng chung nhưng vẫn có nhiều lý giải mâu thuẫn nhau, kể cả trong các hệ tư tưởng chính truyền của Veda như Nyāya (Chính lý luận), Vaiśeṣika (Thắng luận), Sāṃkhya (Số luận), Du-già (Yoga), Di-man-tát (Mīmāṃsā) và Phệ-đàn-đa (Vedānta).

Các nhà nghiên cứu ngôn ngữ và triết học Ấn liên hệ đến xuất xứ của từ ngữ này phần lớn cho rằng khó mà tìm thấy trong tôn giáo Veda cổ đại tin tưởng về nghiệp và nghiệp báo như được hiểu kể từ thời xuất hiện của Phật giáo và Kỳ-na giáo, mặc dù từ *karman* cũng được tìm thấy xuất hiện nhiều lần trong các Veda nhưng ở đó chúng không hàm chứa nội dung như được hiểu sau này.^[1]

Tín ngưỡng Veda chính yếu là tín ngưỡng tế tự. Hành vi tế tự không chỉ cốt làm hài lòng thần linh để được ban thưởng; nó mang cả ý nghĩa vũ trụ luận. Cho nên, trong hành vi tế tự, phẩm vật hiến tế được bố trí theo quy tắc nhất định, và những lời tán tụng phải chính xác; từ đó mới tạo nên một nguồn lực vũ trụ, và nguồn lực này làm xuất hiện các thần linh. Thần thoại sáng thế không có trong Veda, mà chỉ phát triển vào thời hậu Veda, do thái độ ảnh hưởng từ các nguồn tín ngưỡng ngoài Aryan. Trong tôn giáo Veda, sự sáng tạo vũ trụ phải được tìm thấy trong ý nghĩa hành vi tế tự. Tôn giáo Veda tin tưởng rằng bản thể của hành vi tế tự tồn tại vĩnh cửu như các Thánh ngữ Veda, vô thủy vô chung. Cho nên, quy luật *karman* chính là quy luật vũ trụ.^[2]

Như vậy, *karman* được dùng trong các Veda bao gồm cả hai phương diện: nhân sinh quan và vũ trụ luận. Về nhân sinh quan, *karman* liên hệ đến hành vi mà hậu quả sẽ là tốt hay xấu đối với người làm; và về ý nghĩa vũ trụ luận, đó là quy luật điều hành vũ trụ.

Thế nhưng, trong các Veda chưa hề thấy xuất hiện ý niệm về tái sinh luân hồi, và do đó cũng không hàm chứa ý niệm giải thoát. Mặc dù đây sẽ là những ý niệm then chốt trong các luận giải về nghiệp của các hệ tư tưởng tôn giáo sau Veda.

Nói rằng ý tưởng về luân hồi tái sinh không hề có trong Veda, điều này làm mích lòng đa số tín đồ Ấn giáo. Nhưng nếu cho rằng các ý tưởng này được hàm chứa trong Veda dưới dạng ẩn mật, thế thì người ta cũng có thể tìm thấy những ý tưởng như vậy ngay cả trong Thánh kinh Thiên chúa giáo.^[3]

Mặc dù trong Veda người ta cũng tìm thấy tin tưởng rằng sau khi chết, linh hồn con người lìa khỏi thân xác và linh hồn ấy vẫn tồn tại, tuy vậy, như Dasgupta nhận xét, “chúng ta không tìm thấy trong đó bất cứ dấu hiệu nào ám chỉ học thuyết luân hồi dưới dạng phát triển.”^[4]

Có lẽ đối với hầu hết những người Ấn-độ hiện tại, sự kiện không có luân hồi tái sinh và nghiệp là điều khó có thể tưởng tượng. Vì vậy, nỗ lực tìm kiếm dấu vết ám chỉ về sự tái sinh và nghiệp trong các Veda đã là những nỗ lực đáng kể. Nhân vật mà thẩm quyền tín ngưỡng trong Ấn giáo được đề cao phải nói là Dayananda Saraswati (12 February 1824 – 30 October 1883). Ông được tôn sùng là bậc Đại Tiên (Maharshi) của thế kỷ 19, sáng lập phong trào Arya Samaj với mục đích phục hồi tinh thần nguyên thủy của Veda mà ông cho là đã bị thoái hóa bởi các hệ phái triết học sau này. Một trong ý niệm cần được khôi phục chính xác, đó là ý niệm về luân hồi.

Đoạn dịch Anh văn của ông dưới đây rất thường được trích dẫn bởi những người Ấn giáo muốn chứng minh tính chính thống và thần thánh của ý niệm về tái sinh bởi nó được nói trong Thánh điển Veda: “*O Blissful Ishwar, Please provide us again healthy eyes and other sense organs in next birth. Please provide us powerful vitality, mind, intellect, valor again and again in next births...*” Hỡi đáng Ishwar Ấn phúc, xin hãy ban trở lại cho chúng tôi cặp mắt lành mạnh và các giác quan khác trong lần tái sinh kế tiếp. Xin mãi mãi hãy ban trở lại cho chúng tôi nguồn lực dồi dào, tâm, trí và sinh lực trong những lần tái sinh kế tiếp...

Trong đoạn dịch này xuất hiện từ *next rebirth*, muốn nêu chứng cứ hiển nhiên xác nhận ý niệm về sự tái sinh chính trong Veda. Nguyên văn sanskrit của đoạn này được thấy trong Rig Veda (RV x.59.6) như sau: *asunīte punar asmāsu cakṣuḥ punaḥ prāṇamiha no dhehibhogham | jyok paśyema sūryam uccarantam anumate mṛḷayā nah svasti ||* Trong đó không hề thấy có từ nào ám chỉ *next rebirth*, tái sinh. Rõ ràng Dayanand muốn tái lập Veda theo ý tưởng tượng của mình. Để đối chiếu, chúng ta có thể đọc đoạn dịch tiếng Anh bởi Ralph T.H. Griffith như sau: *Give us our sight again, O Asuniti, give us again our breath and our enjoyment. Long may we look upon the Sun*

uprising; O Anumati, favour thou and bless us.^[5] Lẽ tất nhiên, Griff không phải người Ấn giáo, lại là con của một mục sư, nên bản dịch Anh của ông không được mấy tin tưởng, ngoài việc được dùng làm tài liệu nghiên cứu của các học giả.

Nếu cách diễn dịch của Dayanand không được những người ngoài Ấn giáo tin tưởng, và những người này cũng không tin rằng các Veda là lời của Thần để cần phải hiểu bằng tri kiến của Thần. Với họ, các Veda cũng như hết thảy Thánh thư của các tôn giáo đều là sáng tác của con người, phản ánh trình độ tư duy của con người vào một giai đoạn văn minh tiến hóa nhất định. Nó là ngôn ngữ của con người nên cần phải được hiểu trong bối cảnh hay ngữ cảnh của con người.

Các thi tụng Veda trong thời đầu của lịch sử văn minh Ấn chỉ liên hệ đến những người Aryan và thần linh của họ. Chết hay sống đều là sự chuyển dịch qua lại giữa đám quý tộc thống trị này; không phải là nơi mà hạng *prthag*, hạng phàm dân, đẳng cấp hạ liệt, có thể tham dự.

Hoặc nói rằng tin tưởng luân hồi tái sinh có thể thấy nhiều nơi trong các bộ lạc bán khai, hay trong một giai đoạn phát triển xã hội nào đó, điều này có thể chấp nhận; ^[6] Ấn-độ và Hy-lạp là hai dân tộc có khái niệm đặc biệt về luân hồi; nhưng với tính phân biệt giai cấp, được tin là chính do Thần Sáng Tạo Brahman thiết lập, người bà-la-môn cho đến ngày nay vẫn không chấp nhận giá trị bình đẳng giữa các giai cấp. Cho nên, trong quá khứ, các Veda của người Aryan mà giai cấp bà-la-môn là thượng đẳng tất không thể tưởng tượng sau khi chết giả sử do tội ác đã làm mà họ phải tái sinh vào các giai cấp thấp. Tư tưởng này còn được thấy ghi chép trong kinh Phật với những phê phán bài trừ. Cho nên, Veda không nói đến luân hồi tái sinh là điều tất nhiên.

Và lại, tái sinh chỉ có thể được tin tưởng nếu cùng lúc tin tưởng có nghiệp báo như được hiểu trong Phật giáo. Ý nghĩa nghiệp báo và luân hồi, như được hiểu trong kinh điển và các luận thư của Phật giáo, khó có thể tìm thấy dấu hiệu ám chỉ trong các Veda. Bởi vì, giải thoát khỏi nghiệp báo và luân hồi là mục đích tối hậu của Phật pháp. Ý niệm về giải thoát (*mukti*) cũng chưa hề xuất hiện trong các Veda. Tể tự của Veda chỉ nhắm đến hai mục đích của đời người: sống đời hiện tại với mục đích tài sản (*artha*), và sau khi chết thì sinh thiên (*svarga*).

Chỉ đến khi xuất hiện các Upanishad dưới dạng tập thành, ý niệm về nghiệp mới được xác lập như một học thuyết liên hệ đến tái sinh và giải thoát. Trong Thánh điển nguyên thủy Phật giáo, chỉ có ba Veda được biết đến. Những vị thông thạo chúng được gọi là *tevijjā brahmana* (Pāli), Hán dịch là “tam minh bà-la-môn”. Những vị này tuyên truyền học thuyết về con đường dẫn đến cộng trụ với Phạm thiên (*brahmasahabyatā=brahma-vihāra*); tín lý

được thấy hầu hết trong các tôn giáo nhất thần: sự hợp nhất hay hiệp thông với Thượng đế. *Tevijjā-sutta* liệt kê danh sách các bà-la-môn cổ đại đề xướng thuyết này, nhưng họ không có sự thống nhất quan điểm giữa những truyền thừa về con đường nào là chân chính.^[7]

Mặc dù danh sách liệt kê trong Kinh cho thấy dấu vết mơ hồ về sự xuất hiện của các Upanishad tối cổ; nhưng bấy giờ cũng chỉ manh nha ý tưởng về một đẳng Phạm thiên hữu ngã, chứ chưa chứng tỏ rằng các đạo sỹ trong dòng truyền thừa này có ý niệm gì về luân hồi và do đó cũng không có ý tưởng rõ rệt về nghiệp và nghiệp quả. Tất nhiên, nếu hiểu nghiệp và nghiệp báo như là hành vi và báo ứng của hành vi, thì ngay cả trong Veda người ta vẫn tìm thấy ý tưởng về sự thưởng phạt: những ai làm tốt sẽ được hưởng kết quả tốt, nếu làm xấu thì trái lại sẽ bị trừng phạt thích đáng. Đó là ý tưởng phổ thông trong mọi nền văn minh khi xã hội loài người tiến đến giai đoạn có tổ chức, luật pháp được thiết lập. Không thể bằng vào đó để nói có tin tưởng nghiệp và nghiệp báo.

Nói rằng ý tưởng về nghiệp cũng đã được đề cập một cách rõ ràng trong các Upanishad đầu tiên, đây cũng chỉ là sự triển khai ý tưởng phổ thông như vừa nói trên lên cấp lý luận cao hơn. Chẳng hạn, người ta đọc thấy trong *Bṛhad-aranyāka-upanishad*: “Nó hành động như thế nào thì nó trở thành như thế đó; hành thiện, nó là người thiện; hành ác, nó là người ác. Bằng phước nghiệp mà nó thành kẻ phước đức; bằng ác nghiệp mà nó thành kẻ ác đức. Nhưng những vị khác thì nói, con người như thế chính là do bởi dục. Nó có dục như thế nào, thì nó có quyết tâm như thế ấy; nó có quyết tâm như thế nào thì nó tạo nghiệp như thế ấy; và nó tạo nghiệp như thế nào thì nó nhận kết quả như thế ấy.”^[8] Nghiệp được nói đến như vậy không chỉ thuần túy là hành vi đạo đức, và lại càng không phải là hành vi tế tự như được đề cập trong Veda (Rig-Veda). Tuy nhiên, ý tưởng về nghiệp này cũng không được chứng minh là xuất hiện trước thời đức Phật. Trong thời Phật, chỉ có ba Veda được biết đến. Bộ phận thứ tư cùng với các Brahmana (Phạm thư) cũng không có dấu hiệu phổ biến trong thời Phật.^[9]

Vì ý tưởng về nghiệp liên hệ đến nghiệp báo và luân hồi chưa xuất hiện trong các Veda, và các Upanishad cũng chỉ xuất hiện sau thời đức Phật, cho nên nếu nơi nào các Upanishad nói về nghiệp, thì ý tưởng ấy nếu không phải chịu ảnh hưởng của Phật giáo, thì cũng từ nguồn ảnh hưởng khác, chứ không thể từ Veda như các vị Ấn-độ giáo ngày nay quả quyết. Quan niệm về nghiệp mà trở thành tín lý trong Ấn-độ giáo chỉ được lập thành đầy đủ trong Vedānta và trong Bhagavad-gīta, sau Phật nhiều thế kỷ.

2. Tiền-Mīmāṃsā

Trong thời Phật, các bà-la-môn là những người truyền tụng Veda. Những vị này cũng thường xuyên đến tranh luận với Phật. Vấn đề của họ hầu hết là sự tồn tại của ātman thường hằng bất biến, và một Brahman sáng tạo cũng thường hằng bất biến; hai chủ đề tư tưởng trong các Upanishad. Nghiệp và tái sinh là những chủ điểm học thuyết, hoặc thuận hoặc nghịch, của các hệ tư tưởng ngoài Veda trong thời đức Phật. Những đề tài này chỉ được luận thuật trong các Kinh thư Ấn-độ giáo sớm nhất cũng sau thời A-dục vương, hoặc kể từ triết gia Śaṅkara trở đi, đặc biệt là Vedānta hậu-Śaṅkara và Bhagavadgīta.

Mīmāṃsā xuất hiện lúc mà tư tưởng triết học Ấn-độ phát triển đến cao độ. *Mīmāṃsāsūtra* được soạn bởi Jaimini khoảng sau Phật thời đại A-dục, ^[10] không thể nói nó không bị tác động bởi các thuyết lý về nghiệp trong Phật giáo và Kỳ-na giáo, cũng như các hệ tư tưởng chống lại Veda chính thống đương thời.

Toàn bộ hệ tư tưởng của Mīmāṃsā xoay quanh chủ đề *dharma* (pháp). ^[11] Trong ý nghĩa bản thể luận, nó chỉ cho quy luật tồn tại. Trong ý nghĩa hiện tượng, nó chỉ cho mọi sự hữu. Trong ý nghĩa xã hội, nó là luật pháp, và đạo đức. Nhưng nội dung tư tưởng của Mīmāṃsā là tế tự, cho nên pháp ở đây được hiểu như là pháp quy Veda; tức những phận sự được quy định và phân truyền (*codana*) bởi Veda. Các Veda không có tác giả, cho nên những lời thi tụng của Veda xuất phát từ âm thanh tự nhiên, vì tự tính của âm thanh này là tự hữu, thường hằng. Mục đích tế tự là để sinh thiên (*svarga*). Đây là định cú từ các Brahmana (Phạm thư): *agnihotraṃ juhuyāt svargakāmaḥ*, “Ai muốn sinh thiên, hãy tế tự thần Lửa.”

Svarga hay sinh thiên là ý niệm có từ Veda. Trong thời đức Phật, đại bộ phận những gia chủ đến với Phật chỉ với mục đích này, và Phật không từ chối, cũng chỉ họ con đường sinh thiên, nhưng không bằng tế tự và cầu nguyện, mà bằng sự trì giới và bố thí.

Sinh thiên trong Mīmāṃsā không chỉ là ý tưởng chất phác như trong tín ngưỡng quần chúng, mà nó hàm chứa một ý nghĩa siêu hình. Thiên giới trong ý nghĩa cổ đại và phổ thông là nơi mà dục lạc được hưởng đầy đủ hơn và lâu dài hơn so với trong thế giới phàm trần. Kinh Phật đã hạ thấp giá trị này của thiên giới và chỉ ra còn có lạc thọ cao hơn nữa và thanh khiết hơn, đó là lạc do thiên định. Tức trong phạm vi sinh tử, có hai con đường để hưởng thọ lạc đời sau cao hơn loài người: Thiên đạo (*devāyana*) cho chư thiên Dục giới mà sự hưởng lạc không cần đến thiên định, và Phạm đạo (*Brahmāyana*), con đường cộng trú với Phạm thiên bằng tu tập các bậc thiên định. Cao nhất là lạc vô lậu giải thoát đạt được bằng Thánh đạo (*āryāyana*). Mīmāṃsā nguyên thủy chỉ thừa nhận *svarga* như được nói trong Veda nên không biết đến hai đạo kia; và

hành vi tế tự là phán truyền duy nhất cần phải tuân theo, do đó cũng không cần đến thiên định. Sābara quyết liệt không thừa nhận rằng kinh nghiệm giác quan của con người có thể biết được thiên giới *svarga*. Thế nhưng, thực tại gồm hai mặt: *drṣṭa*, khả kiến và *adrṣṭa*, vô kiến. Thí dụ, người ta biết rằng Devadatta còn sống, nhưng y không có mặt trong nhà này, vậy y phải có mặt ở một nơi nào đó. Hoặc thí dụ bổ túc bởi Kumārila: Một người khỏe mạnh nhưng không thấy y ăn lúc nào vào ban ngày, vậy nhất định y có ăn vào ban đêm. Lý luận này được gọi là *arthāpatti* ^[12] được hiểu là “giả định mặc nhiên”. Nó là một trong sáu nguồn nhận thức hay tiêu chuẩn nhận thức có giá trị đúng (*pramāṇa*) ^[13] mà Kumārila lập nên để chứng minh chân lý được nói trong Veda. Lý luận này được áp dụng cho hành vi tế tự.

Trong hành vi tế tự, bơ được chế vào lửa. Sau tế tự, lửa tắt và bơ cũng thành tro, vậy cái gì tồn tại sau tế lễ để dẫn người tế tự sinh thiên? Bơ và lửa trong hành vi tế tự là những hiện tượng được thấy bằng mắt (*drṣṭa*: khả kiến), nhưng kết quả của tế tự thì không thể thấy được bằng mắt (*adrṣṭa*: vô kiến). Không phải vì không thể thấy mà cho là không có. Vì kết quả sinh thiên là điều được phán truyền trong Veda. Yếu tố không thể thấy được phát sinh trong hành vi tế tự đó chính là *apūrva* (tiền vô, hay phi bản), cái mà trước đó chưa hề có, một vật thể hoàn toàn. Những cái thuộc phạm vi suy luận từ giác quan hiện tại có thể không thấy nhưng nó đã có mặt trước đó. *Apūrva* thì không phải vậy, trước đó hoàn toàn không có. Thế nhưng, như nhà Ấn-độ học danh tiếng hiện đại người Áo, W. Halbfass, khẳng định: không có tham chiếu minh văn nói về *apūrva* trong *Mīmāṃsāsūtra* của Jaimini. Chính Sābara trong số giải *Mīmāṃsāsūtra* đã đề xuất từ này để lý giải quan hệ nghiệp và quả. ^[14]

Sābara (Savara-svamī) xuất hiện được đoán định khoảng đầu kỷ nguyên Tây lịch. ^[15] Đây là thời kỳ mà các bộ phái Phật giáo phát triển đến cao độ, mỗi phái đề xuất những lý giải về nghiệp rất đa dạng, được tập thành chi tiết trong *Đại Tì-bà-sa* và có thể tìm thấy tóm tắt trong *Câu-xá*. Sābara có biết và chịu tác động đến mức nào, điều này chưa được nghiên cứu rộng rãi.

Sābara cho rằng chính *apūrva* đã được hàm ngụ trong định nghĩa của *Mīmāṃsāsūtra* về *dharma*: “ý nghĩa của *dharma* chính là *codana*.” ^[16] Về mặt ngữ pháp, *apūrva* là giả định tất yếu (*arthāpatti*) từ tiền đề này: *svargakāmo yajeta*, “Ai muốn sinh thiên, hãy tế tự”.

Trước hết, về mặt nhận thức luận, từ *svarga* được chứng minh bằng thanh lượng (*śabda-pramāṇa*). Ngữ thanh của con người tất phải dùng sức, cố ý, cho nên không thể thường hằng. Ngữ thanh của Veda không phải do con người, cũng không phải từ các thần linh (*apauruṣeya*), cho nên tự nhiên, tự hữu (*autpatti*) và do đó hằng hữu (*nitya*). Chính do những đặc tính này mà ngữ thanh của Veda là nguồn chân lý của mọi nhận thức. Veda nói: *svarga*; vậy

svarga tồn tại. Bởi vì trong lý thuyết về ngôn ngữ của Mīmāṃsā, mỗi ngữ thanh (*śabda*) đều chỉ vào một cái gì hay điều gì đó và chứa đựng một ý nghĩa nào đó (*artha*); ^[17] cho nên từ *svarga* được Veda nói đến không phải là từ rỗng, tất chỉ vào thực tại thực hữu, mà thực tại này vượt ngoài kinh nghiệm giác quan của con người.

Thứ đến, về mặt ngữ pháp, trong mệnh đề, Sābara nhấn mạnh đến ý nghĩa và chức năng của động từ. Ông nói, “Có một ngữ thanh để phát ngữ hành vi tế tự này được nhận biết đó là *apūrva*. Bởi đó, chúng ta nói chính thể thanh (*bhāvaśabda*: động từ) mời gọi *apūrva*. Nhưng không có ngữ thanh nào trực tiếp phát ngữ cho *apūrva*. Cho nên, chính các đối tượng của thể thanh kêu dậy nghiệp thanh là *apūrva*.” ^[18]

Thể thanh (*bhāvaśabda*) chỉ động từ vì nó làm xuất hiện kết quả, và đối tượng của nó là nghiệp thanh (*karmaśabda*), tức từ của động từ. Trong tiền đề Mīmāṃsā, thể thanh này là *yajeta*. Nó làm cho các phẩm vật tế tự chuyển thể thành *apūrva*, thể lực tiềm ẩn, không thể kinh nghiệm bằng cảm quan. Quá trình tác động của nó được gọi là *bhāvanā*, huân tập hay tập thành. Từ này được sử dụng trong các bộ phái Phật giáo để chỉ quá trình tích lũy năng lực nghiệp, quá trình biến chuyển công năng trong hạt giống liên tục để cuối cùng cho xuất hiện chồi non và cuối cùng là hoa trái. Huân tập trong quá trình hiện tại, Sanskrit nói là *bhāvanā*, năng lực làm cho trở thành. Huân tập được tích lũy thành quá khứ, Sanskrit nói là *vāsanā*, như mùi thơm tồn tại trong dầu mè sau khi được ướp hoa. Ý nghĩa này được nói rõ trong *Câu-xá* và *Thành nghiệp luận*. Sābara đã cải biến nó thành “cái chưa từng có trước” xuất hiện theo cách điệu tán ca các thi tụng Veda.

Halbfass cho rằng các vấn đề giải thoát (*mokṣa*) và luân hồi (*saṃsāra*), những vấn đề quan trọng trong triết học Ấn-độ, không được mấy lưu tâm bởi Sābara. Tuy nhiên, từ Kumārila, với một hệ thống triết học Mīmāṃsā bao quát, các vấn đề này trở thành quan trọng. Cho đến chủ đề nghiệp, khởi thủy chỉ giới hạn trong hành vi tế tự, nhưng với Kumārila, nó trở thành nguyên lý nhân quả phổ quát, nhằm lý giải ý nghĩa luân hồi, và *apūrva* trở thành trọng điểm lý luận. ^[19]

Kumārila, được xem là thành công nhất trong công trình hệ thống hóa Mīmāṃsā, ^[20] xuất hiện khoảng 660, giai đoạn mà tông phái Du-già hành (*Yogācārin*) lập bởi Vô Trước (*Asaṅga*) và Thế Thân (*Vasubandhu*), và luận lý học Phật giáo hoàn thiện bởi Dignāga (Trần-na, trước Huyền Trang, khoảng 480-540) và Dharmakīrti (Pháp Xứng, sau Huyền Trang, khoảng thế kỷ 7 tl.), đã phát triển đến cao độ. Cuộc luận chiến và chiến thắng của Huyền Trang với các danh sĩ triết học tôn giáo Ấn-độ vào năm 643 Tl. dưới sự bảo trợ của vua Harṣavardhana cho thấy Duy thức học và luận lý học Phật giáo đang chiếm

lĩnh vũ đài tư tưởng. Kumārila xuất hiện và hoạt động khoảng nửa thế kỷ sau đó. Dưới áp lực luận lý của Phật giáo, Mīmāṃsā đã liên kết với luận lý học Nyāya và triết học đa nguyên thực tại luận của Vaiśeṣika để bảo vệ truyền thống tế tự của Veda.

Kế thừa Sābara, Kumārila hoàn thiện lý luận Mīmāṃsā. Tương truyền Kumārila đã từng cải trang vào Nalanda nghiên cứu Phật học, và được Dharmakīrti truyền dạy do đó rất tinh thông luận lý học. Cống hiến của Kumārila cho luận lý học Ấn-độ nói chung được đánh giá là không dưới Dignāga. Nhưng đóng góp lớn nhất của Kumārila nói riêng và Mīmāṃsā nói chung là khôi phục niềm tin vào tế tự Veda và phục hồi chế độ giai cấp khắc nghiệt, trong đó cấm những kẻ tật nguyên và giai cấp Sudra cử hành tế tự.^[21] Đây là một trong những điểm chính góp phần vào việc loại trừ Phật giáo ra khỏi Ấn-độ. Cũng chính điểm này mà mặc dù Kumārila là một nhà tư tưởng vô thần, bác bỏ sự tồn tại của một Thượng đế sáng tạo, ông và Mīmāṃsā vẫn được kể là thuộc hệ tư tưởng Veda chính thống.

Mục đích chính trong sự nghiệp của Kumārila là chứng minh Phật giáo là tà thuyết, vì nó không dựa trên những phán truyền của Veda. Để thực hiện mục đích này, Kumārila đã tốn công học kỹ nhân minh luận, ngành luận lý học Phật giáo, và xây dựng một hệ thống nhận thức luận hoàn toàn đối kháng với Dignāga và Dharmakīrti. Trong khi Dignāga thừa nhận chỉ có hai nguồn nhận thức đáng tin cậy, đó là hiện lượng hay trực giác, và tỉ lượng tức suy lý nhân quả, Kumārila thành lập sáu nguồn nhận thức trong đó nguồn chân lý tuyệt đối là Veda. Những nhận thức nào không tìm thấy có nguồn gốc từ Veda đều là sai lầm. Lập luận của Kumārila, khi giải thích câu kinh 134 của Mīmāṃsāsūtra, có thể tóm tắt như sau: Tất cả những thuyết lý không xuất phát từ Veda đều sai lầm, vì được thuyết bởi các nguyên nhân khác (như tham, và si). Thuyết của Thích-ca và những người khác sai lầm, vì thuyết bởi si hoặc tham.^[22]

Lập luận căn bản của Kumārila là nói rằng thuyết lý của Phật là những lời được nói bởi con người, có tác giả. Vì có tác giả nên có khởi đầu. Có khởi đầu nên không phải là vĩnh hằng. Vì không phải vĩnh hằng cho nên không chứa đựng chân lý. Trái lại, Veda không có tác giả, không có khởi đầu, nên vĩnh hằng, và do đó chứa đựng chân lý. Chính vì bảo vệ chân lý vĩnh hằng của Veda mà Kumārila bác luôn cả Thượng đế sáng tạo. Vì có sáng tạo tất phải có khởi đầu.

Và cũng chính vì phủ nhận Thượng đế sáng tạo nên Mīmāṃsā tìm một nguyên lý khả dĩ điều hành vũ trụ và nhân sinh. Nguyên lý đó là karma – nghiệp. Do vậy, tuy nguyên thủy nghiệp giới hạn trong hành vi tế tự, nhưng từ Kumārila về sau nó được triển khai rộng hơn. Karma được nâng lên thành quy

luật phổ quát: Luật Karma. Luật này không sáng tạo vũ trụ, nhưng điều hành vũ trụ. Cho nên, Mīmāṃsā khởi đầu tư duy chiêm nghiệm về pháp (dharma), để có nhận thức chân chính về phán truyền của Veda, và thực hiện phán truyền này bằng quy luật karma.

Hoặc do vì trong sự phát triển lịch sử, quan hệ và ảnh hưởng hỗ tương giữa các hệ tư tưởng là điều hiển nhiên; hoặc do vì trong thời kỳ đầu Mīmāṃsā chỉ chú trọng chủ đề pháp (dharma) và nghiệp (karma) cho nên không đáp ứng được yêu cầu của một hệ thống độc lập và hoàn chỉnh; các nhà Mīmāṃsā về sau, hoặc Kumārila vì bận tâm bài bác Phật giáo nên tập trung vào các chủ đề nhận thức luận và luận lý học. Cả hai chi phái Mīmāṃsā về sau, Bhaṭṭa dưới ảnh hưởng của Kumārila, và dưới ảnh hưởng của Prabhākara, thừa nhận phần lớn các phạm trù triết học của Nyāya-Vaiśeṣika (Chính lý và Thắng luận); chỉ bác bỏ phần nhận thức luận, sự tồn tại của Thượng đế, và một số yếu tố trong phạm trù phẩm tính (*guṇa*: đức) của Thắng luận.

Thực sự, giữa Vaiśeṣika và Mīmāṃsā có nhiều điểm tương đồng, cho nên Dasgupta đặt câu hỏi: “Phải chăng Vaiśeṣika đại biểu cho một trường phái cổ của Mīmāṃsā?”^[23] Điểm đặc biệt là *Vaiśeṣikasūtra*, cũng tương tự như *Mīmāṃsāsūtra*, mở đầu bằng giới thuyết về dharma^[24], tiếp sau đó khẳng định ngôn ngữ của Veda là nguồn nhận thức có thẩm quyền tối thượng.^[25]

Chúng ta đã biết, trong khi luận chứng về *apūrva*, Sābara đã dẫn *adrṣṭa* như là cơ sở để suy lý. Trong Vaiśeṣika, *adrṣṭa*, một yếu tố trong cú nghĩa về nghiệp (*karma-padārtha*), cũng có những đặc điểm như *apūrva*, duy chỉ khác biệt là *adrṣṭa* thuộc phạm vi nhận thức thường nghiệm, mặc dù không thể thấy bằng mắt.

Phạm trù nghiệp trong Vaiśeṣika bao hàm rộng rãi, chỉ cho vận động của mọi vật thể, thân thể và tự ngã. Định nghĩa căn bản về nghiệp, *Vaiśeṣikasūtra* nói, do tương ưng với tự ngã (*ātma-samyoga*) và do dụng ý của tự ngã (*ātma-prayāna*) mà có hành động nơi bàn tay.^[26] Các hiện tượng tự nhiên như nước hút trong thân cây, lửa bốc lên, sắt bị hút bởi nam châm, cho đến thỏi vàng do bùa chú tự động đi đến tay tên trộm, những hiện tượng vận động này đều là nghiệp, nhưng bên trong chúng tiềm ẩn yếu tố vô kiến (*adrṣṭa*) vận hành. Nghiệp của cánh tay cử động nâng lên, để xuống v.v. được giải thích là do ý (*manas*). Sự xuất khỏi thân (: chết) hay nhập thân khác (: tái sinh) của tự ngã cũng được vận hành bởi yếu tố vô kiến này. Yếu tố vô kiến hay *adrṣṭa* như vậy là thế lực tiềm ẩn của nghiệp hay vận động, chi phối tất cả mọi tồn tại và hiện tượng, từ vật chất đến tinh thần. Halbfass cho rằng khái niệm *adrṣṭa* này, như là lực tiềm ẩn của các hành vi quá khứ được xem như là một phẩm tính của tự ngã, khái niệm này đã cung cấp cho Kumārila và các tác giả về sau một

diễn hình để giải thích *apūrva*.^[27] Và ảnh hưởng phản hồi, các đại biểu trong Nyāya-Vaiśeṣika về sau thu nhập ý nghĩa của *apūrva* từ thuyết lý về nghiệp tế tự của Kumāṛila để mở rộng khái niệm *adr̥ṣṭa* ^[28] Từ sau Kumāṛila, các từ *apūrva* và *adr̥ṣṭa* thường được dùng như là đồng nghĩa.

Hầu hết các chủ điểm tư tưởng của Mīmāṃsā được các hệ tôn giáo Ấn độ, kể cả trong pháp luật, đều được tiếp nhận với những cải biến thích hợp. Ngay cả quan điểm vô thần của Mīmāṃsā cũng được biện minh để phù hợp với tín ngưỡng hữu thần chung của Ấn-độ giáo.

3. Vedānta-Bhagavadgīta.

Vedānta < *Veda* – *anta*: cứu cánh của Veda, chỉ cho phần cuối của Veda tức các Upanishad. Văn hiến Veda phân làm bốn phần: Samhita, Brāhmaṇa, Aranyaka, Upaniṣad. Hai phần đầu chú trọng các nghi thức tế tự, mệnh danh là *karma-kanda* – “nghiệp kiên-độ” hay nghiệp đạo. Hai phần sau luận thuyết về Brahman và ātman, chú trọng phần tri thức, mệnh danh là *jñāna-kanda* – “trí kiên-độ” hay trí đạo. Hệ phái chú trọng phần đầu được gọi là Pūrva-Mīmāṃsā (Tiền Di-man-tát), nhưng thường chỉ gọi là Mīmāṃsā. Hệ phái chú trọng phần sau được gọi là Uttara-Mīmāṃsā (Hậu Di-man-tát), nhưng thường gọi là Vedānta.

Mīmāṃsā và Vedānta trở thành hai hòn đá tảng của Ấn-độ giáo, trên đó phát sinh nhiều chi nhánh nhiều khi nghịch nhau. Vedānta ảnh hưởng về mặt tư tưởng triết học. Mīmāṃsā ảnh hưởng đạo đức và luật pháp. Hai khuôn mặt lớn đại biểu cho hai hệ này là Kumāṛila và Śaṅkara. Cả hai đều được những người Ấn-độ giáo tán dương là những triết gia vĩ đại nhất không chỉ riêng Ấn-độ mà toàn thể nhân loại, vì chính hai người này đã loại trừ Phật giáo ra khỏi đất Ấn. Trong đó, mặc dù ảnh hưởng tư tưởng của Śaṅkara trùm lên Kumāṛila, nhưng con đường dọn sẵn để loại trừ Phật giáo được kể là phát động bởi Kumāṛila.

Tôn giáo Veda truyền cho đến Kumāṛila vẫn là tôn giáo thế tục, không như Phật giáo và Kỳ-na giáo bao gồm chúng đệ tử tại gia và xuất gia. Chính Śaṅkara là người tổ chức thành một tôn giáo có tập đoàn tăng lữ (xuất gia) mệnh danh là saṃnyasa (thoát ly).

Mặc dù Śaṅkara cũng bài bác Phật giáo kịch liệt như Kumāṛila, nhưng ông vẫn bị một số hậu duệ trong Vedānta công kích thậm tệ, cho là “tên Phật giáo trá hình” (*bauddha-pracchanna*). Tuy công kích Phật giáo, nhưng những điều ông viết nếu thay đổi từ ngữ thì dễ dàng khiến người ta có cảm tưởng là Phật giáo. Thật sự, Śaṅkara hoàn toàn không phải Phật giáo, nhưng ông chịu ảnh hưởng của Trung quán và Duy thức quá đậm, dùng phương pháp luận của hai trường phái Đại thừa này để luận giải Upanishad. Ông không trực tiếp học

từ hai phái này, mà từ thầy truyền là Govinda, và Govinda là môn đệ trực tiếp của Gauḍapada. Chính Gauḍapada mới là người trực tiếp chịu ảnh hưởng của Trung quán rất đậm.

Thế nhưng điều quan trọng để Śaṅkara bị công kích là tư tưởng bất nhị (*advaita*) với nội dung Phạm-Ngã nhất thể. Brahman và ātman là một, nhưng trong khi bị vô minh che lấp nên ātman bị tách rời khỏi bản thể Brahman mà chịu trầm luân trong thế giới như huyễn (*māyā*). Một khi ātman loại trừ vô minh, thoát khỏi thế giới như huyễn, trở về với Đại Ngã, bấy giờ ātman và Brahman là một. Điều này không thể chấp nhận được đối với tôn giáo nhất thần (monism). Brahman là Thiên chúa độc nhất. Ta thuộc về Ngài, một phần trong phẩm tính của Ngài. Nhưng ta không bao giờ là một với Thượng đế. Nói thế chẳng khác nào người đạo Phật nói: tất cả chúng sanh đều là Phật.

Thứ đến, nói thế giới này là như huyễn (*māyā*), đây là tư tưởng của Phật giáo, nhằm xem tất cả thế giới này đều bất thực, Nhưng thế giới này được sáng tạo bởi chính Brahman. Bản thể Brahman là thực hữu, và thế giới mà Ngài tạo ra tất nhiên cũng thực.

Còn nhiều điểm nữa, nhưng không phải là trọng tâm vấn đề ở đây.

Như đã thấy, khởi thủy, Mīmāṃsā chỉ nói về nghiệp như là hành vi tế tự và *apūrva* là yếu tố vô kiến phát sinh từ hành vi tế tự và tiềm tại nơi người tế tự để cuối cùng dẫn nó sinh thiên, và như vậy *apūrva* chỉ được hiểu với tính chất thiện. Về sau, ý nghĩa *apūrva* được mở rộng cho hành vi xấu, ác nghiệp, và nó tiềm tại nơi người để dẫn nó tái sinh vào những nơi xấu. Tất cả ý nghĩa này là diễn tiến tự nhiên của nghiệp, không có sự can thiệp của thần linh hay Thượng đế.

Śaṅkara chỉ trích quan điểm này. Chú giải *Brahmasūtra* câu kinh III.2.38^[29], Śaṅkara phê bình Mīmāṃsā; phái này cho rằng nghiệp tự nó dẫn đến kết quả trong tương lai mà không có sự can thiệp của Thiên chúa Īśvara. Theo Śaṅkara, nghiệp là hành vi phát sinh rồi diệt trong thoáng chốc, và *apūrva* như Mīmāṃsā nói thì vốn là yếu tố vô tâm (*acetanā*), tự nó không dẫn đến kết quả lâu dài về sau. Cho nên, điều hợp lý phải nói là nghiệp và kết quả của nghiệp đều do Īśvara. Chính Īśvara là đáng phán xét thiện ác và thưởng phạt. Bhagavadgīta nói, “Ai muốn thờ phụng thần linh nào bằng tín tâm, Ta sẽ làm cho tín tâm của nó không dao động.”^[30]

Brahmasūtra IV.1.13-14^[31] nói, khi đã thông đạt bản tính Brahman, tất cả tội lỗi trước kia đều bị diệt và tội sau này cũng đoạn tuyệt; và cả nghiệp thiện cũng vậy, sau khi xả bỏ thân này; nghĩa là, hiện giải thoát (*jīvamukti*), đoạn tuyệt cả hai.

Câu kinh này là tín lý căn bản của Vedānta, và của cả Ấn giáo về sau, về ý nghĩa diệt nghiệp và giải thoát. Mặc dù ngày nay nói đến Upaniṣad, Vedānta, hay nói chung là Ấn-độ giáo, không thể không đề cập đến khái niệm giải thoát (*mokṣa*); thế nhưng, trong Veda, không tìm đâu thấy rõ giải thoát như được hiểu sau này. Mục đích của đời người trong Veda, sống hiện tại là hưởng dục (*kāma*) và tài sản (*artha*); sau khi chết sinh thiên. Mīmāṃsā trong thời kỳ đầu, từ Jaimini, trung thành với cứu cánh của Veda, xem tế tự để sinh thiên là phận sự và mục đích cứu cánh. Về sau, cho đến Kumārila, bắt đầu lưu ý đến khái niệm giải thoát. Nhưng giải thoát ở đây cũng chỉ không còn trầm luân sinh tử và sinh thiên để vĩnh viễn hưởng thụ dục lạc ở đó.

Chỉ trong các Upaniṣad mới bắt đầu tìm thấy khái niệm giải thoát. Ý niệm về giải thoát như được hiểu sau này liên hệ đến ý tưởng nghiệp quả và luân hồi; cả hai đều khá mờ hồ ngay cả trong các Upaniṣad. Gán những khái niệm này vào Veda và Upaniṣad chỉ do các thế hệ sau này. Cho nên, Halbfass phát biểu một câu khá lạ lùng: “Lý thuyết về nghiệp và luân hồi không phải là, và chắc chắn không phải luôn luôn là, phong cách tư duy của Ấn-độ.”^[32]

Sớm nhất cũng chỉ trước một thời gian ngắn tức là sớm nhất cũng sau Phật giáo thời A-dục, hoặc từ *Brahmasūtra* trở đi, khái niệm giải thoát mới chính thức được đưa vào các Upaniṣad cùng lúc với thuyết Bất nhị (*advaita*), Phạm-Ngã nhất thể, như được thấy ở câu kinh trong số giải của Śaṅkara đang đề cập. Trong các câu kinh đã dẫn (BS. III.2.38, 41)^[33], hai khái niệm chính về giải thoát được ám chỉ: *jīvanmukti* – hiện thân giải thoát, và *dehamukti* – hậu thân giải thoát. Nhưng rõ nhất là các câu kinh BS. iv 1.13, 14, 15. Câu kinh iv.1.13 nói, do thông đạt Brahman mà nghiệp quá khứ tiêu diệt, nghiệp đương lai xả ly.

Ở đây có ba loại nghiệp: (1) nghiệp tích tập (*sañcita-karma*), những hành vi thiện hay ác trong các đời trước được tích lũy để chờ cho kết quả; (2) nghiệp chánh phát (*prārabdha-karma*), nghiệp tích lũy đang hình thành kết quả trong đời này; và (3) nghiệp vị lai (*āgama-karma*), cũng gọi là nghiệp chánh tác (*kriyamāna-karma*), những hành vi thiện ác được làm trong đời hiện tại, được gom chung vào nghiệp tích tập để chờ cho kết quả trong các đời sau.

Người thông đạt Brahman (Brhamādhigama), thấu hiểu được bản tính Brahman, là người đã đạt giải thoát trong lúc còn sống, gọi là hiện thân giải thoát (*jīvanmukti*). Đạt được giải thoát như vậy là bậc chứng trí (*jñāni*), thuộc hàng Thánh giả của Vedānta, tương đương với Arhan trong Phật giáo. Với hiện thân giải thoát, hết thảy nghiệp tích tập đều bị diệt trừ, và nghiệp vị lai cũng bị ngăn chặn. Số giải câu kinh iv.1.15 nói, có hai ý kiến về diệt nghiệp. Một ý kiến cho rằng khi vị đã chứng trí, tất cả nghiệp, tích tập cũng như

chánh phát, đều bị diệt sạch. *Brahmasūtra* phủ nhận ý kiến này. Theo đây, vị chứng trí với hiện thân giải thoát chỉ diệt nghiệp tích tập. Nghiệp chánh phát chỉ diệt khi nào hết tác dụng; chứng trí không ngăn cản được tác động của nó. Khi nghiệp này cạn, thân này bị xả bỏ, chứng trí đạt hậu thân giải thoát (*dehamukti*) tức giải thoát sau khi chết.

Sớ giải cũng nói rằng, với nghiệp tích lũy (*sañcita-karma*) còn tồn đọng nơi người chứng trí, sau khi người ấy chết, nếu là thiện sẽ truyền lại cho con cháu hưởng; nếu là ác, sẽ truyền lại cho kẻ thù để nó chịu quả báo thay (!). Đây là những hành vi thiện không thuộc nghiệp thường hành (*nityakarma*) như lễ cúng tế thần Lửa (*agnihotra*: hỏa cúng, hay hỏa tế).

Śaṅkara cũng lưu ý đến khả năng hồi tội (*prāyaścitta*: hồi tâm) trong một số trường hợp đặc biệt. Điều này được xác nhận bởi Śaṅkara trong đoạn số giải câu kinh iii.1.8: “Thật vậy, ngoại trừ do các nguyên nhân hồi tâm, không có nghiệp nào bị đoạn tuyệt.”^[34]

Mặc dù *prāyaścitta* (hồi tâm) không được xem là điều kiện tất yếu để dẫn đến giải thoát cứu cánh; nhưng không có chứng trí nào phát sinh với tâm không thanh tịnh. *Prāyaścitta* chính là cầu nguyện sự tha thứ của Thượng đế để gột cho tâm thanh tịnh. Như *Srimad Bhagavatam* VI.1.9 nói: “Người dù thấy và nghe, biết tội ác nguy hại cho mình, mà vẫn cố làm, thế thì hồi tâm có nghĩa gì?”^[35]

Thế nhưng, trong đời sống thường nhật, *prāyaścitta* không thể thiếu vì phạm tội là điều khó tránh. Tín đồ của hầu hết các tôn giáo đều tự cảm thấy yếu đuối trước những cám dỗ hay bị chi phối bởi vô minh, ngu dốt, khiến dễ có hành vi sai quấy, do đó cần đến sự tha thứ của Thượng đế. Luật điển *Dharmaśāstra* có những quy định khá chi tiết về điều khoản này, tùy theo mức tội và tùy theo giai cấp. Các *prāyaścitta* được thực hành bằng những hành vi như cạo tóc đầu, tắm bùn, tắm phân bò, hay nước thánh.

