

DAISETZ
TEITARO
SUZUKI

thiền luận

QUYỀN HẠ



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

DAISETZ
TEITARO
SUZUKI

thiền luận

QUYỂN HẠ



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

DAISETZ TEITARO SUZUKI

THIÊN LUẬN

QUYỂN HẠ

TRÚC THIÊN dịch
(In lần thứ 2)



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP TP. HỒ CHÍ MINH

TỰA

Trong Thiên Luận quyển Hạ này tôi cố gắng ghi dấu mối liên hệ giữa Thiên và hai bản kinh cốt yếu của Đại Thừa, kinh Hoa nghiêm (Ganda vyūha) và kinh Bát nhã (Prajñāparamita), và kể đó là sự chuyển mình phải có đối với Phật giáo Ấn Độ khi thích ứng với tâm hồn người Trung Hoa, Trung Hoa là một dân tộc thực tiễn khác hẳn với Ấn, một dân tộc phú bẩm rất cao về khả năng trừu tượng cũng như kho tàng tượng tượng bất tận. Dĩ nhiên các học thuyết của Đại thừa phải chuyển mình để thích ứng với Trung Hoa, nghĩa là kinh Bát nhã và kinh Hoa nghiêm phải chuyển thành những đối thoại của Thiên tông.

Về những cống hiến của Thiên đối với văn hóa Nhật Bản đã viết trong một tập sách riêng biệt (1). Gạt đạo Phật ra, và gạt cả Thiên tông sau thời đại Kiếm thương, lịch sử văn hóa Nhật Bản không có nghĩa gì hết, vì đạo Phật đã vào sâu trong mạch sống của dân tộc này. Ý định của tôi ở đây chỉ có tính cách lược khảo. Phần nói về "Sinh hoạt Thiên trong các Họa phẩm" cũng là một gợi ý ; tường thuật đầy đủ và có hệ thống hơn, dành cho một dịp khác.

Một ít những sự kiện mới, cần được nhắc đến chung quanh chủ đề được trình bày trong bộ Thiên luận này, vốn đã đăng tải trên báo. (a) Thủ bản Đôn hoàng về Thần Hội ngữ lục ghi ở tr. 21 c.ch. và tr. 37 c.ch. đã được sao chép lại, còn việc ấn hành dưới một ấn bản được hiệu đính trọn vẹn sẽ cho ra mắt ngày gần đây. (b) Bác sĩ Keiki Yabuki đã xuất bản một quyển sách với những giải thích cận kề về Thủ bản Đôn hoàng tuyển tập trong Echoes of Desert của ông. Bác sĩ cung cấp cho chúng

ta rất nhiều tài liệu hữu ích đối với các Thủ bản ấy. (c) Tất cả những trang tham khảo về kinh Hoa nghiêm hoặc theo Thủ bản Idzumi hoặc theo Thủ bản R.A.S. (d) Thủ bản Đôn hoàng về Đàn kinh của Huệ Năng (t. 15 c.ch.) sẽ được ấn hành để lưu hành rộng rãi, kèm theo bản của Koshoji (Hưng Thánh Tự). Đây là bản trùng khắc cổ của Nhật, vào thế kỷ XV hoặc XVI, nguyên bản Hán có lẽ được in khoảng thế kỷ X hoặc XI. Có lẽ bản “khá xưa” xét theo bài tựa cho ấn bản lưu hành của Đàn kinh. Vai trò lịch sử của nó khó phải nói..

Theo thông lệ, tác giả nhờ Beatrice Lane Suzuki, người bạn đường, đọc lại các Thủ bản, sửa lỗi ấn loát, và nhờ bà Ruth Fuller Everett, ở Chicago, cũng đã hoan hỉ sửa các lỗi ấn loát.

Ở đây không quên nhắc nhớ sự khích lệ lớn lao của Yakichi Ataka, bạn của tác giả, vì ông luôn luôn sẵn sàng đáp ứng ngay tất cả những điều cần thiết của tác giả để cho các giáo pháp của đạo Phật Thiền tông được phổ biến thích hợp trong những giới hạn của giải thích văn nghĩa.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

(1) Xem Phật giáo Thiền tông và ảnh hưởng của nó trên Văn hóa Nhật Bản, 1938.

LUẬN MỘT

TỪ THIÊN ĐẾN HOA NGHIÊM

1

KHỜI THUY, Thiền đã không thất chặt với *Hoa nghiêm* (Gandavyuha-sūtra) như *Lăng già* (Lankāvatāra) hoặc Kim cương (Vajracchedikā). Bồ đề đạt ma trao truyền *Lăng già* cho người đệ tử Trung Hoa tâm tủy của ngài là Huệ Khả, coi như kinh này chứa đựng một nền giáo pháp quan hệ mật thiết với Thiền, và sau Huệ Khả kinh đã là tâm tủy học tập của các môn đệ Thiền. Họ biết đến kinh *Kim cương* vào thời Hoảng Nhân và Huệ Năng, khoảng một năm rưỡi năm sau Bồ Đề Đạt Ma. Nhưng Thần Hội, vốn là một trong những đệ tử chân truyền của Huệ Năng, đi xa hơn nữa, khi tuyên bố rằng chính vị cha đẻ của Thiền đã trao tay *Kim cương* cho Huệ Khả (1). Dù quan điểm này không đúng theo lịch sử, chúng ta có thể chấp nhận hoàn toàn rằng kinh *Kim cương* đã thành ảnh hưởng lớn lao trên việc học Thiền vào thời bấy giờ, khoảng cuối thế kỷ VII. Mối liên hệ giữa kinh *Hoa nghiêm* và Thiền chưa bắt đầu, cho tới thời Trùng Quán (738-839), Tổ sư Hoa nghiêm tông của Phật giáo Trung Hoa, học Thiền với Vô Danh, một đệ tử của Thần Hội. Trùng Quán là một triết gia lớn và đã cố công kết nạp Thiền vào hệ thống của riêng mình. Sau sư, có Khuê Phong Tông Mật (780-842), cũng từng học thiền và cho ra một bản đại sơ về kinh *Viên giác* mà sư giải thích theo triết lý của tông phái mình. Sư cũng viết một tác phẩm về các đường lối lãnh hội Thiền khác nhau; không may, sách đã bị thất lạc, chỉ trừ phần tựa. Đại ý là nêu những điểm cốt yếu của Thiền và tách biệt chúng khỏi những ngộ nhận không chỉ đã từng

(1) Theo thủ bản mới được khám phá mới đây, gồm các ngữ lục của Thần Hội. Thủ bản này sẽ được ấn hành và phổ biến gần đây, sau bộ Thiền luận này.

xây ra đối với bản thân của Thiền mà còn đối với sự quan hệ của nó trong nền triết lý của đạo Phật. Như thế, do Tông Mật, thiền mới có liên lạc với những kinh điển khác ngoài *Lãng già* và *Kim cương*, và nhất là *Hoa nghiêm*.

Trong khi các luận sư của Hoa nghiêm tông vận dụng những lối trực chỉ của Thiền theo cách riêng của họ, các Thiền sư được lôi cuốn đến nền triết học Viên Dung Vô Ngại (1) do Hoa nghiêm chủ xướng, và họ cố gắng kết nạp nó vào trong những bài giảng của mình. Chẳng hạn, Thạch Đầu (699–790) trong *Tham đồng khế*, miêu tả tính cách tương giao của Sáng và Tối như là hạn chế lẫn nhau và đồng thời hòa hợp nhau. Động Sơn (806–859), trong một đoản văn chính cú gọi là *Bảo kinh tam muội ca*, giảng giải về tính cách tương giao của *thiên* (lệch) và *chính* (ngay), phần lớn có công dụng như của Thạch Đầu, vì cả Thạch Đầu và Động Sơn đều thuộc về phái Hành Tư (tịch 740) được gọi là phái Thiền Tào động (2). Ý tưởng này, về Tương giao và Nhất thể, chắc chắn phát xuất từ triết lý Hoa nghiêm do Pháp Tạng thiết lập rất khéo léo. Bởi vì Thạch Đầu và Động

(1) Nguyên chữ của tác giả : **Philosophy of Indentify and Interpenetratedion**, triết lý về Nhất thể và Hối tương giao thiệp. Hoa nghiêm có rất nhiều thuật ngữ chỉ cho ý nghĩa này. Đơn cử : **châu biên hàm dung**, cho ý nghĩa bạc hàm vô tận và vô ngại giữa nhất thể và phức thể ; hoặc **Hối tương nhiếp nhập**, sự bao hàm và dung nạp lẫn nhau giữa nhất thể và phức thể ; hoặc **Nhất đa tương dung** hay **Tương tức**, Một là Tất cả và Tất cả là Một. Có thể vấn tắt như sau : cả thế giới nằm gọn trong lòng một hạt cát mà thế giới không bị thu nhỏ lại ; một hạt cát dung nạp vô biên thế giới mà hạt cát không lớn thêm lên. Đó là tính cách tương quan vô tận và vô ngại, căn bản tư tưởng của Hoa nghiêm tông. Những thuật ngữ được dùng trong bản Việt dịch của tôi sẽ tùy nghi. (D.G.)

(2) Tàng hỏi Tào Sơn về yếu quyết của **Ngũ vị quán thân** (năm cấp bậc tương quan giữa chính và phụ, giữa chủ và khách). Sơn nói : Chính vị, tức thuộc Không giới, bản lai vô vật ; **thiên vị**, tức Sắc giới, có hình tượng muôn vẻ ; **thiên trung chính** (cái lệch trong cái ngay) là bỏ Sự mà vào Lý ; **chính trung lai**, bỏ Lý, chỉ giữ lấy Sự ; **kiềm đối** (gồm cả hai), tùy duyên mà không lạc vào Hữu, không phải nhiễm hay tịnh, không phải chính (ngay) hay thiên (lệch). (G.D.).

Sơ đều là Thiền sư, nên lối trình bày của họ hoàn toàn không giống như của một nhà huyền học. Có lẽ “*Bốn liệu giản*” (1) của Lâm Tế đáng được lần về hệ thống Pháp Tạng (tịch 712).

Ảnh hưởng của Hoa nghiêm tông nơi các Thiền sư càng lúc càng tăng gia theo với thời gian, và đạt đến cao độ của nó ở thế kỷ X kể từ Tông Mật, tổ thứ năm của Hoa nghiêm tông Trung Hoa. Chính Pháp Nhân Văn Ích (885–958) người sáng lập ngành Thiền Pháp nhân, đã kết nạp triết lý Hoa nghiêm vào trong pháp môn Thiền học của mình. Mặc dầu sư không phải là người trong Hoa nghiêm tông, nhưng đã hẳn là có ấn tượng sâu đậm về các tác phẩm của Đỗ Thuận (chết 640) và Pháp Tạng (chết 712), và những triết gia Hoa nghiêm khác ; vì sự thực hiển nhiên là sư đã dạy các môn đệ mình nghiên cứu các sáng tác của họ coi như một trợ duyên để thành tựu Thiền. Sư cũng viết một bản bình giải về *Tham đồng khế* của Thạch đầu, mà, như tôi đã nói ở trên, vốn căn cứ trên siêu hình học của Hoa nghiêm.

Trào lưu này, trào lưu hỗn hợp Thiền với triết học của *Hoa nghiêm kinh* (Avatamsaka) hay của *Pháp hoa kinh* (Saddharma – pundarika) lên đến tột đỉnh khi Vĩnh Minh Diên Thọ (904–975) viết trường thiên *Tông sinh lục*, gồm một trăm quyển. Trong tác phẩm này, sư có ý hòa tan tất cả những dị biệt của tư tưởng Phật học vào học thuyết Duy Tâm – “Tâm” theo nghĩa là một thực tại cứu cánh tự giác sát, chứ không phải là sở cứ của tâm thức thường nghiệm chúng ta. Đừng nên nhầm lẫn học thuyết Duy Tâm này với nền triết học Duy Thức (Vijñaptimāra) của phái Du già (Yogācāra), vì Diên Thọ theo dòng tư tưởng xuyên qua *Lăng già* (Lankāvatāra), *Hoa nghiêm* (Avatamsaka) và *Khởi tín luận* (Sraddhotpāda), vân vân.

(1) Bốn phép lựa chọn của Lâm Tế: 1. Đoạt nhân bất đoạt cảnh ; 2. Đoạt cảnh bất đoạt nhân ; 3. Nhân và cảnh đều đoạt hết ; 4. Nhân và cảnh đều không đoạt.

2

Nói cho chí lý, Thiền có lãnh vực riêng, nơi đó nó thi hành theo sự thuận tiện nhất của nó. Ngay khi vi hành ngoài lãnh vực này, nó đánh mất sắc thái bản hữu của mình và đến mức nào đó thì mất luôn cả bản tính. Khi có ý định tự xiển dương bằng một hệ thống triết lý, nó hết còn là Thiền thuần phác và đơn giản ; và xen lẫn vào những cái không liên hệ thiết tha. Dù có giải thích hợp lý, Thiền cũng bị giả trang. Vì lý do đó, các bậc thầy của nó đã cố thủ để khỏi bị chen chân với bất cứ tông phái siêu hình nào, dù Phật hay Lão hay Khổng. Ngay cả khi Bồ đề đạt ma trao tay *Lăng già* cho Huệ Khả, mà Huệ Khả và các môn đồ của ngài đã không chịu viết gì hết về kinh này trong bản chất của một luận giải. Mặc dù Huệ Năng hình như đã phô diễn kinh *Kim cương* theo sở đắc, các miêu duệ của ngài lại hoàn toàn quên lãng nó, và những pháp thoại hay những ngữ lục của họ diễn tiến trong một chiều hướng khác hẳn. Dĩ nhiên, họ thường nhắc nhở đến tất cả các kinh luận, tự do dẫn chứng các đoạn văn trong ấy, nhưng họ luôn luôn cẩn thận để khỏi bị vướng mắc vào văn tự, khỏi bị sơn phết với những ý tưởng siêu hình làm cản bản cho những sáng tác này.

Các Thiền sư đã dẫn chứng kinh Hoa nghiêm (Avatamsaka) ngay cả trước Đỗ Thuận, bởi vì, theo *Lăng già sư tư ký*, Huệ Khả nhắc nhở rất nhiều về kinh này hậu thuẫn cho sở kiến, theo đó, cái Một luân lưu toàn vẹn trong thế giới đa thù ; còn Đạo Tín, đồng thời với Đỗ Thuận, cũng dẫn chứng một đoạn trong kinh này nói rằng một hạt bụi bao trùm trong nó vô số thế giới. Là những Thiền sư, họ không có ý hệ thống hóa những trực giác về Thiền của mình ; họ bằng lòng dẫn chứng những đoạn văn nào đồng điệu với những ý tưởng của mình. Vì vậy, những dẫn chứng của họ không giới hạn vào kinh *Hoa nghiêm* ; họ tìm thấy đâu những câu dùng được thì dùng liền ; chẳng hạn, từ kinh *Pháp hoa* (Saddharma-pundarika), *Duy ma cát*

(Vimalakīrti), kinh *Kim cương* (Vajracchedikā), *Lăng già* (Lankāvatāra), *Bát nhã* (Prajñāparamitā), *Pháp cú* (Dharmapada), vân vân. Nhưng trong trường hợp *Hoa nghiêm*, sự trích dẫn có tính cách cục bộ và chuyên biệt hơn nhiều, nó được đặt trong toàn thể tư tưởng cốt yếu của kinh này. Từ chỗ đó, hình như các Thiền sư ngay từ đầu đã coi đây là một kinh văn hậu thuẫn những chứng nghiệm của họ ngang tầm *Lăng già* và *Kim cương*. Nhưng vì lập trường của họ là nặng về tâm mà nhẹ hẫng về văn tự, nên họ không tiến xa đến chỗ thiết định một nền triết lý truyền theo *Hoa nghiêm*. Luôn luôn họ cố thủ trên những sự thật chứ không ở trên những ý tưởng. Bởi vì họ nói, dẫn kinh *Hoa nghiêm*, rằng :

“Nhu một người nghèo ngày đêm đến những kho tàng không thuộc về mình, trong lúc y không có lấy một quan tiền làm của. Học nhiều thì cũng vậy. Lại nữa, nhất thời các người có thể đọc sách, nhưng hãy cẩn thận để sang một bên ngay khi có thể. Nếu các người không rời bỏ sách, sẽ trở thành thói quen chỉ luyện tập văn tự. Cái đó y như tìm băng giá bằng cách hâm nóng dòng nước chảy, hay như tìm tuyết bằng cách đun sôi nước nóng. Vì vậy, có lúc chư Phật nói rằng (đạo lý tối thượng) khả quyết, có lúc nói rằng là bất khả quyết. Sự thật, thì không có gì khả quyết, hay bất khả quyết nơi Pháp tánh, vốn là cảnh giới của các pháp hiện tiền. Khi một cái này mà nắm được trọn vẹn, thì muôn nghìn cái khác cũng theo luôn. Cũng vậy, kinh *Pháp hoa* nói rằng (Thực tại) chẳng phải thực hay phi thực, chẳng phải Như hay không Như”. (1)

(1) Bài pháp của Huệ Khả, ghi trong *Lăng già sự tư ký*.

3

Kinh điển, nhất là kinh điển Đại thừa, là những phát lộ trực tiếp của các kinh nghiệm tâm linh ; chúng chứa đựng những trực giác đạt được do đào sâu vào hố thẳm Vô thức ; và không có ý định trình bày những trực giác này qua trung gian của trí năng. Nếu chúng không có vẻ hoàn toàn đầy lý hay thuyết minh hợp lý, đây chỉ là ngẫu nhiên. Hết thấy kinh điển cốt cho ra những trực giác sâu xa của Phật trí như đã từng bộc lộ cho các môn đệ Đại thừa ở Ấn trong thời sơ khai. Vì vậy, khi kinh nói hết thấy các pháp là Không, vô sinh, siêu việt nhân quả, lời nói ấy không phải hậu quả của lý luận siêu hình ; nó là một kinh nghiệm Phật trí sâu xa nhất. Chính vì thế mà rất nhiều học giả và triết gia của đạo Phật, tích cực để lãnh hội hay quảng diễn những trực giác này theo các luật tắc của luận lý, đã thất bại trong những nỗ lực của họ ; có thể nói, chúng là cái ngoài lẽ, trong kinh nghiệm Phật tính, và do đó, chúng phải chịu lệch lạc.

Những trực giác của kinh điển và của Thiên sư cũng như nhau cả, nếu tất cả còn tính cách Phật. Dù có khác nhau trong lối phô diễn, đây là do tâm lý của các thiên tài Hoa Ấn. Nếu Thiên vẫn là một hình thức đạo Phật Ấn du nhập Trung Hoa, những kinh nghiệm của nó tự căn bản thấy đều là của đạo Phật như nhau. Nhưng tính cách dị biệt tâm lý của dân tộc được thấy rõ, một khi những kinh nghiệm ấy bắt đầu có vị trí trong mối đồng điệu với những điều kiện mới mẻ chi phối chúng để hầu phát triển. Quá trình phân hóa này có thể thấy rõ trong những bài pháp của các Thiên sư, khi họ, một lần nữa, được tách khỏi ảnh hưởng trực tiếp của vị thầy đầu tiên từ Ấn Độ. Khi Thiên thất chặt với tâm tính Trung Hoa, những điển đạt của nó trở thành Trung Hoa một cách đặc trưng, và rồi có người bắt đầu nghi ngờ tính cách đồng nhất cốt yếu của chúng với nguyên khởi. Lúc mà sự phân hóa đã tiến xa đến độ chừng như

nó phản đối chính nó, các sư tổ gấp rút bù đắp chỗ tổn thương và tái hợp nó với cội nguồn của chính nó. Đây quả thực là ý nghĩa của trào lưu khởi sắc ở thế kỷ XVIII và XIX, với Tông Mật hay Pháp Nhân chẳng hạn.

Xin đề cử những điển hình về sự biến chuyển lần hồi diễn ra trong lối diễn đạt của trực giác thiền suốt năm trăm năm sau khi Bồ đề đạt ma dẫn Thiền vào Trung Quốc ; ngài là một nhà sư từ Ấn đến, có lẽ mất vào khoảng 528 sau T.L. Dưới đây là những trang dẫn chứng từ các bài pháp của các Thiền sư thuộc nhiều chi phái khác nhau phát khởi trong suốt thời gian này. Trong những bài pháp ấy, chúng ta lưu ý sự biến thiên từ khuôn mẫu thuyết giảng của kinh đến khuôn mẫu của Thiền tông Trung Hoa.

4

Chúng ta hãy bắt đầu với Bồ đề đạt ma, cha đẻ của nền Thiền Trung Quốc, viết về *Vô tâm* (1) :

“Lý rốt ráo vốn không lời, nhưng mượn lời để diễn Lý. Đạo cả vốn không hình, nhưng để tiếp xúc với phàm ngu mà hiển

(1) Trích từ *Echoes of Desert* (folio 77) của Dr. Keiki Yabuki, gồm những sao lục của một số thủ bản Phật kinh Đôn hoàng, lưu trữ tại Bảo tàng viện Anh quốc. Bài giảng này được coi là của Bồ đề đạt ma, không thấy nhắc đến trong một quyển sử Thiền nào hiện có, nên khó xác định chân ngụy. Thủ bản này vẫn cũ không rõ ràng lắm.

Vô tâm là một trong những Hoa ngữ khó dịch nhất. **Vô** là một phủ định từ. **Tâm** có nhiều nghĩa : Tâm trí, trái tim, tâm hồn, tâm yếu, tâm tính, tâm thức, tâm chi... Ở đây, **Vô tâm** là **Vô thức** theo nghĩa bình thường, thông tục, đồng thời chỉ cho Vô thức bên dưới những hoạt động tâm và thân, ý thức và vô thức.

hiện thành hình. Bây giờ, giả sử có hai người đang bàn bạc về Vô Tâm. Đồ đệ hỏi thầy :

“Đ. (Lý rất ráo) là hữu tâm hay vô tâm ?

“T. Vô tâm.

“Đ. Nếu là vô tâm, ai đang thấy, nghe, nghĩ biết ? (1) Cái người nhận biết rằng vô tâm ấy là ai ?

“T. Chính do Vô tâm mà có thấy, nghe, nghĩ, biết ; chính do Vô tâm mà biết là Vô tâm.

“Đ. Làm sao Vô tâm lại có thể thấy, nghe, nghĩ, biết ? Lẽ ra Vô tâm không thể làm được hết thấy việc này.

“T. Dù rằng thuộc Vô tâm nhưng vẫn có thể thấy, nghe, nghĩ, biết.

“Đ. Nếu có thể thấy, nghe, nghĩ, biết thì không thể thuộc Vô tâm, mà phải là một loại hữu tâm.

“T. thấy, nghe, nghĩ, biết, hết thấy chính là những hoạt dụng của Vô tâm. Ngoài thấy, nghe, nghĩ, biết, không có Vô tâm. Ta e rằng con không lãnh hội điều đó, nên ta sẽ tìm cách giảng giải vấn đề từng bước một để dẫn con hội diện với chân lý. Thí dụ, khi đang thấy, tất nhiên có cái đang thấy, như thế là vì có cái không thấy ; cái đang thấy như thế chính là Vô tâm. Khi đang nghe, tất nhiên có cái đang nghe, như thế là vì có cái không nghe : nghe chính là của Vô tâm. Khi đang nhớ nghĩ, tất nhiên có cái đang nghĩ, như thế là vì có cái không nhớ nghĩ ; nhớ nghĩ chính là của Vô tâm. Khi đang biết, tất nhiên có cái đang biết, như thế là vì có cái không biết ; không biết chính là của Vô tâm. Khi đang làm, tất nhiên có cái đang

(1) Phạn ngữ ; drsta-sruta-mata-jnana, bao hàm các hoạt động của tâm, hay ý thức. Nhất định chớ lẫn lộn Vô thức với vô (ý) thức trong tâm lý học và sinh vật học.

làm, như thế là vì có cái không làm ; đang làm chính là của Vô tâm. Vì vậy, ta nói rằng thấy, nghe, nghĩ, biết, hết thấy đều là Vô tâm ?

“Đ. Làm sao biết rằng của ấy là của Vô tâm.

“T. Con cứ xét kỹ vấn đề thêm, rồi nói cho ta rõ Tâm có hình tướng khả nghi nào không. Nếu có, như thế sẽ không phải là Tâm chân thật. Phải nhìn nó có ở trong, ở ngoài hay ở giữa. Tâm không ở đâu trong ba chỗ ấy. Cũng không phải được trực nhận như là có ở những nơi khác nào đó. Vì vậy, gọi là Vô tâm.

“Đ. Bạch Thầy, nếu chính Vô tâm ở khắp mọi nơi, vậy lẽ ra không có thiện ác. Tại sao mọi loài trôi lăn trong sáu nẻo và mãi mãi trong vòng sống chết ?

“T. Đây là do chúng sinh điên đảo trong tâm ôm ấp ý tưởng huyền hoặc về một thực tại (cá biệt) nơi Vô tâm, và, khi tạo tác mọi hành vi, chấp trước mê lầm quan niệm cho rằng quả thực có một cái tâm hữu tâm. Vì lý do đó, chúng trôi lăn trong sáu nẻo và mãi mãi trong vòng sống chết.

“Như một người khi thấy một cái bàn tay hay một đoạn giấy trong bóng tối mà tưởng là hồn ma hay con rắn, rồi sợ hãi. Cũng vậy, chúng sinh chấp trước mê hoặc những tạo tác của chúng. Ở chỗ Vô tâm, lầm tưởng là thực tại của một tâm hữu tâm. Có bấy nhiêu hành vi tạo tác như thế, quả thật có trôi lăn trong sáu nẻo luân hồi. Vậy nên phải khuyên dạy những chúng sinh như thế hãy đến kiếm một người bạn tốt, (có đạo nhân) rộng lớn và hãy tu tập Thiền định, nhờ đó sẽ chứng ngộ được Vô tâm. Khi tu tập như vậy, hết thấy nghiệp chương của chúng tiêu trừ và chuỗi dây sinh tử bị triệt đoạn. Như ánh mặt trời một khi soi thấu vào chỗ tối tăm xô đuổi tất cả những gì tối tăm, hết thấy tội lỗi của chúng đều bị diệt trừ khi chúng chứng được Vô tâm.

“Đ. Vì là ngu muội, tâm con chưa hoàn toàn tỏ rõ đối với

công năng của Lục tình đáp ứng (sự kích thích) ở mọi nơi ra sao. (1)

“T. Lắm nhiều mưu chước được tiếp diễn bằng lời.

“Đ. Tham dục và giác ngộ, sinh tử và Niết bàn, phải chăng chúng cũng là của Vô tâm ?

“T. Quả vậy, chúng thuộc Vô tâm. Chính vì chúng sinh chấp trước sai lầm ý tưởng về một tâm hữu tâm nên có đủ tất cả những tham dục và sinh tử, giác ngộ và Niết bàn. Nếu bỏ ngộ Vô tâm, không có tham dục, không có sinh tử, không có Niết bàn. Bởi vậy, vì những người ôm giữ ý tưởng về một cái tâm hữu tâm, nên Như lai nói về sinh tử ; giác ngộ đối đãi với tham dục, và Niết bàn đối đãi với sinh tử. Tất cả những danh tự đó đều là pháp nhân duyên. Khi chứng đạt Vô tâm, không còn có tham dục hay giác ngộ, sinh tử hay Niết bàn.

“Đ. Nếu không có giác ngộ, không có Niết bàn, vậy nói sao về sự giác ngộ mà chư Phật trong quá khứ đã chứng đắc ?

“T. Cái đó chỉ nói theo văn cú ước lệ. Đối với chân lý tuyệt đối, chẳng có cái gì như vậy. Do đó, kinh *Duy ma cật* (Vimalakīrti) nói rằng trong thân không có giác ngộ để mà chứng, trong tâm không có giác ngộ để mà chứng. Lại nữa kinh *Kim cương* nói rằng không có pháp cần phải chứng đắc, sự chứng đắc của hết thảy chư Phật là không chứng đắc. Do đó, nên biết rằng tất cả các pháp khởi lên khi thấy có hữu tâm, các pháp diệt mất khi chứng được Vô tâm.

“Đ. Bạch Thầy, thầy nói rằng Vô tâm biến hành mọi nơi. Vậy ra, gỗ đá đều thuộc Vô tâm, phải chăng (hết thảy chúng sinh) đều như gỗ đá ?

(1) Văn hơi có thiếu sót trong câu hỏi này nên có vẻ vô nghĩa. Câu đáp hình như không chỉ điểm nó.

“T. Nhưng Vô tâm được chứng ngộ trong tâm thức ta không phải là của gỗ đá. Tại sao ? Nó như cỏ mọc trời, đang im lìm, bỗng chốc tự nhiên trỗi lên nhiều thứ âm thanh vi diệu để giáo huấn hết thảy các loài. Lại cũng như hạt như ý bảo châu (mani), tự nhiên đột khởi vô số hình sắc. Cũng vậy, Vô tâm tạo tác ngang qua tâm thức của ta, khiến cho nó thấu hiểu chân tính của thực tại ; nó có cả trí tuệ siêu việt chân thật, nó là chủ của Ba Thân, nó có công năng tự tại. Như kinh *Báo Tích* (Ratnakūta) có nói rằng tâm tạo tác do Vô tâm mà không hay biết. Vậy sao lại có thể như gỗ đá ? Vô tâm là chân tâm, Chân tâm là Vô tâm.

“Đ. Vậy phải tự tu tập như thế nào với tâm (tương đối) của chúng ta đây ?

“T. Chỉ cần tỏ ngộ Vô tâm trong tất cả các pháp, trong tất cả các hành vi. Đây là con đường tự tập, không có con đường nào khác, như thế biết rằng khi chứng ngộ Vô tâm thì các pháp không còn nhiều loạn chúng ta nữa.

“Khi nghe điều này, đồ đệ tức thì chứng ngộ và nhận ra rằng không có vật ở ngoài tâm, không có tâm ở ngoài vật, đạt được tự do viên mãn trong tất cả cử chỉ và hành vi của mình ; hết thảy màng lưới nghi ngờ bị xé thành mảnh vụn và không thấy còn có chương ngại nào nữa”.

Đạo Tín (tịch 651) thường được coi là Tổ của Phật giáo Thiên tông Trung Hoa, nói bài pháp sau đây về : “Xả bỏ Sắc thân” : (1)

“Phương pháp xả bỏ sắc thân trước trước hết do tư duy về tánh không, nhờ đó mà tâm thức trở thành không. Hãy để cho

(1) Trích từ *Lăng già sự tư ký*, vừa được khám phá tại Đôn hoàng và được ấn hành tại Bắc bình, 1932. (Tôi không có bản văn này, nên khó quá quyết thuật ngữ thích đáng. D.G.)

tâm cùng với thế giới của nó nghỉ yên nơi trạng thái hoàn toàn trầm lặng ; hãy buộc tư tưởng trong các nhiệm mầu của tịch tĩnh, để cho tâm không còn dong ruổi từ vật này đến vật khác. Khi tâm được bình lặng trong chỗ sâu xa nhất của nó, những triển phước của nó bị cắt đứt hết. Sâu thăm thay ! Mịt mù thay! Trong thanh tịnh tuyệt đối của nó, Tâm chính là Không. Nó tựa hồ dừng dừng thay ! Nhưng cái chết không còn có hơi thở. Nó an trụ trong chỗ thanh tịnh rất ráo của Pháp thân và không còn lệ thuộc vào một đời sống tương lai nữa. Khi tâm thức bị khuấy động và mê hoặc khởi lên trong nó thì không thể trốn khỏi khổ đau phải chịu đựng một đời sống khác. Vì vậy, trước hết hãy tự mình tu tập để chứng đắc trạng thái hoàn toàn tịnh tĩnh trong tâm mình, và cả trong thế giới của nó. Đây là con đường tu tập cần phải thực hiện.

“Thế nhưng, trong sự tu tập này, quả thực không có gì để coi là một thành tựu quyết định, và sự không thành tựu này là cái được thành tựu bởi sự tu tập đó ; bởi vì thực tại đạt được do vô-tác, và vô tác chính là chân lý. Do đó, kinh nói : “Không, Vô tác, vô nguyện, vô tướng, ấy là giải thoát chân thật !”. Vì lý do đó, thực tại là vô tác.

“Con đường xả bỏ sắc thân là phải có một cái thấy sâu xa soi vào bản chất giả tạm của nó khi tâm cùng với thế giới của nó, trở thành trong suốt và những công năng của nó bừng sáng.

“Thêm nữa, nói như Trang Tử “Trời đất là một ngón tay, muôn vật là một con ngựa”. (Nhưng điều đó không đúng) ; kinh *Pháp cú* nói. “Đừng nghĩ cái một là một. Vì để diệt trừ ý tưởng về đa thù nên cái một gọi là một, nhưng cái đó chỉ cốt nói cho tâm hồn bình hoạn”. Vì lẽ đó), chúng ta có thể nói rằng, Trang Tử không vượt ra ngoài cái Một nổi.

“Lão Tử nói : Hốt hê ! hoảng hê ! Kỳ trung hữu tượng. “Sâu thăm thay ! Mịt mù thay ! Trong đó có tượng !”. Với Lão Tử,

ngoại sắc bị trừ khử nhưng nội tâm vẫn còn ôm ấp. Kinh *Hoa nghiêm* nói : “Đừng chấp vào hai tướng, vì một cũng không, hai cũng không !”. Kinh *Duy ma cát* nói : “Tâm không ở trong, không ở ngoài, không ở giữa – đó là chứng ngộ”. Vì lý do đó, chúng ta biết rằng Lão Tử vẫn còn đứng với ý tưởng về một tâm tượng”.

Nơi khác, Đạo Tín giảng giải ý nghĩa của tịch tĩnh và tánh không như sau :

“Hãy nhìn lại sắc thân của mình xem nó là cái gì. Nó là không, bất thực như một bóng mờ. Nó được cảm nghiệm (như là có thật), nhưng không có gì ở đó để mà nắm giữ. Trí Bát nhã khởi lên ngay giữa những vật ù bóng này, nơi nó định cư, không có căn cứ rốt ráo. Tự mình mãi mãi bất động, nhưng nó bước vào những mối tương quan không ngớt chịu những thay hình đổi dạng.

“Từ giữa lòng tánh không trời dậy lục tình và lục tình cũng thuộc về tánh không trong khi sáu trần cảnh được cảm thọ như một giấc mộng hay một huyền tượng. Như con mắt khi cảm thọ những đối tượng của nó, những đối tượng này không ở ngay trong nó. Như tấm gương soi mặt, mặt được tiếp nhận toàn diện nơi đó rất tỏ rõ ; những phản ảnh ở đây hoàn toàn trống không, nhưng tấm gương tự nó không giữ lại chút vật nào được phản chiếu nơi đó. Mặt người không đi vào bộ phận của tấm gương, tấm gương cũng không ra khỏi mình để đi vào mặt người. Nếu nhận ra mặt gương và mặt người liên hệ nhau như thế nào, và nhận ra rằng ngay từ đầu, không có đi vào, không có đi ra, không có đi qua, không có đi đến trong mối liên hệ nhau, thì hiểu được ý nghĩa của Chân như và Tánh không” (1)

(1) Dịch thoát ý.

5

Ta có thể thấy ngay rằng Bồ đề đạt ma và Đạo Tín cùng nói về một chủ đề từ những góc cạnh khác nhau của hiểu biết. Cái *Vô tâm* của Bồ đề đạt ma là “Không”, “Tịch tịnh”, “Hoàng hốt”, v.v... của Đạo Tín. Một người dùng những từ ngữ tâm lý học, còn một người thì hướng tới triết học Bát nhã. Trong khi bài giảng của Bồ đề đạt ma về *Vô tâm* có thể được coi như còn phù hợp với lễ lối tư tưởng Ấn Độ, thì Đạo tín ít nhiều pha màu tư tưởng Đạo giáo. Tuy nhiên, không có gì riêng biệt của Thiền hiển lộ ở họ. Chính ở Huệ Năng và các môn đệ của ngài, Thiền mới bắt đầu rõ rệt là Trung Hoa, cả trong diễn đạt cũng như giải thích.

Ý thức của Thiền, đặc sắc là sự *đốn ngộ* của *Vô niệm*, trỗi dậy trong tâm trí của Huệ Năng. Nếu Bồ đề đạt ma đã dùng chữ *Vô tâm* để chỉ cho Vô thức, thì Huệ Năng đã thay thế *tâm* bằng *niệm*. Niệm thông thường có nghĩa là “nhớ nghĩ”, “tưởng nhớ”, “suy về quá khứ” vân vân, và được dùng tương đương với Smṛti của Phạn ngữ. Do đó, khi nó được sử dụng liên hệ với vô như *vô niệm*, thì đây là *asmṛti*, có nghĩa là “mất hết ý nghĩa” hay “quên lãng” và trong các bản Phạn văn nó được dùng theo nghĩa này. Tuy nhiên, việc dùng chữ *Vô niệm* theo nghĩa “Vô thức” và hàm súc một ý nghĩa tâm linh sâu sắc, theo xét đoán của tôi, bắt đầu với Huệ Năng. *Vô niệm* ở đây không chỉ là quên lãng không nhớ lại một việc làm ; nó không chỉ là một từ ngữ tâm lý học. Khi Huệ Năng lấy *vô niệm* làm sự kiện căn bản nhất của sinh hoạt Thiền, nó phù hợp với ba môn Giải thoát : *Không* (Sūnyatā), *vô tướng* (animitta) và *vô tác* (apranihita) ; vì đối với các môn đệ Thiền, chứng vô niệm tức là chứng giải thoát. Và tự bản chất, đây là từ ngữ Trung Hoa.

Một ý tưởng đặc sắc khác ở Huệ Năng là *Đốn giáo*, trực nhận về thực tại. Theo ngài, nét đặc sắc của chứng Thiền là *đốn*, vì đây là bản chất của chính tuệ giác Bát nhã. *Tiệm giáo*

của chính tuệ giác Bát nhã. Tiệm giáo do đối thủ của ngài, Thân Tú chủ trương, không thể ứng dụng cho trực giác diễn ra trong tư duy của Thiền. Bát nhã hoạt dụng theo trực giác hiện tiền, và cái mà nó tiếp nhận được tiếp nhận tức khắc, không có diễn trình của tư duy, giải kết hay liên tục. Như Huệ Năng nói : “Trong giáo lý của ta không có phân biệt Định và Tuệ ; Định là thể của Tuệ và Tuệ là dụng của Định. Khi các người có Tuệ ở trong Định. Chúng không phải là một, không phải là hai”. Bằng cách lặn sâu vào hố thẳm của thực tại như thế, Huệ Năng dạy các môn đệ của ngài hãy nhìn ánh sáng hiện tiền của Tuệ giác Bát nhã chớp ngang qua lớp vỏ cứng của ý thức thường nghiệm. Chỉ lặn chìm vào hố sâu ấy không phải là chủ đích của pháp môn Thiền, nếu Định không cùng đích trực giác hiện tiền, *Vô niệm*, trong nó không có Thiền (Zen). Bây giờ, chúng ta hãy coi Huệ Năng nói gì về *Vô niệm*. (1)

“Thiền tri thức ; giáo pháp của ta từ trước đến nay, dù Đốn hay Tiệm, lập *Vô niệm* làm tông, *Vô tướng* làm thể và *Vô trụ* làm gốc. Vô tướng là gì ? Là đối với tướng mà lìa tướng. Vô niệm là đối với niệm mà không niệm. Vô trụ là bản tánh của người. Niệm niệm không dừng nghỉ. Niệm trước rồi niệm sau, niệm niệm tiếp nối không có đoạn tuyệt. Nếu một niệm đoạn tuyệt, thì pháp thân lìa khỏi sắc thân. Niệm niệm trong mọi thời không dừng nghỉ trên một pháp. Nếu một niệm dừng nghỉ thì niệm niệm liền dừng nghỉ, đây gọi là hệ phược. Nơi hết thấy các pháp, niệm niệm không dừng nghỉ, tức là không hệ phược. Vì vậy, lấy vô trụ làm gốc (của đời sống chúng ta).

“Thiền tri thức ; bên ngoài lìa hết thấy tướng, gọi là vô tướng. Nếu lìa được tướng, tánh và thể (của vô niệm) vốn là thanh tịnh. Do đó lấy vô tướng làm thể.

(1) Đoạn này trích từ *Đàn kinh*, thủ bản Đôn hoàng ; Trung Đại tạng Taisho, số hiệu 2007.

“Nơi tất cả ngoại cảnh mà không bị nhiễm – đó gọi là một với vô niệm, nghĩa là, lìa khỏi các cảnh dù chúng hiện tiền trong niệm, bởi vì niệm không sinh ra trong những niệm đối cảnh. Khi tất cả những tư tưởng (tân mác) như vậy bị trừ khử, thì tất cả những nhiễm ô bị quét sạch khỏi niệm. Khi một niệm này được hoàn toàn lau sạch, sẽ không còn có sự thọ sinh nữa, kẻ học đạo hãy dụng tâm đừng sao lãng vấn đề này. Khi không nắm vững ý nghĩa này, không chỉ tự mình nhầm lẫn mà còn khiến kẻ khác mê lầm theo và lại còn hủy báng kinh pháp. Do đó mà lập vô niệm làm tông.

“Khi người ta chỉ lệ thuộc vào danh tự, họ cố tạo ra niệm về trần cảnh, và những tư tưởng ấy đưa đến tà kiến. Hết thấy trần lao vọng niệm từ đó sinh ra. Vì vậy, giáo pháp này lập vô niệm làm tông. Mọi người hãy nên loại trừ những thiên kiến của mình đừng để làm nảy sinh những tư tưởng hệ lụy. Nếu không có niệm, thì cái vô niệm không lập.

“Nói là vô, vậy thì vô cái gì ? *Niệm* là *niệm* vật gì ? Vô là lìa khỏi hai tướng, các trần lao. Niệm khởi lên từ Chân Như ; Chân Như là thể của niệm, và niệm là dụng của Chân Như. Niệm, cố nhiên khởi lên từ Chân Như, tuy tức thấy nghe, nhớ, hiểu, mà Chân Như không nhiễm vạn cảnh, thường thường tự tại. Vậy nên kinh *Duy ma* nói :

“Bên ngoài khéo hay phân biệt các pháp tướng mà nguyên lý cứu cánh nội tại vẫn không lay động”.

Vô niệm, theo Huệ Năng, là cái tên không những chỉ cho thực tại cứu cánh, mà còn chỉ cho trạng thái ý thức trong đó cái cứu cánh tự hiện tiền. Bao lâu ý thức cá biệt của chúng ta còn bị ly khai thực tại ở đằng sau nó, những nỗ lực của nó vẫn là ngã mạn một cách hữu ý hay vô ý, và hậu quả là một cảm giác cô liêu và đau khổ. Phải làm sao cho ý thức liên lạc với vô thức, nếu nó không là vô thức ; còn nếu là vô thức, sự liên lạc

phải được thể hiện, và sự thể này được gọi là *Vô niệm*.

Những Hán ngữ hay Phạn ngữ một khi được dịch thẳng thường bị hiểu lầm to tát. Vô niệm là một ; vì vô niệm mà được hiểu là trạng thái “không tư tưởng” chắc chắn sẽ là một tâm trạng quá nhàm tẻ đối với mục đích của Thiền học, hay với mục đích của bất cứ thực tập tâm linh nào. Chúng ta hãy nghe Huệ Năng thêm ; ngài tiếp tục giảng giải ý nghĩa Vô niệm.

“Thiền tri thức, một lần ngộ là biết ngay Phật là gì. Một khi ánh sáng của Trí tuệ soi thấu vào tự tánh tâm địa, thì trong ngoài thấy đều sáng tỏ ; mọi vật trở thành trong suốt, và biết được bản tâm của mình. Biết bản tâm tức là giải thoát. Chứng giải thoát tức là chứng Bát nhã tam muội (Prajña-samadhi). Ngộ Bát nhã tam muội tức là Vô niệm.

“Vô niệm là gì ? Là thấy tất cả các pháp mà không chấp trước pháp nào ; hiện diện khắp nơi mà không trước nơi nào ; tự tính thường tịnh ; khiến cho sáu tên giác chạy ra khỏi sáu cửa mà vào trong sáu trần, nhưng không lìa, không nhiễm ; đi và đến tự do. Đây là chứng Bát nhã Tam muội, tự tại, giải thoát, gọi là hạnh Vô niệm. Nếu không có tư tưởng khởi lên trên bất cứ vật gì, đây là sự đoạn tuyệt của niệm, và như thế là ở trong sự ràng buộc của Pháp, tức là biên kiến.

“Ai ngộ pháp Vô niệm thì thấu suốt hết thấy vạn pháp. Ai ngộ pháp Vô niệm thì thấy được cảnh giới của Chư Phật. Ai ngộ đốn pháp Vô niệm là đi đến chỗ quả vị của Phật”.

Giáo pháp *Vô niệm* cùng với *Đốn ngộ* đã là đề tài lôi cuốn nhất trong thời đại Huệ Năng và các môn đệ của ngài. “Đốn ngộ” là Hán dịch của chữ Prajna, và “Vô niệm” là cách diễn tả sự chứng ngộ về tánh không (Sūnyata) và Vô sinh (anutpāda) của người Trung Hoa. Trong một chiều hướng nào đó, thuyết *Vô vi* của Lão Tử có thể được coi là đang sống trong cái Vô niệm của Huệ Năng. Tất nhiên, nền triết lý của đạo Phật có

Vô sinh (anutpāda), *Vô nguyên* (apranihitā), *vô tác* (anābhisaṃkāra), *vô công dụng* (anābhoga), v.v.... và *vô niệm* có thể được coi là xuất xứ từ những khái niệm đó (1). Tuy nhiên, điều chắc chắn rằng Đạo giáo có góp công trong việc thiết lập Phật giáo Thiền tông mà chúng ta quả quyết là sự kiến thiết của thiền tài Trung Hoa.

6

Thần Hội (2) là một trong những đệ tử lớn của Huệ Năng, và chính môn phái ngài nảy nở ngay sau khi thầy mất, vì ngài mạnh dạn đề khởi tiêu chuẩn của “đốn môn” đối nghịch “tiệm môn” của Thần Tú, đối thủ của Huệ Năng. Những trang dưới đây trích từ ngữ lục của Thần Hội. (3)

(1) Trong *Astāsahasrikā* (Bát nhā bát thiên tụng, hay **Tiểu phẩm Bát nhā** theo bản Hán dịch của Kumarajīva), có đoạn : punaraparam bhagavan bodhi-satvena māhasatvena prajñāramitāyām caratā prajñāpāramitāyām bhāvayatā evaṃ siksityam yathāsau siksamānas tenāpi bodhicittena na manyeta. Tat kasya hetoḥ tathā hi taṃ cittam acittam prakṛtiḥ cittasya prabhāvarā. Đoạn sau đó: Kena kārāṇena āyusman subhūte tatrāpi citte asakto “paryāpannah. Subhūti āha : Acittatvaṃ āyusman śāriputra tatrāpi citte asakto paryāpannah. Na manyeta va acittatvaṃ có thể tương đương với Hán ngữ **vô niệm** và **vô tâm**. Còn có một chữ sanskrit khác, *manaskāra*, thường được dịch là **tác ý**, và phủ định của nó, *amanaskāra*, là **vô tác ý**. **Vô tác ý** thực và cũng chỉ cho một ý như **vô niệm**.

(2) 686–760. Sư là một trong những tay đặc sắc nổi bật nhất trong lịch sử của tư tưởng Thiền.

(3) Giáo sư Hồ Thích, trường đại học Bắc Bình, năm 1930, ấn hành bản ngữ lục của Thần Hội được phát kiến tại động Đôn hoàng. Bản tôi dùng ở đây cũng là một trong những Thủ bản cổ nhất được giữ tại động đó, nhưng có nhiều chỗ khác với ấn bản của Hồ Thích. Trích dẫn ở đây theo bản riêng của tôi ; độc giả nào có bản của Hồ Thích sẽ nhận thấy một vài chỗ bất đồng ngay trong trích dịch của tôi.

“Trương Viên Công (1) hỏi : Đại sư thường nói về pháp vô niệm, khuyên mọi người hãy tu tập theo đó. Vậy vô niệm ấy là hữu hay vô ?

“Đ. – Vô niệm không phải là hữu, không phải là vô.

“H. – Tại sao không phải hữu hay vô ?

“Đ. – Khi nói là hữu, đây không nói theo nghĩa thế gian thường tình. Khi nói là vô, cũng không theo nghĩa thế gian thường nói. Vì vậy không thể nói vô niệm là hữu hay vô.

“H. – Vậy đại sư gọi nó là vật gì ?

“Đ. – Không thể nói là “vật” gì.

“H. – Nếu vậy, phải nói là gì ?

“Đ. – Chẳng thể chỉ là gì hết. Vì vậy nói là vô niệm. Nó vượt ngoài sự miêu tả. Cái cơ nó được nói đến ở đây hoàn toàn là vì có những câu hỏi đặt ra cho nó. Nếu không nêu lên câu hỏi nào cả, thì sẽ không có nói năng gì về nó. Chẳng khác như tấm gương sáng khi không có vật gì trước nó thì không có ảnh tượng trong nó. Nay những ảnh tượng có thể thấy nơi nó là bởi cơ rằng nó đứng trước vật. Vì vậy mà có các ảnh tượng.

“H. – Nếu gương không có vật trước nó, vậy nó có chiếu sáng hay không ?

“Đ. – Ta vừa nói về những vật chiếu sáng của nó, nhưng dù có đứng trước vật hay không, luôn luôn nó vẫn chiếu sáng.

“H. – Nếu nó không có hình tượng, không thể diễn tả bất cứ theo nghĩa nào, vì nó vượt hẳn ngoài hữu và vô, nhưng nếu nó có chiếu sáng, thì chiếu cái gì ?

“Đ. – Khi nói gương có chiếu sáng, là vì tự tính của nó có tính sáng ấy. Khi *Tâm* của chúng sanh trong sáng, thì bản tính

(1) Cf. Hồ Trích, t. 115-16.

sáng đầy của trí tuệ sẽ chiếu sáng khắp cả thế gian.

“H. – Nếu đúng vậy, bao giờ có thể có ?

“Đ. – Chỉ khi nào nhìn thấy cái vô.

“H. – Phải chăng vô không phải là vật để thấy ?

“Đ. – Dù có hành vi thấy, cái được thấy không thể nói là “vật” gì.

“H. – Nếu không thể nói là “vật gì”, vậy cái thấy là gì ?

“Đ. – Thấy chỗ không có “vật gì” ; đấy là cái thấy chân thật, cái thấy vĩnh cửu”.

Thần Hội tiếp tục thêm một đoạn nữa :

“H. – Vô niệm nghĩa là gì ?

“Đ. – Không niệm hữu và vô, không niệm thiện và ác, không niệm cùng và vô cùng, không niệm cân lường, không niệm Bồ đề (giác), không hệ niệm nơi Bồ đề, không niệm Niết bàn, không hệ niệm nơi Niết bàn. Đây là chứng đạt vô niệm.

“Vô niệm ấy không khác Bát nhã Ba la mật, và Bát nhã Ba la mật không khác với Nhất hành tam muội (Ekavyuha-Samadhi). Các thiện tri thức ; nếu có kẻ trong hàng hữu học ôm giữ một niệm trong tâm, niệm ấy có thể dẫn tới chỗ tỏ ngộ nhưng khi cả đến một niệm như thế không còn khuấy động trong tâm, tỏ ngộ cũng sẽ không còn nữa, và đấy chính là vô niệm. Trong vô niệm không có cảnh trí. Nếu có, không tùy thuận với vô niệm... Ai quán vô niệm, kẻ ấy lau sạch những ô nhiễm của lục tinh. Ai quán vô niệm, kẻ ấy đang hướng đến Phật trí. Ai quán vô niệm, kẻ ấy ở trong con đường giữa, trong chính chân lý cứu cánh. Ai quán vô niệm kẻ ấy tức thì tăng trưởng phước đức nhiều như cát sông Hằng. Ai quán vô niệm, kẻ ấy có thể thấy vạn vật. Ai quán vô niệm, kẻ ấy ôm trọn vạn vật trong lòng mình...

“Nếu có người chứng ngộ rốt ráo, người ấy bất động và kiên cố như kim cương, và vì người ấy đã quán thấy vô niệm, nên dù ở giữa rừng gươm oán tặc đe dọa phanh thây vẫn hoàn toàn ngồi yên lặng. Ngay cả khi Hằng hà sa số chư Phật hiện đến chào đón, tâm y cũng không gợn lên một niệm hoan lạc. Bởi vì bậc tinh tấn dũng mãnh này đã đạt đến không tánh (Sùnyatà) và tâm–bình–đẳng tánh (Samacittatà)”.

Đại Vương Szu tao (?) muốn biết pháp môn vô niệm dành cho thánh nhân hay phàm phu. Rõ ràng ông nghi ngờ giá trị của pháp môn siêu thoát như vậy đối với phàm phu. Đại sư Thần Hội đáp : “Pháp môn vô niệm thuộc hàng thánh nhân, nhưng nếu phàm phu tự tu tập theo đó, họ không còn là phàm phu nữa”.

Từ ngữ vô niệm không chỉ dành cho bản thân của thực tại cứu cánh, ở đó tâm thức cá biệt tìm thấy căn cơ tối hậu của nó, mà còn dành cho công dụng của thực tại trong tâm chúng ta. Chính nhờ công dụng này mà ý thức tâm lý thường nghiệm của chúng ta có thể lặn sâu vào hố thẳm uyên áo của thực tại. Và công dụng này không tách rời thực tại, cái Vô niệm. Ý thức được gọi như thế vốn có thể được coi như là lãnh vực hoạt dụng của Vô thức (Vô niệm). Nhưng nếu chúng ta dứt mình ra khỏi cội nguồn ấy, tưởng rằng ý thức của mình là một thực tại độc lập và cứu cánh, chúng ta lạc lối và không biết đi hay đứng nơi nào ; kết quả là một trạng thái vô cùng ngưng trệ của tâm linh. Dù vậy, Đại Vương Szu-tao muốn biết vô và niệm có nghĩa là gì.

“Đ. – “Vô” có nghĩa là vô nhị tướng. “Niệm” tức là niệm Chân như.

“H. – Giữa người niệm và Chân Như có sự khác biệt nào ?

“Đ. – Không khác biệt giữa hai bên.

“H. – Nếu không có sự khác biệt, tại sao có niệm về Chân Như ấy ?

“Đ. – “Niệm” là dụng của Chân Như, và Chân Như là thể của niệm. Vì vậy, vô niệm chính là đạo lý (của pháp môn thiền). Khi chứng đạt (vô niệm) với tất cả sự thấy, nghe, nghĩ, biết của nó, vẫn mãi mãi là tịch tĩnh không hư.

7

Với Đại châu Huệ Hải, (1) vô niệm vẫn tiếp tục là một trong những đề tài thảo luận lõi cuốn nhất. Dù không có gì đặc sắc nơi quan niệm của ngài, ta cũng nên trích một đoạn dưới đây, rút ra từ tác phẩm của ngài nhan đề *Đốn ngộ nhập đạo yếu môn luận* (2). Huệ Hải phân biệt *tà niệm* với *Chính niệm* và nói rằng trong vô niệm có chính niệm chứ không có tà niệm.

“Đ. – Chánh niệm là niệm Bồ-đề, giác ngộ.

“H. – Bồ đề có thể chứng đắc ?

“Đ. – Không thể chứng đắc.

“H. – Nếu không thể chứng đắc, làm sao có thể niệm ?

“Đ. – Bồ đề chỉ là giả danh, và không có (thực tại cá biệt tương ứng làm đối tượng) chứng đạt. Trong quá khứ chưa từng có ai chứng đạt, trong vị lai không hề có người chứng đạt ; vì nó là cái vượt ngoài tính cách chứng đạt. Như thế không có gì để niệm, ngoại trừ chính Vô niệm. Đây gọi là niệm chân chính.

(1) Đồ đệ của Mã Tổ, tịch năm 788.

(2) Đây là một trong những tác phẩm quyển rữ và sáng chói về Phật giáo Thiền tông khi Thiền đạt gần đến chỗ phát triển toàn vẹn sau Huệ Năng. “H. – Chánh niệm là gì ?

“Bồ đề không có nghĩa là có một tư tưởng gì về một vật nào đó (nghĩa là, không bận tâm đến cái chi hết) : Không bận tâm đến cái chi hết tức là *vô tâm* trong mọi trường hợp... Khi đã hiểu như vậy, chúng ta đạt được *Vô niệm*, và khi đã chứng đạt *vô niệm*, tức là đã giải thoát”.

Trong đoạn này, rõ ràng Huệ Hải đồng nhất *vô tâm* với *vô niệm*, và vì cả hai là một, có thể dịch là “vô thức” hay “không bận tâm” tùy theo trường hợp. Bồ đề đạt ma dùng chữ *Vô tâm*. Huệ Năng và Thần Hội dùng chữ *Vô niệm*. Huệ Hải, ở đây coi cả hai đồng nghĩa, căn cứ theo đó giải thích Bồ đề và giải thoát. Dù sao, mục đích tối hậu của Thiền, nói một cách bình thường hơn, cốt yếu ở chỗ không chấp trước, bởi vì tất cả mọi cái nằm trong thế giới sai biệt này đều có thể miêu tả bằng cách này hay cách khác nhưng không cách nào rốt ráo. Thực tại rốt ráo vượt lên hết thảy mọi phạm trù, và do đó, vượt ngoài khả năng tư duy và sở đắc, hóa cho nên, không thể diễn tả, ngoại trừ gọi nó là “vô tâm” với hai ý nghĩa, như là hình dung và danh tự. Dưới đây là một thí dụ, nói lên đường lối mà Huệ Hải vận dụng để khai thị cho môn đồ và những người hỏi đạo về thuyết lý “*Vô tâm*” hay vô vi của ngài.

“Sư thường nói với các đệ tử : “Ta chẳng hiểu Thiền, và cũng chẳng có giáo thuyết đặc sắc gì dành cho các người. Vì vậy, các người khỏi cần phải đứng đây lâu lắc. Hay nhất là các người hãy tự mình thanh toán vấn đề”. Nhưng các môn đồ càng ngày càng đến sư đông hơn, hỏi han sư suốt cả ngày đêm. Sư chẳng có cách nào hơn là phải trả lời hết câu này đến câu khác. Một cuộc biện luận khá lạ lùng như sau :

“Một hôm, có một bọn thầy tu học rộng gọi sư, bảo : Chúng tôi muốn hỏi ngài một câu ; ngài có thật tâm khơi sáng cho chúng tôi chăng ?

“Sư : Tráng lỏng đáy nước, quý vị cứ tự tiện mà vớt lên.

“Bọn học rộng : Phật là ai ?

“Sư : Nhìn thẳng vào đây xem. Nếu chẳng là Phật, thì ai vào đây ?

“Bọn học rộng không hiểu làm gì sư nữa. Sau một đôi, họ lại hỏi : Ngài giáo hóa quần chúng bằng pháp gì ?

– “Tôi chẳng có pháp gì để giáo hóa quần chúng.

– “Hết thầy các Thiên sư đều theo kiểu đó.

“Bấy giờ sư mới hỏi : Này quý thức giả, quý vị dạy thứ gì để giáo hóa quần chúng ?

– “Chúng tôi giảng kinh *Kim cương*.

– “Quý vị giảng đã bao nhiêu lần ?

– “Trên hai chục lần.

– “Ai thuyết kinh này ?

– “Một thầy tăng bác học cát tiếng : “Này thầy, tôi mong thầy không đùa đấy chứ. Thầy biết rõ là chính Phật thuyết mà”.

– “Sư : “Kinh nói, nếu bảo rằng Phật có thuyết pháp, ấy là hủy báng ngài ; và không hiểu pháp của ngài. Nếu bảo kinh này không do Phật thuyết, ấy là hủy báng kinh. Thưa các thức giả, xin khơi sáng cho tôi chỗ này”.

“Các nhà bác học không đáp. Một lát sau, sư lại hỏi : “Kinh nói; *Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như lai*. Thưa chư Đại đức, xin cho biết ai là Như lai ?

– “Chỗ này, chúng tôi thấy lơ mờ.

– “Trong khi chẳng có cái gì đáng gọi là “tỏ ngộ”, tại sao quý vị bảo là lơ mờ ?

– “Mong ngài giảng cho chúng tôi cái này”.

– “Chư Đại đức, quý vị nói là đã giảng kinh này trên hai chục lần, nhưng quý vị không hiểu Như lai sao ?

“Thầy tăng bác học làm lễ một lần nữa, và khấn cầu sư chỉ giáo.

“Sư : – “Như lai là các pháp Như thực (tathata). Sao các ngài lại quên ?

– “Vâng, tôi biết rằng Như lai là các pháp Như Thực.

– “Nhưng thưa chư Đại đức, cái “vàng” của các ngài chưa nhất thiết là tốt ráo.

– “Tại sao không thể là tốt ráo ?”. Kinh công bố trọn vẹn sự gì ?

– Các ngài có phải là pháp Như Thực không ?

– “Thưa phải.

– “Gỗ, đá có phải là pháp Như Thực không ?

– “Thưa phải.

– “Như Thực của các ngài cũng đồng với Như Thực của gỗ, đá chăng ?.(1)

– “Thưa, không khác.

– “Nếu vậy, các ngài và gỗ, đá khác nhau chỗ nào ?

Thầy tăng bác học không trả lời được, và phải công nhận là không thắng nổi sư. Sau một lúc, ông lại hỏi :

– “Làm thế nào chứng Đại Niết bàn ?

– “Không có hành nghiệp sinh tử luân hồi.

(1) Thần Hội cũng dùng lối luận chứng này trong Ngũ lục, coi Pháp thân như trúc biếc và Bát nhã như hoa vàng.

- “Hành nghiệp sinh tử luân hồi là gì ?
- “Mong cầu Đại Niết bàn, dứt trừ ô nhiễm, thành tựu vô nhiễm, cho rằng có sở đắc và sở chứng, không thoát khỏi biên chấp, đấy là hành nghiệp sinh tử luân hồi.
- “Làm sao để được giải thoát ?
- “Không triển phục ngay từ đầu, thì mong cầu giải thoát làm chi ? Làm theo ý muốn, đi theo sở thích, không tập niệm nào, đây là con đường tối thắng.
- “Sự quả là một nhân vật kỳ lạ.
- “Nói như vậy xong, họ làm lễ và rút lui”.

8

Bởi vì đây không cốt đề cập đến lịch sử nào đó của tư tưởng Thiền tông trong triều đại nhà Đường (A.D 618-922), tôi sẽ không dẫn chứng nhiều Thiền sư khác, ngoại trừ một Triệu Châu Tông Thâm (778-897) và một Lâm Tế (chết 867) và một vài vị nữa. Vì lẽ, những vị này sẽ tự chứng tỏ chỗ thiên hướng của giáo pháp Thiền, và cuối cùng các Thiền sư đã nỗ lực như thế nào để phối hợp với cách ngữ của Ấn và con đường tư tưởng trong các kinh luận.

Sau đây là một đoạn trong bài pháp của Triệu Châu Tông Thâm.

“Dừng để Phật đồng vào lò, dừng để Phật gõ vào lửa, dừng để Phật dặt vào nước. Phật thứ thiệt ngồi ở bên trong. Bồ đề và Niết bàn, Chân như và Phật tánh, tất cả là chiếc áo ngoài buộc siết thân thể. Chúng cũng được coi như là phiền não (klesa). Một khi không có vấn đề phải hỏi, không có phiền não. Trong giới hạn của thực tại, trong căn cơ của chân lý tuyệt đối,

không có gì cả để cho các ngài bám vào. Một khi, không có tạp niệm bên trong các ngài, thì không có lỗi lầm sai quấy nào hết. Muốn đạt đến chỗ sâu thẳm của thực tại, chỉ yên lặng ngồi xuống, cứ gì mà hai hay ba chục năm, nếu mà các ngài không thấu hiểu nổi, cứ cắt cái đầu của lão tôi đi. Tất cả như hoa đóm giữa trời, đuổi bắt chúng thật là một việc làm vô tích sự. Khi các ngài có thể giữ cho tâm niệm không buông lung, muôn pháp đều thành nhất như. Không có vật gì từ ngoài đến, tại sao phải bận rộn ? Ích gì mà quanh quẩn, như dê thọc mũi bất cứ vật cù nào, rồi bỏ vào miệng ? Khi ta ở với Thạch Đầu, mỗi khi có ai hỏi, ngài thường nói : “Cầm mồm lại, đừng sửa như chó !” Ta theo gương đó, và nói : “Cầm mồm lại, đừng sửa như chó !”. Hễ thấy ngá là có phiền não ; không chấp, là thanh tịnh. Các ngài như một con chó săn, chỉ muốn có cái gì bỏ vào mồm. Vậy, đến bao giờ mới hiểu Phật pháp ? Một nghìn, cho đến hàng chục nghìn người, tất cả đang muốn làm Phật. Thực tình, không ai đáng gọi là một người đứng đắn. Nếu các ngài muốn là đệ tử của Không Vương, hãy lưu tâm căn bệnh bất trị trong tâm. Ngay trước khi có thể gian, Tánh này đã có ; khi thể gian này không còn nữa, Tánh vẫn bất diệt. Hễ khi ta tham vấn lão già này, Ta là ta chứ không ai khác. Ta là chủ của ta. Các người khỏi cần tìm kiếm người đó ở thế giới bên ngoài. Khi người đó ở ngay đây đừng bỏ lỡ cơ hội, vì quanh quẩn sai lạc, thăm vắn y”.

Ngũ lục của Triệu Châu phần lớn gồm những “vấn đáp” chứ không có nhiều bài pháp. Nếu có, thì rất ngắn và nói thẳng.

*

Một hôm, sư đang đàn thuyết pháp, sau một hồi, vẫn im lặng. Cuối cùng, sư nói : “Tất cả có ở đây hay không ?”.

– Bẩm, tất cả ở đây.

– Ta vẫn không nói pháp cho đến khi có một kẻ khác đến.

– Tôi sẽ nói cho ngài hay khi nào không có ai đến ; một thầy tăng nói.

– Thật khó mà biết người đó, sư nói.

Một lần khác, sư bảo chúng tăng : “Một niệm khởi, vạn pháp cùng khởi ; niệm không khởi, vạn pháp biến mất. Thế thì các ông nói cái gì ?”.

Một thầy tăng thắc mắc : “Nếu tâm không khởi, cũng không diệt, thì sao nhỉ ?”.

Sư bảo “Tôi đồng ý thầy câu hỏi này” (1)

Có lần, sư bảo : “Khi các người nói, mọi thứ sáng trưng, nhưng không hoàn toàn thế, lối đi vẫn tối như lúc hoàng hôn. Các người ở đâu ?”.

Một thầy tăng nói “Tôi không ở bên này, tôi không ở bên kia”.

“Vậy là ông ở giữa”.

“Ở giữa là ở cả hai bên”.

“Đường như ông đã ở lại với tôi một lúc, bởi vì ông đã học nói một câu như vậy. Nhưng ông chưa vượt ngoài câu ba. Dù ông nói vượt, tôi quyết rằng ông chưa ; ông nói sao ?

“Tôi biết dùng câu ba”.

Sư nói : “Tại sao ông không bảo trước ?”.

Một lần khác, Triệu Châu nói : “Đường lớn ngay trước mắt, nhưng khó thấy”.

(1) Cf. Pháp Vô niệm hay Vô tâm được trình bày bởi Bồ đề đạt ma, v.v..

Một thầy tăng hỏi : “Nó có hình thù gì để tôi có thể thấy ?”.

“Hồ Nam hay Hồ Bắc mặc tình ông”.

“Ngài không có phương tiện nào (làm cho tôi hiểu rõ hơn) ?

“Ông vừa hỏi cái gì đó ?”.

Một lần Triệu Châu bước vào Thiền đường, bảo chúng tăng: “Đạo lý của cái này khó mà nắm được, và ngay cả một nhân vật dị thường không bị ràng buộc những ý tưởng đối đãi cũng thấy khó vượt những cản trở. Khi ta ở với Tổ Quy Sơn, có một thầy tăng hỏi Tổ : “Ý Sơ Tổ đông du là gì ?” Tổ bảo : “Đưa cái ghế lại đây”. Khi một chân sư xuất hiện, ngài đánh thẳng vào mọi người bằng kiến giải siêu việt của mình”.

Bấy giờ, một thầy tăng bước lên hỏi Triệu Châu : “Ý Tổ từ Tây là gì ?”.

Sư bảo : “Cây bách trước sân”.

“Xin ngài đừng chỉ vật bằng một sự kiện khách quan”.

“Không, ta đâu có”.

“Ý Tổ từ Tây lại là gì ?

Sư “Cây bách trước sân”.

Sư nói thêm : “Đã chín chục năm rồi kể từ khi ta ở bên Mã Tổ đại sư. Mỗi đệ tử đầy đủ căn khí của Tổ, khoảng hơn 80, đều quả là một chân sư. Nhưng bây giờ ra sao ? Những người gọi là sư đó giống như những ngọn ngành, càng sinh trưởng càng bỏ xa gốc chính. Vì họ càng lúc càng rời xa các bậc đại hiền, mỗi thế hệ trở thành tệ hơn trước. Nam Tuyền thường noi : “Hãy đi thẳng vào giữa những cái không giống nhau”. Nay các thầy, các thầy hiểu như thế nào ? Hôm nay tôi quan sát những kẻ xấu miệng, vô tri mà lại công nhiên xuất hiện và

giảng đủ chuyện. Họ nhận những cúng dường cung kính của môn đồ, nhiều khoảng đến ba hay năm trăm, họ tự cho là danh sư và gọi kẻ khác là đồ đệ”...

Một hôm, Triệu Châu hỏi Nam Tuyền : “Xin một lời siêu tứ cú, tuyệt bách phi” (1).

Nam Tuyền không nói gì hết, rút lui về chỗ.

Triệu Châu nói : “Thầy chúng ta thường thì nói một lời”.

Thị giả bảo : “Tốt hơn, ông đừng có nói cái đó”.

Triệu Châu tát cho một cái.

Bây giờ, Nam Tuyền đóng cửa phòng, và rải tro chung quanh, bảo chúng tăng : “Nếu các ông nói được một tiếng, cửa này sẽ mở”.

Có nhiều người bày tỏ sở kiến, nhưng Nam Tuyền không thích ý ai hết.

Triệu Châu kêu lên : “Trời ơi !”.

Nam Tuyền bèn mở cửa.

9

Lâm Tế là một trong những bậc thầy lớn nhất của thế kỷ XIX ; tông phái của ngài vẫn còn phát triển tại Nhật Bản và Trung Hoa, dù ở Trung Hoa Thiền bây giờ đang hồi gần như tàn tạ. Ngũ lục của Lâm Tế được nhiều người coi là quyển sách Thiền mạnh bạo nhất mà chúng ta hiện có. Một trong những bài pháp của ngài nói :

(1) Nói gọn : tuyệt đối là gì ?

“Điều cốt yếu trong việc học hỏi Phật pháp bây giờ là phải có kiến giải chân chính. Nếu có được kiến giải chân chính, người ta không bị nhiễm sinh tử ; đi đứng được tự do. Không cần tìm cầu cái thù thắng, mà thù thắng tự nó đến.

“Này các đạo lưu, các đấng tiên đức xưa thầy đều có con đường nhiếp dẫn mọi người ; riêng lối chỉ dạy người của sơn tăng đây, chỉ cốt giúp mọi người không bị mê hoặc. Nếu các ngài muốn dùng, thì cứ dùng, đừng có chần chờ thắc mắc. Ngày nay kẻ học vì bất ổn nào mà không thể chứng đắc ? Bất ổn chính ở chỗ họ không đủ tự tin. Khi các ngài không đủ tự tin, tức thì bị những ảnh ngộ chung quanh dây xéo. Khi bị ngoại cảnh sai sử và lôi kéo, các ngài hết còn có tự do nào nữa. Nếu các ngài không còn mãi miết theo ngoại cảnh, các ngài sẽ được như các đấng tiên đức xưa.

“Các ngài có muốn biết các đấng tiên đức xưa như thế nào chăng ? Họ chẳng khác những người đang đứng ngay trước mặt các ngài nghe ta giảng pháp. Chỉ vì thiếu niềm tin mà mãi miết đuổi theo ngoại vật. Và những gì mà các ngài bắt được bằng sự đeo đuổi ấy chỉ là cái hay ho của văn tự, xa rời cuộc sống của các tiên đức xưa. Mong thay các đạo lưu đừng nhầm lẫn chỗ này !

“Đời này mà không gặp gỡ, muôn kiếp nghìn đời sẽ lăn tròn trong ba cõi. Dưa đời và ôm ấp những điều vui thú, rồi sẽ phải tái sinh vào bụng dạ của trâu bò.

“Các đạo lưu, theo chỗ thấy của sơn tăng đây, cùng với đức Thích Ca không khác. Ngày nay, trăm đường ứng dụng còn thiếu chỗ nào đâu ? Sáu nẻo thân quang, chưa từng trắc trở. Nếu thấy được như thế, quả thực là kẻ một đời vô sự.

“Các Đại đức, ba cõi bất an, y như ngôi nhà rực lửa. Đây không phải là nơi dừng nghỉ lâu dài của các ngài. Con quý vô thương đã tạm đến từng khoảnh khắc, chẳng lựa sang hèn, già

trẻ. Nếu các người muốn cùng Tổ và Phật không khác, đừng săn đuổi bên ngoài. Ánh sáng thanh tịnh trên một niệm tâm của các ngài, chính là Pháp thân Phật ngay trong mình đó. Ánh sáng vô phân biệt trên một niệm tâm của các người, chính là Báo thân Phật ngay trong mình đó. Ánh sáng vô sai biệt trên một niệm tâm của các ngài, chính là Hóa thân Phật ngay trong mình đó. Ba thân này không gì khác hơn là kẻ đang nghe pháp của ta ngay trước mặt của các ngài bây giờ đó. Chỉ cần đừng dong ruổi tìm ở bên ngoài thì có công dụng ấy.

“Cứ như kinh luận gia, họ lấy Ba thân làm cực tặc. Theo chỗ thấy của sơn tăng thì không phải vậy. Ba thân ấy chỉ là danh ngôn. Và rồi mỗi thân đều có cái khác nó để mà nương tựa. Cổ nhân nói : “Thân tựa nghĩa mà lập, quốc độ tựa thể mà luận”. Vậy Pháp tánh thân và Pháp tánh độ rõ ràng là những phản ảnh của ánh sáng (bản hữu). Các Đại đức, mong sao các ngài hãy là kẻ biết đùa với những phản ảnh ấy. Vì kẻ ấy cội nguồn của hết thấy chư Phật và là quê nhà các đạo lưu khắp nơi. Cái sắc thân tứ đại của các ngài không biết nói pháp và nghe pháp. Tì, vị, gan, mật cũng không biết nói pháp và nghe pháp, chính là cái sờ sờ trước mắt của các ngài đấy ; cái đó không có hình dạng, trọn không nhất định.

“Nếu thấy được như thế, thì cùng với Tổ và Phật không khác. Chỉ điều, trong mọi thời đừng để gián đoạn ; chạm mắt đến đâu là thấy nó ở đó. Bởi vì tình bị khuấy, trí bị ngăn, tướng bị biến, thể bị lay, nên lăn lóc trong ba cõi mà chịu đủ khổ não. Nếu theo chỗ thấy của Sơn tăng, đâu chả là (Đạo lý) sâu xa, đâu chả là giải thoát.

“Các đạo lưu, Tâm pháp vô hình nhưng thông suốt cả mười phương. Ở mắt gọi là thấy ; ở tai gọi là nghe ; ở mũi gọi là ngửi ; ở miệng gọi là bàn bạc ; ở tay là bắt nắm ; ở chân là chạy nhảy. Vốn là một cái tinh minh, phân thành sáu hòa hiệp. Một Tâm đã không, tùy chỗ mà giải thoát. Sơn tăng nói thế, cốt ý ở

đâu ? Chỉ cốt mong các ngài thôi dong ruổi theo ngoại cảnh ; chỉ vì lẽ đó mà cổ nhân đặt bày cơ cảnh cho các ngài.

“Các đạo lưu, nếu các ngài nhận được chỗ thấy của Sơn tăng đây, các ngài có thể ngồi ngay trên Báo Phật, Hóa Phật; chư Bồ tát trọn vẹn chứng tâm Thập địa vẫn còn như khách ; hàng Đẳng giác, Diệu giác tự hồ những gã mang gông ; La hán. Bích chi vẫn còn như hăm phần ; Bồ đề, Niết bàn như cọc trời lừa. Tại sao ? Bởi vì, này các Đạo lưu, chỉ vì các ngài chưa đạt đến ba tạng kỳ không kiếp, nên mới có những chương ngại đó. Nếu là hàng Đạo nhân chân chính, trọn vẹn không như vậy. Chỉ những ai có thể tùy duyên làm tiêu nghiệp cũ, thì cứ mặc tình mặc áo mang quần, muốn đi là đi, muốn ngồi là ngồi, không một tâm niệm mong cầu Phật quả. Duyên đâu ra thế ? Cổ nhân nói : “Nếu muốn tác nghiệp mà cầu Phật, thì Phật là cái triệu lớn sinh tử”.

“Chư Đại đức, hãy biết tiếc cái thời gian. Đừng có làm thói lẫn mò lê lét mà học Thiền học Đạo, tìm chữ tìm câu, cầu Phật, cầu Tổ, cầu thiện tri thức. Hãy dẫn ý đừng sai. Đạo lưu, chỉ có một thứ cha mẹ, cầu cái gì nữa ? Các ngài hãy tự xét soi xem. Cổ nhân nói : Diêm-nhà-đa (Yajñadatta) mất đầu, nóng lòng tìm kiếm ; nhưng khi biết đầu mình chưa hề mất, thành ra người vô sự. Chư Đại đức, hãy cứ bình thường, đừng bắt chước trò hề. Có một bọn trọc diện khùng chẳng biết tốt xấu gì hết, nhìn đâu cũng thấy toàn là quỷ, là thần, chỉ Đổng trỏ Tây, cầu mưa cầu tạnh. Cái bọn đó, chắc chắn có ngày mang nợ đến trước mặt Diêm vương mà nuốt cục sắt nóng. Con trai con gái nhà lành, bị một bọn chồn hoang yêu quái ám làm bại hoại mất tinh khí. Thật là lũ mù khốn khổ ! Có ngày chúng phải nhấn hết tiền gạo”.

Ở đây, chúng ta thấy Lâm Tế như một tay phá hoại thứ đạo Phật ước lệ với những ý tưởng được sắp xếp trật tự trong cách ngư Ấn Độ. Ngài không thích con đường loanh quanh của

các triết gia, bác học khi họ tường trình kinh nghiệm của đạo Phật. Ngài muốn đi thẳng tới đích, phá hủy mọi chương ngại trên đường dẫn về thực tại ; hươi chày Kim cang tả hữu, không những chống lại bọn phân biệt trí, mà chống luôn các thiền sư đương thời. Ngài đứng vọi vọi giữa thời nhân, mà thái độ hản nhiên nêu cao tâm hồn Trung Hoa, Tâm lý Trung Hoa vốn thực tiễn, không thích bị kềm hãm bởi quá nhiều ước lệ, trí thức các thứ. Nó tạo ra Lão tử và Trang tử, và lại được tái xác nhận bởi Thiền, nhất là trong phương pháp trao Thiền của Lâm Tế. Rất mới mẻ và rất sôi động, người ta thấy Lâm Tế hoàn toàn trần trướng, lột bỏ các thứ hoa hòe trong cuộc vật lộn với Thiền.

Nhưng cùng lúc, nên nhớ kỹ rằng cái thái độ Thiền đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật, như thế có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh.

10

Những tiết dưới đây sẽ trích dẫn từ các Thiền sư sống khoảng cuối nhà Đường và đầu nhà Tống. Chủ đích là để xem thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiền khi nó thay thế lần hồi các tông phái Phật giáo khác ở Trung Hoa. Đồng thời chúng ta sẽ ghi nhận có tương quan nào giữa những bài pháp của chúng và những vấn đáp đặt ra cho kinh pháp đặc trưng của Ấn Độ.

Trí Thường (1) bảo tăng chúng : “Ta sắp giảng Thiền ; các ông hãy bước tới đây cả”. Khi họ bước tới, sư tiếp : “Các ông có nghe nói : Quan Âm diệu trí lực, năng cứu thế gian khổ ?”.

(1) Truyền đăng lục, quyển VII.

Một thầy tăng hỏi : “Thế nào là Quan Âm diệu tri lực ?”.

Sư búng ngón tay và nói : “Ông có nghe không ?”.

Thầy tăng nói : “Có nghe”.

Sư căn dặn : “Một bọn ngây ngô; các ông muốn khám phá cái gì ở đây ?”.

Nói xong, sư lấy gậy dật họ ra, rồi cười lớn và bỏ đi vào trú phòng của mình.

Lượng (1) là một nhà bác học, thông các kinh luận. Khi tham bái Mã Tổ, Tổ hỏi : “Nghe nói tòa chủ học thông các kinh luận, phải không ?”.

Lượng đáp : “Không dám”.

Mã Tổ : “Giảng kinh như thế nào ?”.

“Dem tâm (citta) mà giảng”.

“Tâm như diễn viên, ý như thẳng hễ (2) ; làm sao tâm biết giảng ?”.

Lượng lớn tiếng cãi : “Tâm không biết giảng, hư không giảng được chắc ?”.

Tổ nói : “Quả nhiên, hư không giảng được”.

Di nhiên là Lượng không chịu, muốn bỏ đi ; vừa mới bước ra, Mã Tổ gọi lại : “Tòa chủ !”.

Lượng bác học này quay lại, thì hoat nhiên đại ngộ, liền làm lễ Tổ.

Nhưng Mã Tổ lại bảo : “Gã chậm lụt này, lễ bái chi thế ?”.

Lượng bác học trở về chùa nói với các đồ đệ : “Ta tưởng

(1) Truyền đăng VIII

(2) Câu này của kinh Lăng già.

minh giảng kinh luận không ai bì kịp ; thế mà ngày nay, bị Mã Tổ hỏi, bình sinh công phu tiêu tan như băng rã hết !”.

Đại Từ Hoàn Trung (1) một hôm thương đường bảo : “Son tăng này không biết trả lời ; chỉ biết chỗ bệnh”.

Một thầy tăng bước tới ; sư hạ tọa và biến mất về phòng.

Pháp Nhân bình : “Giữa đám đông bảo mình là thầy thuốc, giờ nhận ra ai đứng trước mặt mình”.

Huyền Giác nói : “Có thiệt Địa Từ biết bệnh ? Hay không biết bệnh ? Thầy tăng bước tới trước, thầy ấy có thiệt bệnh, hay không bệnh ? Nếu bệnh, không thể đi đứng như vậy được. Nếu không bệnh, tại sao bước tới trước thầy thuốc ?”.

* *

*

Bạch Mã Đàm Chiếu (2) thường nói : “Sương thay ! sương thay !”. Khi gần chết, kêu : “Khổ thay !” hoặc có khi : “Diêm la vương bắt ta rồi !”. Viên chủ hỏi : “Hòa thượng sao vậy ? Trước kia ngài bị tiết độ sứ bắt liệng xuống nước, lúc ấy thần sắc không động ; nay cái gì quấy phá thế ?”. Sư cất đầu lên và nói : “Thầy nói thử lúc ấy tôi phải, hay bây giờ phải ?”.

* *

*

Nghĩa Đoan, (3) trong một buổi thuyết pháp, nói như thế này : “Nói tức là hủy báng, im lặng tức là lừa dối. Không nói không lặng, có đường đi lên. Nhưng miệng của lão tăng hẹp, không nói với các ông được”. Nói vậy xong, sư hạ đường. Trong một buổi pháp khác, sư nói thế này : “Dù cho các người nhiều

(1) Truyền đăng IX

(2) Truyền đăng X.

(3) Truyền đăng, XI

lần lượt bỏ cho thật sạch, các người vẫn không hề ngừng nghỉ. Dù có tạm thời thì thiết luôn luôn thấy là phương tiện tiếp người. Nếu ở bên kia, không có chỗ đó”.

.....

*

Ngưỡng Sơn Huệ Tịch thượng đường thị chúng :

“Các người hết thấy hãy hồi quang phản chiếu đừng nhớ đến những lời ta. Kể từ vô thủy đến nay, các người đã quay lưng chỗ sáng mà đâm đầu vào chỗ tối. Gốc rễ vọng tưởng đã kết sâu, rốt lại khó mà nhổ trừ. Vì vậy tạm bày các phương tiện để tước đoạt những vọng thức thô thiển của các người. Chẳng khác nào đem những chiếc lá vàng để dỗ trẻ đừng khóc. Chẳng có giá trị gì hết. Lại cũng như đem cả trăm thứ hóa vật và vàng báu bán chung ở một gian hàng. Hóa vật cân nặng hay nhẹ chỉ tùy theo đòi hỏi của khách hàng. Vì vậy ta nói. Thạch Đầu quả là một cửa tiệm vàng thật, còn ta là cửa tiệm tạp hóa. Có người đến kiếm phân chuột, ta cũng đưa ra cho. Kẻ khác đến kiếm vàng thật, ta cũng đưa cho”.

Một thầy tăng bước ra và nói : “Tôi không muốn phân chuột, xin cho một cục vàng ròng”.

Ngưỡng Sơn nói : “Kẻ nào ngậm mũi tên mà lại cố mở miệng thì chẳng bao giờ hiểu”.

Thầy tăng không đáp.

Sư tiếp : “Tìm tôi kêu gọi thì có giao dịch. Không tìm tôi kêu gọi thì không có giao dịch. Khi ta giảng Thiên thứ thiết, muốn cần một người bên mình làm bạn cũng không, há đến năm trăm bảy trăm sao. Nhưng khi ta nói Đông nói Tây, họ tụ tập trong phòng ta đua nhau lượm lật đồ rơi rớt. Như đem nắm tay trống mà lường gạt trẻ con ; kỳ thực chẳng có gì hết. Nay ta phân minh nói rõ cho các người về cái chỗ của thánh

nhân. Đừng có đem tâm tưởng tượng rập rình. Hãy cứ thực tình nhắm đến biển tánh của mình mà tu tập. Không cần tam minh lục thông. Cớ sao không ? Vì đó chỉ là mép rìa của thực tại. Như các người muốn biết Tâm, hãy đi tận nguồn gốc của mọi vật. Chỉ cần đạt gốc, đừng lo đến ngọn. Rồi một ngày các người sẽ chứng đạt và hiểu chỗ ta nói. Nhưng nếu chưa tới được gốc, mọi thứ đều không đáng gì cho các người ; tất cả chỗ học và hiểu đều chưa đúng chỗ. Các người há không thấy hòa thượng Quy Sơn nói : “Phàm Thánh tình tận, thể lộ chân thường, sự lý bất nhị, tức Như Như Phật”.

.....

Dược Sơn Duy Nghiễm, (1) một hôm, có thầy tăng đến hỏi: “Tôi có chỗ ngờ, xin sư giải quyết”. Sư đáp : “Đợi khi thượng đường, tôi sẽ giải quyết cho”.

Chiều đến, sư thượng đường, đại chúng đã tập họp xong. Sư nói :

“Hôm nay có thầy muốn quyết nghị ở đâu ?”

Thầy tăng bước ra khỏi chúng và đứng trước sư. Tức thì sư bước xuống thiền sàng nắm thầy tăng, bảo : “Này đại chúng, thầy này có chỗ nghi đây”. Rồi buông thầy ấy ra, sư lui về phương trượng.

Một đêm, sư leo núi kinh thành. Bỗng chốc mây rẻ trắng lộ, sư cười lớn. Tiếng cười vang dội về phía Đông của Lễ đường, cách tăng viện sư gần chín mươi dặm. Dân cư tưởng rằng tiếng cười từ nhà lán giềng. Sáng ra, họ hỏi chuyện nhau, đến tận tăng viện, và cư dân kết luận : “Đem qua hòa thượng cười hết bình sinh trên đỉnh núi”. Lý Cao, Lãng châu Thứ sử, vốn là đệ tử của Dược Sơn, làm một bài thơ về vụ này gởi cho sư :

(1) Truyền đăng XIV.

Tuyền đắc u cư hiệp gia tình
 選得幽居愜野情
 Chung niên vô tống diệc vô nghinh
 終年無送亦無迎
 Hữu thời trực thượng cô phong đỉnh
 有時直上孤峰頂
 Nguyệt hạ phi vân khiêu nhất thanh.
 月下披雲叫一聲
 Chọn chốn cô liêu thỏa dạ quê
 quanh năm nào biết đón đưa gì
 Có khi lên tận đầu non vắng
 Điểm nguyệt khơi mây lớn giọng kỳ.

*

* *

Triều Châu Đại Diên, (1) đồ đệ của Thạch Đầu. Sau khi lui về ẩn cư ở Linh Sơn, tăng đồ tụ tập đông. Sư thượng đường thị chúng :

“Người muốn học Đạo trước hết phải biết bản Tâm của chính mình. Đem tâm ra mà bày tỏ cho thấy, mới là thấy đạo. Nhưng nay lắm kẻ vì không thể thâm nhập tánh thể của vạn vật nên bị mê hoặc coi một cái nuống mây, một cái chớp mắt, một nói, một lặng, là tâm yếu của Thiên. Kỳ thực, chưa phải là trọn vẹn. Ta nay sẽ vì các người mà phân minh nói rõ ra. Ai nấy hãy lắng nghe. Chỉ cần trừ bỏ những vọng tưởng, vọng niệm, kiến lượng, tức là Chân tâm của các người. Tâm ấy cùng với trần cảnh toàn không giao thiệp, khi các người cảm lặng, giữ

(1) Truyền đăng XVI.

gìn tịch tĩnh. Tức Tâm là Phật, không đợi tu tập đối trị. Có sao vậy ? Ứng theo cơ, tùy vật chiếu, lạnh lùng hoạt dụng, tự khởi. Cội nguồn thăm thẳm của tất cả những hoạt dụng này vượt ngoài khái niệm. Cái diệu dụng ấy ta gọi là Bản Tâm. Nay, hãy nên giữ gìn, đừng để rong ruổi”.

*

Viên Trí và Vân Nham (1) đứng hầu Dược Sơn. Sơn nói : “Cái chỗ mà trí không với tới, cẩn thận đừng nói. Nói, đầu mọc sừng. Trí đầu đà, ông nói sao ?”.

Viên Trí bỏ về phòng không nói một lời.

Vân Nham hỏi Dược Sơn : “Huynh Trí sao không trả lời hòa thượng ?”.

Dược Sơn nói : “Hôm nay ta đau lưng. Hãy đi kiểm Trí mà hỏi, y hiểu”.

Rồi Vân Nham kiểm sư huynh Viên Trí và hỏi : “Vừa rồi sao sư huynh không trả lời hòa thượng ?”.

Viên Trí bảo : “Chú cứ đi hỏi hòa thượng”.

Về sau, có thầy tăng hỏi Vân Cư : “Ngài Dược Sơn muốn nói gì khi bảo : “Cẩn thận đừng nói ?”.

Vân Cư : “Lời đó quá độc địa”.

Thầy tăng lại hỏi : “Sao lại quá độc địa ?”.

Vân Cư đáp gọn : “Một gây đập cả rỗng cả rắn”.

*

Động sơn Lương Giới, (2) môn hạ của Vân Nham và là sáng tổ của dòng Thiền Tào động, nói :

(1) Truyền đăng XIV.

(2) Truyền đăng, XV.

“Dù có nói ngay rằng *bản lai vô nhất vật*, cũng chưa được trao cho y bát. Ta muốn chỗ này có một chuyển ngữ. Nói sao?”.

Có một Thượng tọa hạ chín mươi sáu chuyển ngữ mà không vừa ý sư. Đến chuyển ngữ thứ chín bảy cuối cùng sư mới vừa ý. Sư thốt “Sao thầy không nói cho lớn?”.

Về sau, một thầy tăng khác nghe vụ này, đến kiếm thầy tăng nọ và yêu cầu lập lại câu trả lời cho sư. Ba năm thầy này hầu hạ đợi chờ để mong được bí mật từ chính miệng của thầy nọ. Nhưng chẳng có dịp nào cho thầy tăng sốt sáng này. Thầy cố tình tìm đủ mọi cách, hoặc dịu dàng, hoặc thô bạo, để nghe cho được câu trả lời mong ước. “Ba năm qua, tôi xin nghe chuyện trước kia, câu trả lời của thầy cho Tổ. Thầy khăng khăng không chịu đáp ứng thỉnh cầu. Bằng lối ôn hòa không được, tôi làm theo lối này”. Nói rồi, thầy rút ngọn dao ra, và tiếp : “Nếu thầy không chịu nói ra, tôi giết thầy ngay”.

Thầy Tăng nọ ngồi như không, và nói : “Đợi một chút, tôi nói cho. Thế này : “Dù có mang đến ngay, cũng không có chỗ để”.

Thầy tăng hiếu sát kia cung kính làm lễ.

*

Nam Thiên Khế Phan (1) nói : “Nếu là những lời hay câu đẹp, thì các ngài thầy đã có nói rồi. Hôm nay, trong chúng có ai kiếm được một câu siêu đệ nhất nghĩa không ? Nếu có, đừng phụ rầy mong đợi chúng tôi”.

Một thầy tăng hỏi : “Đệ nhất nghĩa là gì ?”

“Sao không hỏi Đệ nhất nghĩa ?”.

“Đang hỏi đây”.

“Đã rớt vào Đệ nhị nghĩa rồi”.

*

Kim Luân Khả Quán, (1) sau khóa tối, hạ đường. Đại chúng đi ra, sư gọi lại : “Đại chúng !”. Khi họ quay đầu lại, sư nói : “Xem trăng kia !”. Họ nhìn lên trăng. Sư bảo : “Trăng giống vòng cung, mưa ít gió nhiều”. Chúng tăng không đáp.

*

Huyền Sa Sư Bị (2) thượng đường hồi lâu mà ngồi lặng lẽ không nói. Đại chúng cho rằng không có thuyết pháp, nhất tề ai nấy rút lui. Sư bèn quở : “Xem ra, một lửa như nhau cả. Chẳng có lấy một người có trí tuệ. Khi thấy ta mở hai miếng thịt này ra, ai nấy kéo đến tìm lời, dò ý, tưởng là chân thật. Đáng thương thay, chẳng một ai hiểu cái gì là gì. Nếu cứ như vậy khó thay !”.

Một lần khác, sư thượng đường, im lặng giây lâu, rồi nói : “Ta luôn luôn sẵn sàng vì các người, nhưng các người có hiểu không ?”.

Một thầy tăng hỏi : Tịch tịch không lời ấy là ý gì ?.

Sư nói : “Kìa, nói mớ !”.

“Xin thầy giảng đạo Thiền”.

“Tại sao phải ngày ?”.

“Có lẽ tôi ngáy, còn hòa thượng ra sao ?”.

Sư bảo : “Sao lại không biết ngựa nhĩ ?”.

Giữ im lặng không nói trong một thời gian khi thượng đường, là một phương pháp được nhiều Thiền sư ưa thích.

(1) Truyền, XIX

(1) Truyền, XVIII.

Chẳng hạn, trường hợp khác, Chí Phùng đã làm như vậy, và rồi nói : “Đại chúng, xem kia !”. Và bước xuống ghế.

*

Thụy Nham Sư Tiến (1) thượng đường, để đại chúng đứng giây lâu, và cuối cùng nói : “Ta xấu hổ cho hôm nay không có gì đặc biệt. Nhưng nếu các người chỉ theo lời, nghe tiếng của ta, chẳng bằng lui về nhà mà đốt lửa sưởi ấm. Xin chào”.

*

Tràng Khánh Tăng Dụng (2) thượng đường, đại chúng tập hợp, sư ném cái quạt xuống đất và nói : “Người ngu cho vàng là đất, còn kẻ trí thì sao ? Hậu sinh khả úy. Chẳng hay ho gì mà giữ mãi cái ngu. Có ai bước ra trước đây không ?”. Một thầy tăng bước ra, làm lễ rồi đứng lui.

Sư hỏi : “Còn gì nữa không ?”.

“Xin hòa thượng xét rõ cho”.

Sư nói như vậy : “Hạt đào nghìn năm !”.

*

Vĩnh long viện Ngạn Thụy thiền sư (3). thượng đường, đại chúng vân tập. Sư đứng dậy khỏi chỗ ngồi, và múa, và bảo : “Chúng hiểu ?”.

Đại chúng đáp : “Không”.

Sư nói : “Sơn tăng không bỏ Đạo pháp mà hiện việc phạm phu. Sao không hiểu ?”.

La Hán Tuyên Pháp, (4) một lần, nói như vậy : “Trộn cả

(1) Truyền XXVI.

(2) Truyền XXII

(3) Truyền XXII

(4) Truyền XXV

mười phương thế giới, không mấy may một pháp, dù chỉ bằng hạt bụi, để có chỗ mà thấy, nghe, hiểu, biết. Nhưng dù như vậy, phải ngộ mới được, chứ đừng coi nhẹ. Há không nghe nói: “Chỉ sáng với riêng mình mà không tỏ với cái trước mắt. Người ấy chỉ có một mắt. “Bây giờ hiểu chứ?”.

Một thầy tăng hỏi : “Một mấy trần cũng không lập, làm sao xấu tốt hiện tiền cả ?”.

“Ghi nhớ cho phân minh, rồi đi chỗ khác mà hỏi người ta”.

“Đại chúng văn tập ở đây, ai là kẻ được ?”.

Sư hỏi ngược lại : “Có ai mất không ?”.

Một thầy tăng khác hỏi : “Phật là ai ?”.

Sư đáp : “Ông là một nhà lang thang”.

*

* *

Đạo Tiềm, (1) ban sơ tham bái Tịnh Huệ hỏi, ngoài việc học Thiền, con xem những kinh gì ?

“Xem kinh *Hoa Nghiêm*”

“Sáu tướng tổng, biệt, đồng, dị, thành, hoại, thuộc vào pháp môn nào ?”.

Tiềm đáp : “Văn thì ở nơi phẩm Thập Địa. Cứ lý thì hết thấy các pháp thế gian và xuất thế gian đều đủ cả sáu tướng”.

“*Không* (Sùnyata) có đủ cả sáu ?”.

Tiềm mang nhiên không biết trả lời sao.

Huệ bảo : “Con hãy hỏi ta”.

“*Không* có đủ cả sáu ?”.

“*Không* !”.

Sư hoát nhiên đại ngộ ; phấn khởi tinh thần làm lễ bốn sư,
Bốn sư hỏi : “Con hiểu như thế nào ?”.

Tiềm đáp : “*Không*”.

Sau này, khi Đạo Tiềm trụ ở đạo tràng Vĩnh Minh, thượng
đường thuyết pháp rằng :

“Phật pháp rất tỏ rõ, cơ sao lại không hiểu. Các thượng
tọa, nếu muốn hiểu Phật pháp, hãy cứ hỏi Trương Tam Lý Tứ.
(1) Nếu muốn hiểu thế pháp, hãy thăm hỏi cổ đức. Chúc an
lạc. Xin chào”.

*

* *

Tùng Hiền, (2) Quan Âm Viện, thượng đường, ngồi im lặng
giây lâu, rồi dân kinh *Duy ma cật* “Văn thù rất khen ngợi cư sĩ
khi cư sĩ im lặng. Nay ta muốn biết : cư sĩ có nhận lời khen
không ? Nếu nhận, đâu đáng danh cư sĩ. Nếu không, Văn Thù
mất công khen ngợi. Đại chúng hiểu chứ ? Nếu hiểu, đúng là
kẻ học Thiên”.

Một thầy tăng tiến lên nói : “Cư sĩ im lặng, Văn Thù khen
ngợi, ý ấy như thế nào ?”.

“Ông hỏi, ta đáp”.

“Nếu hạng người ấy xuất đầu ở đây, hậu quả sẽ ra sao ?”
Sư đọc kệ :

Hành đáo thủy cùng xứ

行到水窮處

(1) Hỏi bất cứ một kẻ lạ qua đường nào.

(2) Truyền, XXV

Tọa khan vân khởi thời

坐着雲起時

...

Chỗ đi tận ghềnh suối

Khi ngồi xem mây lên.

11

Ở đây chúng ta đã có khá nhiều các pháp thoại và các vấn đáp của thiền để chứng tỏ Thiền phát triển như thế nào trong đường lối đặc sắc của nó suốt ba trăm năm sau Huệ Năng. Chúng ta có thể nói, sau khi khảo sát tất cả những điển hình được lược lặt từ các tiểu sử của các Thiền sư dưới các triều Đường và Tống, rằng trong một mức độ nào đó Thiền đã thành công trong công tác tự lập trên cơ bản của kinh nghiệm tâm lý Trung Hoa. Điều này không chỉ đúng trong thuật ngữ mà các Thiền sư đã chấp thuận để tự diễn tả, mà còn trong cung cách truyền thống kinh nghiệm của họ. Phật giáo Thiền tông đã hoàn thành một dòng phát triển nhất trí trong lịch sử của tôn giáo và của huyền học, nói chung.

Điều duy nhất mà tôi muốn đặc biệt ghi nhận nơi đây là sự kiện Thiền làm ngơ với huyền học và do đó luôn cả triết học, sự kiện đó bắt đầu bày tỏ một khuynh hướng khó ưa ở thế kỷ X. Tôi muốn nói rằng việc nghiên cứu Phật học có tính cách bác học được các Thiền sư, và nhất là các môn đệ của họ, coi như là đôi thảo hải rách nát, đến độ quá mức cần thiết – một thái độ làm trở ngại hơn là giúp cho việc chứng Thiền. Theo một ý hướng nào đó, thái độ như thế có thể biện minh được, nhưng khi nó được thể hiện, có lẽ là trong trường hợp của môn đệ Thiền thất học, Thiền chuyển hướng sang phản danh luận,

và sự phóng đảng trở thành lẫn lộn với phong trào tự do của tâm linh.

*

Một tác phẩm Phật giáo sử Trung Hoa được viết vào đầu thế kỷ XIII, theo lập trường của Thiên thai tông, Nhan đề là *Thích môn chính thống*, trong đó tác giả nghiêm khắc chỉ trích Thiên gần như là thứ giáo thuyết của ma vương.

“Khi Phật pháp biến đổi, nó trở thành Thiên tông ; khi Thiên tông tăng trưởng sai lầm, nó trở thành ma thuyết ; khi ma thuyết được phép truyền bá, là có sự bại hoại của bản tính. Cái nguy hiểm vì quá nương tựa kinh và luận cũng gần như cái nguy hiểm không hiểu biết chúng thiết thực – một thái độ có trở ngại lớn cho việc theo dõi nghiêm chỉnh đời sống của đạo Phật”.

Đoạn khác, tác giả của Phật giáo sử ấy đưa ra dẫn chứng sau đây, mà hình như ông ưa thích : “Độc kinh bấy giờ ít thịnh hành hơn còn học thiên lại rất rầm rộ. Cái tệ hại của nó, quả thật, là những kẻ quê mùa dốt nát này, sau khi thăm viếng các Thiền viện và nghe các Thiền sư giảng pháp, họ thích thú quá cỡ, và ít chịu suy nghĩ về tinh thần của giáo thuyết, tự cho mình là những bậc thầy, đã không những khinh miệt cổ đức, mà còn coi nhẹ kinh điển và nội dung của kinh điển với những phát ngôn bừa bãi của họ. Quần chúng ngây ngô bị lừa dối, và những bậc trọng vọng, nhưng vốn ít học, lại vui thích với những lời rỗng tuếch của các môn đệ Thiên”.

Chỉ trích Thiên trích dẫn ở đây có thể coi là hơi phiến diện của một học giả Thiên thai tông, nhưng chúng ta có thể mừng tượng rõ mọi việc ra sao khi Thiên suy sụp. Thái độ đặc biệt của Thiên đối với văn tự có lẽ bắt đầu với những môn đệ trực tiếp của Lục tổ Huệ Năng. Vì một lẽ, là họ cho Huệ Năng làm một người bán củi thất học trên danh nghĩa, tâm

ây đã cung cấp một căn bản hợp thời và thích ứng mà Thiền có thể dựa vào để tăng tiến chính đáng và thuần nhất.

Nếu Thiền vẫn giữ ý tưởng cho rằng loại bỏ văn tự là thành công toàn vẹn, công trình của nó trong lịch sử sinh hoạt của Phật giáo Trung Hoa không thể thành lớn lao được. Dĩ nhiên, vượt lên từ cú xảo diệu và trừu tượng thuần túy, tự nó là một công việc nặng ký ; vì một khi điều này được thành tựu thiết thực, chúng ta có thể nói rằng sự nghiệp đã hoàn tất đến chín phần mười. Nhưng cùng lúc chúng ta phải nhớ rằng có một sự nghiệp tích cực nào đó mà Thiền sư phải thể hiện. Cái ngộ lý của ông phải được tổ chức thành một hệ thống gồm những trực giác để cho nó súc tích thêm về phần nội dung. Ngộ lý tự nó không có nội dung, vì có nội dung là có điều kiện. Ngay khi nó bắt đầu có một cái gì ở bên trong nó hết còn là mớ. Nhưng cái hộ ký không nội dung của Thiền không phải là một cái trừu tượng. Nếu trừu tượng, nó trở thành một ý niệm siêu hình và như thế là phải được trần thuật; nghĩa là phải phù hợp với luận lý học của nhận thức luận. Thế là Thiền đánh mất lý tánh của nó. Sự thực, cái ngộ lý của Thiền vốn linh hoạt ; nói cách khác, đặc sắc của nó là lưu động. Như vậy nó mà có ý nghĩa là do liên hệ với những trực giác khác, mà cái toàn thể của chúng thực sự tạo thành sinh hoạt của đạo Phật. Các môn đệ Thiền như thế không thể xao lãng không học hỏi kinh điển, dù họ có chống đối.

Dẫn tất cả hiện hữu sai biệt trở về tánh không (Sūnyata) là thành tựu vĩ đại của kinh điển Bát nhã – một trong những công trình cao cả được thể hiện bởi đầu óc dân Ấn. Lấy cảnh giới Thánh Trí Tự chứng (Pratyātmāryajñānagocara) làm nền tảng của sinh hoạt Phật giáo là sứ mệnh của kinh *Lăng già*, nói theo giải thích của Thiền tông, và đây cũng là điều mà các Phật tử Trung Hoa trước Bồ đề đạt ma chưa thấu triệt. Nhưng nếu, các Thiền sư chỉ có việc củng cố công nghiệp của họ, Thiền

đã chẳng hiệu nghiệm gì trong việc nắn nò mẫu hình cho đời sống tâm linh của các dân tộc Viễn Đông. Những trục giác lớn – không chỉ lớn về chiều dọc và chiều ngang mà cả về chiều sâu – tạo thành thể chất của *Hoa nghiệm* là di tích đậm nét nhất mà tâm hồn Ấn độ đã dựng lên cho đời sống tâm linh của toàn thể nhân loại. Thiền như thể cố nhiên cũng có vị trí trong cung điện *Hoa nghiệm*. Thiền trở thành một trong vô số phẩm vật trang nghiêm (Vyùha) của nó. Diễn tả trên một lối nhìn khác, Thiền triển nở thành tất cả những phẩm vật trang nghiêm của pháp giới (Dharmadhatu).

12

Dưới đây tôi sẽ diễn tả ba khái niệm quan trọng mà theo kinh *Hoa nghiệm*, chúng đặc trưng đời sống của đạo Phật, nhất là sau khi người ta đã chứng kiến Đạo Thiền. Ba khái niệm này là Bồ tát đạo, Phát Bồ đề tâm (Bodhicittopàda) và Bồ tát trụ xứ (Vihara). Chúng được trình bày đầy đủ trong kinh.

Trước tiên, hẳn độc giả rất muốn biết đại cương về kinh *Hoa nghiệm* (Gandavyuha hay Avatamsaka). Vậy, ta hãy dành đoạn kết luận này để trình bày về chủ đề, thể cách, kết cấu và các dịch bản của kinh. (1)

(1) Nguyên bản Sanskrit của Gandavyuha thường vẫn khó đọc. Vài năm trước đây, Giáo sư Hokei Idzumi, trường Đại học Phật giáo Otani sao chép một Thủ bản Nepal của Ô. Yekai Kawaguchi mà về sau ông đính kèm với Thủ bản Nepal tàng trữ tại thư viện của trường Đông kinh Đế quốc Đại học. Năm năm trước, giáo sư Idzumi cho phép tác giả Thiền luận làm vi ảnh thủ bản của ông, nay có khoảng 20 bản như thế đang lưu hành rộng rãi ở Nhật. Mặc dù đang có các bản Cambridge và R.A.S.M.S., Gandavyuha được tham khảo trong sách này đều từ vi ảnh (MMG) năm 1928, ngoài ra sẽ ghi chú riêng.

Trước hết là đề kinh. Gandavyūha và Avatamsaka được dùng gần như không phân biệt theo Hán văn là *Hoa nghiêm* và Tạng văn là *Phal-po-che* trong các bài luận của sách này. Về chữ *Hoa nghiêm* trong Hán văn, chữ Gandavyūha hình như tương đương : ganda = *hoa*, tức là *hoa thông thường, tạp hoa*; và vyūha = *nghiêm*, tức là *trang nghiêm, trang sức*. Theo số giải về *Hoa nghiêm* của Pháp Tạng, nguyên đề Phạn ngữ của nó là *Kiēna phiēu ha* (= *chiēna-p'iao-ho*), có thể coi là chuyển âm Trung Hoa gần với Gandavyūha. Rồi Pháp Tạng giải thích *Kiēna* (*chiēna*) là “*tạp hoa*” và *phiēu ha* (*p'iao-ho*) là “*trang nghiêm*”. Trái lại, Avatamsaka có nghĩa là “*tràng hoa*” hay “*hoa trang sức (nghiêm)*”, và có thể coi là tương đương với chữ *Hoa nghiêm*. Chữ này thấy có trong Mahāvvyutpatti (*phiên dịch danh nghĩa đại tập*), LXIV và CCXLVI. Trong CCXXXVII, avatamsaka được gọi là “*hoa nhĩ nghiêm*” (*Hoa tai trang sức*).

Sự lẫn lộn ở đây là vì rằng một bộ kinh đại thừa mang biệt danh Gandavyūha coi như một trong chín bộ kinh Phật cốt yếu ở Népal. Nó thuộc nhóm các kinh Đại thừa mà ở Trung Hoa người ta liệt vào bộ *Hoa nghiêm kinh*; thực ra, Gandavyūha là phẩm cuối của bộ *Hoa nghiêm* sáu mươi và tám mươi quyển, và tương đương với bản *Hoa nghiêm kinh* bốn mươi quyển Hán dịch của Prajñā. Tại Trung Hoa và Tây Tạng, phẩm cuối này được gọi là “*Phẩm Nhập Pháp Giới*” (Skt : dharmadhātupraveśa).

Để tránh lẫn lộn, tốt hơn nên dùng tựa đề Sanskrit “*Avatamsaka*” cho cả nhóm *Hoa nghiêm* và “*Gandavyūha*” cho bản *Hoa nghiêm* bốn mươi quyển mà thôi. Như thế, Avatamsaka sẽ gồm cả Gandavyūha, dù có chứng cứ của Pháp Tạng, sau này đặc biệt dành cho phẩm Nhập Pháp giới.

Trong luận Đại trí độ của Long Thọ (Nāgārjuna), Gandavyūha được trích dẫn dưới nhan đề *Bát tư nghị giải thoát*

(Acintyavimoksa), tạo thành phụ đề cho bản *Hoa nghiêm* bốn mươi của Hán văn.

Có ba bản Hán mang đề *Hoa nghiêm* gồm sáu mươi, tám mươi và bốn mươi quyển. Bản cuối như đã nói trên, tương đương với Phạn bản Gandavyuha. Bản *Hoa nghiêm* sáu mươi quyển có ba mươi chín. Bản thứ nhất do Giác Hiền (Buddhabhadra dịch năm 418–420 TL.) bản thứ hai do Thập xoa nan đà (Siksananda) năm 695–699, và bản thứ ba tương đương Gandavyuha – do Bát Nhã (prajñā) 796–797.

Sau khi bản dịch *Hoa nghiêm* của Buddhabhadra xuất hiện không lâu, nghe nói có một sứ giả Phật giáo từ Ấn sang, dịch một bản kinh gồm tám quyển, vào năm 70 hình như là từ Phạn bản Dababhūmika (Thập địa kinh). Không may, bản dịch này bị thất lạc. Khoảng chín chục năm sau (167 TL) Chi lâu sám từ Nhục chi đến và dịch kinh *Đâu Suất* (Tusāra-sūtra), cũng là một phần của kinh Hoa nghiêm. Đâu Suất tương đương phẩm “Như lai Danh hiệu”. Sau nữa, Chi Khiêm, pháp Hộ (Dharmarakṣa), Nhiếp Trưng Viên và con là Nhiếp Đạo Chân, Trúc Phật Niệm và một số khác cho ra một số kinh thuộc Hoa nghiêm bộ, cho đến lúc khi, vào năm 420 TL., Buddhabhadra hoàn tất đại bộ sáu mươi quyển trong đó bao gồm tất cả các kinh lẻ tẻ, cũng như nhiều kinh khác, hợp thành một bộ kinh *Hoa nghiêm* (Avatamsaka) đầy đủ.

Từ sự kiện này, chúng ta có thể suy luận rằng một vài phẩm trong kinh *Hoa nghiêm* nguyên lai là những kinh độc lập, và soạn giả, một hay nhiều người của bản kinh tương thiên muốn tiện lợi nên kết hợp tất cả thành một nhan đề duy nhất để sắp xếp chúng cho có hệ thống. Daśbhūmika (Thập địa) và Gandavyūha (hay Dharmaprayaṇa ! *nhập pháp giới*) vì lý do đó vẫn giữ tính cách độc lập của chúng. Bản Avatamsaka của Tây tạng cũng đầy đủ y như các bản *Hoa nghiêm* sáu hay tám

mười quyển của Trung Hoa. (1)

Thông điệp của Avatamsaka là gì ? Thông thường kinh này được coi là vua của các kinh Đại thừa. Dưới đây là giải thích của Pháp Tạng về thông điệp đó, theo bản chuyên luận của ngài, gọi là “Vọng Tận hoàn nguyên quán”.

Đây là Nhất Tâm, vốn là thực tại cứu cánh, mà tự tánh vốn thanh tịnh, mãn túc, và viên minh. Từ Tâm này khởi lên hai diệu dụng. Do Tâm này mà có thế giới sum la vạn tượng ; và từ Tâm này khởi lên tất cả tác dụng viên minh, tự tại, thực hành các hạnh nguyện ba la mật (pāramitā). Trong hai tác dụng này, mà chúng ta có thể gọi là tác dụng tồn tại và tác dụng đạo đức, phân biệt thành ba đặc tính phổ biến. Xét trên khía cạnh tồn tại, mỗi một sự vật cá biệt, thuật ngữ gọi là “Vi trần” (anuraja) bao hàm toàn thể pháp giới. Thứ nữa, trên khía cạnh sáng tạo, mỗi một vi trần này hiện hàng sa công đức ; như thế, bí mật của toàn thể vũ trụ được thâm dò chỉ bằng vào một vi trần truy nhất. Thứ ba, trong một vi trần có thể nhận thấy lý thể của *Chân Không*.

Đối chiếu với thế giới khách thể này, Bồ tát thực hành bốn đức : 1. đức tùy duyên diệu dụng phát sinh từ *trí* (prajñā) và *bi* (karuṇa) ; 2. đức luật tắc luân lý nhờ đó bảo trì phẩm cách của đời sống con người ; 3. đức nhu hòa với tất cả, và chất trực ; 4. đức xả kỷ, thay tất cả chúng sinh mà chịu đựng khổ đau. Nhờ những đức này, kẻ phạm ngu giải trừ được các mê hoặc, các phiền não trở thành chánh lý, các ô nhiễm bị quét sạch, và đài gương Chân Như luôn luôn trong và sáng.

Tư tu tập trong những đức ấy chưa phải là hoàn tất cuộc đời hành đạo, bởi vì Pháp môn chi (Smatha) cần có để giữ tâm

(1) Về so sánh chi tiết giữa các bản này, xem Thư mục Otani Kanjur của Sakurabe, 1932.

hoàn toàn hòa điệu với bản tính của thực tại ; cốt không để bị lôi kéo vào một thế giới của những sai biệt, và còn phải giữ cho ánh sáng của Vô thức không bị tắt ngúm và bị che đậy. Tuy nhiên, pháp môn Chỉ đơn độc, nó có thể dẫn ta đến tình trạng tự mãn và hủy diệt mất nguồn suối vận hành đại bi. Do đó, cần phải thực hành pháp môn Quán (*Vipasyanā*). *Samatha* có nghĩa là *đình chỉ*, và *Vipasyanā* là *quán chiếu*. Cả hai bổ túc lẫn nhau. Pháp Tạng nhận xét rằng, muốn hiểu *Hoa nghiêm* cần phải có sáu phép quán sau đây : 1. nhìn vào bản tính trong sáng của Chân Tâm, nơi trở về của vạn hữu ; 2. nhìn vào tự thể của thế giới sai biệt vốn là do Chân Tâm mà có ; 3. quán sát về bí mật viên dung của tâm và cảnh ; 4. quán sát rằng tất cả chỉ là Chân Như, mà tất cả ảnh hiện tồn tại đều phản chiếu trong đó ; 5. quán sát rằng đài gương nhất thể thu nạp ảnh tượng của mọi vật mà mỗi vật không ngăn ngại nhau, và 6. quán sát rằng chủ và bạn cùng quan hệ tồn tại toàn triệt khắp tất cả thế giới, nếu kéo ra một vật cá biệt thì toàn thể tất cả vật khác cũng được kéo ra theo cùng lúc.

Nhờ bản chuyên luận này của Pháp Tạng, chúng ta sẽ có thể nắm được giáo thuyết tối hậu của Gandavyūha cũng như mối liên lạc của nó với Phật giáo Thiền tông. Cuối cùng, pháp môn Thiền cốt thể hiện Vô thức, vốn là căn cơ của tất cả, và vô thức này chính là Duy Tâm trong Ganda cũng như trong Lanka. Một khi chúng đắc Tâm này, không phải như là một cái sở đắc, mà là cái siêu việt thế giới thiên chấp đối đãi, thì rồi, Phật, Bồ tát và hết thảy chúng sinh đều được qui chiếu về Tâm, – vốn là Vô thức – ấy. Thiền bả của Ấn diễn chúng thành một Pháp giới được miêu tả gọi hình dưới hình thức lầu cát Lô-xá-na (*Vairocana*) với tất cả những vật huy hoàng và tráng lệ của nó. (*Vyūha* và *alamkara*). Trong đầu óc của người Trung Hoa, những tráng lệ thiên đường rực rỡ với những ánh sáng siêu nhiên, được diễn tả vô cùng kỳ diệu trong Ganda, lập tức được

quy chiếu vào những màu sắc của mặt đất xám này. Thần tiên không ở trên trời, mà là những con người khổ lụy của trần gian. Nhưng Thiên không hủ lậu, không vụ lợi. Dù là trọng sự thực hiển nhiên, Thiên vẫn có phong thái huyền bí và tâm linh, sau này khai triển thành một hình thức thần bí duy nhiên. Hồ Thích, một học giả Tàu cho rằng Thiên là sự nổi loạn của tâm lý người Tàu chống lại những siêu hình khúc mắc của Phật giáo. Nhưng sự thực nó không phải là một cuộc nổi loạn, mà là một lối định giá sâu sắc. Độc nhất, lối định giá này không còn cách nào diễn tả khác hơn ngoài cách Tàu.

LUẬN HAI

GANDAVYÙHA
LÝ TƯỞNG BỒ TÁT VÀ PHẬT

1

Nếu chúng ta bước vào *Hoa nghiêm* (Gandavyūha) sau khi qua *Lăng già* (Lanka) *Kim cương* (Vajracchedika), *Niết bàn* (Parinirvana), hay sau *Pháp hoa* (Saddharma-pundarika) và *Vô lượng thọ* (Sukhāvativyūha), thì đây là một cuộc thay đổi toàn diện ở vào giai đoạn mà tấn kịch tôn giáo vĩ đại của Đại thừa Phật giáo được trình diễn nơi đây, chúng ta không thấy có cái nào lạnh lùng, xám xịt ; không có màu đất khô, không có tay người làm ; bởi vì, trong Gandavyūha, đưng đến đâu là cái đó bùng sáng lên vô cùng tận. Hết còn ở trong thế giới hạn cuộc, tối tăm, nhạt nhẽo này ; chúng ta được đưa lên tận dải ngân hà tinh đẩu. Thế giới không trung xưa nay vốn ngời sáng. Màu hắc ám của rừng Thệ đa (Jetanana) nơi trần gian, vẻ phàm tục của đồng cỏ khô thiết tòa sư tử hẳn là đức Thích tôn đang ngự thuyết pháp, một bọn ăn mày lam lũ đang nghe kinh trong cái thực tại không bản ngã – tất cả đều hoàn toàn tan biến hết

(1) Gandavyūha hay Avatamsaka, cùng được hiểu chung là Hoa nghiêm kinh ở Trung Hoa, đại diện cho một môn phái lớn của tư tưởng Đại thừa. Theo truyền thuyết, kinh được nói lúc Phật thâm nhập thiền định ngay sau khi vừa thành Đạo. Trong kinh, Phật không đích thân giảng về một đề tài nào, mà chỉ tán thưởng (Lành thay ! Lành thay !) (Sadhu! Sadhu !) cho những lời luận bàn của các Bồ tát như Văn Thù (Manjusri) hay Phổ Hiền (Samantabhadra), hoặc ngài phóng ánh sáng vi diệu từ khắp châu thân như một đại dương. Bản phận Gandavyūha tường thuật kỹ cuộc hành trình của Thiện Tài đồng tử (Sudhana) dưới sự chỉ đạo của Bồ tát Văn Thù. Thiện Tài đi cầu đạo Vô thượng, trải qua từ vị thầy này đến vị thầy khác, trên năm mươi chỗ. Mục đích là học Bồ tát hạnh. Kinh chiếm hơn một phần tư toàn bộ Hoa nghiêm (Avatamsaka), và đầy đủ hơn một tác phẩm riêng biệt, cho thấy khởi thủy là một bản kinh độc lập. Các chi tiết khác, đọc Thiền Luận này.

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 dãn trải của khoảng chân không, hay khô héo rút thành một nguyên tử ; bởi vì, có kim cương lát đất, có lưu ly, có châu ngọc gắn lên những hàng cột, những rào dậu, những tường bao, chúng lấp lánh phản chiếu lẫn nhau.

Không những chỉ duy vũ trụ của *Hoa nghiêm* (Gandavyūha) không có trên cõi trần ai này, mà đến thính 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 quyến 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 dại. Nếu họ còn như thế, họ đã chẳng thể hiện diện trước hoạt cảnh phi phàm này.

Tất cả ra sao ?

Sự tập thành của *Hoa nghiêm* (Gandavyūha) 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* (Gandavyūha), 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 thức của ngài không phải là cái mà tâm trí phàm tục bị bắt buộc chịu theo cảm quan là 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* (Ganda) 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 tương lai ; vì chúng đã tụ lại thành một ngẫu lực đơn nhất 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 trơn ngoại tại trong đó những biến tượng cá biệt làm nội dung của nó tiếp nối nhau, hoàn toàn bị xóa 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 giây phút 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 tương lai cũng vậy. Nhưng cái hiện tại, mà quá khứ và tương 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 chai 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 (Gandavyūha) làm cho những gì được miêu tả đều là trong suốt và ngời sáng ; bởi vì vẻ sáng ngời là lối trình bày khả dĩ duy nhất trong thế tục, nó truyền đạt ý tưởng châu biến hàm dung, thể tài trời bật của kinh. Một thế giới của ánh sáng vượt ngoài những chia cách, âm u và xấu xi dầy dầy : đó là thế giới của Gandavyūha.

Không gian và thời gian tiêu giải rồi, bấy giờ dựng ra một cõi không hình tích, không bóng dáng (anabhāsa). Còn ánh sáng, là ngã chấp còn ngự trị trên phạm phu sinh tử chúng ta. Trong Hoa nghiêm (Gnnda) 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 thăng hoa có tưởng 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 (1), lơ lửng trên rừng Thệ đa (Jetavana) của Ganda – thuật ngữ mô tả là : những “mây điện ngọc trời”, “mây trầm hương”, “mây Tu di”, “mây nhạc cụ”, “mây lưới ngọc”, “mây hình tượng trời”, v.v....

Vũ trụ của ánh sáng đó, hoạt cảnh châu biến hàm dung đó, được gọi là Pháp giới (Dharmadhatu), trái với Thế gian giới (Lokadhatu) vốn là thế giới của sai biệt. Trong Pháp giới (Dharmadhatu), có không gian, thời gian, và những pháp cá biệt như ở Thế gian giới (Lokadhatu) nhưng chúng không mang những đặc tính phân cách và trợ li theo thói tục thường thấy trong thế gian. Bởi vì, Pháp giới (Dharmadhatu) không phải là một vũ trụ được cấu tạo theo tính cách thời hay không như Thế gian giới (Lokadhatu), dù vậy, nó không hoàn toàn trợ trợ hay trống trơn để đồng nhất với cái tuyệt đối vô thể, hư vô. Dharmadhatu là một hiện hữu đích thực, không tách ngoài Lokadhatu ; nhưng chúng không là một, khi chúng ta chưa bước lên mức độ tâm linh nơi mà các bỏ tất 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 (Gandavyūha) là đấy ; cũng được biết dưới tiêu đề: “Nhập pháp giới (Dharmadhatupravesa)”.

(1) **Acintya** (bất khả tư nghì) và **anabhilapya** (bất khả đắc) là những con số đếm cao nhất.

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 Dharmadhatu ? Đâu là những cảm xúc và những ý tưởng đã đi vào tâm thức những kiều dân của Dharmahhata ? Nói cách khác, đâu là những phẩm tính của Như lai, Bồ tát và Thỉnh 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 đảng, và đảng 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 La hán và Duyên giác, 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 giác ngộ tối thượng ; 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 Ganda, trong ấy lý tưởng Bồ tát tương phản rất rõ với lý tưởng Thỉnh 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 Thiên ở Trung Hoa. Họ

mang luôn cả Phật cho tham dự thiết thực trong đời sống cộng đồng của đại chúng. Ngài hết ngồi trên tòa cao trang điểm bảy báu, diễn thuyết những đề tài trừu tượng như Vô ngã, Tính Không, hay Duy Tâm. Trái lại, ngài nắm lấy cái cay trong tay, xới đất, gieo mạ, và gặt lúa. Xem dáng dấp bên ngoài, ngài 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 như 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 ngài.

Vậy, dưới đây là những điểm đáng ghi nhận khi đọc Ganda.

1. 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 (Dharmadhatu) là một sự mẫu nhiệm, bởi vì nó không phải là cái mà thế tục trí có thể hiểu nổi. Rừng Thệ đa (Jetavana) chừng ấy đậm đặc nhiên trái 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 hàng 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 quyền thuộc tùy từng, đông như hàng 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 quyền thuộc tùy từng, mà vây quanh họ còn có những đám mây ngôi sáng, những cờ xí chói lọi 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 Ganda cũng chỉ có thể nói rằng là “*bất khả tư nghĩ*” (acintya) và “*bất khả đắc*” (anabbhilapya).

Những phép lạ được thị hiện ấy, chúng không mang bản chất địa phương, hay phiến 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 Ganda, mà tự căn bản, chúng khác với Ganda, bởi vì những phép lạ Gandavyuha chỉ có thể có chừng nào toàn thể cơ đồ của vũ trụ mà chúng ta hoài bảo được thay đổi ngay từ nền tảng.

2. Bây giờ, chúng ta bị kích động bởi những thần thông lực của Phật ngài có thể hóa thành tất cả những điều kỳ lạ ấy chỉ bằng cách nhập vào Tam muội. Những thần thông lực đó là gì ? Ấy là : 1) *gia trì lực* (adhishthána), 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* (anubháva), năng lực chế ngự ; 4) *bán nguyện lực* (purvapranidhana) ; 5) *túc thể thiện căn lực* (pūrva sukṛta kusalamula), năng lực của những thiện căn trong các đời trước; 6) *Thiện tri thức nhiếp thọ* (kalyanamitra-parigraha), năng lực tiếp đón hết thấy bạn tốt ; 7) *thanh tịnh tín trí lực* (sraddhāyajñānavisuddhi), năng lực của tín và trí thanh tịnh ; 8) *đại minh giải lực* (udārādhimuktyavabhasapratilamba), năng lực thành tựu một tín giải vô cùng sáng suốt ; 9) *thú hướng Bồ đề thanh tịnh tâm lực* (bodhisattvadhyāśāparisuddhi), năng lực làm thanh tịnh tâm tưởng của Bồ tát ; 10) *câu nhất thiết trí quảng đại nguyện lực* (adhyāsayasarvajñānapranidhānaprasaṭhāna), 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 mà Phật chứng đắc, người ta tự hỏi về bản chất của thứ Tam muội này (samadhi). Ganda

nói, phép lạ thân biến được thị hiện là do sức mạnh của tâm đại bi (mahākaruṇa), vốn là tinh thể của Tam muội ; bởi vì, bi tâm là thân thể (śarīra), là cửa ngõ (mukha), là tiền đạo (pūrvangama) 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 cuộc 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 thế 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, Gāṇḍī là lịch sử về tâm địa tu hành của Bồ tát Phổ Hiền (Samantabhadra), mà nội dung của pho sử ấy là huệ nhãn (jñānacakṣus), hành trì (carya) và bản thể (pranidhāna) của ngài. Như thế, hết thảy chư Bồ tát tham dự kiến thiết Pháp giới (Dharmadhātu) đều phát xuất (abhiniriyāta) từ đời sống và thể nguyện của Phổ Hiền (samantabhadra). Và chủ đích của Thiện Tài Đồng tử (Sudhāna) trong cuộc hành trình như được mô tả chi tiết trong Gāṇḍī không gì hơn là một cuộc tự đồng 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 nguyên, về năng lực thân thông v.v... ; 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 thảy chư Phật. Thân thể Thiện Tài hiện đầy khắp vũ trụ vô biên, và đời sống hành trì (carya), sự giác ngộ (sambodhi), những biến hóa (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 thảy chư Phật.

Điều lỗi cuốn nhất đối với chúng ta ở đây là quan niệm về bản thể (Pranidhāna) mà một vị Bồ tát phải có khi bắt đầu sự nghiệp của mình và hiện diện suốt tất cả cuộc đời sau này. Những bản thể của ngài là : hướng đến giác ngộ, giải thoát hay cứu rỗi hết thảy 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 hiển dương của mình là để dắt dẫn mọi loài đi đến chỗ giải thoát tối hậu, đến một cảnh giới của hạnh phúc vốn không có ở thế 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 tương Bồ tát tương phản với Tiểu Thừa hay lý tương 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 tương đều xuất hiện tự hồ như chúng là những sự vật rất ư tầm thường : gánh nước hay đòn củi chẳng hạn. Pháp giới, thế giới của Ganda, hiển nhiên là một thế giới siêu việt, đứng ngoài những sự kiện khô cứng của đời sống này. Nhưng nếu có người vấn nạn, thì phải nhớ rằng, cái nhìn của chúng ta hướng về thế giới, theo Ganda, không phải là cái nhìn của một tâm hồn đắm chìm trong bùn 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 chương ngại khỏi 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 đã được vén lên, những chương 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 (yathabhutam). Mâu thuẫn cấm 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 Ganda 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 là Thế gian giới, 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 rỗi 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 lâu các Ti-lô (Vairochana) 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 (bhutakoti), 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 tràn đầy mồ hôi, đầm nước mắt như một bà mẹ mất con, trong sự cuồng nhiệt của những đam mê đốt cháy tất cả thiên hình vạn trạng của bất công – nói tóm, trong cuộc phấn đấu không ngừng 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 lưng danh của Bàng Uẩn :

神通並妙用

Thần thông tịnh diệu dụng

運水及班柴

Vận thủy cấp ban sai

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 (Manjusri), Phổ Hiền (Samantabha) và Quán Thế Âm (Avalokitesvara). 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 (1). 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, đấy 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 Quán 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 Thiền sư làm bài tụng sau đây :

何處青山不道場

Hà xứ thanh sơn bất đạo tràng

(1) Tại Trung Hoa, truyền thuyết nói Văn Thù ở trên Ngũ đài sơn Phổ Hiền ở Nga mi sơn và Quán Thế Âm ở núi Bồ-đà-lạc-già.

何須策杖訪青涼

Hà tu sách trượng phỏng Thanh lương

雲中綴有金毛現

Vân trung tung hữu kim mao hiện

正眼看時非吉祥

Chính nhân khan thời phi Cát Tường

Núi xanh đâu chẳng là Đạo tràng

Cần gì chống gậy hỏi Thanh lương

Giữa trời dù có sư sư hiện

Trợn mắt trông ra chẳng Cát Tường (1)

3

Người ta thấy cái hương vị mầu nhiệm nó bao trùm trọn cả một tác phẩm Ganda, 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 mầu nhiệm này – tức là, điều mà người ta có thể gọi là cái nhìn căn bản của tâm linh. Bởi vì Ganda có một lối nhìn riêng nhắm thẳng vào thế giới và tâm linh, vốn từ đó vô số phép lạ và mầu nhiệm, hay bất khả tư nghị, tiếp nối nhau hết sức kỳ diệu, trong một phong thái mà tất cả có thể xuất hiện cùng lúc rất ư kỳ ảo, 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 trong quá trình trọn vẹn của

(1) Ngon Thanh Lương trong dải Ngũ đài sơn, nơi đó truyền thuyết nói Bồ tát Văn Thù hay xuất hiện, có khi hóa thân làm người chăn trâu. Kim mao sư tử, biểu hiệu cho Trí tuệ, Văn Thù thường ngự trên đó. Cát Tường hay Diêu Cát Tường, là Hán dịch của chữ Manjusri (âm ; Văn thù sư li). D.G.

các vị Bồ tát như được kể ở trong kinh, tất cả những gì còn lại trong các hoàn cảnh được miêu tả ở đây sẽ gọi lên bản tính tự nhiên kỳ cùng 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 Ganda, là phải nắm vững cái nhân quan căn bản của nó.

Nhân quan căn bản này, của Ganda, được gọi là viên dung. Nói một cách triết lý, đây là một tư tưởng hơi giống với quan niệm của Hegel về những tổng thể cụ thể. Mỗi một thực tại cá biệt ngoài tính cách nó là nó, còn phản chiếu trong nó một tổng thể nào đó, và đồng thời, nó chính là nó vì có những cá thể khác nó. Một hệ thống của quan hệ toàn diện, cùng một lúc, tồn tại giữa những hiện hữu cá biệt cũng như giữa những cá thể và phổ biến, giữa những sự vật riêng rẽ và những ý tưởng tổng quát. Màn lưới toàn diện của những quan hệ hỗ tương này đã khoắc lên thuật ngữ Tương Dung của triết gia Đại Thừa.

Khi nữ hoàng Vũ Tắc Thiên nhà Đường cảm thấy khó nắm ý nghĩa Viên Dung, 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, hóa ra, có một cuộc giao thoa toàn diện của các luồng sáng, nghĩa là của những tổng thể cụ thể. Tương truyền, sự kiện đó làm sáng tỏ tâm trí của nữ hoàng. Người ta cần phải có loại triết lý này mới hiểu nổi kinh Hoa nghiêm. Những trích yếu sau đây từ bản kinh trước mặt 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 muội gọi là Sư tử Tân thân Tam Muội (Simhavijrimbhita),

Ganda tiếp tục kể lễ : “Tất cả những thứ đó đều do thiện căn bất khả tư nghị của Như Lai, do hành vi thanh tịnh bất khả tư nghị của Như Lai, do uy lực của 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 ngài 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 với tất cả những hành vi liên tục của các ngài 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 hóa 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”.

Khi hết thầy chư Bồ tát, với vô số quyến thuộc, từ mười phương thế giới hiện đến và bắt đầu nhiễu quanh Như Lai, Ganda 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 quyến thuộc ấy đều sinh ra từ hạnh nguyện của Bồ tát Phổ Hiền. Nhờ trí nhân 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 thần 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 hóa và thành tựu hết thảy 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 thảy chư Phật”.

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 tưởng 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 Ganda 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 tiếp tục sống trải 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 trắng sao. Làm sao thân thể này của chúng ta lại có thể được đặt vào trong những cái khách quan ? Làm sao “kê tóc” hay “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 có, 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 ám 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 (Simhanada) : “Trước Abraham, tôi là tôi” “Trên trời dưới đất chỉ một mình ta là tôn

quý". Ganda luôn luôn được viết dưới quan điểm siêu hóa này. Nếu khoa học nhắm đến thế giới khách quan, và triết học chẳng chịt những mớ bông bong của luận lý, đạo Phật nhẩy vào ngay hố thăm của thể tánh và nói cho chúng ta biết, bằng một đường lối khả dĩ trực tiếp nhất, tất những gì được thấy ở đằng dưới bề mặt.

Theo thói quen, khi chúng ta nói về bối cảnh triết lý của Ganda hay quan niệm của Hegel về tổng biệt thể, 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 nói đến ở đây và được khởi sự lại từ đầu trong việc nghiên cứu kinh điển. Không kể những hiểu biết hay giải thích sai lầm mà Thiên bị chỉ trích bởi những phê bình từ bên ngoài, giá trị đích thực của nó là ở chỗ dọn sạch tất cả rác rưởi trong ý thức chúng ta, được chứa nhóm bởi những giải thích triết học về hiện hữu. Bằng đường lối bất lập văn tự, vì văn tự rất có thể chặn đứng đường lối tiến bộ của tâm linh. Thiên 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 Thiên khác với của Ganda, 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 đến cùng, theo dòng phát triển của nó tại Viên Đông. Kinh điển và Thiên 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 ; Thiên tông, tùy theo phong thái riêng của nó, cho rằng những điều này do căn khí và tâm tính của những bậc thầy của nó. Thử đọc bài pháp của Thiên tông sau đây (1) và so với Ganda :

"Giả sử có một người, ngay từ khởi sự, đã không có chỗ để

đứng, không có gì để tựa, trên đầu không có một chiếc nón, dưới chân không có một tác 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”.

4

Sau khi đã biết qua đại thể hoạt trường của Ganda, bây giờ chúng ta thử xem các thành phần thánh chúng như thế nào – 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 Ganda, 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, Ganda, nêu rõ sự đối lập 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 bao la như của 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 gần ấy Thanh văn (Sravakas), 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 đà (Aniruddha) Nan đà (Nandika), Kiếp tân na (kapphina), Ca chiên diên (Kātyāyana), Phú lâu na (Pūrṇa), Mãn từ tử (Maitrayaniputra) 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 hạnh nguyện của Phổ Hiền”, và có các đặc tính như sau : 1) công hạnh của các ngài không còn bị vướng mắc, 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 nhân quan thanh tịnh và vô ngại, vì có thể thấy được những thân 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 chỗ chư Phật thành đặng chánh giác ; 5) các ngài có ánh sáng không giới hạn, vì có thể soi tỏ biến 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, vì công hạnh các ngài thanh tịnh vô cấu ; 8) không cố định tại một nơi nào vì các ngài tự hiện thân tùy theo tâm niệm và nguyện vọng của hết thầy chúng sinh ; 9) không ai bị mê muội, vì các ngài biết rằng không có pháp và không có ngã trong thế giới của 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.