Prāyaścitta được xem là một phần trong ân huệ của Thượng đế do bởi lòng nhân từ ban phát cho kẻ biết hối lỗi. Nhưng trên tất cả, phương tiện diệt tội này là nhận thức và sùng kính Thượng đế. Kṛṣṇa nói với Arjuna: “Ai nhận thức rằng Ta là đáng Vô sanh (*aja*), đáng Vô thủy (*anādi*), là Thiên chúa Cao cả (*Maheśvara*: Đại Tự Tại thiên) của thế gian, người ấy không ngu si giữa những phạm phu ngu muội; nó giải thoát khỏi tất cả mọi tội lỗi.”^[36]

Sùng kính (*bhakti*), trí (*jñāni*) và nghiệp (*karma*) là ba con đường dẫn đến tương ưng với Thượng đế, dẫn đến cứu cánh giải thoát; là ba bộ phận chính của *Bhagavadgīta*. Bằng con đường tương ưng nghiệp (*karma-yoga*): thực hiện các phận sự theo giai cấp, tinh cần tu đạo, chiêm bái Thánh tích, bỏ thí và tế tự; bằng con đường tương ưng trí (*jñāna-yoga*): tự tiết chế, lòng sạch tâm

trí; bằng con đường tương ưng kính tín (*bhakti-yoga*): tư duy quán tưởng về Thượng đế.

Sùng kính là sự thể hiện đức tin tuyệt đối nơi Thượng đế, tập trung hoàn toàn ý thức nơi Thượng đế, chuyên tâm nhất trí vào Thượng đế, và như vậy cư ngụ ngay trong Thượng đế. Nhưng làm được điều đó không phải dễ. Nếu không làm được như thế, Kṛṣṇa chỉ dẫn, hãy đi theo con đường hành sự (*abhyāsa*), đó là con đường hành động mà không mong cầu kết quả. Hành động không mong cầu kết quả, hay nghiệp vô cầu, là điểm cốt yếu trong triết lý hành động, hay thuyết lý nghiệp, của Bhagavadgīta.

Trong đó, con đường khó nhất là trí. Kṛṣṇa nói với Arjuna: “Trí (*jñāna*) cao hơn hành (*abhyāsa*). Thiền (*dhyāna*) thiết thực hơn trí. Xả ly nghiệp quả (*karmaphala-tyāga*) thù thắng hơn thiền. Do xả mà trực tiếp dẫn đến tịch tĩnh (*śānti*).” Đó là tuân tự tu tập để đạt đến cứu cánh giải thoát. Bằng hành động xả, vô cầu mà tâm được tịch tĩnh. Do tâm tịch tĩnh mà tập thiền dễ chiêm quan Thượng đế; do sự chiêm quan này mà đạt được trí tuệ về Thượng đế. Theo văn thì có thể như vậy, nhưng ý kiến các nhà giải thích không đồng nhất. Śaṅkara đặt trí lên hàng đầu. Rāmānuja xem trọng tương ưng nghiệp, thực hành các phận sự thường quy (*nitya-karma*) hay tùy thời (*naimittika*), nhưng trên hết là hành động dâng hiến vì Thượng đế với sự sùng kính tuyệt đối.

Điểm nổi bật nhất trong triết lý hành động hay thuyết lý nghiệp của Bhagavadgīta là chủ nghĩa anh hùng, có thể nói như vậy.

Khởi đầu là Arjuna, tự nhiên cảm thấy run chí ngay trước giây phút lâm trận: “Sao ta lại phải giết anh em mình, vì vinh quang chiến thắng, vì vương quốc, hay vì dục vọng?”

Trên chiến trường Kuru, nhìn từ lịch sử hiện thực trong thế giới con người, đó là cuộc chiến huynh đệ tương tàn của anh em ruột thịt trong một vương triều. Cuộc chiến lại được nâng lên hàng tư tưởng triết học, cho nên trường Kuru (Kuru-kṣetra) trở thành trường nghĩa vụ (*dharma-kṣetra*). Kṛṣṇa, Thượng đế hóa thân làm người đánh xe, khiển trách thái độ bất xứng của Arjuna; và để khích lệ tinh thần chiến đấu, Kṛṣṇa không phân tích chính nghĩa hay phi nghĩa của cuộc chiến huynh đệ tương tàn này, mà chỉ nói đến nghĩa vụ của người chiến sỹ; nghĩa vụ ấy được quy định bởi chính Thượng đế. Các nhà chú giải không cho rằng Arjuna phân vân vì cuộc chiến phi nghĩa, mà vì không phân biệt được tính bất diệt của Tự ngã ātman và thân xác hủy hoại này. Kṛṣṇa bảo Arjuna: “Ta, và người, và các thủ lĩnh này, đã, đang và sẽ thường hằng tồn tại. Thân xác này rồi già, rồi chết, và rồi tự ngã ātman sẽ chuyển sang thân thể khác. Các trí giả không mơ hồ về điều này.”^[37] Nói cách khác, trong chân lý tuyệt đối, không có kẻ giết cũng không có kẻ bị giết. Đây là tín lý của hành động. Hai nguyên lý cứu cánh của tồn tại Brahman và

ātman, thường hằng, bất diệt. Từ đó mà nhận thức về thế giới, con người, sống và chết, và nghĩa vụ. Trong toàn bộ nội dung Bhagavadgīta, hóa thân Thượng đế Kṛṣṇa diễn giải cho người học trò yêu quý của mình là Arjuna về ý nghĩa trí tuệ và hành động, con đường bằng trí tương ưng (*jñāna-yoga*) và nghiệp tương ưng (*karma-yoga*). Bằng trí tuệ mà nhận thức bản tính của ātman và Brahman để đạt đến cứu cánh giải thoát. Bằng hành động, thực hiện các nghĩa vụ một cách hoàn hảo, cũng dẫn đến cứu cánh giải thoát. Cái nào chính hay phụ, hay cả hai hỗ tương, tùy theo trường phái và xu hướng tư tưởng. Trong liên hệ ở đây, chúng ta đề cập một vài khía cạnh trong tương ưng nghiệp.

“Hãy làm trong nghĩa vụ tương ưng, này Arjuna, dẹp bỏ tham trước nơi các nghiệp hành động. Thành công hay thất bại đều bình đẳng. Đó gọi là tương ưng bình đẳng tính.”^[38] Đây là nội dung cơ bản của thuyết lý nghiệp như là triết lý hành động của Bhagavadgīta.

Vậy, theo đây, nghiệp là gì? Kinh điển Veda quy định ba loại nghiệp, cần phải giác tri: nghiệp (*karma*), hành vi chân chính theo những điều kinh điển quy định; phi nghiệp (*akarma*), những hành vi bất chính mà kinh điển cấm chỉ; và vô nghiệp (*akarma*). Trong đó, vô nghiệp hàm ý thú ăn áo, khó thấy khó hiểu; là hành vi làm mà không làm, không làm mà làm tất cả. Hành động với tâm vô chấp, vô cầu, vì biết rằng kẻ hành động chính là tự ngã, và mọi hành động đều do Thượng đế và dâng hiến cho Thượng đế. “Ai thấy nghiệp trong vô nghiệp, vô nghiệp trong nghiệp, ấy là người đã giác ngộ giữa loài người, đã đạt tương ưng, là tác giả của nghiệp biến mãn.”^[39]

Nghiệp chân chánh cần phải thực hiện gồm ba hạng mục: (a) Nghiệp thường hành (*nitya-karma*), những nghĩa vụ cần phải thực hiện thường xuyên, như hiến tế thần linh, tế tự tổ tiên và các bà-la-môn quá vãng, tắm nước thánh sông Hằng.v.v. (b) Nghiệp tùy thời (*naimittika-karma*), nghĩa vụ bất thường, trong những trường hợp đặc biệt, như chăm sóc người ốm, cầu nguyện cho linh hồn người chết, hoặc tắm sông khi có nhật hay nguyệt thực. (c) Nghiệp tùy ái (*kāmya-karma*), hành vi với mục đích mong cầu, như con cái, tài sản.

Nhìn từ biểu diện, nghiệp được nói như vậy hoàn toàn không liên hệ gì đến ý nghĩa được hiểu trong các Kinh Luận Phật giáo. Bởi vì, nghiệp được hiểu trong Phật giáo là những hành vi mang tính thiện ác, hữu ích hay gây hại cho mình và cho người trong đời này và những đời sau, được thực hiện bằng ý chí tự do, bằng quyết định lựa chọn của chính chúng sinh, không một quyền lực ngoại tại hay tối cao nào chỉ định. Cơ sở triết lý của thuyết nghiệp này là không tồn tại một tự ngã thường hằng bất biến đằng sau mọi hành động, và cũng không tồn tại một đấng Chủ tể ngự trị trên cao giám sát mọi hành vi và thưởng phạt. Thế nhưng, gạt ra ngoài tất cả sai biệt ngữ pháp, có và không, tồn tại hay không tồn tại, nghiệp vẫn hàm ý nghĩa chung, đó là bất cứ hành vi

nào nhất định dẫn đến kết quả hoặc hữu ích, hoặc tổn hại, cho mình và cho người, trong đời này và đời sau, hành vi ấy được gọi là nghiệp. Điểm khác biệt là trong Bhagavadgīta nghiệp trên phương diện bản thể là nguyên lý của tồn tại, và trong xã hội nó là nguyên lý hành động. Ý nghĩa cốt yếu phát xuất từ nghiệp như là hành vi tế tự của Veda như được thấy trong Pūrva-Mīmāṃsā.

Chúng ta dẫn thêm một ít tụng văn từ Bhagavadgīta để có nhận thức khái quát về diễn tiến của nội dung và từ nghĩa này.

Gīta iii. 14-15: “Các loại hữu sinh xuất sinh từ thực phẩm. Thực phẩm phát sinh từ mưa. Mưa phát sinh từ tế tự. Tế tự là sự phát sinh của nghiệp. Nên biết rằng, nghiệp xuất sinh từ Brahman. Brahman là sự xuất sinh từ Bất hoại. Cho nên, Brahman là đáng Biền hành, thường hằng an trú trong tế tự.”^[40]

Akṣara trong bài tụng này chỉ cho bản tính không hủy diệt, không biến đổi của Brahman, và cũng chỉ cho văn tự, mẫu âm, hay âm vận, âm tiết; đây là nguyên ngôn của Veda, bất diệt. Nghiệp được nói ở đây là hành vi tế tự. Śaṅkara giải thích tế tự nói đây chính là sự làm phát sinh yếu tố *apūrva* như được nói trong Mīmāṃsā. Nghiệp được nói như vậy không chỉ hành động của con người, mà bao trùm tất cả mọi thực thể mọi hiện tượng; không tồn tại nào, hữu hình hay vô hình mà bất động. Hoa rơi, lá rụng, cát bay, đá chạy, cho đến hành vi thiện ác của con người, thảy đều được bao trùm trong nghiệp, phát xuất từ thể tính bất diệt, bất biến của Brahman, được phán truyền trong Veda. Hành vi nào phản nghịch phán truyền của Veda sẽ phải nhận hình phạt.

Điều đáng lưu ý trong hai bài tụng này là nội dung gần giống với điều Phật nói: “Hết thảy chúng sinh đều nương nhờ thức ăn mà tồn tại.”^[41] Ý nghĩa Phật nói, hết thảy chúng sinh đều cần dưỡng chất để tồn tại. Muốn có dưỡng chất, chúng phải tầm cầu, chiếm hữu. Do tầm cầu, chiếm hữu mà tạo nghiệp thiện hoặc bất thiện, và do đó dẫn đến lưu chuyển sinh tử. Trong ý nghĩa của Gīta, nguồn thực phẩm phát xuất từ tính bất diệt của Thượng đế, như là ân huệ Thượng đế ban phát cho mọi loài để duy trì sự tồn tại. Cho nên, tất cả tồn tại, tất cả nghiệp hay hành động đều phải hướng về Thượng đế. Cho nên, bài tụng tiếp theo Gīta (iii.16) nói, kẻ nào không lăn theo bánh xe được chuyển vận như thế, nó sống cuộc đời vô ích trong tội lỗi, buông trôi các căn theo dục lạc.^[42]

II. LỤC SƯ NGOẠI ĐẠO

Liên hệ đến vấn đề về nghiệp được nói đến trong Thánh điển nguyên thủy là những vị trong nhóm gọi là “Lục Sư ngoại đạo”. Chi tiết tương đối đầy đủ của sáu vị tông sư đương thời Phật này được giới thiệu trong kinh Sa-môn quả.^[43]

1. Pūraṇa Kassapa

Trong số đó, **Pūraṇa Kassapa** (Phú-lan-na Ca-diếp) với thuyết vô tác (*akriya-vāda*) cho rằng mọi hành vi tội ác chẳng dẫn đến nghiệp báo gì: “... Đi đến bờ nam sông Hằng mà giết, sai bảo giết, cắt xẻ, sai bảo cắt xẻ, luộc chín, sai bảo luộc chín, không do nhân duyên này mà có tội ác; cũng không vì vậy mà dẫn đến hậu quả của tội ác. Đi đến bờ bắc sông Hằng bố thí, tế tự, không do nhân duyên này có phước, cũng không vì vậy mà dẫn đến kết quả của phước...”^[44]

Nơi khác, trong kinh *Chalabhijāṭisuttam*^[45] Ānanda dẫn chủ trương của Pūraṇa phân loại các đẳng cấp theo màu sắc, trong đó thấp nhất là màu đen (*kāṇhābhijāti*), đẳng cấp của những người mồ dề, mồ heo, cho đến cai ngục, và nhiều nghề tàn ác khác. Thứ hai, đẳng cấp màu lam (*nīlābhijāti*) của những tỳ-kheo sống với gai nhọn (*kaṇḍakavuttika-bhikkhu*). Thứ ba, đẳng cấp màu đỏ (*lohitābhijāti*) của những người Ni-kiền chỉ khoác một y (*nigaṇṭhā ekasātakā*). Thứ tư, đẳng cấp màu vàng nghệ (*haliddābhijāti*) của những đệ tử tại gia khoác áo trắng của Lỗa hình ngoại đạo (*gihī odātavaśanā acelakasāvakā*). Thứ năm, đẳng cấp màu trắng (*sukkābhijāti*) của các nhóm Hoạt mạng nam và nữ (*ājīvaka ājīvakinīyo*). Cho đến thứ sáu màu siêu trắng (*paramasukka*) là đẳng cấp cao nhất của những vị như Nanda Vaccha, Saṅkicca và Makkhali Gosala. Nhưng phân loại đẳng cấp này trong kinh Sa-môn quả được kể là chủ trương của Makkhali Gosala.

Thêm nữa, trong kinh *Mahāli*^[46], một người Licchavi tên là Mahāli nói với Phật về chủ trương vô nhân luận (*ahetuka-vāda*) của Pūraṇa, rằng “Không có nhân, không có duyên cho sự thanh tịnh của các chúng sinh...” Chủ trương này trong kinh Sa-môn quả được kể là của Makkhali như sẽ thấy dưới đây.

Buddhaghosa, trong Sớ giải Pāli,^[47] giải thích tên gọi này với chi tiết khá ly kỳ. Pūraṇa Kassapa sinh ra, con số nô lệ của gia đình nọ được tròn đầy 100,^[48] do sự kiện này mà ông được đặt tên như vậy. Ở đây tất có sự nhầm lẫn. Vì Kassapa (skt.) là một họ lớn thuộc giai cấp bà-la-môn.

Kinh *Lokāyatikasuttam*^[49] tường thuật hai người bà-la-môn thuộc nhóm Thuận thế (*lokāyatikā brāhmaṇā*) kể với Phật rằng Pūraṇa tự tuyên bố là vị nhất thiết tri, nhất thiết kiến; ông này nói “Dù khi ta đi hay đứng, thức hay ngủ, tri kiến luôn luôn hiện tiền.” Có thể do tuyên bố này mà ông được gọi là Pūraṇa, theo nghĩa là “viên mãn trí tuệ”? Đây có thể đáng tin là nguồn gốc cho tên gọi của ông.

Sớ giải cũng kể thêm rằng, ông được xem như là điềm cát tường do đó không hề bị khiển trách ngay cả khi ông không chịu làm việc. Nhưng ông vẫn không hài lòng do đó bỏ trốn. Ông bị bọn cướp lột hết y phục; ấy thế, ông

không quan tâm, mà cứ lỏa thể như vậy đi vào thôn, dân làng nhầm tưởng ông là vị Thánh thiếu dục cho nên rất tôn sùng, và dần dần có rất nhiều người xuất gia theo, con số lên đến 500. Truyện kể này mang tính khinh thị, không đáng tin, nhưng sự kiện Pūraṇa là vị tông sư danh tiếng của một trong các nhóm lỏa thể được gọi là Ājīvika (Hoạt mạng ngoại đạo), thì điều này được hầu hết các nhà nghiên cứu về nhóm Ājīvika công nhận. Ông còn chủ trì một tu viện lớn của những tu sĩ Ājīvika ở Kukkaṭanagara.^[50]

Barua giải thích chủ trương vô tác (*akriya-vāda*) của Pūraṇa như là quan điểm về tính thụ động hay bất hoạt (*niṣkriya*) của linh hồn hay tự ngã; làm hay sai bảo người khác làm, đó không phải do bởi chính linh hồn làm hay khiến người khác làm. Quan điểm này cũng tương tự với Samkhya theo đó *puruṣa*, nguyên tố tinh thần, tức tự ngã, là bản thể tự hữu và bất biến.^[51] Vì bất biến, nên mọi biến hóa trong quá trình chuyển biến chỉ là ảnh tư duy của *puruṣa* chứ không phải là hành động được điều khiển bởi tự ngã.

Pūraṇa được biết là cuối cùng tự kết thúc đời mình trong một ao sen. Biến cố này được tường thuật rất khá lời cuốn trong Sớ giải Dhammapada, chuyện kể về câu Pháp cú 181.^[52] Basham cho rằng chuyện kể này không đáng tin; nhưng sự kiện Pūraṇa tự sát thì có thể chấp nhận; bởi vì tự sát mang tính tôn giáo là điều rất thường thấy trong các tu sĩ Ājīvika khi họ thấy các căn của mình bắt đầu thoái hóa.^[53]

Trong các kinh Pāli, cũng như trong các Hán dịch tương đương, các điểm chủ trương của Pūraṇa Kassapa thường lẫn lộn với thuyết của Makkhali Gosāla.

2. Makkhali Gosāla

Makkhali Gosāla (skt. Maskarī Gośālīputra, Mạt-già-lê-cù-xá-lợi) với thuyết luân hồi tịnh hóa (*samsārasuddhi-vāda*), theo đó sự giải thoát luân hồi diệt tận khổ đau của mọi loài là quá trình tiến hóa tự nhiên, không do bất cứ hành vi hay nghiệp báo gì. Không có nhân, không có duyên cho sự nhiễm ô hay thanh tịnh của các loài hữu tình. Ta không phải là tác giả, cái khác không phải là tác giả, con người không phải là tác giả. Không có cái gọi là lực, là nỗ lực, năng lực của con người. Hết thấy chúng sinh, hết thấy mọi sinh loại, hết thấy mọi sinh vật, hết thấy loài có sự sống, tất cả đều không tự chủ, bất lực, yếu đuối; chúng là sự tụ hội của định mệnh, bị chi phối bởi định mệnh, biến chuyển theo định mệnh (*niyatisaṅgatibhāvaparīṇatā*) mà cảm nghiệm khổ hay lạc trong sáu đẳng cấp chủng loại^[54]; dẫn đầu bởi 1 triệu bốn trăm nghìn loại sinh thực khí (*yoni*: sinh môn), và thêm sáu nghìn và sáu trăm nữa. Có 500 loại nghiệp (*pañca kammuno satāni*), và năm loại nghiệp (*pañca ca kammāni*), ba loại nghiệp (*tīṇi ca kammāni*), trong nghiệp và trong nửa nghiệp.^[55] Có 62 đạo tích (*paṭipāda*); 62 trung kiếp (*antarakappa*), 6 đẳng cấp

chúng loại, 8 vị trí của con người ^[56]; 49 nhóm hoạt mạng ngoại đạo (*ājīvaka*); 49 nhóm xuất gia ngoại đạo (*paribbājaka*); 49 trú xứ của rồng (*nāgāvāsa*); 2 nghìn quan năng (*indriya*: căn), ba nghìn địa ngục; 36 vi trần giới (*rajodhātu*); 7 loại thai bào hữu tướng (*saññīgabbha*); 7 loại thai bào vô tướng (*asaññīgabbha*); 7 loại kết hệ thai (*nigaṇṭhigabbha*); 7 loại chư thiên; 7 loại người; 7 loại ác quỷ (*pisāca*: tà-xá-xà); 7 hồ nước... Có 8 triệu đại kiếp (*mahākakkino*), trong khoảng đó, bất luận kẻ ngu hay bậc trí, sau khi lưu chuyển luân hồi, sẽ tận cùng dứt khổ. Ở đây không có điều này, rằng “Tôi, do bởi giới, do bởi cấm nguyện, bởi khổ hạnh, bởi phạm hạnh, sẽ làm chín nghiệp chưa chín; hoặc liên tục nhân thọ mà diệt trừ nghiệp đã chín.” Khổ và lạc đã được đong đầy, luân hồi đã được vạch giới hạn, không có gì để thêm hay bớt, không có gì hơn hay kém. Như cuộn chỉ được ném ra, nó bung ra trong khi lăn; cũng vậy, ngu hay trí sau khi lưu chuyển luân hồi sẽ tận cùng dứt khổ.

Bình luận về các điểm chủ trương này, Malalasekera cho rằng chúng rất khó hiểu, ngay cả các nhà Sớ giải cũng thấy sự giải thích là một việc làm vô vọng. ^[57]

Giải thích ý nghĩa tên gọi cũng như lý do Makkhali sống lửa thể, Sớ giải kinh *Sa-môn quả* thuật chuyện: ông vốn là một tên nô lệ; một hôm bung hủ dầu mè đi qua vũng đất sinh, mặc dù chủ đã cảnh giác “coi chừng té!” (*tāta mā khali*) nhưng do vô ý ông đã trượt ngã và làm đổ dầu. Tên ông sau đó được gọi là Makkhali do bởi lời cảnh giác *mā khali*! Do sự kiện này, ông bỏ chạy nhưng chủ nắm áo kéo lại; ông vẫn vụt chạy do đó y bị tuột và ông sống lửa thể từ đó. ^[58] Buddhaghosa thường có xu hướng kể lại lịch không mấy tốt đẹp của các nhà ngoại đạo, cho nên chuyện kể này không đáng quan tâm. Tuy nhiên, trong đó nói ngữ nguyên của Makkhali là do từ *mā khali* cũng được Patañjali nhắc đến với giải thích khác hẳn. Giải thích này nói, tên ông là Maskarī không phải vì ông là một *maskara*, mà vì ông chủ trương rằng “Chớ tạo các nghiệp. Tịch tĩnh là tối thắng (*mā kṛta karmāni, śāntir vaḥ śreyas*).” Từ *maskara* được nhắc đến đây có nghĩa là “gậy trúc” và từ đó *maskarī* chỉ cho người cầm gậy trúc. Đây là ngữ nguyên theo ngữ pháp Pāṇini. Nhưng Patañjali cho rằng *maskarī* là do câu nói *mā kṛta*: “chớ làm”, gần với Pāli *mā khali*. ^[59] Giải thích ngữ nguyên này phù hợp với quan điểm chủ trương của Maskarī.

Thế nhưng *Bhagavati sūtra*, kinh điển của Kỳ-na, đưa ra một giải thích khác. Tên ông ở đây được đọc là Maṅkhali. Từ *maṅkha* được hiểu là một lớp tu sĩ hành khất (*bhikṣāka-viśeṣa*) mang theo một bản gỗ có họa hình trong khi lang thang (*citrāphalaka-vyagrakaro*). ^[60] Rudolf Hoernle cho rằng đây chỉ là hư cấu của Bhagavatī. ^[61] Thật ra, tên ông có nghĩa là gì, điều này không quan

trọng. Hình như các chuyện kể này đều muốn xác nhận Makkhali hay Maskarī xuất thân từ giai cấp thấp hèn. Quan điểm của ông chống lại cả Phật giáo và Kỳ-na giáo cho nên tiểu sử của ông được ghi chép bởi cả hai phía với cố tình hạ thấp giá trị nhân vật, đây cũng là điều dễ thấy.

Trong số các tông sư ngoại đạo đương thời, Makkhali có lẽ được Phật đánh giá là nguy hiểm nhất do bởi quan điểm tà kiến điên đảo của ông. Kinh *Tăng chi* nói: “Ta không thấy một nhân vật nào mang lại nhiều điều tai hại, không an lạc, không lợi ích, vô nghĩa, khổ não, cho chư thiên và nhân loại như là kẻ ngu si Makkhali.”^[62]

Các nhà nghiên cứu phần lớn đồng ý rằng Makkhali Gosāla là nhân vật quan trọng trong các nhóm Ājīvika. Ông được xem là người độc nhất sáng lập ra hệ phái này.^[63] Trong bảng phân loại sáu đẳng cấp theo màu, Pūraṇa Kassapa liệt Makkhali, cùng với Nanda Vaccha và Kisa Saṅkicca, vào hạng cao nhất thuộc màu cực trắng (*paramasukka*), như thế cũng đủ thấy vị trí của ông trong các Ājīvika.

Trong các điểm chủ trương của Makkhali được nêu trong kinh *Sa-môn quả*, thuyết không nhân không duyên cũng được nơi khác trong Kinh tạng Pāli, kể là chủ trương của Pūraṇa Kassapa. Phân loại sáu đẳng cấp cũng vậy. Và lại, sự đánh giá cao của Pūraṇa Kassapa dành cho Makkhali có thể cho thấy ảnh hưởng giữa hai thượng thủ của các Ājīvika này.

Điểm đặc biệt trong thuyết lý của Makkhali là nói về nghiệp. Ở đây nghiệp được nhận định như là định mệnh (*niyati-vāda*: quyết định luận), theo đó số phận của mọi loài đã được quyết định không thể thay đổi; không phải được quyết định bởi thần linh hay một đẳng tối cao nào, mà chính do quy luật tự nhiên như vậy. Một cách nào đó, có thể nhận định điều này phản ánh tư duy của tầng lớp bình dân bị trị, chống lại trật tự giai cấp dựa trên quyền lực tôn giáo của giai cấp bà-la-môn. Yếu đuối, bất lực, không thể chống lại trật tự xã hội và thiên nhiên như một thứ định mệnh bất di bất dịch, đây là thái độ bi quan và thụ động của giai cấp bị áp bức.

3. Ajita Kesakambala

Vị tông sư thứ ba, Ajita Kesakambala (skt. Ajita-Keśakambalī), được kể cũng bác bỏ nghiệp và nghiệp quả: không có bố thí, không có hiến sinh (*yijñtha*), không có cúng vật (*huta*), không có quả dị thực các nghiệp thiện ác, không có đời này, không có đời khác.. con người do bốn đại hợp thành này, khi mệnh chung, cái gì là đất trở lại nhập vào thân đất, nước trở lại nhập vào thân nước, ... bố thí là thuyết bày đặt của kẻ ngu độn; những ai chủ trương thuyết tồn tại (*atthikavāda*) lời nói của chúng là hý luận, giả dối, rỗng tuếch.

Ngu cũng như trí sau khi thân rã thấy đều cắt đứt, tiêu hủy, không còn tồn tại sau khi chết.

Tên ông là Ajita, và được gọi là Kesa-kambala vì ông bện tóc làm y phục. *Kesakambalasuttam* chỉ trích thái độ hành trì cũng như thuyết lý của ông: Trong các loại y phục, được bện bằng tóc là loại y phục bi thảm nhất, thấp hèn nhất (*kesakambalo tesam paṭikiṭṭho ākhyāti*). Bởi vì, mùa nóng thì nó làm cho nóng thêm, mùa lạnh nó khiến cho càng lạnh; xấu xí, hôi thối. ^[64]

Thế nhưng, Barua tán dương thái độ sống mà ông xem là chủ nghĩa khắc kỷ, có thể sánh với triết gia Epicurus của Hy-lạp. Người đương thời và hậu thế đã hiểu nhầm ông. Barua nói, “Sự thật hiển nhiên, Ajita Keśakambalī của Ấn-độ và Epicurus của Hy-lạp đều là những con người có trái tim thiện lương, họ yêu cách sống bình dị và tư duy cao siêu.” ^[65]

Thuyết của ông được kể chung với Pāyāsi được tường thuật trong kinh cùng tên *Pāyāsisuttam* (D. 23) ^[66], thuộc nhóm theo chủ nghĩa duy vật. Cả hai được các nhà chép sử tư tưởng Ấn-độ ghép chung vào nhóm Cārvaka, hay Lokayāta mà Kinh Phật nói là các nhà nguy biện (*vitānda*) và Thuận thế ngoại đạo. Thuyết của họ cũng được liệt vào loại tà kiến đoạn diệt luận (*ucchedavāda*), một thứ chủ nghĩa hư vô cổ đại.

Pāyāsi là một tiểu vương trong thị trấn Setavya thuộc vương quốc Kosala. Thuyết của ông được tóm tắt như sau: “Không có thế giới khác, không có chúng sinh hóa sinh; không nghiệp và quả báo dị thực của nghiệp thiện và ác.” ^[67] Trưởng lão Kumāra-kassapa đã khá vất vả để bác bỏ quan điểm được cho là sai lầm tà kiến này, và kết quả Pāyāsi chấp nhận khuất phục, từ bỏ quan điểm tà kiến của mình.

Cuộc tranh luận giữa tiểu vương Pāyāsi và Kumāra-kassapa cũng được ghi chép trong Kinh điển của Kỳ-na giáo, với tên gọi là vua Paesi và Kesi. *Sutrakāṅga* nhắc đến thuyết này trong hai bài tụng 11 và 12: ngu cũng như trí đều có một linh hồn (*jīva*); linh hồn tồn tại khi thân xác còn tồn tại; sau khi chết, linh hồn cũng không còn, không có sự tái sinh; không có tội, không có phước, không có thế giới khác; sau khi thân xác tan rã thì linh hồn cũng không tồn tại. ^[68]

Chi tiết đầy đủ về cuộc hội thoại giữa vua Paesi và Kesi cũng được ghi trong *Paesi-kahāṇayam*, với bản dịch Anh của Williem B. Bollée. ^[69] Trong đây, Kesi được ghi đầy đủ là Kesi kumāra-samaṇa, sa-môn tên Kesi xuất gia từ ấu thơ, rõ là đồng nhất với Kumāra-kassapa trong kinh *Pāyāsi*. Nội dung biện luận tường thuật trong *Paesi-kāṇayam* đại để tương đồng. Cuối cùng Paesi chấp nhận thua lý và thay đổi quan điểm. ^[70]

4. Pakudha Kaccāyana

Thuyết được kể tiếp theo của Pakudha Kaccāyana (skt. Kakuda-Kātyāyana) ^[71] có thể liệt vào loại chủ nghĩa duy vật cổ đại Ấn-độ: Bảy yếu tố này (*sattākāyā*, bảy thân: đất, nước, lửa, gió, khổ, lạc, linh hồn, có tự nhiên (*akata*), không do ai sáng tạo... Ở đây không có người giết hại, hoặc có người bị giết hại, người nghe hoặc người nói, người biết hoặc người khiến cho biết. Khi một ai dùng lưỡi kiếm sắc bén chém đầu, thời không có ai tước đoạt sanh mạng của ai cả, lưỡi kiếm chỉ rơi vào giữa bảy thân mà thôi.

Trong Sớ giải đoạn kinh liên hệ, ^[72] Buddhaghosa không cho biết chi tiết về cuộc đời của Pakudha, mà đặc biệt nhấn mạnh đến sự kiện ông này cự tuyệt dùng nước lạnh (*sītudaka-paṭikkhittako*), dù ngay sau khi đại tiện cũng không dùng nước để rửa. Chỉ dùng nước nóng và cháo (*kañjiya*). Mỗi khi đi qua một con sông hay đường nước, ông cho rằng đã mất giới (*sīlam me bhinna*). Ông chỉ bước qua sau khi làm một tháp bằng cát để quyết ý hộ giới. Basham cho rằng cháo như là món ăn hằng bữa và tháp cát là những hành trì thường thấy trong các tu sĩ Ājīvika, do đó có thể kết luận Pakudha cũng thuộc về một nhóm Ājīvika, nhưng không có ảnh hưởng bằng Makkhali và Pūraṇa. ^[73]

Với quan điểm về bảy nguyên tố thường hằng, ông được nhiều nhà nghiên cứu cho là người đầu tiên trong tư tưởng sử Ấn-độ lập thuyết nguyên tử luận. Điều này có hơi khoa đại. Trong bảy nguyên tố của Pakudha, có bốn nguyên tố căn bản đã được nói đến trong các Veda. Kinh điển Phật giáo cũng thường xuyên nói đến bốn nguyên tố, tức bốn đại chủng (*mahābhūta*) là những yếu tố cơ bản hợp thành vật chất. Sự phân tích này được tiếp tục đi sâu chi tiết trong các bộ phái phát triển về sau, cho đến các nhà Đại thừa. Duy có điều, trong tất cả luận giải về cực vi này, không công nhận chúng là những thực thể thường hằng bất biến.

Trong bốn nguyên tố cổ điển, Pakudha thêm nguyên tố *jīva*, tức mạng căn, hay tự ngã, hay phổ thông gọi là linh hồn. *Jīva* là bản thể thường hằng được nói đến trong Niganṭha, nhưng ở đây nó không được xem là thành phần vật chất mặc dù bị bao trùm trong vật chất bởi nghiệp chất. Các tường thuật về chủ trương của Pakudha không thấy đâu xác định rõ *jīva* ở đây là yếu tố vật chất, hay nó là tồn tại tinh thần. Trong chín thực thể thường hằng của Vaiśeṣika, *ātma* hay tự ngã, điều mà trong thuyết của Pakudha nó được gọi là *jīva*, cũng là yếu tố thường hằng tuy không phải là vật chất được cấu tạo bởi bốn nguyên tố vật chất. Thêm nữa, hai yếu tố khổ và lạc, Pakudha cũng cho là thực thể thường hằng. Điều này muốn nói rằng khổ và lạc những yếu tố tự nhiên, không do ai tạo ra chúng, không do chính ta mà cũng không do ai khác. Cho nên, quan điểm này chỉ đáng xếp vào loại thường trú luận (*sassata-*

vāda) như được kể trong kinh Phật, chứ không thể gọi là tiên phong của nguyên tử luận, dù hiểu nguyên tử theo phương diện nào, từ tư tưởng Hy-lạp cổ đại, hay khoa học hiện đại. Nếu muốn, người ta có thể nói rằng Pakudha chỉ tập hợp các chủ điểm đã được phổ biến trong các thuyết lý đương thời mà lập thành quan điểm riêng, không có gì mới mẻ. Có lẽ vì thế mà trong tư liệu Phật giáo cũng như Kỳ-na giáo, là hai nguồn tư liệu chủ yếu để hình dung các hoạt động tư tưởng đương thời ở Ấn-độ, đều không xem trọng và chỉ tường thuật sơ lược về ông này.

Trong bốn nhà nói trên, hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp, không thừa nhận nghiệp và nghiệp quả, thầy đều được xếp vào nhóm *akriya*, chủ trương vô tác. Tiểu sử của họ còn mơ hồ. Những tường thuật trong Phật giáo cũng như Kỳ-na giáo muốn gợi ý rằng họ xuất thân từ giai cấp thấp kém. Có lẽ vì thế tư tưởng của họ chống lại hệ tư tưởng chính thống Veda; và phần nào đó phản ánh tín ngưỡng phổ thông của các giai cấp thấp trong xã hội Ấn bấy giờ thống trị bởi các giai cấp đặc quyền bà-la-môn và sát-đế-lị.

5. Sañjaya Belaṭṭaputta

Vị thứ năm được kể trong *Sa-môn quả* là Ni-kiền Thân Tử (Nigaṇṭha Nātaputta| Nirgrantha-Jñātiputra), được tôn xưng giáo tổ của Kỳ-na giáo (Jainism), sẽ nói trong một mục riêng.

Vị thứ sáu được kể là Sañjaya Belaṭṭaputta (skt. Sañjayī Vairatṭiputra, Tán-nhã-di Tì-la-lê Tử). Hai vị đại đệ tử của Phật là Xá-lợi-phất và Đại Mục-kiền-liên được nói theo học phái này trước khi theo Phật.

Thuyết của ông được kinh *Sa-môn quả* thuật như sau: “Nếu hỏi, ‘Có thể giới khác (*paro loko*) không?’, nếu tôi nghĩ có đời khác, tôi sẽ trả lời, ‘Có thể giới khác’; nhưng tôi không nói như vậy, không nói như kia, không nói khác như thế... Nếu hỏi, ‘Không có thể giới khác chăng?’, nếu tôi nghĩ ‘Không có thể giới khác’, tôi sẽ trả lời ‘Không có thể giới khác’; nhưng tôi không nói như vậy, không nói như kia, không nói khác như thế...”

Sớ giải Pāli liệt thuyết của ông vào nhóm ngụy biện luận như được nói trong kinh *Phạm võng*, kiểu lý luận uốn éo như con lươn (*amarāvikkhepika*). Kinh nói, những vị này vì không biết một cách như thật thiện, hay bất thiện, và vì sợ vọng ngữ (*musāvādhayā*), không muốn vọng ngữ, nói lời hư dối, nên họ trả lời, “tôi không nói như vậy. Tôi không nói như kia. Tôi không nói khác như kia...”

Không có nhiều tư liệu về cuộc đời cũng như học thuyết của ông trong nguồn Pāli cũng như trong văn hiến phương Bắc.

III. NI-KIỀN THÂN TỬ VÀ KỲ-NA GIÁO

Vị tông sư thứ năm được tường thuật là Ni-kiền Thân Tử (P. Nigantha Nātaputta, S. Nirgrantha Jñātiputra).

Sử sách Kỳ-na giáo chép rằng cả vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) mà họ gọi Senika, và con trai của vua là Ajātasātru (A-xà-thế) mà họ gọi là Kūnika đều là đệ tử của Mahāvīra. Chi tiết này có vẻ phù hợp với sự kiện được tường thuật trong kinh *Sa-môn quả*, mặc dù trong đây nói vua A-xà-thế (Kūnika-Ajātasatru) đến phỏng đạo Ni-kiền Thân Tử chỉ một lần mà kết quả là không hài lòng với giải đáp của ông này cho nghi vấn của mình.

Khi được hỏi về kết quả thiết thực trong hiện tại của sa-môn, người tu đạo, là gì, Ni-kiền Thân Tử đề xuất thuyết của mình về bốn luật nghi tiết chế hay bốn cấm giới phòng hộ (*cātuyāsaṃvarasaṃvuto*).^[74]

Bốn loại cấm giới phòng hộ này được biết cũng chính là bốn cấm nguyện (skt. *cāturyāma dharma*) của Pārśvara,^[75] vị Tirthantika thứ 23, tiền nhân trực tiếp của Mahāvīra vốn được kể là vị cuối cùng trong 24 Tirthantika. Bốn cấm nguyện của Pārśva gồm không giết hại tức bất bạo động (*ahimsā*) tức không sát sanh, không trộm cắp (*asteya*), tôn trọng sự thật tức không nói dối (*satya*) và không sở hữu (*aparigraha*). Mahāvīra thêm cấm nguyện thứ năm là phạm hạnh (*brahmacārya*), tức tuyệt dục. Trong năm điều cấm giới của Mahāvīra, có hai điều được nói là ảnh hưởng lớn đối với Gandhi sau này: bất bạo động (*ahimsā*) và tôn trọng sự thật (*satya*).

Bốn phòng hộ của Thân Tử được nêu trong kinh *Sa-môn quả*, theo Sớ giải, điều thứ nhất liên hệ đến nước. Kinh nói: *sabbavārivārīto ca hoti*, Sớ giải thích nghĩa: *vāri* ở đây được hiểu là nước (*sabbauadako*). Thân Tử chủ trương cấm chế đối với tất cả loại nước lạnh, vì ông cho rằng trong nước lạnh có chúng sinh có tri giác^[76] (*sattasaññī*), nếu dùng đến có thể sát hại chúng sinh ấy. Thế nhưng, Bodhi dịch Anh cụm từ này cho thấy được hiểu khác: *curbed by all curbs*, “ước thúc bằng tất cả mọi ước thúc”.^[77] Theo đó thì từ *vāri* ngoài nghĩa là “nước” như Sớ giải thích nghĩa, nó cũng còn có nghĩa là “ước thúc, ngăn cấm” như trong từ *vārīta* vốn là phân từ quá khứ của *vāreti*. Thế nhưng, trong từ điển của Pali Text Society, từ *vāri* không có nghĩa thứ hai. Từ điển Pāli-Nhật của Vân Tinh Chiêu Thiện (Kumoi) cũng chỉ nêu một nghĩa của *vāri* là *nước*. Có thể Bodhi liên hệ bốn phòng hộ của Nigantha với bốn cấm nguyện của Pārśva nên cho *vāri* thêm một nghĩa nữa, vì trong bốn cấm nguyện này không nói gì đến nước. Tuy nhiên, như Sớ giải cho thấy đối tượng của điều phòng hộ này là các chúng sinh trong nước lạnh chứ không phải phòng hộ chỉ vì nước lạnh. Điều này cũng phù hợp với tin tưởng của các Kỳ-na như được nêu trong *Ācārāṅgasūtra*, Thánh điển của Kỳ-na giáo: Có rất nhiều sinh vật sống trong nước; và với tu sĩ Kỳ-na nước phải được nói là loại

vật chất có sự sống, nghĩa là có linh hồn. Cho nên, tu sỹ Kỳ-na cần phải chấp hành cấm chế đối với nước. Kinh này cũng chỉ trích những người theo đạo Phật vì những người này tự cho là họ được phép sử dụng nước một cách tự do, được phép uống và làm vệ sinh. ^[78]

Chủ trương về nghiệp của Ni-kiền tử được đề cập trong Kinh Phật, đặc biệt *Upāli-sutta* và *Cūḷadukkhanda-sutta* trong *Majjhima-Nikāya*. ^[79]

Kinh *Upāli* mở đầu bằng đối thoại giữa Phật và một người Ni-kiền tên là *Dīghatapassī* (Trường Khổ Hành). Đức Phật hỏi *Dīghatapassī*: *Nigaṇṭha Nātaputta* thiết lập bao nhiêu nghiệp cho sự tạo tác ác nghiệp và cho sự chuyển khỏi ác nghiệp? *Dīghatapassī* trả lời: *Nigaṇṭha Nātaputta* không có tập quán thuyết về nghiệp, mà có tập quán nói về phạt (*daṇḍa*). Được hỏi có bao nhiêu loại phạt, trả lời: có ba; đó là thân phạt (*kāyadaṇḍa*), ngữ phạt (*vacīdaṇḍa*) và ý phạt (*manodaṇḍa*). Ba loại phạt này khác nhau, trong đó thân phạt được cho là nghiêm trọng nhất. Giải thích về các loại phạt này, *Sớ giải Pāli* ^[80] nói, các *Nigaṇṭha* cho rằng hai loại phạt thân và ngữ thuộc loại vô tâm; thân phạt, cũng như gió thổi lay cành cây, làm nước trôi, trong đó không có gì là tâm cả. Ngữ phạt, cũng như gió thổi khiến hai cành cây cọ vào nhau phát ra tiếng, và gió thổi khiến nước chảy có tiếng, trong đó cũng không có cái gì là tâm. Vì vậy, Ni-kiền Thân Tử chủ trương thân phạt là nghiêm trọng nhất.

Thuyết giáo của Đức Phật khác hẳn với *Nigaṇṭha*. Ngài không nói “phạt” mà nói “nghiệp”, và trong ba nghiệp, ý nghiệp quan trọng nhất.

Cuộc đối thoại giữa Phật và *Dīghatapassī* đến đây thì ngưng. *Dīghatapassī* sau đó đi đến với *Nigaṇṭha Nātaputta* và tường thuật cuộc hội kiến vừa rồi. Trong sự tường thuật này cũng chỉ nói đến lời khoa trương của *Nātaputta* rằng cái gọi là ý phạt thấp kém không thể so sánh với thân phạt mạnh mẽ được, và không có giải thích chi tiết gì thêm. Lúc bấy giờ có trưởng giả *Upāli* vốn là tục gia đệ tử của *Nigaṇṭha Nātaputta* cũng có mặt. Sau khi nghe tường thuật, *Upāli* cao hứng tình nguyện đến luận chiến với Sa-môn Gotama và hứa hẹn sẽ nắm Sa-môn Gotama mà xoay như lực sĩ xoay thùng rượu.

Trong cuộc luận chiến với Phật, *Upāli* cũng không đưa ra giải thích nào về chủ trương thân phạt, duy chỉ xác nhận tính cách nghiêm trọng của nó. Nhưng đức Phật nêu nhiều thí dụ chứng tỏ chính ý nghiệp có sức mạnh hơn thân nghiệp. Chính ý nghiệp điều động thân nghiệp.

Cuối cùng, *Upāli* chấp nhận thuyết của Phật và cho rằng *Nigaṇṭha Nātaputta* đã sai lầm khi chủ trương thân phạt. Sau đó, ông trở thành đệ tử của Phật.