Ở chỗ khác, khi các vị Bồ tát trong mười phương thế giới đến viếng rừng Thệ đa để tham dự cảnh biến hóa vi diệu của những năng lực tâm linh của Phật, kinh nêu lên cá tính của họ, với những điều như sau : “Hết thầy chư Bồ tát này đều biết rằng tất cả các pháp như huyễn (mâyà), tất cả chư Phật như ảnh, hết thầy các loài thọ sinh như mộng, hết thầy các nghiệp báo như bóng trong gương, hết thầy các pháp khởi lên như quá sáng, hết thầy thế gian đều như hóa ; 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, 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 thầy 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 một vị Bồ tát ; sự dũng mãnh và tinh tiến của họ sẽ phá vỡ quân đội của Ma vương (Màra) ; 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 thấy 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, hóa hiện đủ loại hình tướng ; họ biến đổi cảnh vi tế thành cảnh quảng đại, biến đổi cảnh rộng lớn thành cảnh nhỏ xiu ; ngay trong một niệm diện kiến hết thấy 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 ? Ganda 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 mầu 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 vớt thế gian của ngài. Trái lại, Thanh văn là một thực giả ẩn 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 thỏa mãn với những gì mà tự mình đã chứng được và không hề có ý muốn để cho kẻ khác san sẻ chỗ chứng ngộ tâm linh của mình. Đối với ngài, toàn thể vũ trụ vô cùng tận là quyển sách khép kín, và vũ trụ vô cùng tận đó chính là nơi mà hết thảy các Bồ tát trực thuộc và 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 bất của họ. Thế giới này, nói theo thuật ngữ của Ganda, là nơi mà chúng ta thấy thị hiện những sự thần biến (vikurvita), những trang nghiêm (vyuha), hùng lực siêu phàm (vrsabha), những du hí (vikridita), những phép lạ (pratiharya), sự tôn nghiêm (adhipateryata), những hành vi kỳ diệu (caritavikurvita), năng lực tối thắng (prabhava), năng lực hộ trì (adhisthana) và quốc độ thanh tịnh (ksetraparisuddhi). Lại nữa, đây là nơi mà các vị Bồ tát có riêng những cảnh giới, những chúng hội, những cuộc tập hợp, những cuộc gặp gỡ, thăm viếng, biến hóa, thần thông, quyền thuộc, quốc độ, tòa sư tử trang nghiêm, cung điện, trụ xứ, những cuộc thâm nhập tam muội, sự phục vụ cho thế giới, những năng lực tập trung, những hành vi hào hiệp, những cúng dường các Như Lai, những ấn chứng, những thành thực, những năng lực những pháp thân thanh tịnh, những trí thân viên mãn, những nguyên thân hóa hiện vô số, những sắc thân tròn đầy tướng hảo ; sự viên mãn và thanh tịnh của tất cả những hình tượng này, một tràng ảnh tượng quang minh vô hạn, sự trải rộng của

những mạng 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 ?

Ganda không quên nêu ra những nguyên nhân nào gây nên sự khác biệt quan trọng này, để nói đến những điều kiện nào khiến cho các hàng Thanh văn hoàn toàn mù tối trước những vô số thần thông biến hóa diễn ra một cách kỳ diệu ngay giữa chúng hội Bồ tát tại rừng Thệ đa. Ganda cho ta những lý do sau đây:

1) Bởi vì phước của 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 đầy các quốc độ của Phật trong mười phương thế giới, mỗi quốc độ đều có một hoạt cảnh vi diệu của hết thấy 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 liết thấy 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 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 trí tuệ biến hóa ; 14) bởi vì họ không thâm nhập cảnh giới được quán sát với con mắt Phật ; 15) bởi vì họ đã không tìm cầu phước nghiệp để làm nảy sinh sở 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 huyền (Mâyà) và Bồ tát Như mộng ; 19) bởi vì họ không đạt được những hoan hỉ phần khởi (prativegavivardhana) của Bồ tát ; nói tóm, 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 Duyên giác coi như là xa lạ.

Vậy, Ganda kết luận, hết thảy các vị Đại Thanh văn như ngài Xá lợi phất (Sàriputra), v.v..., không có phước quả, không có tuệ nhãn, không có tam muội, không có giải thoát ; không có thần lực biến hóa, không có uy lực, không có tự chủ, 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 Thanh văn. Quả thực, họ đã đạt được trí tuệ làm hiển lộ chân lý, an trụ trong biên tế của thực tại (bhùtakoti : *thực tế*) hưởng thọ tịch diệt cứu cánh (atyantasanti), nhưng họ không có tâm đại bi rộng lớn đối với hết thảy chúng sinh, vì họ chỉ chuyên tâm vào những hành nghiệp của riêng mình (àtmakàrya), 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 nghì của Như Lai.

Nói tóm lại, hàng Thanh văn còn chịu khuất phục dưới nghiệp chương nặng nề ; họ không thể hoài bão những tâm nguyện lớn lao như các Bồ tát, để làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh ; sở kiến của họ không đủ sáng và không đủ sâu nên không nhìn thấy tất cả những bí ẩn của sự sống ; họ chưa hề khơi mở ra cái mà Ganda gọi là con mắt của trí tuệ – *tuệ nhãn* (jnānacaksu) ; với con mắt này, Bồ tát ném cái nhìn vào tất cả những cái kỳ diệu và bất khả tư nghì của cảnh giới tâm linh, thấy tận hố thẳm sâu xa nhất của nó. So thế, cái sở kiến đượm triết học của hàng Thanh văn nó hơi hợt biết bao !

6

Ganda cho tan nhiều thí dụ, để nói một cách tượng hình hơn về những điều kiện nào mà những đóa hoa của Thanh Văn còn phải vun tưới. Tôi xin trích dẫn một đôi điều.

Dọc theo sông Hằng (Gangā), có hàng triệu triệu quỷ đói (preta), trần truồng và bị đói khát hành hạ ; chúng thấy như thân thể mình đang 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. Vài con thấy dòng sông nhưng chúng chẳng thấy có nước, mà chỉ thấy một dải đất khô ráo. Tại sao ? Bởi vì nghiệp chương đang đè nặng lên chúng. 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 (Sarvajñata) do bởi màng lưới vô minh trùm lên đôi mắt ; vì họ đã không gieo trồng phước quả của mình trên mảnh đất nhất thiết trí.

Trong các dãy núi Hy Mã Lạp Sơn 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 lai vãng vùng này, không có mắt để mà 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 Như Lai. Nhưng, Thanh văn, ở ngay giữa những biến cố kỳ diệu đó, mà không thấy được ; bởi vì họ chỉ thỏa mãn với những hành vi của riêng mình (svakàrya), 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 Sakrendra. 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 loài trời, 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 treo trên các cây cối, và những cảnh, lá phát ra những âm thanh hòa điệu vui tai, và những âm thanh này hợp thành một bản hòa 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. Gà ấy bây giờ chỉ 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 Sudarsana (Tịnh kiến) y như đã dự phần với 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 có thể thấy tất cả những vẻ kỳ diệu trong thế giới xuất hiện dưới năng lực điều hành 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.

7

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 Ganda, được phác họa 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 tiến 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 Ganda, gọi là Pháp giới (Dharmadhātu) cho những Thực tại cá biệt được bao hàm trong một Thực tại bao la, và Thực tại bao la này lại thấy tham dự trong từng 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 có bóng tối và sự lạnh nhạt bao trùm, bởi vì, nếu như thế, sẽ không thể có một cuộc 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 mang theo 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 độc 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 hỗ tương giao thiệp của hiện hữu mang tính cách triết học, đạt được bằng suy lý lạnh lùng, cũng không phải là một lối trình diễn có tính cách biểu tượng của trí tưởng tượng. Nó là một thế giới của kinh nghiệm tâm linh thực thụ.

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 trí năng. Ganda phải được lãnh hội theo cách đó – nghĩa là, nó như một tập tài liệu ghi lại một đời sống tâm linh hiện thực nào đó.

7. Cảnh vực tâm linh đó thuộc hàng Bồ tát, không phải thuộc Thanh văn yên nghỉ trong một thế giới của trực giác trí năng và độc điệu, cao vợi trên thế giới tương giao vế 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 tặng cho thế giới của những cá biệt.

8. Chỉ có thể đến nơi tập hội của những vật thể tâm linh bằng một trái tim yêu thương rộng lớn (mahākaraṇa : đại bi) ;

một tinh thần bằng hữu bao la (mahāmaitrī : đại từ), bằng đạo hạnh (sīla : giới), những thệ nguyện vĩ đại (pranidhāna), bằng những năng lực thần thông (abhiññā), không mục đích (anabhisamskāra), không mong cầu (anāyūha), những phương tiện khéo léo phát sinh từ trí tuệ siêu việt (prajñopāya, và những sự biến hóa (nirmāna). (1)

9. Vì nhưng đức tính trên không có nơi hạng Thanh Văn, nên các vị Thanh văn không được phép dự vào đại hội của chư Phật và Bồ tát. Ngay dù họ đang ở giữa đại hội, họ cũng không thể đánh giá tất cả sự kiện diễn 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 đang vận chuyển.

10. Sau hết, chúng ta phải nhớ rằng có một năng lực gia trì (adhisthāna) ở đằng sau tất cả những hiện tượng tâm linh diễn ra trong rừng Thệ đa, và 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 Ganda, vì vậy, được gọi là Đại Ti-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

(1) Trích các bài pháp do ngài Di Lặc giảng cho Thiện Tài, pp.14 14-5

(2) Đó là Bồ tát Pháp Giới Sai Biệt Nguyện Trí Thần Thông Vương (Dharmadhātu - tala - bheda - jñāna - abhiññā - rāja) từ thượng phương thế giới đến tham dự chúng hội rừng Thệ đa. MMG ; P.86.

ta có thể thấy đâu là mối quan hệ thường có giữa Phật và đồ chúng của ngài, trong Ganda :

1. Đức thích ca, đáng tôn quý vô thượng,
Đầy đủ hết thảy các công đức.
Ài thấy ngài tâm liền được thanh tịnh
Và quay đầu hướng về Đại trí tuệ (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 thảy 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 thảy khổ ;
Có thể vào cảnh giới
Đại Trí của Như Lai
10. Nếu được thấy Phật, đáng vô giá,
Dứt lìa các chương ngại,
Nuôi lớn phước vô tận,
Thành tựu đạo Bồ Đề.

11. Nếu được thấy Phật,
 Dứt sạch mọi thứ ngờ ;
 Tùy ước muốn của tâm.
 Hết thấy đều đầy đủ.

Trên đây phác họa thái độ, mà các Bồ tát từ mười phương tụ hội về đây, đối với Phật. Để chứng tỏ quan niệm về Phật kể trên có thay đổi như thế nào ở Thiên tông, tôi trích một ít câu trả lời của các thiên sư đối với câu hỏi : “Phật là ai”, hay “là gì?” *Như hà thị Phật* – Rồi sẽ thấy ngay ở đây ngài không còn là một thực thể siêu việt được bao trùm giữa những hào quang của cõi trời ; ngài là một cụ già như chúng ta, đang trò chuyện với chúng ta, ngài hoàn toàn là một con người có thể làm quen 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 hố cách nghiêm trọng giữa Thiên tông và Ganda nếu ta nhận xét về Phật, và những vi siêu nhiên cùng các đoàn tùy tùng vây quanh. Nhưng khi chúng ta bước sâu xuống, vào yếu tính của vấn đề, chúng ta sẽ nhận ra rằng quả thực có sự “Hỗ tương giao thiệp” trong Thiên mà chỉ có thể hiểu dưới ánh sáng của Gandavyūha.

Hoài Hải (720–814), ở Bách trượng sơn (1), có thấy tăng hỏi; “Phật là ai ?”.

Hải : “Ông là ai ?”.

Tăng : “Tôi là môn”

(1) Truyền đăng lục, quyển VI

Hải : “Ông biết *mô* không ?”

Tăng : “Sờ sờ đây”.

Hải bèn đưa *phất 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 (1), đệ tử của Trí Thường, một hôm hỏi thầy : “Phật là ai”

Thường đáp : “Tôi sẽ nói cho ông, nhưng ông có tin không?”.

Huấn : “Nếu hòa thượng mà nói thiệt tình, tôi đâu dám không tin”.

Thường : “Chính là ông đó”.

Huấn : “Làm sao bảo nhiệm (ý kiến này) ?”

Thường : “Một hạt bụi trong con mắt, thì hoa đốm rụng rơi”.

Về sau, Pháp Nhân có nói : Nếu Quy Tông (tức Trí Thường) mà không có nói lời sau, đâu có phải là Quy Tông nữa.

Một thầy tăng hỏi Đại long Trí Hồng (2),

“Phật là ai ?”.

Hồng : “Phật là ông”

Tăng : “Làm sao hiểu ?”

Hồng : “Ông sơ bình bát không có quai à ?”

(1) Truyền đăng, X

(2) Thiền lâm loại tụ, quyển II.

Tăng Huệ Siêu hỏi Pháp Nhân ; “Phật là ai ?”

Nhân : “Ông là Huệ Siêu”

Tuyết Đậu, tác giả của *Bích nhâm tập*, làm bài tụng về chỗ này :

江國春風吹不起

Giang quốc xuân phong xuy bất khi

鷓鴣啼在深花裏

Chá cô đề tại thâm hoa lý

三級浪高魚化龍

Tam cấp lãng cao ngư hóa long

癡人猶屏夜塘水

Si nhân do đậu dạ đường thủy.

Gió heo mây mùa xuân reo vui trên Giang quốc ;

Chim chá cô hát liú lo giữa đám hoa rậm.

Tam cấp sóng cao cá đã hóa rồng,

Người ngu ban đêm còn tìm nó trong mương nước.

Mã Tổ (Đại Tịch) (1) trả lời trừu tượng và triết lý hơn, khi Đại Mai hỏi : “Phật là gì ?” Tổ nói : “Tức Tâm là Phật”. Nhưng sau Mã Tổ đổi câu đáp lừng danh này thành : “Không Tâm, không Phật”. Nghe thế, Đại Mai quả quyết : “Dù nay tiên sư có nói gì, ta vẫn quyết rằng tức Tâm tức Phật”.

Khi Văn Cư Năng nói cho một thầy tăng sự đó, tăng bảo : “Không hiểu nổi, sư có cách nào giúp ?”. Sư đáp : “Để giúp ông,

(1) Truyền đăng, VII

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 hạ của mình đừng bám vào văn tự. Văn tự được coi như là một phương tiện (Upaya) giúp ta lãnh hội Thiền. Do đó có cuộc vấn pháp sau đây giữa Chân Tịnh Khắc Văn 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.

Động Sơn Thủ Sơ : Ba cân gai

Vân non Văn Yển : Que cứt khô

Phản châu Vô Nghiệp : Đừng nghĩ bậy

Thủ sơn Tĩnh Niệm : con dâu cười lừa, bà nhạc dặt.

Bạch Triệu Nghĩa : “Non xanh nước biếc”

Quy tông Đạo Thuyền : “Tuyết tan xuân tự nhiên đến”.

Bảo Phúc Thù : “Khó về lắm”.

Đạo Ngô Năng : “Chửi cũng không giận”

Ngũ tổ sơn Pháp Diễn : “Một người ngực trần chân không”

Triệu châu Tùng Thẩm, nhân tăng hỏi, “Phật là gì ?

Sư đáp : “Ngồi trong điện đó”.

Tăng nói : “Trong điện đó là tượng đất sét”

“Phật là ai ?”.

“Trong điện”

Lân 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 cái gì nữa ?”

Trích dẫn thế là nhiều rồi. 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, hóa 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 Tình Niệm với Phật, bà già dất lừa ;

hay một lực sĩ chân đất mà chạy, của Trí Môn (1), là sao. Nhưng chính chỗ đó chúng ta thấy tinh thần của Hoa Nghiêm đã hoàn toàn chịu nước trong vùng đất Viên Đông.

(1) Trí Môn Quang Tổ, khi được hỏi : "Phật là ai ?" thì đáp : "Sau khi cởi dây ra, ông ấy chạy chân không"

LUẬN BA

TRỤ XỨ CỦA BỒ TÁT

1

Tùng Duyệt, tọa chủ chùa Đầu Suất (1), thường đặt ra ba câu hỏi sau đây để khảo nghiệm sở kiến của môn nhân đối với đạo lý của Thiên. 1) Ông bái phỏng từ chỗ này sang chỗ khác, chỉ cốt là để thấy tánh (ng.v. 撥草貼風, 只圖見性 *Bát thảo chiêm phong, chỉ đồ kiến tánh*) ; vậy, ngay lúc này, tánh của ông ở đâu ? 2) Biết được tự tánh mới có thể thoát khỏi sanh tử ; nhưng khi ông chết rồi làm sao thoát ? 3) Thoát khỏi sinh tử là biết chỗ đến của mình ; vậy khi tứ đại tan rã, chúng ta đi về đâu ?

“Tôi là gì ?” “Tôi ở đâu ?” “Tôi từ đâu đến ?” “Tôi đi về đâu ?” Tất cả chỉ là một vấn đề, được hỏi khác nhau. Hiểu được một, sẽ giải quyết tất cả còn lại. “Tôi là gì ?” là một nghi vấn dò vào tự tánh (svabhava) của thực tại, căn cơ của mọi sự vật chủ quan và khách quan. Khi nắm vững cái này chúng ta biết rõ mình đang ở đâu ; nói thế có nghĩa là, chúng ta biết rõ mối quan hệ nào giữa ta với hoàn cảnh của ta, trải rộng trong không gian, và tiếp nối trong thời gian. Một khi đã xác định rõ điều đó, vấn đề sau khi chết sẽ không còn quấy nhiễu ta nữa, bởi vì sống và chết là những hạng tử tương liên, và chỉ có thể hiểu khi chúng được nhìn như thế. Sự thật, tất cả những nghi vấn từ này, “cái gì ?”, “ở đâu ?”, “làm sao ?” “đến đâu ?” “từ đâu ?”, chỉ có ý nghĩa khi nào chúng được áp dụng cho đời sống tương đối của chúng ta trên mặt đất. Nhưng vào lúc chúng ta rời bỏ đời sống này, bị chi phối bởi thời gian, không gian và luật nhân quả, chúng ta sẽ rời bỏ luôn những nghi vấn từ đó, coi như

chúng không xác đáng chút nào cả. Bởi vì, một cái nhìn soi thấy bản tánh thực tại, nó vén mở đời sống trong một khía cạnh hoàn toàn khác biệt, nơi đó không cần có những thắc mắc như thế đối với thế giới của tương đối này. Bởi lẽ đó, ba vấn đề của Tùng Duyệt có thể nói, một cách thiết yếu đơn sơ và giản lược thành câu hỏi “Tự tánh của bạn ở đâu ?” (nghĩa là, đâu là trụ xứ – chỗ trú – của bạn ?) – trụ xứ, nơi mà từ đó tất cả hoạt động của bạn dấy lên. Và trụ xứ của Bồ tát đạo, đề tài mà tôi muốn trình bày ở đây, chính yếu là theo các đoạn văn trong Ganda.

Trên phương diện tâm lý, trả lời cho cái “ở đâu ?”, cho thấy thái độ tâm lý căn bản của ta đối thế giới khách quan một cách tổng quát, và ở Thiền câu hỏi này thường khoát dưới hình thức “ở đâu đến ?” 何處來, nhờ đó Thiền sư mong thấy tăng chúng của mình tìm ra nơi trú ẩn tâm linh của họ nằm tại đâu. Toàn bộ sự đào luyện của Thiền tông, có thể nói, cốt ở sự đặt đề này, cũng gọi là tìm tòi hay đào xới. Do đó, giác ngộ chẳng gì khác hơn là dụng tới cái giường đá tự tánh của chính mình, nếu quả là có tự tánh đó. Cái hình thức mà Thiền tông đặt cho vấn đề “ở đâu ?”, là như vậy : “Bạn từ đâu đến ?” 你從何來. Đây hoàn toàn là một câu hỏi khách sáo, nhưng với ai biết, người đó biết câu hỏi ấy đáng sợ đến mức nào. Câu hỏi ấy cũng có thể là “Bạn đi đến đâu ?”. “Từ đâu ?” và “Đến đâu ?”, những ai có thể trả lời đích đáng, những vị đó quả là đã tỏ ngộ.

Trần Tôn Giả (1), cũng gọi là Mục Châu, là nơi ngài thường cư ngụ ; ngài thường hỏi tăng chúng của mình, “ông ở đâu tới?”, hay “hạ vừa qua, ông an cư ở đâu ?”. Một thầy tăng nói : “chẳng nào sư có chỗ thường trú, tôi sẽ nói từ đâu đến”. Tôn giả nói đùa, “Chôn cáo không thuộc giòng họ sư tử ; một ngọn đèn không soi sáng như mặt trời hay mặt trăng”.

(1) Tôn giả đồng thời với Lâm Tế (867) Truyền đăng XII

Khi Tôn giả hỏi một thầy tăng mới đến chùa như vậy, ông này trợn mắt nhìn ngài không nói một tiếng. Ngài bảo : “Hỡi ôi, cái gã chạy theo ngựa !”

Lần thứ ba, được đáp : “Bẩm hòa thượng, từ Giang Tây đến”. Sư nói : “Ông làm rách hết bao nhiêu đôi dép, mà lại trả lời ngu ngốc thế ?”.

Lần thứ tư, ngài bảo : “Ông nói láo” (1) khi y nói là từ Ngưỡng Sơn đến ; Ngưỡng Sơn là một Thiền sư danh tiếng đương thời.

Linh Thọ Như Mãn (2), có một thầy tăng hỏi, “Sinh quán ngài ở đâu ?”

Sư đáp, “Mặt trời mọc phía Đông, mặt trăng lặn phía Tây”.

Đại Tùy Pháp Chân (2) hỏi một thầy tăng, “Ông đi đâu ?” Thấy tăng đáp : “Tôi muốn làm lễ đức Phổ Hiền (Samantabhadra)”.

Sư đưa cây phát tử lên, nói : “Văn Thù (Manjñsri), và Phổ Hiền (Samantabhadra), đang ở trong đây hết”.

Thầy tăng làm dấu viên tướng, vẽ một vòng tròn giữa không trung, ném ra phía sau, rồi kính cẩn làm lễ sư.

Rồi sư gọi, “Thị giả, mang một tách trà cho thầy này”.

Lúc khác, cũng câu hỏi đó, một thầy tăng đáp : “Đi về am ở Tây Sơn”.

Sư hỏi : “Nếu tôi đứng bên này Đông sơn mà gọi, ông có đến được không ?”

Tăng đáp : “Sao có thể được ?”

(1) Nghĩa đen : “Ông không giữ ngũ giới”.

(2) Như Mãn và Pháp Chân đều là đồ đệ của Phúc Châu Đại An, tịch năm 843. Truyền đăng, XI.

Sư bảo ông rằng ông chưa ở yên nơi am được (vì chưa là một bậc thầy thực thụ).

Khi Linh Huấn, ở Phú Châu, sắp từ giã tôn sư Quy Tông (1). Tông hỏi : “Ông đi đâu ?”

Huấn : “Con trở về Linh Trung”.

Tông : “Con ở đây với thầy đã lâu năm ; khi nào sắp sửa đi, hãy lên đây giã lạt với thầy, vì thầy muốn giảng Phật pháp cho con.”

Huấn mang hành trang và bước tới trước sư ; sư bảo : “Lại gần đây”. Huấn bước tới, trong khi đó, Tông nói : “Giờ đang mùa lạnh, khéo giữ mình trong lúc đi đường.”

Câu trả lời của Lâm Tế (2) cho Hoàng Bá, tôn sư của ngài ; là một trong những câu trả lời danh tiếng nhất đối với câu hỏi “Bạn đi đâu ?” Ngài đáp : “Nếu không đến Giang Nam thì cũng đến Giang Bắc”.

Đương nhiên là câu hỏi “ở đâu ?” có khi được diễn tả trong những hạn từ liên quan đến chỗ ngụ của thiền sư. Trong trường hợp này, người hỏi thường là một thầy tăng muốn biết đâu là những đặc sắc (*cánh*) của tăng viện, nơi thiền sư đang ngụ. Hán ngữ, *cánh*, ngoài nghĩa “phong cảnh”, hay “quan điểm”, “nền tảng”, “cứ địa”, “giới hạn” hay “lãnh vực”, thường được dùng tương đương với chữ “gocara” hay “visaya” trong tiếng Phạn. Visaya là “môi trường”, “lãnh vực”, “khu vực”, “địa vực”, “trụ xứ”. còn gocara là “đồng cỏ chăn thú”, “môi trường hành động”, “nơi cư ngụ”, “trụ xứ”. Khi nó mang một ý nghĩa chủ quan, như ở trong văn học Phật giáo, nó là một thái độ tâm linh hay tâm thần đặc sắc chung mà người ta dùng để đối trị tất cả những kích thích. Nhưng nói một cách nghiêm xác, các

(1) Quy Tông, phỏng chừng cuối thế kỷ VIII và đầu thế kỷ IX.

(2) Tịch 867, **Truyền đăng**, XXIII.

Phật tử Thiền tông không gọi “gocara” hay “cảnh” chỉ là một thái độ hay là một xu hướng của tâm ; mà coi nó như một thành phần cốt yếu hơn thiết lập căn cơ đích thực cho thể tánh của mình, nghĩa là, một môi trường mà ở đó, người ta, trong ý nghĩa uyên áo nhất, sống và vận động và có lý do hiện hữu của mình. Môi trường đó, chính yếu, được xác định bởi chiều sâu và độ sáng của những trực giác tâm linh của y. “Cảnh tăng viện của bạn ra sao?”, do đó, có nghĩa là “Sở ngộ của bạn về chân lý cứu cánh của Phật pháp là gì?” Trong khi những câu hỏi như “Từ đâu?”, “Ở đâu?” hay “Về đâu?” được đặt ra cho một thầy tăng tầm sư phỏng đạo, thì những câu hỏi nhắc đến chỗ ngụ, chỗ ở, khía cạnh hay phong cảnh, được đặt ra cho một bậc thầy không thấy cần vân du tìm nơi an nghỉ cuối cùng nữa. Do đó, cả hai loại câu hỏi này, trên thực tế đều như nhau.

Thương Khê Liên (1) được hỏi về phong cảnh Thương Khê, sư đáp : “Con nước trước mặt chảy về Đông.” 面前水正東流 (Diện tiền thủy chánh đông lưu). Minh ở Tương Đàm (2), đáp : “Núi liên Đại nhạc, nước tiếp Tiêu tương” 山連大嶽水接瀟湘 Sơn liên Đại nhạc, thủy tiếp Tiêu tương.

Thái Khâm ở Kim lăng (3), khi ngụ tại Song lâm, trả lời như vậy : “Không về nổi.”

Thanh Tích (4) chùa Vân cư, có vẻ không muốn trả lời thức thụ về phong cảnh cũ của tăng viện mình, nên sư hỏi ngược lại: “Ông nói cảnh có nghĩa là gì?” Rồi thầy tăng hỏi lại : “Ai là người ở tại đây?”, sư chẳng nói gì rõ rệt, mà chỉ vồn vện, “Tôi vừa nói với ông cái gì?”

(1) Đồ đệ của Vân Môn (tích 949), Truyền đăng, XXIII

(2) Đồ đệ của Vân Môn (tích 949), Truyền đăng XXIII,

(3) Đồ đệ của Pháp Nhân (tích 958), Truyền đăng, XXV

(4) Cũng đồ đệ của Pháp Nhân. Truyền đăng, XXV.

Tất cả những khẩu quyết trên, đều nhắc tới trụ xử của Bồ tát đạo.

Đường lối phô diễn của Thiền sư là chỗ đặc sắc của Thiền tông. Đối với các độc giả phổ thông, có lẽ khó liên kết những đối thoại trên đây với những mô tả sau này về trụ xử của Bồ tát, trích từ Ganda. Để giúp quý vị đó hiểu, trước hết tôi xin trích một vào đoạn từ các kinh Đại thừa khác, cũng rất quen thuộc với chúng ta.

2

Trong nhiều kinh điển Đại thừa, người ta thường nhắc đến ý nghĩa “phát khởi tâm niệm không chấp trước”. Thời danh nhất trong số đó, là câu nói xảy ra trong kinh *Kim Cương*, mà truyền thuyết nói rằng đã làm cho Lục tổ Huệ Năng bừng tâm tỉnh ngộ ; và kể từ đó, được các thiền sư dùng để trình bày học thuyết của họ. Nguyên văn chữ Hán của câu đó là : *Ung vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm* 應無所住而生其心 mà nguyên văn tiếng Phạn là “*Nakvacī tpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam*”. (1) Dịch thoát : “Hãy để cho tâm của người khởi lên mà không cố định nó bất cứ ở đâu”. Citta, thường được dịch là “quan niệm” hay “tu tưởng”, nhưng thường dùng hơn là “tâm trí” hay “trái niệm”. Hán ngữ *Tâm* có nghĩa rất rộng, không chỉ là tâm niệm hay tâm trí, mà còn là “tâm yếu” ; nó là một trong những chữ đặc dụng nhất và hàm súc nhất trong triết học Trung Hoa cũng như trong quán lệ thường nhật của Trung Hoa. Trong trường hợp này, “dụng tâm mình dậy mà không cố định nó bất cứ đâu” có nghĩa là “làm chủ trọn vẹn chính mình”. Một khi chúng ta còn tựa vào vật, ta không thể tự do trọn vẹn, và thế rồi ý niệm

(1) Max Muller, p.29.

về một bản ngã linh hồn hay một Thượng đế hóa công thường hiện ra vây phủ chúng ta. Bởi lý do đó, chúng ta không thể hành động mà không buộc mình vào một cái gì – một trạng thái lệ thuộc và tội lỗi. Đối với câu hỏi, “Bạn ở đâu?” chúng ta phải nói, “Tôi bị buộc vào một đầu”, và đối với câu hỏi, “Phong cảnh tăng viện của ngài ra sao?”, thì nói, “Tôi lẩn quẩn giữa vòng tròn, mà đường kính là cả chiều dài của sợi dây buộc vào cực.” Chẳng nào sợi dây này chưa bị cắt đứt, chúng ta chưa thể hành sự tự do. Chiều dài của sợi dây có thể đo và vòng tròn đó có thể tính ra giới hạn. Chúng ta là những thằng hề nhảy múa trên một sợi dây do kẻ khác nắm. Nhưng một vòng tròn, với chu vi không biết đâu là giới hạn, và không có tâm điểm vì không có đường dây, phải nói quá là một vòng tròn hết sức rộng lớn, vì đây là chỗ Thiên sư chọn làm chỗ trú ngụ của mình. Vòng tròn đó, cái môi trường rộng không giới hạn và do đó không có tâm điểm cố định bất kỳ đâu, như thế là nơi chốn thích hợp cho Bồ tát lấy làm trụ xứ.

Trong *Bát Nhã Bát Thiên Tụng* (Astasahasrika – Prajñāpāramitā) (1), chúng ta có : “Tâm của Như Lai không trụ bất kỳ đâu, không trụ trên các pháp hữu vi, không trụ trên các pháp vô vi, và do đó không hề rời khỏi sở trụ.” (2) Nói “Tâm không trụ”, trên khía cạnh tâm lý, có nghĩa ý thức khởi lên từ một nguồn mạch vô thức, bởi vì, theo đạo Phật, không có một thực thể tâm lý hay siêu hình nào được coi như là bản ngã linh hồn và thường được lấy làm căn bản của một cá thể để rồi trở thành điểm trụ cho tất cả những hoạt động tâm lý của nó. Nhưng vì điểm trụ này phải dẹp bỏ để đạt đến cảnh Phật, nên các kinh Đại thừa, nhất là bộ *Bát Nhã*, hoàn toàn chú trọng giáo lý của chúng trên thuyết Tánh Không. Bởi vì,

(1) Mitra, p.27 (Bản chữ Hán của Cưu ma la thập, Tiểu phẩm bát nhã DG.)

(2) Apratistitamaso hi tathāgato rhan samyaksambuddhad. Sa naiva samskrite dhātau sthito nāpy asamskrite dhātau sthito na ca tato vyutthitah.

chỉ bằng vào lẽ đó người ta mới có thể rút mình ra khỏi sở trụ và vĩnh viễn thoát ngoài những xiềng xích của luân hồi.

Đạo Phật, là một lối luyện tập tâm linh thực tiễn, dù có những lời nhằm phô diễn thẳng về kinh nghiệm, không cho phép có sự can thiệp của lối giải thích trí năng hay siêu hình nào ở đây. Nhưng có lẽ khá kỳ quái và ngược đời, khi ta nói rằng phải dựng dậy cái tâm mà không có điểm trụ nào ở sau đó, y như một đám mây phiêu bạt giữa trời, không có đỉnh hay móc gì cả để buộc nó vào. Nhưng một khi ta nắm được ý nghĩa đó, thì ý niệm vô trụ hoàn toàn lộ ngay. Trên đại thể, tốt hơn cứ để nguyên những diễn tả cổ hữu, đọc giả tự cảm nghiệm lấy. Phiên chuyển thành thuật ngữ mới cũng rất có thể được lắm, nhưng nắm chỗ tri ngộ dễ như thế, thường là kết quả của truru tượng hóa hay trí năng hóa. Sự thành đạt đó dĩ nhiên có nghĩa mất mát cái nhìn cụ thể ; chỗ mất có lẽ khá trầm trọng hơn chỗ được.

Trong kinh *Duy Ma Cật* (Vimalakirti) cũng vậy, chúng ta có những đoạn như : “Bồ Đề không trụ, do đó, không chứng.” hay “nuông theo cội nguồn không trụ mà hết thấy các pháp được thành lập” ; và trong kinh *Thủ Lăng Nghiêm* (Surāngama): “Những vị Bồ Tát như thế lấy tất cả cội Phật làm trụ xứ, nhưng không dính mắc vào trụ xứ này, vì vốn không thể chứng, không thể thấy.” Những diễn tả theo loại này được tìm thấy bất cứ đâu trong kinh điển Đại thừa.

Lại nữa, các kinh *Bát nhā Ba La mật*, vốn có khuynh hướng nói bằng những phủ định, có một đoạn như sau : “Pháp mà Như Lai tuyên bố vốn là bất khả đắc, không chương ngại như hư không, không dấu vết (pada) ; pháp đó vượt ngoài tất cả những hình thức đối nghịch, pháp không đối đãi, pháp vượt ngoài sinh tử, pháp không đường để đi đến. Pháp đó chỉ chứng được với những ai theo Như Lai vì là tùy thuận với Chân như (Tathatā). Bởi vì, Chân như vốn không sinh khởi, vượt ngoài

đến và đi, thường trú (Sthititā), không biến dịch, không phân biệt (nirvikalpā), tuyệt đối độc nhất không có dấu vết của tâm đạo, v.v... (1)” Vì rằng Pháp (dharma) của Như Lai không thể định nghĩa một cách khẳng quyết, nên các kinh *Bát nhā Ba La mật* đưa ra một tràng phủ định. Chỉ có một cách khẳng quyết duy nhất, là nói, *tathalā*, như thế là như thế. Ai hiểu, chỉ nói thế là đủ nghĩa ; còn theo quan điểm, luận lý nó có thể không nghĩa lý gì, có thể cho là rỗng tuếch. Không thể tránh ; vì những gì thuộc trực giác đều vậy cả, và hết thấy những chân lý thuộc về ý thức tôn giáo, dù thoát trông có vẻ hợp lý trí, kỳ cùng vẫn nằm trong bộ thuật ngữ đó. “Tôi là gì?”, “Tôi ở đâu?” hay “Tôi bị buộc vào đâu?”, đó là những câu hỏi do trí óc dựng lên, nhưng sự giải quyết lại không hoàn toàn hợp lý. Nếu không là một tràng phủ định, nó thuần là bí nhiệm, bất chấp đường lối lãnh hội thông thường. Trong khía cạnh này, kiểu nói của Thiên là sáng giá nhất. Ta hãy ghi nhận sau đây sẽ để kết luận phần giới thiệu mô tả của Ganda về trụ xứ Bồ tát.

Tam Thánh, môn đệ của Lâm Tế, lần nọ, sai Tú Thượng tọa đến Trường Sa Cảnh Sầm, truyền nhân của Nam Tuyên (748–834), dạy hỏi Cảnh Sầm rằng : “Khi tiên sư Nam Truyền chết, ngài đi về đâu ?”

Cảnh Sầm đáp : “Lúc Thạch Đầu (700–790) còn làm sa di, thân hành hầu hạ Lục Tổ.”

Chỉ là nhắc lại một sự kiện lịch sử. Thạch Đầu còn là một chú bé khi Lục Tổ Huệ Năng còn sống ; và khi Huệ Năng mất chỉ mới mười ba. Về sau, học Thiền với Hành Tư, rồi trở thành một trong những đại sư của đương thời. Nhưng, chỉ nhắc lại một sự kiện lịch sử như thế, về một biến cố có lẽ đã trăm năm qua, có liên hệ gì đến Nam Tuyên quá cố chăng ? Trong một ý hướng nào đó, câu hỏi hình như nói đến một vấn đề rất nghiêm

(1) Tiết lược, *Astasāhasrikā-prajñāpāramitā*, Ch. XXVI, về Tathatā.

trọng, đâu có thể coi nhẹ như thế, hay nếu bạn muốn, bí nhiệm như thế. Bạn có thể phản đối, có liên hệ nào giữa việc thầy tôi qua đời và việc tên hầu cận của tôi đang được sai đi mua văn phòng phẩm gì đó, chẳng hạn ?

Tú, vị tăng sai từ Tam Thánh, đâu có được gởi đi dễ dàng thế ; dĩ nhiên, ông muốn lấy được thứ gì mà Cảnh Sấm có. Thế rồi, tấn công lần thứ hai : “Tôi không hỏi chuyện Thạch Đầu làm sa di mà hỏi Nam Tuyền đi về đâu sau khi chết ?”

Cảnh Sấm đáp : “Để người ta suy nghĩ đã”.

Tú nói : “Ngài như một gốc thông già đứng trong trời đông lạnh, nhưng chả có đợt măng nào từ tảng đá chui lên cả”.

Cảnh Sấm im lặng.

Tú nói : “Xin cảm ơn lời đáp của hòa thượng”.

Sư vẫn im lặng.

Tú thuật lại cho Tam Thánh, Tam Thánh bảo : “Nếu thiệt vậy, Cảnh Sấm nhất định qua mặt Lâm Tế hơn bảy bước. Mà này, đợi để ta thân hành nghiệm xem”.

Ngày hôm sau, Tam Thánh lên viếng Cảnh Sấm và nói : “Có nghe kể hôm qua hòa thượng có một lời đáp về Nam Tuyền sau khi chết. Đáng cho là không tiền khoáng hậu, kim cổ ít nghe.”

Rồi sư cũng im lặng nữa.

Ở đây có thể dẫn một bài dân ca Nhật Bản :

Chàng đến ư ? Chàng đến ư ?

Bên bờ sông tôi đi gặp chàng chừ

Nhưng trên bờ sông chỉ có ngọn gió đang đưa

Reo vang giữa đám thông già

Bài thơ Đường dưới đây cũng rọi một tia sáng lên chỗ ngộ
thiền của Cảnh Sầm :

松下問童子

Tùng hạ vấn đồng tử

言師采藥去

Ngôn sư thái dược khứ

只在此山中

Chỉ tại thử sơn trung

雲深不見處

Vân thâm bất kiến xứ (1)

Gốc thông hỏi chú tiểu đồng

Rừng thưa sư phụ lên rừng hái cây

Rừng xa một khoảng mây dày

Trông theo ai biết dấu hài về đâu ?

Khi mà trí năng không đủ sức đưa ra một bản kê phân tích xác thực về chân lý, chúng lại cậy nhờ đến tưởng tượng, nó đi sâu hơn, vào cơ cấu của thực tại. Thực tại, cố nhiên không chịu phơi mình trước trí năng, vì nó là một cái không hề cùng tận. Tính bất khả tri nơi đây không nên gán vào lãnh vực luận lý, mà nên đặt vào nơi nào có thể tạo ra ảo giác. Trên phương diện trí năng thì khá mông lung đấy, nhưng tự căn bản, cảnh vực của những cái bất khả tư nghị này quả là thỏa mãn. Trí năng phấn đấu, để thâm nhập khu trù mật của sương mù huyền bí, hay để định xem cơn gió phiêu hốt từ đâu đến, nhưng bí mật vẫn chưa hề được vén mở. Sau khi nghiệm xét nguyên lý của sự sống điều hành những hoạt động của Bồ tát theo nhận định của các thiền sư cũng như theo quan điểm của các nhà

(1) Thơ của Giả Đảo, tặng Nhật nam tạng. DG.

soạn tập kinh *Bát Nhã*, v.v..., chúng ta hãy thử xem nó được mô tả ra sao trong Ganda. Thiên sư không dùng những tiếng trừu tượng như : nguyên lý của sự sống, hay nguyên tắc của cuộc đời ; lúc nào sư cũng lấy những biến cố thường nhật, và những sự vật cụ thể, ở chung quanh, mà tăng chúng của sư cũng rất quen biết. Khi sư hỏi họ, từ đâu đến hay đi đâu ; tức khắc, bằng trả lời, sư có thể bảo cho biết đâu là trụ xứ của họ, nghĩa là, cái gì đẩy ngay họ đến một cuộc hành động quả quyết. Có thể coi phương pháp luyện tập này là quá khó đối với những tâm trí bình thường, khó nắm những gì thực sự ở đằng sau nó. Những người chưa hề quen với lối diễn tả các điều kiện tâm linh của mình theo cách đó, sẽ không dễ gì nắm vững thuyết vô trụ này. Bất tâm trí họ hành sự mà không cần có cái gì ở đằng sau, không cần buộc vào một tâm điểm, cái đó có thể chỉ nói như một sáo ngữ. Khi chúng ta bảo rằng trụ xứ của Bồ tát quả thực là không trụ xứ, rằng Bồ tát cố định ở chỗ không cố định, rằng ngài lang thang hay lơ lửng như một cụm mây trời không cần có hậu cứ, nói thế có vẻ như không nói gì hết. Nhưng đó là đường lối mà các nhà Đại thừa Phật giáo đã tự luyện tập trong đời sống hành đạo của họ ; không thể áp dụng những định luật tiêu biểu của pháp thức suy luận vào đó.

Có lẽ đến đây chúng ta đã thấy những gì có thể lược lặt từ Ganda về đề tài này : “*Đâu là trụ xứ của Bồ tát ?*” Đó là điều mà chúng ta có ý định khám phá ra, nhất là trong sự tương phản với đường lối của Thiên. Trong Ganda vấn đề “*ở đâu ?*” dựng ra trước mắt ta dưới hình thức một cái tháp gọi là “*Ti lô giá na Trang nghiêm tạng Đại lâu các*” (*Vairochana vyuha alankāra garbha*). Thiện Tài (Sudhana), nhà chiêm bái trẻ tuổi, đứng trước tháp và mô tả theo như mình thấy, đồng thời biết rằng đó là chỗ trú của Bồ tát Di Lặc (*Bodhisattva Maitreya*). Mô tả không theo lối khách quan ; nó căn cứ trên những tư lự của khát vọng trẻ trung đối với Bồ tát đạo, những tư lự được

rút ra từ tất cả kinh nghiệm quá khứ của mình và tất cả những pháp môn đã học được suốt trong cuộc chiêm bái dài của mình. Khi Vairochaca được mô tả như là cung điện (vihra) của Di Lặc (Maitreya), những đặc tính được kể ở đây không chia áp dụng cho riêng ngài Di Lặc, mà cho hết thảy Bồ tát quá khứ, hiện tại và vị lai, luôn cả các Thiền sư đã thực sự chứng đạt sự giác ngộ tâm linh. Nói tóm, Tháp (Lầu các) đó là trụ xứ của tất cả các bậc đạo sư đã từng theo gót Phật. Tất cả những gì được nói ở đây không phải là ý riêng của Thiện Tài, vì cái chỗ mà Bồ tát phải có để làm chỗ trụ của tâm linh, thực tình, nó là lý tưởng của Đại thừa.

3

“Đại lầu các (1) này là trụ xứ của những ai đã hiểu ý nghĩa Không, Vô tướng và Vô nguyên ; của những ai đã hiểu rằng hết thảy các pháp đều là vô phân biệt, rằng Pháp giới vốn là vô sai biệt, rằng chúng sinh giới vốn là bất khả đắc, rằng hết thảy pháp vốn là vô sinh.

“Đây là trụ xứ của những ai không ràng buộc vào một thế gian nào, coi tất cả thế giới đáng ở như là không nhà để ở, những ai không ham thích thân cận, nương tựa thờ phụng, những ai đã trừ khử hết những tâm niệm tham dục xấu xa.

“Đây là trụ xứ, nơi thường thích ở đối với những ai biết rằng hết thảy các pháp đều không tự tánh ; những ai không phân biệt pháp theo bất cứ loại tướng nào ; những ai đã lia hết thảy những tâm tưởng ý thức ; những ai không bị dính mắc cũng không rời bỏ hết thảy tâm tướng.

(1) Những trích dẫn này căn cứ chính trên thủ bản lá thốt nốt lưu trữ tại Royal Asiatic Society, London, folio 217b và seq., tương đương với MMG., p.1264ff.

“Đây là trụ xứ, thường được ưa thích đối với những ai thâm nhập Bát nhã Ba la mật đa ; những ai khéo dùng phương tiện trụ nơi Pháp giới mở rộng mọi chiều kích ; những ai đã dập tắt hết thấy ngọn lửa phiền não ; những ai đã dùng tăng thượng huệ đoạn trừ hết thấy kiến, ái và mạn ; những ai đã sống một cuộc đời vui thú do từ các Thiền định Dhyàna, Giải thoát, Tam muội (Samādhi), Chánh thọ (Samapatti), Thần thông và Minh huệ ; những ai khơi mở hết thấy cảnh giới tam muội của Bồ tát ; những ai đang bước theo con đường của hết thấy chư Phật.

“Đây là trụ xứ, nơi thường được ưa thích đối với những ai đem một kiếp để vào trong hết thấy kiếp và hết thấy kiếp vào trong một kiếp ; những ai đem một sát độ (ksetra) để vào trong hết thấy sát độ và hết thấy sát độ vào trong một sát độ, mà không làm hư hại bản tướng của nó ; những ai đem một pháp vào trong hết thấy pháp và hết thấy pháp vào trong một pháp, mà mỗi pháp không bị hư hoại bản tướng ; những ai đem một chúng sinh (sattva) vào trong hết thấy chúng sinh và hết thấy chúng sinh vào trong một chúng sinh, mà không làm hư hoại bản tướng ; những ai biểu rằng không có sự phân hai giữa Phật và hết thấy Phật, giữa hết thấy Phật và một Phật ; những ai đem hết thấy các pháp vào trong một niệm sát na ; những ai du hành hết thấy khắp quốc độ bằng móng khởi một niệm ; những ai hiện thân khắp nơi nào có hiện hữu chúng sinh ; những ai thường tâm niệm làm lợi ích và vui vẻ khắp cả thế gian ; những ai hoàn toàn tự thủ hộ, tự tác chủ.

“Đây là trụ xứ của tất cả những ai, dù đã tự mình giải thoát, mà vẫn hiện thân vào thế gian này để giáo hóa hết thấy chúng sinh ; những ai không còn bị ràng buộc vào một sát độ nào, nhưng vì để cúng dường hết thấy các Như Lai, nên du hành khắp hết thấy sát độ ; những ai, không động bản vị, mà du hành khắp nơi để trang nghiêm làm đẹp cho hết thấy cõi Phật ; những ai, dù thân cận hết thấy chư Phật, không trước

tâm vào một vị Phật ; những ai, dù y chỉ hết thấy thiện tri thức, mà không trước tâm vào một thiện tri thức nào ; những ai, dù sống giữa loài ma quỷ, mà không đắm trước cảnh giới dục lạc ; những ai, dù thâm nhập hết thấy các loại tâm tướng, mà tâm không bị ràng buộc vào đó ; những ai, dù tùy loại hiện thân trong thế gian, nhưng tâm không phân biệt tự tha ; những ai, dù hiện thân không phân biệt tự tha ; những ai, dù hiện thân trong các thế giới (Kokadhātu), mà không rời Pháp giới (Dharmadhatu) ; những ai, dù nguyện sống trọn tất cả thời gian vị lai, mà không có ý tưởng dài vấn ; những ai tự hiện thân khắp hết thấy thế gian mà không động một mảy lông từ bản xứ của mình.

“Đây là trụ xứ của tất cả những ai diễn giảng Pháp (Dharma) khó bắt gặp ; những ai vui hưởng pháp khó hiểu, sâu xa, không hai, không tướng, không đối đãi, vô sở đắc ; những ai an trụ trong đại từ và đại bi ; những ai không bị đắm chìm trong cảnh giới của hết thấy Thanh văn (Śrāvaka) và Duyên giác (Pratyekabuddha) ; những ai đã siêu quá cảnh giới của hết thấy ma quỷ ; những ai không bị nhiễm ô bởi pháp thế gian nào ; những ai đã đi đến chỗ đến của hết thấy Bồ tát, chỗ chứa nhóm hết thấy các Ba la mật, chỗ hết thấy các đức Như Lai đang an trụ.

“Đây là trụ xứ của tất cả những ai lìa bỏ hết thấy các tướng và siêu quá quả vị của hết thấy Thanh văn ; những ai an hưởng với hết thấy pháp vô sinh, nhưng cũng không dừng lại nơi pháp vô sinh ; những ai tuy quán bất tịnh mà không chứng pháp lìa tham dục, dù không hề bị dính mắc vào tham dục ; tuy từ bi mà không chứng pháp lìa sân hận, dù không dính pháp sân hận ; tuy quán duyên khởi mà không chứng pháp lìa si hoặc, dù khôn dính mắc pháp si hoặc ; những ai tuy tu Tứ thiên mà không thọ sinh vào cõi lạc thọ của các Thiên ; tuy hành Tứ vô lượng vì để giáo hóa chung sinh mà không sinh vào sắc giới ;

những ai tụ tập bốn Vô sắc định vì để bảo bọc hết thấy chúng sinh bằng tâm đại bi, mà không sinh vào vô sắc giới ; những ai siêng tu chỉ quán (Samatha-vipasya), vì là để giáo hóa chúng sinh, mà không chứng minh huệ và giải thoát ; tuy thực hành xả li mà không xả li việc giáo hóa chúng sinh ; những ai tuy quán Không mà không khởi cái thấy Không ; tuy hành vô tướng mà thường giáo hóa chúng sinh trước tướng ; tuy hành vô nguyện mà không xả hạnh nguyện Bồ đề ; những ai, tuy đã trụ tại trong hết thấy nghiệp và phiền não, vì giáo hóa chúng sinh mà thị hiện tùy thuận các nghiệp và phiền não ; tuy không sinh tử, vì giáo hóa chúng sinh mà thị hiện chịu sinh tử ; tuy đã lia hết thấy các nẻo thọ sinh, vì giáo hóa chúng sinh mà thị hiện thác sinh vào các nẻo thọ sinh ; những ai tuy thực hành từ tâm mà đối với chúng sinh mà không hề ái luyến ; tuy thực hành bi tâm mà đối với các chúng sinh không hề thủ trước ; tuy thực hành hỷ tâm mà quán chúng sinh khổ não tâm hằng thương xót ; tuy hành xả tâm mà không bỏ việc làm lợi ích kẻ khác ; những ai tuy hành cứu thử đệ định mà không nhàm chán việc thọ sinh ở Dục giới ; tuy biết hết thấy các pháp không sinh, không diệt, mà không hiện chứng ngộ nơi thực tế (bhūtakoti) ; tuy vào ba giải thoát môn, mà không thủ giải thoát của Thanh văn ; tuy quán Bốn Thánh đế mà không trụ nơi thánh quả Tiểu thừa ; tuy quán lý duyên khởi sâu xa mà không trụ nơi cứu cánh tịch diệt ; tuy tu Tám Thánh đạo mà không mong vĩnh viễn diệt trừ các uẩn ; tuy siêu xuất bốn loài Ma (1) mà không phân biệt các Ma ; tuy không dính sáu Xứ (Āyatna) mà không vĩnh viễn diệt trừ sáu Xứ ; tuy an trụ chân chư, mà không lọt vào thật tế ; tuy thuyết hết thấy thừa mà không bỏ Đại thừa. Đây quả là trụ xứ của những ai đầy đủ các đức tính như thế.”

(1) Bốn loài ma : ma các uẩn (skandha), ma phiền não (kleśa), ma con trời (devaputra) và ma chết (mrityu).

Rồi, Thiện Tài đồng tử (Sudhana) đọc bài tụng sau đây :

4

“Đây là nơi của Đức Từ Thị (Maitreya) tôn quý,
Đại bi, thanh tịnh trí, lợi ích chúng sinh,
Là con trưởng của Phật, trong Quán đĩnh vị (Abhisekha)
(1) ;

Nhập trong các cảnh giới Như Lai.
Đây là trụ xứ của các hàng vô đẳng,
Là con của Phật, có tiếng tăm vang dội,
Đã bước vào cửa giải thoát của Đại thừa,
Du hành trong pháp giới, Tâm không đắm trước.

Đây là trụ xứ của những vị đã đầy đủ
Bố thí, trì giới, tinh tấn, nhẫn nhục, Thiền định và trí tuệ.
Phương tiện, thệ nguyện, lực và thần thông ;
Là tất cả các Ba la mật của Đại thừa.

Đây là trụ xứ của những vị có trí vô ngại ;
Với tâm rộng lớn vô ngại như hư không ;
Biết khắp hết thân pháp trong ba đời,
Biết tường tận các loài thọ sinh và các hữu.

(1) Quán đĩnh vị, nghĩa đen : địa vị đăng quang của Bồ tát. Cũng gọi là Pháp vân cứu cánh địa, địa vị cuối cùng của Bồ tát cao như mây trời của Chánh pháp. (D.G)

Đây là trụ xứ của hàng đại trí
Khéo hiểu rõ hết thấy các pháp
Vốn vô tánh, vô sinh, vô sở y,
Tự tại như chim bay giữa trời.

Đây là trụ xứ của các bậc tịch tĩnh
Biết rõ ba độc (1) không thật tánh
Phân biệt nhân duyên do hư vọng mà khởi ;
Cũng không nhàm chán chúng mà mong xuất li

Đây là trụ xứ của các bậc khéo léo
Biết rõ ba giải thoát, tám thánh đạo.
Các Uẩn, Xứ, Giới và Duyên khởi,
Mà vẫn không rơi vào cõi tịch diệt,

Đây là trụ xứ của bậc tịch diệt.
Dùng vô ngại trí mà quán sát khắp
Mười phương quốc độ và chúng sinh
Biết là tánh không, không phân biệt

Đây là trụ xứ của các bậc không nương tựa.
Đi khắp Pháp giới không trở ngại,
Mà không thấy có bản tánh đi.
Như gió đi giữa trời không lối đi.

(1) Ba độc : tham, sân và si.

Đây là trụ xứ của các bậc hay thương xót,
Thấy khắp các loại quần sinh trong ác đạo,
Chịu các khổ sở không nơi nương tựa,
Phóng ánh sáng đại từ để dứt hết.

Đây là trụ xứ của các bậc đạo sư
Thấy các chúng sinh lạc nẻo chính
Như người mù bám sinh dầm vào lối hiểm
Dẫn dắt họ vào thành trì giải thoát

Đây là trụ xứ của các người dũng kiện,
Thấy chúng sinh lọt lưới ma quỷ,
Sinh, già, bệnh, chết, hằng bức bách,
Khiến họ giải thoát được yên ổn.

Đây là trụ xứ của các đại y vương,
Thấy chúng sinh như trẻ thơ bệnh mê hoặc
Nên mở lòng đại bi rộng lớn
Dem thuốc trí tuệ mà trừ diệt

Đây là trụ xứ của các bậc khéo léo lái,
Thấy chúng sinh chìm đắm trong biển hữu,
Trôi nổi lo sợ, chịu các khổ,
Nên đem Pháp thuyền đến cứu vớt.

Đây là trụ xứ bậc khéo chài lưới,
Thấy chúng sinh trong biển mê hoặc

Vẫn có thể phát tâm Bồ đề như bấu lẹ,
Nên vào trong đó mà vớt ra.

Đây là trụ xứ của Kim sủy vương (Garuda)
Hằng với con mắt đại nguyện từ bi
Xem khắp hết thấy các chúng sinh
Mà vớt ra khỏi các biển hữu.

Đây là trụ xứ bậc soi tỏ thế gian
Như mặt trời, mặt trăng giữa hư không,
Hết thấy thế gian không đâu là không sáng ;
Ánh sáng của trí tuệ cũng vậy,

Đây là trụ xứ của các bậc cứu thế ;
Bồ tát vì giáo hóa một chúng sinh
Mà phải trải qua vô lượng kiếp suốt vị lại ;
Vì một người như thế, vì hết thấy cũng thế.

Đây là trụ xứ bậc kiên cố ý ;
Giáo hóa chúng sinh một quốc độ,
Suốt kiếp vị lai không ngừng nghỉ ;
Mỗi một quốc độ đều như thế

Đây là trụ xứ bậc trí tuệ như biển ;
Dù suốt kiếp vị lai không mệt mỏi,
Nghe hết pháp luật trong mười phương,
Mà mỗi hội ghi nhớ trọn vẹn.

Đây là trụ xứ của các bậc tu hành,
Rảo khắp hết thấy biển thế giới,
Vào khắp hết thấy biển đạo tràng,
Cúng dường hết thấy biển Như Lai.

Đây là trụ xứ của bậc công đức,
Tu hành hết thấy biển diệu hạnh,
Phát khởi vô biên biển đại nguyện,
Như thế trải suốt biển thời gian,

Đây là trụ xứ bậc có mắt vô ngại,
Thấy suốt khắp cả vô lượng cõi
Trên đầu một sợi lông, và thấy khắp
Bất khả thuyết Phật, chúng sinh kiếp.

Đây là trụ xứ bậc đủ các đức,
Một niệm gói hết vô lượng kiếp,
Quốc độ, chư Phật và chúng sinh,
Trí tuệ vô ngại nên biết rõ.

Đây là trụ xứ bậc vô ngại,
Nghiên mười phương quốc độ thành bụi.
Hay đếm số giọt nước trong biển cả ;
Bồ tát phát nguyện nhiều như vậy,

Đây là trụ xứ chân Phật tử,
Thành tựu môn tổng trì tam muội

Đại nguyện, các Thiện, và giải thoát,
Mỗi mỗi đều trụ vô biên kiếp.

Vô lượng vô biên các Phật tử
Đủ cách thuyết pháp độ chúng sinh
Cũng nói cả các kỹ thuật thế gian,
Là trụ xứ của bậc tu hành đó.

Đây là trụ xứ của bậc vô ngại,
Thành tựu thần thông, phương tiện trí,
Tu pháp môn Như huyễn nhiệm màu,
Hiện thân khắp mười phương lục đạo.

Đây là trụ xứ bậc thần lực,
Bồ tát là khi mới phát tâm,
Tu hành đầy đủ hết thấy hạnh,
Hóa thân vô lượng khắp hư không.

Đây là trụ xứ bậc khó lường,
Thành tựu bồ đề trong một niệm,
Làm khắp nghiệp trí tuệ vô biên ;
Tâm niệm thế gian chắc phải cuồng.

Đây là trụ xứ bậc vô ngã,
Bồ tát tu hành vô ngại huệ.
Vào các quốc độ không ràng buộc,
Dùng trí vô nhị soi tỏ hết.

Đây là trụ xứ bậc lý cầu,
Biết rõ, các pháp không nương tựa,
Bản tính vắng lặng như hư không,
Thường đi trong cảnh giới như vậy.

Đây là trụ xứ bậc bi mẫn,
Thấy khắp quần sinh chịu các khổ,
Phát tâm trí tuệ đại nhân từ,
Nguyện thường lợi ích các thế gian.

Đây là trụ xứ của Phật tử,
Như mặt trời, mặt trăng
Hiện thân trước khắp chúng sinh ;
Trừ bóng tối sinh tử cho chúng, bằng thiên định giải thoát.

Đây là trụ xứ của Phật tử, theo gót chư Phật,
Hiện thân khắp các quốc độ qua vô biên kiếp,

Đây là trụ xứ Phật tử tùy căn cơ chúng sinh,
Hóa thân như mây khắp mười phương.

Đây là trụ xứ của các bậc đại nhân đã vào cảnh giới chư Phật,

An trụ và du hành trong đó qua vô số kiếp không mệt mỏi.

Đây trụ xứ những ai, biết rõ từng các đặc tính của vô số tam muội vô phân biệt,

Thị hiện cảnh giới Phật khi nhập tam muội đó.

Đây là trụ xứ những ai trong một niệm biết rõ hết thấy số kiếp quốc độ, danh hiệu Phật ; và những ai có tri kiến quảng đại trong một niệm có thể thâu tóm hết thấy vô số kiếp.

Đây là trụ xứ của những ai trong một niệm thấy suốt vô số kiếp ; và những ai, tuy dù tùy thuận tâm tướng của thế gian, mà không ức tướng phân biệt.

Phật tử trụ ở đây
Tu tập các Tam muội
Trong mỗi mỗi tâm niệm
Biết rõ pháp ba đời.

Phật tử trụ ở đây
Kiết già thân không động
Hiện khắp hết thấy cõi
Trong hết thấy các nẻo.

Phật tử trụ ở đây
Uống biến pháp chư Phật
Vào sâu biển trí tuệ
Đầy đủ biển công đức.

Phật tử trụ ở đây
Biết con số các cõi

Các đời và chúng sinh
Và số danh hiệu chư Phật.

Phật tử trụ ở đây
Trong một niệm tất biết
Quốc độ thành hay hoại
Trong hết thấy ba đời.

Phật tử trụ ở đây
Tu tập Bồ tát đạo
Nói gương hạnh nguyện Phật
Và tùy căn tánh chúng sinh.

Phật tử trụ ở đây
Trong một hạt bụi nhỏ
Thấy vô lượng quốc độ, đạo tràng
Chúng sinh và các kiếp.

Trong một hạt bụi như thế
Trong hết thấy hạt bụi cũng thế
Tất cả đều chứa đủ
Thấy đều không ngại nhau.

Trong mỗi một hạt bụi
Thấy đại dương quốc độ
Chúng sinh, kiếp, như vi trần
Lăn lộn mà không ngại nhau.

Phật tử trụ ở đây
Quán khắp hết thấy pháp
Chúng sinh, quốc độ và thời gian
Không sinh khởi và không thật hữu.

Quán sát lý bình đẳng
Nơi chúng sinh, nơi Pháp
Như lai, quốc độ và nguyện
Và thời gian, thấy bình đẳng.

Phật tử trụ ở đây
Giáo hóa các quần sinh
Cúng dường các Như Lai
Tư duy các pháp tánh.

Vô lượng nghìn vạn kiếp
Tụ tập, nguyện, trí, hạnh
Bao la không kể xiết
Khen ngợi cũng không cùng.

Các bậc dũng mãnh vĩ đại đó,
Đã thành tựu vô số hạnh,
An trụ nơi tháp này
Tôi chấp tay kính lễ.

Tôi nay cung kính lễ
Đức Di Lặc tôn quý
Là con trưởng chư Phật
Mong ngài đoái tưởng tôi.

5

Bấy giờ Thiện Tài yêu cầu Bồ Tát Di Lặc mở cửa Lầu các và cho phép mình bước vào. Bồ Tát đến trước lầu các và khảy móng tay, và kìa ! cửa đã mở. Thiện Tài hết sức hoan hỉ bước vào, rồi thì cửa tự động khép lại cũng nhiệm màu như khi mở ra !

Bấy giờ, một quang cảnh hiện ra trước mắt, lạ thay !

Lầu các rộng rãi bao la cũng đồng như hư không. Mặt đất được dát bằng vô số cẩm thạch đủ loại, và ngay giữa lầu các có vô số cung điện, vô số cửa lớn, vô số cửa sổ, vô số thêm cấp, vô số lan can, vô số đường đi, tất cả đều được làm bằng bảy báu. Lại có vô số phướn, lọng, dây giăng, lưới, đủ loại màn buông, cũng làm bằng vô số các thứ châu báu. Vô số chuông nhỏ reo vang trong gió, rải vô số các thứ hoa trời, treo vô số giải tràng hoa, đặt khắp nơi vô số lư hương, mua vô số lá vàng ròng, treo vô số mặt gương báu, đốt vô số ngọn đèn, giăng vô số áo đẹp, làm vô số bảo trướng, đặt vô số bảo tòa bên trên phủ vô số lụa quý.

Lại cũng có vô số hình tượng, làm bằng vàng ròng diêm phù đàn (Jambūnada) hay bằng các châu ngọc – tượng ngọc nữ, tượng Bồ tát, v.v...

Vô số loài chim đẹp đang hát du dương, vô số hoa sen nhiều màu nở rộ, vô số cây báu được trồng thứ tự từng hàng, vô số ngọc ma ni phóng các tia sáng chói lọi – và như thế, khắp cùng cả Lầu các có vô lượng a tăng kỳ các thứ trang nghiêm được dùng để *trang nghiêm*.

Và phía trong Lầu các rộng lớn, huy hoàng tráng lệ này, cũng có hàng trăm nghìn vô số lầu các, mỗi lầu các đó cũng huy hoàng tráng lệ như lầu các chính, và cũng rộng lớn như hư không. Và hết thấy vô số lầu các này, không đứng riêng rẽ với nhau ; mỗi cái y nguyên bản vị tồn tại của nó trong sự hòa

điều toàn diện với tất cả lầu các khác ; ở đây, không có gì cản trở lầu các này hỗn nhập lầu các nọ, riêng và chung ; có một trạng thái hỗn giao toàn diện, nhưng hoàn toàn có trật tự. Thiện Tài đồng tử thấy mình trong hết thấy các lầu các, cũng như trong mỗi một lầu các, trong cái một bao hàm tất cả và tất cả bao hàm một.

Khi thấy mình ở trong cảnh kỳ diệu này, với tâm trí bay lượn từ cái màu nhiệm này đến cái màu nhiệm nọ, niềm vui của Thiện Tài không biết đâu là bờ đến. Rời hết thấy các tường, trừ hết thấy các chướng, diệt hết thấy các hoặc ; vì bấy giờ đang ở giữa môn vô ngại giải thoát không giới hạn.

Được gia trì bởi uy lực của Bồ tát Di Lạc, Thiện Tài tự thấy mình có trong hết thấy các lầu, đồng thời thấy đủ các cảnh giới tự tại bất khả tư nghị, về cuộc đời của Bồ tát Di Lạc. Tức là thấy Bồ tát Di Lạc vừa mới phát tâm cầu chứng vô thượng Bồ đề ; thấy ngài có danh hiệu như vậy, chủng tộc như vậy, thiện hữu như vậy, gieo trồng thiện căn như vậy, tuổi thọ như vậy, trang nghiêm cõi Phật như vậy, phát những nguyện như vậy, tham dự chúng hội Phật và Bồ tát như vậy, trải qua bao nhiêu kiếp thân cận cúng dường cung thỉnh Phật như vậy. Như thế tất cả những việc trong đời của Bồ tát Di Lạc, Thiện Tài thấy hết.

Lại thấy, Bồ tát Di lạc vừa chứng Từ tâm tam muội (Maitra Samādhi) như thế nào, mà từ đó về sau được gọi là Từ Thị (maitreya). Lại thấy Di Lạc tu các diệu hạnh, thành tựu các Ba la mật, được các Nhân (Ksanti), chứng các trụ địa, thành tựu các cõi Phật, hộ trí chánh giáo các Như Lai. Lại thấy, Di Lạc chứng ngộ pháp Hộ sinh, và được Như Lai thọ ký cho vô thượng Bồ đề, lúc nào và ở đâu.

Thiện Tài lại thấy, trong mỗi lầu các, Bồ tát được một vị thế giới chủ khuyến thỉnh diu dắt hết thấy chúng sinh tu hành

mười thiện đạo ; được một vị hộ thế khuyến thỉnh làm lợi ích cho hết thấy chúng sinh ; được Đế thích (Sakra) khuyến thỉnh mà quả trách vì những bản năng khát dục của chúng sinh ; được Phạm thiên khuyến thỉnh mà tán dương vô lượng phước báo của Thiên định ; được trời Dạ ma (Yama) khuyến thỉnh mà tán dương vô lượng phước báo của Thiên định ; được trời Dạ ma (Yama) khuyến thỉnh mà tán dương vô lượng phước báo của hạnh nhiếp tâm ; được trời Đâu suất (Tusita) khuyến thỉnh mà tán dương các công đức của Bồ tát sẽ thành Phật trong một đời nữa ; được trời Hóa Lạc (Nirmita) khuyến thỉnh mà hiện các biến hóa thân cho thiên chúng thấy ; được trời Tha hóa tự tại (Vasavartin) khuyến thỉnh mà diễn thuyết Phật pháp cho những tùy tùng.

Thiện Tài thấy, hoặc Bồ tát hiện làm Ma vương mà thuyết hết thấy các pháp đều vô thường ; hoặc vì Phạm vương mà thuyết thiên định, vô lượng hi và lạc ; hoặc vì A-tu-la (Asura) mà lặn vào biển Đại trí để biết rằng hết thấy pháp vốn như huyễn, giảng cho Atula vương và quân đội Atula hãy đoạn trừ hết thấy kiêu mạn, cuồng ngạo và say sưa. Hoặc thấy Bồ tát phóng đại quang minh vào cõi chết để cứu vớt chúng sinh khỏi các khổ não của địa ngục ; hoặc thấy Bồ tát ở thế giới ngạ quỷ bố thí các thứ ẩm thực để cứu rỗi sự đói khát của chúng ngạ quỷ ; hoặc thấy Bồ tát trong cõi súc sinh đặt đủ các phương tiện để điều phục chúng. Hoặc thấy Bồ tát giảng pháp cho các chúng hội chư thiên trong các cõi trời Hộ thế, trời Đâu suất, trời Dạ ma, trời Hóa lạc, trời Tha hóa tự tại và trời Đại phạm, giảng cho các chúng hội Long vương (Naga), Dạ xoa (Yaksa), La sát (Raksa), Càn thất bà (Gandhara), Atula (Asura), Ca lâu đa (Garuda), Khẩn na la (Kinnara), Ma hầu la già (Mahoraga), Nhân (Manusya) và Phi nhân (Amanusya). Hoặc thấy Bồ tát giảng pháp cho các chúng hội Thanh văn (Sraavaka), Duyên giác (Pratyekabuddha), Bồ tát (Bodhisattva) từ mới phát tâm

cho đến địa vị cứu cánh. Hoặc thấy tán dương các công đức của các Bồ tát từ Sơ địa cho đến Thập địa, viên mãn hết thấy Ba la mật, chứng nhập hết thấy các Nhân, thành tựu hết thấy Đại tam muội, thâm nhập giải thoát, tán dương cảnh giới thần thông do Thiên định và Tam muội, tán dương hạnh của Bồ tát, đại thế nguyện của Bồ tát. Lại thấy Bồ tát Di Lạc, cùng các vị Bồ tát đồng hành khác, tán dương các công xảo của thế gian, và hết thấy các phương thuật có thể đem lại lợi ích cho chúng sinh. Lại thấy Bồ tát Di Lạc, cùng với các Bồ tát sẽ thành Phật trong một đời nữa, tán dương môn Quán đỉnh (Abhisekha) của hết thấy chư Phật. Lại thấy Bồ tát Di Lạc tinh tấn không hề mỏi mệt, tu tập các Thiên định và bốn vô lượng tâm, các nhập biến xứ (Krtsnāyatana), và các giải thoát, hoặc nhập tam muội mà thị hiện các năng lực thần biến.

Thiện Tài lại thấy Bồ tát Di Lạc cùng với các Bồ tát khác nhập vào Tam muội và từ mỗi lỗ chân lông hiện ra vô số hóa thân như mây : mây thiên chúng, mây long vương, mây Dạ xoa, mây Càn thất bà, mây Atula, mây Ca lâu la, mây Khẩn na la, mây La hầu la già, mây Đế thích, mây Phạm vương, mây Hộ thế, mây Chuyển luân thánh vương, mây Tiểu vương, mây Vương tử, mây Đại thần, mây Quan thuộc, mây Trưởng giả, mây Cư sĩ, mây Thanh văn, mây Duyên giác, mây Bồ tát, mây Như Lai, mây hết thấy chúng sinh.

Bấy giờ Thiện Tài nghe hết thấy các pháp môn của Phật phát ra du dương từ mỗi lỗ chân lông của hết thấy các Bồ Tát như tán thuyết công đức của Bồ đề tâm, tán thuyết bố thí, tri giới, nhẫn nhục, tinh tiến, thiên định, trí tuệ, bốn nhiếp pháp, bốn vô lượng tâm, các tam muội (samādhi), tam ma bát đế (samapatti), các thần thông, các minh huệ (vidyā), các tổng trì (Dharani), biện tài (Matibhāna) các đế (satya), các trí, Chi (Samatha), Quán (vipasya), giải thoát, các duyên, các y (pratisarana), các môn thuyết pháp (nidhana) các niệm xứ, các

chánh căn (upasthana), các thần lực, các căn lực, bảy phạn bồ đề, tám chi Chánh đạo, Thanh văn thừa, Duyên giác thừa, Bồ tát thừa, các hạnh, các hạnh, các nguyện.

Thiện Tài lại thấy các Như Lai, co đại chúng vây quanh ; hoặc thấy các nơi Phật giảng sinh, thấy giòng họ, thân hình, tuổi thọ, số kiếp, quốc độ, danh hiệu, các pháp hội, các phương tiện lợi sinh, các giai đoạn kế thừa, v.v..., với tất cả sai khác nơi các Như lai.

Thiện Tài lại thấy một tòa lầu các đặc biệt cao rộng và trang nghiêm huy hoàng nhất, tráng lệ vô song, ở giữa hết thấy những tòa lầu các được nhìn thấy bên trong lầu các Tì lô giá na. Trong tòa lầu các vô tỉ này, Thiện Tài thấy cả tam thiên thế giới trong chớp mắt, gồm cả trăm ức cõi trời Đâu suất (Tusita). Và trong mỗi thế giới đó, lại thấy, Bồ tát Di Lạc giảng thân dẫn sinh, Đế thích (Sakra), Phạm vương (Brahma) và các thiên thần đang kính lễ Bồ tát, ngài đi bảy bước, quay nhìn mười phương, cất tiếng rống sư tử, rồi hiện làm đồng tử trong triều đình, rồi cung điện, nơi du hí, rồi bỏ đi để cầu nhất thiết trí, rồi tu khổ hạnh, nhận sữa, rồi bước tới đạo tràng, chinh phục ma quân, thành tựu vô thượng chánh giác dưới cội Bồ đề, Phạm vương khuyến thỉnh chuyển pháp luân, Phật đến các cõi trời giảng pháp ; và kiếp số, tuổi thọ, chúng hội trang nghiêm, quốc độ thanh tịnh, tu các hạnh và nguyện, giáo hóa thành thực chúng sinh, phân bố xá lợi, trụ trì Chánh pháp, thấy đều khác nhau nơi mỗi Phật, đều được thấy hết.

Lúc bấy giờ Thiện Tài thấy mình cũng ở nơi các đức Phật đang thi hành vô số Phật sự trong vô số chúng hội. Liên ghi nhớ sâu xa những cảnh tượng này, vĩnh viễn không quên.

Rồi thì, Thiện Tài nghe hết thấy những chuông, những linh những lưôi ngọc, hết thấy các nhạc cụ trong hết thấy các tòa lầu các diễn thuyết vô số giáo pháp trong một tiết tấu hòa nha

không thể nghi bàn. Mỗi âm thanh phát ra là một bài thuyết pháp ; hoặc thuyết Bồ tát phát tâm mong cầu giác ngộ ; hoặc thuyết tu hạnh các Ba la mật ; hoặc thuyết các nguyện ; hoặc thuyết các Bồ tát địa ; hoặc thuyết cung thỉnh và cúng dường các Như lai ; hoặc thuyết sự trang nghiêm các cõi Phật ; hoặc thuyết những pháp thoại sai biệt của chư Phật – Tất cả những giáo thuyết đó được nghe tuyên dương đầy đủ của tiếng nhạc trời.

Thiện Tài lại nghe có âm thanh nói, chỗ nào có Bồ tát nào đang giảng thuyết pháp nào, thiện trí thức nào đã cổ vũ phát Bồ đề tâm, trong kiếp nào quốc độ nào tại chúng hội nào nghe Phật nào giảng pháp.

Thiện Tài lại nghe có âm thanh nói, các Bồ tát này vì các công đức này, nên phát tâm như thế, phát nguyện như thế, gieo trồng thiện căn rộng lớn như thế, và, sau khi trải qua một số kiếp nào đó tu các Bồ tát hạnh, thành chánh giác với những danh hiệu như thế, tuổi thọ như thế, cụ túc trang nghiêm các quốc độ như thế, viên mãn các thệ nguyện như thế, giáo hóa các loại như thế, các Thanh văn như thế, các Bồ tát như thế, và sau khi niết bàn, chánh pháp vẫn tiếp tục truyền vì sự ích lợi và hạnh phúc của hết thảy chúng sinh.

Thiện Tài lại nghe có âm thanh nói, những Bồ tát này, tại chỗ này, tu hành sáu Ba la mật ; những Bồ tát kia, lìa bỏ ngại vàng và hết thảy tài bảo trần quý, cho đến tay chân, đầu mặt, trọn cả thân thể, bỏ không oán hận, vì Chánh pháp ; lại có những Bồ tát khác, ở những nơi khác. Để hộ trì Chánh pháp của hết thảy các Như lai không cho đoạn diệt, nên trở thành những đại pháp sư, hăng hái truyền bá, dựng các tháp Phật, các điện Phật, tạo các tượng Phật, và cũng mang lại cho dân chúng những gì họ ưa thích.

Thiện Tài lại nghe âm thanh khác nói, các Như lai ấy thị

hiện những chỗ ấy và trong những kiếp ấy, sau khi thành chánh giác, đang trụ thế tại những xứ ấy, trong những chúng hội ấy, tuổi thọ chừng ấy, tròn đầy các thế nguyện ấy, và giáo hóa vô số chúng sinh ấy.

Khi nghe những âm thanh hòa nhã dịu ngọt này, không thể nghĩ bàn nổi, Thiện Tài đồng tử hết sức vui vẻ trong lòng. Chúng được vô số các Tổng trì (Dhàrani), các biện tài, các hạnh và nguyện, các Ba la mật, các thần thông, các trí tuệ, các kiến văn, các giải thoát và các Tam muội.

Thiện Tài lại thấy trong hết thấy các mặt gương có vô số những ảnh và tượng đủ loại. Hoặc thấy có những chúng hội đạo tràng của chư Phật, của Bồ tát, của Thanh văn, của Duyên giác ; hoặc thấy có những quốc độ uế trược, những quốc độ thanh tịnh, những thế giới không Phật, những thế giới rộng lớn, trung bình và nhỏ hẹp, những thế giới, như màng lưới của trời Indra, những thế giới gồ ghề, những thế giới bằng phẳng, những thế giới có địa ngục, ngạ quỷ, các loài súc sinh, những thế giới mà các loài trời và loài người ở.

Và trong các thế giới này có vô số Bồ tát đang đi hay ngồi, đang làm các công việc, đang mở rộng lòng từ bố thí, đang viết các luận làm lợi ích chúng sinh, đang thọ trì các luận với sự trưởng, đang hộ trì các luận cho những thế hệ tương lai, đang sao chép, đang tụng đọc, đang hỏi han, đang giải đáp, đang sám hối mỗi ngày ba thời, và đang hồi hướng phước báo cho giác ngộ, hoặc đang lễ bái vì hết thấy chúng sinh.

Lại thấy hết thấy các cột phóng ra đủ loại ánh sáng ngọc ma ni : xanh, vàng, đỏ, trắng, màu pha lê, màu thủy tinh, màu mống cầu, màu vàng ròng, hay các thứ màu quang minh.

Lại thấy những tượng của các đồng nữ, bằng thứ vàng diêm phù đàn (Jambunada), và những tượng khác, bằng các loại ngọc quý. Hoặc có tượng cầm trong tay những đám mây hoa, hoặc

những đám mây xiêm áo, cờ phướn, dù lọng ; hoặc mang đủ các loại hương, những lưới ngọc ma ni ; hoặc đeo những vòng vàng, chuỗi ngọc ; hoặc đeo các loại trang sức nơi cánh tay ; hoặc trang sức bằng các mao ngọc. Hết thấy đều cúi mình, chiêm ngưỡng Như lai không nháy mắt.

Thiện Tài lại thấy nước thơm có tám thứ công đức chảy ra từ các chuỗi ngọc, những tia sáng dài tỏa ra từ những xâu chuỗi bằng lưu li ; lại thấy những phướn, những lưới, những cờ xí, những tàn lọng, tất cả đều được làm bằng đủ loại châu báu, trông đẹp mắt vô cùng.

Thiện Tài thấy những ao hồ trồng đủ các loại hoa sen như Ưu bát la (Utpala). Câu vật đầu (kumada) Phân đà lệ (pundarika), Ba đầu ma (Padma), mỗi thứ nở vô lượng hoa vô cùng tráng lệ ; và ở giữa mỗi đóa hoa thấy đều thị hiện đủ loại sắc tượng thật là đẹp, tất cả trong dáng vóc cung, và chấp tay kính cẩn : nào là đàn ông, đàn bà, đồng nam, đồng nữ, Đế thích, Phạm vương, Hộ thế (Lokapāla), thiên thần (Deva), rồng, da xoa, Càn thất bà, A tu la, Ca lâu đà, Khẩn na la, Ma hầu là già, Thanh văn, Duyên giác và Bồ tát.

Thiện Tài thấy các Như Lai, ngôi kiết già, đầy đủ ba mươi hai tướng tốt trang nghiêm của bậc đại tượng phu.

Thiện Tài thấy mặt đất hoàn toàn được dát lưu li, trong từng mỗi bước thực hiện đủ các sắc tượng lạ lùng như : các cõi Phật, các Bồ tát, các Như lai và các lầu các trang nghiêm.

Thiện Tài thấy những cây bằng ngọc, cành, lá, hoa và quả thấy đều thị hiện sắc tượng bán thân một cách kỳ diệu của các Phật, các Bồ tát, các thiên thần, các Rồng, các Da xoa, Hộ thế, Chuyển luân thánh vương (Cakrvartin), tiểu vương, vương tử, đại thần, quan trưởng và bốn chúng Phật tử. Trong số đó hoặc có sắc tượng mang các tràng hoa trong tay, hoặc mang các tràng anh lạc, hoặc các loại trang sức khác. Hết thấy đều

đang ở trong dáng cù cung, chấp tay, chiêm ngưỡng chư Phật không nháy mắt. Hoặc tán thân chư Phật, hoặc thâm nhập thiền định. Thân thể của chúng tỏa ra đủ các loại hào quang trong nhiều màu sắc, kim nhũ, bạc, san hô, đầu sa la (Tusara), đế thanh (Indra xanh), ngọc Tì lô giá na (Vairochana), chiêm bặc, (Campaka) v.v...

Thiện Tài thấy trong các tượng bán nguyệt trong Lầu các có vô số mặt trời mặt trăng, tinh tú, đủ loại tinh hà, sáng tỏ cả mười phương.

Thiện Tài thấy hết thấy các lầu các chung quanh mọi phía có những tường trang nghiêm đủ loại châu báu trong từng mỗi bước, và trong mỗi châu báu này thấy hiện lên Bồ tát Di Lặc như đã từng tu các hạnh Bồ tát trong quá khứ. Hoặc ngài đang bố thí đầu, mắt, tay chân, môi, răng, lưỡi, xương, tủy, v.v... Hoặc lại thấy ngài đang bố thí hết thấy sở hữu như : vợ, thê thiếp, đồng bộc nam, nữ, quốc thành, cung điện, làng xóm, xứ sở, và cả đến ngai vàng, cho những ai cần đến chúng. Ngài giải thoát những ai giam giữ trong tù ngục, ngài cởi thả những ai bị trói buộc, ngài chữa trị những bệnh tật, dắt dẫn những ai lạc lối đến con đường thẳng. Khi làm một thuyền trưởng, ngài giúp mọi người vượt qua biển ; khi làm phu xe ngài đưa mọi người qua những hiểm nạn ; khi làm một đại hiền triết ngài giảng đủ các luận ; khi làm một hoàng đế ngài tu hành thập thiện và khuyên dạy mọi người cũng hành theo ; khi làm một y sĩ, ngài cứu chữa đủ các chứng bệnh. Đối với cha mẹ, làm một người con hiếu ; đối với bằng hữu, làm một người bạn trung tín. Hoặc thành một vị Thanh văn, một Duyên giác, một Bồ tát, một Như Lai, thì tu tập, giáo hóa, điều phục hết thấy chúng sinh. Hoặc làm một vị Pháp sư để phụng sự cho chính nghĩa của Phật pháp bằng tuân hành, thọ trì, đọc tụng, tư duy theo con đường ngay chính, hoặc bằng cách xây tháp (caitya) thờ Phật, đặt các tượng Phật, tự mình cung kính và khuyên kẻ khác cũng cung

kính, cúng dường hương hoa, những sự tu hành lễ bái như thế tiếp nối không dứt.

Lại thấy Bồ tát Di Lặc đang ngồi trên tòa sư tử vì hết thầy chúng sinh mà giảng pháp, dạy họ tu mười thiện nghiệp, quy y tam bảo, hộ trì ngũ giới và bát quan trai giới ; lại nữa, ngài giáo hóa mọi người dẫn họ đến đời sống xuất gia, nghe pháp, thọ trì đọc tụng và tư duy về pháp một cách chân chính. Bồ tát lại thị hiện như đang tu sáu Ba la mật và các công hạnh khác trải qua vô lượng vô số kiếp ; lại thấy hết thầy những điều thiện tri thức mà ngài Di Lặc đã từng phụng sự trong quá khứ, thầy đều đầy đủ các công đức trang nghiêm. Lại thấy Bồ tát Di Lặc được hết thầy các thiện tri thức thân cận hộ trì.

Rồi thì các vị thiện tri thức này nói : “Này Thiện Tài, hoan nghinh Thiện Tài ! Ông hãy xem hết thầy sự diệu kỳ đó của Bồ tát và đừng sinh tâm mệt mỏi !”.

6

Sau đó, kinh tiếp tục giải thích bởi đâu mà thiện Tài, đồng tử được Bồ tát Di Lặc cho phép chứng kiến tất cả những mẫu nhiệm này.

Sở dĩ Thiện Tài đồng tử được thấy tất cả những sự này, và vô số những thần thông biến hóa bất khả tư nghì khác, là vì đã được năng lực ghi nhớ chớ không hề quên, là vì đã được con mắt thanh tịnh nhìn suốt khắp mười phương, vì đã được trí vô ngại, vì đã được trí Bồ tát, gia trì lực và tự tại lực của Bồ tát, vì đã được trí quảng đại của Bồ tát đã vào Sơ địa.

Cũng y như một người nằm mộng, thấy đủ các sự việc như thành, ấp, tụ, lạc, cung điện, vườn núi, rừng, ao, hồ, y phục, ẩm thực, và hết thấy nhu yếu phẩm của đời sống. Y lại thấy

nào cha, mẹ, anh, em, thân quyến, biển lớn, núi tu di, cung điện của chư thiên, cõi Diêm phù đề (jambudvīpa) v.v... Y lại thấy thân thể mình trải rộng ra hằng mấy trăm do tuần (yojyana) và phòng xá, đồ trang sức hay những thứ khác thấy đều vừa vận tương xứng. Mặc dù kinh nghiệm của y có thể kéo dài chỉ một ngày hay một đêm, y vẫn tưởng nó đã là một thời kỳ dài vô kể, và y đã là người thụ hưởng mọi thứ dục lạc trong khoảng thời gian đó. Nhưng khi tỉnh giấc y biết rằng tất cả hiện ra cho mình đều trong một giấc mộng dù y vẫn nhớ lại hết mọi việc.

Cũng vậy, Thiện Tài đã chứng kiến hết thấy sự thần biến (vikurv ta) này vì là nhờ những năng lực gia trì của Bồ tát Di Lạc, vì biết rằng ba cõi thế gian như mộng, vì đã chấm dứt kiến giải chật hẹp của hàng chúng sinh, vì đã thành tựu trí giải rộng lớn vô ngại, vì đã an trụ trong trí tuệ vô tỉ và cảnh giới tối thắng của Bồ tát, vì có phương tiện trí bất khả tư nghị có thể tùy thuận theo các kiến giải của hết thấy chúng sinh.

Khi một người sắp chết, y thấy tất cả những gì sẽ xảy ra cho y sau khi chết đều phù hợp với đời sống sinh tiền của y. Nếu trước kia y là một kẻ làm ác, y sẽ cảm thấy địa ngục, hay cảnh giới ma quỷ, hay cảnh giới súc sinh, chịu đủ mọi hình thức khổ não. Y có thể thấy quỷ sứ cầm khí giới khiếp đảm hành hạ những kẻ nào rơi vào tay chúng. Y có thể nghe những tiếng kêu than hay khóc thét khổ sở. Y có thể thấy một dòng thác than đỏ, chảo dầu, núi dao, rừng chông, cây lá bằng kiếm – Tất cả cốt để bức bách thống khổ tội nhân. Trong khi đó, kẻ hành thiện có thể thấy những cung điện, những thiên thần, những thiên nữ, những y phục diễm lệ, những vườn tược, những lầu gác huy hoàng v.v... Mặc dù họ chưa chết hẳn, vì bởi nghiệp của mình, họ có thể thấy những huyền cảnh như thế trước mặt. Cũng vậy, Thiện Tài đã có thể thấy những cảnh thần biến đó, là nhờ nghiệp lực Bồ tát bất khả tư nghị.

Lại nữa, như người bị quỷ nhập, có thể trả lời bất cứ câu hỏi nào. Thiện Tài đã có thể thấy những sự thần biến đó và có thể trả lời bất cứ câu hỏi nào là vì được gia trì bởi trí tuệ của Bồ tát Di Lặc.

Lại nữa, như có người, do ma lực của rồng, tưởng mình là rồng. Nên bước vào cung điện của chúng, và, qua một thời gian vẫn ở đây, nghĩ rằng đã trải qua một năm chung đụng với chúng. Thiện Tài, vì đã an trú trong trí tuệ của Bồ tát và cùng do sức gia trì của Bồ tát Di Lặc, đã có thể thấy những biến cố của hàng mấy vạn kiếp chỉ trong một chớp mắt.

Lại nữa, như cung điện Phạm vương có tên Trang nghiêm tạng (Vyuhagarbha) vượt hơn hết thấy thế gian này ; trong đó bao hàm cả đại thiên thế giới nhưng mọi vật không tạp loạn ; tất cả mọi vật trong tòa lâu các Tì lô Trang nghiêm mà Thiện Tài đã thấy, cũng vậy, được sắp đặt rất có ngăn nắp mà hết thấy những sự khác nhau hoàn toàn không lẫn lộn với nhau.

Lại nữa, như một thấy Tì khưu nhập biến xứ định (krtsnāyatanasamāpatti), dù đi đứng hay nằm ngồi, tùy theo ánh sáng của thiền định mà mình nhập vào, thấy các cảnh giới hiện tiền, Thiện Tài cũng thấy rõ ràng hết thấy những cảnh thần biến trong tòa lâu các này.

Lại nữa như một người đang thấy thành của Càn thất bà (Gandhvara) giữa trời, đầy đủ tất cả các loại trang nghiêm mà không gián tạp, không ngăn lại lẫn nhau.

Lại nữa, như chỗ ở của dạ xoa và thế giới của loài người đồng tại một chỗ, nhưng cách biệt nhau tùy theo nghiệp lực mà thấy mỗi bên.

Lại nữa, như biển cả, nơi đó người ta có thể thấy phản chiếu mọi vật trong đại thiên thế giới.

Lại nữa, như nhà huyền thuật, vì hiểu biết nghệ thuật này.

có thể biến hiện đủ loại vật mà khiến chúng cùng làm một việc như nhau.

Cũng vậy, Thiện Tài, vì năng lực bất khả tư nghì của tri như huyền đã có thể thấy hết thấy những thần thông biến hóa trong tòa lâu các này.

7

Lúc bấy giờ, Bồ tát Di Lạc thâu nhiếp thần lực, bước vào lâu các, khảy móng tay rồi bảo Thiện Tài đồng tử như vậy :

“Này thiện nam tử, hãy đứng dậy ! Pháp tánh vốn như thế, do sự tích tụ và tập hợp của các nhân duyên nên hiện ra tướng như thế, tự tánh vốn như thế, không tự thành tựu, như mộng, như huyền, như ảnh tượng”.

Ngay khi ấy, Thiện Tài vừa nghe tiếng khảy móng tay liền dậy khỏi tam muội. Di Lạc tiếp tục : “Ông có thấy không, những thần thông biến hóa của Bồ tát, những lưu xuất năng lực của Bồ tát, sự quảng bá những nguyện và trí của Bồ tát, niềm hoan hỉ tịnh lạc của Bồ tát, những công hạnh của Bồ tát, vô số trang nghiêm cõi Phật, những thệ nguyện vô thượng của các Như lai, giải thoát bất khả tư nghì của bồ tát, ông có thấy và theo dõi thông suốt những điều đó chăng ?”.

Thiện tài nói “Bạch thánh giả, dạ có, ấy là do thần lực gia hộ của thiện tri thức. Bạch thánh giả, vậy môn giải thoát này gọi là gì ?”.

Di Lạc : “Môn giải thoát này gọi là Trang nghiêm tạng (vyuhagarbha) trong đó, chứa đựng, ghi nhớ, không hề quên trí tuệ về hết thấy ba nghìn thế giới (Nhập tam thế nhất thiết cảnh giới bất vong niệm trí trang nghiêm tạng). Thiện nam tử,

trong môn giải thoát này lại có bất khả thuyết bất khả thuyết môn giải thoát, chỉ có Bồ tát nhất sinh mới có thể chứng đắc”.

Thiện Tài : “Bạch thánh giả, những sự trang nghiêm này rồi đi về đâu ?”.

Di lạc : “Đi về chỗ đến”.

Thiện Tài : “Từ đâu đến ?”.

Di Lạc : “Từ thần lực trí tuệ của Bồ tát mà đến ; nương thần lực trí tuệ của bồ tát mà trụ. Không có chỗ đi, cũng không có chỗ trụ, không có tích tập, không có tăng gia, không có thường trụ, không có sở trước, không có sở y trên mặt đất hay giữa hư không.

“Này thiện nam tử, như Long vương làm mưa lũ : mưa không từ thân tuôn ra, không từ tâm tuôn ra, không có sự tích tập nào trong nó, nhưng mưa tuôn ra từ niệm lực của Long vương – và mưa tuôn khắp cả thế gian. Nó không thể nghĩ bàn.

“Này thiện nam tử, những sự trang nghiêm mà ông đã thấy cũng vậy. Không từ bên trong mà có, không từ bên ngoài mà có, nhưng nó có trước mắt ông, có từ oai thần của Bồ tát, vì thiện căn mà ông đã thành tựu.

“Này thiện nam tử, như nhà huyền thuật làm trò huyền hóa, chúng không từ đâu đến, không đi về đâu, nhưng hiển hiện trước mắt mọi người bởi vì ma lực của chú thuật.

“Cũng vậy, này thiện nam tử, những sự trang nghiêm mà ông đã thấy, chúng không từ đâu đến, không đi về đâu, không tụ tập nơi đâu ; chúng hiển hiện là do Bồ tát muốn tập học trí như huyền bất khả tự nghĩ, và do đại oai lực của những nguyện và trí của Bồ tát”.

Thiện Tài : “Bạch thánh giả, ngài từ đâu đến ?”.

Di Lạc : “Bồ tát không đến không đi, như thế mà đến ; Bồ

tát không bước không dừng, như thế mà đến ; không sống không chết, không ở không qua, không rời không dấy, không cầu không thủ, không nghiệp không bao ; không sinh không diệt, không thường không đoạn, như thế mà đến.

“Này nữa, thiện nam tử, Bồ tát đến như vậy : đến từ chỗ đại bi, vì mong điều phục hết thấy chúng sinh khỏi những khổ não ; đến từ chỗ tình giới, vì muốn thọ sinh vào những nơi tùy thích ; đến từ chỗ đại nguyện phải viên mãn, vì năng lực của những thệ nguyện xưa kia ; đến từ chỗ thần thông, vì muốn hiện thân theo sở thích chúng sinh ; đến từ chỗ không dao động, vì không hề lãng xa gót Phật ; đến từ chỗ không thủ xả vì đi hay đến không nhọc thân và tâm ; đến từ chỗ tri tuệ phương tiện vì để tùy thuận hết thấy chúng sinh ; đến từ chỗ thị hiện biến hóa, vì tất cả hóa hiện đều như ảnh, như tượng.

“Như thế đó, này thiện nam tử, nhưng ông hỏi ta từ đâu đến. Này thiện nam tử, ta đến từ sinh quan xứ Ma la đề (Maladi). Đến đó để giảng pháp cho thanh niên tên Cù ba la (Gopālaka) và hết thấy mọi người nơi sinh quán của ta tùy theo căn cơ của họ. Và cũng để đưa cha mẹ, thân quyến, Bà la môn, và mọi người vào con đường của Đại thừa...”.

8

Đến đây, chúng ta hãy xác định đâu là trụ xứ rốt ráo của Bồ tát Di Lạc (Maitreya-Bodhisattva) – ngài tượng trưng cho tất cả quyến thuộc của các Bồ tát – và cũng xác định luôn trụ xứ đó là gì. Chúng ta ghi nhận những điểm sau đây :

Bởi vì óc tưởng tượng của người Ấn Độ quả thực phong phú hơn và sáng tạo hơn của người Trung Hoa, nên sự mô tả về Tì lô giá na trang nghiêm tạng (Vairocana-alankāra-vyūha-

garbhā) – trụ xứ của quả vị Bồ tát –, sự mô tả ấy thoát nhìn qua có thể thấy nó hoàn toàn khác hẳn với cung cách tự biểu hiện của thiền sư Trung Hoa, một cung cách đơn giản và trực tiếp. Khi thiền sư được hỏi về chỗ ở (trụ xứ) của mình, ông không phi lời diễn tả, không chút dài dòng, như chúng ta đã thấy. Đây là cái đặc sắc nhất của Thiền, trong khi Ganda đi xa hơn thiền ; vì rằng Ganda không thỏa mãn với cung cách chỉ trở vào ngôi tháp mà thôi, hay chỉ bước vào trong đó bằng một cái búng tay, hay xiển dương bằng một bài thơ hài cú Nhật :

Ồ ! Đây Yoshino !

Nói gì thêm nữa ?

Hoa anh đào điểm tô ngọn núi !

Mỗi loại tường tượng đều cốt gợi ngay óc tường tượng của độc giả cho thấy bản chất chân thật của ngôi tháp. Tuy nhiên, chúng ta có thể nói, tính cách rườm rà này giúp độc giả làm quen với cảnh tượng kỳ lạ đó hữu hiệu hơn cung cách của Thiền sư, bởi chúng ta thấy rằng ;

1. Ngôi tháp của Bồ tát Di lạc chính là Pháp giới (Dharmadhātu) ;

2. Pháp giới đó, về một mặt, khác với Thế gian giới (Lokadhātu) vốn là thế giới của tương đối và cá biệt này, nhưng mặt khác Pháp giới cũng là Thế gian giới ;

3. Pháp giới không phải là một cái chân không được lấp đầy bằng những cái trừu tượng rỗng tuếch, mà là cái đầy đặc của những thực tại cá biệt cụ thể, như chúng ta thấy trong cách sử dụng những chữ vyuha và alankara ;

4. Dù rằng Pháp giới tràn ngập thiên hình vạn trạng, nhưng rất có trật tự ;

5. Trật tự đó được diễn tả : Asya kutagaravyu, ha anyonya

sambhinna anyonyā maitribhūta anyo nyā sankirṇāḥ pratibhasyogena bhāsamagamannekasminnārambane yathā caikasminnārambane tathā, sesarvārambaneusu ; (1)

6. Vì vậy, trong Pháp giới, hết thảy mọi sự vật cá biệt giao thiệp nhau, nhưng mỗi sự vật vẫn duy trì trọn vẹn cá biệt tính trong tự thân.

7. Mọi vật không những giao thiệp nhau toàn triệt, theo đó, trong một vật phản chiếu tất cả những vật khác, mà ngay trong mỗi vật đó cũng đều có phản chiếu một nhân vật gọi là Thiên Tài (Sudhana).

8. Và vì vậy, Pháp giới thường được đặc trưng là vô ngại (anāvaraṇa), nghĩa là tất cả cùng hỗ tương nhiếp nhập mặc dù chúng vẫn phân lập và đối đầu lẫn nhau.

9. Pháp giới là một thể giới phóng quang, trong đó mỗi vật thể Trang nghiêm (alankāra) không những ngời sáng trong ánh sáng nhiều màu của nó, và lại nó cũng không từ chối tiếp thu hay phản chiếu ánh sáng của những vật thể khác trong nguyên dạng của chúng.

10. Tất cả những hiện tượng kỳ diệu này, và đây chính là pháp giới, trỗi dậy nhờ năng lực gia trì của Bồ tát, mà Ganda biểu tượng bằng “cái búng tay”.

11. Năng lực gia trì đó (Adhisthana), dù không được xác định rõ, được cấu tạo bằng Nguyên (Pranidhāna) và Trí (jñāna) của Bồ tát.

12. Khi Pháp giới này, nơi xuất hiện cảnh tượng huy hoàng

(1) Thủ bản của Royal Asiatic, folio 270a. Dịch thoát : (Mọi vật được phối trí làm cho không có sự hỗ tương gián cách của chúng, vì tất cả đều hỗn hợp, nhưng mỗi vật không vì vậy mà mất cá biệt tính, bởi hình ảnh của kẻ sùng mộ đức Di Lặc được phản chiếu trong mỗi vật đó, và không chỉ phản chiếu trong một phương hướng riêng biệt mà trong mọi hướng của Lầu các, tạo thành sự tương giao phản chiếu toàn diện giữa các ảnh tượng). (MMG., p.1376)

và không thể nghĩ, được diễn tả trên phương diện tâm lý, Ganda nói : *Abhisyanditakâyacittah sarvasamjñagatavidhutamānsah sarvāvaranvivarjitacittah sarvamohavigatah* (1). Và chính trong tâm trạng này mà Thiện Tài có thể nhớ lại tất cả những gì đã thấy và đã nghe, có thể chiêm ngưỡng thế giới bằng một cái nhìn không bị chướng ngại trong bất cứ chiều hướng vận hành nào của nó, và có thể chuyển dịch trong Pháp giới bằng thân thể của mình, không có gì ngăn cản như ; vận động hoàn toàn tự do của nó.

Hãy so sánh sự kiện này với lối dạy của Đạo Nguyên (Dōgen) và thấy là Như Tịnh. Đạo Nguyên là người khai sáng Tào động tông Nhật Bản, khi còn học Thiền ở Trung Hoa, thường được tôn sư bảo cho rằng : “Thân tâm tan rã ; tan rã thân tâm”. Đạo nguyên lặp lại ý tưởng này trong các bài thuyết pháp của mình: “Tan rã ! Tan rã ! Hết thấy các người phải một lần kinh nghiệm qua tình trạng này ; nó như dồn trái cây vào một cái giỏ lưng đầy, hay rót nước vào một cái bát thùng lỗ ; dù các người có dồn hay rót bao nhiêu, cũng chẳng thể đầy được. Khi nhận ra thế, chúng ta có thể nói, cái đầy thùng bị bể rồi. Bao lâu còn có một dấu vết tâm thức khiến các người nói rằng : “Tôi lãnh hội như thế này hay tôi nhận thức như thế kia”, thì các người vẫn còn đùa với những cái bất thực”.

9

Người ta có thể ngờ rằng, khi ngôi Tháp được diễn tả bằng những kiểu cách như thế, nó là một sự sáng tạo có tính cách

(1) Thủ bản R.A.S. folio 270a ; MMG., p 1376 (Thiện Tài đồng tử tưởng chừng như thân và tâm của mình hoàn toàn tiêu giải ; thấy rằng hết thấy mọi tâm niệm rời khỏi tâm thức của mình ; tâm không chút vướng mắc, và tất cả những ngày ngất tan biến hết).

biểu tượng phát xuất từ những khái niệm triết lý trừu tượng. Quả thực, cảnh tượng mẫu nhiệm lạ lùng ấy đã từng là chủ đích của suy luận siêu hình nơi một số trí thức Trung Hoa có thiên tư dinh ngộ, và từ họ đã nảy ra cái mà ngày nay chúng ta gọi là Hoa nghiêm tông. Nhưng tôi quá đổi hoài nghi, chẳng biết lối hệ thống hóa có tính cách triết lý đó có ích lợi gì cho việc lãnh hội trung thực Ganda hay không ; nghĩa là, người ta có đạt đến ý nghĩa sâu nhất và thực nhất của Tháp Tì lô giá na (Vairochana) bằng cách phân tích như thế hay không, và có làm cho nó khá dễ lãnh hội hơn bằng trí năng hay không. Tôi không cốt ý nói rằng những tâm hồn lớn của Trung Hoa ấy làm một việc hoàn toàn không cần thiết đối với bước tiến của nền văn hóa nhân loại. Mà tôi muốn nói rằng, kết quả hệ thống hóa của họ về Ganda đã là một sự thúc đẩy giá trị tâm linh đằng sau bức màn minh hiển, và từ đó tôi muốn nói rằng độc giả cỡ bình thường bấy giờ cần phải khám phá thông điệp nguyên thủy của nó trong tinh thần duy niệm của sự phân tích suy luận của chính nó. Nếu quả thực đây đã là trường hợp quán xuyên lịch sử Ganda, nó sẽ là một tình cảnh bất hạnh nhất. Tuy nhiên, để thấy hàng trí thức thượng đẳng của Trung Hoa đã nỗ lực tiếp nhận những sự lạ của tháp Tì lô như thế nào, tôi xin phép nhắc đến cái gọi là thuyết bốn Pháp giới do Trừng Quán đề ra, và xét luôn đến lý thuyết Đồng nhất tính của Pháp Tạng.

Ý niệm về bốn Pháp giới không hoàn toàn khởi sáng với Trừng Quán, người được coi là sống trên trăm tuổi (738-839). Ý niệm này gần như được báo trước khá rõ rệt bởi các tiền bối của ông, như Pháp Tạng (643-721), Trí Nghiễm (602-668), và Đỗ Thuận (557-640), nhưng chính do sự thiết định cuối cùng của Trừng Quán mà triết lý của Ganda được đồng nhất với thuyết bốn Pháp giới. Theo đây, có bốn cách nhìn Pháp giới (Dharmadhātu) 1) Pháp giới như một thể giới của những vật

thể cá biệt, trong đó chữ giới (dhātu) có nghĩa là “cái phân biệt” ; 2) Pháp giới như là sự hiển hiện của nhất tâm (ekacitta) hay một bản thể cơ bản (ekadhātu) ; 3) Pháp giới như là một thế giới trong đó tất cả những hiện hữu riêng biệt của nó (vastu) có thể đồng nhất được với một tâm là sở y ; 4) Pháp giới như là một thế giới trong đó mỗi một vật thể riêng biệt của nó đồng nhất với mọi vật thể riêng biệt khác, mà tất cả những giới hạn phân cách giữa chúng thấy đều bị bãi bỏ.

Trong bốn cách nhìn về Pháp giới, cách cuối là đặc sắc nhất của giáo thuyết Ganda khác hẳn với các tông phái Phật giáo khác. Theo Pháp Tạng, trong cấp số vô hạn sau đây.

a1, a2, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10.... mỗi hạng từ có thể được coi là có tương quan với những hạng từ khác bằng hai cách, trên phương diện tồn tại và trên phương diện tác dụng, hay trên phương diện tĩnh và động. Trên quan điểm tồn tại, mối tương quan đó được gọi là tương tức, nghĩa là, đồng nhất, vậy :

a1 = a2, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10...

a2 = a1, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10...

a3 = a1, a2, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10...

vân vân. Mối tương quan của mỗi hạng từ đối với toàn thể cấp số nói rằng a1 là a1 do bởi cấp số, rồi cấp số mà có ý nghĩa cũng do bởi a1. Mối tương quan có thể đảo ngược, và người ta có thể nói rằng :

a2, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10... = a1

a1, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10... = a2

a1, a2, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10... = a3

vân vân. Chừng nào cấp số vô hạn vẫn không thể thỏa mãn nếu không có những hạng từ của nó, và ngược lại, những hạng từ này không biểu lộ bản tính nếu không có toàn thể cấp số để

chúng hiện diện trong đó ; trong trường hợp như thế, Pháp Tạng nói, thuyết tương tức trên khía cạnh tồn tại và tính phải được coi là có giá trị.

Cấp số cũng có thể được coi là quan hệ trên khía cạnh tác dụng hay động. Trong cấp số :

$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$ mỗi hạng từ đều có tác dụng riêng khiến cho cấp số có thể có, khi hạng từ ấy đóng góp cho thể cách tổng quát của cấp số. Chỉ cần nhất một hạng từ nào đó ra khỏi cấp số, thì cấp số sẽ mất hết ý nghĩa. Nghĩa là, cấp số sẽ không còn có tác dụng như là một cấp số vô hạn nữa. Bởi lẽ đó, nên mới có tình trạng hoàn toàn tương tức quán xuyên cấp số. Khi a_1 , được tách ra biệt lập với cấp số, nó không có nghĩa gì cả, do đó, không tồn tại, bởi vì a_1 là a_1 nằm trong cấp số. Như thế, a_1 vừa là a_1 , vừa là $a_2, a_3, a_4, a_5...$ Khi $a_1 = a_1$, thì a_1 là hữu cùng ; khi $a_2, a_3, a_4, a_5... = a_1$, a_1 là vô cùng. Nói theo thuật ngữ của Ganda : ksaya và aksaya.

Cũng theo cách đó, mỗi hạng từ = $a_2, a_3, a_4, a_5...$ vừa là hữu cùng và vừa là vô cùng. Vậy, chúng ta có công thức dưới đây :

$$a_1 = a_1$$

$$a_1 = a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}....$$

$$a_2 = a_2 ;$$

$$a_2 = a_1, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$$

$$a_3 = a_3 ;$$

$$a_3 = a_1, a_2, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$$

$$.....$$

$$.....$$

Còn một cách nhìn khác nhắm vào toàn bộ cấp số của $a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$, theo đó mỗi hạng từ được coi như bao dung trong nó toàn thể cấp số, và, như ở trường

hợp đầu, nó không phải là một đơn vị độc lập và tách biệt khi nhập vào hệ thống. Rồi, ta thử nhặt ra mỗi một hạng từ xem, toàn bộ cấp số cũng đi theo nó luôn. Khi một ảnh tượng được một phản chiếu trong gương, tất có tình trạng đồng nhất giữa gương và ảnh, bởi vì ngoài gương không có sự phản chiếu, và ngoài sự phản chiếu cũng không có gương. Ta chỉ biết được đó là gương khi nào có những ảnh tượng nào đó bộc lộ hiện hữu của nó và ảnh tượng cũng phải tự phản chiếu trên mặt gương. cái này mà không có cái kia, thì cả hai cũng không hiện hữu luôn. Từ quan điểm này, những quan hệ giữa mỗi hạng từ của cấp số với chính cấp số có thể được đặt thành công thức có ba dạng như sau :

$$a_1 = a_1 :$$

$$a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... ;$$

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... = a_1$$

$$a_2 = a_2 ;$$

$$a_2 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... ;$$

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... = a_2.$$

$$a_3 = a_3 ;$$

$$a_3 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... ;$$

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... = a_3$$

$$a_4 = a_4 ;$$

$$a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}...$$

$$a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}... = a_4.$$

vân vân, đến vô tận. Trong trường hợp này, sự phân biệt giữa tương tức tồn tại và tương giao tác dụng có thể không rõ rệt như trong trường hợp đầu theo đó mỗi đơn vị được coi như là tách rời đứng riêng. Nếu trường hợp ở đây mà phải dùng đến bất cứ một lối phân biệt nào như thế, thì đây chỉ bởi tính cách xác thực của khái niệm. Hồ tương giao thiệp hàm ngụ tác dụng của mỗi đơn vị trên những đơn vị khác vừa cá biệt vừa như là

toàn thể, trong khi đó tương tức là một khái niệm tính. Dù sao kết quả thực tiễn của những nhận định đều như nhau nghĩa là, vạn hữu trong trật tự chính đốn trang nghiêm toàn thể vũ trụ thấy đều ở trong một tình trạng hỗn hợp toàn diện sao cho người ta có thể nhận ra được.

Khi chúng ta nói đến tương tức, giao thiệp, hay không chương ngại, như là khái niệm triết lý căn bản của Hoa nghiêm (Avatamsaka), cố nhiên chúng ta đừng quên rằng khái niệm đó không hoàn toàn không biết đến thực tại của những hiện hữu cá biệt. Bởi vì, cái không chương ngại chỉ có thể xảy ra khi có những hiện hữu cá biệt ; bởi vì sự giao thiệp phải được coi như đặc tính riêng cho thế giới của những cá biệt ; bởi vì khi mà không có những cái cá biệt, không có những hiện hữu cá biệt, thì tương tức, đồng nhất tính, là một khái niệm rỗng tuếch. Pháp giới (Dharmadhātu) phải là một cảnh giới Trang nghiêm Vi diệu (Vyūhā và Alankāra). Chúng ta đừng quên rằng trong khi.

$$a1 = a1, a2, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10...$$

và

$a1, a2, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10... = a1$; thì cũng sự thực một cách tuyệt đối rằng

$$a1 = a1 ;$$

và rằng

$$a1 = a1,$$

bởi vì

$$a1 = a1, a2, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10...$$

và

$$a1, a2, a3, a4, a5, a6, a7, a8, a9, a10 = a1.$$

Vì rằng sự giao thiệp hay không chương ngại không phải là tính đồng loạt hay một trạng thái tồn tại không có sai biệt, cho nên sự phát khởi của Bồ đề tâm (Bodhicitta) có thể diễn ra nơi mỗi loài hữu tình, và rồi sự phát khởi này lại tạo nên một sự đáp ứng trong cảnh giới của hết thảy chư Phật. Một Phật tử Chân tông khi diễn tả ý tưởng này thì nói rằng mỗi khi có một người mới phát tâm theo giáo lý Tịnh độ tông thì có một đóa sen mới nở nup trong ao của cõi Phật Di Đà.

Thuyết hồ tương giao thiệp cũng có thể được diễn tả theo thuật ngữ của tương quan nhân quả. Nhưng trong trường hợp này, từ ngữ đó phải được hiểu theo một ý nghĩa khá cao và khá sâu hơn, bởi vì thế giới Hoa nghiêm không phải là một thế giới của những hình sắc và giả tượng bị chi phối bởi những định luật như nhân quả cơ giới, hay nhân quả sinh vật định hướng (teleologicalbiological causation), hay tính hồ tương tĩnh chỉ. Pháp giới (Dharmadhātu), thế giới của Hoa nghiêm là thế giới tự vén mở cho trực giác tâm linh của chúng ta một cái nhìn chỉ xảy ra khi siêu việt thiên chấp có (asti) và không (nasti). Do đó, Pháp giới (Dharmadhātu) chỉ có thể chứng một khi tất cả những vết tích của nhân duyên (hetupratyaya) bị quét ra khỏi thị giác của chúng ta. Sự giao thiệp như vậy là được trực nhận không qua trung gian của khái niệm nào cả, mà ta có thể nói, không phải như là kết quả của trí năng suy luận.

Cũng trong ý nghĩa đó, thế giới được cấu tạo bởi những khái niệm trong vòng nhân quả này được các nhà Phật học Đại thừa tuyên bố là Không (sūnya), là Vô sinh (anutpāda), và Vô tự tánh (asvabhāva). Tuyên bố đó không phải là một lối suy luận của luận lý, mà là một trực giác của thiên phú Đại thừa. Khi nó được giải thích như là tương đối tính hay như là có quan hệ với ý niệm về tương quan nhân quả, tinh thần của câu nói ấy hoàn toàn bị mất hẳn, và Phật giáo Đại thừa trở thành một hệ thống triết học ; thế mà, đây lại là nỗ lực nơi một số

các học giả Phật giáo Âu châu. Cái tánh Không của vạn hữu đó (sarvadharmasyasunyata), dường như bao trùm cả thế giới thiên hình vạn trạng, là cái tạo cho Hoa nghiêm trực giác về sự giao thiệp và vô ngại. Tánh Không là một tri giác Đại thừa về bản thân của Thực tại. Khi nó được tái thiết trên phương diện khái niệm, ý nghĩa của tri giác đó hoàn toàn bị tống khứ. Ai cố tình tái thiết kiểu đó, người ấy đang chống lại tinh thần của Đại thừa. Vì vậy, tôi khảo cứu thẳng vào các kinh, chứ không khảo cứu các luận giải triết lý về Phật giáo Đại thừa – nghĩa là, nếu người học quả thực muốn nắm vững, hay muốn chia xẻ kinh nghiệm tinh thần của Đại thừa.

Dù rằng Pháp Tạng, một trong những tâm hồn có chất triết học tế nhị nhất của Trung Hoa, đã phân tích bằng lý những cảnh vật trong tháp Ti lô (Vairochana) trình diện trước con mắt tâm linh của Thiện Tài (Sudhana), nhà hành hương trẻ tuổi, bản thân của sự kiện chẳng ăn nhập gì với sự phân tích ấy. Phân tích ấy có thể thỏa mãn tri thức, nhưng tri thức không phải là tất cả của chúng ta. Chúng ta, với Pháp Tạng và Thiện Tài, phải một lần ở ngay trong Tháp và phải là một chứng nhân trước tất cả những phẩm vật Trang nghiêm (Vyūhāṅkāra) tự ngời sáng và soi bóng lẫn nhau một cách vô ngại. Trong những chất liệu của tôn giáo, đời sống và kinh nghiệm đáng kể hơn là phân tích. Vì vậy, ngôi Tháp, cùng với tất cả phẩm vật trang nghiêm (1) của nó phải phát xuất từ chính đời sống riêng biệt của ta.

(1) Vyūha, như đã giải thích, có nghĩa là “những phối trí” hay “phân phối trật tự”, và trong văn học Phật giáo nó thường được dùng trong nghĩa “trang nghiêm” hay “trang sức”. Nhưng ở đây nó tương đương với “thiên sai vạn hữu”. Ngôi tháp với những Vyūha của nó, vì vậy, là vũ trụ trải rộng trước mắt chúng ta đó với tất cả những vật thể cá biệt của nó ; và Dharmadhātu : Lokadhātu Lokadhātu : Dharmadhātu.

10

Hy vọng rằng, trong một giới hạn nào đó, chúng ta phác họa được chất nội tại và sự kết cấu của Tháp Vairochana, trong lãnh vực kinh nghiệm cũng như từ quan điểm phân loại tri thức. Sau “Cái Gì” là đến “Từ Đâu” và “Về Đâu”. Nếu không có những thứ đó, con đường dẫn vào đời sống của chúng ta chưa phải là một con đường toàn vẹn. Bởi vậy, Thiện Tài, theo thói thường, sau khi thấy tất cả những kỳ diệu của ngôi Tháp, mới hỏi nó từ đâu đến và rồi đi về đâu. Bồ tát Di Lặc trả lời rằng nó đến từ Trí (Jnana) và năng lực Gia trì (Adhisthana) của Bồ tát. Trí này là gì ? Năng lực Gia trì này là gì ?

Jnana là một từ ngữ khó phiên dịch, vì “Nhận thức” hay “Tri thức” không gói trọn ý nghĩa của nó. Nó là một sự thể khá căn bản. Là sự khẩn thiết thiên bẩm của con người, có để phân biệt ; là khuynh hướng định sẵn của con người, nhắm tới óc nhị nguyên, từ đó phân tách thành chủ và khách, cái thấy và cái bị thấy ; chính nó mà có thế giới của thiên sai vạn biệt. Bởi vậy, khi nói rằng tất cả những phẩm vật trang nghiêm đến từ giữa lòng của Trí (Jnana), nói thể chỉ có nghĩa rằng, thế giới tự khởi lên từ chính sự kết cấu của tâm ta, rằng nó là nội dung của ý thức chúng ta, rằng nó xuất hiện ở đó cùng lúc với sự móng khởi của tâm phân biệt, rằng nó đến và đi cũng mâu nhiệm như cái đi và đến của ý thức chúng ta. Thế thì, chớ có hỏi thế giới này từ đâu đến, và sẽ đi về đâu. Câu hỏi đó tự nó phát xuất từ chính cội nguồn của tất cả những cái mâu nhiệm và bất khả đắc, và hỏi về nó tức là đánh hỏng mất cứu cánh của nó. Câu trả lời chỉ có thể có khi nào chúng ta đứng ra ngoài những điều kiện hiện thể của mình. Nghĩa là, câu hỏi ấy chỉ được trả lời chừng nào không được hỏi tới. Cũng như lửa mà tự hỏi : “Ta là gì ?” “Ta từ đâu đến ?” “Ta đi về đâu ?” “Tại sao ta cháy ?”. Chừng nào lửa là lửa và vẫn cứ cháy, thì những câu hỏi đó không sao trả lời được, bởi vì là cháy, và phải cháy,

chứ không phải để tư lự về mình ; bởi vì, lúc nó tư lự, nó không còn là lửa ; bởi vì biết ra mình là thôi còn là chính mình. Lửa không thể vượt lên những điều kiện riêng nó, và nó mà đặt những câu hỏi về nó là đang vượt qua những điều kiện của nó, như thế là tự phủ quyết. Câu trả lời mà có, chừng nào nó mâu thuẫn với chính nó. Vẫn còn đứng, tất không thể nhảy. Mâu thuẫn đó nằm ngay trong căn đề của tất cả những câu hỏi tri thức đối với nguồn gốc và số phận của cuộc đời. Vì vậy, ngài Di Lặc nói : na kvaacidgato, nanugato, na rasibhuto, na samcayabhuto, na kutastho, na bhavastho, na desastho, na prade sasthah (1). Người ta có thể nghĩ, những phủ định này không đưa đến đâu, và thói thường là thế, bởi vì giải đáp đích thực nằm ở nơi mà câu hỏi chưa hề bị hỏi tới.

Kế đến, chúng ta sẽ đề cập Adisthana (sức gia trì). Nó có nghĩa là gì ? Hán văn thường dịch là *thần lực, uy lực hay gia trì lực*. Nó là “năng lực”, “ý lực”, “tâm lực” ở nơi một nhân cách lớn, người hay trời. Khi còn ở trên bình diện của Trí (jnana) thế giới không có vẻ thực chút nào, bởi vì hiện hữu như huyền của nó, mà trí (Jnana) soi thấy, quá đậm màu sương khói. Nhưng khi tiến đến khía cạnh Adhithana của Bồ tát đạo, chúng ta cảm thấy dường như mình đang nắm chắc cái cứng và vững. Đây là chỗ mà đời sống thực sự bắt đầu có ý nghĩa. Sống không còn là nhận định mù quáng của một thức bách ban sơ, vì Adhithana là một biệt danh của Pranidhana (nguyện), hay nó chính là sức mạnh tâm linh tuôn ra từ nguyện cùng với trí tạo thành tinh thể của Bồ tát đạo. Sức gia trì không chỉ là sức mạnh muốn tự củng cố để loại ra những cái không phải nó. Đằng sau nó luôn luôn có một vị Phật hay một Bồ tát, có con mắt tâm linh soi thấy bản chất của vạn hữu và đồng thời có chí

(4) MMG. p.1413. “Lầu các này không từ đâu đến, không đi về đâu ; không phải tu, không phải tập, không tinh chí, không biến hành, không phương vị, không ở trong phương vị.

nguyên hộ tri nó. Chỉ nguyên hộ tri chính là tình thương yêu và lòng hoài bão cứu vớt thế gian khỏi những mê hoặc và ô nhiễm. Pranidhàna (bản thể) là chỉ nguyên đó, là tình yêu đó, và hoài bão đó, được gọi là *vô tận tạng* (aksaya).

Trí và Nguyên là những yếu tố thiết định Bồ tát đạo, hay Phật đạo thì cũng vậy. Nhờ Trí, chúng ta như leo đến đỉnh trời Tam thập tam thiên ; rồi khi ngồi trầm mặc mà quán sát hạ giới và những hành vi của nó, thấy chúng tựa hồ những đám mây chuyển động dưới chân mình ; chúng là những khối quay cuồng của vọng động, nhưng không đụng chạm đến kẻ đang ngồi ở bên trên. Thế giới của Trí thì trong sáng và vĩnh viễn an lành. Nhưng Bồ tát không trụ mãi trong cảnh trầm mặc thiên thu trên cái thế gian vì có những sai biệt nên có những phần đau và đau khổ ; bởi vì tim của ngài đau đớn khi nhìn cảnh tượng này. Bấy giờ ngài đau đớn khi nhìn cảnh tượng này. Bấy giờ ngài quyết định bước xuống giữa những giông tố của cuộc đời. Bản nguyện (Pranidhàna) đã lập, uy lực (adhisthàna) của ngài được gia cho những ai hướng về ngài, và mọi phương tiện (upāya) được tạo ra để dựng đứng dây những ai cầm đầu vào trong mòng muội và bị đắm chìm trong cảnh không chế tốt cùng. Pranidhàna như một khía cạnh của Adhisthàna như thế là cái thang dẫn xuống hay sợi dây nối liền giữa Bồ tát (bodhisattva) và chúng sinh (sarvasattva). Từ đó sinh ra Hóa thân (Nī mānakāya), một thuật ngữ mà trong nhiều kinh điển Đại thừa cũng gọi là Vikurvita hay Vyūhavikurvita, trang nghiêm thân biến.

Bồ tát, khi soi thấy một cách sâu xa và sáng tỏ rằng tự tánh của vạn hữu là không tự tánh, phải chịu hòa mình trong

những tạp loạn không cùng của thế giới sai biệt ; đó là một mầu nhiệm của những mầu nhiệm, nhưng ở đây mở ra cánh cửa bất tư nghị giải thoát cho kẻ hiện thân của Trí (jñāna) và Nguyên (Pranidhāna). Và theo cách đó, chúng ta phải hiểu sự mâu thuẫn giữa sự kiện Di Lạc không hề đi đến đâu mà lại thác sinh tại thành Maladi.

Sự mâu thuẫn này chắc chắn kích động người đọc vì hoàn toàn không giải thích được, dù những mâu thuẫn thường mang bản chất này ; nhưng trong trường hợp ngài Di Lạc, mâu thuẫn đến quá sớm, và đến một cách sừng sốt. Trong một thoáng chốc, ngài nói, ngài không có trụ xứ, và trước khi chúng ta thực sự đứng bật dậy từ lời tuyên bố sừng sốt đó, chúng ta được biết rằng sinh địa của ngài (jambabhūmi) là Maladi và sứ mệnh của ngài là giáo hóa Phật đạo cho Gopalaka, con trai của một nhà phú hộ. Đây há không phải là một cuộc đi xuống, khá ngạc nhiên, từ cung trời Đâu suất (Tushita) làm công vụ trần gian ? Vâng, sự thường là thế. Nhưng khi chúng ta nhận ra cái kết cấu nên Bồ tát đạo, thì sẽ không nghĩ thế nữa. Bởi vì, ngài thác sinh ở Maladi mà tựa hồ không sinh vào đâu, tựa hồ không đến từ đâu. Ngài có sinh, nhưng nguyên là không sinh ; ngài đang ở trước chúng ta, nhưng đã không đến từ chỗ nào cả. Ngài đang cùng Thiện Tài ở trong Tháp Tì lô như Ganda nói cho chúng ta biết, nhưng ngài chưa từng rời khỏi trụ xứ của mình nơi cung trời Đâu suất. Vậy, một thiền sư nói, “Chúng hội Bồ tát đang nghe Phật giảng pháp trên đỉnh Linh thúu chưa từng giải tán ; chúng hội vẫn còn đó, Pháp âm vẫn vang vọng trên đỉnh Linh sơn đó”. Sự kiện đó – chứng như là một cuộc “đi xuống khá ngạc nhiên” – quả thực là một trật tự an bài sẵn trong đời sống hành đạo của Bồ tát (Bodhisattvacarya).

Rồi ra đâu là sinh địa đích thực của ngài ? (1)

(1) R.A.S., MS., folio 276. et seq. Cf. MMG., p.1415, et. sseq.

1. Nơi nào có Tâm Bồ đề được phát khởi, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì Tâm bồ đề là quyền thuộc của Bồ tát.

2. Nơi nào có thâm tâm, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì đó là nơi xuất sinh các thiện tri thức.

3. Nơi nào có chứng nhập các trụ địa (Bhùmi), nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì đó là nơi sinh trưởng hết thảy các Ba la mật.

4. Nơi nào có phát đại nguyện, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì đó là nơi thi hành công hạnh.

5. Nơi nào có đại từ, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì đó là nơi phát triển bốn nhiếp pháp.

6. Nơi nào có chánh kiến, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi trí tuệ siêu việt trời đất.

7. Nơi nào Đại thừa quảng bá, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi hết thảy các phương tiện thiện xảo được vận dụng.

8. Nơi nào có giáo hóa chúng sinh, nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi hết thảy chư Phật giảng sinh.

9. Nơi nào có phương tiện trí (1), nơi đó là quốc độ của Bồ tát, vì là nơi nhận biết rằng hết thảy các pháp đều không sinh.

10. Nơi nào có tu tập hết thảy các Phật giáo, nơi đó quốc độ của Bồ tát, vì là nơi mà hết thảy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai giảng sinh.

(1) Prajñā-upāya. Khi chữ Upāya được dùng theo thuật ngữ trong đạo Phật, nó biểu hiện cho tình thương của Phật hay Bồ tát đối với chúng sinh. Khi Phật thấy tất cả mọi khổ đau đang diễn ra trên thế gian do vô minh và ngã chấp, ngài mong muốn cứu độ nên nỗ lực bằng mọi phương tiện để thực hiện hoài bão nồng nàn của mình. Đó là Upāya của ngài. Nhưng vì cái hoài bão đó không vướng mắc vào ngã chấp hay pháp chấp nên Upāya đó được gọi là phát sinh từ trí tuệ siêu việt. Xem đoạn sau, khi trình bày về triết lý Bát nhã ba la mật.

Rồi nữa, ai là cha mẹ và thân quyến của ngài ? Những phận sự của ngài là gì ?

“Bát nhả là mẹ, Phương tiện (Upāya) là cha ; Thi (Dāna) là người nuôi nấng ; Giới (Sīla) là người trông nom ; Nhẫn (Kṣānti) là đồ trang sức ; Tinh tấn (Vīrya) là người thú hộ ; Thiền định (Dhyāna) là người tắm rửa ; thiện hữu, là những người dạy dỗ ; Các bồ đề phần, là bạn đồng hành ; các Bồ tát, là anh em ; Bồ đề tâm (Bodhicitta) là nhà cửa ; đi đúng theo chánh đạo, là thói nhà ; các trụ địa (bhūmi) là chỗ ở ; các pháp Nhẫn, là gia tộc ; các nguyện là gia giáo ; thực hành công hạnh là gia nghiệp ; khiến kẻ khác chấp nhận Đại thừa là gia vụ ; được thọ ký trong một đời nữa, số phận ngài như thái tử nối nghiệp trong vương quốc chánh pháp ; và thành tựu trí tuệ viên mãn của Như Lai là nền tảng của gia quyến thanh tịnh của ngài” (1)

Với thái độ tinh thần vững chắc nào để Bồ tát bước vào đời sống của chúng ta ?

“Bồ tát không chán ghét thứ gì trong bất cứ thế giới nào mà ngài bước vào, vì biết rằng hết thấy các pháp như ảnh tượng. Ngài không đam nhiễm trong bất cứ con đường nào mà ngài bước đi, vì biết rằng tất cả là một sự hóa hiện. Ngài không thấy mỗi một trong bất cứ nỗ lực nào điều phục chúng sinh, vì biết rằng tất cả là vô ngã. Ngài nhiếp hóa chúng sinh mà không hề mỗi một, vì từ bi là tính thể của ngài. Ngài không sợ phải trải qua nhiều kiếp, vì thấy rõ rằng sinh tử và năm uẩn như là ảo tượng. Ngài không hủy diệt bất cứ con đường hiện hữu nào vì biết rằng hết thấy các Giới (dhātu) và Xứ Āyatana) đều là Pháp giới (Dharmadhātu). Ngài không có thiên chấp về các đạo vì biết rằng hết thấy tư tưởng đều như quang năng. Ngài không bị ô nhiễm dù khi ở trong cõi của hàng chúng sinh xấu ác, vì biết rằng hết thấy các thân đều chỉ là những giả tượng.

(1) C.f.MM. p.1417.

Ngài không hề bị lôi cuốn bởi những tham dục, vì đã hoàn toàn chế ngự tất cả những gì được khái thị. Ngài đi bất cứ đâu một cách vô cùng tự tại, vì đã hoàn toàn kiểm soát những giá tướng” (1).

12

Để kết luận thiên luận này, về trụ xứ của Bồ tát, nơi có ngọn suối của đời sống hành trì của ngài, đây thử dần thêm một vài trường hợp về các cách nói của Thiên đối thể tài này, và thử xem tâm hồn Trung Hoa khác với tâm hồn Ấn Độ ra sao.

Thiền sư Thừa thiên Huệ Liên (2), pháp tự của Văn cái Trí Bản, khoảng cuối thế kỷ 12, nhân có thấy tăng hỏi :

– Cảnh Thừa thiên ra sao ?

Sư đưa cây phát tử lên.

Tăng :

– Người trong cảnh đó là ai ?

Sư cầm phát tử gõ vào thiền sàng.

Tăng :

– Người và cảnh thì đã nhờ được sư chỉ thị cho rồi ; còn cái đạo lý cứu cánh của Thiên, xin chỉ cho biết.

Sư để cây phát tử ra sau thiền sàng.

Trị bình Khánh thiền sư (3), nhân có thấy tăng hỏi :

(1) Cf. MMG., pp. 1419–20.

(2) Truyền đăng XXV.

(3) Loc.cit.

– Cảnh Trị bình ra sao ?

Sư đáp :

石室夜深霜月白

Thạch thất dạ thâm sương nguyệt bạch

草衣歲久敗蒲寒

Thảo y tuế cửu bại bồ hàn

Hang khuya trăng bạc màu sương

Năm chày áo cỏ rách bương lạnh người.

Tăng :

– Người trong cảnh là ai nhỉ ?

Sư đáp :

攜竹尋遠水

Huê trúc tầm viễn thủy

洗鉢趁朝齋

Tẩy bát sấn triều trai

Xách gậy dọc theo khe vắng

Bát sạch vào xóm mời cơm

Tăng :

– Người và cảnh thì đã nhờ được sư chỉ thị ; còn cái đạo lý cứu cánh của Thiền, xin dạy cho biết.

Sư đáp :

– Ngựa gỗ hí gió, trâu bùn qua biển.

Động sơn Thủ Sơ (1) tham kiến Vân Môn.

Môn hỏi :

- Từ đâu đến ?
- Từ Tra độ.
- Hạ ở đâu ?
- Báo từ, Hồ Nam.
- Rồi chỗ đó bao lâu rồi ?
- Hôm 25 tháng 8.
- Tha cho ông ba chục hèo.

Nhà sư đáng thương của chúng ta nhất định rất bối rối, sư cứ thẳng mà trả lời, nên nghĩ chả có gì đáng bị “ba chục hèo”, bởi một cơ nào đó mà thấy rộng lượng tha cho. Hẳn sư đã trải qua một đêm thao thức. Sáng hôm sau trở dậy, lại đến, hỏi thầy :

- Hôm qua nhờ hòa thượng tha cho ba chục hèo, nhưng không biết lỗi tại đâu mà phải bị phạt như thế ?

- Đồ túi cơm ! Chẳng phải ông đi ngang qua Giang Tây và Hồ Nam sao ?

Câu nói có vẻ nhạo báng đó làm cho tâm địa của Thủ Sơ bùng lên, bấy giờ mới bày tỏ kết cục như sau :

- Từ đây về sau, sẽ đứng đầu ngã tư, không chứa một hạt thóc, không trồng một cọng rau, tiếp đãi từng người lui tới từ mười phương, móc giùm họ chiếc nón bụi bặm, cời họ họ chiếc áo hôi hám.

Thế là họ sẽ thông dong không bị vướng mắc khi đi lại, thông suốt khi ngắm nhìn. Chẳng là khoái chí sao ?

Vân Môn lại cũng còn chế nhạo nữa ; và theo tôi, lần này với một giọng hài hước khác :

- Đồ bị gạo ! Cái thân chỉ to bằng quả dưa, mà sao cái miệng lại lớn đến thế ?

LUẬN BỐN

**GANDAVYÙHA NÓI VỀ
MONG CẦU GIÁC NGỘ**

1

Chứng giác ngộ tối thượng (anuttarasamyaksambodhi) là cứu cánh của đời sống người theo đạo Phật ; dù Đại thừa hay Tiểu thừa, đó là một sự kiện mà hết thảy những người học Phật đều biết rõ : bởi vì thành tố của Phật giáo chính là sự giác ngộ, mà Phật đã đạt được dưới gốc cây Bồ đề, bên dòng sông Ni liên thuyền (Nairanjana) trên 25 thế kỷ về trước. Tất cả giáo thuyết của Phật giáo được truyền dạy tại Đông phương ngày nay cùng bắt nguồn cảm hứng nơi chân lý này, cái chân lý vừa có tính cách lịch sử vừa mang chất siêu hình. Nếu không vì sự giác ngộ đó thì không có Phật, không có đạo Phật, không có Thanh văn (Sravaka), không có Duyên giác (Pratyekabuddha), không có A la hán, không có Bồ tát. Giác ngộ là nền tảng của tất cả triết học Phật giáo, cũng như tất cả hoạt động Phật giáo, đạo đức và tâm linh.

Phật tử nguyên thủy đi tìm sự giác ngộ cho chính mình, cho lợi lạc tâm tinh của riêng mình, và hiển nhiên không nghĩ đến những kẻ khác, không nghĩ đến tất cả mọi người, mọi loài. Ngay dù họ có nghĩ đến, thì họ đòi hỏi mỗi cá nhân Phật tử phải tự nỗ lực cho sự giải thoát tức là giác ngộ cho riêng mình; bởi theo họ, vô minh cản trở không để họ thành tựu giác ngộ, và nghiệp ràng buộc họ vào luân hồi, hai thứ đó nương tựa trên khái niệm về những thực tại cá biệt.

Với các nhà Đại thừa, ngược lại. Khát vọng giác ngộ của họ trước hết là vì thế giới. Chính bởi họ mong cầu sự giác ngộ và giải thoát của cả thế giới nên trước hết họ nỗ lực tự giác ngộ, tự giải thoát, tự mình cởi bỏ sự ràng buộc của nghiệp và những chương ngại do tri thức (sở tri chướng). Chuẩn bị như thế rồi,

họ mới cất bước đi vào thế gian và công bố chánh pháp của Phật cho các loại hữu tình.

Vì lý do đó, Đại thừa nhấn mạnh trên ý nghĩa tâm nguyện đại bi (mahakaruna). Cứ dờ bất cứ quyển kinh nào của Đại thừa, lúc nào chúng ta cũng phải ghi nhận những chữ thuộc loại bi (karuna), mẫn (anukampana) hướng đến hết thảy chúng sinh (sarvasattva ; jagat) hầu mang lại cho chúng sự nương tựa (paritrana), hộ trì (samgraha), hững khởi (paricodana), thành thực (paripaka), luật nghi (vinaya), thanh tịnh (parisuddha), v.v...