Có lẽ ý nghĩa thân phật của Ni-kiền Thân Tử sẽ rõ hơn khi đọc đến kinh *Tiểu khổ uẩn* (*Cūḷadukkhandha-sutta*). Kinh được thuyết cho Mahānāma họ Thích khi Phật trú tại Ca-tì-la-vệ.

Sau khi nêu các nguy hiểm của dục (*kāma*), đức Phật kể lại cuộc hội thoại với các Ni-kiền tử tại núi Linh thú, thành Vương xá. Tại đây, trên ngọn Đá đen (*Kālasilā*) bên triền núi Tiên thôn (*Isigilipassa*), có một số tu sĩ thuộc nhóm Ni-kiền tử đang tu khổ hạnh. Họ luôn luôn đứng thẳng người, không chịu ngồi, tự gây ra và chịu đựng những cảm giác cực kỳ nhức nhối. Đức Phật hỏi họ ý nghĩa của sự khổ hạnh như vậy; những vị này trả lời: “Nigaṇṭha Nātaputta là vị Nhất thiết trí, Nhất thiết kiến, dù đi hay đứng, lúc ngủ hay thức, Tri Kiến luôn luôn hiện tiền. Ngài dạy rằng, những nghiệp ác mà chúng tôi đã làm trước kia sẽ do những khổ hạnh nhức nhối kịch liệt này mà bị tiêu diệt. Trong hiện tại, ở đây do được phòng hộ bởi thân, ngữ và ý mà nghiệp ác vị lai sẽ không được thực hiện. Do vậy, bằng khổ hạnh mà nghiệp cũ bị tiêu diệt. Do không tạo nghiệp mới mà có vô lậu trong vị lai. Do vô lậu vị lai mà nghiệp diệt tận. Do nghiệp diệt tận mà khổ diệt tận. Do khổ diệt tận mà cảm thọ cũng diệt tận. Do thọ diệt tận mà toàn bộ khổ bị diệt trừ. Chúng tôi chấp nhận thuyết pháp này.”

Từ hữu lậu – *āsrava* – được đề cập trong đoạn dẫn trên, về nghĩa gốc không có sự khác biệt lớn giữa Phật giáo và Kỳ-na giáo; đó là dòng chảy. Đối với Kỳ-na, nó là dòng chảy, hay cũng có thể hình tượng như là cống rãnh, qua đó *karma* hay nghiệp được dẫn trôi vào linh hồn (*jīva*). Karma hay nghiệp ở đây cũng không phải là khái niệm trừu tượng; nó không đơn giản chỉ cho hành động hay hành vi như được hiểu trong các hệ tư tưởng khác, mặc dù nghĩa gốc vẫn chỉ cho hành động. Nó là một phân tử vật chất, gọi *karma-vargānā* (nghiệp chất), tràn đầy trong không gian. Khi linh hồn (*jīva*) bị khuấy động bởi tham, sân, si, được bộc phát ngang qua thân, ngữ và ý, nó gây nên sự chấn động cho môi trường xung quanh khiến cho các phân tử vật chất gọi là nghiệp chất này theo dòng *āsrava* (lậu) mà trôi vào, rồi bám vào linh hồn và trùm kín linh hồn khiến nó trở thành ô nhiễm bởi nghiệp chất và do đó phải chịu luân chuyển trong luân hồi. Có hai dòng chảy. Dòng thứ nhất, *bhāvāsrava* – thể tánh lậu, ảnh hưởng đến các hoạt động tâm lý. Theo dòng chảy này các phân tử nghiệp chất xâm nhập. Thể tánh lậu được khơi nguồn bởi các yếu tố như tà kiến (*mithyātva*), ác giới (*avirati*), phóng dật (*pramāda*), các ô trược (*kaṣāya*) như tham, sân, kiêu mạn, và các gia hành của thân, ngữ, ý (*yoga*). Chính bởi các yếu tố này tạo ra sự xung động môi trường nên hấp dẫn các nghiệp chất. Khi các phân tử nghiệp chất trôi vào linh hồn, nó bám dính linh hồn như bụi bám vào da được bôi dầu; chúng tạo thành dòng chảy gọi là *karmāsrava* – nghiệp lậu. Nghiệp lậu tác động gây chướng ngại nhận thức chân chính (*jñānāvarāṇīya*: huệ chướng, và *darśanāvarāṇīya*: kiến chướng), gây ra cảm

thọ khổ lạc làm chướng ngại cảm thọ diệu lạc của linh hồn (*vedanīya*: thuận thọ chướng), và sự ngu si làm chướng ngại chánh tín (*mohanīya*: thuận si chướng). Bốn chướng ngại này cùng với chướng thiện nghiệp (*antarāya-karma*) thuộc loại nghiệp tổn hại (*ghātika-karma*). Năm loại nghiệp này, kể thêm ba loại nữa: thọ nghiệp (*āyuṣka-karma*) hạn định tuổi thọ, danh nghiệp (*nāma-karma*) quyết định thân vật lý cho linh hồn, và chủng tánh nghiệp (*gotra-karma*) quyết định dòng họ, giai cấp mà linh hồn thác sinh. Do bị bao trùm bởi nghiệp chướng (*karma-vargānā*), linh hồn trong dòng lưu chuyển sinh tử xuất hiện dưới dạng như là nghiệp thân (*kārmāna-śarira*), cơ thể trong hình thái của nghiệp. Nếu nghiệp mới không được tích lũy; nghiệp cũ được cạo sạch dần, cho đến khi linh hồn trở về trạng thái nguyên thủy của nó; trạng thái vô tận kiến (*anantadarśna*), vô tận trí (*anantajñāna*), diệu lạc (*anantasukha*), vô tận tinh tấn (*anantavīrya*). Bây giờ linh hồn được nói là đã giải thoát (*mukta-jīva*). Quá trình cạo bỏ nghiệp chướng bám nơi linh hồn này được gọi là *nirjarā* (tẩy trừ). Đây là điều mà các Ni-kiền tử trên sườn Tiên thôn giải thích về ý nghĩa của sự khổ hành của họ.

Điều được gọi là “linh hồn” nói trên, nguyên Sanskrit là *jīva*. Từ này trong kinh Kim cang, La-thập dịch là “thọ giả” khiến cho hầu hết các nhà sư giải kinh này đều hiểu sai. Nơi khác, Huyền Trang dịch là “mạng” hay “mạng căn” được hiểu là yếu tố duy trì sự sống. Cái mà các Jaina gọi là *jīva*, trong các hệ phái khác gọi nó là *ātman*, tự ngã; Samkhya gọi nó là *puruṣa*. Jaina phân loại tất cả tồn tại thành năm phạm trù trong hai nhóm: *jīva* - mạng hay hữu mạng, loại có linh hồn; và *ajīva*, vô mạng, không linh hồn. Năm phạm trù được gọi là năm *astikāya*: hữu thân, thân hay bộ phận tồn tại chiếm cứ một điểm trong không gian lớn hay nhỏ tùy trường hợp. *Jīva*, mạng, hay tự ngã, hay linh hồn, là một thực thể tồn tại chiếm cứ một khoảng không gian nhất định, lớn hay nhỏ tùy theo cơ thể của loài mà nó thác sinh trong đó. Các *astikāya* khác, gồm *dharma* (pháp) chỉ các dữ liệu cho nhận thức giác quan; *adharma* (phi pháp), khác với các loại dữ liệu nói trên; *ākāśa* (hư không), và *pudgala*. Từ cuối này cũng thường thấy trong kinh Phật, hoặc phiên âm là “bồ-đặc-già-la”, hoặc dịch nghĩa là “nhân”, con người, hoặc nhân cách hoặc nhân xung; ở đó nó được hiểu là có chức năng như là chủ thể của nhận thức và hành động; nó cũng là tự ngã giả tưởng lưu chuyển trong luân hồi. Nhưng trong tín lý Jaina nó không hoàn toàn có nghĩa như vậy. *Pudgala* là loại phân tử vật chất cực kỳ vi tế, vi tế cho đến mức không thể phân tích được nữa, bây giờ người ta có thể gọi nó là cực vi (*paramāṇu*). Các phân tử này tồn tại tràn đầy khắp không gian. Khi linh hồn bị khuấy động bởi các ô nhiễm tham, sân, si các thứ, khiến môi trường quanh nó bị khuấy động, các phân tử vật chất *pudgala* này theo đường dẫn *āsrava* trôi vào bám dính linh hồn; những phân tử này bây giờ trở thành *karma-pudgala*, chất thể nghiệp. Cho nên, nghiệp đối

với các Jaina không chỉ là hành vi của thân, ngữ, ý, mà bản chất của nó chính là vật chất. Nghĩa là, nghiệp là một yếu tố thuộc trong loại *astikāya*: hữu thân. Hẳn là do ý nghĩa này mà các Ni-kiền tử chủ trương thân phật, như chủ đề cư sỹ Upāli nêu lên để tranh luận với Phật.

Kinh điển của Kỳ-na giáo ghi chép xuất xứ của giáo chủ mình từ chủng tộc Jñātrka Kṣatriya. Jñātrka được đồng nhất với Sanskrit là Jñātiputra (Pāli: Nātaputta), Hán dịch là “Thân Tử”, hoặc phiên âm là “Nhã-đề Tử”. Nirgrantha (Pāli. Nigaṇṭha), Hán âm là “Ni-kiền” và dịch là “Ly-hệ” (ngoại đạo). Nirgrantha là danh từ chỉ cho chúng đệ tử xuất gia, theo nghĩa gỡ bỏ tất cả mọi ràng buộc thế gian như được nói trong *Sūtrakṛtāṅga*.^[81] Từ này cũng có nghĩa là cởi bỏ hết y phục. Phái Śvetāmbara (Bạch y) cho rằng Mahāvīra sốngỏa thể nhưng điều này không phải là tất yếu để giải thoát, vì vậy họ chủ trương vận y phục. Trái lại Digambara (Thiên y) cho rằngỏa thể là tất yếu để được giải thoát, vì vậy họ chủ trương tuyệt đốiỏa thể. Các đệ tử tôn xưng ông là Mahāvīra, nghĩa là đấng Đại Hùng. Những vị đạt đạo được tôn xưng là *Jina*, chỉ cho vị đã chiến thắng, cũng như từ *Buddha* chỉ cho vị đã giác ngộ vậy. *Jaina* là từ phái sinh của *Jina*.

Nói theo quan điểm lịch sử thế tục, Mahāvīra cũng như đức Phật, vốn xuất thân từ giai cấp thống trị, nhưng đã từ bỏ đặc quyền của giai cấp.^[82] Giáo lý của Mahāvīra cũng như của Phật về mặt xã hội chối bỏ đặc quyền giai cấp, và thuyết nghiệp báo là nền tảng giải phóng giai cấp. Nhưng chủ trương thân phật của Ni-kiền tử có vẻ nhuốm màu bi quan vì chấp nhận định mệnh, để cho thân thể bị hành hạ và từ đó mà không chế tâm. Phật nêu giáo nghĩa ý phật, bằng ý chí mà không chế thân, vận dụng tâm không chế vật, đó là con đường tự giải phóng.

Kinh điển Veda chứa đựng nguồn lạc quan phản ánh nhân sinh quan của giai cấp thống trị, vì họ chỉ biết sinh ra để hưởng thụ từ những khổ lụy của hạng người mà họ xem là bần cùng nô lệ. Tín ngưỡng bình dân do thường xuyên bị áp bức nên có xu hướng bi quan. Mặc dù tín ngưỡng này đại bộ phận bị bao trùm trong bóng tối định mệnh khắc nghiệt cho nên trở thành thụ động và do bất lực trước bất công xã hội mà nảy sinh nhiều thứ tư tưởng mê tín dị đoan. Thế nhưng, ý thức về nỗi khổ triền miên từ đời này sang đời khác đã trở thành ý tưởng về chuỗi luân hồi bất tận; điều này tất nhiên hàm chứa chân lý không được thấy trong các hệ tư tưởng chính thống Veda.

Nghiệp quả và luân hồi là hai nền tảng giáo lý trong Phật giáo và Kỳ-na giáo. Các Upanishad cũng dần dần thừa nhận ảnh hưởng của ý tưởng về

nghiệp báo và luân hồi này, nhưng vẫn trong giới hạn của lạc quan giai cấp. Đây cũng chỉ là quan điểm bên ngoài tín ngưỡng Ấn-độ giáo. Những người Ấn giáo nhất định thấy có sự liên tục của vấn đề nghiệp báo và luân hồi từ Veda tới cổ cho đến tất cả các hệ tư tưởng hiện đại, nghĩa là cho đến cả Vivekanada, Aurobindo và Gandhi. Theo đó, thuyết lý của Phật và Kỳ-na liên hệ đến nghiệp cũng chỉ là sự cải biến từ nền tảng Veda và Upanishads. Rõ ràng đây là thành kiến đảo ngược lịch sử.

Trong Hội nghị Tôn giáo tại Chicago (26 September 1893), Vivekanada đại biểu Ấn-độ giáo tuyên bố Đức Phật Thích-ca là hóa thân của Thượng đế Ấn giáo, đạo Phật của Thích-ca Mâu-ni là một bộ phận của Ấn giáo. Phật giáo, như được truyền bá tại các nước, như Trung Hoa và Nhật Bản, là đứa con ngỗ nghịch (rebel child) của Ấn giáo. Những nỗ lực của Kumārila và Śaṅkara cho ta hiểu rõ ý nghĩa lịch sử của tuyên bố này.

Sự thực lịch sử đứt khoát, trong Veda không có dấu vết của ý tưởng nghiệp và luân hồi như phổ thông được hiểu ngày nay cả trong Ấn giáo. Ý nghĩa nghiệp và luân hồi, giải thoát, là trọng điểm giáo nghĩa của Phật. Những người phục hồi tôn giáo Veda để xây dựng Ấn giáo không thể cưỡng lại xu thế lịch sử tư tưởng nên bắt buộc phải lược nhạt những điểm giáo lý của Phật với cải biến thích hợp theo tập quán giai cấp như Kumārila và Śaṅkara đã làm.

Tuệ Sỹ

(www.huongtichphatviet.com)

[1] Krishan, Y. (1988), “The Vedic origins of the doctrine of karma”, South Asian Studies, 4(1), pp 51-55; đếm được 40 lần từ karma được dùng trong Rg-Veda, phần lớn chỉ nghĩa hành động, được hiểu là hành vi tế tự.

[2] Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I. Cambridge, 1922, tr. 21.

[3] Mục sư Kevin Williams viết về sự tái sinh trong Kinh Thánh (*Reincarnation in the Bible*), lý luận: chính Giáo hội Thiên chúa do Paul lập ở Roma mới bác bỏ sự tái sinh. Giáo hội Jerusalem sau khi Roma xâm lăng Israel năm 70 bỏ chạy sang Ai-cập, Giáo hội này thừa nhận có tái sinh. Ông dẫn chứng Matthew 11: 13-14: “For all the prophets and the law have prophesied until John. And if you are willing to receive it, he is Elijah who was to come.” Kinh Thánh tiếng Việt, Ma-thêu 11: “¹³ Cho đến ông Gio-an, tất cả các ngôn sứ cũng như Lê Luật đều đã nói tiên tri.¹⁴ Và nếu anh em chịu tin lời tôi, thì ông Gio-an chính là Ê-li-a, người phải đến.¹⁵ Ai có tai thì nghe.” Đoạn này nói Elijah tái sinh thành John Baptist. Elijah là vị tiên tri Do thái nói trong Cựu ước, thế kỷ 9 trước công nguyên. Tất nhiên Giáo hội La-mã bác bỏ tin tưởng như vậy.

[4] Surendranath Dasgupta, op.cit, tr. 25.

[5] *Rig Veda*, tr. by Ralph T.H. Griffith, [1896].

[6] Joanna Jurewicz, “The R̥gveda, ‘small scale’ societies and rebirth eschatology.” *Indologica Taurinensia*, 34 (2008); p. 183-210.

[7] *kiñcāpi, bho gotama, brāhmaṇā nānāmagge paññapenti, addharyā brāhmaṇā tittiriya brāhmaṇā chandokā brāhmaṇā bāvharījjhā brāhmaṇā, atha kho sabbāni tāni niyyānikā niyyanti takkarassa brahmasahabyatāya*. Các bà-la-môn này thiết lập nhiều con đường khác nhau nhưng tất cả đều dẫn đến cộng trú với Brahma: Addharyā brāhmaṇa: dòng bà-la-môn Adhvaryu truyền thừa *Rigveda* hoặc *Yajurveda*. Tittiriya brāhmaṇa: truyền thừa *Yajurveda* ma thuật, Bṛhadaranyaka-upanishad thuộc dòng truyền thừa này. Chandokā brāhmaṇa: dòng bà-la-môn Chandoga truyền *Sāmaveda*. Bāvharījjhā brāhmaṇa: dòng bà-la-môn Bāvṛca truyền *Rigveda*. K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*; “Appendix”. Routledge, 2008;

[8] *yathākārī yathācārī tathā bhavati, sādhu-kārī sādhu bhavati, pāpakārī pāpo bhavati; puṇyaḥ puṇyena karmaṇā bhavati, pāpaḥ pāpena; athau khalv āhuḥ; kāmamaya evāyam puruṣa iti, sa yathākāmo bhavati, tat kratur bhavati, yat kratur bhavati, tat karma kurute, yat karma kurute, tat abhisampadyate. Bṛhadaranyaka Upanishad 4.4.5.*

[9] Lal Mani Joshi: *Brahmanism, Buddhism, and Hinduism. An Essay on their Origins and Interactions*: “iv. Date of the Oldest Upanishads.” BPS Online Edition © (2008).

[10] S. Dasgupta phỏng định khoảng 200 trước TL. *A History of Indian Philosophy I* (1922), p. 370.

[11] MS 1.1.1: *athato dharmajijñāsi*. ibid.

[12] Wogihara, *arthāpatti*: tự minh, suy lý, kết luận tất nhiên; thông nghĩa. Tiếng Anh thường dịch là *implication* (hàm ngụ), *neccessary presupposition* (giả định tất yếu).

[13] Sau pramāṇa theo Mīmāṃsā: *pratyakṣa* (hiện lượng), *anumāna* (tỉ lượng), *śabda* (thanh lượng), *upamāna* (thí dụ), *arthāpatti* (thông nghĩa), *anupalabdhi* (bất khả đắc). Dignāga thừa nhận chỉ có hai: hiện lượng (trực giác), tỉ lượng (luận lý); ngoài ra, các nguồn khác mang tính giáo điều, chủ quan và cá biệt, không thể dựa vào đó để phán đoán giá trị đúng hay sai.

[14] Wilhem Halbfass, *Tradition and Reflection: Exploration in Indian Thought* (1991), p. 302. Shlomo Biderman (*Scripture and Knowledge: An Essay on Religious Epistemology*, 1995, p. 213, n. 87&88), dẫn Halbfass, và chú thích thêm: Jaimini cũng có đề cập tản mạn trong *Mīmāṃsāsūtra* I.2.9.

[15] S. Dasgupta, op.cit., dẫn ý kiến của Gāṅgānātha Jhā, phỏng định khoảng 57 trước TL. Govinda Chandr Pande, *Life and Thought of Saṅkārācārya* (tái bản 2004, tr. 276), phỏng định khoảng đầu thế kỷ 2 TL.

[16] MS. 1.1.2: *codanalakṣaṇo'rtho dharmah*. ibid.

[17] Trong Sanskrit, *śabda* vừa là âm thanh được phát ra nơi miệng, và cũng chỉ cho từ ngữ; *artha*, chỉ mục đích, đối tượng, và cũng chỉ ý nghĩa. Cho nên, trong lý thuyết thanh luận này, *śabda* = *artha*.

[18] *Śābara-bhāṣya* 2.1.1, *ato yas tasya vācakaḥ śabdā tato'pūrva pratīyata iti/ tena bhāvaśabdā apūrvasya codakā iti brūmaḥ/ na tu kaśacchabdaḥ sākṣād apūrvasya vācako'sti/...tasmād bhāvārthāḥ karmaśabdo'pūrva codayantīti*. Phụ lục tư liệu sanskrit bởi Othmar Gächter: *Hermeneutics and Language in Pūrvaa Mīmāṃsā: A Study in Śābara Bhāṣya*, 1990, p. 138.

[19] op. cit. p.301.

[20] Wilhem Halbfass, op.cit.

[21] *Mīmāṃsāsūtra* (MS) vi. 1. 4: *aṅgahīnaś ca*; vi.1. 5: *śudrasya pratiśidhatvāt*. Văn bản Sanskrit: The Sacred Books of the Hindus, vol. xxvii, part i: *Mīmāṃsāsūtra of Jaimini*, reprint 1923.

[22] *Tantravārttika* ad. 1.3.4: *lobhādi kāraṇaṃ cātra bahv evānyat pratīyate/ yasmin sannihite nāsti mūlāntarānumā// śkyādayaś ca sarvatra kurvāṇā dharmadeśanām/ hetujālavinirmuktaṃ na kadācana kurvate//* Dẫn bởi Kei Kataoka, Fukuoka, *Manu and the Buddha for Kumārila and Dharmakīrti*. Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference. Vienna, August 23-27, 2005. Ed. Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco, Birgit Kellner. Wien. , pp.255-269.

[23] A History of Indian Philosophy, p. 280.

[24] *Vaiśeṣikasūtra* I.i.1: *athato dharmmaṃ vyākhyāmaḥ*. Văn bản Sanskrit: The Sacred Books of the Hindus, vol. vi: The Vaiśeṣika sūtra of Kanada, 1923.

[25] op.cit. I.i.3: *tad-vacanād āmnāyasya prāmāṇyam*.

[26] op.cit. v.i.1: *ātmasaṃyogaprayatnābhyāṃ haste karma*.

[27] W. Halbfass, *Tradition*, p. 308.

[28] *ibid*.

[29] *Brahmasūtra* (BS) III.2.38: *phalam ataḥ upapatteḥ/* Brahmasūtra, with text and translation by Swami Vireswarananda, 1847.

[30] *Bhagavadgītā* vii.21.

[31] op.cit.: *tad-adhigama uttarapūrvāghyor aśleṣavināu tadvyapadeśāt//itarasyāpy evam asaṃśleṣaḥ pāte tu//*

[32] *Tradition*, p.295.

[33] BS. iv. 1. 13-15: *tad-adhigama uttarapūrvāghayor aśleṣavinasau, tad vyapadeśāt/ itarasyāpy evam asaṃśleṣaḥ, pāte tu/ anārabdhakārye eva tu pūrve, tad avadheḥ//*

[34] *nahī prāyascittādibhir hetubhir vinā karmāṇaṃ ucchedaḥ sambhavyate*. Trong bản dịch Anh của Swami Vireswarananda, nhưng đoạn liên hệ *prāścitta* (hồi tâm) bị lược bỏ.

[35] *drsta-srutabhyam yat papam/ janann apy atmano 'hitam karoti bhuyo vivasah/ prayascittam atho katham//*

[36] *Bhagavadgītā* x.3.

[37] *Bhagavadgītā* (BG) ii. 11, 12.

[38] BG ii. 48.

[39] BG. iv. 17-18.

[40] *annād bhavanti bhūtāni parjanyaḥ annasambhavaḥ/ yajñād bhavati parjanya yajñaḥ karmasamudbhavaḥ// karma brahmodbhavaṃ viddhi brahmākṣarasamudbhavam/ tasmāt sarvagataṃ brahma nityaṃ yajñe pratiṣṭitam//*

[41] S.12.11 (PTS, ii.11): *cattārome, bhikkhave, āhārā bhūtānaṃ vā sattānaṃ ṭhitiyā sambhavesīnaṃ vā anuggahāya*, “Có bốn loại thực phẩm để cho các chúng sinh đã sinh tồn tại, hoặc trợ trợ cho các chúng sinh cầu sinh.”

[42] *evaṃ pravartitaṃ cakram nānuvartayatīha yaḥ aghāyur indriyārāmano moghaṃ pāha sa jīvati*.

[43] *Sāmaññaphala-sutta*; D. 2; Hán dịch tương đương: *Trường A-hàm 17, kinh 27* “Sa-môn quả”.

[44] *ibid*.

[45] A (PTS) iii.383.

[46] *Mahālisuttam*, S (PTS) 3.69.

- [47] *Samññaphalasuttavaṇṇaṃ*; DA (PTS) 1. 132.
- [48] *pūraṇa* (Pāli) có nghĩa là “đầy”.
- [49] A (PTS) 4.428.
- [50] Arthur Llewellyn Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas, a Vanished Indian Religion*; Delhi, 2002; p. 81, 20-202.
- [51] Benimadhab Barua, *A History of PreBuddhist Indian Philosophy*, Calcuta, 1921; p. 279.
- [52] *Devorohaṇavatthu*; DhA (PTS) iii. pp. 199ff.
- [53] A. L. Basham, *op.cit.*, tr. 88.
- [54] Cũng được cho là phân loại của Pūraṇa Kassapa; xem đoạn trên.
- [55] Số giải, *ibid.*, năm nghiệp: nghiệp y chỉ năm căn (*pañcīndriyavasena*); ba nghiệp: thân, ngữ, ý; nghiệp (*kamme ca*): thân và ngữ; nửa nghiệp (*upadḍhakamme ca*): ý nghiệp.
- [56] *aṭṭha purisabhūmiyo*: bát nhân địa, 8 giai đoạn tiến hóa của con người. Số giải, *ibid.*: ngu độn địa (*mandabhūmi*), hí tiểu địa (*khīḍḍābhūmi*), ngữ quán sát địa (*padavīmāṃsabhūmi*), trực hành địa (*ujugatabhūmi*), học địa (*sekkhabhūmi*), sa-môn địa (*samaṇabhūmi*), thắng tiến địa (*jinabhūmi*), thối đoạ địa (*pannabhūmi*).
- [57] *Dictionary of Pali Proper Names*, New Delhi 2003; p. 399.
- [58] *Samññaphalasuttavaṇṇaṃ*, DA (PTS) i. 144.
- [59] A.L. Basham, *op.cit.* p. 79.
- [60] William-Monier cho từ *maṅkha* 2 định nghĩa: a. người ngâm vịnh trong cung đình (royal bard or panegyrist); b. tu sĩ hành khất thuộc một hệ phái nào đó (a mendicant of a partic. order).
- [61] ERE. i. p. 260; dẫn bởi Basham, *op.cit.*, tr. 35, n. 4.
- [62] *Makkhali-sutta*, A. (PTS) i. 33.
- [63] Basham, *op.cit.*, tr. 35.
- [64] *Kesakambalasuttaṃ*, S (PTS) i. 287.
- [65] Benimadhab Barua, *A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, (January 1, 1998); tr. 290.
- [66] Hán dịch tương đương, *Trường A-hàm quyển 7*, kinh số 7: 弊宿經 *Tệ-tú kinh*.
- [67] D. 23 (PTS) ii. 253: *itipi natthi paro loko, natthi sattā opapātikā, natthi sukataḍḍakāṇaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko ti*.
- [68] Cf. *Jaina Sutras, Part II (SBE45)*, tr. by Hermann Jacobi, [1895], *Sutrakṛtāṅga* I. 1., 11-12; tr. 237.
- [69] *Paesi-kahāṇayaṃ*, edited by Williem B. Bollée, Wiesbaden : Harrassowitz, 2002.
- [70] Cf. Erich Frauwallner, *History of Indian Philosophy: The Nature-philosophical schools and the Vaiśeṣika*; Delhi 1993; vol. II, p. 218.
- [71] Barua, *op.cit.*, đồng nhất với Pippalāda được thấy trong Praśa-upanishad.
- [72] DA (PTA) i. 144.
- [73] *op.cit.* tr. 92.
- [74] *nigaṇṭho sabbavārivārīto ca hoti, sabbavāriyutto ca, sabbavāridhuto ca, sabbavāriphuṭo ca*.
- [75] Kailash Chand Jain *Lord Mahāvīra and His Times*, Dehli 1991, tr. 16.
- [76] MA. (PTS) 1.168: *so kira sītodake sattasaññī hoti, tasmā na taṃ vaḷañjēti*.
- [77] Bhikkhu Bodhi, *The Middle-Length Discourses of the Buddha:sabbavārivārīto*, “curbed by all curbs”; *sabbavāriphuṭo*, “claimed by all curbs”. Thanissaro Bhikkhu

dịch bốn phòng hộ này: “obstructed by all waters, conjoined with all waters, cleansed with all waters, suffused with all waters.”

^[78] Hermann Jacobi, *Ācārāṅga-sūtra, Jaina Sutras, Part II (Sacred Books of the East vol.22)*, tr. by Hermann Jacobi, [1884], p. 6.

^[79] M 56 (PTS 1.372 ff): *Upālisuttaṃ*. Hán, *Trung A-hàm quyển 13, số 133 “Ưu-bà-li kinh.”* – M 14 (PTS 1.91 ff) *Cūḷadukkhakkhandhasuttaṃ*. Hán, *Trung A-hàm, quyển 25, số 100 “Khô ẩm kinh.”*

^[80] *Upālisuttavannaṃ*, MA (PTS) 3.53.

^[81] *Sūtrakṛtāṅga*, Anh dịch H. Jacobi, Book 1 Lecture 14 “The Nirgrantha”. The Sacred Books of the East, vol. 45, 1895.

^[82] Các đệ tử Kỳ-na cho rằng Mahāvīra là con trai của vua Siddhārtha, vị vua rất có thể lực cai trị thành Kuṇḍapura (hoặc Kuṇḍagrāma). Nhưng Jacobi (*Jaina-sūtra I*, introduction, The Sacred Books of the East, vol. 45, 1895; p. xi) cho rằng đây chỉ là sự khoa đại. Kuṇḍapura được đồng nhất với thị trấn Koṭigāma. Nó chỉ là một khu ngoại ô của Vaiśali (Vệ-xá-li) thủ phủ của Videha. Vì vậy, Siddhārtha có thể chỉ là một quận trưởng hay xã trưởng của một thị trấn mặc dù ông thuộc giai cấp kṣatriya; và vợ ông chỉ được gọi là kṣatriyānī (sát-lị nữ) chứ chưa hề được gọi là devī (vương hậu hay hoàng hậu).

T.S.

“Một con người vừa là thi sĩ vừa là thiền sư, vừa là nhà hành động nhập thể với tinh thần vô công dụng hạnh của bậc Bồ tát. Hành động tích cực, mãnh liệt toàn triệt mà vẫn giữ cảm thức viễn ly và viễn mộng, vì không tham vọng, ích kỷ mù quáng, cho nên nuôi dưỡng cảm thức viễn ly, vì không bị kẹt dính vào tham sân si của thế tục, cho nên mới hàm dưỡng viễn mộng, Tuệ Sỹ là một trong số ít đạo sĩ thi nhân với pháp khí phi thường là Trí tuệ Bát nhã cùng với lòng Đại bi thương mộng, Tuệ Sỹ là một trong số ít thể hiện được ý nghĩa trọn vẹn của ý thức chính trị toàn diện, ý thức hành động Bi Trí Dũng, dẫn đường soi sáng Thể mệnh của Sử tính Quê hương...”

PHẠM CÔNG THIÊN

Phật Dạy Chăn Trâu



Không hung hăng tàn bạo, bản tánh vốn thuần hậu dễ sai khiến, siêng năng và nhiều nhẫn nại; nhưng lại hay làm bậy do sự si ngốc. Đó là đặc tính của trâu, mà cũng là đặc tính của chúng sinh. Phật không nhất thiết coi chúng sinh như trâu bò. Kinh Phật mà nói đến trâu, là nói đến bản tính si ngốc, vô trí nơi mỗi loài chúng sinh. Hiệu của Phật là Điều ngự sư, nên ngài là một người chăn, hay một người đánh xe khéo léo, đưa chúng sinh đến thành trì an lạc của giải thoát.

Sự si ngốc của chúng sinh không chỉ có một. Nó si ngốc tùy theo loại, nên cũng có cấp bậc, có mỗi cách điều phục riêng biệt. Từ các hàng phàm phu, cho đến các hàng Thanh văn, Bồ tát, và cả đến các thiên sư, ngoại hạnh, mỗi hành động và mỗi nỗ lực cho hành động, đều được ví với các cách chăn trâu.

TRÂU CỦA PHÀM PHU:

Kinh *Pháp cú*, bài kệ I, phẩm Song yếu, nói:

“Trong các pháp, tâm dẫn đầu, tâm là chủ, tâm tạo tác tất cả. Nếu ai nói năng hay hành động với tâm bất thiện, khổ não sẽ đi theo như bánh xe lăn theo chân con vật kéo xe.”

Trong bài kệ này, nghiệp được ví như con vật kéo xe, mà nguyên ngữ Pāli là *vahato*, không nhất thiết phải là trâu. Nhưng cũng có thể nói đó là trâu.

Nghiệp được ví là trâu, vì tất cả nghiệp tạo tác đều được điều động bởi vô minh, cũng như con trâu được điều động kéo xe vì sự si ngốc của nó.

Kinh *Pháp cú*, bài kệ 135, phẩm Đạo trượng, nói:

“Như người chẵn trâu cầm gậy lừa đàn trâu ra đồng cỏ. Cũng vậy, tuổi già và sự chết xua đuổi mạng sống ra đi.”

Mạng sống, hay tuổi thọ của mỗi chúng sinh, được ví như một con trâu, tuổi già là cây gậy, đồng cỏ là sự chết, và thằng chẵn là nghiệp lực. Đời sống của chúng sinh bị nghiệp lực xua đuổi đi tới sự chết bằng tuổi già, như con trâu bị thằng chẵn xua đuổi ra đồng cỏ bằng cây gậy. Con trâu nhắm tới đồng cỏ, sự sống nhắm tới sự chết. Chúng sinh không tự chủ trong hành động, cũng như trâu không tự chủ trong sở thích của nó.

TRÂU CỦA THANH VĂN:

Tần-bà-ta-la, quốc vương xứ Ma-kiệt-đà, thỉnh Phật và năm trăm đệ tử Phật cúng dường trong ba tháng. Vương dọn sữa tươi cúng Phật và chúng Tỳ kheo tăng, nên cho gọi những người chẵn trâu ngày ngày mang sữa tươi đến. Sau ba tháng, quốc vương thương cảm những người này, muốn cho họ đến hầu Phật. Họ đến hầu Phật, sung sướng được chiêm ngưỡng dung nhan của Phật. Nhưng không biết gì để thưa hỏi. Vì họ là những người chẵn, nên chỉ biết việc chẵn mà thôi. Họ đem việc đó hỏi Phật, chẵn thế nào cho có hiệu quả thiết thực. Phật dạy:

Nếu biết giữ mười một điều thì người chẵn có thể làm cho bầy trâu mạnh khoẻ và nhiều thêm.

Nhân đó, Phật cũng dạy các thầy Tỳ kheo phải biết mười một pháp, để cho thiện pháp được tăng trưởng.

Đây là mười một điều tâm niệm của người chẵn, tương xứng với mười một điều tâm niệm của thầy Tỳ kheo:

1. Biết sắc. Biết các sắc của trâu: sắc đen, sắc trắng, sắc tạp.

Tỳ kheo cũng thế. Biết hết thấy sắc pháp đều là tứ đại và tứ đại sở tạo.

2. Biết tướng. Biết trâu có tướng tốt hay không có tướng tốt. Do so với các bầy trâu khác mà biết. Tỳ kheo cũng vậy. Thấy tướng thiện nghiệp thì biết là người trí, thấy tướng ác nghiệp thì biết là người ngu.

3. Biết mổ xẻ. Khi trâu bị các trùng độc hút máu, các vết thương lở ra. Biết mổ xẻ thì trừ được các điều có hại. Tỳ kheo cũng vậy. Thấy cái đó là ác, thì biết là loài trùng độc hút máu thiện căn làm vết thương của tâm lở thêm ra. Biết trừ đi thì được an ổn.

4. Biết che vết thương. Hoặc lấy vải, hoặc lấy lá cây, che các vết thương, không để cho ruồi muỗi châm chích. Tỳ kheo cũng vậy. Niệm pháp chánh quán để che vết thương lục tình, không để cho các trùng độc phiền não tham dục, sân nhuế, ngu si châm chích gây ra vết thương.

5. Biết nhóm khói. Nhóm khói là để trừ các loài ruồi muỗi. Trâu nhìn xa thì nhằm chỗ đó mà về nhà. Tỳ kheo cũng vậy. Đúng như điều được nghe mà thuyết để trừ các loài ruồi muỗi kết sử, lấy ngọn khói chánh pháp để dẫn chúng sinh về trong nhà vô ngã, thật tướng, tánh không.

6. Biết đường tốt. Biết con đường đi về của trâu tốt hay xấu. Tỳ kheo cũng vậy. Biết con đường bát thánh có thể đi đến Niết-bàn, lia con đường xấu chấp đoạn chấp thường.

7. Biết chỗ trâu thích hợp. Biết nơi nào thích hợp cho trâu sinh sôi nảy nở, ít bệnh. Tỳ kheo cũng vậy. Khi giảng thuyết Phật pháp thì được pháp hỉ thanh tịnh, các thiện căn thêm lên.

8. Biết đưa qua sông. Biết chỗ dễ lội xuống, dễ đi qua, không có sóng dữ, không có trùng độc. Tỳ kheo cũng vậy. Thường đến chỗ của những Tỳ kheo đa văn mà hỏi pháp, tâm sáng hay tối, phiền não nặng hay nhẹ, khiến cho được vào bến tốt, an lành mà được độ thoát.

9. Biết an ổn. Biết chỗ ở có hay không có cạp beo, sư tử, ác trùng, độc thú. Tỳ kheo cũng vậy. Biết bốn niệm xứ là chỗ an ổn, không có ác ma, độc thú, phiền não. Tỳ kheo vào ở chỗ đó sẽ được an ổn, không lo ngại.

10. Biết giữ sữa. Trâu mẹ thương yêu trâu nghé nên lén cho sữa. Nếu biết giữ sữa còn lại cho trâu mẹ hoan hỷ, trâu con không bị khát sữa. Như vậy, chủ trâu và người chăn trâu ngày ngày có thêm điều ích lợi. Tỳ kheo cũng vậy. Bạch y cư sĩ cung cấp các thứ y phục, ẩm thực, nên biết tiết lượng, không để khánh kiệt; đàn việt sẽ hoan hỷ, tín tâm do đó không dứt. Mà người thọ nhận sẽ không bị thiếu hụt.

11. Biết nuôi trâu đầu đàn. Con trâu nào lớn nhất, có thể giữ được cả đàn trâu, nên phải giữ gìn không để tiêu tụy. Uống thì cho dầu lạc, trang sức thì cho vòng hoa, tiêu biểu thì lấy sừng sắt cọ mài, vuốt ve khen ngợi... Tỳ kheo

cũng thế. Trong chúng tăng có bậc đại nhân có uy đức, hộ trì chánh pháp, hàng phục ngoại đạo, có thể khiến cho tâm chúng được gieo các thiện căn, nên tùy sở nghi mà cung kính cúng dường...

Những người chẵn trâu sau khi nghe Phật giảng các cách chẵn trâu cặn kẽ như vậy, rất lấy làm thán phục. Họ kinh ngạc, không tưởng được một hoàng tử suốt đời chưa từng chẵn trâu, mà lại biết rành rẽ về các cách chẵn trâu như vậy. Họ nói với nhau rằng, trong nghề của mình, biết nhiều lắm ba hoặc bốn chuyện. Dù đến bậc thầy chẵn trâu cũng chỉ biết năm hay sáu chuyện là cùng. Phật lại biết cả mười một cách, quả ngài là bậc Nhất thiết trí. Theo họ, Nhất thiết trí, một danh hiệu thường được dùng tôn xưng đức Phật, có nghĩa là cái gì cũng biết, cả đến việc chẵn trâu cũng phải biết.

TRÂU CỦA BÒ TÁT:

Trước đây, trong quyển tranh chẵn trâu, do nhà An Tiêm xuất bản, tôi có cho in các bài văn ngắn của các cao tăng Trung hoa thời xưa, và trích dịch 30 bài thơ, vừa xướng vừa họa, cũng của các cao tăng Trung hoa, về tranh chẵn trâu. Nay nhân dịp này, tôi dịch ra đây mười bài thơ khác, trích trong quyển *Tịnh độ chứng tâm tập*, của Vạn Liên, đời Thanh, trước thuật.

Đại thừa lấy việc chẵn trâu dụ cho việc luyện tâm. Cái tâm đó, nguyên lai thuần hậu, nhưng đã bị đánh lạc mất, để nó chạy rong, buông lung theo sở thích không biết gì đến những hiểm nguy rình rập, cho nên phải tìm lại, và chế ngự cho thuần tánh. Từ khi tìm trâu để chẵn cho đến khi việc chẵn thành tựu, trải qua mười giai đoạn:

1) TÌM TRÂU:

Giá điều tuần lĩnh thảo ly ly

Hoa lạc lâm gian bát nhãn mi

Đáo thử dĩ tương trân thế cách

Na biên ưng bả tục tình di

Trùng trùng hàng thọ hàm thù thắng

Yết yết dư hà đỉnh tú ti

Mịch biến khô sơn vô tích thú

Hồn nhiên đại khởi nhất đoàn nghi.

Núi cao cây cỏ mịt mù

Vén mây tìm lối hoa rừng mà qua

Chợ đời một cõi cách xa

*Tình đời thôi hãy gác ra cõi ngoài
Chập chùng biết mấy hàng cây
Ráng chiều vời vợi vẻ ngày lên cao
Này non kia suối tìm đâu
Lòng ôm một nỗi mấy bầu hòaai nghi*

2) THẤY DẤU:

Thanh phong xuy phá bách vân yên
Trực thượng cao phong tuyết đánh biên
Khê lộ điều điều lai nhãn đế
Đề ngân ẩn ẩn đáo ngân tiền
Tương phùng tợ suyền tùng sao nguyệt
Tạc hiển như khuy tinh lý thiên
Truy hướng Qui sơn cừ diện mục
Giá hồi y cựu bất năng xuyên
*Gió lành thổi dạt mây mờ
Trèo lên tuyết đỉnh trơ vô tuyết vời
Liếc chùng con suối chảy xuôi
Dấu chân thấp thoáng đây rồi phải chăng
Tuồng chi thông réo vờn trăng
Vẻ chi đáy giếng mà trong bóng trời
Non Qui chắc có mặt mây
Rời ra chẳng biết đường dây mối nào*

3) THẤY TRÂU

Ngưu nhi nhất kiến tự vong ưu
Đầu giốc tranh vanh tượng ngoại du
Bất hưởng cốc trung hô bất trụ
Vô âm dương xứ hoán vô hưu
Chân hình lộ địa tiền sinh ngộ
Thật trí huy thiên xuất thế lưu
Không bả tị thăng nan hạ thủ

Ngưng mâu trực thị cánh thâm u
Thấy trâu lợ phải ưu sầu
Sừng chông chênh chếch ra màu xa khơi
Kêu vang hóc núi dội lời
Mà đâu thanh khí cho hòaai công lao
Duyên đời rồi sẽ gặp nhau
Trí lay trời rộng cõi nào sánh ngang
Làm sao xỏ mũi tay thùng
Tròn xoe con mắt trông chừng xa xa

4) ĐƯỢC TRÂU

Đốn triệt thiên nhiên thân ngoại thân
Dã hồ tinh mị cảm đồng luân
Ngang đầu cố thị hòa thân chuyển
Ổn bộ du hành thoát tục trần
Đạp khước hoá thành tam bách chủng
Canh lai pháp địa thập phần xuân
Đoan đoan tị khổng thâm thâm quán
Bảo thọ âm trung hảo dưỡng thần
Rõ ràng vóc dạng rồi nha !
Chôn kia cáo nợ không là giống chi
Ngắt đầu quay lại bước đi
Thong dong dạo bước mơ gì trần ai
Ba trăm quán trọ qua ngay
Về nơi đất pháp công cày nên xuân
Sít sao mũi buộc dây thùng
Cây sao bóng rủ kẻ lưng giắc hòe

5) CHẴN TRÂU

Địa khoát thiên cao nhiệm mục đồng
Khê nam khô bắc dữ khô đông
Nhân ca nhất khúc tri không hữu

Tinh khán thiên kinh dẫn dị đồng
Hàm trạch phong gia mao ốc cổ
Triệu châu chỉ thú minh hoa dung
Quát kim huân luyện thù tiêu tức
Biến lịch u lâm khí tượng hùng
Mục đồng đất chở trời che
Này nam, này bắc, này khe mây dòng
Nghêu ngao mây khúc Có Không
Đọc kinh mấy quyển Dị Đồng dừng dừng
Nhà tranh mái cũ quen chùng
Chén trà lão Triệu mà chung hoa ngàn
Dạy trâu nào phải nhọc nhằn
Quyền uy đây cả một vùng cỏ cây
6) CUỐI TRÂU

Nhị thập dư niên trụ thử san
Xuất san hung thứ thủy an nhân
Cao phao thoa liệt tùy phong vũ
Hảo điệu tiêu ca dật hứng ban
Hoa vũ phi lai do phá tuyết
Vân lâm qui khứ thiếu đồng ban
Bát khai phách tử thành tiêu sái
Ồn tọa bồ đoàn triển tiểu nhan
Hai mươi năm lẻ non này
Mỏi yên tất dạ từ đây già từ
Tung nón lá, gió đông đưa
Cao lời thấp giọng chi thua lão tiêu
Mưa hoa cánh áo dập diều
Rừng mầu trên đó ngược chiều dưới ni
Dang tay phách nhịp đi đi
Ngồi chơi nệm cỏ mặt hi cười cười

7) QUÊN TRÂU

Đắc thủ công huân diệc thị vô
Vong tình tuyệt lự nhất thân cô
Du du độc toạ văn đề điều
Tịch tịch không hoài quyền trú đồ
Tự tích dĩ phùng chân tục thú
Nhi kim bất cố súc thì đồ
Hồn dung cư chỉ thùy vi chủ
Tất cánh tiêu dao một thử mô
Xong rồi công khó thành chơi
Quên tình quên nghĩa cho người lẻ loi
Ngồi nghe chim hót chơi vui
Tranh chiều rủ xuống đất trời lạnh tăm
Ngày xưa Chân , Tục xăm xăm
Bây giờ một dứt mấy tâm cũng thôi
Nếp nhà bỏ đó mặc ai
Tiêu dao một chuyến cho đầy ước mong.

8) VẮNG HẾT

Tịch diệt trần hoài khởi chánh tràng
Đốn dung minh ám thú phi thường
An nhiên thoát sải thành du viễn
Trực hạ trùng ngưng tuyệt ản tàng
Ngọc lậu điều tàn thiên địa hiêu
Kim thương ninh tĩnh quốc dân khang
Ưu du vẫn khế đoan hô xuất
Nhất vị tiêu dung giác tánh vong
Từ nay cõi Đạo nức lòng
Lẽ thường sáng tối ôm tròn, lạ thay !
Nhơn như tách bước cõi ngoài
Màu trong tiếng lặng tuyệt vời chìm xa

*Canh tàn trời đất sáng ra
Quãng thương liêng giáo quốc gia thái bình
Rong chơi theo tiếng tâm tình
Vẻ chi giác tánh mà mình đeo mang*

9) VỀ NGUỒN

Thượng hạ giao huy thấu triệt thanh
Qui phạm phong chánh lỗi chu hành
Nguyên tuyên cốn cốn tri hà hứa
Trí hải thâm thâm thù cảm bình
Đồng triệt thiên tâm thuyên biểu lý
Đoan tư chí thú ức tung hoành
Đoàn loan bản trí nan đồng thưởng
Chiếu khí xung hòa vạn hủy sanh
*Một màu trên dưới trong xanh
Cánh buồm thuận gió con thuyền lênh đênh
Suối nguồn như thác đổ ghềnh
Sâu xa biển Trí ai bình cho xuôi
Tỏ bày cao vút lòng trời
Dọc ngang chi đó thú này trong tay
Tròn xoe gốc cội khôn hay
Hơi xông ngui ngút phủ đầy cỏ hoa.*

10) VÀO CHỢ

Đại triển gia phong độc lộ ki
Thanh sơn khước chỉ dã vân phi
Giang hà thủy mãn triền thành khoát
Tĩnh lý xuân thâm nguyệt sắc vi
Tọa đối lục dương tiêu tức hảo
Hành khan bạch cổ tự tri qui
Sư nhi tận sở phiên cân đầu
Bất xuất lão tăng kim lũy ...(?)

*Rõ ràng một bóng thối nhà
Núi xanh chỉ thấy la đà từng mây
Phố thị rộng, nước sông đầy
Màu trắng mờ nhạt xuân dày ruộng nương
Ngồi xem vẽ biếc cảnh dương
Con trâu trắng trắng thuộc đường vắng lai
Mấy lần sư tử ra oai
Làm sao hơn nổi áo thầy mà mong.*

TRÂU CỦA THIỀN SƯ:

Thiền sư không biết tụng kinh, chỉ biết gánh nước, đốn củi, vo gạo nấu cơm. Chăn trâu có nhiều phép tắc, sư làm sao nổi? Việc của mình thiền sư không thông, nhưng lại thông việc của người khác. Bây giờ thử coi các thiền sư có trâu hay không, và có, thì chăn bằng cách nào ?

1) Có thầy tăng hỏi thiền sư Nam Tuyên: “Một trăm năm nữa, hòa thượng đi về đâu?”

Sư đáp: “Đi làm một con trâu”.

Sư Phần Dương Thượng Chiêu làm bài tụng:

*Loại trung nan biện yếu phân minh
Đới giốc phi mao tốt vị tinh
Hàm thủ thảo lai phương định động
Đầu đầu vật vật tự chân linh
Phải biết cùng loài thì khó biết
Mang lông đội sừng giống nhau hết
Ngậm cỏ đưa về rồi mới hay
Trông trước trông sau ra giả thiệt.*

Ý muốn nói, hòa thượng Nam Tuyên cũng một loại với trâu. Trâu thiệt hay trâu giả, mang cỏ đến nhử nơi mỏm sẽ rõ.

2) Thiền sư Dược Sơn, trong buổi văn tham không đốt đèn. Sư nói: “Ta có một câu, đợi cho trâu nghe sinh con rồi sẽ nói cho quý vị biết. Bây giờ có một thầy tăng bước ra, lên tiếng: “Nghe sinh con rồi. Chỉ có hòa thượng không chịu nói đó thôi”. Sư kêu thị giả mang đèn đến. Thầy tăng đó rút lui vào trong chúng.

Thiền sư Phật Nhân Thanh Viễn làm bài tụng:

Độc ngu sinh tử phá tương am
Lưỡng nhãn thông hồng sắc tợ lam
Bả hỏa chiếu lai vô mịch xứ
Đại gia phổ thỉnh nhất thời tham.
*Trâu nghé để con biết nhau quá
Hai mắt đỏ kè mặt như chàm
Mang lửa rọi vào chuồn mắt nhá !
Cả bọn xin giảng một thời tham (cứu).*

3) Thiền sư Triệu Châu Tông Thảm hỏi thiền sư Nam Tuyền: Có biết người nào đi đâu không? Nam Tuyền đáp: “Đi đến nhà thí chủ ở trước núi làm một con trâu. Tông Thảm nói: “Cảm ơn sư chỉ cho biết”. Nam Tuyền bảo: “Đêm rồi canh ba trăng rọi cửa” (rọi cửa sổ: ăn trộm chắc!)

4) Thiền Sư Qui Sơn Linh Hựu dạy chúng tăng: “Lão tăng, một trăm năm sau, xuống nhà thí chủ dưới núi làm một con trâu. Hồng bên trái viết năm chữ (mà tiếng Việt lại thành bảy chữ): Ông Thầy Chùa Qui Sơn tên Đó. Bây giờ, nếu gọi nó là ông thầy chùa Qui Sơn, thì lại là con trâu. Mà gọi con trâu, té ra là ông thầy chùa Qui Sơn tên Đó. Phải gọi là thứ gì mới được? Ngưỡng Sơn bước ra lạy rồi bỏ đi”

Thiền Sư Đạo Ngô-Ngộ Chân tụng:

Thủy hồ Qui Sơn trực triệt ki
Phân minh nhân loại hiển u kỳ
Lưỡng biên xuất ngữ phân thân xứ
Dạ điều đầu lâm hiệu phục phi.
*Con trâu, Qui Sơn, thiệt mù tịt
Rõ ràng là người mới là kỳ
Bên này bên kia có chữ hết
Chim đêm về rừng sớm bay đi.*

5) Thiền sư Hoàng Bá Hi Vận, một hôm, cùng đi dạo với quan Tướng quốc họ Bùi, thấy bác thợ cày cày ruộng, bùn lún sâu, trâu đi không được. Bác đánh nó, Quan họ Bùi động lòng trắc ẩn, Sư bảo: “Đét cho đau nữa đi!” Họ Bùi nói: “Ông bạn quý, sao lại nói được như thế?” Sư bảo: “Cái thứ hai chân, cày làm sao được.”

Thiền sư Thủy Am tụng:
Vận sư Bùi tướng lão bà tâm
Bất cố nê thâm dữ thủy thâm
Thông bỗng độc chùy hành dị loại
Túng giao bì hạ huyết lâm lâm.
Sư Vận, tướng Bùi, tâm bà nội
Chẳng kể bùn sâu hay nước sâu
Gậy đau, chảy độc hành khác loại
Cái nào cũng máu nhuộm da trâu.

6) Đầu tử Đồng thiền sư, có thầy tăng hỏi: “Con trâu trắng sò sò ra đó, như thế nào?” Sư bảo: “Rào rào.” Thầy tăng lại hỏi: “Nó uống hút cái gì?” Sư bảo: “Ken kết.”

Thiền sư Huệ Giác tụng:
Lộ địa bạch ngưu khởi vấn đoan
Tuỳ cơ chả chả xì nha hàn
Bất tri ẩm hám thị hà vật
Nghiết nghiết trực giao thương hải càn.
Trâu trắng sò sò bày chuyện khéo
Cứ tùy rằng lạnh kêu rào rào
Chẳng biết uống hút cái thứ gì
Ken kết làm cho biển khô ráo.

Tuệ Sỹ

(www.huongtichvietphat.com)

(Xem thêm, *Thập Mục Ngưu Đồ*, nguyên tác Thiền sư Quảng Trí, Trần Đình Sơn dịch & chú, Nxb Hồng Đức 2013, phát hành tại Hương Tích).

*** Nói như nhà văn Phan Tấn Hải trong bài viết "Nghĩ Về Nhà Thơ Phạm Công Thiện," đăng trên Việt Báo online gần đây, rằng: "Nếu Tây Tạng có các hóa thân Đạt Lai Lạt Ma, Ban Thiền Lạt Ma, Karmapa, Rinpoche, vân vân... thì Việt Nam mình ngay trong thời này cũng có các hóa thân Bồ tát như các nhà thơ Tuệ Sỹ, Bùi Giáng, Phạm Công Thiện..."**

Trích từ” “Đốt hương kính tiền Thầy Nguyên Tánh Phạm Công Thiện” của Tâm Huy - Huỳnh Kim Quang.

Tập-A-Hàm, Lịch Sử Truyền Dịch Ý Nghĩa Và Truyền Thừa

Tập A-hàm (Skt. Samyukta-āgama), truyền thống của phần lớn các học phái sơ kỳ Phật giáo, ngoại trừ Hữu bộ, liệt kê là bộ thứ ba trong bốn A-hàm, tương đương với Samyutta thuộc bộ thứ tư trong năm bộ Nikāya (Pāli), được biên tập trong đại hội kết tập lần thứ nhất.

Luật *Ma-ha Tăng kỳ*, thuộc Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika), chép: “Tôn giả A-nan tụng lại toàn bộ Pháp tạng như vậy. Những kinh có văn cú dài được tập hợp thành một bộ gọi là Trường A-hàm. Văn cú vừa, tập hợp thành bộ Trung A-hàm. Văn cú tập, tập hợp thành bộ *Tập A-hàm*. Các thể tài như Căn tập, Lực tập, Giác tập, Đạo tập, vân vân, được gọi là tập.”^[1] Các bộ Luật khác, chép về đại hội kết tập này, mà hầu hết Hán dịch đều gọi là “tập” với giải thích gần tương tự, nhưng không xác định nghĩa.^[2] Từ “tập” được giải thích như vậy không hoàn toàn có nghĩa “pha tập” hay “tập loạn”^[3], nghĩa là pha trộn nhiều thứ linh tinh khác nhau vào một gói. Từ này được thấy xác định hơn theo giải thích của *Tì-ni mẫu kinh*: “Trong đó, tương ưng (liên hệ) Tỳ-kheo, tương ưng Tỳ-kheo-ni, tương ưng Đế Thích, tương ưng chư Thiên, tương ưng Phạm Thiên; những kinh như vậy được tập hợp thành một bộ gọi là *Tập A-hàm*.” Nói là tương ưng Tỳ-kheo-ni, tương ưng Phạm Thiên, vân vân, cho thấy các tương đương của chúng trong Pāli: Bhikkhunī-samyutta, Brahma-samyutta. “Tập” được giải thích như vậy hàm nghĩa “tương ưng”, chỉ rõ những kinh liên hệ đến Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni, chư Thiên, vân vân được tập hợp thành một bộ. Nghĩa Tịnh^[4] và Huyền Trang đều hiểu theo nghĩa này, do đó dịch là *Tương ưng A-cấp-ma*. Từ Sanskrit *samyukta*, nguyên là phân từ quá khứ thụ động bởi động từ căn *sam-YUJ*, có nghĩa là kết hợp, nối kết hai cái lại với nhau như buộc hai con bò vào trong một cỗ xe kéo.^[5] Ý nghĩa nối kết hay “tương ưng” này được thấy rõ trong giải thích của *Hữu bộ tì-nại-da tập sự*. Theo đó, những kinh có nội dung liên hệ (=tương ưng) đến năm uẩn, được tập hợp thành “Phẩm Uẩn”;^[6] những kinh có nội dung liên hệ đến xứ, giới, được tập hợp thành các phẩm “Xứ”^[7] và “Giới”.^[8]

Huyền Trang trong *Pháp trụ ký* cũng dịch là “Tương ưng A-cấp-ma”, nhưng lại kể thêm “Tập loại A-cấp-ma”, và nói Tổ-đất-lăm tạng, tức Kinh tạng, bao gồm năm A-cấp-ma.^[9] Tập loại A-cấp-ma được kể trong đây như vậy là bộ thứ năm, tương đương với Nikāya thứ năm của Pāli là Khuddaka-nikāya. Pāli *khuddaka*, hay Sanskrit *kṣudra* có nghĩa là “tạp toái”, chỉ những tiểu tiết, chi tiết vụn vặt, không quan trọng, như những điều luật Phật chế nếu thấy là không quan trọng thì chúng tỳ-kheo có thể liệt vào loại “tạp toái giới” (skt. *kṣudrānukṣudraka*) và có thể tùy ý không tuân giữ.^[10]

Nhưng trong *Đại Tì-bà-sa* 6, *Câu-xá* 29 *Du-già-sư địa* 85, Huyền Trang dịch từ này là Tập A-cấp-ma.^[11] Mặc dù trong *Pháp trụ ký* phân biệt rõ hai bộ loại tương ưng và tạp loại khác nhau, trong các Luận này, Hán dịch của Huyền Trang đồng nhất Tương ưng A-cấp-ma với Tập A-cấp-ma. Có lẽ gọi là A-cấp-ma vì bấy giờ từ “Tập” đã thông dụng chỉ một trong bốn A-hàm. Dù vậy, trong giải thích của luận *Du-già sư địa*, từ “Tập” trong Tập A-cấp-ma cũng hàm nghĩa “tương ưng”.

Luận nói, “Sự khế kinh, đó là bốn A-cấp-ma: 1. Tập A-cấp-ma, 2. Trung A-cấp-ma, 3. Trường A-cấp-ma, 4. Tăng nhất A-cấp-ma. Về Tập A-cấp-ma, trong đó, đức Thế Tôn quán sát các hạng cần được giáo hóa như vậy, như kia, tuyên thuyết những chủ đề liên hệ (=tương ưng) được nói bởi Như Lai và các đệ tử; những chủ đề liên hệ uẩn, xứ, giới, liên hệ duyên khởi, thức ăn, Thánh đế; những chủ đề liên hệ niệm trụ, chánh đoạn, thần túc, căn, lực, giác chi, đạo chi, niệm hơi thở ra vào, hữu học chứng tịnh, vân vân. Lại nữa, y theo tám chúng mà nói liên hệ các chúng. Được kết tập vào phần cuối, với mục đích để cho Thánh giáo tồn tại lâu dài, cuối mỗi tương ưng được kết thúc bằng bài kệ tóm tắt.”^[12]

Đây là nói về hình thức tổ chức. Ý nghĩa liên hệ hay tương ưng như vậy được phân thành ba tổ: 1. người nói (năng thuyết), là Như Lai và các Thánh đệ tử; 2. điều được nói (sở thuyết), là các chủ đề liên hệ như uẩn, xứ, giới; 3. đối tượng nhắm đến (sở vị thuyết), là các chúng tỳ-kheo, chư thiên, Ma, v.v...

Như vậy, những kinh mà nội dung chứa đựng các chủ đề, hay vấn đề liên hệ nhau được tập hợp thành một tương ưng, theo đây có thể hiểu là một thiên hay một chương. Luận giải thích thêm: “Các giáo nghĩa với các thể tài liên hệ nhau như vậy được sưu tập và đôn chung lại thành nhóm, gọi là Tập A-cấp-ma.”^[13] Hán dịch của Huyền Trang trong đoạn này, từ “tạp” được giải thích là “gián xí cư tập”. Trong Hán cổ, *xí* được dùng như là *tạp*. *Cư*, chỉ loại chim gáy, thường tụ họp thành đàn, gọi là *cư hợp* hay *cư tập*. Căn cứ theo nghĩa Hán tự, Lữ Trừng giải thích cụm từ “gián xí cư tập” như sau: “Thể tài được kết tập của Kinh tuy có thể gọi là tương ưng, nhưng văn của Kinh được sắp xếp tùy nghi, không thuận theo thứ tự, như vậy mà có nghĩa là *tạp*. Những

tương ứng được nói bởi Như Lai hay các đệ tử, tùy theo người nói mà đặt lên đầu các thiên, nhưng văn của Kinh thì đặt xen kẽ (*gián xĩ*) các tương ứng khác vào giữa. Lại nữa, tương ứng giới cùng với tương ứng uẩn, xứ nên được xếp chung một loại, nhưng trong văn của Kinh lại đặt xen kẽ vào giữa các đề tài như nhân duyên, (Thánh) đế, thực. Do sự “gián xĩ cư tập” như vậy mà kinh được gọi tên là Tập A-cấp-ma.”^[14]

Tuy có các giải thích được thấy trên, “tập” ở đây vẫn không hẳn có nghĩa là pha tạp, nếu hiểu pha tạp là trộn lẫn nhiều thứ tạp nhập với nhau, mà là sự tổ hợp có thứ tự hợp lý. Thế nhưng, như được định nghĩa trong *Phân biệt công đức luận*, “Tập, chỉ những kinh có nội dung đoạn trừ kết sử, thật khó đọc thuộc, khó ghi nhớ; thể tài phân nhiều vụn vặt (= *tạp toái*) khiến người ta dễ quên.”^[15] Đoạn Hán dịch này do từ “tạp toái”, được hiểu là tạp nhập hay tạp loạn, xem đó là ý nghĩa chính của từ này, nên có thể khiến bỏ sót từ khác cũng rất quan trọng để hiểu nội hàm của *tạp*; đó là từ *đoạn kết*. Tất nhiên từ “đoạn kết” cũng có thể hiểu là kết luận đoạn văn, hay phán quyết; nghĩa này không phù hợp ở đây. Trong tiếng Phạn, cùng họ với *samyukta* ta có từ *saṃyojana*, kết phược, một từ khác chỉ phiền não. Đoạn kết, hay đoạn trừ phiền não, là nội dung đại bộ phận các kinh được tập hợp trong bộ loại này.^[16]

Trong đoạn văn dẫn thượng từ *Du-già sư địa*, có nhắc đến cụm từ “sự khế kinh.” Đó là một trong 24 đề mục tạo thành các bộ phận của Kinh tạng (Tổ-đất-lâm sự, *sūtra-vastu*).^[17] Sự, chỉ cho thể tài, hay các vấn đề được đề cập. Luận nói, “Nên biết, những điều Phật nói được bao gồm trong chín thể tài (sự, *vastu*): 1. hữu tình sự, 2. thọ dụng sự, 3. sinh khởi sự, 4. an trú sự, 5. nhiễm tịnh sự, 6. sai biệt sự, 7. thuyết giả sự, 8. sở thuyết sự, 9. chúng hội sự.”^[18] Trong đó, hữu tình sự (*sattva-vastu*) bao gồm các vấn đề liên hệ đến năm thủ uẩn. Thọ dụng sự (*upabhoga-vastu*), các vấn đề liên hệ đến 12 xứ. Sinh khởi sự (*utpatti-vastu*), liên hệ đến duyên sinh và các chi duyên khởi. An trú sự (*sthiiti-vastu*), liên hệ đến bốn loại thức ăn. Nhiễm tịnh sự (*saṃkleśa-vyavadāna-vastu*), liên hệ bốn Thánh đế. Sai biệt sự (*vaicitrya-vastu*), liên hệ vô lượng giới. Thuyết giả sự, Phật và các đệ tử của Phật. Sở thuyết sự, liên hệ các bồ đề phần (*bodhyaṅga*) gồm bốn niệm trụ, vân vân. Chúng hội sự, chỉ các Kinh liên hệ đến tám chúng.

Chín sự như vậy cũng chính là toàn bộ tổ chức của *Tập A-hàm*, bao gồm cả nội dung và hình thức. Do bởi nguyên bản Phạn của Kinh đã thất lạc, đến nay chưa được phát hiện, nên Kinh được tổ chức như thế nào chỉ là vấn đề của suy luận. Bản dịch Hán hiện tại được nói là có phần tạp loạn, do bởi chính truyền bản hay do bởi những người biên tập Hán dịch. Song, nếu đối chiếu với truyền bản Pāli tương đương, ta cũng có thể hình dung một cách rất khái quát

tổ chức nguyên thủy của Phạn bản, chỉ ít đó là truyền bản được đọc bởi *Du-già sư địa*.

Trong liệt kê chín sự bởi *Du-già sư địa* như đã thấy, ta có các tương đương Pāli từ Samyutta-nikāya như sau. Thứ nhất, những vấn đề liên hệ đến năm thủ uẩn, đó là các Kinh được tập hợp thành phẩm Uẩn, *Khandhavaggo*; phẩm này gồm 13 *samyutta* (tương ứng). Thứ đến, những Kinh với nội dung liên hệ đến xứ tập hợp thành phẩm Sáu xứ, *Salāyatanavaggo*; phẩm này gồm 10 *samyutta*. Tiếp theo, liên hệ đến duyên sinh và duyên khởi bao gồm các Kinh trong phẩm Nhân duyên, *Nidānavaggo*, gồm 10 *samyutta*. Thứ tư, liên hệ vấn đề thức ăn để chúng sinh tồn tại, không có thiên phẩm riêng biệt, mà chỉ là một chương gọi là *Ahāravaggo*, trong tương ứng thứ nhất, *Nidānasamyuttam*, thuộc phẩm Nhân duyên, *Nidānavaggo*. Thứ năm, liên hệ bốn Thánh đế, tương đương với tương ứng Thánh đế, *Saccasamyuttam*, thuộc thiên Đại phẩm, *Mahāvaggo*. Thứ sáu, liên hệ đến đa giới, tương đương *Dhātusamyutta* trong phẩm Nhân duyên, *Nidānavaggo*. Thứ bảy, gồm các *samyutta* phân tán trong các thiên phẩm (*vagga*). Thứ tám, gồm đại bộ phận các *samyutta* trong phẩm Đại, *Mahāvaggo*. Thứ chín, chúng hội sự, tức liên hệ tám chúng, gồm 11 *samyutta* trong phẩm thứ nhất, gọi là thiên “Có Kệ”, *Sagāthāvaggo*.

Xem thế, tổ chức nguyên hình Phạn bản rất gần với bản Pāli hiện tại. Sự bố trí các thiên phẩm, các *samyutta*, khác nhau là do sự truyền tụng khác nhau giữa các bộ phái. Đó là điều tất nhiên.

Về liên hệ bộ phái, như những ghi chép về cuộc kết tập Thánh điển lần đầu tiên tại Vương xá, Thánh điển nguyên thủy bao gồm hai bộ phận chính là Pháp và Luật. Trong đó, Pháp là những điều Phật dạy được kết tập thành Kinh tạng, gồm bốn A-hàm theo truyền thống phương bắc được truyền tụng phổ biến tại Trung hoa, hoặc năm bộ Nikāya như được truyền thừa trong truyền thống Phật giáo phương nam. Tổng quát mà nói, khởi thủy, các bộ phái đều có chung một nền văn hiến Thánh điển nguyên thủy. Về sau, do sự phát triển các bộ phái, theo thời gian và trong nhiều khu vực địa lý khác nhau, mỗi bộ phái có thể có riêng Thánh điển là cơ sở học tập và nghiên cứu. Tình hình có thể thấy qua những ghi chép về hai hay ba cuộc kết tập đầu tiên trong Luật tạng của các bộ phái qua các bản Hán dịch hiện hành. ^[19]

Hiện tại, chỉ riêng Thượng tọa Nam phương (Theravāda) còn lưu truyền hầu như hoàn chỉnh Thánh điển nguyên thủy hay gần với nguyên thủy. Điều này có thể được là do nhờ ở tình hình chính trị xã hội tại Tích Lan. Trên địa bàn Ấn Độ, nơi phát triển của các bộ phái Phật giáo, do tình hình xã hội, chính trị, tôn giáo qua nhiều thời đại và trong nhiều vương quốc cát cứ, Phật giáo nhiều nơi và nhiều thời bị trấn áp, bị không chế và cuối cùng diệt vong, mà

ảnh hưởng là Thánh điển các bộ phái theo đó cũng phần lớn bị hủy diệt. Điều may mắn là đại bộ phận đã được dịch sang Hán văn.

Các bộ A-hàm cũng bị chi phối bởi các biến cố lịch sử như vậy. Mặc dù các kinh đơn bản thuộc các bộ A-hàm được truyền dịch rất sớm, trong đó đáng kể là những kinh thuộc *Tạp A-hàm*. Nhưng do xu hướng Đại thừa Phật giáo Trung quốc, Thánh điển A-hàm được phán định là kinh điển Tiểu thừa, được xem là dành cho hạng căn cơ thấp kém, nên không có nghiên cứu đáng kể nào về bộ phận Thánh điển này. Điều này khiến các nhà nghiên cứu Phật giáo Trung quốc lấy làm ân hận.

Theo sự phán định của các nhà nghiên cứu văn học Phật giáo Hán tạng, trong bốn bộ A-hàm Hán dịch, thứ nhất *Trường A-hàm* thuộc Pháp tạng bộ (Dharmagupta), cùng hệ với *Luật Tứ phần. Tăng Nhất A-hàm* thuộc Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika), hoặc Thuyết xuất thế bộ (Lokottaravāda), một hệ phái chi mạt của Đại chúng bộ. *Trung* và *Tạp A-hàm* thuộc Hữu bộ (Sarvāstivāda).^[20] Ngoài ra, còn có *Biệt dịch Tạp A-hàm* được phán định thuộc Âm quang bộ (Kāśyapīya).^[21]

Về thứ tự ưu tiên của bộ loại, hầu hết Luật tạng của các bộ đều ghi thứ nhất Trường, thứ đến Trung, Tạp, và cuối cùng Tăng nhất. Thứ tự này kể theo hình thức. Tuy vậy trong bản Hán dịch hiện tại, có những kinh trong *Tạp A-hàm* cũng được đặt vào trong Trường hay của các bộ phái khác. Cho nên, độ dài của các kinh không phải là tiêu chuẩn thống nhất giữa các bộ phái biên tập bộ loại.

Trong dẫn chứng của *Du-già sư địa* dẫn thượng,^[22] *Tạp A-hàm* được kể đầu tiên, tiếp theo Trung và Trường, cuối cùng là Tăng nhất. Đại sư Ấn Thuận cho rằng đây có thể là hình thức kết tập tối cấp được bảo lưu.^[23] *Du-già* cũng nói là tổ chức các kinh được biên tập thành bộ loại theo tiêu chuẩn độ dài. Nhưng chín thể tài mà luận này nói đó là toàn bộ những điều được Phật dạy; chín thể tài này là nội dung của chính *Tạp A-hàm*.

Trên đại thể, toàn bộ kinh được tổng quát trong ba bộ phận chính mà *Du-già* phân loại thành năng thuyết, sở thuyết và sở vị thuyết. Phân loại này có thể xem như phù hợp với điều được Tăng Triệu giới thiệu trong bài Tựa cho bản Hán dịch *Trường A-hàm* của Phật-đà-da-xá; theo đó, *Tạp A-hàm* gồm bốn phần mười tụng.^[24]

Căn cứ theo đây, và tham chiếu với trần thuật bởi *Du-già sư địa*, Lữ Trùng đề nghị tổ chức *Tạp A-hàm* như sau:

Phần I: Tương ưng năm thủ uẩn, sáu xứ và nhân duyên

Tụng 1: Năm thủ uẩn.

Tụng 2: Sáu xứ.

Tụng 3: Duyên khởi.

Tụng 4: Thực (thức ăn).

Tụng 5: Đế (Thánh đế).

Tụng 6: Giới.

Phần II: Phật và đệ tử sở thuyết:

Tụng 7: Sở thuyết bởi đệ tử của Phật.

Tụng 8: Sở thuyết bởi Phật.

Phần III: Đạo phẩm.

Tụng 9: Niệm trụ, v.v...

Phần IV: Kết tập.

Tụng 10: Tám chúng.

Đặc biệt, phát biểu của Lữ Trừng về mối quan hệ giữa *Tạp A-hàm* với “Nhiếp sự phần”, thứ năm trong năm phần của *Du-già sư địa*, mà ông gọi là “Bản mẫu của *Tạp A-hàm*”.^[25] Bản mẫu, tức sanskrit *Mātrikā*, phiên âm là ma-đát-lí-ca. Đó là thể Thánh điển phân tích giải thích, diễn giải những giáo nghĩa Phật nói trong các kinh mà ý nghĩa ẩn tàng chưa được rõ.^[26] Thể loại này phát triển dần thành Thánh điển Luận tạng.

Nói cách khác, Bản Mẫu của *Tạp A-hàm* được biên tập trong *Du-già sư địa* là phác đồ giải thích những giáo nghĩa ẩn tàng mà Phật đã dạy được kết tập trong *Tạp A-hàm*. Xem thể cũng đủ thấy tầm quan trọng của bộ phận Thánh điển này đối với giáo nghĩa căn bản của các nhà Đại thừa Du-già hành (Duy thức).^[27]

Tuệ Sỹ

^[1] *Căn tập*, ..., *Đạo tập*, các tương đương Pāli: *Indriyasamyuttaṃ* (Samyutta-nikāya, v. Mahāvaggo 4), *Balasamyuttaṃ* (ibid. Mahāvaggo 6), *Bojjhaṅgasamyuttaṃ* (ibid. 2), *Maggasamyuttaṃ* (ibid. 1). Luật *Ma-ha Tăng kỳ*, quyển 32, T22n1425, tr.491c16: 尊者阿難誦如是等一切法藏。文句長者集為長阿含。文句中者集為中阿含。文句雜者集為雜阿含。所謂根雜力雜覺雜道雜。如是比等名為雜。一增二增三增乃至百增。隨其數類相從。集為增一阿含。雜藏者。所謂辟支佛阿羅漢自說本行因緣。如是等比諸偈誦。是名雜藏。

^[2] Tham khảo, Luật *Ngũ phần* quyển 30, Hóa địa bộ (Mahīśāsaka), T22n1421, tr.191a23: 迦葉如是問一切修多羅已。僧中唱言。此是長經今集為一部。名長阿

含。此是不長不短今集為一部。名為中阿含。此是雜說為比丘比丘尼優婆塞優婆夷天子天女說。今集為一部名雜阿含。此是從一法增至十一法。今集為一部名增一阿含。自餘雜說今集為一部。名為雜藏。Luật *Tứ phần* quyển 54, Pháp tạng bộ (Dharmagupta): T22n1428_p0968b19: 彼即集一切長經。為長阿含。一切中經。為中阿含。從一事至十事從十事至十一事。為增一。雜比丘比丘尼優婆塞優婆私諸天雜帝釋雜魔雜梵王。集為雜阿含。如是 生經本經善因緣經。方等經未曾有經譬喻經。優婆提舍經句義經。法句經波羅延經。雜難經聖偈經。如是集為雜藏。

[3] Dịch, quẻ Không, phân văn ngôn: đen và vàng, là sự xen tạp của trời đất. Vì trời thì đen, mà đất thì vàng. 夫玄黃者, 天地之雜也, 天玄而地黃。

[4] Căn bản Thuyết nhất thiết hữu bộ tì-nại-da tạp sự, quyển 39, Nghĩa Tịnh dịch, T24n1451_p0407b16: 爾時諸阿羅漢咸作是念。我已結集世尊所說第三蘇怛羅。於同梵行無有違逆亦無訶厭。是故當知。此蘇怛羅是佛真教。復作是言。自餘經法。世尊或於王宮聚落城邑 處說。此阿難陀今皆演說。諸阿羅漢同為結集。但是五蘊相應者。即以蘊品而為建立。若與六處十八界相應者。即以處界品而為建。若與緣起聖諦相應者。即名緣起 而為建立。若所說者。於佛品處而為建立。若與念處正勤神足根力覺道分相應者。於聖道品處而為建立。若經與伽他相應者。此即名為相應阿笈摩。

[5] Trong ý nghĩa liên hệ, từ *saṃyutta* trong Pāli cũng có nghĩa là ràng buộc, nối kết. Thí dụ, đoạn kinh Pāli sau đây nói: *kāḷo ca balībaddo, odāto ca balībaddo ekena dāmena vā yottena vā saṃyuttā assu.* (S IV.163.). Có một con bò đen và một con bò trắng, chúng được buộc lại với nhau bằng một sợi dây thừng hay bằng một cái ách.

[6] Tương đương Pāli, *Samyuttanikāyo*, iii. Khandhavaggo, 1. Khandhasamyuttaṃ.

[7] Tương đương Pāli, *Samyuttanikāyo*, iv. Saḷāyatanavaggo, 1. Saḷāyatanasamyuttaṃ.

[8] Tương đương Pāli, *Samyuttanikāyo*, ii. Nidānavaggo, 3. Dhātusamyuttaṃ.

[9] Đại A-la-hán Nan-đề-mật-đa-la sở thuyết pháp trụ ký, Huyền Trang dịch, T49n2030_p0014b03: 有五阿笈摩。謂長阿笈摩。中阿笈摩。增一阿笈摩。相應阿笈摩。雜類阿笈摩。

[10] D. ii. tr. 154: *Ākaṅkhamāno, ānanda, saṅgho mamaccayena khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni samūhanatu.*

[11] T27, tr. 28c14; T29 tr. 154b22; T30 tr. 772c9.

[12] Du-già sư địa 85, T30 tr. 772c9: 事契經者。謂四阿笈摩。一者雜阿笈摩。二者中阿笈摩。三者長阿笈摩。四者增一阿笈摩。雜阿笈摩者。謂於是中世尊觀待彼所化。宣說如來及諸弟子所說相應。蘊界處相應。緣起食諦相應。念住正斷神足根力覺支道支入出息念學證淨等相應。又依八眾說眾相應。後結集者為令聖教久住。結唄陀南頌。

[13] op. cit.: 即彼一切事相應教間廁鳩集。是故說名雜阿笈摩。

[14] Lữ Trùng, Phật học luận trước tuyển tập, t. I, tr. 2.

[15] T25 tr. 32b01: 雜者。諸經斷結。難誦難憶。事多雜碎喜令人忘。故曰雜也。

[16] Cf. Phiên dịch danh nghĩa 4, T54 tr. 111b5: 增一阿含明人天因果。二長阿含破邪見。三中阿含明諸深義。四雜阿含明諸禪法。

[17] Du-già sư địa 85, T30 tr. 772b20.

[18] Op.cit. T30 tr. 294a20: 又復應知諸佛語言九事所攝。云何九事。一有情事。二受用事。三生起事。四安住事。五染淨事。六差別事。七說者事。八所說事。九眾會事。

[19] Hóa địa bộ (Mahīśāsaka), *Ngũ phần luật*, T22 tr. 191a; Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika), *Ma-ha Tăng-kỳ luật*, T22 tr. 491c; Pháp tạng bộ (Dharmagupta, Đàm-vô-đức), *Tứ phần luật*, T22 tr.968b; Thuyết nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda), *Thập tụng luật*, T24 tr. 407b.

[20] Ân Thuận, *Thuyết nhất thiết hữu bộ luận thư dữ luận sư chi nghiên cứu*, Dân quốc 81, tr. 91-95.

[21] Ân Thuận, *Nguyên thủy Phật giáo Thánh điển chi tập thành*, Dân quốc 83, tr. 464. Xem thêm, Thủy Dã Hoàng Nguyên (Nhật bản), *Bộ phái Phật giáo và Tạp A-hàm*, phụ lục bởi Phật quang điện tử Đại tạng kinh A-hàm tạng.

[22] Dẫn bởi chú thích 12 trên.

[23] Ân Thuận, *Tạp A-hàm kinh hội biên*, tập 1, tr.7.

[24] Tăng Triệu, *Trường A-hàm kinh tự*, T1 tr. 1a11.

[25] Lữ Trùng, *Tạp A-hàm kinh san định ký*, Phật học luận trước tuyển tập I, tr. 17.

[26] *Du-già sư địa* 85 T30 tr. 773: 當說契經摩呬理迦。為欲決擇如來所說。如來所稱所讚所美先聖契經。譬如無本母字義不明了。如是本母所不攝經。其義隱昧義不明了。與此相違義即明了。是故說名摩呬理迦。

[27] Chính nhờ những giải thích của *Du-già sư địa*, đồng thời đối chiếu với Samyutta-nikāya, bản dịch Việt có thể lý giải được một số điểm mơ hồ hay bất xác trong bản dịch Hán.

huongtichbooks.



Hòa Thượng Thích Phước An

“Tuệ Sỹ chính là kẻ sĩ trong truyền thống của Đông phương; hơn hai mươi năm qua, Tuệ Sỹ đã thể hiện tinh thần “uy vũ bất năng khuất” của kẻ sĩ, không phải bằng những tác phẩm qua văn tự, mà anh đã viết tác phẩm đó bằng chính cuộc đời mình, sự hy sinh quên mình để chia sẻ những đau khổ với quê hương đất nước vậy.”

THÍCH PHƯỚC AN

Chiến Tranh, Tình Yêu, Hoài Niệm

Và Truyện Ngắn Võ Hồng

Vết thương đã khô và đóng vảy. Một phần sự sống bị tước đoạt, bị loại bỏ, một cách chậm chạp nhưng chắc chắn. Một chút tình yêu, mơ hồ và khiếm tốn, cũng bắt đầu chớm dậy. Như một thứ định mệnh phi lý, một khi đã đến, nó không chịu vô có ra đi; và một khi ra đi, nhất định phải để lại vết hằn khổ nhục, một vết hằn năm tháng. Đó là một thứ quà tặng mà chất liệu là sự tàn phá, sụp đổ và mất mát, không có đền bù. Tình yêu cũng phi lý như chiến tranh, cả hai cùng ngoi đầu dậy từ những phá phách hỗn loạn của một cơn giận mông lung, vô có và vô nghĩa. Cũng như một cành gai nhỏ, đâm vào da thịt, cấu xé da thịt, nhức nhối; ở đó, tình yêu lớn dần cùng với mức độ trưởng thành của sự chết trên một phần da thịt. Cho đến lúc phần đó được gỡ hẳn ra khỏi cái phần sống còn lại lớn lao kia, được ném xuống cho lẫn lộn với cát bụi vô nghĩa, và lạc loài, tình yêu bỗng như rơi vào quầng trống mênh mông. Khuôn hình được tháo ra từng mảnh và được cho vào ngọn lửa, để một quá khứ trở thành vĩnh cửu trong hoài niệm: Lửa bùng lên. Đốt cháy những nụ cười. Đốt cháy những mơ mộng. Xuyên qua ngọn lửa, nàng mừng tượng thấy mình lùi lùi đi sâu vào rừng ngỗ thâm u, bí mật. Lá khô cựa mình dưới bước chân và trên cành có con sóc ngơ ngác nhìn theo (*Hoa Bướm Bướm - HBB*, đoạn kết).

Đó là đoạn chốt của lịch sử một vết thương, mà ngày tháng đã làm khô và đóng vảy. Đó cũng là đoạn mở đầu cho một quầng trống của hoài niệm. Hoài niệm sẽ chỉ là sự hiện hữu bất thực trong sự trầm lặng của hư không. Tình yêu đã chen lẫn để trưởng thành giữa những cơn nhức nhối, bị níu kéo giữa sự sống và chết, nó “mỏng manh như một cành hoa bướm bướm màu tím nhạt... ở bãi đất hoang”, vùng đất của đe dọa thường trực.

Khi tình yêu chưa hiện diện, nó lẫn mò trong bóng tối của những dày xéo tàn bạo, không có sự rung động của bản năng, mà nó chỉ có sự cân nhắc của trí thông minh. Nó chọn cách mạng để làm thế giới cô đơn của mình. Làm cách mạng thì không thể yêu nước một cách ngây thơ như đứa trẻ yêu cánh đồng ruộng trước mặt. Làm cách mạng để biết cách lấy thù hận và bạo động mà nuôi dưỡng tình yêu, để biết lấy sự chết làm sự sống. Nhưng tình yêu vẫn mang cái chất phi lý; nó tựa mình vào cột trụ trợ vơ của sự phản lý ngược

ngạo. Con gió thoảng qua, một cọng lá khô phiêu hốt bỗng bám vào cột trụ, một cách vô tư, đứng đưng, rồi lặng lẽ rơi xuống... Cảm giác lạnh lạnh. Mất tất cả rồi. Tuyệt vọng rồi... anh hãy ôm vai... Và cái nhìn bờ ngõ, vòng tay ngại ngại, nhưng nụ hôn vẫn thắm thiết và kéo dài vô tư. Và vô tư vẫn kéo dài mãi mãi. Chàng khờ khạo như mọi người đàn ông (HBB, trích rải rác). Bởi vì tất cả đều phi lý. Phi lý bủa rộng thành bóng tối. Cũng là bóng tối của sự vô tư và đứng đưng đó. Con tàu chạy với toa tàu lắc lư trong đêm tối như một con vật lao đầu xuống vực sâu tự tử. Bóng tối, quá khứ hãi hùng, cô đơn trước cái chết đe dọa, cảm nín như sự cảm nín của tình yêu. Trụ hành quyết, cái băng bịt mắt... Con tàu sẽ phiêu lưu về đâu nữa? Nhưng những cuộc phiêu lưu thường đưa đến những ngẫu nhiên. Và ngẫu nhiên, một bàn tay. Ngón thon và mềm. Một bàn tay. Bám víu vào cuộc đời, đấu tranh với cuộc đời... Sự ngẫu nhiên và tình yêu, cả hai cùng lẫn mờ trong bóng tối, như cánh chim đêm đi tìm chỗ đậu lại. Đêm tối như bung, và chàng nói như trong giấc mơ..., và một dòng nước mắt len chậm chậm như cũng biết e lệ ngập ngừng (HBB, trích rải rác). Quả thực, tình yêu thì cô đơn như sao mai, nhưng sự phi lý khổng lồ là một. Có những phi lý của tình yêu, và chỉ có một phi lý của chiến tranh. Cũng như một dân tộc nhược tiểu phải trưởng thành trong khổ nhục, phải chọn những phi lý của chiến tranh, phải tồn tại trong sự tàn phá điều linh thống khổ; cũng vậy, tình yêu luôn luôn chọn vùng nào nhứt nhối nhất trong thân thể mà tồn tại và trưởng thành. Rồi khi dân tộc nhược tiểu kia đã bước vào vùng có ánh sáng của độc lập và tự do, những anh dũng và hy sinh được gọi lại hết cho bóng tối của núi rừng. Cũng vậy, tình yêu vĩnh viễn là một sợi tơ trời trong trí nhớ.

Đó là một thứ tình yêu chỉ có trong thế giới của hoài niệm. Nó có thể chọn một hình thức thích hợp để xuất hiện trong văn chương. Tôi muốn nói các truyện ngắn của Võ Hồng. Nơi ông, có lẽ có một tình yêu đã trở thành vĩnh cửu, đã muôn đời cảm lặng được chôn kín dưới lòng đất. Nó thấm vào các truyện ngắn của ông, làm chất liệu, hoặc khi ngấm ngấm hoặc khi lộ liễu, dưới dáng dấp một mối, nhiều tư lự, nhiều phán xét.

Truyện dài của ông phần lớn cũng chỉ là những truyện ngắn ráp lại. Có thể đây chỉ là cái nhìn phiến diện. Nhưng tôi tưởng tượng rằng, nếu cắt riêng từng đoạn trong truyện dài của ông, để chúng thành những đoạn biệt lập, chúng ta dễ bắt gặp nhiều cái nhìn của một người từng trải, khôn ngoan trong đời sống và khôn ngoan cả trong tình yêu. Do đó, tác phẩm của ông mang nhiều chứng tích xã hội và thời đại. Nhưng, nếu nhà văn chỉ ngồi kể lể những chuyện đời đi qua trước mắt, dù bằng một giọng điệu trung thực đến mấy, vẫn không tránh khỏi tự gán cho mình vai trò trạng sư của một thời đại. Ngôn ngữ loài người không thể chỉ là phương tiện cho những tranh chấp và hòa giải.

Mỗi người đều phải sống bằng cái nhìn phê phán - phê phán và bị phê phán.
Ngôn ngữ không thể chỉ là phương tiện cho sự phê phán.



Nhà văn. Nhà giáo VÕ HỒNG (1921 - 2013)

Câu chuyện dài mà ông bố trí ít khi toàn bích. Trong đó, thời gian thường bị xén nhỏ, đứt khoảng, y hệt như hơi thở của một người mệt mỏi. Nếu chúng ta đặt riêng mỗi khoảng đứt đó thành từng truyện ngắn, mỗi truyện sẽ là một hình ảnh nào đó trong toàn thể giới đời sống, không cần nối kết tương quan mà y nhiên vẫn là chân diện mục của tất cả đời sống.