Rồi lý tưởng Bồ tát – một chúng sinh (sattva) đi tìm sự giác ngộ (bodhi) – như tôi đã từng nói, bất rẻ trong đạo Phật, và một thứ Phật giáo thế tục thay thế học phái cổ của chế độ tăng lữ khổ hạnh và nghiêm khắc. Người tại gia không chỉ để phục vụ cho vị bất sĩ vô gia đình ; giáo thuyết của Phật phải được thực hành không riêng cho tập đoàn ưu tú, và khuynh hướng dân chủ xã hội đó đã làm thay đổi rất nhiều tư tưởng Phật giáo. Một trong những thay đổi đó là phân tích một cách thực tiễn quá trình giác ngộ.

Các nhà bác học Tiểu thừa chuyên tâm những vấn đề tinh tế, về thế giới của sắc, hữu hình (rupaloka), về thuyết vô ngã (anatmya), về nhân cách của Phật, về phân tích tâm, v.v.... Họ có xu hướng quá siêu hình, quá học thuật, quá duy lý, với kết quả là những vấn đề thực tiễn liên quan đến sự thành tựu giác ngộ và sự ứng dụng hiệu nghiệm của nó trong môi trường sinh hoạt thường nhật của chúng ta bị bỏ quên. Mối bận tâm chủ yếu của các nhà Đại thừa là chính cái đời sống đó.

Khi khảo sát về quá trình hiện thực của giác ngộ. Đại thừa thấy ra rằng nó gồm có hai bước quyết định. Khởi đầu cần phải tạo nên một khát vọng giác ngộ vì kẻ khác, thì mục đích tối hậu mới có thể thành tựu được. Khát vọng đó cũng quan

trọng và rất có ý nghĩa như sự thành tựu, vì không thể có thành tựu nếu không có khát vọng kia ; quả thực, sự thành tựu luôn luôn được xác định bởi khát vọng ; tức là, thời gian, nỗ lực, hiệu quả, v.v... của giác ngộ, hoàn toàn dựa trên phẩm chất của ý nguyện ban sơ được phát khởi cho sự thành tựu chủ đích tối hậu. Động lực xác định diễn trình, cá tính, và năng lực của hành động. Mong cầu giải thoát được thúc bách kịch liệt có nghĩa rằng, quả vậy, cái phần lớn và khó khăn của sự nghiệp đã được làm xong. Người ta cũng nói, khởi sự tức là hoàn tất.

Dù vậy, các nhà Đại thừa ý thức rõ giá trị của tâm nguyện ban sơ, khát vọng chứng thành giác ngộ. Sau cuộc phát tâm lần đầu này, vẫn còn nhiều cuộc tu tập ; nhưng khóa trình mà Bồ tát bấy giờ phải hạ thủ đã được xác định trọn vẹn và chắc chắn. Công trình quả là tân khổ, nhưng ngài không còn ở trong bóng tối của nghi ngờ và ngu dốt. Vì vậy, trong các kinh điển Đại thừa, sự trỗi dậy ban sơ của khát vọng giác ngộ đó được coi là một biến cố trọng đại trong đời sống của một Phật tử, và được nhắc nhở một cách đặc biệt.

Coi Bồ tát như một kẻ trên thì mong cầu giác ngộ, mà dưới thì do tấm lòng lân tuất nhiệt, tình muốn cho khắp cả thế gian thọ hưởng pháp lạc, cái lý tưởng đó được kiên trì trong tất cả những người theo Đại thừa giáo. Thượng cầu Bồ đề, hạ hóa chúng sinh như thế đã là nguyên tắc quy phạm của đời sống đạo Phật ở Viên đông. Trong tất cả các Thiền viện, người ta xướng lên “Bốn đại nguyện” vào mọi cơ hội, sau một công tác, sau một thời kinh, sau một bữa cơm, sau một buổi giảng :

眾生無邊誓願度

Chúng sinh vô biên, thệ nguyện độ ;

煩惱無邊誓願斷

Phiền não vô tận, thệ nguyện đoạn ;

法門無量誓願學

Pháp môn vô lượng, thệ nguyện nguyện học ;

佛道無上誓願成

Phật đạo vô thượng, thệ nguyện thành.

Không rõ các “thệ nguyện” này được quy định và được nối kết vào đời sống của thiền tăng vào lúc nào, nhưng cái tinh thần sung mãn trong chúng là tinh thần của đại thừa cũng như tinh thần Thiền, và hiển nhiên, kể từ khi đạo Phật truyền vào Trung Hoa và Nhật Bản, nguyên tắc các thệ nguyện đó đã ảnh hưởng đời sống văn hóa Đông phương trong mọi ngành.

Ganda có mô tả hai sắc thái của đời sống Phật tử. Thứ nhất, phát Bồ đề tâm hay làm trỗi dậy khát vọng mong cầu giác ngộ tối thượng ; thứ hai, thực hành đạo của Bồ tát, tức là Bồ tát Phổ Hiền (Samantabhadra). Thiện Tài đồng tử (Sudhana) sau khi đã phát tâm (cittotpada) dưới sự chỉ dẫn của ngài Văn Thù, từ đó cuộc hành hương hoàn toàn nhắm vào việc hỏi thăm cách thức thực hành bồ đề hạnh (bodhicarya). Cho nên ngài Văn Thù nói với đệ tử của mình, khi ngài chỉ thị Thiện Tài đồng tử ra đi cho một cuộc lữ hành trường kỳ và gian khổ : “Lành thay, lành thay, thiện nam tử ! Sau khi đã phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng (1), bây giờ lại muốn tìm học hạnh của Bồ tát, Thiện nam tử, ít thấy có ai phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng, mà những ai sau khi đã phát tâm mong cầu giác ngộ tối thượng lại còn tìm học hạnh của Bồ tát, càng ít thấy hơn. Vì vậy, thiện nam tử, nếu muốn thành tựu Nhất thiết chủng trí, hãy tinh tiến thân cận các bậc thiện hữu tri thức (kalyanamitra)...”.

Trong kinh Bát nhã Ba La mật, sắc thái thứ hai của đời

(1) Annuttarayai samyaksambodhaye cittam utpadya : phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác. Idzuma, p.134.

sống Phật tử, sau khi phát tâm Bồ đề, là thực hành Bát nhā Ba La mật. Trong Ganda, sự thực hành đó được thắt chặt với công hạnh của Bồ tát Phổ Hiền (Samantabhadra) ; và Bồ đề hạnh (Bodhicaryā), sinh hoạt của sự giác ngộ, được đồng hóa với Phổ Hiền hạnh (Bhadracaryā). Như thế, Phổ Hiền (Samntabhadra) đứng đối với Văn Thù (Manjusri) trong Ganda. Có thể nói : ý tương về nhân cách hữu ngã đã xâm nhập ở đây. Trong các kinh Bát nhā Ba La mật Bát nhā vẫn hoàn toàn vô ngã. Một đoạn kinh nói như sau (1) :

“Trong thế gian này ít ai có thể nhận biết sáng tỏ Phật, Pháp, Tăng là gì, ít ai thành tín bước theo Phật Pháp Tăng... Ít ai có thể phát tâm vô thượng bồ đề (2)... Tu hành Bát nhā lại càng ít nữa... Tinh tiến tu hành Bát nhā cho đến địa vị Bất thối chuyển và an trụ trong Bồ tát địa, lại càng ít gặp bội...”.

“Phát bồ đề tâm” trong Phạn ngữ là bodhicittotpāda, mà nói đủ là “anuttarāyām samyaksambodhau cittam utpādam”, tức là : Phát khởi vô thượng chánh giác tâm.

Nếu dịch thành : *khởi cái tâm tương về giác ngộ*, là sai và lầm, như sẽ giải thích sau. Bởi vì nó tương đương với :

“Anuttaram samyaksambodhim ākanksamāna” (3) Mong cầu giác ngộ tối thượng ; hay “anuttarāyām samyaksambodhau pranidhanam” (4) kiên trì khát vọng giác ngộ tối thượng. Trong Ganda, chúng ta thấy có những diễn tả như trên đây, chúng cùng mang một ý :

“Vipula-kripa-karana-manasa, paryesase' nuttmam

(1) Kinh Astasahasrika (Bát nhā bát thiên tụng), ấn hành bởi Rajendralāla Mitra, p.60ff.

(2) Tebhyo pyalpebhyo lpatarakās te ye nuttarāyām samyaksambodhau cittānuyutpādayaoti.

(3) Saddharma. pundarika, ấn hành bởi Kern và Nanjo, p.44.

(4) Op.ci.t, p.43

bodhim”, (1) phát khởi lòng từ xa rộng, rồi tìm cầu giác ngộ tối thượng ; “ye bodhiprarthayante”, những ai mong cầu giác ngộ tối thượng (2)

“Anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam”, mà hình thức rút gọn của nó, như đã nhắc đến, là : “bodhicittotpadam”, cũng tương đương với : “anuttarayam samyaksambodhau pranidadahanti”. (3) Pranidadhāti có nghĩa : “dồn hết chú tâm vào” tức là “quyết tâm thành tựu công trình”. Cái Pranidhana (thệ nguyện) của Bồ tát là cái quyết định cùng độ của ngài quyết thực hiện kế hoạch cứu rỗi tất cả.

Đĩ nhiên, ở đây cần phải có một cái biết chính đáng hay một cái nhìn tri thức trọn vẹn về công trình mà ngài cố thành tựu, nhưng một Pranidhana còn xa hơn thế nữa, nó là ý chí phải thực thi. Tri thức suông không phải là cứ địa của năng lực ý chí ; ý tưởng suông không bao giờ có thể là một tác viên thực thi hữu hiệu. Cittotpāda (Phát tâm) là một hình thái của Pranidhana. “Hoài bảo một ý tưởng” hay “phát khởi một tâm niệm” là một chuyện, mà thực hiện nó lại là một chuyện khác, nhất là khi nó được thực hiện một cách hăng say và nhiệt thành.

Đối với “anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam”, các dịch giả Trung Hoa có một câu mà nghĩa đen là “*phát vô thượng bồ đề tâm*”. Tuy nhiên, đây không phải là một lối dịch chính xác. Nghĩa đen nguyên thủy là “có một cái tâm được cất lên cho sự giác ngộ” chứ không phải là “cất lên cái tâm giác ngộ”. Nếu dịch như thế, chúng ta có thể nghĩ rằng, có một tính chất tâm lý đặc biệt được gọi là “cái tâm giác ngộ”, và nhờ khả năng đó mà tâm của ta mở ra cho giác ngộ, hay chính cái tâm

(1) Idzumi, p.152

(2) Op.cit., p.154

(3) Lối diễn tả được ngài Di Lặc sử dụng khi ngài tán dương Thiện Tài quyết tâm tìm cầu Bồ tát đạo. Durlabhāṅg kulaputrāḥ te sattvaḥ sarvaloke ye nūttarayāṁ samyaksambodhau pranidadhanti. Idzumi MS. p.1321.

đó là sự giác ngộ. Nhưng ý nghĩa của nó thực ra là “áp ủ ước vọng mong cầu giác ngộ”. Nó là một kiểu đảo ngược, quy hướng về sự giác ngộ của tâm mà trước kia vốn dĩ đã bị khoắc cho một bản sắc trần tục ; hay nó là sự trỗi dậy của một khát vọng tâm linh mới đã từng yên ngủ ; hay nó là một sự định hướng mới của những hoạt động tinh thần mà ta chưa hề mơ tưởng đến ; hay nó là cái thấy về một trung tâm mới của năng lực mở ra một viễn tượng tâm linh hoàn toàn mới mẻ. Chúng ta có thể nói rằng, ở đây, người ta đã nói tới sự giác ngộ, và sự giác ngộ đó giúp cho xác định con đường hành xử ngày mai của mình ; và rằng, ở đây, một Bồ tát đang bước vào giai đoạn phát khởi.

Còn có những ngộ nhận khác về hình thức giản lược của *anuttarāyām samyaksambodhaucittam utpādam* ; tôi muốn nói đến lối diễn giải thông thường của các học giả, về thành ngữ *bodhicittotpāda* trong tiếng Phạn. Nếu kinh suât, như người ta thường mắc phải, nó dường như có nghĩa rằng : “làm trỗi dậy cái tư tưởng về sự giác ngộ”. Nhưng đó là nhầm, bởi vì thành ngữ đó chỉ muốn nói rằng : “áp ủ ước vọng mong cầu giác ngộ”, nghĩa là, “áp ủ một khát vọng tâm linh mong thành tựu giác ngộ tối thượng”. *Citta* ở đây không phải là “tư tưởng” hay tâm tưởng mà là “ước vọng”, và *bodhicittotpādam* kỳ cùng là một lối tinh lược của *anuttarāyām samyaksambodhau* (1) *cittam utpādam*.

Làm trỗi dậy hay cất dậy cái tâm tưởng về sự giác ngộ có nghĩa là, nếu nó có một ý nghĩa nhất định nào đó, là có khái niệm về sự giác ngộ, hay tìm thấy ra rằng giác ngộ có nghĩa là

(1) Văn pháp đây ít dùng định sở cách (locative). Thỉnh thoảng dùng theo chỉ định cách (dative), tỉ dụ, *anuttarāyāi samyaksambodhaye cittam utpādyā* (Bản Idzumi về *Gandavyūha*, p.154). Đáng khác, riêng chữ *bodha* thường được dùng cho *sambodhi* theo chỉ định cách. Thí dụ : *Bodhāya cittam utpādyate* (Raher *Dasabhūmika*, p.11, R) ; *bodhāya cittam utpādyā* (*Astasāhasrika*, pp.62, 63, 71, 93, v.v...) ; *bodhāya cittam utpādyate* (*Gandavyūha*, p.169, v.v .).

gi. Nhưng citta như đã đề cập, không ẩn ý một nội dung tri thức nào như thế, bởi vì nó được dùng trong ý nghĩa tự phát của nó. Cittotpàda là một dòng vận chuyển của ý chỉ được quyết định hướng tới sự giác ngộ. Khi nào muốn nhắc tới trí năng, các nhà Đại thừa dùng những chữ như jnàna (*trí*), mati (*huệ*) budhi (*giác*), vijnàna (*thức*), vân vân.... Citta, hay cittasya, hay adhyasaya, trái lại, thường có một khả năng tự phát, và các dịch giả Trung Hoa đã chấp nhận chữ *tâm* cho nó một cách rất chính xác. Citta, hoặc được lấy từ ngữ căn ci “tích tập”, hay cit “tri nhận”, cách dùng của Đại thừa không nhất quyết có tính cách trí năng, mà là có tính cách hiệu nghiệm và chí nguyện. Citta là một cái bản hữu, hay một thái độ đặc sắc của tâm.

Do đó, Bodhicittotpàda là một sự kích phát tâm linh mới mẻ, nó thay đổi trung tâm năng lực của ta. Đó là sự trước ý về một khát vọng tôn giáo mới mẻ, tạo ra một sự đột biến trong cơ cấu tinh thần của ta. Một người trước kia vốn là kẻ bàng quan đối với đời sống tôn giáo, nay y ấp ủ một ước vọng nóng bỏng mong giác ngộ, hay mong cầu nhất thiết trí (sarvajnatà), trọn cả dòng sống ngày mai của y được xác định từ đó – đó là Bodhicittotpàda.

Luôn tiện, tôi muốn thêm một lời cước chú sau đây : Kể từ quyển *Đại cương về Phật giáo Đại thừa* được ấn hành năm 1907, đến nay, những quan điểm của tôi về Đại thừa có thay đổi một vài chi tiết, và có nhiều điểm trong đó mà bây giờ tôi thấy khác đi, nhất là đối với việc giải thích về một số từ ngữ Sanskrit. Chẳng hạn, khi trình bày về Bodhicitta, tôi đã định nghĩa nó là “tâm minh mẫn” và thêm rằng, theo lý thuyết, Bodhi hay Bodhicitta có sẵn nơi mỗi chúng sinh và thiết định bản chất cốt yếu của nó, chỉ có điều tâm đó bị bao phủ trong vô minh và vị kỷ. Như thế Bodhicitta được hiểu là một hình thái của Tathagatagarbha (Như lai tạng) hay Alayuvijnana (Tàng thức). Nếu xét lại, lối giải thích Citta như vậy là bất xác ; vì

gi. Nhưng citta như đã đề cập, không ẩn ý một nội dung tri thức nào như thế, bởi vì nó được dùng trong ý nghĩa tự phát của nó. Cittotpāda là một dòng vận chuyển của ý chỉ được quyết định hướng tới sự giác ngộ. Khi nào muốn nhắc tới trí năng, các nhà Đại thừa dùng những chữ như jñāna (*trí*), mati (*huệ*) budhi (*giác*), vijñāna (*thức*), vân vân.... Citta, hay cittasya, hay adhyasaya, trái lại, thường có một khả năng tự phát, và các dịch giả Trung Hoa đã chấp nhận chữ *tâm* cho nó một cách rất chính xác. Citta, hoặc được lấy từ ngữ căn ci “tích tập”, hay cit “tri nhận”, cách dùng của Đại thừa không nhất quyết có tính cách trí năng, mà là có tính cách hiệu nghiệm và chí nguyện. Citta là một cái bản hữu, hay một thái độ đặc sắc của tâm.

Do đó, Bodhicittotpāda là một sự kích phát tâm linh mới mẻ, nó thay đổi trung tâm năng lực của ta. Đó là sự trước ý về một khát vọng tôn giáo mới mẻ, tạo ra một sự đột biến trong cơ cấu tinh thần của ta. Một người trước kia vốn là kẻ bàng quan đối với đời sống tôn giáo, nay y ấp ủ một ước vọng nóng bỏng mong giác ngộ, hay mong cầu nhất thiết trí (sarvajnatā), trọn cả dòng sống ngày mai của y được xác định từ đó – đó là Bodhicittotpāda.

Luôn tiện, tôi muốn thêm một lời cước chú sau đây : Kể từ quyển *Đại cương về Phật giáo Đại thừa* được ấn hành năm 1907, đến nay, những quan điểm của tôi về Đại thừa có thay đổi một vài chi tiết, và có nhiều điểm trong đó mà bây giờ tôi thấy khác đi, nhất là đối với việc giải thích về một số từ ngữ Sanskrit. Chẳng hạn, khi trình bày về Bodhicitta, tôi đã định nghĩa nó là “tâm minh mẫn” và thêm rằng, theo lý thuyết, Bodhi hay Bodhicitta có sẵn nơi mỗi chúng sinh và thiết định bản chất cốt yếu của nó, chỉ có điều tâm đó bị bao phủ trong vô minh và vị kỷ. Như thế Bodhicitta được hiểu là một hình thái của Tathagatagarbha (Như lai tạng) hay Alayuvijñāna (Tàng thức). Nếu xét lại, lối giải thích Citta như vậy là bất xác ; vì

rằng, theo đó, giác ngộ tối thượng là sự toàn thiện của Citta, nghĩa là, khi Citta được khai triển trọn vẹn, nó đưa đến giác ngộ. Nhưng bây giờ tôi thấy rằng nó không chính, nếu theo quan điểm lịch sử mà coi Bodhicitta cùng một kiểu với các thành ngữ như : Atmagrahacitta, atmaparananatvacitta, bodhimargaviprivasacitta, v.v... Bởi lẽ, theo như tôi nêu ra trong thiên luận này, bodhicitta là cách tỉnh lược của anuttarayām samyaksambodhau cittautpādam, và nó được dùng đồng nghĩa với sarvajnatācitta (tâm nhất thiết trí), nên bodhicittotpāda – sarvajnatācittotpāda. Bodhi là cái tạo nên tinh thể của Phật, nên nó là Sarvajnatā, nhất thiết trí. Sự thực là, về sau, mối quan hệ lịch sử đó, giữa bodhicitta và anuttarayām samyaksambodhau cit tam của utpādam, hoàn toàn bị quên lãng, hóa ra Bodhicitta mới được trình bày như là có một giá trị thuật ngữ biệt lập. Đó là lẽ tự nhiên, và không nhất thiết là không chính xác nếu trình bày từ ngữ đó như vậy. Nhưng, tốt hơn hết là hãy nhớ lại những gì mà tôi đã giải thích ở đây.

Trong *Tathāgala-guhyaka* hay *Guhyasamāja*, tôi thấy Bodhicitta được diễn tả một cách khá trừu tượng và khác khúc triết. Bản kinh đó nhất định xuất hiện trẻ hơn kinh Gandavyūha. Nó pha trộn khá nhiều Mật giáo (Tantrism), vốn phải coi là một sự thoát sáo của Đại thừa thuần túy. Rồi chúng ta sẽ thấy sự trình bày về Bodhicitta theo Ganda. Dưới đây là những định nghĩa về Citta theo các vị Phật khác nhau, các vị này lập thành đại hội Kim cang bí mật :

Vairocana (Đại Nhật Như lai) : “Thấy một chúng sinh như là không tự hữu, cái đó kêu bằng không thấy, thấy một chúng sinh tức không phải là chúng sinh cái đó kêu bằng bất khả đắc.” (1)

(1) Bài tụng này cần phải giải thích kỹ, vì nó được diễn tả khá trừu tượng và chuyên môn.

Một đoạn khác, đức Vairochana nói : “Bồ đề tâm vượt ngoài tất cả sự biến thành ; Bồ đề tâm vừa hệ vừa không hệ trong các Uẩn (shandha), Xứ (avatana) và Giới (dhātu) ; quán hết thấy các pháp vô ngã và bình đẳng, đó là Tâm của chính ta, từ vô sinh nguyên thủy, và bản tánh là Không (Sūnyatā).”

Aksobhya (Bất Động Như lai) : “Bồ đề tâm thấy rằng tất cả các pháp đều không sinh, không tự tánh, không tha tánh ; Tâm như hư không không ngã thể ; và đây là chỗ thiết lập vững chãi lý giác ngộ.”

Ratnaketu (Bảo Sanh Như lai) : “Bồ đề tâm thấy rằng tất cả các pháp đều không sinh, vô tướng, chúng sinh ra từ pháp vô ngã ; và đây là chỗ thiết lập vững chãi lý giác ngộ.”

Amitāyus (A di đà Như lai) : “Các pháp không sinh, phi hữu, phi kiến ; như hư không (dù không có thực tại tính), cũng vậy, mới nói Tâm là hữu.”

Amoghasiddhi (Bất Không Thành Tựu Như lai) : “Các pháp tự bản chất vốn ngại sáng, chúng thuần tịnh như hư không ; vì không có cái giác ngộ, cái chứng đắc, nên mới thiết lập vững chãi lý giác ngộ.”

2

Hoài bão ước vọng giác ngộ không phải là biến cố bình thường trong đời sống của một người theo Đại thừa, vì rằng đó là bước quyết định phải có để hướng tới cái mục tiêu khác hẳn với đời sống của những người được mệnh danh là Tiểu thừa. Giác ngộ không phải là một công việc riêng tư chẳng can dự gì đến khối lớn cộng đồng ; điểm tựa của nó được đặt ngay trong lòng vũ trụ. Khi mà tôi giác ngộ, thì trọn cả Pháp giới (Dharmaphātu) cũng giác ngộ ; thực sự, cái lý giác ngộ của tôi

là cái lý của Pháp giới (Dharmadhātu), cả hai buộc trời lẫn nhau rất ư sát sao. Vì vậy, nói rằng tôi đã có thể thai nghén một hoài bão to tát cho sự giác ngộ, cái đó nghĩa là cả thế gian đều muốn được giải phóng khỏi vô minh và những dục vọng tội lỗi. Đó là ý có nghĩa của những lời được dẫn dưới đây, phát ra từ Hải Vân tỳ kheo (Sāgramegha), một trong những vị thầy mà Thiện Tài (Sudhana) đến viếng trong cuộc lữ hành cầu đạo trường kỳ của mình : “Hay thay, ông đã làm trời dậy ước vọng mong cầu giác ngộ tối thượng ; đó là việc không thể có cho những ai chưa từng chứa nhóm đầy đủ thiện căn trong những đời quá khứ.” Cái được gọi là “thiện căn” chỉ có giá chừng nào nó làm ích lợi cho tất cả thế gian. Nếu không thể phụng sự cho toàn thể môi trường gồm những thân thuộc mà mình đứng trong đó – nghĩa là, nếu cái nhìn tâm linh của mình mà không trải ra đến bờ cõi xa xôi nhất thì Thiện đức (kusala) của y không phải là “Thiện đức” thứ thiệt, và chẳng có cái lối chứa nhóm nào như vậy mà lại có thể làm trời dậy ước vọng giác ngộ.

Hải Vân tỳ kheo tiếp tục tán dương hoài bão khát vọng của Thiện Tài cái hoài bão chỉ có thể có cho những ai hội đủ những đặc tính sau đây :

1. Những hành vi công đức của họ mang tính cách phổ biến và tỏa sáng (phổ môn thiện căn quang ninh) ;
2. Sự thành đạt Tam muội (samādhi) của họ đầy đủ ánh sáng của trí tuệ phát xuất từ bước đi trên con đường chân chánh (chân thật đạo tam muội trí quang) ;
3. Họ có thể làm phát sinh một đại dương công đức (phước hải quảng đại thiện căn) ;
4. Họ tích tập tất cả các pháp thanh tịnh không hề một mội (tăng trưởng pháp bạch tịnh không hề một mội) ;
5. Họ luôn luôn gần gũi những người bạn tốt và luôn luôn thờ kính ;

6. Họ không phải là những người cất chứa tài sản và không hề ngần ngại thí xả thân mạng của mình cho chánh pháp ;

7. Họ không còn cống cao ngã mạn, và giống như mặt đất, đối xử bình đẳng với tất cả ;

8. Tim của họ đầy cả tình thương yêu và lân tuất, lúc nào cũng nghĩ đến sự ích lợi cho kẻ khác ;

9. Họ luôn luôn đối xử thân thiện với tất cả chúng sinh trong các nẻo luân hồi ;

10. Họ luôn luôn ước mong được tham dự chúng hội của chư Phật. Rồi Hải Vân kết luận rằng chỉ có những tâm hồn nào thụ hưởng những cảm hứng đó, những tâm tình đó, và những thái độ đó, thì mới đặc cách có hoai bảo ước vọng giác ngộ. Bởi vì khát vọng giác ngộ đó thực sự được khởi lên từ :

1. Tâm đại bi (mahākaruṇācitta), mong bảo bọc hết thấy chúng sinh ;

2. Tâm đại từ (mahāmaitricitta), luôn luôn muốn làm lợi ích cho hết thấy chúng sinh ;

3. Tâm an lạc (sukhacitta), mong làm cho kẻ khác hạnh phúc, vì thấy chúng chịu đựng đủ mọi hình thức khổ não ;

4. Tâm lợi ích (hitācitta), mong làm lợi ích cho kẻ khác, cứu rỗi họ thoát khỏi những hành vi sai quấy và tội lỗi ;

5. Tâm ai mãn (dayācitta), mong bảo bọc hết thấy chúng sinh thoát khỏi những tâm tưởng khốn quẫn ;

6. Tâm vô ngại (asamgacitta), muốn dẹp bỏ tất cả những chướng ngại cho kẻ khác ;

7. Tâm quảng đại (vaipulacitta) đầy khắp cả vũ trụ ;

8. Tâm vô biên (anantacitta), như hư không ;

9. Tâm vô cấu nhiễm (vimalacitta), thấy hết thấy chư Phật ;

10. Tâm thanh tịnh (*visuddhacitta*), ứng hợp với trí tuệ của quá khứ, hiện tại và vị lai ;

11. Tâm trí tuệ (*jñānacitta*), nhờ đó có thể bước vào biển lớn nhất thiết trí.

Dẫn chứng thêm, từ kinh *Thập địa* (*Dasabhūmika*) (1) sẽ soi sáng thêm về những bước khởi đầu đưa đến ước vọng giác ngộ, hay phát Bồ đề tâm, cho thấy những lý do sự giác ngộ được ước vọng, cho thấy những yếu tố của giác ngộ, và cho thấy công hiệu của giác ngộ. Cả *Dasabhūmika* và *Gaṇḍa* đều thuộc vào một bộ kinh Hoa nghiêm trong Tam tạng Đại thừa của Trung Hoa. (2)

Đâu là những điều kiện khởi đầu đưa đến hoài bão ước vọng giác ngộ tối thượng ? Đó là :

1. Đầy đủ các thiện căn (*kusalamūla*) ;
2. Tu tập các hạnh (*cāraṇa*) ;
3. Chứa nhóm đầy đủ các tư lương (*sambhāra*) ;
4. Cung kính cúng dường (*pariyupāsita*) các đức Phật ;

(1) An bản Rahder, p.11, R.

(2) Nhan đề Sanskrit của Hoa nghiêm là *Avatamsaka* theo Phiên dịch danh nghĩa đại tập (*Mahāvayupatti*), và theo thích nguyên lục (một bản mục lục Tam Tạng Trung Hoa soạn tập năm 1285-128), nhưng Pháp Tạng trong bản chú giải kinh Hoa nghiêm bộ 60 quyển nói nguyên chữ chính là *Gaṇḍavyūha*. *Avatamsaka* có nghĩa là "một tràng hoa", và *gaṇḍa* là "tập hoa" một loại hoa thường và vyūha là "phân phối trật tự" hay "trang sức". Vậy, chữ Hoa nghiêm phù hợp sát với *Gaṇḍavyūha* hơn *Avatamsaka*. Nghiêm hay trang nghiêm trong chữ Hán tương đương với chữ vyūha. Khi khảo sát về nội dung của Hoa nghiêm bản 60 quyển hay 80 quyển, chúng ta thấy rằng khởi đầu có những bản kinh độc lập về sau được tập hợp thành một tông thư, vì mỗi thể tài được trình bày trong các kinh đó đều được xếp loại theo từng thủ, và được gọi chung là Hoa nghiêm. Đúng ra dùng chữ *Avatamsaka* cho toàn bộ tông thư Hoa nghiêm và chữ *Gaṇḍavyūha* dùng cho bản Sanskrit độc lập, dù nó thuộc chương cuối của các bản Hoa nghiêm 60 và 80 quyển. Bản Hoa nghiêm 40 quyển tương đương với *Gaṇḍavyūha*. Xem thêm đoạn trên, trong tập sách này.

5. Thành tựu đầy đủ các thiện pháp (sukladharma) ;
6. Thân cận các thiện tri thức (kalyānamitra) ;
7. Tâm hoàn toàn thanh tịnh (visuddhāsaya) ;
8. Tâm quảng đại (vipulādhyasaya) được kiên cố ;
9. Tín căn (adhimukti) được bền vững ;
10. Sẵn sàng tâm đại bi (karunā).

Theo kinh *Thập địa* (Dasabhūmika), mười sự kiện này cần thiết cho sự phát khởi Bồ đề tâm. Đó chính là một kinh nghiệm vĩ đại của người theo đạo Phật. Kinh nghiệm này đòi hỏi phải có sự chuẩn bị của tâm linh mới có thể xuất hiện. Nó trào vọt từ hạt giống chầm sâu trong lòng đất và được vun trồng kỹ lưỡng. Một trong những ý tưởng cần phải đặc biệt lưu ý trong bảng liệt kê ở đây là các thiện tri thức, những người bạn tốt. Thiện chí và trợ lực của họ là những dụng cụ đắc lực trong việc gieo trồng khát vọng của người theo đạo Phật, Ganda nhấn mạnh về khía cạnh này.

Tất cả các kinh điển thuộc văn học Hoa nghiêm đều có khuynh hướng cố ý là tính số thập phân, và ngay cả khi trông có vẻ không cần thiết phải thỏa mãn cái công thức vạch sẵn, mà tác giả hay soạn giả cũng cẩn thận tính đủ chuỗi số mười. Như thế, trong bảng toát lược trên đây, những ý tưởng trực thuộc dưới một phạm trù được phân thành nhiều thủ, dĩ nhiên không có mục đích nào khác hơn là để giữ đúng pháp thức. “Thiện căn”, “thiện hạnh”, “tư lương”, “thiện pháp” có thể được tóm thâu vào dưới thủ hành vi đạo đức. Nếu có thể làm thế, những điều kiện tất yếu cho việc làm trôi chảy ước vọng giác ngộ có thể được tóm tắt như vậy : 1. hành vi đạo đức, 2. thân cận chư Phật và các thiện tri thức ; và 3. tâm thanh tịnh, chân thật, và từ bi. Khi làm tròn ba điều kiện này, Bồ đề tâm (Bodhicitta) được coi là đã ngóc đầu dậy và sẵn sàng để tăng tiến.

Vấn đề tiếp theo là tại sao ước vọng giác ngộ tối thượng lại quá cần thiết trong đời sống của một nhà Đại thừa thành tín ? Hoặc, một cách đơn giản. Sự giác ngộ của đạo Phật có can dự gì đến đời sống chúng ta ? Dasabhùmica (1) đưa ra các lý do sau đây :

1. Vì để chúng được Phật Tri (jnàna) ;
2. Vì để đạt được mười oai lực (dasabala) ;
3. Vì để đạt được đại vô úy (mahàvaisaradya) ;
4. Vì để đạt được pháp bình đẳng của Phật (samatabuddhadharma) ;
5. Vì để hộ trì và cứu bạt cả thế gian (sarvajagatparitràna);
6. Vì để làm thanh tịnh tâm từ bi (kritpàkaruna) ;
7. Vì để đạt được vô phân biệt trí (asesajnàna) khắp mười phương thế giới không gì là không biết đến ;
8. Vì để làm thanh tịnh Phật độ khiến cho tất cả không còn vướng mắc (asamga) ;
9. Vì để trong khoảng một niệm (ksanabodha) mà tri nhận cùng khắp quá khứ hiện tại và vị lai ;
10. Vì để quay bánh xe lớn của Chánh pháp (dharmacakrapavarta) trong tinh thần không khiếp sợ.

Rồi từ đó chúng ta có thể hé thấy đâu là những yếu tố của giác ngộ tối thượng, vì trong đó sẵn chứa những lý do được nêu lên cho sự thành đạt của giác ngộ, chúng như là những thành tố của sự giác ngộ. Rồi, những thành tố đó là gì ? Và đây:

1. Trí tuệ nơi quả vị Phật, trí đó thấy hết mọi sự trong

(1) Rahder, p.11, s.

không gian và thời gian ; cái trí vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt ;

2. Năng lực ý chí đốn ngã mọi chướng ngại nằm cản trở đường đi khi nó muốn đạt tới mục đích tối hậu, nó giải thoát tất cả thế gian ra khỏi sự trói buộc của sống và chết ;

3. Đại từ và đại bi, song song với trí và lực không ngớt thi thiết các phương tiện đem lại an lành cho hết thảy chúng sinh.

Để rõ thêm bản chất của giác ngộ theo nhận định của các nhà Đại thừa, chúng ta lại dẫn thêm Dasabhūmika, theo đó, ước vọng giác ngộ bao gồm trong các yếu tố như sau : (1)

1. Tâm đại bi là yếu tố dẫn đầu ;

2. Trí siêu việt là yếu tố chỉ đạo ;

3. Phương tiện là yếu tố hộ trì ;

4. Thâm tâm là chỗ nương tựa ;

Và, thêm nữa, Bồ đề tâm là :

5. Kho tàng đồng đẳng với oai lực của Như lai ;

6. Có khả năng phân biệt lực và trí của hết thảy chúng sinh (sattvabalabuddhi) ;

7. Hướng tới trí vô ngại (asambhinnajñāna) ;

8. Tùy thuận với trí tự nhiên (svayambhūjñāna) ;

9. Có thể giáo hóa Phật đạo cho hết thảy chúng sinh tùy thuận với trí siêu việt ;

10. Trải rộng khắp biên tế của Pháp giới (Dharmadhātu) rộng lớn như hư không.

(1) Ibid., p.11, T.

Rồi ngay trong những đặc tính được quy định đó người ta có thể thấy đâu là ý nghĩa của hoài bão ước vọng giác ngộ. Cái hoài bão của ước vọng lập tức ấn chứng ai là Bồ tát và thế là phân biệt người ấy với những người theo đạo Phật khác ; bởi vì y mang một tâm nguyện đại bi đối với hết thảy chúng sinh và y cũng có cái nhìn trong sáng của tâm linh soi thấy bản tính của hiện hữu, và y cũng có khả năng phối hợp tình thương để có thể tự thích ứng với những điều kiện biến đổi không ngừng của hiện hữu.

Bởi vì cái ước vọng giác ngộ gồm tất cả những tính chất như được mô tả đó, cho nên Bồ tát có thể tạo những thành quả dưới đây, ngay khi ước vọng ấy thấm sâu trong lòng tánh thể của ngài. (1)

1. Vượt qua khỏi địa vị phàm phu ;
2. Bước vào ngôi vị Bồ tát ;
3. Sinh vào trong gia tộc Như lai ;
4. Không có chỗ chê và không có lỗi lầm trong vinh dự gia tộc của ngài ;
5. Đứng ngoài tất cả dòng nước thế gian ;
6. Bước vào đời sống xuất thế gian ;
7. Vững vàng trong pháp của Bồ tát ;
8. An trụ nơi trụ xứ của Bồ tát ;
9. Được bình đẳng tham dự chủng tánh của các Như lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai ;
10. Quyết định hướng tới giác ngộ tối thượng.

Khi đã an trụ trong những sự kiện như thế rồi, được coi là

(1) Ibid., pp. 11-12, U.

đã đạt tới địa vị đầu tiên của Bồ tát. Đó là Hoan hỉ địa (pramuditabhūmi). Vì rằng, kể từ bây giờ, tín tâm không còn bị lay chuyển nữa.

Những đoạn trên, dẫn từ Dasabhumika xác định căn nguyên, bản tính, chủ hướng và thành quả của Bồ đề tâm (Bodhicitta), khá minh bạch. Chúng ta có thể nhận ra đâu là ý nghĩa trọng đại của khát vọng này đối với các nhà Đại thừa. Nó ngang tầm mức với sự chứng đạt. Khi nó được dựng dậy một cách khá kiên quyết, thì đường đi của người theo đạo Phật cũng được vạch ra từ đó. Nếu Phát Bồ đề tâm (Bodhicittatpāda) hay Bồ đề tâm (Bodhicitta) mà chẳng có gì khác với tư niệm suông về giác ngộ ngay dù với tư cách là cái quan trọng bậc nhất trong đời sống của một người theo đạo Phật. Citta như là “tư tưởng” không dễ gì thành công lớn như đã nói trên. Citta không phải là một ý tưởng, không phải là sự tư tưởng suông, nó là một ước vọng hay một hứng khởi sôi nổi tạo nên một hoạch định mới hay một kiến thiết mới của tất cả những kinh nghiệm từ trước đã có sẵn nơi một Phật tử. Citta là lý tánh của thể tánh ta, nó là ý chí nguyên khởi đặt để nền móng cho cá tính. Ngoài ra thì, như những trang kế tiếp sẽ chứng tỏ, khó mà hiểu nổi cái phương thế đặc lực, được diễn giả của Ganda dùng để cổ nói lên bản tính của Bồ đề tâm (Bodhicitta).

3

Khi Thiện Tài đồng tử khấn cầu Bồ tát Di Lặc (Bodhisatta Maitreya) giảng dạy cho, Bồ tát Di Lặc trước hết tán dương Thiện Tài đã có quyết tâm tìm cầu đạo lý cứu cánh của Phật pháp; và trước khi ngài mở tháp Tì lô trang nghiêm cho Thiện Tài chiêm ngưỡng, ngài ca ngợi những đức tính của Bồ đề tâm, mà chính cái đó đã thúc đẩy Thiện Tài đi tham bái từ vị thầy

này đến vị thầy khác cho tới cuối cùng, hội kiến đức Di Lạc. Nếu không do ước vọng giác ngộ nóng bỏng đó, Thiện Tài đã chẳng hề đảm đương sứ mệnh du hành gian khổ giữa những đạo gia và triết gia, những ông thức giả và những bà thức giả, những vị có lẽ là đại diện cho những nhân vật lịch sử đương thời trong một giới hạn nào đó. Ganda quả là một bản truyện ký của những nỗ lực trí thức và tâm linh xuất hiện quanh câu hỏi : “Hạnh của Bồ tát là gì?”, nghĩa là, “ý nghĩa của đời sống con người là gì?”. Sự trỗi dậy của Bồ đề tâm là cái chìa khóa mở vào bí ẩn muôn đời đó, chính đó là chỗ ngài Di Lạc nói hết sức cặn kẽ và rộng rãi về Bồ đề tâm.

Ngài nói với Thiện Tài :

“Lành thay, lành thay, thiện nam tử ! Người đã phát tâm vô thượng bồ đề, vì để làm lợi ích thế gian, vì để mang hạnh phúc đến cho thế gian, vì để chữa trị những khổ não cho hết thấy chúng sinh, và vì để tìm cầu tất cả đạo lý của Phật pháp. Nay thiện nam tử, người đã có nhiều điều thiện lợi, vui sướng được sinh làm thân người, được sống trong thế giới của những loài có sống, và lại được sống trong thời gian có Như lai xuất hiện, đã được tham bái thiện tri thức Văn Thù (mānjusrī). Người quả là một pháp khí tốt đẹp, đã gieo trồng đầy đủ các thiện căn, được vững bền bởi các thiện hạnh, tri kiến đã được thanh tịnh, chánh quán đã sâu xa, đã được hết thấy các chư Phật hộ trì, đã được các thiện tri thức cảnh giác, bởi lẽ người đã thành khẩn phát tâm bồ đề. Ta sẽ nói cho người biết đâu là ý nghĩa của Bồ đề tâm đối với chúng ta những người theo Đại thừa”.(1)

Bồ đề tâm (nghĩa là, ước vọng giác ngộ) như hạt giống vì từ đó sinh ra hết thấy Phật pháp. Bồ đề tâm như ruộng tốt vì nơi

(1) Đoạn tiếp theo chủ yếu căn cứ trên các bản Hán dịch dù nguyên bản Sanskrit MSS, thường được sử dụng song song với bản Hán. Dịch thoát, cốt ý cho độc giả thấy ý nghĩa Bồ tâm trong giáo thuyết của Đại thừa.

dây sản xuất tất cả các thứ thuần tịnh cho thế gian.

Bồ đề tâm như cội đất vì gìn giữ tất cả thế gian. Bồ đề tâm như dòng nước vì rửa sạch tất cả cấu bẩn của tham dục. Bồ đề tâm như ngọn gió vì thổi khắp thế gian không có gì làm trở ngại. Bồ đề tâm như ngọn lửa vì đốt cháy tất cả củi hí luận.

Bồ đề tâm như mặt trời vì chiếu sáng tất cả mọi thứ trên mặt đất. Bồ đề tâm như trăng vì đầy đặn tất cả những pháp thuần tịnh. Bồ đề tâm như ngọn đèn vì soi sáng hết mọi thứ. Bồ đề tâm như con mắt vì nhận ra con đường nào bằng phẳng hay gập ghềnh.

Bồ đề tâm như con đường cái vì dẫn đến thành trì trí tuệ. Bồ đề tâm như suối thiêng vì gột rửa hết thấy những gì không sạch sẽ. Bồ đề tâm như cỗ xe vì chuyên chở hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như cánh cửa vì mở ra hết thấy hành vi của Bồ tát.

Bồ đề tâm như gian nhà lớn vì là nơi trú ngụ để tụ tập Tam muội (Samādhi) và tư duy. Bồ đề tâm như khu vườn vì là nơi thọ hưởng pháp lạc. Bồ đề tâm như nhà ở vì là chỗ an ổn của thế gian. Bồ đề tâm như chỗ về vì là chỗ nghỉ ngơi của hết thấy chúng sinh. Bồ đề tâm như chỗ tựa vì là nơi nương tựa của hạnh Bồ tát.

Bồ đề tâm như cha lành vì bảo hộ hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như mẹ hiền vì dưỡng dục hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như nữ mẫu vì chăm sóc hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như người bạn tốt, vì khuyên bảo hết thấy các Bồ tát. Bồ đề tâm như quốc vương vì vượt lên các tâm của Thanh văn (Śrāvaka) và Duyên giác (Pratyekabuddha). Bồ đề tâm như đại đế vì đầy đủ tất cả các ước muốn tuyệt diệu.

Bồ đề tâm như đại dương vì chứa tất cả các hạt ngọc công đức. Bồ đề tâm như núi Tu di (Sumeru) bình đẳng đứng cao

trên tất cả mọi vật. Bồ đề tâm như núi *Thiết vi* (Cakravada) vì bảo trì hết thấy thế gian. Bồ đề tâm như núi *Tuyết* (Himālaya) vì sản xuất đủ tất cả cây thuốc trị tuệ. Bồ đề tâm như núi *Hương* (Gandhamādana) vì xuất sinh tất cả các thứ hương công đức. Bồ đề tâm như hư không vì trải rộng vô biên phước đức.

Bồ đề tâm như hoa sen vì không hề bị nhiễm ô các pháp thế gian. Bồ đề tâm như voi vì tánh thuần hậu. Bồ đề tâm như ngựa chắt cương vì xa lìa tánh ác. Bồ đề tâm như người đánh xe vì canh giữ hết thấy pháp Đại thừa.

Bồ đề tâm như thầy thuốc vì chữa trị hết thấy các bệnh phiền não. Bồ đề tâm như hố sâu vì làm sụp hết thấy các ác pháp. Bồ đề tâm như kim cương (vajra) vì xuyên thủng hết thấy mọi thứ.

Bồ đề tâm như tráp hương vì chứa hương công đức. Bồ đề tâm như hoa đẹp vì ai nhìn thấy cũng ưa thích. Bồ đề tâm như đàn hương vì làm nguội lạnh hơi nóng tham ái. Bồ đề tâm như hắc trầm hương (Kālapa) vì hương thơm của nó xông khắp tất cả Pháp giới (Dharmadhātu). Bồ đề tâm như *Thiện kiến* được *vương* (Sudarsana) vì hủy diệt tất cả những bệnh khởi lên từ phiền não (klésa). Bồ đề tâm như thuốc cao Vigama vì nhổ ra hết thấy các mũi tên tham dục (anusaya). (1)

Bồ đề tâm như trời *Indra* vì là Chúa của hết thấy thánh thần. Bồ đề tâm là trời *Vaisravana* vì hủy diệt hết thấy đau khổ của bản cùng. Bồ đề tâm như trời *Sri* vì trang điểm bằng tất cả các công đức.

Bồ đề tâm như một phẩm vật trang nghiêm vì hết thấy các Bồ tát được trang điểm bởi nó. Bồ đề tâm như lửa thời kiếp thiêu vì đốt cháy hết thấy các thứ bại hoại. Bồ đề tâm như

(1) Anusaya : tùy phiền não, có nghĩa “cái ngủ chung với”, tức là klesa (phiền não).

được thảo lớn Anirvritamūla (vô sinh căn) vì nuôi lớn hết thầy Phật pháp.

Bồ đề tâm như long châu vì tiêu diệt tất cả các độc phiền não. Bồ đề tâm như thanh thủy châu vì làm thanh tịnh tất cả các phiền não trước. Bồ đề tâm như như ý châu (cintamāni) vì cung cấp tất cả tài sản mong muốn. Bồ đề tâm như cây như ý vì tuôn xuống tất cả các trang nghiêm công đức.

Bồ đề tâm như áo lông ngỗng vì không bao giờ nhiễm bụi bặm sinh tử. Bồ đề tâm như hoa tơ bạch diệp (Karpāsa) vì bản lai trong sáng.

Bồ đề tâm như lưới cây vì dọn sạch ruộng tâm của hết thầy chúng sinh. Bồ đề tâm như những mũi tên sắt Na la diên (Nārāyana) vì bắn hạ kiến chấp bản ngã. Bồ đề tâm như một mũi tên vì bắn thủng cái đích khổ não. Bồ đề tâm như một ngọn mâu vì chinh phục kẻ địch phiền não. Bồ đề tâm như giáp cứng vì thủ hộ tâm như lý. Bồ đề tâm như dao bén vì chặt đứt phiền não. Bồ đề tâm như lưới gươm vì chặt đứt khối giáp cống cao ngã mạn. Bồ đề tâm như một lưới dao vì cắt đứt các phiền não (anusaya). Bồ đề tâm như kỳ hiệu của một dũng tướng vì khuấy phục kỳ hiệu của Ma vương (Māra). Bồ đề tâm như cửa bén vì cửa xẻ cây vô minh. Bồ đề tâm như búa vì đốn ngã những cây khổ. Bồ đề tâm như khi giới vì bảo vệ cho khỏi bị bức hiếp.

Bồ đề tâm như một cánh tay vì nói gìn giữ thân thể Ba la mật.

Bồ đề tâm như chân vì nó chống giữ giới đức và tri kiến.

Bồ đề tâm như một dụng cụ ngoại khoa vì diệt trừ màn che và bụi bặm của con mắt vô minh. Bồ đề tâm như một cái kèm vì nó tháo gỡ tám ván ngã chấp. Bồ đề tâm như giường nằm vì nó đem lại sự dừng nghỉ cho những cùng quần của tham dục (anusaya).

Bồ đề tâm như một người bạn tốt vì nó cởi bỏ tất cả sự trói buộc của sinh tử. Bồ đề tâm như tư hữu vì nó dứt trừ sự nghèo khổ.

Bồ đề tâm như một đại đạo sư vì nó chỉ con đường hành đạo của Bồ tát. Bồ đề tâm như một kho chứa trân bảo vì nó chứa tâm công đức không bị hủy hoại. Bồ đề tâm như một dòng suối vì nó tuôn trào trí tuệ không bị khô cạn.

Bồ đề tâm như gương sáng vì nó ảnh hiện tất cả hình ảnh của chân lý. Bồ đề tâm như hoa sen vì nó không bị nhiễm ô. Bồ đề tâm như dòng sông lớn vì chảy ra các Ba la mật (Paramitā) cũng như pháp nhiếp thọ. Bồ đề tâm như Long vương vì nó giăng bủa những đám mây của chân lý. Bồ đề tâm như mạng cần vì nó gìn giữ tâm đại bi của Bồ tát.

Bồ đề tâm như nước cam lộ vì nó làm nơi nương tựa cho cõi bất tử.

Bồ đề tâm như tấm lưới giăng khắp vì nó thấu thập và nâng cao tất cả chúng sinh để điều phục.

Bồ đề tâm như hộp đựng trầm hương vì nó chứa đựng tất cả hương thơm của công đức. Bồ đề tâm như thuốc Agada (a già đà) vì nó giữ gìn sức khỏe đầy đủ cho người. Bồ đề tâm như thuốc trừ độc vì nó trừ khử chất độc của dục lạc. Bồ đề tâm như thần chú vì nó làm vô hiệu hiệu năng nhiễm độc của điên đảo, tà vạy.

Bồ đề tâm như gió lốc vì nó quét sạch mọi chướng ngại cản trở trước mặt. Bồ đề tâm như hải đảo châu báu vì nó sản xuất trân bảo của yếu tố giác ngộ. Bồ đề tâm như gia phong tốt vì nó làm nảy sinh mọi pháp thanh tịnh. Bồ đề tâm như nhà ở vì là nơi trú ngụ của mọi pháp công đức. Bồ đề tâm như một thị tứ vì nơi đó hết thấy Bồ tát như những thương gia thi hành nghiệp vụ của mình.

Bồ đề tâm như thuốc luyện vàng vì nó gạn sạch tất cả những cặn bã của nghiệp và phiền não. Bồ đề tâm như mặt trời vì nó làm đầy đủ những lương thực cho sự thành tựu giác ngộ.

Bồ đề tâm như đường cái vì nó dẫn hết thảy các Bồ tát đến thành trì nhất thiết trí. Bồ đề tâm như kho báu vì nó chứa đựng tất cả các pháp bạch tịnh. Bồ đề tâm như cơn mưa rào vì nó rửa sạch bụi bặm phiền não. Bồ đề tâm như chỗ núp vì nó cung cấp cho hết thảy các Bồ tát những lời dạy cần thiết. Bồ đề tâm như đá nam châm vì nó không chịu hút quả giải thoát của Thanh văn (Śrāvaka).

Bồ đề tâm như tịnh lưu ly vì bản tánh vốn không nhơ bợn. Bồ đề tâm như ngọc xanh vì nó hơn hẳn tri kiến mà các hàng Thanh và Duyên giác cũng như tất cả mọi người trong thế gian, có thể chứng được.

Bồ đề tâm như trống tan canh vì nó đánh thức hết thảy chúng sinh tỉnh khỏi giấc ngủ say trong phiền não. Bồ đề tâm như nước sạch vì tự tánh trong suốt không cấu bợn. Bồ đề tâm như vàng diêm phù đàn (jambūnada) vì nó chói sáng tất cả pháp lành có thể có trong thế giới của các pháp hữu vi này. Bồ đề tâm như núi chúa lớn vì nó đứng cao trên tất cả thế gian.

Bồ đề tâm như chỗ về vì không hề từ chối những ai có thể về đến.

Bồ đề tâm như chất thể chân thật vì trong nó không thứ gì là bất thực. Bồ đề tâm như ngọc như ý vì nó thỏa mãn tất cả tâm lòng.

Bồ đề tâm như tế khí vì nhờ nó mà tất cả thế gian được thỏa ý.

Bồ đề tâm như một vật được rọi sáng vì không có thứ gì trong tám niệm thế gian sánh bằng. Bồ đề tâm như một sợi dây vì nó kéo lên tất cả chân lý của Phật pháp.

Bồ đề tâm như người buộc giỏi vì buộc lại hạnh và nguyên của Bồ tát. Bồ đề tâm như người thủ hộ vì nó thủ hộ trọn cả thế gian.

Bồ đề tâm như người tỉnh thức vì đẩy lui tất cả cái xấu xa. Bồ đề tâm như lưới trời Indra vì nó khuất phục những quỷ phiền não a tu la. Bồ đề tâm như lửa trời Indra vì nó đốt cháy tất cả công năng tập quán, tham dục (anusaya), và phiền não bất tịnh (klesa). Bồ đề tâm như Tháp thờ xá lợi (Caitya) vì hết thấy thế gian, loài người và loài a tu là kính ngưỡng.

Rồi Bồ tát Di lạc kết luận :

“Này thiện nam tử, Bồ đề tâm thành tựu vô lượng công đức tuyệt diệu như vậy.

“Tóm lại, Bồ đề tâm cũng đồng như Phật pháp và các công đức của quả Phật. Tại sao thế ? Bởi vì, chính từ Bồ đề tâm mà hạnh của Bồ tát bắt đầu khởi hành, và cũng chính từ đó mà hết thấy các Như lai (Tathagata) trong quá khứ, hiện tại và vị lai xuất hiện ở thế gian. Vì vậy, này thiện nam tử, một khi ước vọng giác ngộ tối thượng được phát khởi, thì vô số công đức cũng được phát sinh, và cả đến ý thức ẩn áo nhất của nhất thiết trí cũng phát khởi từ đó”.

4

Bồ tát Di Lạc lại nối thêm với Thiện Tài đồng tử :

Cũng như thuốc thiêu vô úy nó tống khứ năm thứ sợ hãi : với người có thuốc đó lửa không thể đốt cháy, thuốc độc không thể giết hại, gươm bén không làm tổn thương, nước không nhận chìm được, và khói không làm ngợp được. Cũng vậy, khi Bồ tát

được thuốc Bồ đề tâm của nhất thiết trí, lửa tham dục không thể đốt cháy, thuốc độc sân hận không thể giết hại, gương ben phiền não không thể làm tổn thương, biển luân hồi không thể nhấn chìm và khói tà kiến không làm ngợp thở.

Như một người có thuốc thiêng giải thoát nhờ đó mà hết thấy hoạn nạn không bén mảng tới, Bồ tát khi là kẻ sở hữu thuốc Bồ đề tâm của nhất thiết trí tránh xa được ngoài vòng sống chết.

Như một người có thuốc Maghi mà tránh khỏi tất cả các thứ rắn độc do mùi vị của nó tỏa ra, Bồ tát mà có Bồ đề tâm thì tránh được các rắn độc phiền não do hương thơm tỏa ra từ tâm (Citta).

Như một người có chú thuật Vô năng thắng nên không bao giờ bị quân thù chế thắng. Bồ tát khi có thần chú Bồ đề tâm vô năng thắng của nhất thiết trí thì không bị quân địch Ma vương hàng phục.

Như một người nhờ có chú Vigama khiến cho hết thấy mọi mũi tên bắn tới mình đều rơi xuống đất. Bồ tát có thuốc Vigama của Bồ đề tâm nên làm rơi mọi mũi tên tham dục, sân hận và ngu si, và cả mọi mũi tên hý luận, nhắm mình bắn đến.

Như một người có bùa Sudarsma (Thiện kiến) trừ được mọi thứ bệnh tật, Bồ tát có đại thần chú Sudarsana Bồ đề tâm nên tránh khỏi bệnh tật tri kiến cũng như bệnh tật phiền não.

Có một cây thuốc lớn tên Santana, vỏ của nó có công dụng lớn chữa trị tất cả các thứ bệnh ghê lở, nhưng cây ấy không hề biến dạng chút nào vì ngay khi bóc lớp vỏ này thì mọc ngay lớp vỏ mới. Cũng vậy, từ nơi Bồ đề tâm hoài bảo của Bồ tát sinh ra cây nhất thiết trí, và những ai thấy nó và tin nó thì chữa trị lành hẳn các ghê lở nghiệp và phiền não ; nhưng cây nhất thiết trí từ đầu đến cuối vẫn không hề suy giảm hiệu lực.

Có loại cây thuốc tên Anirvrittamūla (vô sinh căn, nhờ nó mà hết thấy cây cối trong cõi Diêm phù (jambūdvīpa) được lớn mạnh. Cũng vậy, cây Anirvritamula của Bồ đề tâm mà Bồ tát hoai bão có công năng làm lớn mạnh tất cả các pháp lành cho hết thấy các bậc hữu học, A la hán (Arhat), Bích chi Phật (Pratyekabuddha) và Bồ tát (Bodhisattva).

Có loại cây thuốc tên Ratilambhya, nếu dùng thoa thân thể sẽ làm cho tâm và thân được mạnh khỏe. Cũng vậy, khi Bồ tát thoa cây thuốc Ratilambhya của Bồ đề tâm, thân và tâm của Bồ tát sẽ tăng trưởng khang kiện.

Có một loại cây thuốc tên là Thiện niệm. Ai được cây thuốc này, sự ghi nhớ được tăng trưởng cũng vậy, khi được cung cấp cây thuốc thiện niệm của Bồ đề tâm. Bồ tát sẽ ghi nhớ trong tâm hết thấy pháp lành của Phật pháp.

Có cây thuốc tên Đại liên hoa khiến cho mạng sống được một kiếp (kalpa). Cũng vậy khi Bồ tát có cây thuốc Đại liên hoa của Bồ đề tâm, đời sống sẽ kéo dài theo ý muốn, dài đến vô số kiếp.

Có cây thuốc tên là Ẩn hình khiến cho các loài nhân và phi nhân đều không thể thấy. Cũng vậy, khi có cây thuốc Ẩn hình của Bồ đề tâm, Bồ tát dù ở trong bất cứ điều kiện nào, các loài ma đều không thể thấy.

Có một hạt châu, vua của các loại châu, ở trong biển cả gọi là Phổ tập chúng bửu (sarvamaniratnasamuccayam). Khi hạt châu này hiện hành, ngay dù lửa của thời kiếp tận có thể hủy diệt hết thấy các thế giới khác nhưng không thể đốt cháy nó ngay dù là một giọt nước trong biển cả đó. Cũng vậy, khi Bồ tát nuôi dưỡng Bồ đề tâm trong tâm như hạt châu chứa tể Phổ tập chúng bửu (sarvamaniratnasamuccayam), thì những đại nguyện hướng tới nhất thiết trí không hề biến mất một mảy may. Nhưng nếu để cho khát vọng nhất thiết trí

(sarvajnatàcittotpāda) (1) của mình bị mất hết, thì hết thấy công đức của mình cũng tiêu tan.

Như có hạt châu tên Phổ tập quang minh (sarvaprabhsaasamuccaya), hoàng tử của hết thấy các loại châu, khi được đeo nơi cổ, nó chói khuất hết thấy các ngọc ngà trang sức khác. Cũng vậy, châu Phổ tập quang minh (sarvapābhāsasamuccaya) được ôm ấp nơi Bồ tát, như một vòng trang sức tâm linh nơi cổ, nó chói khuất hết thấy các thứ trang nghiêm tâm của hàng Thanh văn và Duyên giác.

Như có hạt châu, khi ném vào nước đục, làm cho nước hoàn toàn trong suốt, Bồ đề tâm được ấp ủ nơi Bồ tát cũng như hạt châu tịnh thủy này, nhờ đó mà hết thấy cấu bợn của nước phiền não đều được lắng trong.

Như có hạt châu giữ cho người có nó không bị chìm trong biển cả dù khi bị ném vào trong đó. Khát vọng nhất thiết trí của Bồ tát cũng như hạt châu trụ thủy này ; khi có hạt châu đó, Bồ tát không bị nhận chìm trong biển luân hồi.

Khi một người thợ chài mang hạt long châu mà đi vào dưới những lớp sóng thì hết thấy cửa ngõ của long cung sẽ mở ra, và y sẽ không bị các loài hải tộc làm hại. Cũng vậy, khi Bồ tát đã sẵn có khát vọng nhất thiết trí như hạt long châu tâm linh, thì có thể tự tại đi vào trong tất cả các cõi của dục giới.

Như vị trời Sakra đội mào ma ni chói khuất hết thấy các mào trên đầu của các thiên chúng, cũng vậy, mào ma ni của Bồ tát, được đội lên làm dấu hiệu cho khát vọng nhất thiết trí trên trán đại nguyện của mình, nó chói sáng hơn hết thấy cả ba cõi.

(1) Nên ghi nhận rằng các bản Sanskrit viết : "khát vọng nhất thiết trí" chữ không phải là "khát vọng giác ngộ". Chữ sarvajnatà đã thay cho chữ bodhi như thế nào ?

Như một người có hạt Như ý châu (Cintamani), trừ khi được mọi khả hữu của bản khổ, cũng vậy. Bồ tát khi áp ủ khát vọng nhất thiết trí như là đại như ý châu, thì sẽ tránh khỏi những đe dọa của đời sống.

Như hạt châu nhật quang khi hướng về phía mặt trời sẽ phát sinh ra lửa. Khát vọng nhất thiết trí của Bồ tát cũng giống như hạt châu nhật quang này, vì khi nó được hướng tới mặt trời Bát nhã, nó sẽ phát sinh ra lửa Bát nhã.

Như hạt châu nguyệt quang khi hướng tới mặt trăng sẽ phát sinh ra nước. Khát vọng nhất thiết trí của Bồ tát cũng như hạt châu nguyệt quang này, vì khi hướng tới mặt trăng công đức, nó sẽ phát sinh ra nước đại nguyện và công đức.

Như hạt châu như ý trang sức trên đầu Đại long vương (Māhanaga), ngăn ngừa tất cả những khủng bố của các oán địch. Bồ đề tâm nảy sinh tâm nguyện đại bi của Bồ tát cũng giống như hạt châu như ý trang sức trên đầu mình, và sẽ cản ngăn hết thảy tai họa có thể khởi lên từ ác đạo.

Như có hạt đại bửu châu tên Trang nghiêm thế gian, nếu ai được châu này thì có thể thỏa mãn tất cả những ước mong. Cũng vậy, Bồ tát có đại bảo châu Bồ đề tâm nên có thể thành tựu tất cả tâm nguyện, mà tâm đó không bao giờ bị tổn giảm.

Như đại bảo châu của Chuyển luân vương, để ở đâu thì phá tan bóng tối ở đó, tỏa rạng khắp mọi phía. Cũng vậy, đại bảo châu vương giả Bồ đề tâm phá tan tất cả bóng tối vô minh đang bao trùm lên mọi con đường của hiện hữu, vì nó tỏa rạng ánh sáng vĩ đại của trí tuệ trong thế giới của dục vọng.

Như hạt châu để thanh đại ma ni rơi vào đâu thì biến đổi màu sắc của các sự vật ở đó theo màu của nó. Cũng vậy, đại ma ni để thanh Bồ đề tâm chiếu lên trên hết thảy chúng sinh đồng thời chuyển tất cả công đức của chúng cùng một màu với châu để thanh của Bồ đề tâm.

Như hạt châu lưu ly có thể vớt vào giữa chỗ dơ bẩn qua trăm nghìn năm mà vẫn hoàn toàn không bị nhiễm sự dơ bẩn. Cũng vậy, bảo châu Bồ đề tâm không bị nhiễm ô bởi các tội cấu của thế giới dục vọng dù bị vùi lấp trong đó bao lâu vì hạt tâm châu đó bản lai thanh tịnh.

Như hạt châu có tên Tịnh quang minh, ánh sáng của nó chói khuất tất cả các thứ châu khác. Bảo châu Bồ đề tâm chói khuất tất cả mọi công đức của hạng phàm phu, hạng Thanh văn và Độc giác.

Như đại bảo châu được gọi là Thiên hỏa diệm mà ánh sáng xóa tan mọi vết tối tăm nhỏ nhất. Cũng vậy, đại bảo châu Bồ đề tâm cũng ngời sáng như châu Thiên hỏa diệm có thể diệt trừ mọi tối tăm do vô minh tạo ra.

Như có vô giá bảo châu ở trong biển lớn, khi thương gia bắt được và mang về kho tàng thì tất cả trăm ngàn hạt châu ở đó trở thành một đồng đá tối tăm vô nghĩa. Cũng vậy, đại bảo châu Bồ đề tâm, khi đang nằm yên trong biển lớn sinh tử, Bồ tát chèo thuyền đại nguyện, tín tâm sâu và vững, mà vào thành trì giải thoát ; hết thấy các công đức của Thanh văn và Độc giác trở thành hoàn toàn vô nghĩa.

Như có đại bảo châu được gọi là Tự tại vương cất giữ ở Diêm phù đề (Jambudvipa) cách mặt trời và mặt trăng đến 40.000 do tuần (yojana), thế mà bao nhiêu cảnh vật trang nghiêm của mặt trời và mặt trăng đều được phản chiếu nơi đó. Cũng vậy, hạt châu Tự tại vương Bồ đề tâm ở giữa cõi luân hồi mà đầy đủ các công đức thanh tịnh và phản chiếu tất cả những cảnh vật trang nghiêm cảnh giới của Bồ tát rộng lớn vô biên như Pháp giới hay hư không giới và trí tuệ vô thượng của Như lai chiếu vào đó như mặt trời và mặt trăng.

Giá trị của hạt châu Tự tại vương này có thể vượt xa, bằng với mức độ của ánh sáng mặt trời và mặt trăng, vượt lên tất cả

kho tàng tích lũy của thế gian như vàng, bạc, ngọc, ngà, hương, hoa, trang hoa, y phục, vân vân. Cũng vậy, giá trị của hạt châu Tự tại vương Bồ đề tâm đó, tất cả công đức hữu vi hay vô vi của Thanh văn và Độc giác mà ánh sáng của nhất thiết trí rọi đến, đều không thể hơn nổi.

Như có đại bảo châu Hải tạng mà tất cả mọi vẻ lộng lẫy của đại dương đều được phản chiếu trong đó. Cũng vậy, đại bảo châu Hải tạng Bồ đề tâm phản chiếu tất cả vẻ huy hoàng tráng lệ của đại dương vô thượng trí vốn là cảnh giới của bậc nhất thiết trí.

Cũng như vàng diêm phù đàn (Jambudana) trên trời có giá trị vô song, chỉ trừ đại ma ni tâm vương. Cũng vậy, vàng diêm phù đàn Bồ đề tâm (có giá trị tâm linh) vô song, chỉ trừ tâm vương vô thượng trí của bậc nhất thiết trí.

Như người có tài nghệ chế phục được rồng có thể đi lại tự do không sợ hãi giữa các loại rồng và rắn. Cũng vậy, ai có Bồ đề tâm có thể đi lại tự do không sợ hãi giữa các loại rồng và rắn của tất cả phiền não, vì đã thành thực Bồ đề tâm như là nghệ thuật chế phục rồng.

Như một dũng sĩ mặc áo giáp cầm binh khí thì tất cả oán địch không thể chế phục nổi. Cũng vậy, Bồ đề tâm không hề bị các thứ oán địch phiền não chế phục, vì đã được bảo vệ bằng khí giới Bồ đề tâm.

Khi một nhúm bột trầm hương của cõi trời được đốt lên, khói hương lan tỏa khắp cả tiểu thiên thế giới, giá trị vượt xa tất cả các trân bảo đầy bằng ba đại thiên thế giới. Cũng vậy, loại trầm hương cõi trời của Bồ đề tâm, dù chỉ một nhúm tin tâm sâu, cũng đủ lan tỏa khắp toàn thể Pháp giới (Dharmadhatu) với khói thơm vượt xa hết thấy sở đắc và sở chứng của Thanh văn và Độc giác.

Như có loại trầm hương quý giá, gọi là trầm hương trắng

(bach chiên đàn), nếu thoa lên mình, trừ diệt tất cả các chứng bệnh nhiệt và làm cho thân tâm được an ổn mát mẻ. Cũng vậy, trầm hương trắng Bồ đề tâm làm mát dịu chứng bệnh nhiệt của phiền não, hỷ luận, tham, sân, si và mang lại hạnh phúc cho ngôi dương đường vô thượng trí.

Như núi Tu di (Sumeru), vua của tất cả các núi, tất cả những gì ở gần núi đều biến hình đang với màu sắc của nó, cũng vậy, Bồ đề tâm làm cho Bồ tát nào ở gần nó biến hình thành màu sắc của nhất thiết trí.

Cũng như không có loại cây nào mọc ở cõi Diêm phù đề (Jambudvīpa) này mà bông hoa của chúng có thể tỏa mùi hương sặc nổi với vỏ cây Kovidara được gọi là Pariyātraka, cũng vậy, hương thơm tỏa ra từ những thiện pháp, những vô vi tâm, những giới, những định, những huệ, những giải thoát, những trí kiến của các hàng Thanh văn và Độc giác, tất cả không sao sánh được với hương thơm tỏa ra từ hạt giống Bồ đề tâm, từ các loại cây đại nguyện, từ công đức và trí tuệ của các Bồ tát.