Ở đây, xin lấy thí dụ từ truyện dài *Gió Cuốn*. Truyện bắt đầu bằng vài trang sôi động. Những tiếng kêu tuyệt vọng, những ngón tay bám víu mệt mỏi, tất cả sẵn sàng cho một cơn gió cuốn sẽ thổi lên bất cứ lúc nào, lên đôi mắt của con chim Á châu huyền bí êm như nhung, thổi lên những sợi tóc đen bay phất phơ trên làn da màu ngà, lên đóa hoa hồng mọc ở mảnh đất nhiều biến cố đau thương này. Gió cuốn tiếng kêu tuyệt vọng đó vào một xã hội trụy lạc, bản thiêu, với những đồ phế thải của ngoại quốc. Đó là những chứng tích khổ nhục của thời đại chúng ta. Nhưng khi tiếng kêu từ trong thâm tâm lặng lẽ đó hiện rõ với vóc dáng của một người làm sở Mỹ, dẫn về một quãng đời đã qua, với gia đình, với chồng con, truyện bắt đầu tỏ ra rời rạc. Sự đối chiếu

giữa hiện tại và quá khứ không liên tục. Vậy, có lẽ tốt hơn chúng ta phải tự cắt rời những đoạn đó để đọc. Cổ nhiên, không phải vì thế mà chúng tích thời đại bị bôi xóa mất trong tác phẩm. Tôi muốn nói, cốt cách văn chương của Võ Hồng biểu hiện qua các truyện ngắn của ông hơn. Tuy nhiên, trên đây tôi đã mượn truyện dài *Hoa Bướm Bướm* để dẫn vào trình tự trong các truyện ngắn của ông.

Nếu cần chọn một môi giới, về hình thức, giữa một truyện dài và truyện ngắn của ông, chúng ta có thể được đề nghị chọn *Dấu Chân Sa Mạc* (Tập truyện ngắn *Con Suối Mùa Xuân - CSMX*). So với các truyện ngắn khác của ông, truyện này được viết tương đối dài, 40 trang chữ nhỏ. Diễn hình của một truyện ngắn được kết cấu tròn trịa. Nếu mở rộng thêm chi tiết, hoặc thêm nhiều động tác, nhiều đối thoại và nhiều tình tự cho các nhân vật, truyện có thể thành một truyện dài, với nội dung giản dị thích hợp cho đề tài quy tụ chung quanh đời sống đồng quê Việt Nam. Cũng như đa số các truyện ngắn khác của ông, *Dấu Chân Sa Mạc* xoay quanh một nhân vật, với những tình cảm phức tạp và tế nhị. Tình cảm của người viết được bày tỏ về nhân vật cũng phức tạp và tế nhị không kém. Nhân vật chính bị đóng khung trong một thế giới cô đơn với những hiềm kỵ, xoi mói của người chung quanh. Những thất bại ngẫu nhiên mà một thứ định mệnh nào đó, nếu chúng ta không tìm ra danh từ tương xứng, đã vô tình giúp cho những người chung quanh có cơ hội trả thù một cách vô cớ. Sự trả thù của họ cũng hiền lành như đời sống thường nhật của họ. Bằng các lời đồn đãi thêu dệt, bằng cái nhìn xía xói, tất nhiên không gây thiệt hại gì cho kẻ bị trả thù, nhưng thiệt hại lớn nhất là làm cho sa mạc cứ lớn dần.

Trên tất cả, chính thời gian là định mệnh ghê gớm nhất. Thời gian đã làm cho con gấu hung tợn đó bây giờ đã nhu mì. Vuốt đã hết bén rồi và khí huyết cũng không còn sung mãn nữa. (*CSMX, Dấu Chân Sa Mạc*). Thời gian đến và tàn phá tất cả những gì con người có, tài sản được tích lũy bằng những khôn ngoan vật lộn với đời sống đã lần lượt ra đi vì tuổi già không dung chứa; sắc đẹp và niềm kiêu hãnh của tuổi thanh xuân cũng lần lượt ra đi vì tuổi già không dung chứa. Đó là hình ảnh đau thương và nhục nhã của cuộc đời người (*CSMX, đã dẫn*). Tác giả cũng tự thấy mình đau khổ với nhiều ân hận như mình đã hòa với thời gian để trả thù, chua xót và hối hận khi trong óc vụt có ý nghĩ rằng khuôn mặt đó đã khác xa với khuôn mặt người bình thường; đã đồng lõa với thời gian vì đã để cho tuổi già, cho cái hình ảnh tiêu tụy hôm nay nó cứ lấn át, tranh giành, chực đề lên hình ảnh huy hoàng cũ. (*CSMX, đã dẫn*). Đem hiện tại đau thương của nó mà chồng lên quá khứ của nó, đè bẹp quá khứ huy hoàng của nó, dù sự thực là như thế, nhưng trong đời sống, chúng ta đã khéo lấy sự thực đó để trả thù một người, bất kể lạ hay quen. Cô Ba Hường, nhân vật chính của truyện, góa chồng sớm, giàu có và sang trọng nhất

làng. Cô ít hăng hái bàn chuyện lúa đôi của mình. Cô chỉ thích nói tới ruộng đất, giá lúa, giá nếp cao hay thấp, đập Tam Giang hay đập Đồng Cháy, nước lên nước xuống mực nào. Nhưng khi người đàn ông góa vợ nhà ở sát vách cưới vợ, hôm đám cưới tấp nập, nhà cô không thắp đèn, dây lan can trước nhà cô đêm đó chỉ còn là một khối bóng đen đặc sệt. Và sau đó, nét mặt cô Ba Hường chùng như già đi. Cũng vẫn khuôn mặt đó, không gầy ốm suy hao gì nhưng mà nhìn lên thấy mất đi cái phần tinh anh rực rỡ, như một tấm gương đã mờ mờ nước thủy. Giữa một khung cảnh đầy những cặp mắt tò mò, tình yêu cũng đơn giản như đời sống của mọi người, nhưng tẻ nhạt và cô đơn như muôn thuở của loài người. Khi tuổi già đến và thời gian cướp mất tuổi thanh xuân, tình yêu không còn là sự rung động tẻ nhạt, mà là một bãi sa mạc mênh mông, không có ai để bàn tính sau đó, không có ai để cân nhắc trước đó, trước mặt, sau lưng, bên phải, bên trái đều là sa mạc... cô bước đi giữa cuộc đời còn sót lại lạc lõng mơ hồ như người đi trong giấc mộng. Tất cả đều chậm chạp chờn hờ. Chặng đường cuối cùng của người lực sĩ đuổi sức (đã dẫn, rải rác).

Cuối cùng, cô chết trong lặng lẽ, không ai chứng kiến. Quả tình là chặng đường đi đến nắm mồ dễ dàng và thoải mái nhiều hơn so với những chặng đường nhọc nhằn cam go mà cô đã đi mấy năm gần đây khi già yếu và nghèo nàn, cô đơn và bị đời lạnh lùng hắt hủi. Tình yêu và sự chết cũng cô đơn như nhau; khi cả hai cùng gặp gỡ, người ta mới thấy sự cô đơn đó, và chỉ có thể thấy khi cả hai cùng đi vào thế giới im lặng thiên thu.

Truyện điển hình thứ hai mà tôi muốn nhắc đến *Những Bí Mật Của Anh Đỗ Cúc (Vết Hằn Năm Tháng)*. Tình tự nội dung không buộc chặt vào nhân vật chính, qua một bút pháp đặc biệt. Đó là sự trải dài của câu chuyện, như một cách không cố ý. Có thể nói, đây là một mẫu truyện ngắn không cần kết cấu, và người đọc dễ dàng theo dõi, một cách thích thú, những đoạn văn dí dỏm một cách nghiêm trang. Anh Đỗ Cúc, nhân vật chính, làm luận văn hay và viết thư tình cũng hay như một nhà văn viết tiểu thuyết lãng mạn, tổng hợp cái lãng mạn văn chương đủ mọi phía. Anh không cần thấy, không cần biết cây thùy dương trên bãi biển. Anh không cần biết căn phòng của cô học trò mà anh mơ tưởng ra sao, cũng vẫn cho vào bức thư tình được chùm hoa bên rèm cũng như nhớ nhung ai mà từng cánh tả tơi theo gió. Lớn lên, anh lấy vợ cũng bình thường và dễ dàng như làm luận văn ở trường. Gia đình, vợ con ngăn nắp như bố cục của bài luận. Anh sống không thắc mắc, không lựa chọn, chỉ theo một bố cục nào đó đã có sẵn. Nói chuyện với những người như anh không phải dễ, nếu không tình cờ khám phá ra sự bí mật của bố cục kia.

Phần lớn các truyện ngắn của Võ Hồng đều được viết với bút pháp điềm tĩnh như mẫu truyện điển hình này. Chúng chỉ khác nhau về thắc mắc nào đó của người viết. Ông viết truyện ngắn như một người khách qua đường, đi suốt

một đoạn, khách ngồi lại nghỉ và thắc mắc về đoạn đường đã đi qua, trộn lẫn một ít tình cảm hay tư lự và cân nhắc. Thời gian cho các biến cố là một đoạn thẳng. Chúng kể tiếp nhau, tuần tự. Trong một vài truyện ngắn khác, như truyện *Dốc Hiểm Nghèo (Khoảng Mát)*, thời gian cho các biến cố cũng đôi khi chạy theo một vòng tròn. Nhưng chúng cũng xuất hiện theo tuần tự tiếp nối. Vì vậy, chúng ta thấy kết cấu trong một truyện ngắn của Võ Hồng rất giản dị đó dễ gây cho người đọc có cảm giác như một hoài niệm nhẹ nhàng và mông lung.

Chúng ta có thể được dẫn tới hoài niệm về những hình ảnh của đồng quê Việt Nam. Đời sống theo nhu cầu tiến bộ, mà các phương tiện của văn minh khoa học có thể cung cấp, trong cái thêm sẽ có cái mất. Nếu anh Hoạt, nhân vật trong truyện ngắn *Hãy Đến Chậm Hơn Nữa* (tập truyện *Trăm Mắc Cây Rừng*), thời gian cho các biến cố, nếu dừng ra đời sớm những ba mươi năm. Có lẽ khoa học đã giúp anh thoát khỏi sự dày vò thân thể của chứng bệnh cùi. Vào cái thời của anh, anh có thể nghe một tiếng chim tu hú vào đầu hè, ngửi một mùi thơm của hoa mù u trong buổi chiều, nhìn những con chuồn chuồn đảo lộn trên nền trời sau cơn mưa... Những niềm vui đó quá nhỏ so với nỗi khổ đè nặng của anh.

Thời gian, trong sự tiến bộ chung của một dân tộc hay một xã hội, mang lại nhiều thịnh vượng và bảo đảm cho đời sống theo đà gia tăng của các nhu cầu, nhưng đồng thời cũng làm vơi bớt những niềm vui trong trắng ngây thơ của những ngày xuân êm đềm. Cái bàn ủi bằng đất sét mà chú Ba cặm cùi nung để hy vọng ngày Tết có áo quần mới dĩ nhiên không dùng được... Anh ngậm ngùi nhìn cái di tích của thời thơ ấu êm đềm nay không còn nữa, có chăng cũng chỉ ở trong cái ký ức bề bộn của chàng thôi. (*Ngày Xuân Êm Đềm*, tập truyện *Lá Vắn Xanh*).

Hoài niệm tuổi thơ gắn liền với một tình yêu quê hương mông lung. Yêu cánh đồng, yêu tiếng chim tu hú, những con chích chòe nhí nhảnh chuyền cành, những con chiền chiện mãi miết tước lá cau về làm tổ. Các con mương nhỏ mọc đầy khoai môn, khoai sếp. Lớp trẻ lớn lên, đổ nhau về thành phố để tìm đường sống. Trưởng thành luôn luôn đi đôi với mất mát.

Trưởng thành, và mất mát, người ta có thể thành công trong nhiều nhiều phương diện, nhưng có một thứ thất bại lớn lao không thể đền bù tương xứng. Đó là sự mệt mỏi. Sự mệt mỏi này đầy trong các truyện ngắn của Võ Hồng. Nó có thể là sự khôn ngoan của một người từng trải, biết cân nhắc sáng suốt về tình yêu. Nó có thể là câu chuyện hằng ngày của những người lảng giềng ở thành phố. Nó có thể là chuyện của một người bị tòa đòi ra làm chứng. Các truyện ngắn rải rác chung quanh đề tài này cũng thường cho chúng ta thấy cá tính của truyện ngắn Võ Hồng.

Một truyện ngắn đặc sắc khác, với ám ảnh kỳ lạ hiếm thấy trong đa số các truyện ngắn của Võ Hồng, ngoại trừ bút pháp và tình tự không mấy khác. Tôi muốn nói truyện ngắn *Lá Vắn Xanh*. Truyện viết một nhân vật bị ám ảnh ngày tận thế, chỉ vì một mẫu tin ngắn gần như không quan trọng vì ít ai chú ý được đăng trên báo. Nỗi khổ tâm của nhân vật chính là mọi người chung quanh có vẻ ngây thơ của họ và âm thầm đau khổ trong cô đơn lặng lẽ với ám ảnh của mình. Truyện kết cấu không giống như đa số các truyện khác. Câu chuyện ngày tận thế cũng được mọi người bàn tán, ngay cả trong ngày Tết. Nhưng cuối cùng, để chấm dứt câu chuyện, người ta vẫn chúc nhau một năm phúc thọ khang an. Ngày tận thế, dù là tai họa khủng khiếp sẽ giáng xuống cho nhân loại, cuối cùng cũng chỉ là truyện phiếm. Riêng với nhân vật chính, nó không hề là chuyện phiếm. Người ta nói xong là quên liền sau đó. Anh thì nhớ mãi và không ngớt đau khổ. Anh chờ đợi, chỉ còn năm ngày, rồi bốn ngày, và cuối cùng, buổi sáng thức dậy đánh răng, anh chuẩn bị cho ngày tận thế hôm đó. Anh đợi từng giờ. Cho đến khi anh lên giường ngủ, và giấc ngủ cũng đến một cách bình thường. Thật quả không xứng với những giờ quyết liệt còn sót lại. Ngày hôm sau, anh thức dậy, vẫn như mọi ngày, nhưng thêm một câu nói già từ: Thế là hết tận thế. Quả thật, chúng ta cô đơn và đau khổ trong một thế giới hải hùng, mà bên ngoài mọi sự vẫn lạnh lùng trôi qua như thế ư?

Truyện ngắn điển hình chót hết mà tôi muốn nói trong bài này, đó là truyện *Tình Yêu Đất* (trong tập truyện *Vết Hằn Năm Tháng*).

Truyện bắt đầu bằng những động tác hăng say của người yêu đất: Lão Túc. Thế giới bừng sáng và sôi động vì tình yêu chân thành của người và đất. Truyện xoay quanh sự trưởng thành của cuộc đời Lão Túc và sự trưởng thành của mảnh đất mà lão khai khẩn. Bởi vì cuộc đời của lão cũng đơn giản như đất, nên lão dễ dàng nghe được những vui mừng của đất, và do đó đất cũng rộng lượng bao dung đối với lão hơn cả mọi người, đất hiểu lão hơn vợ lão, con lão. Ngày lão lên xã làm giấy khai đất, lão thấy lòng rộn ràng băng khuâng. Ai hỏi lão có phải ở dưới đất về hay không, lão nghe bốn tiếng đó làm mát một nơi nào trong bụng lão... Ở dưới đất về!... Đó là điệp khúc của một bài ca làm say sưa tâm hồn lão như mới ngày nào đây, lúc còn thanh niên, lòng lão rung động theo câu hò điệu hát huê tình... Và tối hôm đó, sau bữa cơm, lão bắt chông ra nằm dưới hiên, nhìn lên bầu trời lấp lánh sao... với tình yêu đất. Cho đến khi lão bị rắn hổ cắn, trước giờ hấp hối, lão còn thốt lên được mấy tiếng về mảnh đất của lão, miếng đất Gò Đình... Rồi nhắm mắt. Và truyện kết thúc ngay sau đó.

Tình yêu đất của Lão Túc cũng là tình yêu quê hương cụ thể của hầu hết nông dân Việt Nam. Yêu không trừu tượng, và cũng nhiều đam mê nhiệt

thành như mọi thứ tình yêu khác. Quê hương không nhất thiết là chữ S hay chữ U. Nó là ruộng nương vườn tược, là nơi gởi gắm nắm xương tàn của cha ông mấy đời. Khi chiến tranh đến, một số người bỏ lại tất cả, chạy về thành phố hay nơi nào có thể đảm bảo an toàn sự sống. Nhưng cũng có những người quyết bám chặt lấy mảnh đất, chờ đợi cái chết: Bà Xự ngồi yên trên ngạch cửa, hai dòng nước mắt lặng lẽ chảy trên gò má. Bỏ nhà cửa mà đi. Bỏ ruộng nương, bỏ vườn tược, bỏ khúc sông và cái bến nhỏ này mà đi. Không, tôi không muốn đi đâu hết..., tôi muốn ngồi yên một chỗ, nằm yên một chỗ mà chết. (*Bên Đập Đồng Cháy*, tập truyện *Những Giọt Đắng*). Bà Xự không muốn theo bà con chạy giặc. Chồng bà, con bà, những người thân thuộc của bà đã lần lượt bỏ đi, trở về với đất. Nhưng được. Chết là gì? Nhắm hai con mắt lại, nhẹ nhàng buông xuôi hai tay... hàng xóm bắt bà phải đi. Họ dọn giùm nhà cửa cho bà. Cài then cẩn thận. Đoàn người chạy giặc đến đập Đồng Cháy. Bà Xự chợt nhìn xuống lòng nước, soi thấy bóng mình... Hết rồi! Hết rồi! Không! Tôi không đi đâu hết. Tôi đã mất hết cả rồi. Tuổi xuân xanh. Chồng tôi. Con tôi. Chỉ còn đập nước này mà tiếng ào ào tuôn đổ không hề thay đổi... Cho tôi ở lại. Không, xin cho tôi ở lại. Và Bà Xự vụt bỏ chạy. Bà mất tích. Đoàn tản cư tìm kiếm, kêu réo bà, nhưng bà mất tích. Đoàn tản cư chỉ còn năm người, hấp tấp, hồi hộp, im lặng. Sau lưng họ, con đập Đồng Cháy vẫn đổ tuôn từng khối nước lớn, tiếng dội âm âm ào ào, bọt tung trắng ngần, vỡ ra, quay cuồng rồi len lỏi chảy giữa những tảng đá to màu xám.

Chiến tranh và tình yêu, một đảng là ngọn lửa tàn bạo hủy diệt, một đảng là dòng suối ngọt, cùng đi đôi trong tương quan biện chứng. Hoài niệm là một thế giới được nâng lên từ mâu thuẫn đó, và vết thương đã khô và đóng vảy. Nhưng vết thương nằm ẩn kín trong vùng nhức nhối nhất của thân thể luôn luôn rỉ máu, không hề khô và đóng vảy. Lịch sử của vết thương chỉ khép lại cùng với những chung cuộc của lịch sử một đời người.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III VĂN HỌC, tr. 33-45

Vi tính: Thanh Đa, chiều 13-01-2016

Sơn Núi



Thầy Thệ Sỹ và nhà thơ Nguyễn Đức Sơn

1

Sinh ra để làm thơ, đó là Định mệnh? Hay Lịch sử? Hay cái gì nữa? Có bao nhiêu câu hỏi tương tự như vậy, nghĩa và vô nghĩa, để chấp cánh cho ta đi tìm một bóng dáng huyền thoại của một nhà thơ, và chỉ một mà thôi? Không; không có câu hỏi nào cả. *Neti, neti, Tat tvam asi*. Không có gì cả.

Chỉ có tiếng hú, và huyền thoại của tiếng hú, trong cơn lốc quần quai của con vượn biết mình đang tan vào lượn sóng, chồm lên hung hãn đòi hỏi phẩm chất làm người. Sóng gào thét với gió ngàn bạt đỉnh, nhận chìm tiếng hú xuống dòng xoáy của hư vô. Từ đó, loài người xuất hiện, lầm lũi bước đi trong bóng đêm u tịch, nghe sau mình tiếng vọng đuổi theo; tiếng vọng của những quá khứ đã chết, những tháng ngày bay vèo theo xác lá khô. Đâu đó nghe ngân dài: Ôi tình yêu! Ôi vĩnh cửu?

Tiếng rung ấy ngân lên giai điệu nhẹ nhàng, thướt tha, và cũng tha thiết. Tiếng thơ của ai? Hay của con người, chỉ một con người, đứng ôm mặt trời nóng bỏng trên đỉnh Trường Sơn. Thế rồi, thiên địa bất nhân, coi vạn vật như chó rơm, cho sinh thêm một con người nữa, để có thể hỏi: Thơ là gì, là tình

yêu hay tội lỗi? Thêm một người nữa, để cho ta biết yêu, biết hận, và biết làm thơ. Ta biết làm thơ, vì ta đã phụ bạc, đã ruồng rẫy, chôn tình người xuống hố sâu tội lỗi; dựng lời thơ thành cung điệu huy hoàng. Đêm đêm rừng sao mênh mông tuôn xuống lớp lớp cơn mưa châu ngọc. Giữa cơn mê sáng của giàu sang, ảo ảnh hiện hình làm quỷ sứ, gọi nhà thơ dậy, hỏi dồn và thách thức: Đâu tình yêu? Đâu vĩnh cửu? Nhà thơ nhìn lại trong lòng tay; chỉ còn một hạt cát. Trong cơn mê sáng, nó thốt lên:

Hột

Thì le

Vì người đã sống, và đã đi suốt chiều dài tiền hóa; nên Thơ đã chết. Chỉ còn giai điệu lẩn lóc của sỏi và cát.

Hột

Thì le

Vô nghĩa và vô nghĩa. Chỉ có sự sống trần trụi, vật vã trong nắng bức và gió rát của sa mạc. Của đam mê và hủy diệt. Của tình yêu và phản bội. Của vĩnh cửu và hư vô.

Hai mươi lăm năm rồi, từ khi tôi biết yêu; từ khi nhìn thấy ngọn cỏ gãy gục đầu dưới lớp bụi nặng trĩu ven đường, mà bỗng thấy rạo rực với những ảo ảnh chập chờn, nghe đâu đó có tiếng thì thầm: Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao.

Khi chợt tỉnh, chung quanh khói lửa ngập trời. Rồi mặt trời đỏ rực máu. Rồi Thái Bình Dương dậy sóng. Đi đâu hết rồi, những người tôi yêu và những người yêu tôi? Trong bóng tối của tử tù, từng khoảnh khắc tôi nghe đồng vọng tình yêu trên cao. Tình yêu đến gần, đang tô điểm phấn son, chờ phút giây hội ngộ trong yến tiệc linh đình của pháp trường cát. Tình yêu phía trước, ngân vang giai điệu prélude chậm buồn trong tay những xạ thủ:

Mai sau tắt lửa mặt trời

Tình yêu để lại phía sau, dẫy hành lan hun hút, dồn dập tiết tấu Rhapsody:

Chuyện luân hồi với linh hồn có không

Rồi lật sang chương ba của bản hòa tấu, Marche funèbre:

Thái hư chừng sắp chuyển vòng

Dại dương tràn kéo núi đồng tan đi

Chúng ta giờ ước mong gì

Văn minh gởi cát bụi về mai kia...

2.

Sa mạc lớn dần... Thượng đế đã chết... Bởi vì con người đã chết. Một thể hệ được sinh ra, được nuôi lớn để làm chứng cho sự sụp đổ, hoang tàn. Thần linh bỗng nhiên biến mất.

Và hình ảnh mâu nhiệm kết tinh từ Thánh thể, cũng biến mất. Sự sụp đổ của một nền văn minh, và hoàng hôn của những thần tượng. Tôi đi tìm dấu đó hoài niệm về một quá khứ mà mình chưa từng có mặt. Bóng ma của cái quá khứ vô tri, xa lạ ấy, đã một thời ám ảnh.

Sa mạc lớn dần... Thượng đế đã chết... Từ lâu, tôi không còn nghe những âm hưởng một thời xao xuyến ấy. Không chỉ là xao xuyến, mà là song gió, là giông bão. Đó là những âm hưởng rung động, chấn động đầu đời. Tôi chẳng hiểu tại sao thế. Quả thật, còn nhiều điều tôi vẫn chưa hiểu. Tôi muốn nói những ẩn ngữ của thơ. Cũng như tôi không hiểu tất cả sự huyền bí, mâu nhiệm, sự hiện hữu của một quả nho. Nhưng tôi đã từng nếm vị ngọt của nó. Nói cho thật nghịch lý, tôi chưa bao giờ biết, tôi chưa bao giờ hiểu tôi là ai.

Nhưng tôi vẫn là tôi. Một nghịch lý không thể tránh. một nghịch lý ám ảnh không cùng, là tôi vẫn luôn tự hỏi, mỗi khi đối diện với anh: Sơn là ai nhỉ? Con người này là ai?

Anh là ai? Là một nhà thơ hiện sinh, nổi loạn, “quậy phá”?

Dưới ngòi bút phê bình, anh không thể khác đi được: hiện sinh, nổi loạn, quậy phá, du côn. Tôi cũng không nghĩ khác hơn những ảnh tượng, và những ẩn tượng, mà ngòi bút có thể vẽ, có thể miêu tả. Một gã du côn, một tên phạm thánh. Và còn nhiều từ khác nữa. Nhưng làm sao có thể biết được, và cũng khó mà làm quen được, một người không đến với ta từ con đường trước mặt, hay bằng tiếng gọi từ sau lưng, mà là một cái gì đó, ở đâu đó bỗng nhiên rơi xuống đó:

Tôi đang rơi xuống kêu cái bịch

Trên rong rêu tịch mịch

Từ muôn đời nay

Cái đó không phải là một hiện sinh; không phải là một hữu thể hy thực thể, bị ném vào đời một cách phi lý, vô nghĩa. Nó đến như là tình cờ, ngẫu nhiên. Nhưng có phải vì vậy mà nó phi lý, nó làm cho buồn nôn? Tuy thế, cái ngòi bút phê bình quả là cái gây thần. Gõ vào những trang sách dày cộm của Sartre, những từ ngữ triết lý bí hiểm nhưng lại mang nhiều ưu tư khắc khoải của Heidegger, từ những cơn thịnh nộ bốc đồng của Nietzsche, gõ vào đó và

làm cho xuất hiện một hiện sinh, một con người hiện sinh biết làm thơ. Rồi người ta cảm thấy buồn nôn vì cái hiện sinh phi lý ấy, hay vì cái ngòi bút đầy quyền uy siêu nhiên ấy? Dù sao, thì một thời, người ta nói, Sơn vẫn là nhà thơ hiện sinh. Người ta nói như thế. Cũng như người ta nói: “Chú Sỹ hiện sinh”. Bởi vì chú thích leo cửa sổ vào buồng ngủ của Thầy hơn là đi vào bằng ngõ chính. Có điều, chú không

... rơi xuống kêu cái bịch

Trên rong rêu tịch mịch

Anh ta là ai? Lần đầu tiên tôi gặp anh. Đó là sao trên rừng. Tôi không cảm thấy ba chữ này phải viết hoa. Trông có vẻ một thư sinh. Cũng hiền lành như những thư sinh khác. Hiền lành, nhưng cũng rất quậy. Một thứ quậy phá của học trò. Anh nói thơ, theo kiểu nói “sùi bọt mép”. Anh cãi lý Phật pháp với sư huynh tôi, học chung một lớp. Anh cãi rất hỗn. Nhưng không hiểu sao, cho tới bây giờ, sư huynh tôi vẫn quý anh. Hình như ông không biết đến một “Sơn quậy”, ông đã không đọc đoạn giữa của bài thơ, mà chỉ nhìn thấy câu đầu và mấy câu cuối:

Nhờ hồng phúc...

Tôi vẫn đang ngủ trên am mây

Với những bậc thầy

Muôn thuở trước đoạn giữa, là một đoạn đời, hay một cuộc đời “hiện sinh” mà nay

Mà nay

Mặc dù đã có gia đình bầy bạ rồi

Rồi 35 năm sau, vật đổi sao dời; tôi từ trong bóng tối từ từ bước ra, anh từ trên núi lăn xuống. Gặp nhau giữa đồng rác Sài Gòn chết. Không thấy gì khác lạ. Tất nhiên là có nhiều thay đổi. Trời đất còn phải đổi thay, non sông còn phải đổi chủ, huống gì là một con người, một gã du sĩ. Cái đổi thay này thì thật là khủng khiếp. Hàng vạn tấn bom không làm cho Thái Bình Dương dậy sóng. Nhưng những bài thơ cóc ngâm, ca tụng thiên đường hạ giới, đã gây những cơn địa chấn làm sập đáy biển, đã nhuộm đỏ biển Đông, đã làm cho cây rừng gục ngã, đã làm cho mồ hôi, nước mắt tuôn ào ạt thành những cơn lũ kinh hoàng. Tôi tìm đâu ra một trời thơ, sau những ngày tháng đong đưa trên vực thăm sống chết?

Ta còn rồn nữa hay thôi

Khói bay mờ tỏa luân hồi vòng vo

Gửi về đâu một chút tro

3.

Một cuộc đời mà ta biết; một con người mà ta quen, thủy chung, vòn vẹn chỉ có thể. Nhưng khi người ấy làm thơ, thì khi ấy, con người thơ, và cõi mộng của thơ, là ân ngữ huyền nhiệm. Tôi biết, và cũng có thể chỉ là biết một cách tưởng tượng, rất nhiều người, những người làm thơ, đọc thơ, và cả những người nguyên rủa thơ; có rất nhiều người nhìn anh với cái nhìn ngạc nhiên, tò mò, như đang nhìn một vật thể lạ, rất lạ, quái lạ. Tôi nhìn anh cũng thấy rất lạ. Nhưng không lạ hơn khi tôi nhìn chính khuôn mặt mình. Cho nên, tôi thấy mình quen biết anh nhiều hơn là quen biết chính mình. Người ta hỏi tôi, Sơn là ai? Làm sao tôi trả lời được. Tôi vẫn chưa biết mình là ai. Bất quá, tôi mượn những ý tưởng có sẵn trong kho ngữ vựng triết học đông tây kim cổ, để tự giới thiệu và tự mô tả. Nhưng ý ấy, và lời ấy, tôi biết thật sự là vô nghĩa. Dù sao, cũng cần một câu trả lời, để khẳng định hiện hữu của mình giữa cái thế giới lầm lì, hiu quạnh này. Thử hỏi: Ta là ai?

Thì ra

Ta vốn là ma

Vẽ ma dễ hơn vẽ người. Mỗi người tuy là mỗi cá thể độc lập, biệt lập, không ai giống ai. Nhưng tất cả loài người, bất kể da vàng da trắng, đều có chung những quy ước phổ quát. Không tuân thủ những quy ước, không làm sao vẽ được một hình người mà mọi người đều nhận ra đó là người. Dù vẽ theo ấn tượng hay siêu thực, hay lập thể; vẫn có những quy ước phổ quát. Ngoài đó ra, là vẽ hình ma quái. Ấy thế, cái người mà mọi người cho là quái dị, kỳ cục; nhưng ai cũng cảm thấy mình có thể vẽ được con người ấy; vì nó là ma.

Người ta nói nó là ma. Cái bóng ma ấy chấp chờn trên sa mạc. Quả vậy, tôi đang đi trên sa mạc. Đang quờ quạng trong bóng đêm rét buốt của sa mạc. Mới ban ngày đây thôi, mặt trời nóng cháy. Vì loài người đang thù ghét nhau. Thù nhau từ những phương trời mộng tưởng, đến đây để thanh toán nhau những món nợ oan cừ lịch sử gì đó. Bận bịu, lớp lớp ra đi; theo nhịp bước lịch sử oai hùng. Nhưng thấy đều đi mất biệt. Không có trời đông, hay trời tây, để cho sao mọc hay sao lặn. Thế thì, sao trên rừng là cái quái gì? Cho nên, đại bác và hỏa châu rượt đuổi anh hàng ngày. Anh trốn trong hũ gạo. Trốn xuống gầm xe. Trốn vào nhà chùa. Anh chạy trốn, tất nhiên vì anh muốn sống. Ai lại chẳng muốn sống? Sống như bóng ma của thời đại trong cái huyền mộng phù sinh; trong cái chấp chờn ma quái, đôi khi lộ lộ một con người chân thật; một hình ảnh con người chưa từng sống, mà cũng như chưa

từng chết. Xuyên bức màn trắng, mệnh mông vô hình, ta nghe một con người đang than thở:

Ô hồn ta

Sao quá mỏng

Ngoài vườn trắng

Trong sa mạc đêm lạnh lẽo này, trong cái óng tối uy hiếp của bốn vách đá của bức màn sắt ròn rợn này, trong đây không dễ gì tìm ra một con ma nào đang thở. Nhưng ngoài kia, ngoài vườn trắng kia, một hồn người sung mãn. Hồn người chứ không thể là hồn ma được. Đó là hồn người, cho nên nó biết khóc khi nhìn trong lòng tay, những giọt trắng đang đọng lại thành những giọt máu. Máu của những oan hồn đang đòi quyền sống. Có muộn quá đi chăng?

Trong những đêm trắng

Có một nỗi gì thấy quá muộn màng

Làm ta muôn đời muốn khóc

Sớm hay muộn, nơi đó vẫn có một nắm đất nhân từ, có bóng tối thân thương:

Hồi U Minh Giáo Chủ

Trăm năm mãi chi đủ

Con hát hoài không thôi

Lưới trên mồ cỏ phủ

Đọc những câu thơ như thế, tôi muốn chui xuống mộ mà nằm, để còn được nghe tiếng hát.

4.

Ôi trắng ngàn

Vừa tan

Còn lại đó, một khoảng không tịch mặc của trời thơ. Và những lời không nói.

Ngàn sau phơ phát gò bông lau.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn tuyển, tập III, tr. 66-74

Những Điệp Khúc Cho Dương Cầm

TUỆ SỸ

Chung trà đã lịm khói

Hàng chữ vẫn nổi dài

Thé sự chùm hoa dại

Ủ mờ con mắt cay.

Sur la tasse de thé, la fumée s'évanouit

Les mots s'alignent

Les choses du monde

sont comme un amas de fleurs sauvages

Elles fatiguent et brouillent les yeux.

Công Nương bỏ quên chút hờn trên dấu lặng

Chuỗi cadence ray rút ngón tay

Ấn sâu xuống ưu phiền trên phím trắng

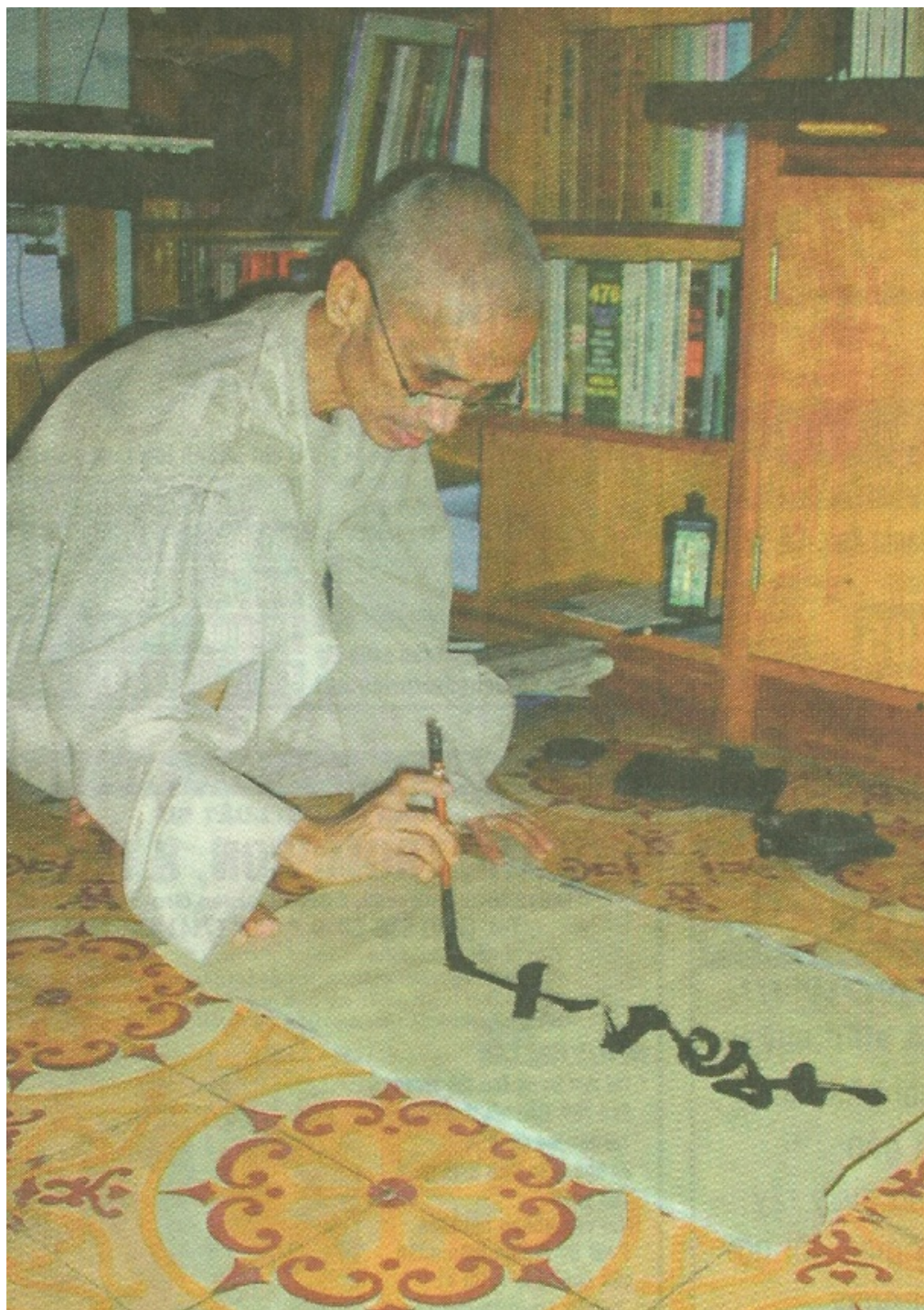
Nửa phím cung chỗi nhịp lưu đày.

*La princesse boude le “silence”
Les cadences enchaînent ses doigts
Trop lourdement
sont enfoncées les touches blanches
Le demi ton s’en est allé.*

*Ve mùa hạ chợt về thành phố
Khóm cây già che nắng hoang lương
Đám bụi trắng cuốn lên đầu ngõ
Trên phím đàn lặng lẽ tàn hương
Tiếng ve dội lẫn tăn nốt nhỏ
Khóc mùa hè mà khô cả đại dương.
Soudain l’été a surgi
Les cigales chantent sur la ville
Un bouquet de vieux arbres
Protège du soleil torride
La poussière blanche s’enroule au bout de la ruelle
Le «silence» est parfumé
Le chant des cigales ondule légèrement
Je pleure l’été qui assèche l’océan.*

Tuệ Sỹ

Nguồn: huongtichphatviet.com



THƠ CHỮ HÁN

TUỆ SỸ

Tự Thuật

Tam thập niên tiền học khổ không
Kinh hàm đôi lũy ám tây song
Xuân hoa bất cố xuân quang lão
Túy trúc tà phi túy mộng hồn
Nhằm nhiễm trường mi thù hoại án
Ta đà tổ phát bạn tàn phong
Nhất triều cước lạc huyền nhai hạ
Thủy bá chân không đối tịch hồng

自述

三十年前學苦空
經函堆案暗西窗
春花不顧春光老
翠竹斜飛翠夢魂
荏苒長眉垂壞案
蹉跎素髮絆殘風
一朝撒手懸崖下
始把真空對墜紅

Tự Trào

Sơn trung ẩn ngộ nhất tàng tăng
Mộng寐 huyền hoa giác cảnh hoang
Độc đối thanh tùng khoa sở ngộ
Bách dư niên hậu sử truyền đăng

自嘲

山中隱卧一藏僧
夢寐喧譁覺更荒
獨對青松誇所悟
百餘年後史傳燈

自嘲
山中隱卧一藏僧
夢寐喧譁覺更荒
獨對青松誇所悟
百餘年後史傳燈

12.

Tự Trào
Sơn trung ẩn ngộ nhất tàng tăng
Mộng寐 huyền hoa giác cảnh hoang
Độc đối thanh tùng khoa sở ngộ
Bách dư niên hậu sử truyền đăng
Số. 19. 12. 1980
T. M. S.

Thủ bút của Hòa Thượng Tuệ Sỹ

Biệt Cẩm Phòng

Ngã cư không xứ nhất trùng thiên

Ngã giới hư vô chân cá thiên

Vô vật vô nhơn vô thậm sự

Tọa quan thiên nữ tán hoa miên.

(Ngục Trung Mị Ngữ)

Tạm dịch:

Ta ở Trời không vô biên xứ

Cảnh giới hư vô thật rất thiên

Không vật, không người, không lăm chuyện

Ngồi xem hoa rải bởi chư Tiên.

T.S.

Đề Tựa Thi Tập *Lá Cỏ*

Quen biết nhau mười mấy năm trời, chúng tôi gặp nhau một vài lần ngắn ngủi trong những dịp tình cờ. Áo sơ mi nhà giáo. Mái tóc rủ trên cung bậc vĩ cầm. Cuộc đời của anh, và thơ của anh, cũng bình dị như con người của anh. Tôi nghĩ thế. Thiên thần đã ghi một dấu chấm, và tôi nhìn thấy nó, dấu chấm thời gian ấy, giữa đôi mắt anh như nhìn con suối nhỏ, bình thản với những lời ca trong mát giữa núi rừng u tịch. Bóng Trường Sơn vời vợi, lời ca không vang tận đỉnh cao. Ngày tháng trôi lững lờ, dòng nước dâng trọn tình yêu cho lau lách và sỏi đá. Vị ngọt thấm sâu lòng đá, vẽ lên đây hình ảnh bình dị bằng những đường nét kinh hoàng, pha lẫn màu sắc mờ nhạt của hoài niệm.

Tôi nghĩ về sự bình dị của một tử tù vượt ngục. Tôi gặp nó trong một nhà trọ, nằm lúi sâu gần sát chân núi, bị cắt ngang bởi một con suối cạn. Chúng tôi ngồi nhìn ánh đèn hắt ra khung cửa tỏa sáng một vùng hiu hắt trên luống cải. Gã cười nói hào hứng, như một kiếm khách ngang tàng của thời trung cổ. Bất chợt, tách trà thoát khỏi tay tôi, rơi xuống đất và vỡ vụn. Tôi vừa thoáng nhìn thấy dấu ấn thời gian, một dấu chấm định mệnh mà thiên thần quái ác đã ghi lên trán gã. Không có gì đơn giản hơn trong dấu chấm ấy. Nó chỉ nói một ý nghĩa. Đây là biên giới của sự sống và sự chết, phân cách phía trong và phía ngoài tầm đạn. Từ đó, gã tử tù vượt ngục ấy đi đâu, ở đâu, đang làm gì, tôi không biết rõ. Duy chỉ biết một điều. Gã đã hay đang ở trong hay ở ngoài tầm đạn.

Cho đến tối hôm ấy, khi một con kiến lang thang tìm sống đi lạc vào ngay giữa trán, tôi bàng hoàng tỉnh giấc. Gã tử tù vượt ngục kể từ đêm ấy vĩnh viễn đi vào bóng tối của chiêm bao. Ngoài trời, ánh trăng bàng bạc, âu yếm tình tự với lá xanh. Một nỗi oan khiên nào đó, do bàn tay của định mệnh, hay do thói trào lộng của thời gian, một cọng lá xanh khắc khoải lìa cành, và trong hư không nghe văng vẳng bài ca vấy máu. Tôi muốn gọi nhớ một bài thơ của anh, bằng hình ảnh như thế:

*Ngủ vùi cây rớt máu xanh
Con trắng nhai lá trên cành nín hơi
Bóng trắng loang loáng đầy trời
Rùng mình mặt đất trở đầy huyết hoa.*

Như thế đó, tôi nghĩ về sự bình dị trong đời sống của anh. Hóa ra, sự bình dị ấy, với ngày tháng trôi đi trong thâm lặng, mà trong sâu thẳm tận cùng của sự bình dị ấy, tình yêu đang gặm nhấm tâm tư, để cho gầy trơ nổi chết. Sự sống vẫn trôi đi lặng lẽ, như một giấc ngủ say, dù cho

Dưới kia dâu biển vô tình
thì ở đây vẫn

Ngàn thu hạt móc trên cành ngủ say.

Ngay bây giờ, tôi muốn gói đầu lên khuỷu tay, ngủ một giấc thật say sưa không mộng mị, để cho trái tim đẩy dòng máu chảy ngược lại. Rồi khi tỉnh dậy, sắc màu và hình ảnh của trời đất thay đổi hết. Tôi sẽ tìm đến thăm anh, và thơ của anh, bằng tình cảm nào đây? Dù vậy, có lẽ anh vẫn đi tìm sự sống bằng những viên phấn trắng, và cây vĩ cầm trên vai, để

Khinh thế sự suýt làm thân khát cái
hoặc

*Trang thơ vì vút triều hồng
Cười vang tay trắng tang bông mà chơi*

* * * * *

Biết anh từ ngày mình còn là thư sinh bông bột. Mà đến nay, áo com và tóc trắng đã soi mòn chuỗi hạt. Ba mươi năm trời ruộng đồng ngập máu. Đêm đêm đọc sách bằng ánh hỏa châu. Tìm lối đi và về trong ánh chớp của lửa đạn. Thăm viếng bạn bè từ những huyết mộ âm u. Công sự và chiến hào đã tạo dựng cho mỗi người một thế giới riêng biệt. Bàn tay bé bỏng không bắt được gió ngàn cuồng nộ. Khi đất cát hồi sinh, tiếng gào thét từ Thái Bình Dương dậy sóng, hòa âm cùng giai điệu thanh bình. Đứng ngay giữa lòng nhạc đội đại hòa tấu của bản giao hưởng ấy, bản giao hưởng không chủ đề, nghe vang vẳng đâu đây, trong anh hoặc trong tôi, dư vang của những âm giai âm ước từ quá khứ:

Mưa trên chinh chiến toi bời

Quê hương gây trơ thương tích

Mưa trên mộng mị cuộc đời

Hận thù triền miên xiềng xích

Những ngày ấy chưa xa lắm. Vết thương vẫn còn rỉ máu. Tôi tưởng tượng anh vẫn còn ngồi ôm gối, nhìn xa xăm về những phương trời đỏ nát. Phương trời ấy thuộc về quá khứ.

Trong quá khứ ấy, anh đã đứng nhìn trong câm lặng cô đơn:

Vành khăn sô quanh tóc dài tóc ngắn

Thôn lửa bùng và đèo dốc máu sa

Giữa ly loạn tôi ẩn mình tháp trắng

Cũng khổ đau thù hận nhớ thương và...

Nhưng không phải chỉ dường ấy dư vang, chùng ấy giai điệu. Thời gian đi qua. Chích máu mình, hòa men quá khứ, chế biến thành rượu ngọt và cay. Hương vị của nó vẫn chan hòa tình yêu và thù hận. Cuộc chơi trào lộng của Thời gian là thế. Nó là con trai của nữ thần Hoài Niệm. Bà mẹ dịu dàng và từ ái đến thế, mà cậu quý tử ấy lại tinh nghịch quái ác đến thế:

Rời ra rừng trở cô đơn

Tóc sương đời núi hao mòn tuổi thơ.

Từ cái dấu chấm định mệnh của thời gian ấy, dấu chấm ở ngay khoảng giữa đôi mắt anh, tôi đã nhìn thấy, dưới những nếp gấp bình dị của thơ anh, của con người anh, và có lẽ của cả đời sống của anh nữa; dưới những tình cảm bình dị ấy, một bầu trời trầm mặc bao la của vĩnh cửu. Nhà thơ vẫn yêu loài người dù sống giữa hận thù và gian dối; vẫn yêu mặt đất dù sống trong sự đày đoạ của áo cơm. Tình yêu và khát vọng vĩnh cửu, tâm tình muôn thuở của thơ là thế.

Tuệ Sỹ

Sài Gòn - Sau đông chí 73

Tuệ Sỹ Văn Tuyển tập III, tr. 76-80

Đề Tựa Tập Thơ *Lục Bát* Của Hoài Khanh

Một thời xa xưa, đã qua rồi; tuổi thơ được nuôi lớn bằng lời ru của Mẹ. Những buổi trưa nhiệt đới, mặt trời nóng cháy, hoang vắng như tàn bạo, song đẹp một cách huyền ảo ngây người bởi giọng ru tha thiết theo nhịp tiếng võng đưa, quện theo âm điệu bất chợt vang vọng xa vời.



Nhà thơ Hoài Khanh

Tuổi ấu thơ ấy, những ngày đầu tiên mới mở mắt chào đời ấy, không ai còn nhớ. Lớn lên một chút, tôi biết lắng nghe cô bé hàng xóm ru em, để mừng tượng lời Mẹ ru khi mình còn tằm bé. Bé cũng bằng tuổi tôi thôi; còn bé lắm, chưa ẵm nôi đứa em mười mấy tháng. Cô bé đưa võng em, những lời ru liên miên bất tận, không biết từ đâu, mà cô hát lên theo cảm hứng ngẫu nhiên, theo vần điệu tự nhiên. Cô bé không được đi học, không biết chữ. Thơ là hơi thở của Mẹ ru, đã thấm vào da thịt, thấm sâu vào tim. Vần điệu theo lời ru, như cơn gió qua đồng lúa chín rì rào, không vì sao, không vì ai. Sự sống được nuôi dưỡng, được lớn lên trong những chuyển động hồn nhiên như vậy.

Lời Mẹ ru, khi ta còn quá bé bỏng để nghe và nhớ. Cơ hồ như hoài niệm mông lung về một quá khứ huyền thoại hoang sơ, vừa thoáng qua trong khoảnh khắc mà thôi. Một cái gì đó vô tình, hồn nhiên và tinh khiết, vẽ lên

những ảnh tượng mơ hồ, không hình thù, không tên gọi, chấp chờn theo nhịp sáu-tám, như à ơi theo tiếng võng đưa. Nó chấp chờn trong tôi suốt cả một đời, thăng trầm theo sông nước.

Lớn lên theo năm tháng, như dòng suối trôi qua bên bờ hoang vu, tĩnh lặng, rồi bất chợt đổ xuống ghềnh thác, gào thét và bắn tung bụi nước, qua làng mạc, qua phố thị, ngập tràn khói lửa. Từ đó, trong giấc mơ, nghe lời Mẹ ru rơi trong tiếng khóc nghẹn ngào của chinh phụ. Một thể kỷ đảo điên, điệu lục bát bỗng nghe trong cung bậc lạc loài. Lời thơ thay đổi; điệu thơ thay đổi; một thể kỷ thi ca thay đổi. Nhưng những ai từng lớn lên trong tiếng Mẹ ru, làm sao quên được những câu thơ lục bát? Tôi biết mình không thể làm được một bài thơ lục bát; mà hồn thơ đã bị đẽo gọt qua những khúc quanh phố thị. Phố thị với những khủng hoảng cơ giới. Rồi những đêm, theo dõi bóng trắng mờ, tìm về “cây đa bóng cũ, con đò năm xưa”, âm hưởng lục bát của Nguyễn Du chợt đẩy tâm tư vào những bước đường phiêu lưu của lịch sử. Tình cờ, những câu thơ lục bát của Hoài Khanh chợt khuấy động. Nó ngân vang từ phương trời đồng vọng của Nguyễn Du, ngay giữa dòng lịch sử cuộn cuộn sóng, hay bên lề Cuộc Lữ tồn sinh. Ấy là âm vang đồng vọng trên những bước chân:

*Ngược xuôi bao kẻ đi về
Tám thân bé mọn bên lề tồn vong
Chuyện đời có có không không
Phù vân một áng mây hồn xa xa
Có sao thiên hạ người ta
Vẫn chưa tròn một Quê-nhà-bao-dung?
Vẫn chưa tỉnh giấc hãi hùng?
Trong cơn-trường-mộng-vô-cùng-thời-gian.
(Nhớ Nguyễn Du)*

Nó hồn nhiên như lời ru của Mẹ, mà lại cay đắng như thân phận Thúy Kiều. Đó là ngữ điệu của nông dân chất phác, không văn hoa hay tráng lệ như các thể điệu cũ, mới, lại mang nặng trong nó trường thiên bi kịch lịch sử.

Lịch sử bỗng bật như tấn kịch trên sân khấu ồn ào. Trong những lúc tỉnh cơn tàn mộng, ta cảm thấy mình như nghệ sĩ giữa đám khán giả cuồng nhiệt nhưng bạc tình. Để cho Thúy Kiều “*Khi tỉnh rượu, lúc tàn canh, giật mình mình lại thương mình xót xa*”. Một ánh sao cô độc, mà vẫn chung thủy, chân tình muôn thuở. Song

Chắc chi thiên hạ người ta,

Cũng thương cho một cánh hoa héo tàn

(Theo Nguyễn Trãi)

Ta yêu người, sao người chối bỏ? Ta yêu đời, sao đời ruồng rẫy? Không đâu. Bóng thời gian đi qua, mấy ai không đầu bạc. Bởi vì con nước trôi xuôi cho nên bến bờ cô độc. Bởi vì thời gian hóa thân thành lịch sử, để cho mặt đất dậy lửa, và khung trời khói ám, người chơi vơi trong cuộc chiến tình-thù. Hãy chờ khi dứt cuộc chiến trong ta, khi mặt trời đổi màu xám xanh lên tử thi trên chiến địa, ta đi nhặt những ngôi sao đã tắt trong con mắt lịm của một thời, yêu và hận, sống và chết:

Một phương đã rục suối nguồn

Vai mang xiềng xích vẫn thương bạo tàn

(Cát và sông)

Ta hận người, vì bóng chiều tàn hoang dại. Ta vẫn yêu người trong hơi thở còn âm giọng Mẹ ru. Vẫn lằm lì trên phố thị, cho hết buổi thanh xuân. Bỗng chốc, phố thị, điện đường, lâu đài, tất cả biến mất. Trong bóng tối mịt mù của ngày tận diệt, ta ngửa bàn tay, chờ đợi. Bất giác, long lạnh một ánh sao rừng, như giọt sương ngưng tụ trong tinh thể tồn sinh. Ngày xưa, ta ngủ say trong lòng Mẹ, chợt thấy trên tóc Mẹ một đóa sao cài. Ngày sau, trong cuộc Lữ đi tìm tinh thể tồn sinh trong tính thể hủy diệt, đâu đó mơ hồ một đóa sao cài:

Tóc em nửa đóa sao cài

Đã long lạnh nổi lạc loài sương vầy

...

Và tôi hạt cát xa mờ

Một đêm nào bỗng tình cờ sương tan

(Trong giọt sương tan)

Hai câu thơ đẹp kinh hồn. Làm sao ta có thể tĩnh lặng, âm thầm, lắng đọng, để nhìn thấy giọt sương lấp lánh trên tóc Ai? Giọt sương soi bóng ngôi sao nào đó lẻ loi, heo hút, giữa một trời sương lạnh buốt kinh người. Đây thôi, tàn cuộc nhân sinh. Một trời sương băng lạnh. Một vì sao cô độc, lấp lánh, và long lạnh như khóe mát vương nổi sầu thiên cổ, nổi sầu trường mộng nhân sinh.

Rồi anh bước đi, và tôi cũng bước đi, từ giã nơi này, vô định, như hạt cát xa mờ, để mà

Ngủ nghe trái đất thì thầm

Nhớ dòng máu lệ kiếp trăm luân sâu.

Trong mỗi bài thơ, trong cả tập thơ, tôi nhặt từng hạt sương, mà chọt nghe lạnh buốt âm thầm, bởi đâu đó trong hoài niệm xa xôi, đôi mắt u huyền của một thời, một đoạn đời đã thành thiên cổ. Những hạt sương trong lòng tay chọt thoáng tan, dòng thời gian ngưng đọng, để đông cứng thành hạt bụi, ray rút.

Còn gì nữa chẳng?

Trong ta là núi là rừng

Là trăm tiếng hát đã dừng trên môi.

Vẫn còn ngân vang mãi đó, lời ru của Mê, trong vần thơ sáu-tám.



Tuệ Sỹ

Cuối thu, 2009

Tuệ Sỹ Văn tuyển, tập III, tr. 99-103

* *Lục bát*, thơ Hoài Khanh, Hương Tích ấn hành 2009. Phát hành song song trên mạng toàn cầu amazon.com 2014.

Lục Bát Viên Linh*

1.

Từ thừa bình minh ấy, khi biển Đông vừa tàn cuộc khói sương, những đợt sóng vỗ bờ, xô nắng mai lên bãi cát, ghi dấu phé hưng của một thời lãng mạn bi hùng; có đoàn người lần theo duyên hải, định hướng chân trời, đâu là phương sinh nhai cho toàn cõi nhân sinh. Không biết tự bao giờ, là thiên mệnh, hay là huyền sử, tôi đọc thơ và yêu thơ từ những chuyện lãng du. Người đi, từng bước để lại phương trời quá khứ, ghi vết tích trên từng dấu chân, để rồi sóng biển xóa nhòa. Ký ức thành mộng tưởng.



Nhà thơ Viên Linh

Khi mà ký ức còn bị vùi lấp trong những lớp bụi mù phố thị, eo xèo tiếng vọng từ hí trường giả dối, lẫn nhãi trên những giá trị phù hoa không thực chất; ngôn ngữ nguyên sơ, tiếng khóc từ khi lọt lòng Mẹ, chỉ là âm vang của ma quỷ tranh nhau trong bóng tối. Ta hay người, bỗng chốc lạc loài trong lòng đất Mẹ. Chợt đồng vọng tiếng ru đầu đó, giai điệu u trầm áp ủ đàn con từ những ngày dựng nước. Đàn con ra đi theo những lớp phong ba của lịch sử quay cuồng, anh em như những người khách lạ, nhìn nhau mà không biết ai đến từ phương nào. Hình đã đổi khác, mà tâm tư cũng thành cách biệt. Chợt nhận ra một nửa hồn mình khi nghe tiếng khóc của người.

Tôi đi tìm tiếng khóc còn hồn nhiên, để nghe truyện kể bắt đầu từ những hạt mưa trên đỉnh Trường Sơn, đổ xuống bình nguyên mà vào Đông Hải. Tiếng khóc chào đời hồn nhiên, bởi tình yêu của Mẹ trong điệu ru sáu tám.

Một mai, tiếng khóc trong cõi nhân sinh nhuộm máu quân thù để viết thêm lịch sử quan phương, để xóa nhòa huyền sử, thì trong nguyên ngôn, tiếng khóc ban đầu, vẫn là khúc hòa âm của huyền sử được viết bằng thơ. Nghe huyền sử, được kể bằng thơ, để yêu mình và yêu người, để còn nghe đồng vọng tình yêu của Mẹ, từ lòng Đất Mẹ. *Mai sau dù có bao giờ...* Mai sau, khi ta đi đến cuối, hay đến gần cuối, những đoạn đường khổ lụy lưu đầy trong cõi nhân sinh này, đã đơn độc giữa toàn anh em mà như khách lạ này, lúc ấy biết đâu ta cũng tình cờ muốn nhắm đọc như câu thơ như vậy:

*Sinh ở đâu mà giạt bốn phương
Trăm con cười nói tiếng trăm giòng
Ngày mai nếu trở về quê cũ
Hy vọng ta còn tiếng khóc chung.*
(Thủy mộ quan, 78)

Lời thơ như nửa hận, nửa yêu. Yêu và hận, từ một chân tình diệu vợi:

*Tình ta một mối tình câm
Nói ra im lặng, âm thầm tiếng vang*
(Thủy mộ quan, Ngoại vực).

Buồn vui, yêu hận, loanh quanh trong một kiếp người, của một đời lãng tử, lênh đênh qua mấy ngọn hải triều, để nghe trong ta, một thời xa xưa, Lưu Nguyễn lạc lối đào nguyên mà vẫn mơ màng phố thị, hành trang chỉ là một gói hoài niệm trong bóng điện đường, những chuyến xe đồ khuya lạnh:

*Đêm sâu giữa lũng bò vàng
Điện lu phố nghiệp xe dàn bến không*
(Hóa thân, Kinh cầu nguyện)

Đâu đây, nghe như truyền thuyết của một cuộc lữ hành bất định và bất tận. Từ đó ta nghe da diết một vần thơ, điệu ru huyền sử, huyền thoại về những người con theo Mẹ lên rừng và theo Cha xuống biển:

*Nước tôi huyền sử chẳng hoang đường
Lưu Nguyễn rời non mỗi rặng đông
Về kiếm người thân người mất dấu
Nhà xưa tìm đến thấy dâu xanh*
(Thủy mộ quan, 82)

2.

Thế giới thơ - cõi thơ, và thế giới thực của người làm thơ, không là một, và cũng không là hai. Buồn vui với chính mình, với tình đời và tình người, người làm thơ trong khoảnh khắc tan biến vào một thế giới hoang liêu. Đêm dài với ngọn đèn lu; ánh sáng điện đường với bên xe trống vắng. Có thể là như thế. Chỉ trong khoảnh khắc chìm đắm, và tan biến. Ta biến trong thơ để tính thể tồn tại của ta phơi bày như lãng tử bị ném vào một cuộc lãng du vô định và bất tận. Rồi tan biến trong đám người trong các ngõ hẻm, trên hè phố, để vật lộn với nhân sinh, khắc khoải với ngày mai tồn tại hay không tồn tại, với những lợi đắc hay thất, vinh hay nhục, với những viên đạn lạc loài, với những mảnh vỡ bom, mìn, bên vệ đường, trên đê ruộng.

Anh, trong thế giới hiện thực ấy, hằng ngày vẫn phải giao tiếp mọi người, những con người mà “gót danh lợi bùn pha sắc xám”. Bận tâm với số lượng tăng giảm của những tờ nhật trình, với những lời khen chê, những chuyện thị phi phù phiếm, với các giải thưởng. Thế giới thực mà không thực. Thi sỹ, tự trong tính thể, cũng chỉ là một hữu thể tại thế. một mảnh đời được ném ra đó để phải tự mình sáng tạo nên giá trị của sự sống. Ta từ đâu đến? Mọi người đi tìm câu trả lời trong các tôn giáo, triết học. Tín đồ tôn giáo tìm thấy câu trả lời cho định mệnh tồn tại của mình từ tượng Thánh trang nghiêm trên bệ thờ, với những vòng hào quang rực rỡ và tinh sạch, thánh thiện. Sinh viên triết học theo câu trả lời từ các giáo sư đạo mạo, trên bục giảng nghiêm túc của Đại học. Thi sỹ đi tìm câu trả lời từ những rác rưởi của đời sống thường nhật - mà các nhà mô phạm văn hóa gọi là đời sống hiện thực. Những giá trị nhân sinh được thẩm định là cao thượng, thánh thiện, vinh quang, để dành cho các nhà văn hóa quan phương trong các dinh thự cao sang. Giá trị nhân sinh tồn tại nơi thi sỹ chỉ là những mảnh vụn bị bỏ quên. Ưu tư, khắc khoải, hoang vu, sầu muộn, ưu phiền, những từ ngữ chất đầy bóng tối nào nùng trong các vần thơ, như là biểu hiện thái độ ươn hèn, khiếm nhược trong trường cạnh tranh sinh tồn; là những từ ngữ có nội hàm đen tối trong các pho từ điển triết học. Chất liệu phế thải trong đồng rác là những thứ đáng lợm giọng của nhà phú hộ; nhưng là dưỡng chất tồn tại của những người cùng khổ. Chúng hàm giá trị dinh dưỡng không hề nhượng bộ các thứ cao lương mỹ vị khi được tiêu hóa bởi dạ dày của hạng cùng đinh. Thi sỹ tiêu hóa trong thơ mọi thứ hạ liệt thấp kém, những thứ xấu xa vô nghĩa trong đời thường thành những giá trị vĩnh cửu; thành những thực phẩm dinh dưỡng tất yếu cho tính thể tồn tại của nhân sinh. Vậy thì, nhà thơ ấy từ đâu đến?

Nhớ tôi, tiền kiếp rung rung

Dài tay địa phủ ôm lưng kẻ nào

(Hóa thân, Tôi)

Từ một tiền kiếp xa xôi nào đó, nơi mà định mệnh nhân sinh được tắm ướt bằng nước mắt. Những giọt lệ bi thương, hay đây là những giọt sương long lanh trên ngọn cỏ, đẹp vô chừng thoáng chốc trong ánh ban mai?

Hay từ cõi địa ngục u tối cùng với những thân phận bị đọa đày, ở đó ta có những người thân quen, những bằng hữu chân tình, yêu nhau mà cũng hận nhau, bởi “vì chẳng thân thiếp lẻ loi, vì chàng lệ thiếp nhỏ đôi một mình”?

Phân thân hóa kiếp này thôi

Hồ xa cổ thổ chân đòi nẻo em

Ba trăm cửa ngục người quen

Lên đây phố rộng đòi chen bước hờ.

(Hóa thân, Địa phủ)

Tôi đến từ một thế giới khác anh. Từ một thế giới thần tiên bị lưu đày, bước đi vô cảm trong thế giới xa lạ này; rồi nghe hơi thở từ thơ, - từ thơ anh hay từ Nguyễn Gia Thiều, Nguyễn Du, từ tiếng khóc oán hận của cung nữ hay từ giọt lệ tình yêu của người chinh phụ, chợt thấy viên đá cuội lăn lóc bên vệ đường, cũng chất nặng tình đời, yêu và hận.

Hóa trang làm nhà triết học, tôi dầm bước lần theo từng gác sách mây tầng thư viện, thập thò trong các giảng đường mênh mông. Rồi máng áo nhà mô phạm, tôi lang thang trên các vỉa hè, với một nhà thơ, thật như điên mà cũng dường như tỉnh. Chợt bắt gặp anh, ở đâu đó - cứ nói là từ trong quán lú từ một ngõ hẻm lầy lội; anh trong phong vận thanh lịch hào hoa của thanh niên Hà Nội. Tôi chợt tưởng, đâu là tính thể của thơ? Một nửa thế kỷ sau, tôi gặp lại anh, không trực diện, mà trong những câu hỏi:

Ai biết trời cao có mấy chân

Mây bao nhiêu cảnh ngục bao hăm

Biển bao nhiêu sóng triều bao nước

Đông Hải bao lâu lại cát lằm?

(Thầy mộ quan)

Người mà đã trải qua bao nhiêu thăng trầm, vinh nhục, qua bao nhiêu sóng gió trường đời, có thể không còn hỏi thơ là gì, đời là gì nữa. Dù vậy, trong trí óc tôi vẫn mập mờ ám ảnh về một hình ảnh, về một cuộc đời hay cõi thơ xa xăm; hình ảnh Nguyễn Gia Thiều mà anh dẫn về như lạc lõng giữa hiên ga tàu hỏa Sài Gòn.

Anh nói:

Nguyễn Gia Thiều đem qua mang áo tôi và mũ ni đen về ngồi chơi ở hiên ga Sài Gòn, tôi có thấy. Bảy giờ chuyến tàu nhám và khô sắp sửa khởi hành, khói nước và tiếng động, lời chào, một con dơi ngoài cột điện, một đồng hào rớt trong chiếc cốc thủy tinh xanh. Người nói thì thào như hơi gió trong toa miệng các lỗ thủng, một tiếng ầm của vỏ xe rập ngoài đường.

(Hóa thân, Nói thêm về Nguyễn Gia Thiều)

Đó là thơ hay câu chuyện kể thường thấy trên các trang nhật báo? Thật khó mà phân định cái gì thực, cái gì hư, trong thơ và ngoài thơ. Vẫn câu hỏi, thơ là gì, nhưng được nói sáng, một cách tự nhiên hay vô tình, thành câu hỏi, tại sao lại Nguyễn Gia Thiều?

3.

Con người vương giả ấy ngồi trên nhung lụa mà khóc cho thân phận bọt bèo, cho sự đời hư ảo. Thơ của ông vẫn là cái phong vận hào hoa, nổi hiu hắt trong bóng tối của lầu son gác tía. Rồi một mai lịch sử thiên di, ai đã dẫn ông lang thang giữa chợ đời bát nháo? Thơ dù đi giữa phố chợ ồn ào, lẫn lộn trong những ngõ tối lầy lội, nhóp nhúa, vẫn không mất đi cái cốt cách thần tiên, bởi như “*Bờ cỏ dựng xuân xanh em còn đó, chôn Đào nguyên anh khoác áo khinh cừu*” (Bùi Giáng). Vẫn còn đó, một cõi thơ, và hồn thơ, nâng niu tâm tình của một dân tộc, qua bao nhiêu vận đổi sao dời, qua những trận lũ tàn khốc của lịch sử.

Nguyễn Gia Thiều “mang áo tôi và mũ ni đen về chơi ở hiên ga Saigon”, hay “ngồi xe một mình khi về Lăng Cha Cả”, thì cũng y như những vần thơ lục bát thanh tao chen lẫn giữa những đoạn văn thuật sự. Có thể chẳng, do bởi tình cờ của lịch sử, hay do tính chất huyền thoại hoang đường văn minh tiền bộ, mà Nguyễn Gia Thiều lại hội ngộ Rimbaud? Nguyễn Gia Thiều nhân cách trong lớp áo thượng lưu, bỗng nổi hứng xúi dục cô gái bị ruồng rẫy nổi loạn, “bực mình muốn đập tiêu phòng mà ra”. Rimbaud, cậu học sinh con nhà dân dã, nổi thịnh nộ, đứng dậy chống lại trật tự văn minh, “*je suis armé contre la justice*”. Một cuộc tương phùng điên đảo, thế nhưng trong cách nghĩ nào đó, trong một cảm thức thi ca và thời đại như thế nào đó, đây có thể dường tượng như là hình ảnh, hay ẩn tượng một thời thi ca, của miền Nam.

Thơ lục bát của Viên Linh, bên ngoài khoác y trang nho nhã của Cụ Ôn Như Hầu; dịu dàng như: “Biển nằm đổ mộng thuyền dương” (Hóa thân, Ký thác) nhưng bên trong lại cuu mang tâm tình nổi loạn của Rimbaud. Anh không nổi loạn để chống lại trật tự đã sắp đặt sẵn ở đó, mà nổi loạn chống lại cái định mệnh đam mê trong chính mình.

Chống lại chính ta, chống lại những xúc cảm bông bột trong ta, nhà thơ vẫn không khỏi vượt qua cái bóng định mệnh của mình. Ở nơi thơ, là một góc nhìn của thế giới, và thời đại; từ đó, để ta nhìn xuyên qua, và nhìn sâu vào, tính thể của tồn tại. Thời đại như bóng câu, đến rồi đi; cái còn đọng lại như là tồn tại của bóng mờ quá khứ:

*Ngồi trông cổ tích bay vèo
Muông đi thú lại rừng treo mối sầu*

...

*Ngồi trông tóc trắng từng giờ
Chân nhang bụi mọc ta thờ một ta*
(Hóa thân, Bán thân)

Không phải là một bóng mờ đơn độc từ nhân cách của nhà thơ. Tính thể tồn tại được ném vào trong dòng chảy thời gian, như Kiều bị ném vào “thanh lâu hai lượt, thanh y hai lần”; nhà thơ bị ném vào cuộc nhân sinh, âm thầm ghi dấu phong ba của thời đại.

Thời đại chúng tôi, một phương trời khói lửa, một dân tộc quằn quại nhưng vẫn không mất đi phí khách anh hùng từ thời dựng nước. Khí phách ấy tìm đâu đây trong những lời thơ xót xa thân phận?

*Phận nào xác ấy cô liêu
Chim đêm rũ tóc ngồi kêu đường về*
(Hóa thân, Buôn Hồ)
*Từ đây khổ kiếp u hoài
Một tôi ngăn phận cho dài thế gian*
(Hóa thân, Tôi II)

Ai có thể biết ngọn cỏ dại tàn úa bên vệ đường vẫn mang trong nó cả một trời thu?

Một lớp thanh niên cùng trang lứa lên đường theo tiếng gọi Núi Sông. Nhà thơ cũng bồn chồn, nửa đêm khoác áo ra đi. Vẫn âm vang câu hỏi nghìn đời, sống và chết, ai còn, ai mất? Bởi những kẻ ra đi không bao giờ trở lại. Bức tranh vãn cảnh của thế kỷ ấy, của thời đại ấy, cõi nhân sinh ấy, là gì?

...

*Ngõ con bụi đỏ trăm ngày mẹ mang
Xương khô gót chị kinh hoàng*

Kẻng khuya đồn lẻ đêm vàng mấy anh

(Hóa thân, *Cõi nhân sinh*)

Vậy, phải chăng sinh ra để làm thơ, là một định mệnh? Thời đại và nhân sinh là những trận cuồng phong trên mặt biển, mà từ đáy sâu hun hút, nghìn đời vẫn âm thầm chuyển tải nguyên ngôn của tính thể tồn tại. Ai có thể đào bỏ đi đáy biển, để cho mặt biển nổi sóng? Gạt bỏ đi những lớp phồn hoa của thời đại, dứt đi những sóng gió, bi thương và hùng tráng của một thời. Nhà thơ bước đi không ngừng nghỉ, cho dù bị hất hủi bởi cát bụi từ ngựa xe dồn dập trên đường, đi tìm bóng dáng chân thực của ta và thế giới của quanh ta. Nguyễn Du, trước sau vẫn là bóng mờ bên dòng lịch sử, với câu hỏi trải dài từ thừa ban sơ: “Trăm năm trong cõi người ta”.

Cõi người ta, như một thung lũng trong bóng tối đêm sâu, cho đàn bò ngơ ngác.

Cõi người ta, thành phố điện mờ, mà người bị đẩy vào đó như bởi định mệnh mù quáng, luôn luôn chuẩn bị để lên đường, cho cuộc lữ hành vô định, loanh quanh trên những bến xe hoang vắng.

Đâu là thi ca của một phương trời trong một thời đại lịch sử?

Đêm sâu giữa lũng bò vàng

Điệu ru phố nghiệp xe dàn bến không

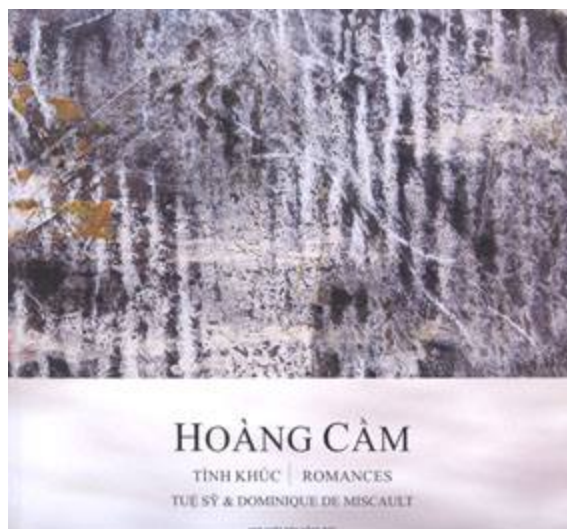
(Hóa thân, *Kinh cầu nguyện*)

Thơ - thơ của anh. Và của những người cùng thế hệ của anh, vẫn là một góc nhìn, để từ đó ta nhìn vào thế giới, mà sử tính huyền sử bị xóa mờ để được viết lại thành lịch sử.

Tuệ Sỹ

Cuối thu, Canh dần, 2010

Tuệ Sỹ Văn tuyển, tập III, tr. 108-117



Đến Với Thơ Hoàng Cầm Từ Ngôn Ngữ Pháp

Em đừng lớn nữa

Chị đừng đi

Je ne grandirai pas

Ne pars pas, ma bien aimé

Đây không hẳn là chân lý hiển nhiên hay phổ quát, nhưng người đọc thơ Hoàng Cầm, trong đại đa số hay một số ít, có thể cảm nhận rằng cũng có một thời kỳ lịch sử mà trong đó ngôn ngữ chỉ là phương tiện truyền thông: truyền thông mệnh lệnh, truyền thông thái độ phục tùng, truyền thông thông tin, trao đổi thường nhật. Tuy vậy, trong một chiều dài lịch sử, khi mà người đọc nhận thấy mối quan hệ khăng khít giữa một cá nhân với một tập thể, và cả dân tộc là tính thể của lịch sử. Trong dòng chảy của thơ, đó là chuỗi vận hành của sử tính.

Ngẫu nhiên mà tôi có ý tưởng như vậy khi được Dominique đề nghị hỗ trợ bà chuyển dịch thơ Hoàng Cầm từ Việt sang Pháp, để từ ý tưởng hiển hiện thành hình ảnh. Thoạt tiên tôi vấp phải rào cản ngôn ngữ, ngữ vựng và ngữ pháp cá biệt trong thơ Hoàng Cầm, hoặc do bởi xuất xứ địa phương, hoặc do bởi hàm hồ lịch sử mà từ ngữ trở thành những biến số hoặc ẩn số. Tôi phải cầu viện đến những bằng hữu thân quen được biết là cùng quê với tác giả hoặc

có điều kiện để nắm bắt được ý nghĩa của các từ trong thơ. Thế rồi, rào cản cần vượt qua để có thể đi vào cõi thơ không phải là ngữ vựng hay ngữ pháp. Một cái gì đó không hiện thực, nhưng rất cụ thể, một hình ảnh, một ấn tượng mong manh, thoáng, nhưng cố định. Mỗi từ ngữ là một cá thể trong thiên nhiên và xã hội, mà ngữ pháp của nhiều loại hình ngôn ngữ phân phối vị trí của chúng theo quan hệ chức năng được quy ước bằng các dấu hiệu và những biến đổi hình thái tùy theo ý tưởng cần được diễn đạt. Tiếng Pháp là một trong những loại hình đó. Mỗi quan hệ chức năng này không có quy ước cố định trong tiếng Việt. Từ này đứng cạnh từ khác, như những cá thể trong thiên nhiên không biến đổi hình thái theo chức năng quan hệ. Trong chuỗi từ ngữ Pháp nếu xóa đi những dấu hiệu quan hệ chức năng và những biến đổi hình thái cần thiết, từ đó không xuất hiện một thế giới nào của tạo vật, của con người, hay của cây cỏ, sỏi đá. Những từ ngữ Việt đứng cạnh nhau như những viên sỏi vô tri, tuy vậy, từ đó xuất hiện một hay nhiều thế giới, từ siêu hình đến hiện thực.

Váy Ngân hà loang mặt Tiểu hùng tinh

La jupe de la Voie lactée miroite

Dans l'espace de la Petite Ourse

[*Em cứ về bên ấy/ Retourne là-bas*]

Ngân và hà như hai viên sỏi cạnh nhau không có dấu hiệu quy ước nào để xác định quan hệ chức năng, nhưng cả hai bấy giờ lẫn vào nhau thành một cá thể duy nhất và tuyệt đối. Ba ấn tượng tiểu - hùng - tinh cũng vậy. Váy và Ngân hà cũng là hai cá thể mà trong thế giới của con người chúng cách nhau quá xa, tính thể và chức năng của chúng trong thiên nhiên và xã hội loài người cũng khác nhau quá xa, nhưng khi sát cạnh nhau cũng không cần dấu hiệu nào để quy ước mối quan hệ chúng lại lẫn vào nhau thành một cá thể. Rồi những cá thể này, sát cạnh như những viên sỏi vô tri dồn lại thành một đồng hay sắp thành một hàng. Một thế giới đặc thù xuất hiện, trong một thoáng nào đó. Thế giới ấy hiện thực hay hư ảo, mang đầy hoài niệm hay ước mơ, thế giới ấy là gì?

Váy Ngân hà loang mặt Tiểu hùng tinh

...

Nghèn hương mùa mắt ướt òa xanh

La jupe de la Voie lactée miroite

Dans l'espace de la Petite Ourse

...

Et ses yeux sont mouillés de larmes vertes
Recouvrant l'exil de deux vies
[Em cứ về bên ấy/ Retourne là-bas]

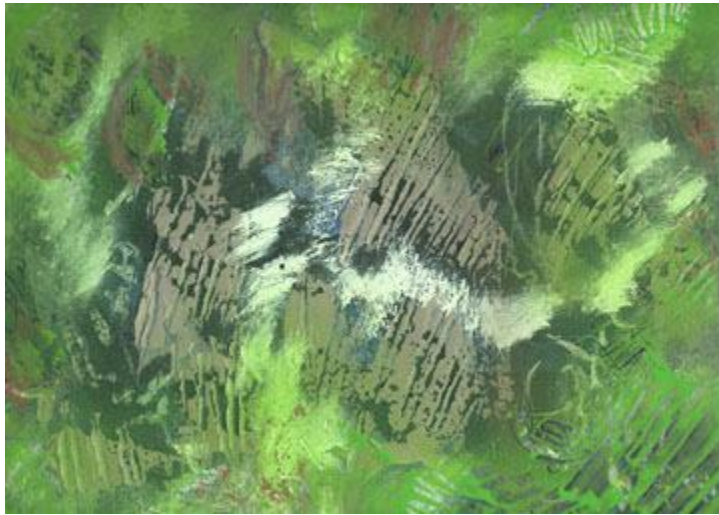


Thi sĩ Hoàng Cầm (Photo: Trịnh Hội -VOA)

Mặc dù không dấu chỉ quan hệ, người đọc tự do nối kết tùy theo ấn tượng được ghi khắc bởi tâm tư của mình cho mỗi từ ngữ mà một hay nhiều thế giới khác nhau có thể xuất hiện, trong đồng cảm hay dị biệt với tác giả của bài thơ, tuy vậy, khi xóa đi những ấn tượng cá biệt có thể có, chỉ còn là màu sắc và đường nét, vốn là những vật thể cá biệt trong thiên nhiên, của tạo vật, bấy giờ tính biểu đạt của ngôn ngữ biến mất. Thế giới ấy vẫn hiện thực ở đó, trong ngôn ngữ và cả trong môi trường sống thường nhật, những thoáng chốc chìm vào sự im lặng của thế giới vô ngôn. Cái gì đọng lại trong thế giới vô ngôn ấy trở thành vĩnh cửu.

*Xuân đã qua. Em cứ về bên ấy
Váy Ngân hà loáng mặt Tiểu hùng tinh
Ở bên này sao Ngưu đứng vậy
Nghẽn hương mùa mắt ướt òa xanh
Le printemps est passé. Retournes!*

La jupe de la Voie lactée miroite
Dans l'espace de la Petite Ourse
De ce côté, l'étoile du Berger attend
Le parfum n'exhale plus
Et ses yeux sont mouillés de larmes vertes
Recouvant l'exil de deux vies
[*Em cúr về bên ấy/ Retourne là-bas*]



Ngôn ngữ xuất hiện theo âm thanh và ý tưởng, xuất hiện rồi biến mất trong từng khoảnh khắc, nhưng chìm sâu vào trong tính thể của ngôn ngữ, tính thể ấy vốn tịch mặc vô ngôn, và thể giới xuất hiện từ đó hiển nhiên vĩnh cửu. Khi vẽ lên trang giấy, chúng là những vệt màu, hoặc đen hoặc trắng, hoặc màu sẫm, hay tím bầm. Làm sao họa sỹ lại có thể chuyển đổi âm thanh thành màu sắc và hình ảnh? Làm sao ghi được những ý tưởng về tình yêu và hoài niệm chia ly, bằng những vệt màu hiện thực nhưng cũng siêu thực?

... *Em cúr về bên ấy,*

... *Retourne là-bas.*

Về đâu, trong đời sống hay cõi chết? Trong tuổi thanh xuân đã mất? Hoặc quá khứ mất hút, hoặc hiện tại bồng bềnh, hoặc tương lai hư ảo. Có thể chẳng, tuổi thanh xuân ấy được ghi bằng những vết sẹo trên thân thể tro bụi khi tước bỏ mọi quan hệ nhân sinh thường nhật? Trong tảng màu như quảng trắng mờ ảo, mà cũng như dòng nước trôi xuôi hay dòng thác đổ ào, chen lẫn

giữa những khối màu vàng sẫm gây ấn tượng của da thịt tím bầm bởi tuổi xanh đầy đọa, vắt ngang chiếc lá lan như lưỡi dao bén cắt sâu vào da thịt đang tuổi dậy thì, đang chớm tình yêu rình rập, kín đáo e thẹn, và cũng quyến rũ như hồ tinh:

Ai rình Em

Ai ngó Em

Chợt rùng mình như đêm trần trụi

Em đưa ai vào gai ân tình?

Qui t'épie, ma bienaimée

Qui te regarde

Nue dans la nuit soudain tu te cramponnes frémissante

Qui pousses-tu dans les épines de l'amour?

[*Tắm đêm/ Bain de nuit*]

Thơ thành họa; thơ đọc bằng ngôn ngữ không lời, họa được nhìn bằng sắc hình không ảnh tượng, trong đó ai nhìn ra khổ lụy nhân sinh, và một tình yêu nhúc nhúi?

Em gánh gạo về dinh phú hộ

Nứt vai thành sọ lá lan đao

Em chở nửa sang bờ duyên phận

Tay đóng bè chân xuôi thác ghềnh

Tuổi đã rách vá gì cho kịp

Da mỡ đông tuốt sọ ngang thân

Lourd est le riz que tu portes chez le riche

Sur ton épaule la cicatrice tranche comme une feuille d'orchidée

Tu emportes des bambous sur l'autre rive de ta destinée

De tes mains tu en fais un radeau, tes pieds suivent les flots

L'âge t'a marquée, comment te réparer?

Tout entier ton corps est balafre

[*Tắm đêm minh họa 3/ Bain de nuit*]

Vì thể tính của ngôn ngữ ở đây, và cảm tính của thơ trong đó, trong thơ Hoàng Cầm, mỗi từ đều đã bị lột trần như một vật thể, sỏi đá vô tri, đứng cạnh nhau như những con người đứng bên nhau.

Đồng chiều

Cuống rạ (Lá Diêu Bông)

Trong một không gian lơ lửng và thời gian đang tàn lụi. Dấu hiệu gì để nối liền ảnh tượng “cánh đồng” và “nắng chiều”, và “cuống rạ”? Tiếng Pháp cần những dấu nối, bằng các từ *à, de, pour, par*, và cũng cần đến sự hiện diện của một con người ở đó cùng với động thái của nó nữa:

Au crépuscule tu flânaïs

Entre les pailles de riz. (Lá Diêu Bông)

Điều này khiến cho người dịch nhiều khi bối rối, làm sao để có thể chuyển dịch ngôn ngữ này sang một ngôn ngữ khác, với những cách điệu khác nhau, mà thể giới nguyên sơ không biến dạng, thể giới xuất hiện chính trong tính thể tồn tại của nó, một *l'être au-monde* trong một *l'être-ouverture*, *Sein* trong *Da-sein*, nói theo cách điệu của Heidegger bằng tiếng Pháp, hay một *svabhava* trong tiếng Sanskrit?

Kết cấu ngôn ngữ ấy không cá biệt nơi thơ Hoàng Cầm, mặc dù hiếm thấy ở nơi nhiều thi sỹ khác; nhưng tính thể cũng là biểu hiện sử tính của một dân tộc. Dân tộc ấy, với những đứa con của nó, trong từng thời đại, trong chuỗi dài năm tháng đấu tranh để sinh tồn, bất chợt cảm thấy ta như cuống rạ cánh đồng chiều, bị ném ra đó và bị bỏ quên trong nỗi cô đơn bất tận. Chính ông, nhà thơ của chúng ta ở đây, đuổi theo một thực tại không hề tồn tại nhưng hiện thực trong tâm tay bởi sự thách thức của tình yêu.

Chị bảo

Đứa nào tìm được lá Diêu Bông

Từ nay ta gọi là chồng

Grande soeur, tu m'as dit

Celui qui trouvera la feuille de Diêu bông

Je le prendrai pour epoux.

[Lá Diêu Bông]

Tình yêu hiện thực chạy dọc theo thời gian để ghi dấu những mất mát, tình yêu, ngây thơ và cũng khờ dại, vẫn không mờ nhạt bởi bóng thời gian:

Từ thuở ấy

Em cầm chiếc lá

đi dẫu non cuối bể

Gió quê vì vu gọi

Diêu bông hời!...

ời Diêu bông!...

Dès lors

Je tenais la feuille

Allant au bout du monde

Dans les sifflement du vent de la campagne

Hurlant

Hélas Dieu bong

Hélas Dieu bong

[Lá Diêu bông]

Người đọc bây giờ nhắm mắt lại, để cho thế giới ấy tan biến đi theo những đuối bắt nhọc nhằn, bởi tình yêu khờ dại mà chung thủy, tan biến đi cánh đồng chiều, cuống rạ, mùa thu, mùa đông, và cả chiếc lá Diêu bông tưởng tượng; nghĩa là mối quan hệ của chúng để đan dệt thành một thế giới bị xóa bỏ, bằng cách xóa đi những mối quan hệ chức năng giữa các từ trong thơ, để cho các từ vén màn các ảnh tượng mà làn ranh phân cách giữa chúng mờ nhạt; chỉ là ấn tượng từ những tảng màu: màu xanh lá cỏ cho tình yêu ngây thơ, những ray rứt bởi hoài niệm với những vệt màu sẫm thấp thoáng.

Đọc thơ bằng màu sắc, ghi ấn tượng màu sắc bằng biểu hiện của ngôn ngữ. Ngôn ngữ, và những cách biểu hiện và tồn tại thay đổi, nhưng thế giới trong thể tính của nó vẫn nguyên sơ. Điều gì đang xảy ra ở đây, và những bài thơ Hoàng Cầm ở đây? Có rất nhiều điều được nói, chất liệu để nói có thể nghe và có thể nhận bởi nhiều người, thế nhưng trong tận cùng của những điều được nói là một thế giới im lặng. Nó rộn ràng như khi ta đuối bắt ảo ảnh, lại chứa đầy hoài niệm về những điều không hề xảy ra.