Trong khi đài hoa Pāriyātraka, một loại cây Kovidāra, chưa nở trọn vẹn, nhưng biết rằng chính nơi này sản xuất hàng trăm nghìn đóa hoa. Cũng vậy, trong khi đài hoa Pāriyātraka Bồ đề tâm hàm chứa các công đức dù chưa nảy nở trọn vẹn, nhưng biết rằng nơi này tụ tập vô số bông hoa chư thiên và loài người.

Hương thơm của hoa Pāriyātraka nếu được dùng để ướp y phục dù chỉ trong một ngày, mà mùi thơm của nó sức nước vượt hẳn y phục được ướp hàng trăm nghìn ngày bằng các thứ hoa Campaka, Vārshia hay Sumana. Cũng vậy, hương thơm công đức và trí tuệ của Bồ tát, dù chỉ được huân tập trong một đời mà thôi, cũng lan vào khắp cả mười phương cõi Phật. Loại hương thơm này không thể tìm thấy trong mọi thiện hạnh vô vi và trí tuệ nơi các hàng Thanh văn và Độc giác, dù lâu dài trải qua hàng triệu kiếp xông ướp.

Như có loại cây được gọi là Gia tử (Nādikeri) mọc trong hải đảo ở giữa đại dương, bất cứ thứ gì nơi cây đó, từ rễ cho đến hoa, trái, v.v..., luôn luôn được dùng làm đồ ăn cho dân chúng, mà không bao giờ cũng tận. Cũng vậy, Bồ đề tâm, từ lúc sơ phát đại bi tâm và đại nguyện cho đến lúc thành tựu giác ngộ và thiết lập Chánh pháp, không lúc nào ngừng cung cấp thực phẩm cho thế gian.

Như có loại nước thuốc tên là Hatakaprabhāsa chỉ một lượng nước (pala) của nó biến đổi một nghìn lượng (pala) đồng thành vàng ròng, trong khi một nghìn lượng đồng không thể làm thay đổi loại thuốc nước thần diệu này. Cũng vậy, một lượng dung dịch của Bồ đề tâm hướng tới chỗ thành tựu nhất thiết trí bằng công đức, có thể biến đổi tất cả mọi sự vật màu đồng như là phiền não chướng và nghiệp chướng thành màu vàng ròng nhất thiết trí ; thế mà phiền não chướng không thể biến đổi Bồ đề tâm thành màu sắc của nó.

Như lửa bắt đầu từ một đốm nhỏ nhưng nó càng cháy sáng khi càng bỏ thêm nhiên liệu vào ; lửa Bồ đề tâm cũng vậy. Nó có thể bắt đầu một nhúm nhỏ, nhưng càng thêm nhiên liệu, ngọn lửa trí tuệ càng cháy mạnh hơn.

Cũng như từ một ngọn đèn mà trăm nghìn ngọn đèn khác được thắp sáng lên nhưng ngọn đèn nguyên thủy không hề bị tắt, không hề bị suy giảm. Ngọn đèn Bồ đề tâm cũng vậy, không hề bị tắt, không hề bị suy giảm khi được đem thắp sáng tất cả các ngọn đèn Bồ đề tâm ; chúng được thắp sáng từ ngọn đèn tâm nguyên thủy nơi tất cả các Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai.

Khi một ngọn đèn được mang vào căn nhà tối, bóng tối ngự trị hàng trăm nghìn năm ở đây bị xóa tan và được thay thế bằng ánh sáng. Cũng vậy, khi ngọn đề Bồ đề tâm được mang vào căn nhà tối trong nội tâm của chúng sinh, thì bóng tối của

những phiền não chướng tụ tập hằng trăm nghìn vô số kiếp nơi căn nhà đó lập tức được ngồi sáng bằng ánh sáng của trí tuệ.

5

(Bồ tát Di Lặc không dừng lại ở những thí dụ nhiều vô tận này, mà ngài đưa ra để gọi cho chúng ta thấy sự quan trọng vô cùng của việc phát Bồ đề tâm. Bởi vì ngài vẫn không ngừng diễn tiếp dòng khởi thủy cho đến bao giờ cùng tận khả năng tưởng tượng nơi một vị Bồ tát. Ngài nói tiếp :

Cũng như ánh sáng của ngọn đèn tùy theo tim đèn lớn hay nhỏ ; nếu thêm dầu vào sẽ giữ được ánh sáng đó lâu dài. Cũng vậy, đèn Bồ đề tâm, nếu dùng tim đại nguyện sẽ tỏa ra ánh sáng chiếu khắp Pháp giới (Dharmadhātu), nếu dùng dầu đại bi tâm thì sẽ thành tựu hết thấy Phật sự, giáo hóa chúng sinh và tịnh Phật quốc độ.

Như Tha hóa tự tại thiên vương đội thiên quan, được làm bằng loại vàng Jambudana tuyệt hảo, hơn hẳn mọi thiên quan đội trên đầu các thiên thần trong thế giới dục lạc. Cũng vậy, Bồ tát đội thiên quan Bồ đề tâm, được làm bằng đại nguyện, hơn hẳn những thiên quan đội trên đầu hạng phàm ngu, các hàng hữu học và vô học, các hàng Độc giác.

Như lúc sư vương, vua các loài thú, gầm rống, thì các sư tử con được tăng thêm sức mạnh và nhờ đó mà được lớn thêm, trong khi các loài thú khác sợ hãi, bỏ chạy. Cũng vậy khi Như Lai, sư tử của loài người, cất lên tiếng rống nhất thiết trí tán dương Bồ đề tâm, tất cả các Bồ tát, những người con của sư tử Phật, được tăng trưởng trong Phật đạo, trong khi các hạng khác vì căn tính thấp kém, nghe đến liền bỏ chạy.

Như một giọt sữa của sư tử được thêm vào biển bò sữa, sữa dê, vân vân, nó xuyên qua tất cả mà không chút trở ngại. Cũng vậy, khi một giọt sữa Bồ đề tâm chảy ra từ Như Lai, đấng sư tử của loài người, được thêm vào biển sữa nghiệp và phiền não chứa đựng trải qua trăm nghìn kiếp ; giọt sữa Như Lai thâm nhập trong biển sữa đó và làm biến hoại tất cả ; không bao giờ trụ trong quả giải thoát của tất cả Thanh văn và Độc giác, cũng không bận tâm đến.

Như chim Ca lăng tần giá (kalavinka) dù chưa ra khỏi vỏ trứng, mà khả năng ca hát tuyệt vời của nó đã hơn hẳn tất cả đàn chim trên Hi mã lạp sơn biết ca sánh sỏi. Cũng vậy, khi Bồ tát Ca lăng tần giá (Bodhisattva Kalavinka) bắt đầu công hạnh lúc đang ở giữa cõi luân hồi mà không lui sụt, nếu có khả năng của tâm đại bi và Bồ đề tâm ; không hề bị thoái hóa vào tất cả các thành tựu của Thanh văn và Duyên giác.

Khi chim Kim sếu (Garuda), vua lớn của loài chim, vừa mới sinh ra mà đã có thể bay liệng nhanh nhẹn và có mắt sáng quắc, các chim khác dù trưởng thành trọn vẹn cũng không sao hơn được. Cũng vậy, khi Bồ tát vừa phát khởi Bồ đề tâm lâm vương tử của đức Như Lai kim sếu (Tath gata Garuda) trong chủng tộc cao quý, mà đã hiểu hiện năng lực dũng mãnh của Tâm (Citta), đã khơi dậy tâm đại bi từ cõi lòng sâu thẳm, và có tuệ nhãn sáng quắc soi chiếu rất xa ; tất cả những thành tựu của Thanh văn và Duyên giác sở đắc trải qua trăm nghìn kiếp cũng không thể sánh nổi.

Khi dũng sĩ cầm một ngọn giáo nhọn trong tay, sẽ không có giáp trụ cứng nào mà không bị chọc thủng. Cũng vậy, ngọn giáo Bồ đề tâm được đặt vào cánh tay mạnh bạo của Bồ tát, nó đâm thủng giáp trụ tà kiến và phiền não (anusaya).

Khi đại lực sĩ Mahànagna nổi cơn thịnh nộ, trước trán sẽ nổi lên một cục bướu ; và chừng nào cục bướu vẫn còn đó, thì

không ai trong cõi Diêm phù đề này có thể xứng tay. Cũng vậy, chừng nào trước trán của Bồ tát chưa tan mất cục bướu Bồ đề tâm, được kích thích bởi tâm đại từ và đại bi ; thì tất cả ác ma và ác nghiệp đang khuất phục thế gian cũng không sao đầu thắng nổi.

Cũng như trong việc học bắn cung, đệ tử nào ở lại nhà thầy để chuyên tâm học, sẽ vượt xa các đệ tử khác cùng học nghệ thuật này ; hơn về sự khéo léo, về sự chăm chỉ, về sự áp dụng và về sức mạnh. Cũng vậy, thánh giả Bồ tát, tự tu tập để chứng nhất thiết trí, bỏ xa tất cả các hàng hữu học và Duyên giác chưa phát Bồ đề tâm ; hơn về thế nguyện, trí tuệ, giải thoát, các hạnh và năng lực.

Trong việc tập bắn cung lão luyện, trước hết phải học cách trụ chân cho vững, sau đó mới học đẩy đủ cách bắn. Cũng vậy, khi Bồ tát tự tu tập để chứng nhất thiết trí, việc cần thiết trước hết là phải trụ vững nơi Bồ đề tâm, vì đó là bước tiên khởi hướng tới chỗ thấu triệt tất cả đạo lý của Phật.

Trong việc luyện tập các huyền thuật, bước thứ nhất là phải học thuộc nằm lòng tất cả các câu thần chú, sau đó mới có thể thi hành tất cả các loại huyền thuật. Cũng vậy, khi Bồ tát muốn đạt tới đời sống và các hành vi kỳ diệu của chư Phật và chư Bồ tát trước phải phát khởi Bồ đề tâm và hoài bão các thế nguyện của Bồ tát bởi vì nhờ đó mới có thể thâm nhập đời sống của hết thầy chư Phật và Bồ tát.

Cũng như các thứ được tạo ra bởi huyền thuật đều hoàn toàn vô hình nhưng được thấy như là hữu hình. Cũng vậy, Bồ đề tâm vốn vô tướng, nhưng lại thấy được Pháp giới (Dharmadhātu) vô biên trang nghiêm đầy đủ tất cả các công đức, bởi vì tâm của Bồ tát đã được nhất thiết trí đánh thức dậy.

Cũng như khi vừa thấy một chú mèo đang đến gần, tất cả

các chú chuột đều bỏ chạy trốn vào hang. Cũng vậy, khi Bồ tát vừa phát khởi Bồ đề tâm từ chỗ thâm sâu của tự tánh để quan sát thế gian, tất cả nghiệp và phiền não đều bỏ chạy và lẩn trốn vào hang.

Như có người trang điểm bằng vàng ròng chiêm phù đàn (Jambūnada), tất cả các loại trang sức khác trở thành mờ nhạt. Cũng vậy, khi Bồ tát mang vào những trang sức bằng vàng ròng chiêm phù đàn Bồ đề tâm, tất cả các công đức trang nghiêm của hàng Thanh văn và Duyên giác đều trở nên mờ nhạt.

Cũng như đá nam châm dù chỉ một lượng nhỏ cũng sẽ chẻ hai mộ chuỗi xích sắt ; Bồ đề tâm dù chỉ một chút mà được chỗi dậy trong tâm để cũng sẽ chẻ hai những chuỗi xích sắt của tà kiến, tà hạnh, vô minh và tham dục.

Nơi nào có mấu từ thạch, tất cả sắt ở gần đó bị rã, không đứng im, không dính chặt nhau. Cũng vậy, bất cứ nơi đâu có từ thạch Bồ đề tâm dần bước tới nghiệp hay phiền não, tới giải thoát của Thanh Văn hay của Duyên giác, nghiệp, phiền não và giải thoát kế cận đó đều mất hút, không đứng im, không hợp nhất.

Như một người đánh cá rất thân thiện với các sinh vật ở biển cả, không cảm thấy có đe dọa chết chóc nào dưới các ngọn sóng dù khi phỏ thân vào mồm cá Makara. Cũng vậy, khi Bồ tát phát tâm Bồ đề ở giữa luân hồi vẫn thoát khỏi nghiệp chướng và phiền não chướng ; thâm nhập vào chỗ sở đắc và sở chứng của hàng Thanh văn và Duyên giác mà vẫn không bị nhiễm.

Như một người uống một chén nước cam lộ thì không bị các thứ độc được xâm hại ; Bồ tát khởi tâm cầu nhất thiết trí cũng không bao giờ bị xâm hại bởi quả vị Thanh văn, không ngưng trệ nơi đó, vì có đại bi tâm và các thế nguyện.

Như có người dùng thuốc Añjana thoa lên đôi mắt, thì không ai có thể trông thấy y được dù có đi ngang qua giữa họ. Cũng

vậy, khi Bồ tát khởi tâm cầu nhất thiết trí thì các ác ma sẽ không trông thấy dù có đi ở giữa bọn chúng ; vì đã được hộ trì bởi tri siêu việt và các thế nguyện.

Khi một người được đặt dưới sự bảo vệ của một quốc vương có uy lực, sẽ không bị bất cứ phạm nhân nào đe dọa. Cũng vậy, khi Bồ tát được Pháp vương Bồ đề tâm bảo vệ, sẽ không bị kinh sợ bởi bất cứ chương ngại và hiểm trở nào.

Như một người sống trong các rặng núi được đất che chở khắp bốn phía, không bị lửa đe dọa. Cũng vậy, Bồ tát sống trong sự che chở bởi công đức của Bồ đề tâm sẽ không bao giờ bị đe dọa bởi lửa giải thoát của Thanh văn và Duyên giác.

Như một người dưới sự bảo vệ của một dũng sĩ sẽ không kinh sợ bởi kẻ thù, Bồ tát dưới sự bảo vệ của dũng sĩ Bồ đề tâm không bao giờ bị kinh sợ bởi kẻ thù ác nghiệp.

Khi thiên chủ Sakra cầm khí giới Kim cương (Vajra), toàn thể bộ đội tu la (Asura) bị hủy diệt. Cũng vậy, khi chúng Bồ tát nắm giữ Bồ đề tâm được khơi dậy từ trong sâu thẳm của tự tánh, toàn thể bộ đội Ma vương và A tu la được thiết lập do các ác sư đều bị hủy diệt.

Như một người uống thuốc Rasayana kéo dài tuổi thọ của mình và không bao giờ trở nên yếu đuối ; Bồ tát sẵn có thuốc Rasayana Bồ đề tâm không bao giờ cảm thấy cùng kiệt dù thọ sinh trải qua vô số kiếp luân hồi, và cũng không hề bị ô nhiễm bởi các ô nhiễm do luân hồi.

Như khi điều hòa thuốc rượu, trước hết phải giữ nó trong điều kiện hoàn hảo, không bao giờ để nó tiếp xúc với các thứ bất tịnh. Cũng vậy, Bồ tát khi chuẩn bị cho đời sống hành đạo và các đại nguyện của mình, trước hết phải phát khởi Bồ đề tâm không bao giờ bị ô nhiễm.

Như một người muốn thành tựu một công nghiệp nào trước

hết là phải giữ gìn mệnh sống của chính mình. Cũng vậy, khi Bồ tát quyết tâm tu tập các đạo lý của Phật, trước hết phải gìn giữ Bồ đề tâm.

Khi một người đánh mất mệnh sống của mình, thì không sao thành tựu nổi bất cứ công nghiệp nào cho cha mẹ và quyến thuộc. Cũng vậy khi Bồ tát bị dứt khỏi Bồ đề tâm thì sẽ đoạn tuyệt hết công đức của nhất thiết trí và không thể thành tựu Phật trí để cứu vớt chúng sinh.

Như biển cả không thể bị thứ độc dược nào xâm hại ; Bồ đề tâm của Bồ tát cũng như biển cả không hề bị xâm hại bởi nghiệp và phiền não, bởi Tâm của hàng Thanh văn và Duyên giác.

Như ánh sáng mặt trời không bao giờ có thể bị các tinh tú che mờ ; ánh sáng mặt trời Bồ đề tâm cũng không bao giờ bị che khuất bởi các tinh tú công đức vô vi của hàng Thanh văn và Duyên giác.

Như vương tử khi vừa thọ sinh đã được kính trọng ngay, không bao giờ bị các bậc trưởng thượng hay đại thần coi rẻ, vì la sinh trong chủng tộc quyền quý cũng vậy, ngay khi Bồ đề tâm vừa được phát khởi. Bồ tát đã thác sinh ngay vào chủng tộc Như Lai, ngài là Pháp vương ; chắc chắn không thể bị coi rẻ bởi các hàng Thanh văn và Duyên giác đã tu tập các thiện nghiệp trải qua thời gian lâu dài vì Bồ đề tâm sinh ra từ chủng tộc quyền uy của đại bi.

Vương tử dù đang trẻ dại vẫn được các bậc trưởng thượng và đại thần hết sức kính trọng, dù vương tử không kính mến họ đúng mức. Cũng vậy, các hàng Thanh văn và Duyên giác dù đã tu tập các thiện nghiệp lâu đời, nhưng vẫn phải phủ phục trước vị Bồ tát đã phát khởi Bồ đề tâm, ngay dù Bồ tát không kính trọng họ đúng mức.

Dù vương tử chưa trưởng thành đủ để làm vua mà vẫn không mất sự quý hiển của hoàng gia, vì dòng dõi cao quý không thể

đặt ngang hàng với các đại thần. Cũng vậy, Bồ tát vừa phát tâm cầu nhất thiết trí, vẫn còn bị trói buộc trong nghiệp phiền não và chấp trước, nhưng không mất sự quý hiển của giác ngộ, và không bị coi ngang hàng với Thanh văn và Duyên giác, vì thuộc chủng tộc cao quý của hết thảy Như Lai.

Đối với kẻ mắt lòa và loạn tâm, hạt nhân châu trong sáng lại thấy như là bất tịnh. Cũng vậy hạt châu Bồ đề tâm không chút vết lại chừng như bất tịnh đối với những ai ngu dốt và không tín tâm, vì họ như người lòa mắt và loạn tâm.

Như người ta cầm nắm, hoặc nhìn, hoặc sờ hoặc mang bùa chú thì chữa trị được các thứ tật bệnh. Cũng vậy, trong viên thuốc ma thuật của Bồ đề tâm, tất cả công đức chữa nhóm trước kia được gìn giữ cùng với trí siêu việt và các phương tiện, và nuôi dưỡng thân thể cho các nguyện và trí của Bồ tát ; khi chúng sinh nghe, hoặc thấy, hoặc nhớ tưởng, hoặc sống chung với bùa chú Bồ đề tâm đó, sẽ được chữa trị các thứ tật bệnh phiền não xấu xa.

Như người mặc áo bằng lông ngỗng thì không bị bụi dính dơ ; Bồ tát mặc áo lông ngỗng Bồ đề tâm cũng không bị ô nhiễm bởi bụi sinh tử và phiền não.

Như con bù nhìn bằng gỗ được kết chặt các bộ phận, không bị lỏng lẻo, và làm xong được nhiều công việc, ấy là nhờ các bộ chốt. Cũng vậy, Bồ tát muốn thành tựu các công hạnh Bồ tát đạo là do nuôi dưỡng Bồ đề tâm, như là cái chốt giữ chặt thân thể nhất thiết trí và các thệ nguyện, và chính nhờ thế mà Bồ tát không bị ly tán.

Nếu không nhờ các bộ chốt, cái máy cùng với tất cả các bộ phận của nó sẽ không bao giờ làm nổi công việc. Cũng vậy, nếu Bồ tát không cho khởi dậy Bồ đề tâm thì sẽ không bao giờ làm xong sự nghiệp thành tựu các đạo lý của Phật hay tu các thành tố của giác ngộ.

Như một loại trầm hương tên Tượng tạng (Hastigarbha) vốn là sở hữu của một vị thế giới chủ ; khi hương này được đốt lên, hương thơm của nó đưa bốn binh chủng của vua đó lên đến hư không. Cũng vậy, khi trầm hương Bồ đề tâm được đốt lên, Bồ tát do công đức của mình có thể thoát khỏi sự ràng buộc của ba cõi thế gian, và làm cho trí tuệ vô vi của Như lai trải rộng đến vô hạn.

Như chất kim cương chỉ sản xuất từ mỏ kim cương hoặc mỏ vàng. Cũng vậy, Bồ đề tâm như kim cương chỉ sản xuất từ mỏ công đức của kim cương đại bi, nơi Bồ tát hiện thân để cứu vớt thế gian ; hay từ mỏ vàng siêu việt trí là cảnh giới thù thắng của Như Lai.

Như có loại cây vô căn, không ai tìm thấy gốc rễ của nó, nhưng tất cả cành, lá, cây trái và hoa đều thấy sinh sôi rậm rạp. Cũng vậy, không ai có thể thấy gốc rễ của Bồ đề tâm ở đâu, nhưng hoa công đức, trí tuệ và thân thông đều sầm uất, và tâm đại bi của Bồ tát rợp bóng tất cả thế gian, như một màn lưới.

Kim cương không cất giữ trong bình sứ mẻ bất toàn, mà được cất giữ trong chiếc bình trong sáng kiên cố hoàn toàn. Cũng vậy, Kim cương Bồ đề tâm không cất giữ trong bình của các loài ít tín tâm, kém giới hạnh méo mó, trì trệ, tối tăm, rạn vỡ ; cũng không cất giữ trong chiếc bình dành cho tâm thoái hóa và dao động vì thiếu trí kiến ; mà chỉ được cất giữ trong chiếc bình được dùng để phấn khởi tâm Bồ tát.

Như Kim cương xuyên thủng mọi thứ cầm thạch ; Bồ đề tâm cũng xuyên thủng kho tàng Chánh Pháp.

Như kim cương có thể đập vỡ mọi núi đá ; kim cương Bồ đề tâm cũng đập vỡ mọi núi đá tà kiến.

Kim cương dù bị vỡ vẫn thù thắng hơn tất cả các thứ đá quý và quý hơn các thứ trang sức bằng vàng khác. Cũng vậy,

Bồ đề tâm dù khiếm khuyết và bất toàn vẫn thù thắng hơn các thứ trang sức bằng vàng của công đức nơi các hàng Thanh văn và Duyên giác.

Kim cương dù rạn vỡ vẫn có thể trừ tuyệt tất cả sự bận cùng. Cũng vậy, Kim cương Bồ đề tâm có thể trừ tuyệt mọi bận cùng do sinh tử.

Một mẫu kim cương dù nhỏ cũng đủ sức đập vỡ mọi thứ đá quý hay tiện. Cũng vậy, một mẫu kim cương Bồ đề tâm dù nhỏ và không đáng giá vẫn đủ sức diệt trừ vô minh.

Như kim cương không ở trong tay người phạm ; kim cương Bồ đề tâm cũng vậy, không phải là sở hữu của các loài trời và người có thiện căn thấp kém và thâm tâm ha liệt.

Như người không sánh giá trị của châu ngọc thì không thể nhận ra công năng của hạt châu kim cương, và cũng không biết cách dùng công năng tối thắng của nó. Cũng vậy, ai có tâm hạ liệt thì không biết được giá trị của kim cương Bồ đề tâm và giá trị của đại kim cương siêu việt trí, cũng không định giá nổi công năng tối thắng của nó.

Như kim cương không thể nào bị dùng cho hao mòn ; kim cương Bồ đề tâm cũng vậy, vì là căn nguyên và chân tánh của nhất thiết trí, không bao giờ bị hao mòn.

Như chày kim cương, người dù mạnh mẽ nhất cũng không thể mang nổi, ngoại trừ sức mạnh siêu nhiên của Na la diên (Nārāyana). Cũng vậy, cái chày kim cương vĩ đại của Bồ đề tâm, các hàng Thanh văn và Duyên giác dù có uy lực mấy cũng không bao giờ mang nổi, ngoại trừ sức mạnh Na la diên của các Đại Bồ tát được hộ trì bởi nhân duyên và uy lực của nhất thiết trí, đã hồi hướng thiện can về nhất thiết trí, và đã đạt được uy lực đại thị hiện.

Không có khí giới nào có thể đập vỡ nổi Kim cương, nhưng

Kim cương có thể hủy diệt mọi thứ và mọi thứ mà tự nó vẫn toàn vẹn. Cũng vậy, các nguyên và trí của Thanh văn và Duyên giác không thể trải qua vô số kiếp kiên trì sự nghiệp cứu vớt, giáo hóa và thành tựu tất cả chúng sinh trong thế giới ác trước này, nhưng Bồ tát không bao giờ kiệt sức trong công nghiệp đó, không bao giờ thối lui, vì cắm chặt cái chày kim cương vĩ đại của Bồ đề tâm.

Ngoài đất bằng kim cương, không có đất nào chịu nổi sức nặng của kim cương ; cũng chỉ có đất kiên cố của Bồ đề tâm trong tự tánh của Bồ tát mới có thể chịu nổi sức kim cương giải thoát, nguyên, và hạnh của Bồ tát đạo chứ không phải do các hàng Thanh văn và Duyên giác.

Nước được cất trong bình kim cương cứng chắc và không nứt nó sẽ không bao giờ chảy rịn trong biển cả. Cũng vậy, thiện căn của Bồ tát được tích tập và được đổ vào bình Bồ đề tâm cứng rắn và không nứt nẻ sẽ không bao giờ bị hủy hoại trong các nẻo thọ sinh.

Như cối đại địa được nâng đỡ bởi lớp kim cương sẽ không bao giờ bị vỡ vụn hay rụng xuống. Cũng vậy các nguyên của Bồ tát được nâng đỡ bởi lớp kim cương Bồ đề tâm sẽ không bao giờ bị vỡ vụn hay rụng xuống khi thọ sinh vào tam giới.

Như kim cương không bao giờ bị đắm nước ; kim cương Bồ đề tâm không bao giờ bị đắm nước nghiệp và phiền não, cũng không hề bị biến đổi khi tiếp xúc với nghiệp.

Như kim cương không bao giờ bị lửa đốt cháy ; kim cương Bồ đề tâm không hề bị lửa của khổ sinh tử thiêu đốt, cũng không bị bốc cháy bởi hơi nóng của lửa phiền não.

Trong cõi đại thiên thế giới này không có tòa nào xứng đáng làm chỗ ngồi cho Như Lai, Ứng cúng Chánh biến tri chớ bằng tòa kim cương, lúc ngài chiến thắng Ma Vương, thành

tự nhất thiết trí trên đài giác ngộ. Cũng vậy, chỉ có tâm kim cương kiên cố của nguyện và trí phát sinh từ Bồ đề tâm mà Bồ tát, do giác ngộ vô thượng, thực hành các hạnh của nguyện, viên mãn các Ba la mật, bước lên các nhần vị, chứng các Bồ tát địa, hồi hướng thiện căn, tiếp nhận sự thọ ký, thi thiết phương tiện và các trợ đạo cho Bồ tát đạo, và chứa nhóm năng lực của thiện căn lớn.

Rồi Di Lặc kết luận ;

“Đó là vô lượng vô biên công đức thù thắng khởi lên từ Bồ đề tâm mà Bồ tát hằng nuôi dưỡng. Và quả thực nếu ai phát tâm cầu vô thượng chánh giác thì chắc chắn sẽ có đủ các công đức đó.

Này thiện nam tử, ông đã gặp được thiên duyên, đã có các công đức kỳ diệu đó, do phát tâm cầu vô thượng chánh giác để thực hành Bồ tát hạnh. Ông hỏi : “Làm sao để học hỏi được Bồ tát hạnh ? Làm sao để tu tập Bồ tát hạnh ?” vậy ông nên vào Lầu các Tì lô trang nghiêm tráng lệ huy hoàng này và khi quan sát khắp cả, thì hiểu rõ làm sao để học hỏi Bồ tát hạnh, và sau khi đã học hỏi, làm sao để thành tựu tất cả vô số công đức này.

6

Hiển nhiên, Bồ tát Di Lặc (Maitreya) trút hết biện tài của ngài để tán dương sự quan trọng của Bồ đề tâm (Bodhicitta) trong sự nghiệp của một Bồ tát. Bởi vì, nếu Thiện Tài đồng tử không in đậm sự kiện đó trong lòng, đã không dễ gì bước vào Lầu các Tì lô (Vairochana). Cái Lầu các đó tàng ẩn tất cả những bí mật trong đời sống tâm linh của người Phật tử cao tuyệt. Nếu đồng tử đó chưa được dọn kỹ để bắt đầu, những bí mật ấy không có nghĩa lý gì hết. Chúng có thể bị hiểu lầm nghiêm

trọng, và hậu quả cố nhiên là khốc hại. Vì lý do đó, ngài Di Lặc chỉ cho Thiện Tài thấy đủ mọi góc cạnh đầu là ý nghĩa đích thực của Bồ đề tâm. Cũng nên ghi nhớ những điểm dưới đây, về Bồ đề tâm :

1. Bồ đề tâm khởi lên từ tâm đại bi ; nếu không vậy, chẳng thể là Phật pháp. Cõi nặng Đại bi tâm (Mahākaruṇa) là nét chính của Đại thừa. Chúng ta có thể nói, toàn bộ tính chất của giáo thuyết đó quay quanh cái trụ chốt này. Nền triết lý viên dung được miêu tả rất gọn hình trong Ganda thực sự chính là cái bùng vỡ của công năng sinh động đó.

Nếu chúng ta vẫn còn dây dưa trên bình diện trí năng, những giáo thuyết của Phật như Tánh Không (Sūnyatā), Vô Ngã (Anatmya), v.v... dễ trở thành quá trừu tượng và mất hết sinh lực tâm linh vì không kích thích nổi ai cái cảm tình cuồng nhiệt. Điểm chính cần phải nhớ là, tất cả giáo thuyết của Phật đều là kết quả của một trái tim ấm áp hàng hướng tới tất cả các loại hữu tình ; chứ không là một khối óc lạnh lùng muốn phủ kín những bí mật của đời sống bằng luận lý. Tức là, Phật pháp là kinh nghiệm cá nhân, không phải là triết học phi nhân.

2. Phát Bồ đề tâm không phải là biến cố trong một ngày, vì nó đòi hỏi một cuộc chuẩn bị trường kỳ không phải trong một đời mà phải qua nhiều đời. Đối với những người chưa từng tích tập thiện căn, Tâm đó vẫn đang ngủ vùi. Thiện căn phải được dồn lại để sau này gieo giống trở thành cây Bồ đề tâm hợp bóng. Thuyết nghiệp báo có thể không phải là một lối trình bày có khoa học về các sự kiện, nhưng các Phật tử Đại thừa hay Tiểu thừa đều tin tưởng tác động của nó nơi lãnh vực đạo đức trong đời sống của chúng ta. Nói rộng hơn, chừng nào chúng ta tất cả còn là những loài mang sử tính, chúng ta không trốn thoát cái nghiệp đi trước, dù đó có nghĩa là gì. Bất cứ ở đâu có khái niệm về thời gian, thì có sự tiếp nối của nghiệp. Nếu chấp nhận điều đó, Bồ đề tâm không thể sinh trưởng từ mảnh đất

chưa gieo trồng chắc chắn thiện căn.

3. Nếu Bồ đề tâm phát sinh từ thiện căn, chắc chắn nó phải là phi nhiều đủ tất cả các điều tốt đẹp của các Phật và các Bồ tát, và các loài cao đại. Đồng thời nó phải là tay cự phách diệt trừ các ác trược, bởi vì không thứ gì có thể đương đầu nổi sấm chớp kinh hoàng giáng xuống từ lưới tầm sét Indra của Bồ đề tâm.

4. Tính chất cao quý cố hữu của Bồ đề tâm không hề bị hủy báng ngay dù nó ở giữa mọi thứ ô nhiễm ; ô nhiễm của tri hay hành, hoặc phiền não. Biển lớn sinh tử nhận chìm tất cả mọi cái rơi vào đó. Nhất là các nhà triết học, họ thảo mãn với những lối giải thích mà không kể đến bản thân của sự thực, những người đó hoàn toàn không thể dứt mình ra khỏi sự trôi buộc của sống và chết, bởi vì họ chưa từng cắt đứt sợi dây vô hình của nghiệp và tri kiến đang kìm hãm họ và côi đất nhị nguyên do óc duy trí của mình. Vì vậy, phát khởi tâm Bồ đề diễn ra từ chỗ uyên ảo của tự tánh, đó là một biến cố tôn giáo vĩ đại.

5. Lại vì lý do này nữa, Bồ đề tâm vượt ngoài tâm chinh phục của Ma vương ; mà trong Phật pháp, Ma vương tượng trưng cho nguyên lý thiên chấp. Chính nó là kẻ luôn luôn mong cầu cơ hội tấn công lâu dài kiên cố của Trí (Prjñā) và Bi (Karunā). Trước khi phát tâm Bồ đề, linh hồn bị lôi kéo tới thiên chấp hữu và vô, và như thế là nằm ngoài ranh giới năng lực hộ trì của tất cả chư Phật và Bồ tát, và các thiện hữu. Tuy nhiên, phát khởi đó đánh dấu một cuộc chuyển hướng quyết định, đoạn tuyệt dòng tư tưởng cố hữu. Bồ tát bây giờ đã có con đường lớn thênh thang trước mắt, được canh chừng cẩn thận bởi ảnh hưởng đạo đức của tất cả các đấng hộ trì tuyệt diệu. Bồ tát bước đi trên con đường thẳng tắp, những bước chân của ngài quả quyết, Ma vương không có cơ hội nào cản trở nổi bước đi vững chãi của ngài hướng tới giác ngộ viên mãn.

6. Như đã được cắt nghĩa trong đoạn mở đầu của thiên luận này, Bodhicitta có nghĩa là, làm trỗi dậy khát vọng mong cầu giác ngộ tối thượng mà Phật đã thành tựu, để rồi sau đó ngài lam bậc đạo sư của một phong trào tôn giáo, được gọi là đạo Phật. Giác ngộ tối thượng chính là nhất thiết trí, Sarvajnata, thường được nhắc nhở trong các kinh điển Đại thừa. Nhất thiết trí vốn là yếu tính của Phật đạo. Nó không có nghĩa rằng Phật biết hết mọi thứ, nhưng ngài đã nắm vững nguyên lý căn bản của hiện hữu và ngài đã vào sâu trong trọng tâm của tự tánh. Khi Bồ đề tâm được phát khởi, Bồ tát được quyết định an trú nơi nhất thiết trí.

7. Phát bồ đề tâm tánh dấu đoạn mở đầu cho sự nghiệp của Bồ tát. Trước đó, ý niệm về Bồ tát chỉ là một lối trừu tượng. Có thể tất cả chúng ta đều là Bồ tát, nhưng khái niệm đó không được ghi đậm trong tâm thức chúng ta, hình ảnh đó chưa đủ sống động để làm cho chúng ta cảm và sống sự thực. Tâm được, phát khởi, và sự thực trở thành một biến cố riêng tư. Bồ tát bấy giờ sống tràn như run lên. Bồ tát và Bồ đề tâm không thể tách riêng. Bồ đề tâm ở đâu, là Bồ tát ở đó. Tâm quả thực là chìa khóa mở tất cả cửa bí mật của Phật pháp.

8. Bồ đề tâm là giai đoạn thứ nhất trong hạnh và nguyện của Bồ tát. Chủ đích đi cầu đạo của Thiện Tài; như được nói đến trong Ganda, là cốt nhìn ra đâu là hạnh và nguyện của Bồ tát. Rồi nhờ đức Di Lặc mà Thiện Tài đồng tử trực nhận từ trong mình tất cả những gì mình đã săn đuổi giữa các minh sư, các đạo sĩ, cá thiên thần, v.v... Cuối cùng được ngài Phổ Hiền (Samantabhadra) ấn chứng, nhưng nếu không có giáo huấn của đức Di Lặc về Bồ đề tâm và được ngài dẫn vào Lầu các Tì Lô, Thiện Tài hẳn là không mong gì thực sự bước lên sự nghiệp Bồ tát đạo của mình. Hạnh và nguyện, xác chứng một Phật tử có tư cách là Đại thừa chứ không phải là Tiểu thừa, không thể không phát khởi Bồ đề tâm trước tiên.

9. Ganda mô tả Bồ tát như là một người không hề mệt mỏi sống cuộc đời dăng hiến, để làm lợi ích hết thấy chúng sinh, về tinh thần cũng như vật chất. Đời sống của ngài trải rộng đến tận cùng thế giới, trong thời gian vô tận và không gian vô biên. Nếu ngài không làm xong công nghiệp của mình trong một đời hay nhiều đời, ngài sẵn sàng tái sinh trong thời gian tận cùng. Môi trường hành động của ngài không chỉ giới hạn trong thế gian của chúng ta ở đây. Có vô số thế giới tràn ngập cả hư không biên tế, ngài cũng sẽ hiện thân khắp ở đó, cho đến khi nào đạt đến mức mà mọi chúng sinh với mọi căn cơ thấy đều thoát khỏi vô minh và ngã chấp. Không bao giờ đến mệt mỏi, đó là đặc chất Bồ tát, sinh ra từ Bồ đề tâm.

10. Sau hết, khái niệm Bồ đề tâm là một tiêu chí phân biệt Đại thừa và Tiểu thừa. Tính cách khép kín của tổ chức tăng lữ làm tiêu hao sinh lực Phật pháp. Khi thế hệ đó ngự trị, Phật pháp hạn chế ích lợi của nó trong một nhóm khổ tu đặc biệt. Nói đến Tiểu thừa, không phải chỉ chừng đó. Công kích nặng nhất là nói, Tiểu thừa chặn đứng sự sinh trưởng của hạt giống tâm linh được vun trồng trong tâm để của mọi loài hữu tình ; đáng lẽ phải sinh trưởng trong sự phát khởi Bồ đề tâm. Tâm đó có khát vọng không bao giờ bị khô héo vì sương giá lạnh lùng của cái giác ngộ trí năng. Khát vọng này kết chặt gốc rễ, và sự giác ngộ phải thỏa mãn những yêu sách của nó. Các hoạt động không hề mệt mỏi của Bồ tát là kết quả của lòng ngưỡng vọng đó, và chính cái đó duy trì tinh thần của Đại thừa vô cùng sống động ở Viên Đông, bất chấp óc thủ cựu của xứ này.

Nói vắn tắt, Bồ đề tâm không chỉ là tình yêu thương, nó còn bao gồm cả một trực kiến của triết lý. Nó là một hóa thân cụ thể toàn nhất của Trí (Prajñā) và Bi (Karunā). Bi và Trí khởi sự thực sự ở trong Tâm đó. Chúng ta sẽ rõ ý nghĩa này hơn trong phần tới, trình bày về kinh Bát nhã (Prajñāpāramitā). Kinh Bát nhã không công khai nhắc đến Bồ đề tâm, nhưng cái

học hay cái hạnh về Bát nhã thâm áo quả thực là phát khởi Bồ đề tâm và là khởi điểm của hạnh và nguyện của Bồ tát. Nếu Đại thừa có thể giúp ta đi sâu vào ý thức tôn giáo, thì chính là sự trực nhận của chúng về Tâm đó, như là Tri và Bi.

7

Như tôi đã mở đầu thiên luận này bằng một đoạn trích dẫn từ kinh Thập địa (Dasabhùnika), ở đây cũng sẽ kết luận bằng một đoạn trích dẫn từ kinh đó, không đến nỗi lạc đề. Kinh này, như tôi đã nói trên, nằm trong bộ Avatamsaka (Hoa nghiêm) của văn học Đại thừa, như Gandavyùha. Dưới đây (1) là những bài kệ (gàthà) cuối cùng, nói về giai đoạn thứ mười của Bồ tát đạo gọi là Pháp vân địa (Dharmamegha) trong đó, ngài Kim Cang Tạng (Vajragarbha), vị Bồ tát thượng thủ của Hội Thập địa (Dasabhùnika), nói với Bồ tát vân tập tại cung trời Tha hóa tự tại (Paranirmita-Vasavartin), về khát vọng mong cầu giác ngộ :

Xin hãy nghe kỹ các thắng hạnh tuyệt vời của Bồ tát.

Các ngài hưởng thọ thanh bình và tự chế, tâm đó trầm lặng và nhu thuận,

Bình đẳng và vô ngại như đường đi giữa hư không.

Lìa hẳn các uế trước và ô nhiễm, trụ nơi tri kiến của đạo.

Các ngài đã tích tụ trăm nghìn thiện căn qua vô số kiếp,

Cúng dường trăm nghìn chư Phật và các đại trí giả (Rishi),

(1) Phần Gàthà của Dasabhùnika, các Gàthas cuối cùng, 1-11 The Eastern Buddhist, VI-1.1972. Xin hãy nghe kỹ các thắng hạnh tuyệt vời của Bồ tát.

Và cũng cúng dường vô lượng các A la hán và Bích chi Phật (Pratyekabuddha),

Và để lợi ích hết thảy thế gian nên phát khởi Bồ đề tâm.

Các ngài đã tinh cần trì giới, thành tựu các nhẫn nhục,

Hỗ thẹn “về các ác hạnh” nhưng siêng năng với các hành vi phước lạc, không ngừng tăng gia phước và trí,

Mở rộng tâm trí rộng lớn chứa đầy Phật tri,

Các ngài phát khởi Bồ đề tâm như đấng có mười uy lực.

Các ngài cung kính cúng dường chư Phật trong ba đời.

Nghiêm tịnh hết thảy quốc độ rộng lớn như hư không,

Và thấy rằng các pháp đều bình đẳng,

Các ngài phát khởi Bồ đề tâm để giải thoát toàn thể thế gian.

Các ngài đã hoan hỷ và có kiến giải sâu xa, ưu tu tập tịnh giới,

Mãi mãi siêng năng làm lợi ích hết thảy thế gian.

Thích thú trong các công đức của Phật, hăng hái ngăn ngừa (các tội lỗi) cho thế gian,

Các ngài phát khởi Bồ đề tâm để làm lợi ích cho ba cõi.

Các ngài đã chấm dứt các ác nghiệp, hăng hái hái trong các tịnh giới,

Ưa thích tu tập khổ hạnh, hăng khắc phục các vọng tình,

Nương tựa nơi Phật và hết lòng tu các hạnh giác ngộ,

Các ngài phát Bồ đề tâm để thực hiện các việc lợi lạc cho ba cõi.

Các ngài tùy hi vọng tất cả các pháp lành và tùy thuận với các niềm vui của nhân nhục,

Thấu hiểu mùi vị của các hành vi công đức và ghét bỏ óc cống cao ngã mạn.

An trụ nơi đạo tâm, và trong cung cách nhu thuận và hòa duyệt,

Các ngài phát khởi Bồ đề tâm để cho toàn thể thế gian được tăng ích,

Bồ tát như sư tử thực hiện các hành vi trong sạch của mình, dũng mãnh kiên trì những gian khổ,

Cao thượng đứng trên hết thảy mọi loài,

Không ngừng thành tựu các công đức, chinh phục đội quân phiền não.

Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.

Tâm của các ngài ở trong cảnh giới hoàn toàn vắng lặng.

Làm khô cạn những đám trước, dứt trừ mọi con đường ô nhiễm.

Hạnh phúc trong niềm vui vắng lặng, cởi bỏ sự ràng buộc của sinh tử :

Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.

Tâm tưởng của các ngài thuần tịnh như hư không, biết rõ đâu là siêu việt trí và thế tục trí.

Các ngài đã chinh phục quân đội Ma vương, dẹp bỏ những phiền não hiểm nguy,

Nương tựa nơi ngôn giáo của Phật, đạt tới ý nghĩa của Chân như :

Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.

Để mang lại sự an ổn cho ba cõi, các ngài trụ vững nơi trí ;

Để diệt trừ màng lưới hí luận, các ngài được trang bị bằng trí và lực ;

Các ngài tán dương các công đức của đấng Thiện thế (Sugata, chỉ cho Phật), và tâm hằng hoan hỉ :

Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.

Các ngài mong cầu hạnh phúc cho ba cõi, làm tròn các trợ đạo.

Tâm kiên quyết thực hiện các công trình của mình, Bồ tát sẽ thực hành mọi hành vi gian khổ ;

Không ngớt nỗ lực làm các pháp lành :

Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế.

Mong cầu các công đức của đấng có mười uy lực, ưa thích các hành vi của giác ngộ,

Các ngài dũng mãnh vượt qua đại dương bị bao phủ bởi hí luận, bứt các sợi dây ngã mạn,

Bước đi theo thiện đạo, các ngài mong cầu chứng đắc Pháp tánh :

Bồ đề tâm được phát khởi vững chắc trong những tâm hồn như thế,

Cầu mong họ thực hành các giác ngộ như đã kể ở đây.

Cầu mong họ chứng được mười uy lực thần thông những ai đã nghe các ngôn giáo của Phật và các nguyện.

Cầu mong họ chứng Bồ đề tâm, những ai đã thanh tịnh trong ba đức,

Cầu mong họ là các Bồ tát đã thanh tịnh trong ba quy y (tức quy y Phật, Pháp và Tăng).

LUẬN NĂM

**Ý NGHĨA CỦA TÂM KINH BÁT NHÃ
TRONG PHẬT GIÁO THIỀN TÔNG**

1

BÁT NHÃ TÂM KINH (Prajnaparamitahridaya Sūtra) là một bản văn ngắn nhất về Bát nhã ba la mật (Prajnaparamitā). Trong bản Hán dịch của Huyền Trang, kinh gồm 262 chữ. Đây là bản lưu hành nhất trong giới Phật tử Nhật Bản. Chân ngôn tông (Shingon), Thiên thai tông (Tendai) và Thiên tông (Shingon). Thiên thai tông (Tendai) và Thiên tông (1). Chủ đích của thiên luận này là khảo sát xem Tâm kinh giữ một địa vị quan trọng như thế nào trong giáo pháp của Thiên tông. Do đó, cũng nên có một kiến thức khá về chính bản kinh đó. Vì ngắn, nên toàn thể nguyên bản Sanskrit sẽ được dịch trang kể. F. Max Muller, vào năm 1884, cho ấn hành và xuất bản *Tâm kinh bát nhã* từ bản lá bối cổ lưu trữ ở Nhật (2). Nhưng bản dưới đây căn cứ trên bản Phạn Hán (3) của Huyền Trang với một ít thay đổi dựa trên các bản Hán dịch khác. Huyền Trang dịch Tâm kinh (Hridaya) ra chữ Hán vào năm 649, được soạn tập vào ấn bản Đại tạng kinh Taisho, số hiệu 251, với bài tựa ngự chế của Vua nhà Minh. Nhưng bản này hình như không được dịch từ bản Sanskrit của Huyền Trang, số hiệu 256, vì cả hai không phù hợp nhau mấy.

(1) Nhật Bản, kinh được gọi là Hannya Shingyō hay nói gọn là Shingyō. Tại một thiền viện, kinh được tụng trong mọi thời. Có nhiều bản chú giải và các thiên sư thường cho một khóa giảng về kinh này.

(2) Thủ bản lưu trữ từ năm 609 tại chùa Hōryōji (Pháp long tự), Yamato, một trong những ngôi chùa tối cổ ở Nhật. Nó khá hấp dẫn về mặt khảo cổ vì cung cấp chúng ta "dạng bản tối cổ của mẫu tự Sanskrit được dùng cho các mục đích văn chương". Người ta nói thủ bản này được Bồ đề đạt ma mang vào Trung Hoa, rồi sau đó tới Nhật Bản.

(3) Bản Phạn Hán, có nghĩa là bản phiên âm từ tiếng Sanskrit sang tiếng Trung Hoa, ấn hành trong Đại tạng kinh Taishō, tập VIII, số hiệu 56. (DG).

DỊCH BÁT NHÀ TÂM KINH (*)

Khi (1) Bồ tát Quán Tự Tại (Avalokitesvara) thực hành Bát nhà ba là một sâu xa, soi thấy rằng, có năm uẩn (skandha) (2); và thấy năm uẩn đó không có tự tánh trong chúng (3).

"Này Xá lợi Phất (Sāriputra), sắc ở đây là không (4), không là sắc ; sắc không khác không, không không khác sắc ; sắc tức thị là không, không tức thị là sắc. Thọ, tưởng, hành và thức cũng vậy.

"Này Xá lợi Phất, hết thấy các pháp ở đây được biểu thị là không * : chúng không sinh, không diệt ; không cấu nhiễm, không không cấu nhiễm ; không tăng, không giảm. Vì vậy, này Xá Lợi Phất, trong không không có sắc, không có thọ, tưởng, hành, thức (5) ; không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý ; không có sắc (6), thanh, hương, vị, xúc, pháp ; không có nhân giới (7), cho đến (8) không có ý thức giới ; không có minh, không có vô minh (9), không có minh diệt, không có vô minh diệt ** cho đến không có tuổi già và sự chết, không có sự diệt tận của tuổi già và sự chết ; không có khổ (10), tập, diệt, đạo ; không có trí,

(*) Xem chú thích ở cuối bản dịch Tâm kinh này. Một ít tiểu chú sẽ đánh dấu hóa thí, ở cuối trang.

+ Có hai điểm đáng lưu ý trong đoạn dịch này : 1) Bản Hán của Huyền Trang : "chiếu kiến ngũ uẩn giai không" ; bản Hán của Cưu ma la thập : "Chiếu kiến ngũ ấm không". Khác với lời nói : soi thấy có năm uẩn (ấm) rồi mới thấy tự tánh của chúng là không 2) Cả hai bản Hán vừa dẫn đều có câu : vượt qua mọi khổ ách, tức nói tới hiệu lực của Bát nhà. Riêng bản phiên âm Phạn Hán đọc được trong taisho ý nghĩa tương đương với các đoạn dịch trên đây của Suzuki (DG).

* Chữ Hán : Không tướng. Phạn : shūnyatā-lakṣhaṇa. Ý nghĩa chữ này, có thể đọc nơi luận VI, đoạn nói về 8 cái Không. (DG).

** Các bản Hán đã dẫn : vô vô minh, diệt vô vô minh tận, không có vô minh và cũng không có sự chấm dứt của vô minh. Đoạn dịch trên tương đương với bản phiên âm Phạn Hán đọc được trong Taisho như sau : na vidya nāvidya na vidya kṣhaya nāvidya kṣhaya. DG

*không có đặc, và không có chung, * bởi vì không có đặc. Trong tâm của Bồ tát an trụ trên Bát nhã ba la mật không có những chương ngại ; ** và bởi vì không có những chương ngại trong tâm đó, nên không có sợ hãi, và vượt ngoài những tà kiến điên đảo, đạt đến Niết bàn. Hết thảy chư Phật trong quá khứ, hiện tại, và vị lai, do y trên Bát nhã ba la mật, mà chứng đắc giác ngộ viên mãn tối thượng.*

“Vì vậy, nên biết Bát nhã ba la mật là đại thần chú (mantram), là chú của đại minh huệ, là thần chú cao tuyệt, thần chú vô giả, có thể trừ diệt hết mọi khổ đau ; đó là chân lý vì không sai lầm ; đây là thần chú được công bố trong kinh Bát nhã ba la mật : gate, gate, pàragate, pàrasamgate, bodhi, svàha!” (Này Bodhi, đi qua, đi qua, qua bờ bên kia, qua đến bờ bên kia, Svàha !).

CHÚ GIẢI KINH BÁT NHÃ

(1) Có hai bản kinh cùng nhan đề là Hridaya (Tâm kinh) : một bản được gọi là Lược bản, và bản khác được gọi là Quảng bản. Bản dịch ở trên, của bản lược, thông dụng ở Trung Hoa và Nhật Bản.

Đoạn mở đầu của quảng bản trong nguyên bản phạn ngữ và tạng ngữ được tiết lược trong bản lược như sau :

Bản tạng ngữ có thêm một đoạn : (Kinh lễ Bát nhã ba la mật vượt ngoài ngôn thuyết, tư tưởng và tán ngữ, vì tự tánh như hư không, không sinh, không diệt là cảnh giới của huệ và giới, hiển hiện trong nội tâm chúng tôi, và là mẹ của hết thảy các đấng Thế tôn trong quá khứ, hiện tại và vị lai), “Tôi nghe như vậy. Một thời, đức Thế tôn ngự tại thành Vương xá (Rājagṛha), trên đỉnh Linh Khưu, cùng với chúng Tỳ khưu và Bồ tát. Bấy giờ đức Thế tôn nhập vào tam muội Chánh giác

* Nābhīsamyaḥ, không có trong các bản Hán dịch cũng như trong thủ bản chùa Pháp long.

** Chữ varāṇa, tất cả các bản Hán đều nói “quái ngại” và như thế hoàn toàn hợp với giáo pháp của Bát nhã. Max Muller dịch Anh ngữ “envelop”, không khá.

thậm thâm. Và cùng lúc đó Đại Bồ tát Thánh Quan Tự Tại Aryavalokitesvara đang thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa”.

Đoạn kế tiếp, cũng tiết lược trong bản lược, như sau :

“Này Xá lợi Phất, như thế Bồ tát phải tự mình thực hành trong Bát nhã ba la mật sâu xa”. Lúc bấy giờ, đức Thế tôn rời khỏi Tam muội và tán dương Đại Bồ tát Thánh Quan Tự Tại rằng : “Hay thay, hay thay, thiện nam tử ! quả vậy ! Phải nên tiếp tục thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa. Đúng như lời ông đã giảng thuyết, các đức Như Lai và A la hán cũng tán dương như thế”. Đức Thế tôn hoan hỉ nói như thế. Đại đức Xá lợi phất và Đại Bồ tát Thánh Quan Tự Tại cùng với toàn thể chúng hội, và thế giới của chư Thiên, loài người, a tu la và càn thất bà (gandharva) tất cả đều ca ngợi lời của đức Thế tôn”.

(2) Trên quan điểm khoa học mới, khái niệm về Skandha (uẩn) có vẻ quá mơ hồ và bất xác. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng nguyên tắc phân tích của đạo Phật không phát xuất từ nhu cầu khoa học suông ; nó có mục đích cứu vớt chúng ta ra khỏi ý tưởng về một thực tại cá biệt với ảo tưởng là nó hiện hữu như thế suốt mọi thời. Vì khi ý tưởng này được nhận làm cứu cánh, thì vương mắc phải cái sai lầm của sự chấp trước, và chính do chấp trước đó đã từng bắt chúng ta làm tội mọi cho bạo lực ngoại giới. Năm uẩn (skandha) (các tố chất, hay các thành tố) là : sắc chất (rūpam), cảm thọ hay tri giác giác năng (vedanā), suy tưởng (Samjñā), tập hành hay sự tác thành (saṃskāra), và thức (vijñāna). Uẩn thứ nhất là thế giới vật chất hay chất thể của mọi vật ; bốn uẩn còn lại thuộc về tâm giới. Vedanā xuất hiện qua các quan năng của chúng ta ; samjñā tương đương với suy tưởng theo nghĩa rộng ; saṃskāra là từ ngữ rất khúc mắc, không có từ ngữ tương xứng ở Anh ngữ ; nó chỉ cho cái tạo nên hình chất, là nguyên lý tạo hình ; vijñāna là ý thức hay hoạt động của tâm. Có những hoạt động của tâm khá rõ như thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ mó, và nghĩ tưởng.

(3) Bản dịch của Huyền Trang có thêm : “Ngài diệt trừ tất cả khổ ách”.

(4) Không (sūnya) hay “tách không” (sūnayatā) là một trong những khái niệm quan trọng nhất trong triết lý đại thừa và đồng thời cũng gây nhiều rắc rối khó hiểu nhất cho những độc giả ngoài đạo Phật.

Tánh Không không có nghĩa là “thực tại tính” hay “hiện tượng tính”, hay “cái không chỉ”. Nó chỉ cho cái tuyệt đối, hay bản tính siêu việt, dù nói thế cũng sai lầm như chúng ta sẽ thấy ở sau. Khi các nhà Phật học tuyên bố hết thấy mọi vật đều không, họ không bình vực một quan điểm hư vô luận ; ngược lại nó ám chỉ một thực tại tối hậu, không thể đặt dưới các phạm trù luận lý. Với các phạm trù đó, nếu nói đến tính cách hữu vi của vạn hữu thì cũng nói luôn hiện hữu của cái hoàn toàn vô vi siêu việt tất cả mọi xác định. Sùnta như thế thông thường cũng được diễn dịch rất chính - xác là Tuyệt đối thể. Khi kinh nói rằng năm uẩn mang bản sắc không (không tướng), hay trong cái không, không có sinh và diệt, không có nhiễm, tịnh, v.v..., thì có nghĩa rằng : đừng có gán cho Tuyệt đối thể những phẩm tính quyết định ; khi nó nội tại trong tất cả mọi vật thể cụ thể và cá biệt, nó hoàn toàn không thể định tính. Do đó, phủ định toàn diện trong triết lý Bát nhã là một hậu quả tất yếu.

(5) “Không có mắt, tai, v.v...” chỉ có sáu quan năng. Trong triết học Phật giáo, ý thức (manovijñāna) là quan năng đặc biệt để thâm nhận các pháp (dharma) hay các đối tượng của tư tưởng.

(6) “Không có sắc, thanh, v.v...” là sáu phẩm tính của ngoại giới, chúng làm đối tượng cho sáu quan năng.

(7) Nhân giới v.v..., chỉ cho mười tám giới (dhātu) hay các yếu tố của hiện hữu, chúng gồm sáu giác năng (indriya : căn), sáu phẩm tính (visaya trần) và sáu thức (vijñāna).

(8) “Cho đến” (sanskrit : yavat ; Hán : nãi chí), rất thông dụng trong văn học Phật giáo dùng để tránh lặp lại những đề tài đã biết. Những lối phân loại hơi có vẻ phồn tạp.

(9) “Không có minh, không có vô minh...” là phủ định toàn bộ 12 Nhân duyên (pratityasamutpāda), gồm vô minh (avidyā), hành (saṃskāra), thức (vijñāna), danh sắc (nāmarūpa), lục nhập (saḍāyatana), xúc (sparsa), thọ (vedāna), ái (trīṣṇa), thủ (upādāna), hữu (bhava), sinh (jāti), già và chết (jarāmaraṇa). 12 Nhân duyên này đã được các nhà học giả đạo Phật thảo luận rất nhiều.

(10) Đương nhiên ám chỉ Tứ diệu đế (satya) : 1. Đời sống là đau khổ (dukkha) ; 2. Do sự tích tập (saṃudaya) của các nghiệp xấu ; 3. Có

thể tiêu diệt nguyên nhân của khổ (nirodha) ; 4. Có còn đường (marga) dẫn tới diệt nguyên nhân của khổ.

2

Như nhan đề chứng tỏ, *Bát nhã ba la mật đa tâm kinh* (Prajna-paramita-Sutra) được cho là là n tâm điểm hay tâm tùy (hrdaya) của bộ kinh *Bát nhã ba la mật đa*. Vậy, vấn đề là: Có thực nó mang tinh yếu của bộ kinh vĩ đại đó ? Hay nó chứa đựng một yếu tố nào ở ngoài kinh ? Nếu nó chứa đựng yếu tố ngoài kinh đó hay một yếu tố nào khác hơn, chúng ta phải hết sức lưu ý ; nghĩa là, chúng ta phải xem thử yếu tố ngoại lai này có thực sự nằm trong bộ loại Bát nhã hay không, đồng thời xác chứng mục tiêu của nó để cho thấy tâm điểm của khối văn học đồ sộ này. Vậy, thử khảo sát Tâm kinh đã được trình bày ở trên.

Điểm trước hết, chúng ta cứ quả quyết rằng, Bồ tát Quán Tự Tại (Bodhisattva Avalokitesvara) không xuất hiện trong bất cứ quyển kinh nào thuộc văn hệ Bát nhã, với nhiều tác phẩm như satasahasrka, Pancavimsatisahasrika Astasahasrika, Saptasatika, v.v... trong tiếng Sanskrit và bộ *Đại Bát nhã* (Maha-prajnaparamita) gồm sáu trăm quyển trong Hán văn và các tác phẩm tương đương trong Tạng văn. Nếu đúng thế, chúng ta có thể nói *Tâm Kinh* là một sản phẩm hậu kỳ, và trong đó có pha trộn các yếu tố ngoại lai. Tuy nhiên, đây không phải là điểm chính mà tôi muốn thảo luận trong thiên luận này. Trong Tâm kinh, còn có một điểm khác, ngoài điểm đề cập đến Quán Tự Tại ; ấy mới làm chúng ta ngờ là một soạn phẩm hậu kỳ. Tôi muốn nói tới việc Bát nhã ba la mật được gắn liền với câu thần chú (mantram) làm thế luận cho bài pháp của Quán Tự Tại về Tánh Không (Sūnyatā). Văn học Bát nhã

đặc biệt không bị chi phối bởi sự xâm nhập của các công thức ma thuật như Minh chú (Vidyā), Cấm chú (Mantram), hay Tổng trì (Dharāṇi). Sự thực, chính Bát nhã được coi như là Đại minh chú trong kinh, nhưng không đề ra những Cấm chú (Mantram) riêng biệt nào, và đó mới đích xác là trường hợp của Tâm kinh. Vì rằng, trong *Tâm kinh*, có một câu thần chú (Mantram, đặc biệt được mệnh danh là “Bát nhã ba la mật đa”, gồm những chữ này : “Gate, gate, Paragate, Parasamgate, Bodhi, svaha”. Lối xen kẽ đó hoàn toàn mới mẻ, cần phải đặc biệt lưu ý.

Nhớ kỹ hai điểm này : sự xuất hiện của ngài Quán Tự Tại và sự xen kẽ Cấm chú, chúng ta thử phân tích nội dung của chính bản kinh.

Thoạt tiên, cái gây chú ý nhất trong khi theo dõi bản văn là, hầu như không có gì hết ngoài một tràng phủ định, và cái được mệnh danh Tánh là Không thì là thuần túy phủ định luận, nó giản lược kỳ cùng tất cả vào cái không. Thế thì, kết luận sẽ là, Bát nhã ba la mật, hay đích thực sự thực hành của nó, cốt ở chỗ phủ định tất cả. Phủ định năm Uẩn (skandha) ; phủ định 18 Giới (dhātu) ; phủ định 12 Xứ (ayatana) ; phủ định 12 Nhân duyên ; phủ định 4 Thánh đế. Và cuối điểm của hết thấy những phủ định này không có trí hay đặc gì cả. *Đắc* (prāpti hay labdhi) có nghĩa là chú tâm vào và giữ chặt lấy sở tri kết quả từ suy luận đối đãi. Vì không có thứ đặc nào hết, nên tâm hoàn toàn vượt qua mọi chướng ngại tức những sai lầm khởi lên từ tác dụng trí năng, và vượt luôn những chướng ngại bất rề trong ý thức truy nhận và cảm quan của chúng ta, như sợ hãi và bàng hoàng, vui vẻ và buồn phiền, thất vọng và giải đãi. Khi chúng được như thế, là đã đạt tới Niết bàn. Niết bàn và giác ngộ (sambodhi) là một. Vậy ra, do từ Bát nhã ba la mật mà hiện khởi hết thấy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Bát nhã ba la mật đa là mẹ của Phật đạo và Bồ tát đạo, điều có thường xuyên được nhắc nhở trong văn học Bát nhã.

Đến đây, chúng ta có thể nói, *Tâm kinh* hoàn toàn phù hợp với tinh thần của các kinh điển *Bát nhã ba la mật*. Khởi đầu với các phủ định, rồi chấm dứt với một xác quyết, mà trong thuật ngữ Phật giáo gọi là “Giác ngộ”. Ý niệm về Tánh Không có thể làm khiếp đảm kẻ sơ cơ, bởi người ta thường có thói quen coi nó như một thứ hư vô hóa toàn triệt, nhất là khi *Tâm kinh* có vẻ chỉ là chuỗi phủ quyết. Nhưng, vì chuỗi phủ quyết này cuối cùng đưa chúng ta tới cái quyết định, mặc dù cái đó không hẳn là xác quyết theo nghĩa thông thường, *Tâm kinh* rồi ra không phải một loại thánh kinh của hư vô chủ nghĩa. Bát nhã ba la mật, làm được sự kỳ diệu đó, tức diễn dịch hay dẫn khởi một xác quyết từ những phủ định vô địch, cho nên đáng được coi như một đại thần chú vô song, *vô đẳng đẳng chú*. Nói một cách thông thường, *Tâm kinh* phải đúc kết bằng câu đó ; bài pháp của ngài Quán Tự Tại giảng cho Xá lợi phất (Sariputra) tiến tới kết luận đương nhiên của nó ; khỏi đi xa hơn nữa, và khỏi phải đọc ta cứ như hát kịch rằng thần chú đó là “*Gate, gate, v.v...*”.

Có thể hiểu tại sao nói Bát nhã ba la mật đa là một đại thần chú, nhưng nói rằng đại Bát nhã thần chú đó là “*Gate, gate...*”, thì hình như không có nghĩa gì hết. Những gì đã sáng tỏ và hợp lý, đến đây bỗng trở thành một thứ biến dạng huyền hoặc. *Tâm kinh* chuyển thành một bản văn của chú thuật thần bí. Cái này có vẻ là một sự thoái hóa hay một sự suy sụp. Đây là ý nghĩa của biến thái đột ngột ? Hoặc, tại sao có sự vô nghĩa này ?

Cái gọi là Bát nhã ba la mật đa thần chú, nếu dịch ra, có nghĩa : “*Này Trí tuệ, đi qua, đi qua, đi qua bờ bên kia, đi qua đến bờ bên kia svàhà !*” *Svabhà* là lời chúc lành, lúc nào cũng nằm ở đoạn cuối của một Mantram hay Dharani. Tiếng thét đó có can dự gì tới việc tu tập Bát nhã ba la mật sâu xa ? Mỗi khi được đọc lên, đại khái người ta cho là Mantram hay Dharani

gây ra những phép lạ. Trong trường hợp này, hiệu quả linh nghiệm do đọc “gate !” phải là sự chứng Ngộ. Vậy, chúng ta có thể nói, cùng đích của môn Phật học khả dĩ đạt được chỉ cần do cái câu thần bí đó ? Đối với *Tâm kinh*, đương nhiên đây là lời kết, vì ở đâu không thể có suy luận nào khác. Làm thế nào người ta có thể đồng hóa Bát nhã với câu chú “Gate !”.

Chúng ta có thể thấy, các tín đồ Chân tông nhận *Tâm kinh* làm một trong các kinh chính của họ quá dễ dàng và tự nhiên. Nhưng Thiền cũng đã từng đọc nó trong khóa tụng hằng ngày bằng cách nào ? Ý niệm và Chân ngôn (Mantram) khá xa lạ đối với Thiền đồ. Từ triết học về Tánh Không (Sūnyatā) và Chính giác (Sambodhi), chuyển hướng đến một tôn giáo của chú thuật, không dễ gì chấp nhận nổi.

Sự kiện khác, làm cho hiện diện của Mantram trong *Tâm kinh* càng huyền hoặc hơn, là bài chú (Mantram) kết thúc luôn luôn được đọc theo lối không dịch nghĩa, làm như âm hưởng đích thực của lối dịch âm Phạn hán là một tác động mâu nhiệm. Các loại thần chú không bao giờ được dịch nghĩa sang Hán văn. Đây là một cách rất tự nhiên. Nếu các câu đó không sao hiểu nổi, và chúng cố để cho không hiểu, chúng càng khó hiểu, vì cứ để y nguyên văn, thì uy lực mâu nhiệm ẩn náu đằng sau lại càng có hiệu nghiệm. Nhưng, tại sao trong Thiền lại cần có cái thứ không hiểu nổi ? Không hiểu nổi không phải là không, đạt tới nổi kinh *Bát nhã ba la mật đa* nói nhiều đến chỗ đó.

Chắc chắn, trong dòng phát triển của nó tại Trung Hoa, Thiền đã thấu nhận khá nhiều thủ pháp của Chân ngôn tông, và trong nghi lễ của nó có nhiều Thần chú và nhiều Đà la ni thực sự của Chân ngôn tông. Vì lý do đó, tôi nghĩ rằng, sự phát sinh của *Tâm kinh* thuộc vào một thời kỳ trễ hơn toàn thể bộ phận của chính văn học Bát nhã. Dù vậy, đâu là ý nghĩa của câu thần chú “Gate !” trong *Tâm kinh*, một trong số các kinh văn quan trọng nhất trong giáo pháp của Thiền ? Nếu câu thần

chủ giữ một địa vị lưng chừng trong kinh, mặc dù trong một tác phẩm ngắn loại này khó mà tìm thấy ngay tại chỗ có cái quan trọng nào thứ yếu hơn, thì câu hỏi về ý nghĩa của thần chú có lẽ không là vấn đề trọng đại. Nhưng, một độc giả dù khinh suất cũng nhận thấy ngay địa vị rất nổi bật mà thần chú đã chiếm cứ trong sự tiến triển của học thuyết Bát nhã. Sự thực, hình như toàn thể bản kinh được viết ra vì câu thần chú đó, và không có gì khác hơn. Nếu vậy, rồi ra đâu là ý nghĩa của thần chú, ngoài nghĩa đen của nó ? Tại sao nó là cao điểm của toàn bộ phủ định trong *Tâm kinh* ?

Theo ý tôi, giải quyết cái huyền diệu này không những là chìa khóa để thấu hiểu toàn bộ triết lý Bát nhã, mà còn hiểu luôn cả mối quan hệ chính yếu của nó đối với Thiền. Vì vậy tôi đã nói nhiều về sự xen kẽ của thần chú trong *Tâm kinh*.

Trước khi thần chú “*Gate !*” vén mở bí mật của nó trong liên hệ với học thuyết về Tánh Không và Giác ngộ, cũng nên thử xem các giáo thuyết cốt yếu của kinh *Bát nhã ba la mật đa* là gì. Hiểu được cái đó, sẽ dễ định giá *Tâm kinh* hơn, nhất là trong tương quan sinh tử của nó với chứng nghiệm của Thiền (1).

Sau khi nhận xét về kinh *Bát nhã ba la mật đa* trong các trang tiếp theo đây, chúng ta sẽ có thể thấy rằng, giáo thuyết của *Tâm kinh* có chỗ phù hợp và có chỗ không với các bản kinh chính của *Bát nhã*. Phù hợp ở chỗ cả hai đều lấy Trí Bát nhã làm căn nguyên của giác ngộ, và không phù hợp ở chỗ *Tâm kinh* hoàn toàn nhấn mạnh trên câu thần chú “*Gate !*”. Sắc thái này vắng mặt hẳn trong các bản kinh chính của bộ Bát nhã. Trong *Tâm kinh*, việc tụ tập Bát nhã ba la mật đa được đồng hóa với việc tụng đọc thần chú.

(1) Các giáo pháp cốt yếu của kinh Bát nhã ba la mật đa được viết riêng nơi luận VI, nhan đề “Triết học và Tôn giáo trong kinh Bát nhã ba la mật đa”.

Theo Ngài Huyền Trang, không phải đọc thần chú, mà là đọc trọn cả *Tâm kinh* do đức Quán Tự Tại nói ; ngài xuất hiện vào lúc Huyền Trang đang trên đường đi Ấn Độ. Huyền Trang được dạy học kinh này mỗi khi gặp những gian nan và tân khổ qua những cảnh man dại bị bao phủ trong tuyết lạnh, bị cuốn bởi những ngọn gió lốc ào ạt, và thú dữ thường xuyên qua lại. Bồ tát hiện thân làm một nhà sư bệnh hoạn, đọc bài kinh để trấn an nhà sư chiêm bai vĩ đại này của Trung Hoa. Sư thành tín tuân theo lời khuyên, và cuối cùng nhờ đó đã có thể bình an đi tới vùng đất tâm nguyện. Bấy giờ kinh được coi như là chứa đựng tinh yếu của Phật tâm. (1)

Câu chuyện khá hấp dẫn, nhưng tụng đọc ở đây cốt để tránh xa những gian nan hiểm trở chứ không phải để khai ngộ tâm trí. Đây không đề cập tới sự đồng nhất của Bát nhà ba la mật với Cấm chú coi như để dọn sạch những trở ngại và những dao động của tâm. Ý nghĩa này có thể tìm thấy nơi khác.

Khi thần chú được trì tụng mà không cần nghĩ đến kết quả của nó sẽ như thế nào, và tụng theo cách mà kinh Bát nhà khuyến cáo những ai muốn học Bát nhà, thì bằng phép lạ nào mà đạo nhân được mở ra và soi thấy những bí mật của Bát nhà? Khi một Thiên sư được hỏi về con số của các sư tăng trong thiên viện của mình, sư đáp : “Trước bà ba, sau ba ba”. Đối với phàm tâm, trả lời kiểu đó chẳng cho biết bấy giờ sư đang nghĩ gì trong lòng. Có lẽ thần chú “*Gate !*” có cái ý gì ở bên trong, và chỉ những ai đã vào đạo mới có thể hiểu nổi ; khi hiểu được cái bí nhiệm trong câu trả lời, vấn đề tự nó trở thành sáng tỏ và tất cả những gì được ẩn tàng trong Bát nhà lộ lộ trước mắt. Có thể lắm ; nhưng rồi, tại sao lại là câu thần chú *Gate* đặc biệt này, chứ không là cái gì khác ? Câu thần chú đó, một cách nào đó khá vô nghĩa, nếu xét về nghĩa đen của nó thì

(1) Theo bài Tựa của Từ ân cho Tân kinh. Taisho, No.256

không tài nào hiểu cho nổi. Chỉ khi nào đặt trong toàn thể nội dung của *Tâm kinh* mà chúng ta đã biết, mới thấy nó hết vô nghĩa. Vấn đề của chúng ta ở đây sẽ là : Có liên hệ mật thiết nào giữa giáo pháp chung của *Tâm kinh* và khẩu quyết, hay đúng hơn và lời tán : “Đi qua, đi qua, đi qua bờ bên kia, đi qua đến bờ bên kia, chào Bodhi !” ?

3

Theo ý tôi, có thể giải quyết tất cả những khúc mắc để thấu triệt *Tâm kinh* bằng cách sau đây.

Khi giáo thuyết Bát nhã hoàn toàn đồng nhất với kinh nghiệm Phật giáo, *Tâm kinh* được viết ra để nói lên những điểm cốt yếu của Bát nhã trong một hình thức rất giản ước, đồng thời để chỉ định tiến trình tâm lý của hành giả tu tập Bát nhã ba la mật uyên áo này. Khi kinh bắt sang trào lưu phát triển khác, nó mở rộng thành một nền văn học rất phức tạp, rườm rà, đồ sộ, mà tại Trung Hoa được biết dưới danh hiệu *Đại bát nhã ba la mật đa* (*Mahāprajñāpāramitā Sūtra*) 600 quyển ; trong số đó, 400 quyển đầu đại để tương đương với bản Sanskrit *Satasāhasrikā prajñāpāramitā*, *Bát nhã bách thiên tụng*, tức bản kinh gồm 100.000 bài tụng. Bản kinh nào sớm nhất bản rút ngắn hay bản mở rộng (1), chúng ta chưa thể biết

(1) Cần giải thích. Ngày nay đa số học giả đồng ý rằng bản kinh Bát nhã sớm nhất gần như Bát thiên tụng trong tiếng phạn và Đạo hạnh kinh hay Tiểu phẩm bát nhã của Cư ma la thập trong Hán văn. Từ bản coi như nguyên thủy này, văn học được phát triển thành Bách thiên tụng, Đại bát nhã của Huyền Trang v.v... Trong lúc lối mở rộng đang diễn trong một mục đích khác, lối rút ngắn cũng diễn theo hướng khác nữa. Khó xác định niên sử cho các kinh điển Phật giáo, cũng như hầu hết các tác phẩm khác của Ấn Độ. Nhưng, như tôi đã nói ở trước, câu chú Gate được thêm vào hình như cho biết *Tâm kinh* thuộc sau này mặc dù chúng ta không biết chắc lúc nào thần chú ấy cũng được gắn vào bộ Đại bát nhã của Hán văn.

được. Nhưng, bản rút ngắn không có nghĩa chỉ là cô đọng ; đồng thời với lúc cô đọng, nó chuyển hướng bản kinh thành một tài liệu tâm lý học về kinh nghiệm Bát nhã. Đây là sự thay đổi đáng chú ý, vì rằng khi thêm vào câu thần chú “Gate” là đã thay đổi toàn diện sắc thái của việc giản ước. Nếu không có câu thần chú, giản ước vẫn là một sự kiện đơn giản, không có nghĩa gì hết, và tầm quan trọng nặng ký của nền văn học đó đến đây biến mất hẳn.

Trong lúc tôi chưa thể tìm thấy một cách chính xác là tâm kinh trở thành một khóa bản của Thiên tại Trung Hoa vào lúc nào, các thiên sư hán đã khá sáng suốt, trong lịch sử của Thiên, thấy kinh còn có yếu tố khác chứ không chỉ là một cố gắng cô đọng. Cho đến về sau, kinh *Kim cương* (Vajracchedika) đã đáp ứng cho chủ đích đó, và ngay cả trước thời Huệ Năng cũng vậy. Khi Huyền Trang kể những chuyện linh ứng của mình do đọc *Tâm kinh*, các thiên sư nhận ngay, và đồng thời còn thấy bên trong có yếu tố khác nữa. Cái “yếu tố khác” đó có thể không lọt vào tầm mắt của các luận sư Duy thức học (Vijnaptimatra), nhưng không trốn khỏi các Thiên sư họ đặt kinh nghiệm đi trước triết lý, và rất sốt sắng với giá trị tâm lý của tất cả nền văn học Phật giáo. Họ hiểu ý nghĩa của thần chú khác hẳn các tín đồ Chân ngôn tông.

Một sự kiện đáng lưu ý là thần chú Gate cũng thấy có ở cuối bộ *Đại Bát nhã* bản Hán dịch của Huyền Trang. Hình như nó được thêm vào đời Nguyên, vì ấn bản đời Nguyên mới có nó. Phải chăng ý tưởng phụ thêm thần chú nên coi là xuất phát từ *Tâm kinh* khi nó bắt đầu lưu hành rộng rãi trong giới Phật tử ? Kinh *Bát thiên tụng* (Astasāharikā) nói rằng Bát nhã ba la mật là một minh chú (vidyā) lớn, không lường được, không dò được, không sánh được, và tối thượng ; nếu vậy, nên coi “Gate” như là lối tán dương của *Tâm kinh* bằng những từ ngữ chói sáng của Thần chú.

Trở lại chủ đề chính, việc tu tập Bát nhã uyên áo cũng là việc thực tập công án, mà tôi đã đề cập trong Thiên luận bộ trung. Quán Tự Tại (Avalokitesvara, hoặc Quán Thế Âm) là người học Thiên, và đức Phật trong Tâm kinh cho biết ngài Quán Tự Tại đã học như thế nào. Vì Bát nhã là công án được đề ra cho ngài giải quyết, làm phương tiện chứng quả giác ngộ tối thượng. Quá trình chứng ngộ của ngài xuôi theo dòng phủ quyết. Phủ định bất cứ thứ gì có thể đem trí óc mà hiểu như là một đối tượng của tư gương. Thiên tông cũng làm như thế. Nó bắt đầu bằng trí óc. Phải trừ diệt vô minh cố hữu trong tám tư vô thủy quá khứ. Đó là bước thứ nhất hướng tới giác ngộ. Vô minh tức không thấy sự thực (dharma, pháp) như thế là như thế, yathabhutam (như thật). Vậy rồi, Tâm kinh đề ra một tràng phủ định, chối bỏ luôn cả nhận thức, hay trí. Bởi vì, chừng nào ý thức còn có chỗ bám, đó thực là một trở ngại trên đường đi về giác ngộ tối thượng. Tự chủ và tự tại có nghĩa là có đường đi hoàn toàn đẹp sạch tất cả các chướng ngại vật chúng có thể chận ngang dòng suối tự do và tự tác chủ của Bát nhã. Phủ định là dọn sạch, là thanh lọc như thế. Trong thực tập công án, dọn sạch như thế cũng là phương sách tiên quyết.

Chúng ta biết rằng, phủ định chỉ là phương tiện nhờ đó để thành tựu cái khác. Trong Bát nhã ba la mật, nó cũng là cái dẫn chúng ta đi tới mục đích của pháp môn này. Thiên, ngay từ khởi thủy, đề ra cho chúng ta một công án coi nhẹ giải thích của trí óc, và do đó chỉ con người phủ định cho chúng ta đi mà không cần nói một cách công khai. Tâm kinh, trực thuộc văn học Bát nhã, diễn theo cái đà diễn tiến chung này, và chưa đầy tiếng không ! Nhưng chúng ta cầm dùi vào đầu sau khi vứt bỏ hết mọi kho tàng trí năng, khái niệm ? Là cái không trợ trợ, là khoảng trời trống trơn, là cái trống rỗng hoàn toàn, đó là ý nghĩa của Sūnyatā (Tánh Không) ư ? Nếu đúng vậy, chúng ta vẫn ở nguyên trong cảnh vực của những khái niệm “Cái không

chỉ” (*ngoan không*) vẫn còn là một trong những đối tượng tư tưởng của chúng ta. Phải vứt bỏ cái đó, vì đó là điên đảo và mộng tưởng.

Trong Phật giáo Chân tông, bỏ “tự lực” cốt để vãng sinh về quốc độ của Phật Di đà (*Amitabha*). Phủ định cũng là khẳng định ngay đó. Chân tông tránh dùng trí năng. Chủ trương phủ định của nó không gây kinh hãi và thất vọng cho bằng Bát nhã ba la mật. Tuy nhiên, ngay đây, một tâm trạng gọi là “không bố úy”, “không quá ngại” được trỗi lên làm mục tiêu. Mục tiêu đó là gì ? Giác ngộ tối thượng này là gì ? Nó ở đâu ? Khi nào đạt đến ?

Đạt đến, lúc ngài Quán Tự Tại tuyên bố, “Gate, gate, paragate, parasamgate !”. Vì đó là sự phóng xuất vọt ra từ nội tâm của ngài khi ngài sang ngang dòng phủ định. Ngài là hành giả của Bát nhã ba la mật đa, không thể vĩnh viễn quanh quẩn trong một vòng tròn phủ định. Một khi ngài đi đến đích, kiệt sức và vô vọng, chẳng còn ước mong nào trước mặt, và ngài biết những gì đã bị bỏ lại đằng sau. Nhưng vẫn có cái thúc đẩy bước tới. Trí năng và xúc cảm hoan toàn cùng tận, ngài thực hiện bước nhảy tối hậu. Bứt lìa đoạn dây cuối cùng trói buộc ngài vào thế giới của đối đãi và “tự lực”. Ngài thấy mình đứng trên bờ bên kia. Bị áp đảo bởi các tình cảm của mình, ngài chỉ có thể đọc lên “Gate”. Rồi thì, Gate trở thành câu thần chú của ngài, Gate trở thành thần chú của Bát nhã ba la mật đa. Với sự phóng xuất đó, mọi vật bừng sáng, và Quán Tự Tại đã tu tập Bát nhã đến chỗ cuối cùng.

Tôi kết luận rằng, đây là ý nghĩa của *Tâm kinh*. Do giải thích bản kinh như thế, chúng ta có thể hiểu tại sao Gate là kết luận, và tại sao kết luận này diễn tả nội dung của *Tâm kinh* một cách triệt để. Để riêng thần chú ra, nó chẳng có nghĩa gì hết, và khó mà hiểu tương quan sinh tử của nó với kinh *Bát nhã ba la mật*. Đừng có bước tới *Tâm kinh* bằng con đường

tất của trí năng, dù thoát trông nó như chỉ ra lối đi đó. Phải tiến tới theo đường dây của kinh nghiệm tôn giáo, tức là, bằng đường dây mà chúng ta giữ chặt trong lối tham cứu công án. Ý nghĩa của thần chú như thế vén mở những bí mật của nó, và kết quả Tâm kinh trở thành một tài liệu hoàn toàn dễ hiểu có giá trị tôn giáo rất lớn.

Nếu *Tâm kinh* là một sản phẩm của thiên tài Trung Hoa, câu thần chú có thể không mang hình thái *Gate* ! Như chúng ta đã thấy qua nhiều trường hợp khác nhau rồi, thần chú của các thiền sư đã khoác những màu sắc khác hẳn. Nhưng, trên phương diện tâm lý mà nói, quá trình tâm linh được chứng nghiệm bởi người Trung Hoa và Ấn Độ rõ ràng cũng thế và hiển nhiên, phải thế. Khi một người Trung Hoa được hỏi Phật là ai, y trả lời : “Đó là một cái thùng đầy nước bị thùng đáy”. Phê phán theo tiêu chuẩn thường của luận lý, nói thế nghe như nói một Dharani. So sánh Phật với thùng nước coi có vẻ phạm thượng, nhưng trong con mắt của Thiền thì phải là cái thùng thủng đáy, nước tuôn ra ngoài hết và không có trắng rọi bóng vào trong đó. Rồi Phật mới hiện thân với 32 tướng tốt. *Tâm kinh* không cụ thể mức này, nhưng nó mô tả kinh nghiệm Thiền khá sáng sủa.

Trong “*Gate* !” những phủ định của *Tâm kinh* đã vươn tới khẳng định lớn, mà trong tất cả các kinh điển Đại thừa gọi là Chân như (tathatā). Những phủ định ấy cốt dẫn các hành giả của Bát nhã đi tới kết cuộc này. Việc đọc của Huyền Trang, đọc trong hình thức chú thuật, bây giờ trở nên chứa đựng những giá trị tôn giáo có tầm vóc lớn. Do sức mạnh của câu thần chú kết thúc, giác ngộ tối thượng, mà các học giả quen hiểu bằng trí năng, trở thành một biến cố vĩ đại của kinh nghiệm tâm linh.

Địa vị của *Tâm kinh* trong giáo thuyết của Thiền được định đúng mức ở đây.

Vấn còn phải cắt nghĩa trường hợp nào thần chú đặc biệt đó được đọc lên. Cái này đòi hỏi dài dòng hơn, mà ở đây thì không đủ ; tôi chỉ có thể nói vấn tắt là, ý niệm “bờ bên kia” có chất Ấn riêng biệt, và nó xuất hiện sớm trong văn học tôn giáo của Ấn Độ. Lấy thí dụ từ văn học Phật giáo khởi thủy, trong kinh Pháp cú chúng ta có câu này :

appaka te manussem yejana paragamino athayam itara paja
tiram evanudhavati

Một ít người sang tới bờ bên kia ;

Những người khác đang lang thang ở bờ bên này.

Có thể nói, Tathagata là paragata, Như Lai là Người Qua bên kia. Nhưng, ý niệm *tathā* đã trở nên có ưu thế trong triết học Phật giáo hơn *pāram* và *Pāragata* được thay thế bằng Tathagata. Dấu vết ý niệm *Pāram* còn sót lại trong chữ *Pāramitā*, chỉ cho những đức tính dẫn hành giả sang bờ bên kia của giác ngộ. *Pāramitā* thường được dịch là *đạo bi ngàn*, sang đến bờ bên kia, mà trên thực tế đồng nghĩa với *paragata*, đi qua bờ bên kia ; hai thành ngữ khác nhau là về hướng đi. *Đi* từ cuối bên này, và *đến* ở cuối kia ; tùy theo chỗ đứng. Trong kinh *Bát nhà ba la mật đa*, dòng tiến của Quán Tự Tại mà diễn tả như đã “cập bờ bên kia” (*pārasamgate*), thì rất là chính xác.

Động Sơn Lương Giới (1) thuở còn là chú tiểu, một Luật sư dạy học *Tâm kinh*, và sư cố cắt nghĩa câu này : “Không mắt, không mũi...”. Nhưng Lương Giới đưa mắt nhìn chăm chú sư, rồi sờ vào thân thể mình, và sau hết nói : “Thầy có hai mắt, hai tai, và các căn khác, và con cũng có như thế. Tại sao Phật dạy là không có ?”. Luật sư nghe hỏi, ngạc nhiên bảo : “Ta làm thầy

(1) 807-869. Truyền đăng lục XV.

con không nổi. Con nên theo hầu một Thiền sư, vì sau này sẽ là một đại sư của Đại thừa”.

Khi một tâm hồn trẻ trung hay thắc mắc như Lương Giới mà vấp phải phủ định luận của Bát nhã, đó là dấu hiệu tốt. Nếu cứ tiếp tục thắc mắc, nhất định sẽ có ngày bùng vỡ. Nhưng sau khi bùng vỡ nên bước trở lui lại con đường phủ quyết để thử xem trong con đường dẫn vào chứng nghiệm có thứ gì. Thuyết Tánh Không chẳng còn là phủ định luận thuần túy nữa. Rồi tôi sẽ giảng giải trong các trang sau ; đó là cách giản dị nhìn các pháp như thật (yathābhūtam), nhìn chúng dưới sắc thái Tathatā của chúng. Nó không chối bỏ thế giới vạn thù ; núi non vẫn đó, hoa anh đào đang nở rộ, ánh trăng tỏa rạng trong đêm thu ; nhưng đồng thời chúng không chỉ y nguyên là những cái riêng biệt, chúng gọi cho ta một ý nghĩa sâu thẳm, chúng được thấu hiểu trong cái không là chúng. *Tâm kinh* nằm trên nền tảng này.

Nhân lúc bước qua dòng nước, thấy bóng mình trong đó Động Sơn làm một bài thơ, có thể cho ta điểm tựa dò vào kinh nghiệm nội tại của sư về Bát nhã :

切忌從他覓

Thiết kị tùng tha mịch

迢迢與我疏

Thieu thieu dữ ngã sơ

我今獨自往

Ngã kim độc tự vãng

處處得逢渠

Xứ xứ đắc phùng cừ

渠今正是我

Cừ kim chánh thị ngã

我今不是渠
Ngã kim bất thị cừ
應修甚麼會
Ung tu thậm ma hội
方得契如如
Phương đắc khế như như.
Phương đắc khế như như.

Đừng nhờ ai tìm kiếm (Chân lý) (1)
Lần hỏi lơ với ta
Giờ một mình ta bước
Đâu đâu cũng gặp mi
Nay mi chính là ta
Ta không phải là mi
Nếu hiểu được như thế
Mới gặp trúng Như như.

(1) Rõ ràng bài thơ nói tới một người lội qua khe và cái bóng của mình. Tác giả dịch Anh ngữ rồi chưa thêm chữ "chân lý", mặc dù đã cẩn thận để trong ngoặc đơn, nhưng cũng làm cho khá vô nghĩa. Ở đây cứ y theo tiếng Anh mà dịch. T.S.

LUẬN SÁU

**TRIẾT HỌC VÀ TÔN GIÁO TRONG
BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA**

ĐẠI CUƠNG

Bộ kinh *Bát nhã ba la mật đa* (1) là một trong những kinh điển tối cổ của Phật giáo được dịch sang Hán văn. Bản kinh *Bát nhã* đầu tiên, được gọi là Đạo hành, xuất hiện năm 172. Truyền thuyết cho rằng kinh *Tứ thập nhị chương* được phiên dịch do sứ đoàn đầu tiên người Ấn đến Trung Hoa năm 69, nhưng không có gì bảo đảm cho chứng cứ lịch sử của nó. An Thế Cao, từ nước An tức (Parthia) đến Trung Hoa vào năm 148, trải qua 22 năm thực hiện công trình phiên chuyển các kinh Phật sang Hán văn, nhưng tất cả thuộc kinh Tiểu thừa. Trong trường hợp đó, kinh *Đạo hành Bát nhã* bản Hán dịch của Chi Lâu Ca Sấm (Lokaraksha) người Nhục chi (nước này sau trở thành vương quốc Kusana), đáng cho là thực sự bản kinh Đại thừa đầu tiên trong số tất cả các kinh Phật được truyền vào Trung Hoa từ trước. Cũng nên ghi nhận sự kiện lạ lùng, theo đó, một nền giáo thuyết của đạo Phật tuyên bố rằng tất cả đều “không” và “không tự tánh”, lại là công trình thực sự quan trọng được truyền bá giữa một dân tộc nặng đầu óc thực dụng, thực tiễn. Hiển nhiên, các môn đệ của “Tánh không” đã không nghĩ loại hoạt động truyền giáo này là một công trình “trống không”.

Trong thế kỷ thứ III, hai bản kinh thuộc Bát nhã được dịch sang Hán văn, và thế kỷ IV vẫn còn xuất hiện những bản khác. Các bản của Cưu ma La thập (Kumarajiva) được hoàn thành

(1) Chữ NGHIÊNNG chỉ cho tên kinh. Khi nào chữ ĐỨNG, chỉ cho triết lý hai các loại tương tự.

khoảng đầu thế kỷ thứ V. Cho đến hậu bán thế kỷ thứ VI. Huyền Trang hoàn tất bản dịch đồ sộ của bộ *Đại Bát nhã* gồm 600 quyển. Đó là một tập đại thành bách khoa gồm hầu hết những kinh điển thuộc bộ Bát nhã của Đại thừa.

Trong Phan văn, tuyển tập dài gồm 125.000 bài tụng (sloka), tức những đoạn chỉnh cú có 32 chữ. Bốn bản ngắn hơn gồm 100.000, 25.000, 10.000 và 8.000 sloka. Bản ngắn nhất được ấn hành năm 1888 do nhà bác học người Ấn Rajendralala Mitra, và bản 100.000 sloka được ấn hành do Pratâpacandra Ghosha năm 1902, nhưng theo chỗ tôi biết chưa có ấn bản đầy đủ nào xuất hiện. Bản xưa nhất trong số các bản kinh *Bát nhã* khác nhau hình như là bản ngắn nhất, bản 8.000 sloka, được gọi là *Bát nhã bát thiên tụng* (Astsahasrika). Những bản dài hơn là những bản quảng diễn về sau. *Bát thiên tụng* tương đương với *Đạo hành kinh* của Chi Lâu ca sám (Lokaraksha), *Tiểu phẩm bát nhã* của Cưu ma La thập (Kumarajiva), và quyển thứ 538-555 trong bản *Đại Bát nhã* của Huyền Trang, và *Phật mẫu bát nhã* của Thi Hộ. Bởi vì, xét trên phương diện triết học và tôn giáo tất cả những quan điểm cốt yếu của kinh *Bát nhã* đều nằm trong đó, chủ đề của tôi sẽ dựa vào bản kinh này qua bản Sanskrit và các bản Hán dịch, mặc dù những trích dẫn rải rác lấy từ các bản kinh *Bát nhã* khác. Độc giả nếu có hứng thú đối với văn học Bát nhã, có thể tham khảo tập tài liệu của Bác sĩ Tokumyô Matsumoto về *Die Prajñâpâramitâ-Literatur*. (1)

Tuy nhiên, vì bản Sanskrit Astasahasrika cũng như nhiều bản kinh *Bát nhã* Hán văn được đề cập ở đây hơi khó hiểu cho độc giả, vậy xin đọc kinh Kim cương (Vajracchedika, bản dịch tiếng Anh của Max Muller và William Gammel). Nhưng, khuyết điểm chính nơi kinh Kim cương là quá nhấn mạnh về khía cạnh Tánh Không của Bát nhã, khiến cho độc giả bình thường

(1) Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1932.

có ấn tượng rằng đây là chỗ tụ thủy chí chung của Đại thừa. Bác sĩ Max Walleser, Heidelberg, dịch sang Đức ngữ một vài chương của Astasahasrika. (1)

Chủ đích của thiên luận này cốt nêu lên rằng, giáo pháp của các kinh *Bát nhã* nhằm xác định tinh thể của Bồ tát đạo. Đó là điều mà trong hết thảy các kinh Đại thừa gọi là Bồ tát hạnh (Bodhisattvacarya) Carya (*hạnh*), có nghĩa là “sinh hoạt”; vậy Bồ tát hạnh (Bodhisattvacarya) là điểm phân biệt Bồ tát với các loại chúng sinh khác ; đặc biệt trong Đại thừa, phân biệt với Thanh văn và Duyên giác. Kinh Bát nhã tìm thấy sinh hoạt này trong sự thấu hiểu về Bát nhã với tất cả những hàm tàng của nó, trí thức, đạo đức và tâm linh. Trong những trang tiếp theo, do đó, chúng ta sẽ trước hết thử xem Bát nhã có nghĩa là gì, sau đó mới khai thác nội dung thực tiễn của nó. Có thể, tinh thể của Bồ tát đạo mới trở thành hiển lộ tự nhiên. Tôi tin rằng độc giả đã biết khá rõ về mối liên hệ rất sâu xa giữa Thiền tông và giáo thuyết Bát nhã, trên lịch sử và trên học thuật.

Vậy Bát nhã sẽ được diễn tả từ nhiều quan điểm khác nhau, và đó cũng là cách mà các kinh *Bát nhã ba la mật* thường nói về Bát nhã,

(1) Prajnaparamita, die Vollkommenheit der Erkenntnis, ấn hành bởi Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen. 1914

I

TRIẾT HỌC TRONG BÁT NHÀ BA LA MẬT ĐA

1. Bát nhã như là nguyên lý chỉ đạo

Bát nhã là một trong sáu độ (pàramitā), tức sáu đức tính của sư toàn thiện dành riêng cho Phật tử Đại thừa hay các Bồ tát. Khi họ tụ tập trọn vẹn sáu ba la mật này, nhất định cuối cùng sẽ đạt tới giác ngộ. Nhưng các kinh thuộc bộ Bát nhã coi Bát nhã như là nguyên lý chỉ đạo của các ba la mật khác. Vì nếu không có Bát nhã, các ba la mật khác sẽ không thể tìm thấy sở y và sở hướng của chúng. Để riêng ra chúng sẽ lạc đường như một bọ mù trong rừng rậm. Chúng không thể bước vào trụ xứ tối hậu của thực tại. Chúng không thể nhận ra nhất thiết trí, vì là không có mắt, và tất cả mọi nỗ lực của chúng đều vô bổ nếu không có sự hướng dẫn của Bát nhã. Bát nhã là con mắt soi thấy rất tỏ rõ trọn cả môi trường sinh hoạt của Phật đạo và xác định các bước tiến của Bồ tát phải được hướng dẫn như thế nào và dẫn vào đâu. Năm ba la mật (pàramitā) kia : bố thí, tri giới, tinh tiến, nhẫn nhục, và thiền định được gọi Ba la mật (pàramitā) (1) bởi vì chính Bát nhã là con mắt của chúng (2).

Lại nữa, Bát nhã như mặt đất cho các thứ cây cối có thể sinh trưởng. Tất cả các điều kiện khác có thể đã hội đủ cho hạt giống nảy mầm, nhưng nếu không có đất, chẳng bao giờ nó

(1) Pàram : bờ bên kia ; ita : đạt đến.

(2) Asta, Pdc 172-3

sinh trường được. Cùng vậy, nếu không có Bát nhã, các Ba la mật khác sẽ mất hết tiềm năng của chúng ; sẽ không có mầm sống nào trong chúng (1). Lại nữa, chính do Bát nhã ba la mật mà các Ba la mật khác được hộ trì, được vững chắc, được toàn vẹn, và được thực hành tương xứng. Cũng như 62 tà kiến phát sinh từ khái niệm cho rằng thật có bản ngã (satkāvaḍṛsti : thân kiến) (2), cũng vậy, năm Ba la mật kia sinh ra từ Bát nhã. Cũng như các thân căn thụ hưởng sinh lực của chúng khi mạng căn còn tiếp tục, cũng vậy, năm Ba la mật kia còn sống động khi Bát nhã ôm ấp chúng trong đôi cánh che chở của mình (3).

2. Bát nhã so với đôi cánh chim và cái chum

Bát nhã như những con chim trời mà đôi cánh có thể trải rộng một do tuần, hay rộng đến năm do tuần. Nếu chưa lớn đúng mức, không thể bay được. Chúng có thể muốn bay từ trên những bầu trời của chúng xuống tới thế gian này, hay chúng có thể thay đổi tâm niệm trong thoáng chốc mà bay trở về trời. Trường hợp đầu, chúng có thể xuống tới mặt đất mà không bị tổn thương không ? Trường hợp sau, chúng có thể an toàn trở về quê cũ hay không ? Không, cả hai trường hợp đều không thể, mà chúng bị bắt buộc phải tự hủy vì vẫn còn là những cánh chim non, chưa đủ sức để bay như vậy. Cũng thế, Bồ tát dù đã trọn vẹn phát Bồ đề tâm, đã chứa nhóm đủ tất cả các Ba la mật như bố thí, trì giới, tinh tiến và thiền định, nhưng nếu chưa có Bát nhã và Phương tiện (Upāya) của Bát nhã thì tất cả mọi ước vọng và nỗ lực sẽ là vô nghĩa, và sẽ bị rơi trở lại cảnh giới của Thanh văn và Duyên giác thừa (4)

Lại nữa, Bồ tát không có Bát nhã có thể ví như một cái

(1) Ibid, N.81.

(2) Đọc kinh Phạm Võng, Trường bộ kinh tập I. (T.Minh Châu dịch Việt). T.S.

(3) Ibid, pp.4 1-3

(4) Phật mẫu, 43b-44a (Bản Đại tạng Súc loát)

chum bằng đất chưa nung đến độ. Người ta có thể dùng cái chum chưa đến độ đó để mang nước từ giếng hay từ sông, nhưng chắc chắn sẽ thấy nó rạn vỡ trước khi về tới nhà. Tại sao ? Bởi vì chum được lấy ra khỏi lò trước khi nung chín và khô. Cũng tương tự như vậy, Bồ tát dù đã có tin tâm với giác ngộ, dù đã có ước vọng, dù đã có kiên nhẫn, có hỉ, có hiểu, có kính, có hành, có chính niệm, v.v... (1) nhưng nếu không có Bát nhã và Phương tiện của Bát nhã hộ niệm cho quá trình của Bồ tát hạnh, thì nhất định sẽ bị thoái chuyển, và khi lùi trở lại cảnh giới của Thanh văn và Duyên giác thừa, sẽ không thể đạt tới Nhất thiết trí (Sarvajñāta) (2)

Bằng những lời tán dương Bát nhã đó, kinh gây chúng ta có ấn tượng sâu đậm về mức quan trọng phi thường của Bát nhã ba la mật. Trước khi phát triển quan niệm này, sáu Ba la mật được coi như có ý nghĩa ngang nhau trong sinh hoạt của Bồ tát. Sự hưng khởi của Đại thừa đã làm thay đổi vị trí tương đối đó. Bây giờ Bát nhã được tách riêng và khoát cho ưu thế cao nhất. Không có Bát nhã, các Ba la mật còn lại như một con thuyền lạc hướng địa bàn và lạc mất thuyền trưởng. Đây là giai đoạn quan trọng trong diễn tiến của tư tưởng Phật giáo. Khi chúng ta biết rằng, đạo Phật lấy sinh khí của nó từ tông chỉ Giác ngộ, mức quan trọng kỳ cùng của Bát nhã chắc chắn phải được thừa nhận. Nhưng cũng có thể rằng tác giả của kinh Bát nhã ba la mật đã có chủ kiến nào đó về giáo thuyết của mình sao cho các Phật tử chấp nhận ngay và không ngại. Vì lý do đó, tôi tin rằng, kinh nêu lên nhiều thí dụ cốt không bị

(1) Phật mẫu : hữu tín, hữu nhẫn, hữu ái, hữu dục, hữu giải, hữu hành, hữu hỉ, hữu lạc, hữu xả, hữu tinh tiến, hữu tôn trọng, hữu hỷ tâm, hữu tịnh tâm, lý phóng dật, bất tán loạn (T.S).

(2) lb.d, Oa.Sarvajñāta : Nhất thiết trí ; thành tựu Bát nhã thì chứng được. Nhất thiết trí thuộc về Phật quả, làm tự tánh của Phật. Nhất thiết trí và Giác ngộ (Sambodhi) dùng thay thế nhau trong các kinh Bát nhã cũng như trong Hoa nghiêm (Gandavyūha).

kinh sợ và áp đảo bởi lý thuyết *Bát nhã ba la mật*. Kinh nói, trong đời sống của mình ai đã từng nghe đến lý Bát nhã mà không kinh sợ quả thật hiếm hoi. Thọ trì Bát nhã và tuân hành không do dự các chỉ thị của Bát nhã, cái đó đòi hỏi trải qua nhiều đời chứa nhóm các thiện căn.

3. Bát nhã như là mẹ của chư Phật và Bồ tát

Nói rằng Bát nhã là nguyên lý chỉ đạo của các Ba la mật, ấy là vì các nhà Đại thừa lấy nó để thiết lập Nhất thiết trí (sarvajnatà). Tức là, thiết lập trí tuệ viên mãn mà bậc Nhất thiết trí đã thành tựu. Do đó, Bát nhã là ánh sáng rọi khắp mà chúng ta phải chiêm ngưỡng. Nó đứng trên tất cả ảnh hưởng tạp nhiễm của các vật thể trần gian. Nó soi sáng tất cả bóng tối trong thế giới đối đãi, và do đó mang lại thanh bình và an ổn cho mọi loài. Nó cung cấp ánh sáng cho người mù, nhờ đó y có thể yên lành đi xuyên qua đêm tối của vô minh. Nó dẫn những người lạc lối trở về con đường chính. Nó vén mở cho chúng ta thấy chân lý của vạn hữu, và chân lý đó là Nhất thiết trí (sarvajnatà). Nó là nơi nương tựa của mọi loài, khiến chúng hoàn toàn không sợ hãi ; là người có năm con mắt soi rõ trọn cả thế gian. Là chân lý vượt lên sống và chết, vượt trên tất cả mọi tạo tác. Nó chính là Tánh Không. Là kho lẫm của hết thảy mọi chân lý (dharmakosa). Là mẹ của hết thảy chư Phật và Bồ tát. (1)

Vì Bát nhã là mẹ và là tổ tiên của hết thảy chư Phật và Bồ tát, nên các ngài luôn luôn lo lắng về sức khỏe, về sự bình an và sự thịnh vượng của Bát nhã. Kinh nói (2) : “Như một người đàn bà có một số con đông. Nếu bà bệnh tật, hết thảy các người con của bà con trai cũng như con gái, đều mong bà chóng bình

(1) Asta, pp.170-1, 253, 272, 396-7, v.v...

(2) Ibid., p.253. Ch.XII, “Hiển thị thế gia tướng” (chữ của Phật mẫu – T.S.)

phục. Bởi vì chúng chỉ có một tâm niệm duy nhất rằng bà là mẹ của chúng, đã nuôi dưỡng chúng với lòng triu mến và thương yêu, những gì mà chúng sở hữu riêng hôm nay đều do bà ban cho với trí khôn và lòng từ ái. Vậy không thể quên bà, phải chăm sóc bà, phải kiểm thuốc men cho bà để bà được bình phục, qua khỏi mọi thứ đau đớn và phiền muộn. Như thế, bà sẽ được săn sóc bởi tất cả những người con của mình” Cũng giống như vậy, chư Phật và Bồ tát tận tâm sâu xa đến sự tráng kiện của Bát nhã là bà mẹ của mình ; các ngài dùng hết mọi phương thế để bảo vệ bà tránh xa các thứ ma quỷ và cuối cùng giúp bà đứng vững trong thế gian. Do đó, các hoạt động truyền giáo của các ngài là sao cho kinh Bát nhã ba la mật được sao chép, được học hỏi, được tụng đọc, được tưởng nhớ, được suy tư, và được truyền dạy cho đến cùng tận thời gian.

4. Bát nhã = Chính giác = Nhất thiết trí

Bát nhã trong khởi thủy được nói là phương tiện để thành tựu giác ngộ, mục đích tối thượng của pháp môn Phật học. Nhưng bây giờ nó đã được đồng hóa với chính mục đích đó, Bát nhã (Prajna) là Giác ngộ (Sambodhi) ; bởi vì trong kinh nghiệm của Phật giáo, Bát nhã chỉ có thể hành động theo bản tính thanh tịnh nguyên thủy của nó khi nào có giác ngộ. Chừng nào Bát nhã còn đặt đích nằm ở bên ngoài, nó chưa phải là nó, chưa ở trong trạng thái thuần tịnh của nó ; chỉ khi nào được đồng nhất với giác ngộ, nó mới trở về nguyên tính của nó. Bao lâu giác ngộ còn phải được săn đuổi bằng vào Bát nhã, thì không những giác ngộ còn xa vời với các ngài mà cả đến Bát nhã vẫn không thể hành động theo tác dụng bản hữu của nó. Bát nhã là Bát nhã thì phải là một với giác ngộ. Do đó, chúng ta có thể nói rằng, Bát nhã tự hiển lộ và nhận ra khuôn mặt chân thực, không tì vết, trong giác ngộ. Khi sự thực hành Bát nhã ba la mật được khôn khéo thực hiện tới cao độ, sự đồng nhất của Bát nhã và giác ngộ phải hoàn tất, phải trở thành thực tế.

Trên khái niệm, Bát nhã khởi sự những vận động đầu tiên của nó hướng tới thẩm định cái giả thiết làm đối tượng cho nó. Tuy nhiên, khi Bát nhã thực sự nắm được đối tượng, thì sở tri và năng tri trở thành một : tình trạng thiên chấp chấm dứt và bây giờ là tình trạng của đồng nhất vô phân biệt, gọi đó là giác ngộ, và cũng là nhất thiết trí (sarvajnata). Kinh nghiệm này cũng có thể được mô tả như vậy : trước hết Bát nhã tự phân đôi hay tự mâu thuẫn để tự thấy, đó là bắt đầu tình trạng phân đôi như phương tiện và cứu cánh, chủ thể và khách thể, cái này và cái kia, cái thấy và cái bị thấy. Khi tác dụng tự thấy đã hoàn tất, không còn có phân đôi trong Bát nhã, Bát nhã hiện hành trong giác ngộ, và giác ngộ hiện hành trong Bát nhã. Bát nhã thấy đâu cũng mang danh hiệu Bát nhã, chỉ khác trong cách gọi. Bát nhã là một danh hiệu ; giác ngộ cũng là một danh hiệu khác, Niết bàn là một danh hiệu khác nữa, cứ thế, vân vân. Thế tức là, tất cả những danh hiệu đó chỉ giả danh, chúng được phân biệt như thế vì tiện ích của tri thức chúng ta. Cái thực và cái chân, là cái một của những danh hiệu đó, và chính là cái đó.

Vậy, Bát nhã tức Chính giác (Sambodhi), hay giác ngộ. Bát nhã là Nhất thiết trí (Sarvajnata), Bát nhã là Niết bàn, Bát nhã là Chân như (Tathata), Bát nhã là Tâm (Citta), Bát nhã là Phật tánh (Buddhata) ; vậy thì tự thân Bát nhã bản lai vốn Bất khả đắc (anupalabdha) và Bất khả tư nghị (acintya). Bất khả đắc và Bất khả tư nghị đó, là cơ sở của hết thảy mọi thực tại và tư tưởng. Do đó, lẽ đương nhiên, các tác giả của các kinh *Bát nhã ba la mật* đã tán dương Bát nhã như một người tạo ra những phép lạ, gần như nhân cách hóa Bát nhã thành một đối tượng tôn sùng và sau hết đòi hỏi những ai tin nó nên chỉ thành cung kính đối với tất cả những kinh văn nào có chứa đựng giáo thuyết Bát nhã, coi như chính chúng là những hóa thân sinh động linh hoạt của khả năng hoàn tất những sự kỳ

điều. Không phải chỉ nên học hỏi (paryvapti), tụng đọc (vacana), nhớ nghĩ (dharana), và sao chép (lekhana), nhưng còn được khuyến khích là nên cung kính (satkara) và cúng dường (gurakara), bằng các phẩm vật (puja) như hoa, tràng hoa, hương, dầu, đèn, cờ, phướn, lọng và y phục. Còn về thiện căn tăng trưởng từ tín tâm (abhisraddha : thâm tín) và tín nhiệm (adhmukti : thắng giải) với sự nhiệt thành tích cực (adhyāsaya : thâm tâm hay cao chí) trong Bát nhà ba la mật, thì không có một ai có thể mong nhận chân nó một cách xác thực. Khía cạnh sùng bái của Bát nhà ba la mật được nối kết kỳ lạ với tính chất siêu hình cao vút cùng tột của nó.

Tuy nhiên, kỳ cùng, chủ đề của các kinh *Bát nhà ba la mật* là Bồ tát hạnh, tức thực hành Bát nhà ba la mật để nhờ đó chứng tới giác ngộ tối thượng. Vấn đề thực hành Bát nhà như thế nào, không ngớt được nêu lên và được giải đáp ; và đây chính là trọng điểm lõi cuốn nhất của tất cả các kinh *Bát nhà*. Nếu thành tựu được, việc học Phật đã đến cùng đích. Nhưng, như đã nói trước, việc thực hành Bát nhà và việc khởi tâm giác ngộ, cả hai không cùng một bản chất đồng loại. Giác ngộ nảy ra từ sự thực hành đó như hoa nở ra từ cây ; đời sống tiếp nối nên tức là một. Như vậy, lý luận sau đây rất đúng : Bát nhà hiện hình trong các sở hành, và cái hành đó là nội dung của giác ngộ, cho nên, Bát nhà là giác ngộ hay chính giác. Prajñā = Sambodhi cũng có thể được khẳng định theo khía cạnh thực hành của vấn đề. Tất cả những chữ này luôn luôn được dùng thay đổi nhau trong các kinh *Bát nhà ba la mật*, cá tính của chúng có thể áp dụng ngang nhau. Sự thực, bộ ba : Parjñā = Sambodhi = Sarvajnatā là sợi dây nối liền những chuỗi giáo thuyết sai biệt trong chúng. Các ngải thứ kéo ra một khoen, là kéo luôn các khoen còn lại. Nhưng nếu chúng ta muốn phân biệt, ở đây có thể định nghĩa Bát nhà (Prajñā, như là một dụng cụ nhận thức nhờ đó mà đạt tới Nhất thiết trí (Sarvajnata,

trong khi giác ngộ (Bondhi) hơi nghiêng về tâm lý một chút theo nghĩa nó chỉ điểm một trạng thái thức tỉnh của tâm linh. Bát nhã có sẵn trong mọi chúng sinh không phân biệt, dù chưa bộc lộ bằng tác dụng thuần tịnh tuyệt đối của nó. Nơi đức Phật, Bát nhã là Nhất thiết trí, bởi vì ngài ở trong trạng thái giác ngộ toàn vẹn.

Trong kinh *Đại Bát nhã* (Mahaprajna – paramita), Giác ngộ, hay Bồ đề, được diễn tả bằng những chữ như sau (1) : “Bồ đề (Bodhi, giác ngộ) là Không nghĩa (sunyata), là Chân như nghĩa (tathata) là Thật tế nghĩa (dharmata). Thế nhưng, đây là những danh tướng giả lập, những ngôn thuyết tạm thời. Bồ đề là chân thật giác, là tối thượng diệu. Bồ đề là chân, là thật, là không hư vọng, không biến dị, không bị phá hoại, không phân biệt ; Bồ đề là thanh tịnh chân thật là giác ngộ cùng khắp mà Phật sở hữu. Bồ đề là sự viên mãn căn bản từ đó chư Phật hiện Đăng chính giác soi thấy hết thấy các pháp, hết thấy chúng tướng ; vượt ngoài mọi danh ngôn thế tục tạm thời.”

Khi Bodhi, giác ngộ, được diễn tả bằng những đồng hóa khác nữa như thế, kết quả cho thấy hơi hỗn tạp, vậy cần có thêm những nhận xét sau đây. Nếu chúng ta đề cập thẳng vào tính cách biểu lộ của nó, thì Bát nhã có thể tự hiển lộ bản thân, và chúng ta có thể nói thế này : Bát nhã là soi thấy yếu tính của sự vật như thế là như thế (yathābhūtam) ; Bát nhã soi thấy sự vật y theo bản tánh Không của chúng ; khi soi thấy sự vật như thế là đạt tới biên tế của thực tại, tức là vượt ra ngoài lãnh vực tri kiến của con người ; và do đó, Bát nhã nắm cái không thể nắm, đạt cái không thể đạt, hiểu cái không thể hiểu ; khi lối diễn tả bằng trí năng về tác dụng của Bát nhã ấy được diễn dịch thành những hạn từ luận lý, nó là cái không trước vào đâu, dù nó là một ý tưởng hay một cảm giác.

(1) Quyển 626, Hội thứ II chương 16 (4), “Phương tiên” 29a.

Chúng ta đọc trong phẩm “Devaparivarta” (1) của Astasâhasrika-pâramitâ : “Những ai khởi sự thực hành Bát nhâ phải thực hành tất cả sáu Ba la mật để hồi hướng công đức cho chúng ngộ vô thượng chính giác. Tuy nhiên, khi hồi hướng như thế, đừng bao giờ thủ trước (parâmrksa) giác ngộ coi đó là mục tiêu cho các thực tập của mình, cũng đừng thủ trước năm uẩn (skandha) coi đó như là những thực tại cá biệt bất loại (2). Bởi vì nhất thiết trí (sarvajnatâ) là cái vô thủ trước (aparâmrstâ) (3).

“Vô thủ trước” tức là “vô chấp”. Bất khả đắc và Bất khả tư nghị là bản tánh của Bát nhâ, Bồ tát khi đã khôi phục được hoạt dụng nguyên thủy của nó, tự nhiên sẽ không chấp thủ dù là chấp thủ Bát nhâ Nhất thiết trí hay Chính giác. Đây là một giai đoạn quan trọng trong đời sống của Bồ tát, mà tôi sẽ có cơ hội nhắc nhở thêm sau này.

5. Bát nhâ như là soi thấy các Pháp Như thực

Do công năng vô chấp đó, chúng ta có thể nói rằng Bát nhâ có khả năng nhìn thấy thế giới như thế là như thế, thấy các pháp trong bản tính như thực (yathâbhùtam) của chúng. Đây là hoạt dụng đặc sắc nhất của Bát nhâ mà Bồ tát sở đắc khi ngài chứng ngộ rằng đến thì như thế mà đến, đến từ Bát nhâ, và, do đó biết rằng Bát nhâ sinh ra ngài cũng như sinh ra hết thấy chư Phật. Một khi đôi mắt của Bồ tát mở ra cho sự thực này, Bồ tát quan sát thế gian và hết thấy thiên sai vạn biệt của thế gian trong tướng trạng chân thực của chúng. Nói thế tức là, trong tâm trí giác của chúng ta, thế gian không ngừng

(1) Phật mẫu, ch. 15, “Hiển thánh Phẩm” (D.G.).

(2) Phật mẫu nói khác = “Đừng thủ trước năm uẩn, cho đó là Bồ đề.” Trên đây dịch y tiếng Anh. T.S.

(3) Asta, 192.

biên đối, chịu đủ hình thái thành và hoại. Nhưng Bồ tát khi mà tri Bát nhã của ngài đã khai ngộ hoàn toàn, nhận thấy rằng, năm uẩn tạo thành thế gian này dù có những biến dịch bên ngoài của chúng, trong tự tánh (svabhava) chúng không hề bị hoại diệt, chúng không mang những hoại tướng, không bị chi phối bởi những thành hoại, không bị chi phối bởi sinh tử, không bị chi phối bởi những tham dục và phiền não.

Kinh điển *Bát nhã ba la mật* vừa là một nền triết học và vừa là một nền tôn giáo, nên giáo thuyết của nó luôn luôn hỗn hợp bản thể học và tâm lý học. Sự thực, nó không nói tới sự hữu là như thế nào, nhưng nói tới những gì có nơi con người. Biết rõ thế gian tức biết rõ tinh thần của con người và những tạo tác của nó. Không có những vấn đề siêu hình nào mà cùng lúc không là những vấn đề về giải thoát và giác ngộ. Do đó khi Bồ tát nhận thấy thế gian như là như thực (yathābhūtam) ngài cũng nhận thấy các loại tâm của con người như thế là như thế; thế rồi ngài mới thi thiết các phương tiện thiện xảo (upāya) của mình. Vậy, kinh nói, bằng con mắt của tri Bát nhã, Bồ tát thấy rõ các loại tâm của tất cả các loại hữu tình, và ngài biết rõ chúng sai biệt như thế nào, sai biệt về cá tính, sai biệt về hoạt dụng, sai biệt về thọ báo, sai biệt về giá trị đạo đức, về tâm tính, vân vân. Rồi tri kiến như thực (yathābhūtam) của ngài thấu triệt qua những giả tướng này và nhận ra rằng các tâm của chúng ; tịnh hay bất tịnh, nhiếp tâm hay loạn tâm, nhiễm tâm hay ly nhiễm tâm, tất cả đều không tự tánh, không thủ trước, không phân biệt. Đấy được coi là nhìn vạn hữu trong chân như tướng của chúng, trong đó mọi sai biệt tan biến hết, đồng thời tự hiển lộ tự thân như thực trong ánh sáng của tri Bát nhã. (1)

(1) Phật mẫu, 35b ; Asta. p.259 ff.

Do đó, đương nhiên tri kiến như thực trong các kinh *Bat nhā ba la mật* có nghĩa là tri kiến xuyên qua bức màn trùng điệp phủ tới đôi mắt chúng ta, và rồi dùng trí Bát nhā nắm lấy vạn hữu trong chân như của chúng. Chân như (*tathatā*) (1) là một chữ quá lạ, nhưng trong thuật ngữ Phật giáo, nó là một trong những chữ ý vị nhất. Hiểu rõ nghĩa của nó là hiểu toàn bộ hệ thống tư tưởng của đạo Phật. Chân như là như như và đừng có hiểu lộn thành như nhau hay như một. Khi người ta nói đến “Vô dị tướng”, thì có thể tưởng rằng các dị tướng bị biến thành vô sở tri hay vô sở hữu, để bộc lộ cái tướng như một của chúng. Nhưng cái mà các hành giả Bát nhā muốn nói là những cái được thấu hiểu trong những tương quan chân thực của chúng, không chỉ tương quan giữa cái này với cái kia mà tương quan với lý tính hiện hữu của chúng.

Kinh *Bat nhā* có một đoạn (2) dành cho Tu Bồ Đề (*Subhūti*) luận về Như lai Tùy sinh (*Tathāgata-Anujāta*) (3). Tùy sinh (*Anujāta*) có nghĩa, “sinh sau” hay “sinh ra tùy theo”. Chính Tu Bồ Đề (*Subhūti*), người nói triết học Bát nhā, sinh ra sau Như lai, tức em ruột của Như lai, hay nói đúng hơn, Tu Bồ Đề được sinh ra tùy theo tự tướng của Như lai. Đó là một trong các đoạn quan trọng nhất của Bát nhā, nhất là khi xét tới liên hệ với giáo thuyết Chân như.

Như Lai (*Tathagata*) thông thường được coi như là một biệt hiệu của Phật, nghĩa đen hoặc “người đến như thế” hoặc “người đi như thế”. Điểm quan trọng ở đây là ý nghĩa của chữ *Như*

(1) Chân như, hoặc Như như, hoặc Như tính sẽ được dùng tùy trường hợp trong các trang sau. T.S.

(2) Asta, ch. XVI, “*Tathatā*”. — (Phật mẫu, phẩm 16, (Chân như” ; Tiểu phẩm, La thập, phẩm 5, “Đại như”. T.S.)

(3) Các bản Hán, của La Thập, của Thi Hộ, và của Huyền Trang, đều nói : Tùy Như lai sinh ; đương nhiên nghĩa không bằng ở đây tách đôi cho Tùy sinh có nghĩa là Em ruột. T.S.

(tatha) hơn là *Lai* (agata, đến hay gata, đi) ; hình như tác giả của kinh *Bát nhã* nhấn mạnh trên chữ tatha coi đó là chia khóa để hiểu giáo pháp Tathata (Chân như) hay Yathabbutam (Như thực) Khi ông nói tới Chân như của Như Lai (tathagata-tathata), ông muốn nói lý tánh, căn nguyên, hay lý tắc cho sự xuất hiện có thể có của Như Lai trong thế gian. Vì vậy, Tu Bồ Đề mà được sinh ra sau (anujata) Chân như của Như Lai, thì có nghĩa là Tu Bồ Đề và Như Lai cùng đến từ bào thai vũ trụ mà kinh *Lăng già* (Lankavatara) và các kinh Phật khác gọi là *Như Lai tạng* (tathagatagarbha). Với giải thích sơ khởi này, đoạn dưới đây nói về Tùy sinh (Anujata) và Như Lai (Tathagata) sẽ trở nên dễ hiểu hơn.

“Khi nói Tu Bồ Đề sinh ra sau Như Lai, nói thế có nghĩa như vậy : Như của Như Lai là Như của Tu Bồ Đề, Như Như không hai không khác, vì Chân Như là một trong hết thấy các loại hữu tình và ở đây không hai tướng, không phân biệt, không phân đôi ; trong hết thấy Chân Như không có đến và cũng không có đi vì bản lai vô sinh ; chúng không chỗ trụ nơi chúng thường trụ như là những pháp sai biệt ; chúng là vô tác, vì có nghĩa rằng chúng không phải là sở tri như là đang hoạt dụng trong một phương thế quyết định nào đó để biểu lộ những tự tướng sai biệt của chúng ; thế nhưng chúng cũng không phải là thường tịch và vô sở tác ; chúng luôn luôn như Như trong tất cả mọi xứ sở, trong tất cả mọi thời gian, trong tất cả mọi cảnh giới, trong tất cả mọi tụ tập nhân duyên ; trong chúng không từng có quá khứ, không từng có hiện tại, không từng có vị lai mặc dù chúng hữu tình được coi như đang hiện hữu, tồn tại và biến mất ; chúng không lệ thuộc sự phân biệt, không sắc tướng sai biệt, là bất khả đắc ; và sau hết dù với những phẩm tính đó chúng vẫn xuất hiện như là những thực tại, có thể được định danh, được định nghĩa và được phân biệt, mặc dù như thế chúng không còn là Chân như nữa. Vì những lý do đó, Chân như của

Tu Bồ Đề là Chân như của Như Lai, và Chân như của Như Lai là Chân như của hết thấy các pháp, cả hai không hai không khác. Chân như nhất như hiển hiện ở đây, nhưng ngay khi nói về Chân như như thế, Chân như không còn là Chân như nữa. Chân như chỉ là giả danh, nhưng nếu không có giả danh đó không có Như Lai, không có Tu Bồ Đề, không có Phật, không có A la hán, không có các loại hữu tình. Duy chỉ Như Lai mới thấu triệt như thế, không một chúng sinh nào có thể nắm nổi lý này. Tu Bồ Đề, vì ngài thấu hiểu, nên có thể diễn nói những huyền diệu sâu xa của Bát nhả ba la mật đa, và vì lý do đó, ngài là Tùy sinh của Như Lai.” (1)

Thêm nữa, chúng ta đọc trong chương XVII, “Tướng Bát thối chuyển của Bồ tát” (Avinivartaniyakaralinganimitta parivarta) :

“Phật tử hành đạo trải qua các giai đoạn khác nhau của tâm linh, (2) nhưng ở trong Chân như chúng không hai, không phân biệt. Bồ tát từ Chân như nhất tướng đó mà có thể nhập vào Pháp tánh (nói gọn : Chân lý). Sau khi nhập vào Pháp tánh, ở đó cũng không sinh ra phân biệt. Dù khi nghe những giáo pháp khác, Bồ tát cũng không hủy báng, vì biết rằng có nhiều pháp môn sai khác dẫn vào Pháp tánh. Dù khi nghe những danh tướng và ngôn thuyết, Bồ tát cũng không sinh nghi hoặc đối với công năng thù thắng của Chân như mà ngài đang

(1) Đoạn trên, người dịch cố theo sát nguyên bản Anh. Do đó, có thể thêm cước chú này. Điểm lưu ý là bản Anh không làm nổi bật ý nghĩa Chân như. Trong các bản Hán, riêng bản Tiểu phẩm của La Thập chỉ dùng một chữ Như, thay vì Chân như hay Như như, nên rất độc đáo, và đã được trích dịch trọn cả đoạn về “Tùy Như Lai sinh” ở đây, để thưởng thức chơi :

“Tùy Như mà hành, nên Tu Bồ Đề tùy Như Lai sinh.



(2) Các giai đoạn của tâm linh ; Phật mẫu liệt kê : Di sinh địa, Thanh văn địa, Duyên giác địa, Bồ tát địa, Như lai địa. (D.G.)

hộ trì trong mình”.

Một trong những hoạt dụng của Bát nhã, vậy thì, chính là tri nhận các pháp Như thực hay thấy Chân như tướng của chúng. Trong Chân như đó, thấy rằng hết thấy mọi loài, mọi sự hữu, không bị nhiễm ô, do đó chúng là một với chư Phật và trong phương diện đặc biệt này có thể gọi các ngài là chư Như Lai. Vì tất cả là một như thế, nên tất cả cùng là anh em (anujatà) với nhau, kể cả chư Phật và Bồ tát. Cái thai mẹ sinh ra hết thấy những anh em này đích danh là Như Lai tạng (Tathagata-garbha). Vai trò làm mẹ của Bát nhã ở đây thành xác chứng hơn bao giờ hết, và ý nghĩa đó thường được dùng để tán dương Bát nhã càng là tự nhiên.

6. Bát Nhã và Tánh Không.

Kinh *Bát nhã* thông thường được coi như chỉ giảng riêng triết học về Thánh Không (sūnyatā). Đa số, kể cả các học giả về đạo Phật, thừa nhận quan điểm này, nhưng đối với nghĩa của Tánh Không hình như họ không có một khái niệm nào cho sáng sủa. Bởi vì học Bát nhã có nghĩa là nhìn vạn hữu trong Như tướng và Không tánh của chúng, ở đây tôi xin đưa ra một ít nhận xét về học thuyết Tánh Không.

Trong bản dịch *Đại Bát nhã* của Huyền Trang, có kể đến 18 hình thức của Không (1), và chúng được giải thích kỹ trong

Như Như Lai Như không lai không khứ, Tu Bồ Đề Như bản lai cũng không lai không khứ, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như Lai sinh. Lại nữa, Như Lai Như tức thị Nhất thiết pháp Như. Nhất thiết pháp Như tức thị Như lai Như ; Như lai Như tức là Phi Như, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai Sinh. Như Như lai Như, nhất thiết xứ và nhất thiết xứ thường không hoại không phân biệt, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Như Như lai Như không phải trụ không phải không trụ, Tu Bồ Đề Như cũng như vậy, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Như Như lai Như không chỗ
⇒

(1) Trong Satasāhasrikā có 20, nhưng trong Astasāhasrikā không liệt kê như vậy.

luân Đại trí độ của Long Thọ (Nagarjuna). Thực ra lối liệt kê này nói đến khá nhiều ngã đường khác nhau quyết định dẫn tới ý niệm về Không. Mười tám con đường diễn tả Không như sau :

1. *Nội Không* (Auhyatma synyata), Không của các pháp nội tại.
2. *Ngoại Không* (Bahirdha sunyata) Không của các pháp ngoại tại.
3. *Nội Ngoại Không* (Adhyatma–bahirdha–sunyata), Không của các pháp nội ngoại tại.
4. *Không Không* (Sunyata–sunyata), Không của Không.
5. *Đại Không* (Maha–sunyata), Không lớn.

chương ngại, Nhất thiết pháp Như cũng không chỗ chương ngại, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Lại nữa, Như lai Như và Nhất thiết pháp Như đều là Nhất Như không hai không khác. Như đó không tác, không phi Như ; nếu Như đó không phi Như, cho nên Như đó không hai không khác. Cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Lại nữa, Như lai Như trong Nhất thiết xứ không hoại không phân biệt, Nhất thiết pháp Như cũng không hoại không phân biệt, Như thế Như lai Như vì không thể phân biệt nên không hoại không khác, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Như Như lai Như không rời Nhất thiết pháp. Như, Như đó không khác các Pháp, Như đó không phi Như, nên thường mọi thời là Như đó. Tu Bồ Đề Như vì không khác Như đó, nên Như thật tùy Như mà hành cũng không có sở hành. Cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Như Như lai Như phi quá khứ, phi hiện tại, phi vị lai, Nhất thiết pháp Như cũng vậy. Cho nên tu Bồ Đề tùy Như mà hành nên được gọi là tùy Như Lai sinh. Lại nữa, Như lai tức thị Như lai Như ; như Như lai Như tức thị quá khứ Như, quá khứ Như tức thị Như lai Như ; như Như lai Như tức thị hiện tại Như, hiện tại Như tức thị Như lai Như. Quá khứ, vị lai, hiện tại Như và Như lai Như không hai không khác. Nhất thiết pháp Như và Tu Bồ Đề Như cũng không hai không khác, cho nên Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh. Bồ tát Như tức thị Như khi chứng ngộ Chính giác tối thượng. Bồ tát lấy Như đó mà chứng tác giác ngộ tối thượng. Gọi là Như lai. Khi Phật nói về Như đó, đất rung động bằng sáu cách. Do bởi Như đó, Tu Bồ Đề tùy Như lai sinh.”

6. *Đệ Nhất Nghĩa Không* (Paramartha-sunyata), Không của chân lý cứu cánh.

7. *Hữu Vi Không* (Samskrita-sunyata), Không của các pháp hữu vi.

8. *Vô Vi Không* (Asamskrita-sunyata), Không của các pháp vô vi.

9. *Tất Cánh Không* (Atyanta-sunyata), Không tối hậu.

10. *Vô Tế Không* (Anavaragra-sunyata), Không không biên tế.

11. *Tán Không* (Anavakara-sunyata), Không của sự phân tán.

12. *Bán Tánh Không* (Prakriti-sunyata), Không của bản tánh.

13. *Tự Tướng Không* (Svalaksana-sunyata), Không của tự tướng.

14. *Nhất Thiết Pháp Không* (Sarvadharmasunyata), Không của vạn hữu.

15. *Bất Khả Đắc Không* (Anupalambha-sunyata), Không của cái bất khả đắc.

16. *Vô Tánh Không* (Abhava-sunyata) Không của vô thể.

17. *Tự Tánh Không* (Svabhava-sunyata), Không của tự tánh.

18. *Vô Tánh Tự Tánh Không* (Abhava-svabhava-sunyata), Không của vô thể của tự tánh.

1. Chữ “Nội” chỉ cho sáu thức (vijñāna). Khi chúng được nói là Không, có nghĩa tất cả những hoạt động tâm lý của chúng ta không có thân ngã hay ngã linh hồn nằm ở sau, như chúng ta ai cũng tưởng vậy. Đây là một lối nói khác của chủ trương thuyết Vô ngã (Anatman hay Anatta).

2. “Ngoại” là các đối tượng của sáu thức, cái Không của chúng có nghĩa không có những bản trụ (hay bản thể) của ngã chủ thể nằm ở sau. Cũng như không có Tự ngã (atman) nơi hậu trường của các hiện tượng tâm lý, cũng vậy, không có Tự ngã (Ataman) nơi hậu trường của ngoại giới. Thuật ngữ gọi đó là “pháp vô ngã”. Phật giáo nguyên thủy dạy cho chúng ta thuyết Vô ngã (Anatman), nhưng người ta nói chính các nhà Đại thừa mới áp dụng thuyết đó luôn cho các đối tượng ngoại giới.

3. Thông thường chúng ta phân biệt ngoại với nội, nhưng vì không có thực tại cho sự phân biệt này nên ở đây nó bị phủ nhận ; phân biệt này chỉ là một hình thái của vọng tâm, mối quan hệ có thể bị đảo lộn bất cứ lúc nào, ở đây không có thường trụ bất biến. Thử thay đổi vị trí, cái nội thành ra ngoại và cái ngoại là nội. Quan hệ này, đây gọi là Không.

4. Khi các pháp ngoại và nội được tuyên bố tất cả là Không, chúng ta tất nghĩ rằng Không vẫn là một ý tưởng có thực, hay chỉ có cái đó mới là cái khả đặc khách quan. Không của Không cốt hủy diệt chấp trước ấy. Còn giữ một ý tưởng Không tức còn lưu lại một hạt bụi khi đã tạo thanh tất cả.

5. “Không lớn” chỉ cho tính bất thực của không gian. Thời trước coi không gian là cái có thực một cách khách quan, nhưng đến các nhà Đại thừa, nó là Không. Các vật trong không gian lệ thuộc các định luật của sinh tử, tức bị điều động bởi nhân quả ; tất cả mọi người theo đạo Phật đều nhận điều đó ; nhưng họ nghĩ không gian trong tự thể là thường trụ. Các nhà Đại thừa dạy rằng khoảng chân không bao la này cũng không có thực tại khách quan nên ý tưởng về không gian hay trường độ chỉ là ảo tưởng.

6. “Chân lý cứu cánh” chỉ có chân thể của vạn hữu, trạng thái tồn tại chân thực của chúng, ngoài tất cả hình thái của chủ quan tính. Đây là cái không bị hủy diệt, không bị gán cho

là thế này hay là thế kia, cũng không thứ gì có thể gán vào đó. Vì vậy, chân lý cứu cánh (Đệ nhất nghĩa) là Không. Nếu là có thực, nó là một trong những đối tượng bị chi phối và bị ràng buộc vào định luật nhân quả. Niết bàn chỉ là một danh tự nói khác. Khi Niết bàn có chỗ để cho bám được, nó sẽ không là Niết bàn nữa. Sẽ thấy Không dùng ở đây có nghĩa hơi khác với ở số 3, khi những đối tượng nội hay ngoại được tuyên bố là Không.

7 và 8. Có thể luận chung cả hai. Hữu vi (Samskrita) chỉ có những pháp xuất hiện do các điều kiện của tác thành. Vô vi (Asamskrita) là những pháp không lệ thuộc tác thành, như không gian chẳng hạn. Nói Hữu Vi Không là một cách nói khác chỉ cho thế giới ngoại tại cũng như thế giới nội tại đều không. Hiện hữu đôi khi được chia thành Hữu vi và Vô vi, đôi khi được chia thành nội và ngoại, đôi khi được chia thành năm Uẩn (skandha), v.v..., theo các quan điểm cần thiết cho quá trình suy luận. Tuy nhiên, tất cả những phân biệt này chỉ là tương đối và không có khách thể tính tương đương, và do đó, là Không. Vô vi hiện hữu vi đối lại với Hữu vi. Nếu Hữu vi không thực có, Vô vi cũng không luôn. Cả hai chỉ là giả danh, là Không.

9. Chỗ này nhấn mạnh ý niệm tất cả “các pháp” đều Không một cách tuyệt đối. “Cứu cánh” tức “Tuyệt đối”. Phủ nhận thực tại tính khách quan nơi tất cả các pháp ở đây được chủ trương một cách đương nhiên, không điều kiện thối mắc. “Không của Không”, trên thực tiễn, cũng chỉ cho một cái như nhau. Phòng được quét sạch là nhờ chổi ; nhưng nếu còn chổi thì không phải là Không tuyệt đối. Quả vậy, phải gạt sang một bên cái chổi, cùng với người quét, mới mong đạt tới ý niệm về Tất cánh Không (Atyanta-sunyata). Còn giữ lại dù chỉ một pháp, một vật hay một người, là còn có điểm chấp để từ đó sản xuất một thế giới của những sai biệt rồi kéo theo những ước muốn và

đau khổ. Tánh Không vượt ngoài mọi quyết định tính có thể có, vượt ngoài chuỗi quan hệ bất tận ; đó là Niết bàn.