Thơ không chỉ gọi cho ta ước mơ để tồn tại, mà gây cho ta hoài niệm về sự mất mát không thể đền bù của những cái không bao giờ hiện hữu. Hoàng Cầm, làm thơ từ một thế hệ trước. Tôi đọc thơ Hoàng Cầm, trong một thế hệ sau: *Em đừng lớn nữa. Chị đừng đi.*

Những bức họa mà Dominique gợi hứng từ thơ Hoàng Cầm, theo cách nói phổ thông, gọi là những minh họa, nhưng tôi muốn gọi chúng là những ấn tượng. Tình yêu, hoài niệm, ước mơ, ảo ảnh, sự chết, cùng với những thứ khổ lụy nhân sinh; những ý tưởng thoát đến, thoát đi, đọng lại trong những từ, những chữ, những dòng thơ. Từ những ý tưởng ấy, làm sao chợt xuất hiện trong viễn tượng của thị giác, và rồi trong đó mọi động thái, trạng thái, mọi hình thái sai biệt bị xóa mất biên giới hữu hình, để dàn trải thành những tảng

màu; hoặc xanh, hoặc nâu sẫm, hoặc vàng vọt, ấn tượng đọng lại từ những ý tưởng ấy, mờ ảo đến độ như vô hình, mà cũng rất thực như từng giọt nắng chiều đang đọng lại trong lòng tay.

Họa sỹ đã bằng trực giác mỹ cảm vượt qua rào cản ngôn ngữ, để thay vì nghe bằng đôi tai, ở đây bằng thị giác của tâm thức mà nhìn vào âm thanh ngữ điệu của thơ. Họa sỹ đồng cảm với thi sĩ đi trong thế giới chìm sâu trong tâm tư; thế thì, người đọc đồng cảm như thế nào với họa sỹ? ^(*)

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn tuyển, tập III, tr. 118-129

^(*) Bài giới thiệu (song ngữ Việt-Pháp) trong Tuyển tập Hoàng Cầm - *Tình Khúc*, dịch Pháp & biểu cảm minh họa bởi họa sỹ Dominique De Miscalut; trình bày và dàn dựng tại Pháp, bởi Jean Barilla. Hương Tích ấn hành tháng 4/2015.

Giữa Thời Đại Và Nhân Sinh

I.

Lý Bạch tiên tài, Lý Hạ quý tài; ngụ ý của sự phân biệt này còn quá mơ hồ. Sự thờ ơ của các nhà văn học sử Trung Quốc mới là chỗ xác thiết cho thấy địa vị của hai người. Mặc dù Tiên hay Quý cũng đều là những gì chỉ có trong thế giới siêu thực, xa xôi, ở bên ngoài cuộc đời; nhưng sự sống khôn quần và quá vắn của Hạ dễ khiến cho thi ca ấy bị chỉ trích là ‘bất cận nhân tình’, không có gì quá đáng. Sở từ cũng đầy đầy những hình ảnh quái dị, và những tâm tình bi phần âm u; tuy vậy, trên một phương diện, nơi đó người ta dễ dàng tìm thấy những gì đáng gọi là chân tình tha thiết đối với khổ lụy nhân sinh. Lịch lãm về đời sống của Hạ quá ít; vả lại, Hạ cũng chưa từng mang một trọng trách nào có ý nghĩa trong nghĩa vụ của một nhà thơ đối với cuộc đời, cho nên những lời hoa lệ bóng bẩy và những ngụ ý xa xôi dễ bị liệt vào loại văn chương ‘duy mỹ’. Nếu Hạ thành công một phần nhỏ trong ước mơ trẻ trung của mình, hay ít nhất đã từng mang trách vụ triều đình như Hàn Dũ, hoặc đã từng dâng một tấu chương gián nghị theo biểu thức nào đó cho nhà vua, có lẽ thơ Hạ đã được nhìn bằng con mắt khác hẳn từ trước đến nay.

Lý Bạch và Lý Hạ không cùng cảnh ngộ sinh nhai; mà tư chất thiên phú của họ quá khác biệt. Do đó không thể phân biệt tài năng và khuynh hướng của cả hai trên cùng một tiêu chuẩn. Mặc dù không có nhiều lịch lãm bằng, nhưng tài năng của Hạ nhất định không ở dưới Lý Bạch. Khác, nếu đặt sứ mạng của thi ca trong nghĩa vụ nhân sinh, thơ của Lý Bạch còn quá cách biệt thực tế. Cho nên, Vương An Thạch không ngần ngại xếp Lý Bạch nằm chót trong bảng danh sách liệt kê bốn nhà thơ lớn của đời Đường; với lý do, theo ý ông, thơ ấy tuy hay thực, đáng thưởng thức trong một giới hạn nào đó, nhưng quá vô nghĩa vì chỉ đầy rẫy những đàn bà và rượu. Sự hâm mộ thịnh hành đối với ca thi của Lý Bạch cố nhiên cũng có thể được giải thích bằng lý do này. Thơ ấy khuyến khích và thỏa mãn thị hiếu hưởng thụ của ‘đại đa số’. Người ta có thể, bằng vào thơ của Lý Bạch, tự khoác cho mình một phong thái tiên nhân, để rồi trong những phút giây nhàn hạ, muốn thoát ly ngoài những hệ phược phiền toái của đời sống, ngồi nhìn hàng vạn ngôi sao trên trời, uống

rượu và hoan ca. Trường hợp đó không bao giờ có thể xảy ra cho ca thi của Hạ. Giữa cảnh khuya tịch mịch, giữa tiếng trùng, tiếng dế, giữa thế giới ma hờn, quỷ khóc, “khêu đèn mà nhìn tóc lông dựng đứng lên cả”, những cảnh tượng trong thơ Hạ như vậy đập vào mắt người đọc những ám ảnh hãi hùng, bất an. Say cơn say tỉnh dậy, Lý Bạch có thể thấy đời đẹp hơn; và nếu một chút ngậm ngùi về ý nghĩa của sự sống và sự chết có chợt hiện, thì nó lại khuyến khích những trận say sưa và quên lãng khác. Trong trường hợp Lý Hạ, sau cơn say tỉnh dậy, chỉ còn nước bung ly rượu không mà kêu trời nhưng trời không có mắt.

Người ta tận dụng phong thái cuồng ngạo của Lý Bạch, mô tả thế giới thần tiên mộng tưởng của Lý Bạch như một ước mơ triền miên, vĩnh cửu của loài người. Thế nhưng, trên một phương diện, nếu Hạ có chỗ đáng bị chỉ trích, thì Lý Bạch lại đáng bị chỉ trích hơn nữa. Tô Đông Pha nói: “Lý Bạch chỉ là một cuồng sĩ; và, đã từng thất tiết nơi Vĩnh Vương Liên, thì không đáng gọi là con người tể thế”. Người ta không đòi hỏi nghĩa vụ tể thế của một nhà thơ nơi Lý Bạch, tại sao lại khăng khăng đòi hỏi nó phải có nơi Lý Hạ? Như thế, hiển nhiên các nhà phê bình Lý Hạ đã chịu ảnh hưởng lệch lạc của truyền thống thành kiến.

Thơ Lý Bạch rõ ràng chẳng giúp ích gì thực tế của đời sống ngoài sự kiện phơi bày cho người ta một thế giới viễn mộng để quên lãng trong hưởng thụ. Đã thế, ông còn theo bọn Vĩnh Vương Liên gây loạn với triều đình. Chắc chắn không phải ông theo vì tư tưởng cách mạng. Binh vực cho Lý Bạch, người ta nói là ông bị ép buộc. Dù trong hoàn cảnh nào, tự nguyện hay bị cưỡng bách, chừng đó để chứng tỏ khí tiết của một nhà thơ. Biện hộ cách nào cũng khó mà tẩy cho sạch cái điểm đáng gọi là “vết bẩn” ấy. Tất nhiên khi nói thế chúng ta không cố tình khe khắt, cực đoan. Tuy nhiên, cũng cần phải có một thái độ cực đoan như vậy, hay hơn thế nữa nếu cần, để làm hòa hoãn lại những tảng bốc, khoa đại phong độ tiên nhân của Lý Bạch. Nhờ đó, may ra có thể nhìn được thơ Hạ trong chiều hướng khác. Nơi Lý Bạch, khí huyết người đã kém, thì phong độ tiên nhân của ông rất đáng bị nghi ngờ. Đó cũng là chỗ mà Tô Tử Do phê bình Lý Bạch. Tử Do nói: “Thơ của Lý Bạch cũng y như con người của ông ta; tuân phát và hào hùng, hoa mỹ nhưng không thực, hiếu sự lại ưa danh, không biết lễ nghĩa và lý ở đâu...”

Ba nhà lãnh tụ văn học đồng thời, Vương An Thạch, Tô Đông Pha và Tô Tử Do, cùng sống trong một thời đại bấp bênh của chính trị trước thế lực đe dọa của ngoại xâm, họ không đồng khuynh hướng chính trị và xã hội, nhưng đã cùng đồng thanh chỉ trích tư cách con người của Lý Bạch. Sự chỉ trích này rất có ý nghĩa.

Tử Do, tiếp lời phê bình trên, lại nói: “Lý Bạch thoát tiên đem thơ và rượu mà phụng sự Minh hoàng...” Quả vậy, suốt trong thời gian gần gũi Huyền Tông, được biệt đãi như thế, mà ngoài cái phụng sự nhà vua bằng thơ và rượu, tuyệt nhiên không thấy Lý Bạch nói được lời tiến cử hay gián nghị hữu ích nào. Thái độ của Lý Bạch lại còn gián tiếp tán thưởng đời sống xa hoa truy lạc của nhà vua, bất biến những khốn cùng mà dân chúng phải gánh chịu cho đời sống xa hoa ấy. Nói một cách nghiêm khắc, thơ của Lý Bạch có đủ yếu tố để làm nô lệ và tán dương cuộc sống phóng đãng của bọn quyền quý. Thành kiến hẹp hòi của truyền thống và thị hiếu văn chương hưởng lạc, cả hai điều này giải thích xác đáng địa vị của Lý Bạch và Lý Hạ trong lịch sử thi ca Trung Quốc.

Được nhà vua biệt đãi, rồi được cả một thời đại hòa theo biệt đãi, Lý Bạch ngây ngô cuồng và phóng khoáng bất chấp:

[2 câu chữ Hán]

Ngã bản Sở cuồng nhân

Phượng ca tiêu Khổng Khâu.

Phong thái thần tiên của Lý Bạch phát xuất từ chỗ cuồng nộ ấy:

[4 câu chữ Hán]

Thủ trì lục ngọc trượng

Triều biệt Hoàng hạc lâu

Ngũ nhạc tâm tiên bất từ viễn

Nhất sinh hào nhập danh sơn du...

Hoàn toàn trái ngược với Lý Bạch về phong độ và đời sống, cho nên mặc dù bị vây khốn trong sự túng quẫn mà vẫn không dự tưởng một thế giới thần tiên. Một cách nào đó, Hạ bằng lòng chấp thuận định mệnh khốn đốn của mình. Ma quỷ, hoặc siêu thực hoặc hiện thực, vẫn là ý nghĩa của sự chấp thuận đó. Còn thần tiên, nếu có, đối với Hạ cũng chưa chắc tìm thấy một đời sống nhàn nhã tiêu dao. Hạ mô tả một Tiên nhân:

[8 câu chữ Hán]

Đàn cầm thạch bích thượng

Phiên phiên nhất tiên nhân

Thủ trì bạch loan vĩ

Dạ tào Nam sơn vân

Lộc ản hàn giản hạ

Ngư qui thanh hải tân
Đương thời Hán Vũ đế
Thư báo đài hoa xuân
Đàn gảy trên vách đá
Phát phơ một lão tiên
Tay cầm đuôi loan trắng
Đêm quét mây Nam sơn
Lửa uống nước suối lạnh
Cá bơi về biển xanh
Đương thời Hán Vũ đế
Thông báo hoa đào xuân.

Ngụ ý của bài thơ trên, theo chú giải của Vương Kỳ, có tính cách phóng túng hơn là ca ngợi: “Tiên nhân ở trong khoảng núi đậm, di dưỡng sự tĩnh mịch và giữ lấy sự nhàn hạ, thng dong tự đắc như lửa uống nước bên suối lạnh, như cá ui về biển trong để ẩn thân tránh xa những nguy hiểm, không can dự chuyện đời. Đáng lẽ như vậy, nhưng vì đâu tiên nhân lại sinh gặp thời Hán Vũ đế; nghe nói nhà vua có chí hâm mộ thần tiên, mời gọi các phương sĩ, khiến cho tiên nhân không thể giữ vững cái chí hăng của m2nh, phải đến để dâng thơ báo tin mùa xuân cho hoa anh đào. Bậc ngộ đạo tu chân không nên như vậy”.

Thần tiên mà chưa chắc đã tìm ra được một đời sống thanh thản, không bận rộn, hưởng nữa là người. Quả thực, khó bắt gặp một khoảng trời xanh bát ngát trong tho của Hạ đế thưởng thức. Trên hết là sự hồi thúc của mạng sống, mà sự trường thọ của thần tiên nếu có thì cũng chỉ có trong một giới hạn thời gian nào đó thôi. Bành Tổ, Vu Hàm, những người sống lâu của truyền thuyết thần thoại cũng chết mất từ đời nào. Hạ “Hạo ca”:

[4 câu chữ Hán]

Nam phong xuy sơn tác bình địa
Đế khiến Thiên Ngô di hài thủy
Vương Mẫu đào hoa thiên biến hồng
Bành Tổ Vu Hàm kỷ hồi tử

...

Gió nam thổi núi thành táng thần tiên, hoặc nói: đất bằng

*Đế sai Thiên Ngô đòi đại dương
Hoa đào Vương Mẫu nghìn lớp hồng
Bành Tổ Vu Hàm mấy lượt chết.*

Trong một cảnh ngộ long đong của sinh kế, Hạ không mơ về một thế giới thần tiên để trấn an hiện thực; và trong ám ảnh khốc liệt của tuổi thọ, Hạ cũng không tìm đến cõi bất tử của thần tiên. Tính siêu thực trong ca thi của Hạ hiển nhiên là giới hạn cuối cùng của tính hiện thực. Lý Thế Hùng nhận xét: “Người đòi Đường hâm mộ thần tiên, mà Hạ lại nói: *Kỷ hồi thiên thượng táng thân tiên*, hoặc nói: *Bành Tổ Vu Hàm kỷ hồi tử*. Ấy là nói tiên cũng phải chết. Cái mà người đòi sau sợ và cho là quý, thì Hạ nói: *Thu phần quý xướng bào gia thi*. Thế thì quý được coi như không có chết. Cho nên, sự sống và sự chết không phải là những điều mà Hạ bận tâm. Cái mà Hạ không thể chịu đựng nổi, đó là: nghìn năm đày đọa Hạ vào chỗ u uất, lẫn lộn giữa cõi không phải chết, không phải sống, đè nén không cho cất đầu lên được, không thể nhường mảy, khua lưỡi, khắc máu, rửa sạch gan ruột ở trước mặt trời. Phải chăng ấy là cái khổ lớn lao của Hạ”.

2.

Dù sao, địa vị của Hạ trong lịch sử văn học Trung quốc rất khiêm nhường, được xếp vào nhóm thơ “Khổ ngâm”, đồng bọn với Mạnh Giao, Lư Đồng và Giả Đảo, mà dần dần đương nhiên là Hàn Dũ (768-824). Hàn Dũ lớn hơn Hạ khoảng 41 tuổi. Đương thời, ông cùng với Liễu Tông Nguyên (tự Từ Hậu; 773-815) xứng danh là hai nhà lãnh tụ chủ xướng “Phong trào Cổ văn”. Văn xuôi Trung quốc kể từ Hán, Ngụy trở về sau bị gò bó theo lối đối ngẫu, do đó, họ chủ trương trở lại truyền thống cổ. Thơ của ông hào phóng, được kể là một đại gia sau Lý Bạch và Đỗ Phủ. Bởi thiên tài kiệt ngộ, ông không chịu theo lối thơ quán lệ, dễ dãi của thời Trung Đường, nên có thi hiệu hiêm hóc, quái dị. Cũng vì vậy, ông rất ưa thơ của Hạ. Tuy nhiên, sở trường của ông là văn chứ không phải là thơ.

Trừ Hàn Dũ, những người còn lại, kể cả Hạ, tỏ ra say mê thi ca một cách đặc biệt. Đời sống của họ cũng khốn quẫn như nhau, và sự giao du của họ cũng có giới hạn như nhau. Lý Hạ, Mạnh Giao, Lư Đồng, đó là những khuôn mặt của định mệnh thi ca. Có thể, chính thơ đã đưa họ vào ngõ cụt của đời sống; hoặc giả ngược lại, chính đời sống khốn quẫn mà họ bị thắt chặt vào định mệnh thi ca.

Mạnh Giao, tự Đông Dã (751-814), lớn hơn Hạ 40 tuổi. Giao người Lạc Dương, ẩn cư Tung Sơn mãi đến 50 tuổi mới chịu đến Trường An để dự thi tiến sĩ. Năm Trinh Nguyên thứ 12 (796), ông trúng cách. Bốn năm sau được bổ làm Phiêu Dương úy. Nhưng ông tỏ ra không tha thiết với quan chức cho

lắm. Gần huyện Phiêu Dương về phía nam bây giờ còn có di tích của thành Bình Lăng, chu vi hơn một nghìn bộ, cây cối um tùm, có gốc to đến 10 vây. Tìm được một nơi vắng vẻ thâm u như vậy, hằng ngày Giao đến đây, ngồi ngâm thơ quên về cho đến tối.

Hàn Dũ rất trọng vọng Mạnh Giao. Trong một bức thư gửi Mạnh Giao, ông tự mô tả sự cô độc của mình, mà cũng ám chỉ đến cuộc đời của Giao: nói thì không có người nghe, mà xướng thì không có người họa. Rồi ông ca ngợi Giao: “Túc hạ tài cao, khí thanh, hành theo cổ đạo mà xử sự giữa đời nay... Sự xử thân của túc hạ vừa nhọc, vừa khổ. Đời đua nhau bon chen vào chỗ hỗn trược, riêng tấm lòng của túc hạ vẫn theo đuổi cổ nhân. Cái đẹp của túc hạ khiến tôi bị cảm...”

Thơ của Mạnh Giao là những tình tự bi thiết của một lãng tử, một lữ khách:

[8 câu chữ Hán]

Đỗ quyên thanh bất ai

Đoạn viên đề bất thiết

Nguyệt hạ thù giai thâm

Nhất thanh trường nhất tuyệt

Xử thanh bất vị khách

Khách văn phát tự bạch

Xử thanh bất vị y

Dục linh du tử quý

Máu trào, quyên đổ lệ;

Đứt ruột, vượn kêu thương

Chày ai khua trăng bạc,

Mỗi tiếng một đoạn trường.

Chày khua không giục khách

Khách nghe tóc mình bạc;

Chày không giữ áo ai

Du tử nhớ ngày về.

Bài thơ nào của Mạnh Giao cũng vậy, cũng gợi lên một mối sầu cô lữ bi thương, những đau khổ đoạn trường:

[4 câu chữ Hán]

Thực trai trường diệc khổ
Cưỡng ca thanh vô hoan
Xuất môn tức hữu ngại
Thùy vị thiên địa khoan
Ăn chay, nghe đắng ruột
Gượng ca, giọng nảo nề
Ra đường thấy nghề lối,
Ai bảo trời đất dài.

Khi đọc bài thơ này, Tô Tử Do phê bình các nhà thơ đời Đường: “Ít ai chịu học đạo”; bởi vì Giao là con người khe khát, dù trời cao đất rộng vẫn không có chỗ dung thân.

Trương Văn Tiềm nhận xét: “Cuối đời Đường, thi nhân phần lớn là những cùng sĩ. Đông Dã và Lăng Tiên đều làm thơ mà đổ gọt đến cùng khổ”. Nhận xét này có lẽ rất xác đáng đối với Giả Đảo.

Giả Đảo, tự Lăng Tiên (788-843), mà cuộc đời long đong chỉ vì say mê làm thơ, mặc dù ông không có gì đặc sắc.

Khác với Mạnh Giao và Giả Đảo, chỉ đồng cảnh ngộ sinh nhai túng quẫn với Hạ, riêng Lư Đồng mới thực chứng tỏ không những đồng cảnh ngộ mà còn đồng cả thị hiếu thi ca, tuy tài năng không cùng tương đối.

Lư Đồng, tự hiệu Ngọc Xuyên Tử, ngụ Lạc Dương. Khi Hàn Dũ ngồi ghế Hà Nam lệnh tỏ ra thích thơ của Đồng. Thơ của ông hay nói đến những sự quái dị, những lời hiểm hóc, cũng đáng kể là một loại quý thi như Lý Hạ:

[4 câu chữ Hán]

Thiên công phát nộ hóa long xà
Thử long thử xà đắc tử bệnh
Thần Nông hiệp dược cứu tử mệnh
Thiên quái Thần Nông đẳng long xà
Thiên công nổi giận hóa rắn rồng,
Rắn ấy rồng ấy vương tử bệnh
Thần Nông chế thuốc cứu tử mệnh
Trời lạ Thần Nông phe rắn rồng.

Sự giao thiệp giữa Lư Đồng và Lý Hạ không được rõ, cho nên cũng khó quyết đoán về ảnh hưởng hỗ tương giữa họ. Sở thích tương đồng tất nhiên không thể phủ nhận.

Nhận xét chung về Mạnh Giao, Lư Đồng và Lý Hạ, *Liệp trách tông thơ* nói: “Tôi nghe rằng nếu hoang phí bằng những săn bắn và chài lưới ấy là tàn bạo, mà lại mang ra đẻo gọt, bóc lột, phơi trần tình trạng được sao?”

Từ cái trứng còn non cho đến khô chết mà không để chúng được yên thân, trời há không trừng phạt được sao? Trường Cát yếu, Đông Dã cùng, Ngọc Khuê Sinh thì quan tước chưa được ghi vào sổ triều đình, chính là vì vậy”.

Những lời nhận xét này hình như đã nguyên rửa quá nặng.

3.

Xét về cá tính, Hạ đáng được liệt vào số những nhà thơ “Khô ngâm” ấy. Tuy nhiên, chúng ta cũng có thể thấy một cách dễ dàng dị biệt lớn lao về cá tính của họ. Trong khi Mạnh Giao, Lư Đồng, Giả Đảo, ngoài sở thích duy nhất là làm thơ và sống trọn vẹn cho những ám ảnh dày xéo của thơ, họ không tỏ ra có một chút tha thiết với công danh hay sự nghiệp. Trái lại, nơi Hạ người ta thấy có một cái ước mơ sôi nổi và trẻ trung. Cho nên, khi Hạ lần đầu tiên tìm đến Hàn Dũ, *Nhận môn Thái thủ hành* bộc lộ rõ rệt cái khát khao hùng tâm tráng khí của tuổi trẻ. Rồi khi hân hạnh đón Hàn Dũ và Hoàng Phủ Thục, Hạ không tiếc lời tán dương tài năng văn học của Dũ, mà cũng ngụ ý có thể bằng tài năng ấy mình thì hùng được với thiên hạ:

[2 câu chữ Hán].

Điện tiền tác phú thanh ma không

Bút bỏ tạo hóa thiên vô công.

Bệ rồng cách điệu vút cao không

Văn chương tái tạo thay Thiên công.

Cố nhiên, Hạ đã khoa đại sứ mạng và khả năng của văn chương, mà chúng ta khỏi phải biết nó là văn chương của Hàn Dũ hay của chính Hạ. Điều chắc chắn, khi Hạ chận trán với sự thất bại, văn chương bấy giờ dù vẫn là một nguồn an ủi vô biên, một điểm tựa tinh thần vững chãi, nhưng có lúc Hạ không khỏi cảm thấy sự vô nghĩa của nó.

[1 câu chữ Hán]

Văn chương hà xứ khóc thu phong.

Có lẽ Hạ đang mơ sự nghiệp của Tần Thủy Hoàng, mơ cuộc chinh phục vĩ đại suốt một đời dấy đất từ Lâm Thao đến Liêu Đông? Cũng có khi Hạ ước mơ sự nghiệp của Trương Tử Phòng, muốn đen Lục thao mà thay thế cho Sở từ.

[4 câu chữ Hán]

Tam thập vị hữu nhị thập du
Bạch nhật trường cơ tiểu giáp sơ
Kiều đầu trưởng lão tương ai niệm
Nhân di Nhung thao nhất quyền thơ.
*Ba mươi chưa đến hai mươi đã hơn;
Ngày đôi, sơ sài ăn mấy cọng rau.
Đầu cầu, trưởng lão thương tình,
Tặng cho một quyển nhung thao.*

Hạ muốn bỏ con đường văn chương:

[2 câu chữ Hán]

Nam nhi hà bất đối Ngô câu
Thu thủ quan an nhị thập châu

...

Tuổi trẻ, đáng lý phải cầm thanh gươm Ngô câu, đoạt lại hai mươi chân quận cho triều đình.

Ước muốn này có thể không chỉ là một ước muốn sông. Quả vậy, trong thời Hạ, kể từ cuộc dấy loạn của An Lộc Sơn về sau, khoảng hai phần ba lãnh thổ thoát ra ngoài thế lực kiểm soát của triều đình trung ương,

Nhà Đường, vì đề phòng bị thế lực đe dọa của các chủng tộc nhược tiểu chung quanh, nên đặt ra các Tiết độ sứ, quản lãnh binh mã các châu quận, với quyền tự chủ về mặt nhân lực và lý tài. Một tiết độ sứ lớn có thể quản lãnh đến 10 châu. Nếu thế lực của triều đình trung ương không thể lan rộng đủ để kiểm chế họ, các Tiết độ sứ trở thành những lãnh chúa trong vùng đất họ cai trị, và tự do lựa chọn người kế vị, thế tập, truyền tử lưu tôn. Sử gọi đó là họa phiên trấn. Niên hiệu Nguyên Hòa thứ 7 (809), Lý Giác báo cáo: “Nay những nơi mà pháp lệnh của triều đình không kèm chế được, gồm hơn 50 châu thuộc các vùng Hà Nam và Hà Bắc”.

Hạ vừa trưởng thành là đã chứng kiến ngay sự bành trướng của thế lực phiên trấn ấy. Vốn dòng dõi tôn thất, không rõ Hạ lo ngại đến mức nào trước

nguy cơ sụp đổ của cơ nghiệp tổ tiên. Sự suy luận của Tống Uyển không hẳn là không có lý: “Khuất Nguyên vì khóc cho sự suy vong của tông quốc nên nỗi buồn quá lớn mà lời lẽ thiết tha. Hạ ở trong thời bình sao lại cũng bị ai, phần hận, mưa gan ruột bằng những lời lẽ nguy quyết...? Hạ vốn là vương tôn, nên cũng có những ưu tư về vận mệnh quốc gia: Sự phi lý trong chính sách hòa thân của triều đình, sự cuồng dại trong thái độ hâm mộ tiên thuật của các vua chúa, sự chuyên quyền của các phiên trấn, tư cách xuất lĩnh binh mã của bọn hoạn quân... Khư khư ôm mối cô trung của chức quan Phụng lễ thái thường quá nhỏ, trên không nói thấu thiên tử mà dưới cũng không thể bàn ra với quân thần; đành phải khắp khênh vó lừa những nơi thâm u, hoang dã...”

Trên đây chỉ là suy luận không bằng chứng xác thực. Tuy nhiên, chắc chắn Hạ thông hận các sự bạo ngược của các lãnh chúa phiên trấn, gọi họ là những thứ “Cọp Dữ”, *Mãnh hổ hành*:

[16 câu chữ Hán]

Trường qua mục thung

Cường nỗ mạc bằng

Nhụ tôn bố tử

Giao đặc sinh nanh

Cử đầu vi thành

Trác vĩ vi tinh

Đông hải Hoàng công

Sầu kiến dạ hành

Đạo phùng xu ngu

Ngưu Ai bất bình

Hà dụng xích đao

Bích thượng lôi minh

Thái sơn chi hạ

Phụ nhân khóc thanh

Quan gia hữu trình

Lại bất cảm thỉnh.

Giáo dài không thủng

Nỗ mạnh không phủng

Nuôi cháu nuôi con

*Cho nên nanh vuốt
Ngẩng đầu làm thành
Chống đuôi làm cờ
Hoàng Công biển đông
Sợ hãi đi đêm
Cọp trắng giữa đường
Ngưu Ai bắt bình
Đao thọc mà chi
Trên tường sấm gào
Dưới núi Thái sơn
Tiếng khóc quả phụ
Quan gia có trình
Quan lại không nghe.*

Sự bạo ngược của các lãnh chúa phiên trấn dữ hơn cọp dữ, đến độ giáo dãi, nỗ lực không làm gì được; không có sức mạnh nào kèm chế nổi chúng.

Họ không thần phục triều đình; tự quyết về vấn đề thế tập. Cha truyền con nối, tự do củng cố thế lực riêng để tạo phản. Triều đình đến lúc suy yếu phải kiêng dè họ. Sự kiện ấy không khác nào Đông hải Hoàng công, một tay bắt cọp thiện nghệ, tuổi về già trở lại bị cọp hại.

Khi thế lực đã mạnh, sự tàn ngược lại càng tệ hại hơn cả cọp thật.

Trong các thế lực phiên trấn thời bấy giờ, mạnh nhất phải kể là Thành đức quân Tiết độ sứ Vương Thừa Tông, quán lĩnh Hà Bắc, và Hoại tây Tiết độ sứ Ngô Nguyên Tế. Vương Thừa Tông dấy phản vào năm Nguyên Hòa thứ 4 (809). Ngô Nguyên Tế, niên hiệu thứ 10 (815). Trước đó không lâu, Nguyên Hòa thứ nhất (806), Tiết độ sứ Lưu Tịch phản, bấy giờ Hạ mới 13 tuổi. Năm sau, Tiết độ sứ Lý Kỳ phản.

Khi Vương Thừa Tông tạo phản, Đường Hiến Tông sai hoạn quan Thổ Đột Thừa Thôi suất lĩnh binh mã chinh phục. Đây lại là một cái họa khác đe dọa chế độ: cái họa hoạn quan. Thực sự, chúng chỉ là hạng “phó phần nữ lang”, mà tài nghệ chỉ xứng đáng để thoa son trét phấn hơn là đủ tư cách một tướng soái cầm quân ra trận. Nhưng nhà vua đã tin dùng, trao quyền điều động binh mã cho chúng. Cái nhục thảm bại khó tránh.

Khi Thổ Đột Thừa Thôi suất lĩnh binh mã các đạo Hà Trung và Hà Dương chinh thảo Vương Thừa Tông, thì Hạ coi cuộc hành quân này không

khác cuộc hành lạc của một bà hoàng: *Quý chủ tây chinh hành lạc*. Hạ mô tả: Kỵ binh toàn là một bọn thị tỳ, kết thành một hàng giáp sắt bằng màu đồng vàng rực, cò thì làm bằng lụa là; cột cò bằng gỗ hương dát vàng lá... Một đoàn quân chuẩn bị đối địch với kẻ thù mà quân trang, quân cụ cực kỳ xa hoa tráng lệ như vậy, rõ ràng nó là một đoàn vệ binh ủng hộ chúa đi dạo chơi:

[8 câu chữ Hán]

Hề kỵ hoàng đồng liên tảo giáp
La kỳ hương cán kim họa điệp
Trung quân lưu tỳ Hà dương thành
Kiêu tê tử yên đạp hoa hành
Xuân doanh kỵ tướng như hồng ngọc
Tẩu mã sao tiên thượng không lục
Nữ viên tổ nguyệt giốc y y
Nha trường vị khai phân cầm y
*Đội liên tảo, đoàn binh thị nữ,
Cò tung bay sắc lụa phấn hương.
Trung quân say ngủ Hà dương,
Lú lo con én sa trường rải bông.
Tướng kỵ mã vẽ hồng tha thướt
Ngàn dâu xanh ngựa lướt đầu roi
Trăng nghiêng trên ải tiếng còi
Trướng nha còn khép nghe đòi khao quân.*

Nơi khác, bài *Hoàng gia động* của Hạ châm biếm nhức nhối thái độ khiếp nhược của quân triều trước sự tung hoành của bộ đội Mán tộc Hoàng Thiếu Khanh:

[8 câu chữ Hán]

Tước bộ xúc sa thanh xúc xúc
Tứ xích giốc cung thanh thạch thốc
Hắc phan tam điểm đồng cổ minh
Cao tác viên đề đao tiến bạc
Thế cân triền hiếu bức bán tả

Khê đầu thốc dội ánh cát hoa
Sơn đàm vãn vụ ngâm bạch đà
Trúc xà phi đồ xạ kim sa
Nhân khu trúc mã hoàn quy ga
Quan quân tự sát Dung châu tra
Bước chập chững cát khoa xào xạc.
Mùi đá xanh bốn thước giốc cung.
Cờ đen ba điểm trống đồng,
Kêu gào tiếng vượn lòng bùng tuổi tên.
Dải khăn lụa quấn chân nửa mảnh,
Rọi đoàn quân bông sấn đầu truông,
Sầu ngâm, sương xé, ao rừng
Một bay, rấn lục, bắn tung cát vàng
Bước về vó ngựa nghênh ngang
Quân triều vuốt mặt chém quàng đọt tra.

4.

Phiên trấn và hoạn quan không chỉ là những đe dọa trực tiếp đối với triều đình; chúng còn là nguyên nhân trực tiếp cho những thống khổ của dân chúng. Các nhà thơ trong niên hiệu Nguyên Hòa (806-820) như Bạch Cư Dị, Nguyên Chấn, Trương Tịch, Vương Kiều, đã cố chứng tỏ sự mạng văn chương của họ, nói tiếng nói khôn cùng của những người bị áp bức. Cọp dữ, đối với các nhà thơ này, không chỉ là một biểu tượng của một chế độ hay một chính sách cai trị tàn ngược mà đức Khổng Tử dùng để ám chỉ; từ nay, nó chính là hiện thân trong lột người của bọn quan lại.

Chúng ta có thể thấy được những lời ta thán thống thiết của dân chúng thời bấy giờ qua các thể cách bình dị trong *Đỗ Lãng tẩu* của Bạch Cư Dị. Đó là một trong những bài tân nhạc phủ; Bạch Cư Dị mô tả cảnh khổ của nông phu, qua đời sống của lão giả tại Đỗ Lãng. Ở đó, hằng năm ông làm một khoảng ruộng; tháng 3 bắt đầu vỡ đất thì trời hạn không mưa. Khi gieo được mạ, phần lớn bị hoang trùng phá hoại. Đến tháng 9, lúa trở đồng đồng lại bị sương móc. Trước khó khăn bởi thiên tai đó, quan trường sử biết nhưng làm ngơ, và thẳng tay trưng thuế. Rồi sang năm, ông lão sẽ lấy gì mà ăn? Bọn chúng lột chiếc áo che thân của lão, cướp miếng cơm đang trong miệng của lão. Quả chúng là những con chó sói:

[4 câu chữ Hán]

Bác ngã thân thượng bạch

Đoạt ngã khẩu trung tức

Ngược nhân hại vật tức sài lang

Hà tất câu thảo cứ nha thực nhân nhục?

Lão phu thái ngọc ca của Hạ, trong cùng hoàn cảnh tương tợ, đáng coi là một bài bằng máu và nước mắt của một lão giả sưu dịch, bị sung công đi mò ngọc bích cho quan:

[12 câu chữ Hán]

Thái ngọc! Thái ngọc! Tu thủy bích

Trác tác bộ dao đồ hào sắc

Lão phu co hàn long vị sâu

Lam khô thủy khí vô thanh bạch

Dạ vũ cương đầu thực trần tử

Đỗ quyên khẩu huyết lão phu lệ

Lam khô chi thủy yểm sinh nhân

Thân tử thiên niên hận khô thủy

Tả sơn bách phong vũ như khiêu

Thân tử thiên niên hận khô thủy

Tả sơn bách phong vũ như khiêu

Truyền cước quải thẳng thanh niếu niếu

Thôn hàn bạch ốc niệm kiêu anh

Cổ đài thạch đăng huyền trường tháo

Quan bắt mò ngọc, mò ngọc biếc;

Giữa thành trang sức cho đẹp mắt

Lão phu đói, lạnh, rỗng cũng rầu;

Hơi nước suối Lam không thanh bạch,

Mưa đêm trên gò, lão gặm cỏ.

Lệ lão, đỗ quyên miệng máu đỏ

Dòng nước suối Lam nhận chìm người;

*Thân chết, nghìn năm còn hận nó.
Mưa gào, núi nghiêng, bạch lộng gió;
Lặn suối, buộc chân, xanh mớ nhợ.
Xóm lạnh, nhà trơ, thương vợ con;
Cổ đài, bậc đá, loài cỏ nhớ.*

Sự uất hận của lão già không nơi phát tiết: nếu bất hạnh mà bị thiệt mạng trong lòng suối thì cũng chỉ có thể mang mối hận triền miên đối với những dòng suối mà thôi, không tiết hận đến nhà quan được. Đây là chỗ trầm thống nhất trong thơ Hạ. Oan khuất luôn luôn là một tình tự kín đáo: sống im lặng và chết cũng im lặng. Đó cũng là nét trong sắc thái quỳ thi của Hạ.

Dương thời, Đức Tông có thói ưa súc liễm tài sản, do đó, để tăng công, một số các Tiết độ sứ đánh thêm thuế “tiện dư”, gọi là thuế thặng dư đánh trên mỗi gia đình. Trong mỗi gia đình, trừ một người, số còn lại được coi là thặng dư. Đức Tông lại cho lập hai kho lớn tại Phụng Thiên để súc chứa những đồ phủ cống. Bài thơ *Trọng Phú*, thuế khóa nặng nề, của Bạch Cư Dị, mô tả tình cảnh khổ sở của chính sách thuế khóa này, và cũng vẽ ra sự tương phản giữa cái đói rách của dân chúng và kho lẫm cao vọi của quan nhà.

[6 câu chữ Hán]
Tạc nhật thâm tàn thuế
Nhân khuy quan khổ môn
Tàng bạch như sơn tích
Ty như tợ vân đồn
Hiệu vi tiện dư vật
Tùy nguyệt biến chí tôn.

Bác nông phu đi đóng thuế, nhân đó liếc mắt nhìn vào kho quan : lùa là chất cao như núi; tơ sợi chất đồng như mây. Những thứ này được gọi là những vật “tiện dư”, hằng tháng được dâng hiến lên vua.

Và tiếp ngay sau đó, tả oán:

[4 câu chữ Hán]
Đoạt ngã thân thượng noãn
Mãi nhĩ nhãn tiền ân
Tiến nhập Quỳnh lâm khó
Tuế cửu hóa vi trần.

Cướp đoạt sự ấm trên mình của ta, để mua cái ân huệ Thiên tử trước mắt bọn này; của dâng vào kho Quỳnh Lâm, dùng không hết, lâu ngày hóa thành đất cát.

Cố nhiên, Hạ không thể có lối mô tả hiện thực như Bạch Cư Dị. Bởi vì cá tính của thơ Hạ vốn giàu ẩn dụ. Do đó, có nhiều chất phóng thích hơn là “tổ giác”. Ở đây, chúng ta sẽ thấy Hạ mô tả thái độ của một huyện quan đi trưng thuế. Quan mặt mày hầm hầm, giận dữ, cưỡi ngựa đến tận nhà dân để hối thúc đóng thuế. Thuế được trưng ở đây là vải lụa. Đời Đường, bấy giờ vì nhu cầu mua ngựa Hung nô nên cần rất nhiều vải lụa; số cần dùng có thể lên đến 500.000 tấm lụa mới mua đủ số ngựa cho triều đình. Huyện quan có lệnh trưng, nhưng nhà dân chưa dệt kịp, khát hẹn đến mùa xuân, đợi tấm nhả tơ đã. Rồi họ dọn cháo mời huyện quan ăn. Ăn xong, huyện quan có vẻ hài lòng, và nguôi giận ra về. Nhưng, ngay sau đó, ông gọi thầy lại giữ sổ bạ lên hầu. Dĩ nhiên là sai đến đòi nữa, chúng ta nghe giọng điệu châm chích của Hạ:

[20 câu chữ Hán]

Hiệp phố vô minh châu

Long châu vô mộc nô

Túc tri Tào hóa lực

Bất cấp sứ quân tu

Việt phụ vị chức tác

Ngô tầm thủy nhu nhu

Huyện quan kỵ mã lai

Nanh sắc cù tử tu

Hoài trung nhất phương bảng

Bảng thượng số hàng thơ

Bất nhân sứ quân nô

Yên đặc nghệ nhĩ lô

Việt phụ bá huyện quan

Tang nha kim thượng tiểu

Hội đãi xuân nhật yên

Ty xa phương trịch trạo

Việt phụ thông ngôn ngữ

Tiểu cô cụ hoàn lương

Huyện quan đạp xan khứ
Bạc lai phục đăng đường
Hiệp phố không minh châu,
Long châu không mộc nô;
Dù biết sức tạo hóa,
Không thỏa sứ quân cầu.
Việt phụ chưa canh cử,
Tấm Ngô vừa ngo ngoe.
Quan huyện cười ngựa đến,
Sắc giận tía râu cù.
Tay ngài một bảng vuông,
Trên bảng chữ vài hàng
Không vì sứ quân giận,
Đâu dễ đến nhà tranh.
Việt phụ lạy huyện quan:
“Chồi dâu vừa mới lú,
Xin đợi cuối mùa xuân
Xe tơ mới quay được”.
Việt phụ nói lưu loát
Tiểu cô dọn hoàng lương.
Quan đớp rồi đi mất.
Gọi thầy lại đăng đường.

5.

Bài thơ dưới đây của Hạ “*Bình Thành hạ*”, mô tả đời sống của lính thú tạ Bình Thành, một biên trấn gần Trường Thành. Đặc điểm của bài thơ, như Vương Kỳ nhận xét, nói lên cái khổ của lính thú biên trấn vì sự ngược đãi của chủ tướng mà trong đó không lộ một chữ nào có vẻ oán hận:

[16 câu chữ Hán]

Cơ hàn Bình thành hạ
Dạ dạ thú minh nguyệt
Biệt kiếm vô ngọc hoa

Hải phong đoạn mấn phát
Tái trường liên bạch không
Diêu kiến Hán kỳ hồng
Thanh trưởng xúy đoản địch
Yên vụ thấp họa long
Nhật vân tại thành thượng
Y hy vọng thành hạ
Phong xuy khô bông khởi
Thành trung tế sáu mã
Tá vấn trúc thành lại
Khứ quan kỳ thiên lý
Duy sàu hoài thi qui
Bất tích đảo qua tử.

*Đôi rét dưới Bình thành
Đêm đêm canh ánh trăng
Giương nhà không trở ngọc
Sa mạc rớt tóc xanh
Quan ải trơ trời trắng
Xa trông cờ Hán hồng
Trướng xanh thổi địch vẫn
Sương khói điểm hình rồng
Sớm hôm ngồi trên thành
Vợ vẫn nhìn xuống dưới
Gió thổi bông khô tung
Trong thành ngựa ốm hí.
Muốn hỏi người xây thành
Cách quan mấy nghìn dặm
Rầu nổi bọc thầy về
Sợ gì chết tên đạn.*

Không phải thơ không tỏ một chút oán hận. Cái hận ấy được gói trong hai câu chót: người lính thú không sợ chết vì tên đạn nơi chiến trường, nhưng sợ chết vì đói lạnh.

6.

Đời Đường, Thái úy Phòng Quán (697-763), thiếu thời ẩn cư học tập trong núi Chung Nam, thỉnh thoảng nghe dưới vách núi có tiếng rỗng gầm, trong mà tĩnh, khiến người nghe có thể đập tắt được cái tư tưởng tà vạy. Bấy giờ, có một thầy tăng hiểu sự lén lậy cái bát bằng đồng giả làm tiếng rỗng ngâm. Khi Phòng Quán tình cờ đến chơi chùa, nghe vắng vắng có tiếng rỗng ngâm lại từ Chung Nam đời đến đây. Thầy tăng này mới đem cái bát ra và gõ. Phòng Quán kinh ngạc: Quả là rỗng thiết ngâm đó. Năm 778, một thầy tăng khác, có thể bắt chước được tiếng rỗng ngâm theo kiểu này, đến thăm Kiều Nhiên. Nhiên vốn là dòng dõi Tạ Linh Vận, văn chương cũng có tiếng và cùng giao thân với Vị Ứng Vật. Bấy giờ Kiều Nhiên viết bài thơ “Gõ bát đồng giả tiếng rỗng ngâm” với một bài tựa giới thiệu. Nguồn gốc của *Giả long ngâm* được loan truyền bởi bài tựa này. Hạ làm bài thơ *Giả long ngâm*:

[14 câu chữ Hán]

Thạch trát đồng bôi

Ngâm vịnh khô tụy

Thương ung bãi huyết

Bạch phượng hạ phế

Quế từ tự lạc

Vân lộng xa cái

Mộc từ sa băng ác khô đảo

A mẫu đắc tiên kim bất lão

Đảm trung kiêu thái triệt thanh diên

Ôi nhuyên ngọa thù mai kim trảo

Nhai dặng thương thương điều thạch phát

Gian quân yếm trướng viên đang chiết

Liên hoa khứ quốc nhất thiên niên

Vũ hậu văn tinh do đới thiết

Đá gõ chén đồng

Ngâm nga khô héo.

*Ứng xanh máu trào,
Phượng trắng rơi phôi.
Hạt quế tự rụng,
Mây vờn tán xe.
Cây chết, cát ở, khe đảo dữ;
Vương Mẫu được Tiên, thành bất lão.
Dải rồng trong hang đã đào thải,
Mồm đất, nước động, vùi móng vàng.
Rêu phủ sườn non điệu trắc ly;
Giang quân buông rèm ôm bóng tre.
Liên hoa từ biệt nghìn năm trước.
Mưa tạnh còn khua tiếng sắt đe.*

Vương Kỳ nhận xét về ngụ ý của bài thơ: “Bài thơ này nhân rồng giả ngâm mà nghĩ đến rồng thiệt; cười thiên hạ đối với rồng thiệt thì xua đuổi, nhưng kẻ hiểu sự lại tả tiếng của nó để làm vui. Người ta nghe đến sự thiệt thì không thích, mà chỉ ưa thích những cái không thiệt. Ngụ ý quả là rất sâu xa”.

Với nhận định này, qua những gì mà chúng ta đã có thể kết luận về Hạ, một nhà thơ ở giữa lòng thời đại, đến đây chúng ta tất thấy rõ giới hạn các lời phê bình, chỉ trích Hạ, theo đó, thơ Hạ ngoài những quý trầu, thần rắn, tuyệt không có gì đáng nói. Như vậy, nhận định của Đỗ Mục rất xác đáng: “Giả sử Hạ sống lâu hơn nữa để thêm cái Lý cho thơ của mình, hẳn có thể phục sự cho Ly tao được vậy.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III, tr. 130-158

Bát Quan Trai Giới

TU GIỚI

Phật pháp như thuốc hay, nhưng tùy theo căn bệnh. Có điều, không phải như thuốc Tây, được bào chế như thế nào thì đồng loạt các người bệnh dùng như vậy, chỉ hơi khác nhau về cân lượng tùy theo thể trọng của mỗi người. Phật pháp tuy cũng một pháp môn có thể được truyền dạy cho nhiều người như nhau, nhưng để cho sự thực hành có hiệu quả hơn, cũng cần phân biệt thành phần xã hội, trình độ nhận thức, và kinh nghiệm từng trải của mỗi người mà phương pháp thực hành có thể một vài sai khác.

Bát quan trai giới cũng trong trường hợp như vậy. Tất nhiên, Phật dạy giới này áp dụng chung cho tất cả các Phật tử tại gia, không phân biệt Phật tử này thuộc thành phần hay đẳng cấp xã hội nào. Nhưng vì trình độ nhận thức, và nhiều lý do khác nữa, một Phật tử nhận thức ý nghĩa của giới pháp một cách cá biệt, và do đó thọ giới với cứu cánh riêng biệt.

Để có thể hiểu rõ sự khác biệt này, trước hết chúng ta nói về chữ tu.

Mọi người đến chùa cầu thọ bát quan trai giới đều có một ý niệm như nhau, là mình đang tu giới. Nhưng, thế nào là tu?

Đối với những Phật tử lớn tuổi, khi mà trách nhiệm đối với đời coi như không đáng kể, đối với các vị này, tu là cầu phúc. Tu giới ở đây đồng nghĩa với tu phúc. Tức là thọ trì giới pháp của Phật để gieo trồng quả phúc, hầu mong đời sau được hưởng. Có người muốn đời sau sang giàu hơn, hoặc thông minh, hoặc có địa vị xã hội cao hơn, cho đến, làm vua làm chúa. Cũng có người mong muốn đời sau được nhiều thuận duyên, để học và thâm hiểu Phật pháp, do đó trình độ tu tập cao hơn.

Đối với các Phật tử như vậy, tu bát quan trai đơn giản là đến xin giới, rồi thực tập quá đường, trang trọng tụng bình bát cúng dường mười phương Tam bảo. Do tính cách trang trọng, và những bài kinh chú cúng dường linh thiêng, nên sẽ mang đến nhiều phước báo hơn là tự mình cúng Phật ở nhà. Ngoài việc cúng dường trước khi thọ thực như vậy, Phật tử thọ trì bát quan trai không cần học hỏi gì thêm về bản chất của giới pháp, ý nghĩa của từng giới tướng. Cho

nên, cũng không cần biết công năng của giới này có thể dẫn đến phước báo cao hơn nữa, mà cao nhất là đạo quả vô lậu Niết bàn.

Quan niệm thông thường của thế gian cho rằng tu là sửa: đổi ác làm lành, cải tà quy chánh. Đây là mặt tiêu cực của chữ tu. Tu thân để tề gia, mà cứu cánh cũng chỉ là bình thiên hạ. Cứu cánh cũng chỉ lẫn lộn trong thế gian này, thăng trầm theo con sóng vô thường biến dịch, mang theo trong thân và tâm dấu ấn khó xóa nhòa của quá khứ tham, sân, si, vô lượng phiền não, cấu uế.

Giới Bát quan trai được Phật thuyết cho các Thánh đệ tử; những người tuy sống đời tại gia, hưởng thụ ngũ dục của thế gian, nhưng tâm tư đã vững chắc trên Thánh đạo. Trong ý nghĩa này, tu có nghĩa là phát triển, làm cho bản thân càng lúc càng cao thượng ngang tầm Thánh đạo, để càng lúc càng nhìn thấy rõ dấu chân dẫn đến Niết bàn. Tu như vậy là tu giới, tu định và tu huệ. Ba khoản tu tạo thành một chuỗi quan hệ liên tục.

Có người nói: tu cốt tại tâm. Điều này đúng một phần. Nhưng nếu không biết huấn luyện thân, khuất phục nó không buông lung theo bản năng hưởng thụ; ấy thế mà nói đến sự tu tâm thì nhiều có vẻ không tương. Tu thân, chính là tu giới. Tu tâm chính là tu định. Có định mới dẫn đến huệ phát sinh.

Tại sao nói tu thân là tu giới? Trong năm giới của tại gia, và tám giới của cận trụ tức bát quan trai, những điều cần học là ngăn cản thân và khẩu không làm những sự xấu ác.

Tu giới, đây là trau dồi đạo đức; cũng có thể nói là tu sửa thân tâm, trau dồi phẩm chất đạo đức để cuộc sống của mình thanh cao hơn. Tu định, tất nhiên là không phải tu sửa định rồi. Tu định là tu tập để phát triển năng lực làm chủ thân tâm; tập trung tư tưởng, không buông lung tâm ý, để tăng cường khả năng nhận thức, khai mở trí tuệ. Cuối cùng là tu huệ, cũng không có nghĩa là tu sửa huệ mà có nghĩa là phát triển và nâng cao nhận thức của mình, mở tầm mắt của mình để thấy rõ sự vật.

Trong cái ý nghĩa tu giới, ta hỏi “giới là gì?” Thông thường ta hiểu giới là những điều ngăn cấm. Nhưng trong kinh Phật thì giới còn có nhiều nghĩa hơn thế nữa. Giới, ý nghĩa chính của nó, đó là cái phẩm giá của con người. Trì giới là giữ gìn cái phẩm chất đạo đức của mình, cái giá trị con người của mình.

Tu tập giới là nâng cao phẩm giá con người của mình. Nói thông thường là phẩm chất đạo đức, cái làm nên giá trị con người.

Phẩm chất con người là thế nào? Ta sinh ra trong xã hội loài người: sống, lớn lên và chết. Với người bình thường, không làm việc ác gây tai hại cho mình, cho xã hội, giữ cuộc đời mình trọn vẹn để chết không hối hận mình đã làm hại người khác. Đạo đức ở đời chỉ cao bằng mức ấy.

Nhưng tu giới của người Phật tử là nâng phẩm chất con người cao hơn nữa, vượt lên trên giá trị con người hiện tại.

Làm sao ta có thể vượt qua giới hạn con người? Mỗi người sinh ra với mục đích gì? Cha mẹ sinh ra ta; lớn lên, có gia đình; có bổn phận đối với gia đình, đối với xã hội, làm thế nào cho gia đình được hạnh phúc và đóng góp cho xã hội được bình an. Như vậy là đủ rồi.

Nếu tu tập giới, tự thân thấy có cái cao quý hơn thế nữa.

Cái này không thể nói trong một vài lời mà phải bằng kinh nghiệm sống, kinh nghiệm tu tập của mình; mới biết thế nào là cao hơn. Ở dưới chân núi không có tầm mắt nhìn, chỉ thấy đến ngọn cây; nhưng có người hướng dẫn mình leo đến đỉnh núi, mới biết là đỉnh núi cao.

Có thể mình không ý thức mình lên cao đến cỡ nào, nhưng một thời gian sau bằng quá trình tu tập thì có thể thấy. Tu giới phải ý thức như vậy mới thấy có hiệu quả, còn không thì tu giới chỉ làm việc lành gọi là điều hạnh: làm điều tốt với quả báo đời sau sinh ra giàu sang hơn, hạnh phúc hơn, sáu căn đầy đủ, thông minh hơn. Dù có thông minh cỡ nào, như nhà bác học, vua chúa, thì cũng chỉ trong phạm vi con người, không chiến thắng nổi cái già, cái chết, còn nhiều cái không chiến thắng nổi, nghĩa là mình vẫn làm nô lệ cho một cái gì đó mà mình không biết.

Một người sinh ra trong một gia đình làm nô lệ cho người khác; cha mẹ làm nô lệ, cả dòng họ làm nô lệ, lớn lên mình cũng không biết làm nô lệ cho cái gì.

Chỉ có người nào đến mở đường mở lối, chỉ cho biết giá trị của con người, mới biết là mình nô lệ mà tìm cách thoát khỏi thân phận nô lệ của mình. Chúng ta cũng thế: sinh ra ở đời, trăm đời nghìn đời quen nô lệ cho một sức mạnh nào đó mình không hiểu được, chưa ai hiểu, chưa ai thấy được. Quen như vậy, chấp nhận thân phận đó.

Giống như đứa trẻ sinh ra bị ghẻ lở. Hạnh phúc của nó là được ngồi bên đồng lửa, và gãi. Càng gãi càng thấy đỡ ngứa; nhưng càng gãi thì càng thêm lở loét. Bà con thân nhân thấy tội nghiệp, muốn hạnh phúc an lạc cho nó, nên đưa đến lương y để trị. Nó la khóc, nói rằng: chú bác, cha mẹ, hung ác; nó đang ngứa mà không cho gãi; đang ngồi bên lửa ấm thế này mà mang nó đi đâu, hành hạ nó. Về sau, khi lành hết ghẻ ngứa; bấy giờ bảo thò tay gãi nó cũng không dám gãi; bảo ngồi bên lửa thì nó nói là nóng quá, đi chỗ khác ngồi.

Chúng ta là những người đang chìm đắm trong bùn lầy hôi thối, nhưng mấy ai thấy rõ chúng ta đang sống trong bùn lầy? Khó thấy lắm. Như đứa bé sập xuống bãi sình, thấy lún thì mừng, nói là đất lún hay quá; đến khi ngộp thở thì hết khóc được.

Đức Phật bằng nhiều phương tiện cứu vớt chúng sinh ra khỏi vũng sinh sinh tử đó. Vớt lên rồi, Ngài khiến cho tắm sạch bằng nước của giới, xông ướp bằng hương thơm của định, và cho đeo tràng hoa chuỗi ngọc bằng huệ. Sau đó người ấy muốn đi đâu thì đi, với một thân hình sạch sẽ thơm tho, bằng vòng hoa chuỗi ngọc, trở thành một con người cao quý, tham dự tất cả chúng hội nào; các triều đình vua chúa cũng tới được.

Hiểu được mình đang trong sinh lầy, hiểu được thế nào là nguồn nước trong của giới, hương thơm của định và thế nào là tràng hoa an lạc của huệ. Điều này phải hành mới thấy được.

Hành đầu tiên đó là thọ giới. Tùy căn cơ Phật đặt ra nhiều cấp bậc giới. Như mỗi người sinh ra với thể xác khác nhau; người yếu, thân hình ốm 35 kg, thì vác 20 kg; người mập mạnh khỏe có thể vác cả trăm kg. Giới luật được đặt ra cũng vậy. Tùy theo căn cơ, theo trình độ, năng lực đạo đức hay tự kềm chế.

Người học giới theo Phật như đứa trẻ tập đi, tất nhiên phải té; nếu không có bố mẹ dìu đỡ; không thể tự mình ráng gương dậy tự đi, không thể không té ngã.

Người tu Phật cũng thế. Thọ giới, có thể phạm rất nhiều; nhưng biết là phạm thì phải sửa. Không ai sinh ra mà đi được liền; dù con vua nếu tập đi mà cung nhân không đỡ thì cũng té và cũng khóc thối. Nhưng bản năng té thì đứng dậy. Có người không nghị lực té xong nằm luôn, không đứng dậy nữa. Như người tu Phật ban đầu tinh tấn, nhưng một thời gian sau thoái hóa, đọa lạc, không bao giờ đứng dậy nổi.

Vì vậy, từ bước đi căn bản, Phật chế ngũ giới.

Nâng cao lên một bậc nữa là Bát quan trai giới.

Ý NGHĨA BÁT QUAN TRAI

Bát quan trai, theo nghĩa đen chữ Hán, là tám điều kiêng cữ, như là tám cửa ải chặn đứng các pháp bất thiện. Giới bát quan trai chính xác được gọi là giới cận trụ. Nghĩa là, sống gần đời sống xuất gia, gần chùa chiền, gần nơi thanh tịnh. Tập quen với đời sống thanh tịnh để thấy được giá trị.

Còn cao hơn nữa, cận trụ được hiểu là tập sống gần đời sống một vị A-la-hán, là bậc Thánh xuất thế gian.

Ngoài nghĩa cận trụ, giới bát quan trai còn được gọi là giới bố tát hay trưởng tịnh: trì giới làm phát triển phần thanh tịnh, những đức tính tốt trong mình.

Cùng một chữ nhưng hai nghĩa: cận trụ, sống gần gũi đời sống cao thượng của một bậc Thánh. Với người xuất gia tất cả giới luật là khuôn mẫu

đạo đức đều noi gương đời sống của một vị A-la-hán. Mặc dù tâm tư của người ấy có thể còn nhiều hờn giận, ham muốn, nhưng bên ngoài, đi đứng nằm ngồi, tác phong đạo đức thường xuyên noi theo gương mẫu của Thánh nhân, học tập theo Thánh nhân. Người tại gia không thể làm được như vậy, mà chỉ có thể tập gần, tập làm quen. Gần như vậy sẽ thấy có một niềm tin rằng thế gian này chắc chắn có bậc thánh, có vị A-la-hán, là bậc Chân nhân đạo đức toàn vẹn, dứt sạch tham, sân, si; sống luôn luôn an lạc, không còn bị chìm đắm trong cõi luân hồi đau khổ. Đó là niềm tin hướng thượng, từ đó mà tìm thấy ý nghĩa và hướng đi cho đời sống của mình.

Từ chỗ tin tưởng này, có thể phát triển tính lành, không cần cấm sát sanh, không cần cấm trộm cắp, mà tự nhiên mình sẽ không làm việc đó vì tin tưởng có một giá trị rất cao mà mình đang học. Đó là nghĩa tích cực của giới. Cho nên, giới không đơn giản có ý nghĩa tiêu cực là sự cấm đoán. Tuy rằng, khi học giới người học được dạy là không nên làm điều này, hãy nên làm điều kia.

Người khôn ngoan, có trí trong đời, biết rõ đâu là con đường chí thiện, là đường tốt để mình đi. Đâu là con đường xấu, tự mình tránh; không cần ai cấm. Đó là học giới cho người hiểu biết; có trí tuệ. Còn đối với người không đủ năng lực để phân biệt những gì là cao thượng và thấp kém, thì những sự cấm cản là cần thiết. Như người lớn khôn ngoan khi thấy lửa, thấy thuốc độc, không bao giờ thò tay lấy và xử dụng một cách vô ý thức. Nhưng trẻ nít hay người chưa hiểu biết thì gặp gì cũng ăn, cũng uống, rất nguy hiểm. Với những người như vậy tất nhiên cần phải có sự cấm cản; quy định rõ những điều nên làm và không nên làm.

Ý NGHĨA THỌ GIỚI

Chỉ các bậc Thánh A-la-hán trong đời mới phân biệt rõ bằng trí tuệ vô lậu rằng cái gì độc hại, không độc hại. Ngoài ra, các hạng phàm phu, kể tất cả chư thiên và loài người, bị trùm kín trong màn vô minh u tối, khó có thể định rõ con đường trước mắt mình, nên đi theo lối nào; cũng không thể nhận rõ những gì là độc hại; cho nên Phật chế giới, để theo đó mà hành trì. Vì vậy, các chúng đệ tử Phật, khi đã quy y Tam bảo, phải thọ trì các cấm giới.

Thọ giới là sự phát nguyện một cách tự nguyện tuân thủ những điều Phật cấm, để tự rèn luyện bản thân, tu tập thân và tu tập tâm, nâng cao phẩm chất đạo đức, giá trị hướng thượng của con người của mình. Do sự phát nguyện này, phát nguyện đúng cách, đúng pháp, trong tự thân người thọ giới phát sinh một năng lực gọi là phòng hộ. Năng lực ấy được thí dụ như là bờ đê, ngăn cản những dòng nước bản không cho chảy vào ao nước sạch.

Tâm ta như hồ nước. Nước vốn trong sạch nhưng chung quanh nhiều rác; và thường xuyên dòng nước đục từ bên ngoài tràn vào làm vẩn đục, hồ trở

thành dơ bẩn và độc hại. Cho nên, cần có bờ đê ngăn lại để cản các dòng nước bẩn không chảy vào tâm. Vậy nên hiểu theo thí dụ: giới là bờ đê.

Làm thế nào để đắp thành bờ đê và giữ cho vững chắc? Đó là ý nghĩa thọ giới và trì giới.

Người không thọ giới Phật cũng có thể sống trọn cuộc đời đạo đức gương mẫu. Nhưng đó là đạo đức bẩm sinh, có tính tự phát. Giống như con nai hiền lành; và suốt đời cũng chỉ hiền lành như vậy, không có gì tiến bộ cao cả hơn. Trong người ấy không có năng lực phòng hộ; do đó không có sự tăng trưởng của giới. Nói cách khác, người ấy sinh ra với tính thiện, như hạt giống tốt, quý hiếm, mà được cất kỹ trong kho, không mang ra gieo trồng thì không bao giờ thành cây, để cho hoa cho trái.

Mỗi tháng có 6 ngày thọ giới là mùng 8, 14, 15, 23, 29, 30. Hoặc 8 ngày, nếu thêm mùng 7 và 22.

Trong truyền thuyết tín ngưỡng cổ xưa ở Ấn độ, người đời tin rằng vào các ngày đó ma quỷ thường quấy nhiễu loài người, và cũng là những ngày mà Thiên đế và bốn vị Hộ thế Thiên vương đi tuần hành nhân gian để giúp đỡ những ai làm điều thiện. Vì thế người đời bấy giờ mới bày ra chuyện dâng cúng phẩm vật, cầu khẩn thần linh phò hộ, trừ ma quỷ, ban cho nhiều điều phước, nhiều tài lộc, may mắn. Người tin Phật không tin vào những chuyện hồi lộ Thần thánh kiểu đó; chỉ tin vào những nghiệp thiện ác do chính mình làm, và những hậu quả lành dữ của nó. Cho nên, thay vì cúng bái, cầu khẩn, chúng ta tu tập Bát quan trai giới.

Mặt khác, người chưa sống ở miền quê thì chưa thấy được tác dụng của ngày âm lịch. Người miền quê qua nhiều thế hệ có kinh nghiệm nhận thấy rằng tính tình con người thường thay đổi theo từng mùa trăng, từng con trăng. Con trăng thay đổi, khi tròn khi khuyết, tánh tình theo đó cũng ít nhiều biến đổi, hiền hòa hơn hay hung dữ hơn; dễ vui hơn hay dễ cáu gắt hơn. Thọ giới vào những ngày này có tác dụng rất lớn đối với sự tu tập thân tâm.

Ngày nay, đời sống hàng ngày tập trung vào các đô thị lớn, nhật thực nguyệt thực đều ít khi biết nên chu kỳ trăng không cần thiết. Đời sống càng ngày càng xã hội hóa, tại các thành phố chỉ có chu kỳ xã hội, cho nên đến ngày thứ Sáu, hay thứ Bảy trong tuần thì con người có cảm giác khác với các ngày thường khác, cảm giác ngày chủ nhật cũng khác liền. Vậy không nhất thiết phải theo mùa trăng, mà ngày chủ nhật thọ giới cũng được.

Hiệu lực của sự thọ giới phân làm hai loại. Một là giới taten hình thọ, tức phát nguyện thọ rồi thì trì suốt đời; cho đến khi chết thì giới tự động xả. Hoặc chưa chết, nhưng không còn tin tưởng, không còn thích thú trong việc trì giới,

mà tự mình tuyên bố, xả giới, hay bỏ Phật, bỏ Pháp, bỏ Tăng, bấy giờ giới thể cũng mất.

Thứ hai là giới một ngày một đêm. Đó là giới cận trụ. Sau khi thọ, giới thể chỉ tồn tại luân lưu trong thân tâm người thọ một ngày một đêm, từ khi mặt trời mọc hôm nay đến mặt trời mọc hôm sau. Hết thời hạn này, giới tự động xả.

Tại các thành phố lớn không thể tính thời hạn một ngày theo ánh sáng mặt trời được, mà phải tính theo thời khắc của đồng hồ. Mốc khởi đầu của một ngày để thọ giới Bát quan trai có thể ấn định từ 6 giờ sáng hôm nay cho đến 6 giờ sáng hôm sau. Sau 24 giờ, dù có lên chùa làm lễ hay không, giới vẫn tự động xả. Nếu có lên chùa làm lễ xả, đó chỉ là sự hồi hướng; tức nguyện đem công đức trì giới một ngày hướng vào ước nguyện nào đó.

Giới Bát quan trai không thể tự thọ; mà cần phải thọ từ một Sa-di hay Tỳ kheo (ni cũng được).

NỘI DUNG TÁM GIỚI

Bát quan trai giới, là trai giới có 8 chi. Nội dung các chi, theo ý nghĩa, chia làm 4 phần.

1. Giới tự tánh, gồm có 4 chi: sát sinh, trộm cướp, tà dâm, vọng ngữ. Nói là tự tánh, vì đó là phẩm chất cơ bản nhất của con người. Mất đi những phẩm chất này thì cũng mất luôn giá trị làm người, mà堕 lạc xuống thành hàng súc sinh, động vật thấp. Phật xuất hiện hay không xuất hiện ở đời, 4 phẩm chất này là cần thiết để được tái sinh làm người. Tuy nhiên, khi có Phật ra đời, quy định thành điều học; và Phật tử phát nguyện thọ trì, bấy giờ tự thân giới phát triển thành năng lực vừa phòng hộ, vừa nâng cao tâm của người thọ trì hướng về Thánh đạo.

Bốn chi này là căn bản của ngũ giới. Có sự khác biệt trong 8 giới là không được dâm dục, trong khi năm giới chỉ tránh sự tà dâm. Do hiệu lực của năm giới là thọ suốt đời, mà trong 8 giới chỉ thọ một ngày một đêm, nên thể của các giới này cũng có sự khác nhau. Như giới sát sanh. Trong năm giới, nó có giá trị phòng hộ để không bị báo ứng đau khổ về sau, là phước báo trong loài người mà thôi. Trong 8 giới, nó không những tăng cường năng lực phòng hộ, mà còn phát triển thành nhân tố tích cực, trở thành năng lực đối trị phiền não, chế ngự và diệt trừ tâm sân hận, từ đó dễ dàng chứng đắc các thiền, cao hơn nữa là các Thánh quả.

2. Một chi trừ phóng dật, là chi giới cấm uống rượu, dùng các chất say; những thứ khiến cho tâm trở thành buông lung, không được kiểm soát. Trong năm giới, chỉ tránh uống rượu chỉ là sự phòng hộ không để say sưa, mất tự chủ,

rồi dẫn đến phạm các giới khác. Trong 8 giới, chi tránh xa uống rượu này trở thành năng lực ngăn trừ sự phóng dật, hay buông lung.

Phật dạy: có một pháp dẫn tới Niết bàn và có một pháp khiến các người làm nô lệ cho ma quỷ tức ma vương, tử thần. Một pháp, nếu ai thành tựu, có đầy đủ, ai có nó nằm ngay trong lòng mình, người có pháp đó sẽ không bao giờ thoát khỏi bàn tay của ma vương, của tử thần. Đó là phóng dật, buông lung.

Còn một pháp thoát khỏi sự khống chế của ma vương đi tới cứu cánh an lạc, đó là không buông lung

Buông lung là sự buông thả, hay xao lãng, làm càn, làm dở, không tự kiểm soát mình, là không tỉnh giác. Như học trò muốn thi đậu. Ngày mai thi, bài học chưa thuộc, nhưng lại buông lung theo các các trận bóng đá, mà hậu quả là sự thi trượt. Đó là trạng thái buông lung không kiểm chế được. Người có buông lung thì không làm gì nên nổi sự nghiệp lớn; luôn luôn thất bại.

Buông lung gồm có buông lung thân, buông lung tâm. Buông lung thân là thế nào? Một một chút thì đi nằm, ngồi học một chút buồn ngủ quá thì đi ngủ. Người tu ngồi lần chuỗi mới được nửa chuỗi thì nghĩ tưởng đủ thứ chuyện. Buông lung tâm là xao lãng, mất chánh niệm, suy nghĩ viển vông, không tập trung tâm ý vào điều thiện, nên cũng dễ được dẫn đến chỗ làm càn, làm bậy.

3. Hai chi ngăn trừ kiêu mạn. Một, tránh không ngồi nằm trên các thứ giường tòa cao rộng. Hai, tránh trang sức các thứ tràng hoa, anh lạc, thoa ướp hương thơm; cũng tránh không ca múa, hát xướng, cố ý xem nghe. Trong giới sa-di, hai chi này được phân thành ba, vì mục đích học tập chánh niệm.

Ở đời, giai cấp và địa vị xã hội là những tiêu chuẩn để phẩm định giá trị một người. Ông hoàng đế khi vi hành, chỉ mang theo vài ba lính hầu, phục sức như dân dã; chẳng ai sợ, cũng chẳng được ai tôn kính. Thuở xưa, vua Ba-tư-nặc mỗi khi ra khỏi hoàng cung đều có tiền hô hậu ủng, gươm, giáo, tàn lọng; nhưng khi đến tinh xá hầu Phật; ông bỏ hết tất cả nghị trượng vua chúa quyền uy ấy, chỉ một mình đi bộ đến giảng đường, cúi lạy Phật. Không thể bước vào Thánh đạo với tâm kiêu mạn, với cảm tưởng quyền uy, giàu sang nào cả. Phật nói, như bốn con sông lớn khi chảy vào biển cả, chỉ còn một vị mặn duy nhất; cũng vậy, đời có phân biệt bốn giai cấp sang hèn khác nhau, nhưng khi bước vào Thánh đạo, tất cả hòa thành một hương vị duy nhất, là hương vị giải thoát.

4. Một chi là thể của Bát quan trai. Đó là chi không ăn phi thời, làm nên tảng cho tất cả 8 điều. Do chi không ăn phi thời này mà bản chất giới sát sinh, v.v., trong 5 giới khác với thể của các chi trong 8 giới.

Chúng ta biết rằng, trong phong tục Trung hoa, khi một ông Vua muốn làm lễ tế thiên địa, thì trước đó phải dọn mình cho sạch sẽ bằng cách trai giới một tuần tức 10 ngày. Trai giới ở đây là kiêng cử rượu thịt và sắc dục.

Trong tục lệ tôn giáo Vệ-đà của Ấn độ, người gia chủ muốn làm dâng lễ Soma cho thần linh, trước hôm hành lễ cũng phải trai giới, tức không ăn chiều.

Những tục lệ như vậy thuộc về tín ngưỡng, nặng tính cầu nguyện, không ảnh hưởng gì đến việc tu tập của Phật tử. Nhưng, những ngày mà họ chọn để hành lễ thì quả thật có ý nghĩa.

Thật ra, trong xã hội nông nghiệp cổ xưa, các hiền triết hay đạo sĩ sống trong rừng, do quan sát tâm tư mình hay do tiếp xúc với dân chúng, họ nhận thấy, tâm tư con người vào những ngày này rất dễ bị tác động; hoặc dễ cáu kỉnh hơn ngày khác, hoặc dễ cảm thấy hoan hỷ hơn. Nhưng vì không thể lý giải bằng ngôn ngữ của lý trí, nên họ biểu hiện ý nghĩa đó qua tín ngưỡng thần linh, rằng tình trạng thay đổi tâm tính bất thường như vậy là do ma quỷ quấy nhiễu, hay do thần linh phò trợ.

Với Phật tử đã thọ Tam quy Ngũ giới thì không có ngày nào là không tránh xa sự sát sinh, trộm cắp, nói dối, v.v.. Nhưng sự tránh xa này chỉ là trạng thái tiêu cực. Rồi khi thọ trì trai giới, tránh không ăn phi thời, thì sự không ăn phi thời này chính là lực tác động khiến cho năng lực phòng hộ của giới được tăng trưởng. Vì vậy, giới này cũng được gọi là giới Trưởng tịnh. Vì sao? Ý nghĩa cũng đơn giản thôi. Người đời, sự ăn và sự uống là một phần của sự sống cho nên không cảm thấy có gì khác lạ trong sự ăn uống hằng ngày. Nay thọ trì trai giới, ý thức rằng từ trưa nay cho đến sáng mai, mình không ăn và chỉ uống những thứ được quy định là như pháp; do đó mà trong tâm thường trực hiện hành một năng lực phòng hộ, tránh không ăn phi thời. Năng lực này làm nền tảng, cũng là làm chất xúc tác, để cho năng lực phòng hộ của các giới khác tự nhiên luân lưu và tăng trưởng. Do đó, nếu người thọ trì giới bát quan trai mà ăn phi thời, thì thể của trai giới tự động hủy.

Mặt khác, với người đời, bữa ăn chiều tối là chính. Trong đó, không chỉ ăn uống, tiệc tùng, hưởng thụ các thứ vật dục, các lạc thú trần gian; mà đó còn là các mối quan hệ xã hội, là cơ hội giao tiếp, bàn bạc các công việc làm ăn, thiện có ác có. Nói cách khác, đó là thời gian thắt chặt các sợi giây ràng buộc của xã hội. Một ngày tránh ăn phi thời, là tạm thời tránh xa những quan hệ ràng buộc xã hội như vậy. Chính do sự tránh xa này mà người tại gia cảm nghiệm được ý nghĩa viễn ly, rõ được giá trị của sự giải thoát khỏi những ràng buộc thế tục. Đó chính là khởi đầu của Thánh đạo. Cho nên, giới này cũng được gọi là giới cận trụ; là giới mà năng lực phòng hộ dẫn người thọ trì đi gần đến Thánh đạo.

Với ý nghĩa như vậy, sự thọ trì Bát quan trai giới chính là thọ trì sự không ăn phi thời. Những nghi thức khác, như cúng dường ngũ trai, hay tụng kinh, bái sám, chỉ là các hình thức hỗ trợ cho giới thể được vững mạnh. Đó không phải là những điều cốt yếu trong sự thọ trì Bát quan trai giới.

Thời Phật, các cư sĩ như Ông Cấp Cô Độc, hay Bà Tỳ-xá-khư, là những nhà đại phú hộ; có cơ nghiệp gia sản to lớn. Họ vẫn thường xuyên thọ trì trai giới. Vào ngày thọ giới, họ đến chùa xin giới với một vị tỷ kheo hay tỷ kheo ni, sau đó trở về nhà, quản lý công việc làm ăn buôn bán như thường. Nhưng do sự không ăn chiều, trong thân tâm họ giới thể tự nhiên luân lưu trọn một ngày đêm.

Đa số người thọ giới vì thói quen ăn chiều nên muốn được chiêm chước. Tức là xin được ăn cháo, hay các thứ bột ngũ cốc cho đỡ đói. Làm như vậy thì sự thọ trì trai giới không còn ý nghĩa là trì giới, mà chỉ là việc làm lành để cầu phước thôi. Thật ra, nhịn đói một ngày, chẳng thiệt hại gì. Trái lại, nếu tập nhịn được, người thọ trì sẽ thấy ích lợi vô cùng của giới pháp này. Tất nhiên, chỉ những ai có hành mới có hiểu.

TĂNG TRƯỞNG THIỆN CĂN

Trong các thiện căn, thứ nhất là tín tâm, thứ hai là tinh tấn. Tinh tấn chính là nghị lực, nó là gốc rễ của thiện căn, không có nghị lực, không phát triển thiện căn được.

Tinh tấn hiểu là siêng. Siêng thì ai cũng siêng được, vì người đời sống thì cần phải làm việc chứ ngồi không dễ sinh chán, ngồi xem TV hoài, thích thú mấy rồi cũng có lúc mệt mỏi, chán chường. Siêng năng như vậy không phải là tinh tấn.

Người tinh tấn là người có nghị lực. Nhiều người cứ nghĩ nghị lực là làm việc gì lớn lao như bậc đại trượng phu. Dù làm việc lớn việc nhỏ gì cũng phải giữ vững quyết tâm, phải kiên trì; từ chuyện nhỏ cho tới chuyện lớn, đã quyết định thì không bỏ. Đó là nghị lực cần được huấn luyện. Ở đời, dễ mất nghị lực. Có nhiều người khi hứa thì hăng hái, dũng mãnh. Rồi sau đó thì nguội dân, cho đến khi tắt hẳn. Tất nhiên mọi sự đều có lý do biện hộ; đều có cái lẽ tại vì, hay bởi vì. Chính các cơ sự được dẫn ra để biện hộ cho sự thoái thất của mình ấy nuôi dưỡng sự buông lung trong ta một ngày một lớn.

Mất nghị lực, thì tín tâm rồi cũng sẽ mất; các pháp thiện cũng bị xao lãng và dần dần đi đến chỗ đoạn tuyệt. Cho nên, có tín thì phải có tấn, có đủ nghị lực mới có thể tập trung chú ý, tức có niệm. Có niệm, có tập trung chú ý, mới có nhận thức đúng, chân chính; tức có huệ.

Làm thế nào để phát triển các thiện căn này, là tín, tấn, niệm, định, huệ?

Học tập thọ trì Bát quan trai giới để gần gũi đời sống một vị A-la-hán, để có chánh tín nơi Thánh đạo, biết rõ có con đường thánh, có con đường ra khỏi thế gian cho mình đi.

Tinh tấn là nghị lực. Niệm, tức chánh niệm, không xao lãng pháp thiện, không quên bỏ mục đích tối thượng của đời mình.

Niệm thông thường để có niềm tin. Niệm là nhớ, suy nghĩ, từ suy nghĩ cho đến chánh niệm. Trong tu bát quan trai giới, người Phật tử thọ giới được khuyên dạy là nên tu tập pháp môn lục niệm tức đối tượng để chiêm nghiệm và suy niệm. Đó là : niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm Thí, niệm Giới, niệm Thiên. Đây cũng là một phần của việc tu định.

Niệm Phật, là niệm những phẩm tính của Phật. Phật là đáng Đại giác, đã diệt trừ phiền não, đạo đức toàn vẹn, không còn tham sân si; Phật là đáng Ứng cúng, Chánh biến tri, là đáng Giác ngộ hoàn toàn... 10 hiệu của Phật.

Niệm Phật là nghĩ đến những đức đại từ, đại bi, đại trí, đại tuệ chứ không phải chỉ niệm mà không biết gì.

Niệm Pháp là niệm những lời dạy của đức Phật. Pháp của đức Thế Tôn khéo nói, khéo giảng dạy; pháp đó vốn thanh tịnh, ly dục, nếu mình thực hành thì có hiệu quả ngay, đem an lạc ngay trong hiện tại; pháp mà Phật giảng dạy là đến để mà thấy, để chứng nghiệm, chứ không phải đứng xa xa mà nghe. Nếu không đến, không thực hành, không chứng nghiệm thì không thể hiểu được. Đó là tính chất Pháp của Phật giảng dạy.

Niệm Tăng. Tăng là chúng đệ tử của Phật, những vị đang đi trên con đường thánh đạo, đang thực tập, là phàm Tăng hoặc là thánh Tăng đang hướng đến Niết bàn hay chứng đạo quả Niết bàn, có thật những vị Tăng trong thế gian. Niệm Phật, Pháp, Tăng để có chánh tín rằng có Thánh đạo ngay trong cõi đời này.

Niệm Thí là suy niệm về sự thực hành bố thí có hiệu quả. Ở thế gian thực tập hạnh thí xả; xả bỏ tiền tài, danh vọng, không tham lam chấp trước tài sản.

Niệm Giới là suy niệm làm thế nào giới không bị khuyết, không bị vỡ, không bị sút mẻ, không bị hoen ố, không bị tì vết như viên ngọc, phẩm chất trong sáng.

Niệm Thiên là suy niệm rằng ngoài cõi người này còn có cõi trời, thế giới của thiên thần, xa hơn nữa có thế giới của Bồ Tát, của Phật, ít nhất là trên cõi người còn có những thế giới cao hơn con người.

Nếu vun trồng được thiện căn, cơ bản là thành tựu được bát quan trai giới, nó sẽ phát sinh ra hiệu quả mình sẽ thấy, mình cảm nhận được Phật Pháp

vi diệu, đưa mình lên đời sống cao hơn, càng thấy phẩm giá mình càng lúc càng lên cao.

Phật pháp không lìa khỏi thế gian. Điều đó có nghĩa Phật pháp chính là sự sống. Hiểu Phật pháp là hiểu lẽ sống của mình. Sống phải biết mục đích sống, tại sao mình sống, tại sao mình chết. Sống cả cuộc đời, làm ăn vất vả lam lũ, may mắn thì làm vua làm chúa, cuối cùng chẳng biết đi về đâu; thế thì uổng lắm.

Cầu mong các Phật tử sau một ngày thọ trì trai giới, thấy mình được gần Thánh đạo hơn một bước.

Tuệ Sỹ

PHỤ LỤC

ĐÔI NÉT VỀ HÒA THƯỢNG THÍCH TUỆ SỸ GIẢI NHÂN QUYỀN VIỆT NAM 2005

Hòa thượng Thích Tuệ Sỹ, tên thật là Phạm Văn Thương, sinh năm 1943 tại tỉnh Pakse, nước Lào.

Từ năm 6 tuổi Thầy đã học giới Sa Di ở Huế. Năm 12 tuổi Thầy về Sài Gòn, sau đó trở lại tu học ở chùa Từ Đàm tại Huế, Phật Học Viện ở Nha Trang, rồi về thiền viện Quảng Hương Già Lam tại Gò Vấp. Thầy tốt nghiệp Viện Cao đẳng Phật học Sài Gòn năm 1964 và Viện Đại học Vạn Hạnh năm 1965. Thầy được đặc cách bổ nhiệm Giáo sư thực thụ Viện Đại học Vạn Hạnh năm 1970 nhờ những công trình nghiên cứu và những khảo luận triết học có giá trị rất cao, như *Đại cương về Thiền quán*, *Triết học về tánh Không*. Thầy rất giỏi về chữ Hán và biết nhiều ngoại ngữ như Anh, Pháp, Đức, thông thạo tiếng Pali và tiếng Phạn.

Thầy Tuệ Sỹ là một học giả uyên bác về Phật giáo Nguyên thủy và Đại thừa. Thầy làm nhiều thơ. Cộng tác với tạp chí *Khởi hành* và là chủ bút tạp chí *Tư tưởng* của Viện Đại học Vạn Hạnh.

Thầy say mê hai bộ kinh Pháp Hoa và Duy Ma Cát, chứa đầy những vị Bồ tát xả thân vào đời để cứu nhân độ thế. Với những ảnh hưởng cao đẹp của các vị đó, Thầy Tuệ Sỹ đã xả thân cứu đời, tích cực tranh sản cường chiếm miền Nam từ năm 1975. Và thầy đã trở thành một cái gai trước mắt nhà cầm quyền cộng sản.

Sau năm 1975, Thầy Tuệ Sỹ về Nha Trang làm rẫy. Đến năm 1977 Thầy vào Sài Gòn sống ở chùa Già Lam. Đầu năm 1978, Thầy bị nhà cầm quyền cộng sản bắt giam trong nhà tù cải tạo cho tới đầu năm 1981.

Ba năm sau, Thầy lại bị bắt cùng với giáo sư Trí Siêu Lê Mạnh Thát và 17 tăng ni, sĩ quan cũ của Quân lực VNCH. Trong phiên tòa kéo dài nhiều ngày vào cuối tháng 9 năm 1988, không có luật sư biện hộ, CSVN đã kết án

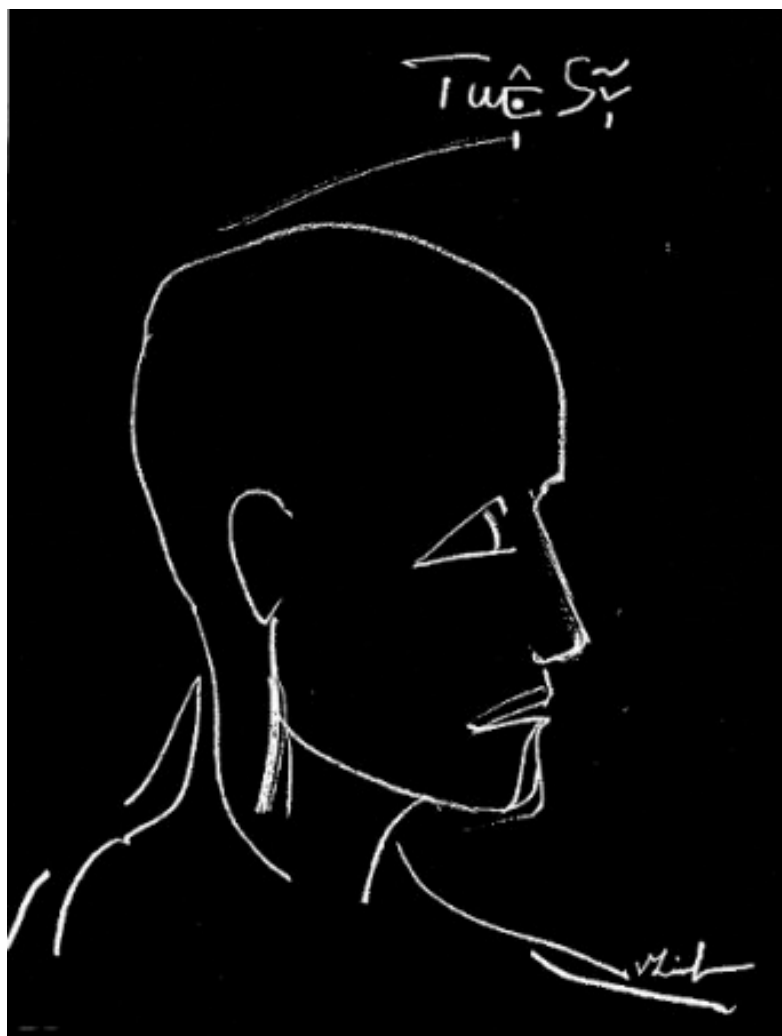
tử hình hai thầy Tuệ Sỹ và Trí Siêu vì tội âm mưu võ trang lật đổ chính quyền qua việc lập ra tổ chức Mặt trận Nhân quyền Việt Nam. Chùa Già Lam bị công an vây bắt người, tịch thu tài sản.

Nhờ sự tranh đấu tích cực của các cơ quan nhân quyền quốc tế, Hà Nội phải giảm án xuống còn chung thân khổ sai. Tháng 10-1994, cùng với 200 tù nhân, Thầy tham gia biểu tình đòi gặp phái đoàn Liên Hiệp Quốc và đòi hỏi các quyền khác, nên bị Cộng sản đẩy ra Bắc. Thượng tọa Tuệ Sỹ đã được tổ chức Human Rights Watch trao giải thưởng tranh đấu cho nhân quyền Hellman - Hammet Awards ngày 3-8-1998. Năm 1998, Hà Nội phóng thích Thầy cùng với một số người khác. Trước khi thả, nhà cầm quyền CS yêu cầu Thầy ký vào lá đơn xin khoan hồng để gửi lên Chủ tịch Trần Đức Lương. Thầy trả lời: “Không ai có quyền xét xử tôi, không ai có quyền ân xá tôi.” Công an nói không viết đơn thì không thả, Thầy không viết và tuyệt thực. Hà Nội đã phải phóng thích Thầy sau 10 ngày tuyệt thực.

Tháng 4 năm 1999, Hòa Thượng Quảng Độ, Viện trưởng Viện Hóa đạo, đề cử Thầy Tuệ Sỹ làm Tổng Thư ký Viện Hóa đạo. Ngày 14-9-1999 công an bắt Thầy lên trụ sở làm việc về “những hành động phạm pháp” phát hiện trong máy vi tính của Thầy bị tịch thu. Thầy Tuệ Sỹ phản đối những lời vu cáo của công an trong khi bị thẩm vấn.

Với trách nhiệm Phó Viện trưởng Viện Hóa đạo, Thầy Thích Tuệ Sỹ hiện nay là một trong những nhà lãnh đạo Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất, là người đóng góp rất nhiều cùng với nhị vị Hòa thượng Thích Huyền Quang và Thích Quảng Độ trong công cuộc đấu tranh đòi quyền tự do tôn giáo tại Việt Nam.





*Tuệ Sỹ ở Vạn Hạnh năm xưa
và qua nét vẽ của Viên Linh.
(Hình: Tài liệu Viên Linh)*



*đá mòn
phơi nỏ tà dương
nằm nghe
nước lũ
khóc chừng cuộc chơi*

(Thơ Tuệ Sỹ)