10. Khi nói hiện hữu là vô thủy, người ta nghĩ rằng có một cái như là vô thủy, và bám vào ý niệm này. Để loại bỏ chấp trước ấy, mới nêu lên tánh Không của nó. Tri kiến của con người lắc lư giữa hai đối cực. Khi ý niệm về hữu thủy bị dẹp bỏ, ý niệm về vô thủy đến thay, mà sự thực chúng chỉ là tương đối. Chân lý lớn của Không phải ở trên tất cả những đối nghịch này, nhưng không phải ở ngoài chúng. Vì vậy, kinh Bát nhã dốc sức khai thông con đường giữa dù vậy vẫn không đứng y ở đó ; vì nếu thế, hết còn là con đường giữa, Thuyết Tánh Không như vậy phải được minh giải từ quan điểm rất thận trọng.

11. Không có thứ gì hoàn toàn đơn nhất trong thế gian này. Mọi vật bị cưỡng bức phải phân tán kỳ cùng. Nó hiện hữu coi chừng như một đơn tố, nguyên dạng, nguyên thể, nhưng ở đây không thứ gì lại không thể phân chiết thành những bộ phận thành tố. Chắc chắn nó bị phân tán. Các thứ nằm trong thế giới của tư tưởng hình như có thể không bị tiêu giải. Nhưng ở đây sự biến đổi hiện ra dưới một hình thức khác. Công trình của thời gian, thường trụ không thương mãi. Bốn uẩn – Thọ, Tưởng, Hành và Thức – cũng chỉ cho sự phân tán và hoại diệt tận cùng. Nói gì đi nữa, chúng cũng là Không.

12. Prakriti (bản tánh) là cái làm cho lửa nóng và nước lạnh, nó là bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Khi nói rằng nó Không, có nghĩa không có Tự ngã (Atman) bên trong nó để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó, và ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Chúng ta đã ghi nhận rằng không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái chúng ta coi như vật thể cá biệt, bởi vì vạn hữu là những sản phẩm của vô số nhân và duyên, và chẳng có gì đáng gọi một bản chất nguyên sơ nó độc lập, đơn độc, tự hữu. Tất cả là Không triệt để, và nếu có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào

cùng vẫn là Không.

13. Laksana (tướng) là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, Laksana không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cạo và chiếc áo phá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và các duyên ; vì tương đối nên chúng không có thực. Do đó, Tự tướng Không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng.

14. Thừa nhận tất cả các pháp là Không, cái đó hết sức hàm ngụ, vì chữ pháp (dharma) không chỉ riêng cho một đối tượng của quan năng mà còn chỉ cho cả đối tượng của tư tưởng. Khi tuyên bố tất cả những thứ đó là không, khỏi cần bàn luận chi tiết gì nữa. Nhưng kinh Bát nhã hiển nhiên cố ý không để nguyên trạng tảng đá để đè nặng những người học Bát nhã một cách triết để bằng học thuyết Tánh Không. Theo Long Thọ (Nagarjuna), tất cả các pháp (dharma) đều mang các đặc sắc này :

Hữu tướng, tri tướng, thức tướng, duyên tướng, tăng thượng tướng, nhân tướng, quá tướng tổng tướng, biệt tướng, y tướng. Nhưng hết thảy những tướng đó không có thường trụ bất biến; tất cả đều là đối đãi và giả hữu. Người ngu không thể soi tỏ vào bản chất chân thực của các pháp, do đó trở nên chấp thủ ý niệm về một thực tại thường, lạc, ngã và tịnh. Khôn ngoan chỉ có nghĩa là thoát khỏi những quan điểm tà vạy đó, vì chẳng có gì trong chúng hết, nên phải coi là không.

Trong một bản kinh Bát nhà ba la mật, được nói là do ngài Văn Thù (Manjusri) thuyết, chúng ta đọc đoạn này : “Người tu tịnh giới không vãng sinh Cực Lạc, người phạm luật tỷ khuru không rơi vào địa ngục”.

Giết heo và ăn thịt là trái với luật hành thiện của người theo đạo Phật, mà ở đây các Thiên sư bướng bỉnh cứ phạm đến, lại còn giảng bài pháp quá ư trái lẽ, nên cũng quá chừng gây rối. Chúng ta tính sao đây?

15. Đây là loại Không bất khả đắc (anupalambha). Không phải vì tâm không bắt được cái ở ngoài tầm tay, nhưng đích thực chẳng có gì đáng gọi là sở tri. Không gọi ý không có, nhưng khi được khoắc cho đặc tính bất khả đắc, nó không còn là phủ định suông. Bất khả đắc, chính bởi không thể làm đối tượng cho tư niệm đối đãi qua tác dụng của Thức (Vijnana). Cho tới lúc Thức được nâng cao lên bình diện Trí Bát nhã, bấy giờ mới nhận ra “không bất khả đắc”. Kinh Bát nhã e rằng người nghe phải kinh hãi khi nghe kinh đưa ra khẳng quyết táo bạo rằng tất cả đều không, do đó mới nói thêm rằng sự vắng mặt của tất cả những ý tưởng sinh ra từ chỗ đối đãi không chỉ cho cái ngoan không, cái không trống trơn ; nhưng đơn giản, đó là cái Không không thể bắt nắm được.

Với người trí, Không này là một thực tại. Lúc sư tử cất tiếng rống, những thú vật khác hoảng sợ, tưởng tiếng rống ấy là cái rất phi phạm, gần như một thứ mà chúa tể sơn lâm “đạt được” rất hi hữu. Nhưng đối với sư tử, tiếng rống đó chẳng kỳ lạ gì, chẳng có hi hữu đạt được hay thêm vào. Với kẻ trí cũng vậy, không có “cái không” trong họ đáng coi như riêng họ bắt được làm đối tượng cho tư tưởng. Chỗ sở đắc của họ là vô sở đắc.

16. 17 và 18. Những loại này có thể luận chung. Ở đây hiện hữu được nhìn từ quan điểm hữu (astiva) và vô (nastiva) ; cả hai, đứng riêng biệt hay tương đối, đều được nói là không.

Vô Tánh (Abhava) là phủ định của hữu, cùng một nghĩa với Không. Tự Tánh (svabhava) có nghĩa “nó là nó”, nhưng không có cái nó nào như thế, cho nên Không. Vậy thì, đối nghịch của hữu và vô là thực ? Không : nó cũng không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không.

Tôi tưởng, ý nghĩa đích thực của “không” đã được làm sáng tỏ bằng những giải thích cận kề đó. Đừng có lẫn lộn Không với

không chỉ ; cũng đừng tưởng rằng có một đối tượng của tư tưởng được gọi là Không, vì ý tưởng này đi ngược hẳn với bản chất đích thực của Không. Không nên xác định nó như là tương đối tính, như một số học giả quan niệm. Chính kinh Bát nhã dạy rằng các pháp hiện hữu tương quan liên hệ như là những kết quả của những tập hợp duyên sinh và do đó chúng là không. Nhưng vì lý do này chúng ta không thể bảo rằng tương đối tính và tánh không đồng nghĩa nhau. Sự thực, nói rằng tất cả mọi cái đều tương đối là một chuyện, nhưng nói chúng là Không là một chuyện khác hẳn. Không, là thành quả của trực giác chứ không phải hậu quả của suy luận, mặc dù ở đây dùng chữ “do đó” để suy ra hiệu quả này. Ý niệm về Tánh Không phát khởi từ kinh nghiệm và để khoắc cho nó một căn bản hợp lý nên mới đặt tiền đề làm tương đối tính. Nhưng, nói nghiêm chỉnh theo luận lý, có một hố ngăn giữa tương đối tính và tánh Không. Tương đối tính không tạo cho chúng ta một bước nhảy vượt qua hố ngăn : nếu còn dừng lại ở tương đối tính, chúng ta vẫn còn quanh quẩn trong một vòng tròn : nếu nhận ra rằng chúng ta đang ở trong một vòng tròn và do đó phải bước ra khỏi để thấy nó toàn diện, bây giờ chúng ta mới nhận ra cần phải vượt qua nó tức khắc. Bất cứ lúc nào chúng ta nói tới tương đối tính, thì tánh Không hiện diện ngay lúc đó. Từ tánh Không chúng ta vượt qua tương đối tính, nhưng không có trường hợp ngược lại. Phân tích này khá quan trọng cho việc thấu hiểu nền triết lý Bát nhã. Chính Trí Bát nhã soi thấy tất cả những hàm ngụ của tánh Không, chứ thức hay Vijnana không làm được, vì chỉ những kẻ trí mới mở ra con mắt Trí Bát nhã để thấy chân lý của Tánh Không. Nếu hệ thống Đại thừa được xây dựng trên ý niệm về tương đối tính, sứ mệnh của nó hẳn không bao giờ đáp ứng nổi những gì mà chúng ta thấy trong lịch sử của nó ở Ấn Độ, Trung Hoa, và vân vân. Giáo Pháp về Tánh Không đã làm nên những điều kỳ diệu trong đời sống của các dân tộc Viễn đông, đó là một minh chứng không thể

chối cãi cho trực kiến sâu xa của nó soi tận hố thăm ý thức nhân loại.

Vì những lý do đó, Tánh Không được gọi là Bất khả đắc (anupalabdha) hay Bất khả tư (acintya), đồng thời cho thấy nó không phải là một khái niệm được lồng vào trong bất cứ phạm trù nào của luận lý. Nó đồng nghĩa với Chân như (Tathata). Chân như (Tathata) hay Tánh Không (Sunyata) như thế đích thực là đối tượng học hỏi của các Bồ tát.

7. Bát Nhã và Như Huyền

Một trong những thí dụ lừng danh được các nhà triết học Bát nhã sử dụng khi họ muốn gây cho chúng ta một ấn tượng về học thuyết Tánh Không, đó là Như Huyền (Maya). Các luận sư khác thường gọi họ là những nhà Thuyết huyền (Mayavàdin). Như Huyền có nghĩa là gì ? Xin trích một vài đoạn để thấy ý nghĩa Như Huyền.

“Phật hỏi Tu Bồ Đề : Nay Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao, Huyền (Maya) khác với Sắc (rupam) (1), Sắc khác với Huyền ? Lại nữa, ý ông nghĩ sao, Huyền khác với Thọ (vedana), Tưởng (samjna), Hành (samskara) và Thức (vijñana) ? và Thọ, Tưởng, Hành, Thức khác với Huyền ?

“Tu Bồ Đề thưa : Bạch đức Thế Tôn, chúng không khác. Nếu Sắc khác Huyền, Sắc không phải là Sắc ; nếu Huyền khác với Sắc, Huyền không phải là Huyền. Huyền là Sắc và Sắc là Huyền. Thọ, Tưởng, Hành và Thức cũng vậy.

(1) Sắc... Thức, thuật ngữ Phật giáo nói 5 uẩn ; 5 thành tố tối hậu của hiện hữu. Vậy nhắc tới năm uẩn, có thể coi đó là thế giới của vật và tâm trong toàn diện. Gọi thủ uẩn khi chấp đó là các thực tại kỳ cùng, và rồi chúng ta không cưỡng nổi bạo lực của chúng.

“Phật : Này Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao, năm thú uẩn có phải là Bồ tát hay không ?

“Tu Bồ Đề : Bạch đức Thế Tôn, không.

“Phật : Này Tu Bồ Đề, ông nên biết rằng, năm thú uẩn tức thị Huyền. Tại sao ? Bởi vì Sắc là như Huyền, Thọ, Tưởng, Hành và Thức cũng là như Huyền ; năm uẩn và sáu căn tức thị Bồ tát, cho nên Bồ tát cũng như Huyền. Nếu ai muốn học Bát nhã ba la mật đa, hãy nên như Huyền mà học... Nhưng Bồ tát sơ trụ Đại thừa, nếu theo các bậc thiện tri thức mà học, khi nghe pháp đó sẽ không sinh ra kinh hoàng và sợ hãi (1).

Quả thực, nếu ai nghe bài pháp như thế mà không được một minh sư thấu triệt Bát nhã ba la mật đa thân hành hướng dẫn, sẽ bị đưa tới những điên rồ phóng đảng. Chúng ta hãy nghe thêm :

“Phật nói : Ví như huyền sư (mayakara) ở giữa ngã tư đường dùng huyền pháp của mình làm hiện ra một đám người đông đảo. Vừa hiện ra tức thì biến mất. Này Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao ? Đám người huyền đó có chỗ đến thực sự ư ? Chúng có thực ? Chúng thực có chỗ đi đến ? Chúng biến mất thực ư ?

“Tu Bồ Đề nói : Bạch đức Thế Tôn, không.

“Phật nói : Bồ tát cũng như vậy. Tuy độ vô lượng vô số chúng sinh đưa đến Niết bàn, kỳ thực không có chúng sinh được dẫn tới Niết bàn. Nhưng ai không chút kinh sợ khi nghe những pháp như thế, đó đích thực là những Bồ tát mình mặc giáp trụ Đại thừa” (2).

“Tu Bồ Đề nói với Mãn Từ Tử (Purna – Maitrayaniputra) : Sắc của người huyền không trói không mở ; Thọ, Tưởng, Hành

(1) Asta, pp. 16–17 (Phật mẫu, 3b)

(2) Ibid, p.21 (Phật mẫu, 4a)

và Thức cũng vậy, không trời không mở. Chân như sắc của người huyền cũng vậy và bốn uẩn kia cũng vậy, không trời không mở. Tại sao ? Vì vô sở hữu (asadbhutatvat) nên không trời không mở ; vì viển ly (viviktatvat) nên không trời không mở ; vì bất sinh (anutpannatvat) nên không trời không mở. Nếu Bồ tát biết rõ như vậy thì là thực sự an trụ trong Đại thừa, mình vận giáp trụ Đại thừa (1).

“Rồi các Thiên tử (Devaputra) hỏi Tu Bồ Đề (Subhuti) : Phải chăng tất cả chúng sinh cũng đều như huyền ?”.

“Tu Bồ Đề nói : Nay các Thiên tử, hết thấy chúng sinh cũng đều như huyền, và lại nữa, cũng đều như mộng (svapna). Tại sao ? Bởi vì hết thấy chúng sinh cùng với huyền, mộng không hai không khác. Vì vậy, hết thấy chúng sinh đều như huyền, như mộng. Bốn quả Thanh văn (sarvaka) và Bích chi Phật (Pratyekabuddha) cũng đều như huyền như mộng. Cả đến giác ngộ tối thượng cũng như huyền như mộng.

“Các Thiên tử nói : Nếu thế, cho đến Niết bàn cũng như huyền như mộng ?

“Tu Bồ Đề : Quả thực, Niết bàn cũng như huyền như mộng; huống chi các pháp khác !

“Các Thiên tử : Tại sao thế ?

“Tu Bồ Đề : Dù có pháp nào cao hơn Niết bàn, tôi cũng nói là như huyền như mộng. Bởi vì, huyền mộng và Niết bàn, không hai không khác” (2).

Từ quan điểm này, đương nhiên những người tuân hành Bát nhã ba la mật kết luận rằng : “Phật chỉ là danh tự giả

(1) Ibid., pp. 22-3 (Phật mẫu, 4b)

(2) Ibid. p.39 (Phật mẫu, 6b)

tướng (namadheya-matram) (1). Bồ tát chỉ là danh tự giả tướng; Bát nhã ba la mật đa cũng chỉ là danh tự giả tướng ; vì hết thấy danh tự giả tướng đó vốn vô sinh (anabhinirvrita)” (2).

Danh tự chưa từng có sinh khởi thực thụ, chúng như hư không, không hề có dấu vết đến hay đi, và do đó hoàn toàn vượt ngoài mọi hình danh sắc tướng. Nói cách khác, hư không (akasa) tức Tánh Không (Sunyata) (3). “Pháp của Phật tùy thuận hết thấy các pháp, lia hết thấy các chương ngại, mà hết thấy các pháp vốn bất khả đắc. Cũng như hư không, lia hết thấy các chương ngại. Các pháp như hư không nên vượt ngoài hết thấy các ngôn thuyết. Các pháp là bình đẳng nên vượt ngoài mọi pháp nhân hai. Các pháp vô sinh nên vượt ngoài pháp hiện khởi. Các pháp vốn vô diệt nên vượt ngoài pháp diệt tận. Các pháp vốn vô tướng nên vượt ngoài thủ tướng. Các pháp vốn vô xứ nên hết thấy xứ đều bất khả đắc (4).”

Từ những trích dẫn trên, người ta có thể cảm thấy như đang kéo ra kết luận rằng Pháp (Dharma) của các kinh *Bát nhã ba la mật đa* kỳ cùng là một thứ ảo ảnh, mộng mị, xa rời gần như đồng với vô thể. Nếu quán sát hết thấy các pháp tùy thuận Bát nhã ba la mật đa tức quán sát chúng tùy thuận với Nhất thiết trí (Sarvajnata). Nếu quán sát hết thấy các pháp tùy thuận với Nhất thiết trí (Sarvajnata) tức quán sát chúng tùy thuận với bản tính hư không (akasa). Và nếu thế, giáo pháp của Bát nhã ba la mật đa kỳ cùng đáng gọi là giáo pháp về

(1) Danh ở đây chỉ cho khái niệm hay tâm tạo. Duy danh, do đó, cũng đồng Bát nhã ba la mật. Đây là chỗ giáo pháp Tánh Không có liên hệ với duy thức của Du già luận. (3) Ibid. p.25 (Phật mẫu, 5b)

(2) Ibid. p.306 (Phật mẫu, 43a)

(3) Các nhà Phật học Trung Hoa quen lẫn Tánh Không (Sūnyatā) với hư không (ākāśa) chỉ cho bầu trời. Nếu không lẫn, câu nói này có ý nghĩa rất đặc biệt. – T.S.

(4) Ibid, p. 306 (Phật mẫu, 43a)

không vô, vô sở hữu, dịch danh là “thuyết Như Huyền” (Mayavada), học thuyết nói về tính phi thực của vạn hữu. (1) Cho nên, đừng lấy làm lạ kinh không ngọt cảnh giác độc giả chớ kinh ngạc, chớ sợ hãi, chớ khiếp đảm, vì những nghĩa lý này, khi nghe về triết lý của Thập tam Bát nhã ba la mật đa (gambhira-prajnaparamita). (2) Rồi, với những lý do đó, chúng ta đã có thể tuyên bố rằng Bát nhã là như huyền, như mộng, giả danh, và Đại thừa là một lâu đài xây trên bãi cát, được chưa ? Nó chỉ là một trò chơi chữ với những bong bóng và tiếng vang ư ? Một số học giả đã kết luận cả quyết như vậy, nhất là các học giả Tây phương. Khó mà đứng trên khái niệm về tính bất thực của vạn hữu và cũng khó mà nắm vạn hữu trong thực tính như như của chúng. Hiểu rõ thuyết Như Huyền là nhận được như như của vạn hữu.

Dân Ấn lừng danh về tài huyền thuật, đương nhiên các triết gia đạo Phật muốn vẽ ra bản chất mong manh của đời sống cũng dùng các lối huyền thuật. Nhưng đừng hiểu lối nói của họ qua nghĩa đen. Chúng ta phải cố đạt tới ý nghĩa trung thực của nó. Như đã nhắc nhở nhiều lần, sức mạnh luận chứng mà kinh Bát nhã chọn nhầm đối trị mê lầm căn để trong cái nhìn của chúng ta thường ném vào thế giới, tức cái nhìn duy thực ngây ngô. Khuôn mặt thực của thứ duy thực đó là coi thế giới như một thực tại thường trụ vĩnh viễn và nằm trơ ra đó ngược với những gì được nhận như là thế giới nội tại của tư tưởng, tình cảm và cảm giác, một thế giới được điều động bởi ngã linh hồn cô lập với những cái khác và tranh sống với chúng. Một trong những khí giới tuyệt hảo để hủy diệt sức mạnh của óc duy thực ngây thơ là tuyên bố rằng tất cả như Huyền, và rằng, không có trật tự vĩnh viễn cố định trong thế gian, rằng

(1) Ibid, p. 302 (Phật mẫu, 42b)

(2) Từ đầu đến cuối, kinh cảnh cáo về Bát nhã ba la mật, và dạy Bồ tát phải thân chứng.

khái niệm phân đôi về hiện hữu, nội tại và ngoại tại, hữu thể và vô thể v.v... là ảo tưởng, và rằng muốn đạt tới căn cơ chân thực của hiện hữu thì phải thức tỉnh Trí Bát nhā nắm được cái bất khả đắc. Bởi vì chỉ bằng vào Trí Bát nhā mới có thể điều chỉnh tất cả mọi thứ chấp thủ, dù tri thức hay tình cảm ; và cũng nhờ đó mới có thể nhận chân như tính của hiện hữu và hành động theo đó. Kinh *Bát nhā* ba la mật luôn luôn nhắm tới công dụng này cho nên triết lý của nó bất chấp tướng tượng bốc cao, bất chấp bí nhiệm như sương mù.

Đạo Phật mà có ý nhận một nền triết lý nào đó, chỉ vì để bưng gốc rễ của phiền não (klesa) đã từng chôn chặt hoạt dụng thông dong vô ngại của Trí Bát nhā. Phiền não bao giờ cũng nghiêng lệch, và tạo ra mọi hình thái chấp trước, rồi do phiền não và chấp trước mới tạo ra các hành vi tội lỗi qua ba ngã đường thân, miệng và ý, rồi chúng lại dẫn tới những tội diễn bất tận y như thế. Cho nên, chúng ta biết rằng những khoái lạc và đau khổ đang phải hứng chịu đây, chẳng có bản tính thường hằng nào cả ; các đối tượng của khoái lạc và đau khổ cũng vậy, chúng giả tạm và biến thiên như huyễn. Hoàn toàn không có thực tại bất biến. Chúng chỉ là những giả tướng, và phải thấy chúng là giả tướng chứ không có giá trị nào nữa. Đối với các giả tướng, chúng đang ở đó, và sự kiện đó đừng bao giờ quên lãng. Nhưng bám vào chính lấy làm những cùng đích, người trí biết rõ lắm, vì con mắt Bát nhā của họ đã mở rồi, rọi thẳng vào hang sâu của thực tại. Theo ngài Long Thọ (Nagarjuna) (1), trẻ thơ thấy mặt trăng trong nước, trong lòng nổi dậy ước muốn vớt trăng lên, rồi duỗi tay vào nước. Nhưng nào có nắm được nó đâu, nên quá đổi phiền muộn. Bấy giờ người khôn mới dạy cho rằng cái thấy trong nước đó không thể nắm được. Cũng vậy, không phải phủ nhận thế giới của những

(1) Luận Đại trí độ, quyển 32.

giả tương ; chỉ phủ nhận tính chất khả thủ khả đắc của nó. Thế giới sai biệt có đó, trước mặt kẻ tri cũng như người ngu ; khác nhau chăng ở chỗ, tri thấy nó mà tâm không ôm cứng lấy, còn ngu thì dờn xa một chút không nổi để vào cảnh giới của Tánh Không. Bồ tát đã nhận ra bức màn Như Huyền như thế ; chỉ những ai đang còn trong vòng trói buộc mới cho nó là có thực.

Vì vậy, phải tựa trên hậu cứ của Tánh Không hay Chân như mà hiểu thuyết Như Huyền. Nếu không, Huyền vẫn y nhiên là Huyền, và những người theo đạo Phật sẽ không bao giờ biết đặt chân vào đâu, mặc dù không ai dám nói đặt chân vào cõi phân biệt. Nếu không giảng luận ra như thế, Như huyền sẽ hoàn toàn vô nghĩa trong giáo pháp của Bát nhã ba la mật đa. Câu nói : “Cho đến Niết bàn cũng như huyền như mộng”, sẽ không hơn một câu trào lộng Như huyền là một chỉ điểm viên. Ai theo nó một cách thông minh sẽ thấy đằng sau màn bạc có một thế giới của những huyền diệu không thể tả và những thực tại “bất khả đắc”.

8. Bát Nhã và Trục Giác

Để hiểu lập trường của Bát nhã ba la mật như là một giáo thuyết triết học, cần phải dò xem nền tảng của nó đặt ở đâu. Nếu không dò trúng chỗ đó, phê bình chỉ là việc thả mồi bắt bóng. Vậy thì, nền tảng của Bát nhã ba la mật là đâu ? Theo giải thích của các nhà Đại thừa, nó không tựa trên luận lý ; mà tựa trên những trục giác. Bát nhã ba la mật là hệ thống của những trục giác. Muốn hiểu nó thấu đáo, đòi hỏi một bước nhảy từ luận lý sang tới bờ bên kia. Khi người ta muốn khai thông nó mà không có kinh nghiệm này, hệ thống hoàn toàn trở thành một đồng hồ độn hay một mớ chữ khó hiểu. Đa số các tác gia bước tới Đại thừa mà không có đầu mối khẩn yếu này. Họ phải vứt bỏ những luận chứng của khái niệm.

Ý nghĩa của sự vứt bỏ đó là gì trong giáo pháp Bát nhà ba la mật ? Theo các nhà Đại thừa, luận lý học – tạm gọi như vậy, hay phương cách tư duy thông tục của chúng ta, là sự khuyết đại của lối giải thích nhị nguyên về hiện hữu – *astitva* và *nastitva*, hữu và vô. Ốc nhị nguyên này chi phối tất cả tư duy của chúng ta. Không bao giờ rời khỏi cái đó được nếu chúng ta còn lệ thuộc những điều kiện của tư duy. Đối nghịch của “A” và “phi A” là mấu chốt, là tọa điểm giao thoa của trí lực. Nhưng, cũng lạ, tâm tình hay trí não chúng ta không bao giờ dừng nghỉ chừng nào chúng ta chưa vượt qua vị trí cốt yếu hơi có tính cách luận lý này. Luận lý học thông tục là công cụ hữu ích nhất trong đời sống thực tiễn của chúng ta, vì nếu không có nó, chúng ta không mong gì vượt lên bình diện hiện hữu của thú vật. Chính bởi chúng ta có khả năng tạo thành những khái niệm nên tự hồ có thể bước ra khỏi mình, ra khỏi những kinh nghiệm trực tiếp của mình. Nó là khí giới tuyệt diệu mà các loài vật anh em của chúng ta không có bằng. Bất hạnh là chúng ta đã quá say sưa với khả năng tạo thành khái niệm của mình để rồi dần dần rút mình ra khỏi căn nguyên thể tánh của mình – cái căn nguyên cho phép chúng ta dựng thành những ý niệm và đưa ra suy luận trừu tượng. Kết quả của sự kiện đó là chúng ta bắt đầu cảm thấy hơi khó chịu về chính mình. Ngay cả khi chúng ta tin tưởng tính cách chính xác và minh triết của luận lý học, hình như vẫn cứ mang một cảm giác trống rỗng nào đó trong lòng, không thể đặt để nó vào trong luận lý, nhưng bản thân luận lý học với tư cách là một toàn thể hình như thiếu một sức mạnh nồng cốt nào đó để gây tin tưởng. Trong bất cứ biến cố nào, chúng ta bất mãn với chính mình và với toàn thể thế giới chừng nào chúng ta còn bám vào ốc phân đôi về có (*asti*) và không (*nasti*), “A” và “phi A”.

Có lẽ, cái mệnh danh luận lý học của chúng ta chỉ là công cụ vô cùng thiết thực nhờ đó chúng ta nắm những sự nằm trên

các mặt nổi của đời sống. Tinh thần, hay những gì ngụ nơi phần sâu thẳm trong thể tánh chúng ta, đòi hỏi thứ gì hoàn toàn phi niệm, tức cái trực tiếp và thấu suốt hơn tri thức suông. Tri thức kéo những chất liệu của nó từ các khái niệm. Tâm linh đòi hỏi những tri giác trực khởi. Đương nhiên, nếu muốn cho tâm linh được thỏa mãn, ta phải đánh thức những gì đáng gọi là tri giác sâu hơn hay cao hơn, tự bộc lộ qua các quan năng phạm tục nhưng không bị buộc ràng vào đó.

Mục tiêu tối hậu của tất cả các pháp môn Phật học là thức tỉnh giác quan nội tại này. Đối với Bát nhã ba la mật đa cũng vậy, sự thức tỉnh ấy là một sự thể tối cần yếu ở đây. Tất cả những giáo pháp được trình bày trong các kinh, hết thấy những lời phát biểu táo bạo mà người học được cảnh giác là chớ kinh hãi, đây là những cái nhìn được mở rộng trước giác quan đã thức tỉnh của Bồ tát. Chúng là những trực giác của ngài ; là biện chứng của những kinh nghiệm trực tiếp của ngài, chứ không là biện chứng của những khái niệm. Đây là lý do tại sao kinh thường nhắc nhở luôn việc nhìn thấy các pháp *như thực* (*yathàbhùtam*). Cần phải ghi nhớ rằng “thấy” chứ không “suy lý” hay “suy luận” một cách có luận lý như đang bàn ở đây. *Yathàbhùtam* là chữ duy nhất khả dĩ áp dụng cho hành vi thấy hay nhìn, chứ không phải quá trình của suy luận.

Các nhà Đại thừa chú trọng quan điểm mới mẻ này, thấu hoạch được do sự thức tỉnh của giác quan nội tại vốn là Bát nhã hay Nhất thiết trí, và họ tuyên bố nó là sự thể căn bản hơn luận lý học suông. Tuy rằng một phát biểu của Bát nhã ba la mật, xét trên mặt luận lý, có thể là vô lý hay mâu thuẫn quá chừng, nhưng nó thỏa mãn hoàn toàn cho tâm linh, nếu như nó là một phát biểu *như thực* hoàn toàn phù hợp với giác quan nội tại đang hoạt dụng trong một lãnh vực vượt ngoài lưỡng cực hữu và vô. Vậy, người ta nói những phát biểu như thế mang bản tướng của như thực tính (*yathàbhùtatā*) ; hay đơn giản,

chúng là phát biểu của Chân như (Tathatā). Nói rằng chúng hoàn toàn không có chất luận lý, cái đó không có nghĩa rằng chúng là giả nguy. Nếu nói tới chân lý, trong chúng có quá nhiều chân lý. *Chân* có nghĩa “là như thế”; yathābhūtātā cũng chỉ có nghĩa là thế.

Những phát biểu của tri giác hiện tiền trong lãnh vực vượt hữu và vô (astitva-nāstitva) cố nhiên thừa sức làm khiếp đảm kỳ cùng cho những ai đôi mắt chưa từng ngược nhìn lên trên môi trường phân đôi vụ lợi của thế giới tình thức. Công bố rằng tất cả là Huyền (Mayā), tất cả là mộng, chắc chắn gây khiếp sợ. Nhưng nơi đây chúng ta hãy đứng lên trên kiến giải phân đôi về hiện hữu, và chúng ta nhận ra rằng cái gì có, là có vì cái gì không, và cái gì không là không vì cái gì có. Chúng ta không thể tách riêng ra một rồi tuyên bố đó là cái tối hậu. Nhưng đây là sự thể chúng ta đang thực hành trong đời sống thường nhật và trong luận lý học phạm tục của mình. Khi kinh *Bát nhã ba la mật* nói rằng tất cả như Huyền (Maya), thì đơn giản chỉ miêu tả những gì nó thấy như thực (yathābhūtam) trong thế giới tình thức này. Như Huyền, nói xác thực hơn, là: “cái có mà như không có” (1) : Yathā na samvidyante tathā samvidyante. Đây không phải từ chối thế giới một cách toàn triệt. Bề ngoài, nó là một phủ quyết, nhưng cùng lúc nó khẳng quyết sự thể nào đó ở đằng sau. Luận lý học không thể chiếm cứ vị trí này, nhưng trực giác Bát nhã làm được. Những người học kinh điển Đại thừa luôn luôn được khuyến cáo hãy giữ kỹ điều đó trong tâm.

9. Bát nhã như là Bất khả đắc và Tương đối tình

Vị trí của Bát nhã ba la mật đó, đạt được do thức tỉnh giác quan nội tại, được gọi là *Bất khả đắc* (anupalabdha). Đây không

(1) Asta, p.15

tránh khỏi những nghịch lý. Biện chứng của Hegel cũng có thể giải thích chúng như là phù hợp với định luật của luận lý học. Nhưng trong Bát nhã ba la mật, khỏi cần xuyên qua quá trình của chính đề, phản đề và tổng đề, vì trong thế giới trực giác của Đại thừa không hề có thừa nhận một quá trình quanh co như thế, đi từ ý niệm này tới ý niệm khác. Một khi vượt qua thế giới được kiến thiết bằng lương nguyên tính, cái bất khả đắc là cái khả đắc, và cái khả đắc là cái bất khả đắc. Có thể gọi đây là quan điểm siêu việt của Bát nhã ba la mật.

Bây giờ chúng ta có thể thấy tại sao các học giả sai lầm muốn đồng nhất thuyết Tánh Không (Sūnyatā) với thuyết tương đối tính. Theo họ, tất cả vạn hữu đều không, vì hiện hữu của chúng hoàn toàn bị chi phối bởi nguyên lý tương đối tính, cũng giống như nói rằng tất cả vạn hữu được buộc vào định luật nhân quả. Nếu triết lý đạo Phật tựa trên nhân duyên và nghiệp báo, đây chỉ cho tương đối tính ; nếu tất cả vạn hữu là như thực vì mạng lưới nhân quả bủa lên toàn bộ đẳng cấp của hiện hữu, và nếu chúng mang bản sắc là Tánh Không như thế, Tánh Không là tương đối tính. Nhưng sự đồng nhất tánh Không và tương đối tính này khó mà chấp nhận được ; cái gọi là đồng nhất chỉ là sự hỗn hợp. Những học giả này không nắm trọn mục đích của Đại thừa, họ vẫn giữ nguyên lập trường cố hữu của mình, tức lập trường đại khái có sẵn trước khi thức tỉnh giác quan nội tại mà chúng ta đã đề cập tới.

Để lãnh hội một cách trung thực, yathābhūtam, tánh Không là gì, không thể không có sự thức tỉnh (sambodhi). Thức tỉnh (giác ngộ, sambodhi) tức lật ngược (chuyển y, parāvṛtti) cái đó thường xuyên được nhắc nhở trong các kinh điển Đại thừa như *Lăng già* (Lankāvatāra), v.v... Lật ngược hay quay lui, có nghĩa là lật ngược trật tự của viên ảnh tinh thần. Những gì thường mang đặc tính lương nguyên bây giờ được nhìn từ mặt mê hoặc của nó. Mặt trong, trước kia bị che lấp, nay vén mở hẳn ra cho

thấy toàn diện. Đến đây, mọi vật được nhìn từ vị trí vừa phát kiến mới mẻ. Đương nhiên, cái nhìn về thế giới phải thay đổi ; sự vật được nhìn từ bên ngoài không như sự vật được nhìn từ bên trong. Cây được quán sát theo màu sắc hiển hiện là những cành lá đong đưa theo gió ; nhưng bây giờ không còn là một thân cây khác với những cây cùng loại, khác những vật chung quanh ; lá không còn xanh nữa ; không có những cành nhánh đong đưa theo gió ; không có những đóa hoa nở rộ ; và tất cả những thứ đó tan biến mất ; những gì xuất hiện cho các giác quan và được thiết lập bởi tư tưởng, hoàn toàn đi mất ở đây là một thế giới mới. Tất cả những gì là “khả đắc” vẫn còn đó ; nhưng cái đó bị biến đổi – dù không đổi thành một trạng thái không hư, vì không hư vẫn là dư hương của một sự tình nào đó. Thiếu tất cả những hình thái biểu lộ này, kinh *Bát nhà ba la mật* gọi là “bất khả đắc”, là “không”, là “vô quái ngại”, v.v....

Ở đây không hề có tương đối tính để chỉ cho tác dụng cơ giới của nó. Tương đối tính là một trong những khái niệm mà chúng ta đã dệt thành lúc chiêm quan hiện hữu từ quan điểm hữu và vô, ở đó mọi vật đều có đối thể của nó, mỗi “A” đều kèm theo cái “phi-A” của nó. Từ vị trí này, người ta không thể bước vào cảnh giới của tánh không ; phải rời hẳn vị trí đó ; bao lâu triết gia còn níu chặt vào đây, tương đối tính của ông vẫn sẵn đuổi ông từng bước ; ông không thể kéo vật nào khác ra khỏi nó ; không bao giờ nó tự biến hình để trở thành tánh Không, để đi vào thế giới của tánh Không, hiện hữu tự nó phải được sửa soạn để thực hiện một bước nhảy. Phải đặt kinh nghiệm vào ngay giữa lòng hiện hữu và nhìn mọi vật từ trực giữa này. Cứ ở lại trên mặt lương nguyên đó, rồi sẽ không bao giờ có thể bắc cầu được giữa hố cách của tương đối tính và tánh không. Vạn hữu trong thế gian là tương đối, vì tự tánh của chúng vốn không ; không có ngược lại. Tánh Không (sunyata) chỉ được trực nhận sau khi thức tỉnh giác quan nội

tại, sau khi chuyển y (parāvṛitti) trong A lại đa thức (Ālayavijñāna). Duy chỉ sau chuyển y đó, và cũng là một bước nhảy vọt đó, chúng ta mới có thể nói những câu như thế này : “Tất cả đều bị buộc ràng trong chuỗi dây duyên khởi, và do đó nên không” (1), hay “Tất cả đều như Huyền, tất cả đều Không”; hoặc “Tất cả đều như thế (yathābhūtam) mà không như thế.” (2).

Khi các người theo đạo Phật nhắc tới chuỗi duyên sinh (hetupratyaya hay karanasamutpāda) để cắt nghĩa sự cấu tạo của một đời thuyền hay chế tác một Phật tượng (3), và nói rằng không có thứ gì được tạo ra mà không có các nhân và các duyên, và nói thêm nữa rằng chúng không đến từ những phương hướng nhất định nào, cũng không có biến mất vào những phương hướng nhất định nào, ý tưởng này có thể hình như nhắm tới sự đồng nhất của tương đối tính và tánh Không. Trong một bản Hán dịch của kinh *Bát Nhã ba la mật*, mang danh *Đạo hành Bát nhã* (4), chúng ta có đoạn sau đây : (5)

“Như cung điện nhà trời có các trời cõi Sắc cứu cánh cư ngụ. Vẻ đẹp long lẫy của chúng hơn hẳn mọi vật trên mặt đất. Nhưng chúng tự có như vậy, không phải từ đâu mang đến ở đây, cũng không phải do một tác giả đã tạo tác ra chúng từ không chi, và cũng không ai biết chúng từ đâu và đến đâu. Chúng hiện hữu do định luật duyên khởi ; khi những dân trời đã thành thực do những hành vi từ trước để thọ hưởng các

(1) Thuật ngữ : Duyên khởi tức không, có là có do tương quan, nên tức thì không. T.S.

(2) Thị Như phi Như. T.S.

(3) C, Thiên luận II.

(4) Đạo hành là nhan đề của Ch. I. Bản Hán dịch của Lâu Ca Sấm, thời Đông Hán (A.D. 25-220), và là bản Hán đầu tiên về Bát nhã Bản La Thập và Huyền Trang, gọi là “Diệu hành”, và Asta là “Sarvākārajñatācaryā.”.

(5) Đoạn này thiếu trong bản của La Thập và Thi Hộ.

cung điện nhà trời sáng chói lộng lẫy, chúng hiện hữu. Cũng vậy, khi các nhân và các duyên đã thành thực, chúng sinh có thể thấy Phật thân. Trước tiên chúng ôm khát vọng được thấy Phật ; rồi chúng chứa nhóm hết thấy các loại công đức do thực hành các hình vi thiện ; chúng tránh không thọ sinh vào tám nơi khổ nạn ; do có trí, chúng có tín tâm đầy đủ nơi Phật. Khi các duyên này đã đầy đủ, chúng sẽ tham bái Phật. Và Phật thân thì không từ đâu và không đi về đâu ; không có tác giả, không có ai mang đến đây để làm lợi ích cho những người tin tưởng, không có tướng ; không bị hệ vào đâu ; như cung điện trời Sắc cứu cánh, tự hiện thân ở đó để khiến hết thấy chúng sinh thành tựu giải thoát cứu cánh...”

Thuyết duyên sinh (kārāṇasamutpāda) như được nói ở đây chỉ có thể áp dụng cho thế giới của lương nguyên và của tụ tập. Nơi nào không có những hiện khởi như vậy, thuyết duyên sinh tức thì mất hết ý nghĩa. Chừng nào chúng ta còn bị ràng buộc vào một thế giới của những sai biệt, chúng ta thấy đâu cũng là duyên sinh và tương đối, bởi vì đây là nơi chúng hoạt dụng. Nhưng vì chúng ta không hề thỏa mãn với tình trạng này, không chỉ trên tâm linh mà còn cả trên luận lý theo nghĩa sâu của chữ này, chúng ta nhảy vào sự sống hay sự chết qua vực thẳm không đáy khơi mở trước mắt. Bước nhảy đặt chúng ta vào cõi Không, và chúng ta nhận ra rằng cuối cùng chính cái Không nằm dưới thế giới của những nhân và những duyên đó.

Do Không mà có tạo tác của nhân duyên ; Không là một tấm vải trên đó duyên sinh tô vẽ những bức họa vô cùng sắc sảo. Như thế, không đến trước nhưng không phải trước trong thời gian vì thời gian giả định một chuỗi duyên sinh ; cái đến trước có nghĩa là cái căn bản. Khi người ta có thể nghĩ đến duyên sinh hay tương đối tính được, là vì chúng đã sẵn trong

Không (1). Sự phân biệt này tối quan trọng trong tất cả các kinh nghiệm tôn giáo của chúng ta, và cố nhiên trong tất cả tư tưởng triết lý sáng tỏ của chúng ta. Do đó, các triết gia *Bát nhã ba la mật* nhấn mạnh rằng, Không là ý niệm căn bản nhất khi những trực giác của họ cố hiện thân qua trung gian của tri thức. Nó không phải là một khái niệm tiêu cực, mà là tích cực quyết liệt. Chỉ có vẻ tiêu cực đối với những ai chưa đi qua phía bên kia màn bạc. Chưa vào tới sân, tri thức dao động và những suy luận sai lầm nổi lên vô số.

Rủi thay, các học giả coi nhẹ sự kiện rằng trong kinh *Bát nhã ba la mật* và trong các kinh điển khác của Đại thừa, Sūnyatā, và Tathatā hay Yathābhūtatā đều được sử dụng đồng nghĩa khi diễn tả một tư tưởng đồng nhất. Nếu tánh Không là một từ ngữ tiêu cực và không hàm ngụ khẳng quyết nào, nó không hề được dùng để tạo lập lâu đài tôn giáo cho Đại thừa Phật giáo. Quả thực là điều ngạc nhiên khi thấy một số phê bình gia quá thành kiến và quá nông cạn, họ không thể thấy những nhu cầu của thói thường đối với sự thể đích thực là khẳng quyết, và do đó, là linh hồn trì ngự. Nói đại khái, tâm hồn Đông phương hướng nội và trực giác hầu như hành động hướng ra ngoại giới từ trung tâm tánh thể của nó. Có thể không như tâm hồn phương Tây, rất chuộng lý và yêu hệ thống, và bởi lý do đó không thể vươn cao tới những sự thực nền tảng của đời sống. Những ai bắt đầu từ một thế giới thiết lập trên lưỡng nguyên họ không thể phá hủy sự thiết lập này và không thể trở về căn nguyên vô căn của nó. Chính đề (astitva) và phản đề (nāstitva) có thể được nâng lên cho một tổng đề, nhưng cuối cùng tổng đề vẫn là một ý tưởng, một khái niệm, và không bao giờ trở thành một kinh nghiệm ; và, do đó, khi họ được

(1) Nói theo khẩu quyết lừng danh của Long Thọ : "Dĩ hữu Không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành", do Tánh Không, mà tất cả được thành tựu và hợp lý. D.G.

hỏi: “Cái Một về đâu ?” (1), họ mù tịt không tìm đâu ra câu giải đáp.

Các triết gia có thể coi thường trực giác, nhưng có nhiều trình độ trong trực giác. Sâu nhất là những gì được chứng nghiệm bởi các tâm hồn triết học tôn giáo nằm trong trình độ của Bát nhã ba la mật. Nhưng khi những trực giác của họ được phiên chuyển thành những ngôn từ của tri thức tương đối, quá vô vị, tiêu cực, vô nghĩa ! Thế là khó mà lãnh hội nổi Bát nhã ba la mật. Từ đó, mới có những cảnh giác thường xuyên của nó, không cốt để ẩn mình dưới một tấm chăn, không phải để nuôi dưỡng bóng tối của hoài nghi, không cốt để gây cảm giác thất vọng, khiếp đảm, bị đe dọa.

10. Bát nhã và Phản lý

Sau khi nhìn ra vị trí của Bát nhã như thế, chúng ta có thể nhận ra tại sao nó đẩy dẩy những cách ngôn phủ định và những xác nhận quản lý. Nếu cần phải diễn tả, những trực giác của nó không thể diễn ra cách nào khác. Sự thực, chúng ta có thể nói, tất cả những chân lý sâu xa kích động tâm hồn đều được giới thuyết một cách nghịch lý, đến độ, quả thực, chúng ta gần như phải tưởng tượng rằng các tác giả nọ vốn bí nhiệm một cách phóng túng và bất cần. Những trích dẫn sau đây chứng thực điển hình :

“Tu Bồ Đề hỏi : Làm thế nào Bồ tát có thể học năm Uẩn khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa ?

“Phật nói : Bồ tát có thể học được năm Uẩn khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa do như thực biết 1) tướng (laksana) của năm Uẩn ; 2) sinh diệt của năm Uẩn ; 3) chân như của năm Uẩn.

(1) Xem Thiên luận I.

hỏi: “Cái Một về đâu ?” (1), họ mù tịt không tìm đâu ra câu giải đáp.

Các triết gia có thể coi thường trực giác, nhưng có nhiều trình độ trong trực giác. Sâu nhất là những gì được chứng nghiệm bởi các tâm hồn triết học tôn giáo nằm trong trình độ của Bát nhã ba la mật. Nhưng khi những trực giác của họ được phiên chuyển thành những ngôn từ của tri thức tương đối, quá vô vị, tiêu cực, vô nghĩa ! Thế là khó mà lãnh hội nổi Bát nhã ba la mật. Từ đó, mới có những cảnh giác thường xuyên của nó, không cốt để ẩn mình dưới một tấm chăn, không phải để nuôi dưỡng bóng tối của hoài nghi, không cốt để gây cảm giác thất vọng, khiếp đảm, bị đe dọa.

10. Bát nhã và Phản lý

Sau khi nhìn ra vị trí của Bát nhã như thế, chúng ta có thể nhận ra tại sao nó đẩy dẩy những cách ngôn phủ định và những xác nhận quản lý. Nếu cần phải diễn tả, những trực giác của nó không thể diễn ra cách nào khác. Sự thực, chúng ta có thể nói, tất cả những chân lý sâu xa kích động tâm hồn đều được giới thuyết một cách nghịch lý, đến độ, quá thực, chúng ta gần như phải tưởng tượng rằng các tác giả nọ vốn bí nhiệm một cách phóng túng và bất cần. Những trích dẫn sau đây chứng thực điển hình :

“Tu Bồ Đề hỏi : Làm thế nào Bồ tát có thể học năm Uẩn khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa ?

“Phật nói : Bồ tát có thể học được năm Uẩn khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa do như thực biết 1) tướng (laksana) của năm Uẩn ; 2) sinh diệt của năm Uẩn ; 3) chân như của năm Uẩn.

(1) Xem Thiên luận I.

thành và hoại ở đây đều là những bóng mờ thoáng qua của sự thể đằng sau, và rằng khi kinh nghiệm của chúng ta chưa vượt tới sự thể đằng sau đó, thì ý nghĩa của những bóng mờ thoáng qua sẽ không bao giờ được nhận thực và được thẩm định đúng mức. Do đó, các nhà Đại thừa luôn luôn cẩn thận chỉ ly phân biệt “khả đắc” và “bất khả đắc”, nói như thuật ngữ, “Khả đắc” nằm trong thế giới được thiết lập trên lưỡng nguyên này, và “bất khả đắc” nằm trong một thế giới vượt lên trên. Bất cứ ở đâu có chỗ cho tương phản giữa có và *không*, ở đó có khả đắc tính, và do đó, có chấp thủ, vốn là địch thủ của giác ngộ và giải thoát.

“Phật nói với Tu Bồ Đề : Những nơi nào có hai tướng (1), là Hữu sở đắc ; những nơi nào không có hai tướng, là Vô sở đắc (2). Khi mất đôi sắc, hay ý đối pháp (dharma) là có hai tướng. Khi có giác để chungsddđối Phật người chứng, là có hai tướng. Pháp nào nương tựa nơi hai tướng là pháp hí luận (3), thuộc vào cõi Hữu sở đắc.

“Phi mất phi sắc, phi tai phi thanh, phi ý phi pháp, cho đến phi giác phi Phật ; lìa hết thấy những hí luận như thế, đó là vô nhị, không hai. Đó là chỗ Vô sở đắc.

“Tu Bồ Đề hỏi : Phải chăng vì Hữu sở đắc nên là Vô sở đắc? Hay vì do Vô sở đắc nên là Vô sở đắc ?

“Phật nói : Không phải do Hữu sở đắc nên là Vô sở đắc. Cũng không do Vô sở đắc nên là Vô sở đắc. Nhưng vì Hữu sở đắc và Vô sở đắc đều bình đẳng trong tự tánh nên gọi là Vô sở

(1) Danh từ mới, gọi là “nhị nguyên” hay “lưỡng nguyên” ; đôi lúc gọi là “phân hai”. T.S.

(2) Hữu sở đắc và Vô sở đắc, hay Khả đắc và Bất khả đắc, được dùng lẫn lộn. T.S.

(3) Nghĩa tiêu cực chỉ cho khái niệm phân biệt suông. Nghĩa tích cực chỉ cho thế giới được hình thành bởi vọng tưởng. T.S.

đắc. Bồ tát nên ân cần tu học trong bình đẳng tánh của Hữu sở đắc và Vô sở đắc này. Bồ tát khi học như thế, gọi là học Bát nhã ba la mật trong nghĩa Vô sở đắc, lia bỏ các sai lầm.

“Tu Bồ Đề lại hỏi Phật : Nếu Bồ tát ma ha tát khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa, không dính Hữu sở đắc, không dính Vô sở đắc, Bồ tát đó làm thế nào tu hành thậm thâm Bát nhã ba la mật đa lại có thể từ một địa tiến tới một địa (1), dần dần đến chỗ tròn đầy mà chứng đắc Nhất thiết trí trí ?

“Phật bảo Tu Bồ Đề : Bồ tát khi thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa, không phải trụ Hữu sở đắc, không phải trụ Vô sở đắc, thực hành Bát nhã sâu xa có thể từ một địa tiến lên một địa, dần dần tròn đầy mà chứng đắc Nhất thiết trí trí. Tại sao thế ? Bát nhã ba la mật thậm thâm là Vô sở đắc, Nhất thiết trí trí cũng là Vô sở đắc ; người thực hành Bát nhã ba la mật, chỗ thực hành và khi thực hành, tất cả cũng đều là Vô sở đắc ; Vô sở đắc này cũng là Vô sở đắc.” (2)

Đấy tưởng chừng vô nghĩa, nếu chúng ta tự hạn cuộc vào khía cạnh tương đối của hiện hữu, hay ở hí luận của phạm tục. Nhưng chúng ta hãy lật ngược trật tự của vạn hữu ; hãy nhìn thế giới sai biệt từ phía nào tự vén mở cho con mắt nội tâm bấy giờ đã mở do quá trình chuyển y (parāvṛitti) và chúng ta sẽ nhận ra rằng tất cả những phản lý kia có thể lắm. Những phản lý như thế là do vị trí của chúng ta. Vấn đề là chúng ta có thể từ bỏ vị trí này hay không, có thể nhận một vị trí hoàn toàn mới mẻ nơi đó vạn hữu được chiêm nghiệm từ chân như tướng của chúng, hay không. Như chúng ta đã thấy, muốn đạt tới đó, phải nhiều nỗ lực kỳ cùng được thúc đẩy bởi một yêu sách khẩn thiết trong lòng. Vị trí mới chỉ được mở ra cho chí

(1) Mỗi địa là một giai đoạn thực chứng tâm linh ; vì là mặt đất gieo trồng hạt giống giác ngộ. T.S.

(2) Ibid., quyển 525, ch. 26 (3) 23 a

nguyên của chúng ta, chứ không cho tri thức. Luận lý dừng lại ở đây ; các ý tưởng không thể tự phối trí thành một kết của kiến giải và phân tích. Tri thức phải tuân theo những chỉ thị của ý chí. Cánh cửa bất buộc phải mở ra, và chúng ta thấy một cảnh giới của những cái Vô sở đắc trải dài trước mắt. Chính trong cảnh giới này mà chúng ta đạt tới Vô sở đắc bằng cách không thực sự đạt tới nó. Các nhà phê bình có thể nói : “Nếu thế chúng ta không bắt được gì hết, vì chúng ta vẫn đứng nguyên tại chỗ trước khi chuyển y (paravritti). Nếu quả vậy, cần gì phải tự thực tập trong tình trạng như thế ? Khi chúng ta có một sự thể tưởng chừng như không có, trên thực tế nhớ lại rằng chúng ta đã đi sang bờ bên kia của tri thức, và rằng những gì được nói ra đều được nói sau bước nhảy. Lịch sử của kinh nghiệm nằm chen ở giữa ; đấy là một biến cố lớn tạo nên hố cách không thể vượt qua, giữa triết học và giáo pháp của *Bát nhã ba la mật*.

11. Vô sở đắc và Vô thủ trước

Bất khả đắc, *Vô sở đắc* (anupalabdha), hay Vô thủ trước (aparamrista). Vô sở đắc còn có một âm vang của tri thức, trong khi vô thủ trước là thuật ngữ cho xúc cảm. Xác nhận rằng “Nhất thiết trí vốn là vô thủ trước” (apararista hi sarvajñata) sự thực là một trong những lời cảnh giác mà chúng thường gặp trong kinh *Bát nhã ba la mật*. Theo đó chúng ta được gây xác tín vững mạnh rằng kinh điển Đại thừa là một tài liệu mô tả những cái nhìn về mặt khác của đời sống không bị chi phối bởi lưỡng tính của có và không. Những đoạn văn dưới, chữ aparamrista được thay thế bằng chữ aslesa và asamga, cùng chỉ cho một ý niệm giống nhau ; tác giả của chúng ta cố hết sức cho chúng ta có ấn tượng về sự quan trọng của giáo thuyết Vô trước.

“Bồ tát khi chứng đắc Giác ngộ, giảng cho hết thầy chúng sinh về pháp bất trước (aslesa). Bất trước có nghĩa là không bị

buộc ràng bởi Sắc (rūpasyā—sambandhā), bởi Thọ (vedana), Tưởng (samjñā), Hành (samskāra) và Thức (vijñāna). Khi một người không bị buộc ràng bởi chúng, người ấy không hệ vào sự sinh và diệt của chúng. Do vô sở trước, người ấy không nằm trong hệ phược hay giải thoát” (1).

“Bát nhã ba la mật đa này thật khó tin, khó hiểu. Bởi vì, sắc (rupam) không phải phược không phải giải. Tại sao ? Vì sắc lấy vô tánh (asvabhava) làm tự tánh. Các uẩn khác cũng vậy. Chúng không có tự tánh, không có tiền tế, không có trung tế, không có hậu tế. Vì không tự tánh là tự tánh của nó, nên không có trói buộc, không có cởi mở. Vì vậy, Bát nhã ba la mật đa thật là khó đạt tới” (2).

“Nếu chấp vào danh (nāma) và tướng (nimitta) (3), ấy là chấp trước (samga) Danh và tướng là những sản phẩm của phân biệt (vikalpa). Phân biệt xảy ra khi Bát nhã ba la mật bị chấp trước là như vậy. Phân biệt, chấp trước và thất ly Bát nhã ba la mật (4) là những chữ đồng nghĩa và thay thế nhau trong ngôn thuyết của Phật giáo Đại thừa. Sắc là không (rūpam sunyam), nhưng khi khẳng nhận như thế, là chấp trước (samga), và chấp trước khiến chúng ta rời xa Bát nhã ba la mật.

“Giả sử một Bồ tát phát tâm, đã trải qua tu tập Bồ tát hạnh, và ôm giữ ý tưởng cho rằng do đó đã chứa nhóm công đức. Nhưng khi móng khởi tâm niệm này là đã có chấp trước, không còn tương ứng với Bát nhã ba la mật. Bất cứ ở đâu có phân biệt, là có dẫn tới chấp trước ; hoặc có thể nói ngược lại rằng bất cứ ở đâu có chấp trước là có phân biệt. Chỉ đạt tới Giác ngộ khi nào không có chấp trước, không móng khởi tâm

(1) Asta., p. 294 (Phật mẫu, 41a).

(2) Ibid., pp. 18a–6 ; Huyền Trang, quyển 545. Ch. 8, 19b.

(3) Tên gọi của hiện hữu và hiện hữu của tên gọi.

(4) Thất và ly, lạc mất dấu vết.

niệm, không có hai tướng có và không (astitva và nastitva) ; vì giác ngộ là vô trước, và tự tánh của nó là không tự tánh” (1)

Vượt ngoài phân biệt, chấp trước, và không có tự tánh, còn được gọi là một cảnh giới của “thanh tịnh tuyệt đối” (atyantavisuddhi) (2). Và kinh nói do bởi thanh tịnh tuyệt đối đó mà Bát nhã ba la mật là quảng đại chiếu diệu, là vô hòa hiệp, (3) là vô sở đắc, là vô sở chứng, là vô sở liễu tri, là vô sinh, là vô diệt, là vô trụ, v.v... (4)

Để làm sáng tỏ triết lý từ tuyệt đối, như được diễn tả trong kinh Bát nhã ba la mật, tôi trích một đoạn khác trong kinh, chương dành nói về Như Huyền (5).

“Rồi Tu Bồ Đề hỏi : Tâm như huyền làm sao có thể chứng đắc Vô thượng Giác ngộ ?

“Phật nói : Tu Bồ Đề, ý ông nghĩ sao, ông thấy có tâm là như huyền ư ?

“Tu Bồ Đề thưa : Bạch, không thấy có.

“Phật nói : Ông thấy có huyền chăng ?

“Tu Bồ Đề : Không thấy có.

“Phật : Khi ông không thấy có huyền, không thấy có tâm như huyền, ý ông nghĩ sao, có pháp nào ngoài huyền tâm và huyền tướng mà chứng đắc vô thượng giác ngộ chăng ?

“Tu Bồ Đề : Thưa không. Không thấy có pháp nào như vậy. Nếu có pháp nào ngoài tâm như huyền, pháp ấy cũng không thể nói là hữu hay là vô. Tất cả là tất cánh viên ly

(1) Ibid., p. 100 (Fomu. 25b)

(2) Các bản Hán : Tất cánh Thanh tịnh hay Tất cánh tịnh. D.G.

(3) Vì không bị phân biệt và phân chiết.

(4) Ibid., p186 et seq. (Fomu., 25b).

(5) Ibid. Ch. XXVI. “Mâyopama parivarta”.

(atantavivikta), và trong tất cánh viên ly đó không có pháp nào có thể nói là hữu hay là vô ; không có pháp nào gọi là phải tu, không có pháp nào gọi là phải chứng. Vì lý do đó, Bát nhã ba la mật là tất cánh viên ly. Vô thượng giác ngộ cũng vậy. Giữa hai tất cánh viên ly không thể có liên hệ nào ; chúng ta không thể nói cái này như là phương tiện để chứng đắc cái kia; cũng không phải cái kia như là cái sở đắc. Bồ tát mà chứng đắc vô thượng giác ngộ là do bởi Bát nhã ba la mật. Nhưng Bồ tát cũng là pháp (dharma) tất cánh viên ly, và chúng ta không thể dựng lên một khẳng định nào cho sự chứng đắc đó, ngay cả giác ngộ.

“Phật : Hay thay, Tu Bồ Đề. Đúng như lời ông nói. Tất cánh viên ly là hết thảy các pháp (dharma) – Bồ tát, Bát nhã ba la mật và Vô thượng giác ngộ. Nhưng Bồ tát ở trong pháp tất cánh viên ly đó mà như thật biết rõ Bát nhã ba la mật và đạt tới tri kiến rằng Bát nhã ba la mật là tất cánh viên ly cho nên Bát nhã ba la mật tức phi Bát nhã ba la mật. Quả thực Bồ tát nhân Bát nhã ba la mật mà chứng đắc Vô thượng giác ngộ nhưng ở trong đó không pháp nào là khả thủ, là khả đắc ; do không thủ, không đắc, nên Bồ tát tuy chứng đắc Vô thượng giác ngộ mà không phải là do viên ly chứng đắc viên ly.” (1)

12. Thực tại như được nhìn từ bên kia

“Tất cánh viên ly” (atyantavivikta). “tất cánh thanh tịnh” (atyantavissuddhi), “vô sở đắc” (anulabdna), “vô sở trước” (astesa, hay asamga, hay aparamrista), “vô phược vô giải” (abaddhāmukta), “vô sinh vô diệt” (aṇatpādānirodha), “vô sở trụ” (asthita), “vô sở y” (anaśrāya), “vô tận” (aksaya), “vô đạo hành” (apatha), “vô xứ hành” (apada), v.v... – tất cả những thuật ngữ này thường xảy ra trong kinh *Bát nhã ba la mật*, và đến

(1) Asta, p.138ff ; Fomu, 61. **Đại bát nhã**, quyển 553, 60a ; Tiểu Phẩm, 78b

từ cõi Tánh Không. Khi chúng ta nỗ lực lãnh hội chúng trên quan điểm luận lý thông tục, vướng vít trong bản sắc đối đãi, tương đối, của hiện hữu, thì hình như chúng không có nghĩa lý gì lắm ; ý nghĩa của chúng quá tiêu cực, quá tối tăm, khó cho chúng ta định những phương hướng rõ rệt xem dẫn về đâu. Tuy nhiên, ngay khi chúng ta vứt bỏ cứ điểm tương đối tính được dựng lên trên lương nguyên, và bước thẳng vào đời sống nội tại của vạn hữu, có lẽ chúng ta lãnh hội được những từ ngữ tối mờ này, thậm chí nghĩ rằng thế giới nội tại đó chỉ có thể diễn tả được bằng loại thuật ngữ đó. Đời sống tôn giáo, kỳ cùng, là một đời sống để mà sống và để chứng nghiệm ; không phải là một khái niệm phải suy tưởng, nhưng tâm người tro quá nên không thể bỏ qua việc nói về đời sống. Lối nói của *Bát nhã ba la mật* như thế, gần như là những sự trào vọt từ tri thức của các thiên tài Đại thừa.

Học hỏi hay thực hành Bát nhã ba la mật, do đó, là bước tới cõi tuyệt đối khước từ, tuyệt đối không. Trí Bát nhã thường ẩn bóng trong những vùng tiềm ẩn thâm sâu nhất của tâm thức. Nếu nó không được thức tỉnh hẳn ra để thấy mặt kia của thực tại, thấy Thực tại Như thực (*yathābhutam*), thì không sao tránh khỏi sự trói buộc của vô minh và khổ lụy. Cởi mở được thế, gọi là chứng đắc vô thượng giác ngộ hay nhất thiết trí (*sarvajñata*). Bát nhã ba la mật là chủ đích của tất cả Bồ tát hạnh. Khi đạt tới chỗ đó, mà kỳ thực không có gì để đạt tới cả. Đây là ý nghĩa của những câu : “Không có tri giác về Chân như trong Chân như” ; “Không phải do khước từ tuyệt đối mà thể nghiệm khước từ tuyệt đối” ; “Có thành tựu, nhưng không có phân biệt (*vikalpa*), vì Bát nhã ba la mật là vô phân biệt” ; v.v.... Có người cho rằng những câu ấy là thần bí vì lẽ chúng phi lý và vượt ngoài suy lý có pháp thức. Có thể đúng như vậy, vì “bất khả tư nghị” (*acintya*) là một trong các từ ngữ ưa dùng nhất trong tất cả văn học Đại thừa. Nhưng từ cứ địa của các

triết gia Bát nhã, chúng không phải là những cái phi lý ; chỉ là một lối nói mà họ cho rằng đúng theo cái thấy trong con mắt Bát nhã của mình.

Khởi đầu, vì không hài lòng với riêng mình và với thế giới mệnh danh sở tri, họ sẵn đuổi Thực tại khắp nơi, trong hay với những gì mà họ có thể sống an lành. Chuyển y (Parāvritti) xuất hiện đầu đó trong tâm họ. Trật tự của vạn hữu bị đảo ngược. Vũ trụ (sarvadharmas) không còn bị che khuất bởi sở tri bao phủ dày đặc rậm rịt từ trước. Bấy giờ đã vứt bỏ hoàn toàn sở tri đó rồi. Vạn hữu được nhìn gần như từ mặt trái. Thế giới của Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức vẫn ở đó như trước kia, nhưng được bao quanh bởi sợi tơ bạc của Chân như (Tathata) và thực sự không còn như là một sự kiện lẻ loi bị bứt khỏi gốc rễ. Tuy nhiên, không có những gốc-rễ-không-gốc-rễ, chúng ta chỉ còn nước đặt dờ như một chiếc lá khô trước cơn gió mùa thu, và nói như thuật ngữ của đạo Phật nói, đặt dờ phiêu đảng ấy đích thực là vô minh, trầm luân và khổ lụy. Cảnh trí đã thay đổi, và để diễn tả sự thay đổi đó một cách đơn giản không cần văn lý, các tác giả của *Bát nhã ba la mật* bấy giờ dốc cạn khả năng văn học của họ.

Những cái được gọi là phi lý hay phản lý, chỉ có nơi các nhà triết học và luận lý, chứ không ở nơi hành giả của Bát nhã.

Các bậc thầy của Bát nhã ba la mật luôn luôn đặt cứ điểm hay cứ địa của họ ở bờ bên kia (param) của thế giới tương đối này. Thế thì hình như đang phủ nhận thế giới này, coi nó như là huyền, như là mộng, như là tiếng vang, v.v... Ngay dù họ có nói tới những phương trời của Tánh Không Sūnyatā, thì Sūnyatā đó cũng là không và không trụ xứ. Bởi vì Không của họ là Không tuyệt đối, không hề có đối nghịch, tuyệt đối không là loại hay tính gì cả. Vậy, Chân như mới ra là một trong những từ ngữ thích hợp nhất mà họ dùng để chỉ cho Tánh Không.

“Tuyệt đối Không” hay “tuyệt đối khước từ” quả thực khó mà hiểu thấu cho những hạng nặng óc phân hai. Đây là lý do tại sao Bát nhã ba la mật thường xuyên cảnh giác độc giả chớ nên kinh sợ khi nghe nói tới pháp Không ; phải đóng hồi trống cho vang dội lên trong họ một cuộc hủy diệt toàn triệt. Và những ai tức khắc ôm nổi pháp đó dù còn hơi do dự, người đó cũng được tán dương là đã từng nghe trong nhiều đời quá khứ. Cảnh giác và đoạn quyết, chứng tỏ rằng Bát nhã là cái phi thường cùng cực ; và chính vì nó phi thường, nên trật tự bình thường của vạn hữu hoàn toàn bị đảo ngược trong Bát nhã ba la mật. Há không sững sốt nếu biết rằng ngọn Hiei (Tỉ Duệ Sơn) mà người dân Kyoto nhìn thấy hằng ngày ở phía đông bắc của thành phố bây giờ không còn là có thực nữa ? Hoặc hơn thế nữa, tất cả mọi phương trời gồm tất cả những tinh thể đã từng rọi xuống mặt đất này qua hằng triệu năm rồi đều chỉ là những bọt bèo trong đại dương của cái Không vĩnh cửu ? Ai là người không kinh hãi trước những tuyên bố táo tợn này ? Nhưng đây lại là lời tuyên bố ngân vang suốt cả kinh Bát nhã ba la mật. Hoảng đại thay, thâm áo cùng cực thay cái trực giác thối cho toàn thể vũ trụ này bốc lên như bọt nước bay vào trong cỏi hoang viễn của Tánh Không tuyệt đối (atyanta-sunyata) !

Tánh Không là tuyệt đối khi đứng một mình, ném bỏ hết mọi thuộc tính. Chừng nào còn phải nhắc tới nội hay ngoại, hữu vi hay vô vi, thể hay tướng, Tánh Không chưa là tuyệt đối, vẫn còn là tương đối và còn trước tướng. Phải gạt tất cả ra, Tánh Không phải lột bỏ tất cả mớ trang sức, bấy giờ chân diện mục của nó mới kích động chúng ta bằng nỗi hãi hùng nguyên sơ của nó. Tôi nói là nỗi hãi hùng nguyên sơ, vì chính tánh Không bấy giờ cũng tan biến mất ; giống như cái nhục thể bị liệng vào không trung, đầu không có che, chân không có chõ. Thì là hải hùng nếu tưởng ra một cảnh tượng như thế. Nhưng *Bát nhã ba la mật* đương nhiên nỗ lực tạo ra cảnh đó cho chúng ta. Nên không lạ gì, kinh thường cảnh giác chúng ta điểm này.

“Nhất thiết đều không” (sarvamsunyam) – vì cái đó mà một chân bị gãy. “Không là Không” (sunyata–sunyata) – vì đó mà còn lại chân kia ; và ngay lúc đó, trọn cả cõi đất tan biến dưới chân chúng ta. Tôi như người trèo cây của Hương Nghiêm, mà hàm răng bây giờ nhả khỏi cành cây. Ngoài phủ định lớn lao đó, là sự thức tỉnh của Trí Bát nhã, và khẳng định lớn hiện ra, đó là Nhất Thiết Trí (Sarvajnata), Chính Đăng Giác (Sambodhi). Hình như Sunyata đã biến đổi thành Tathata, nhưng trong thực tế, Sunyata là Tathata, và Tathata là Sunyata. Đất kiên cố đã không tan biến. Núi Hiei đang đứng trước mặt ta nghỉ vệ hơn xưa, và những phương trời đầy sao còn kỳ diệu không ngừng gợi hứng cho triết gia và cho tất cả chúng ta. Bây giờ chúng ta mới biết thực, tri kiến như thực (yathabhutam) có nghĩa là gì. Thế giới được vén mở vô cùng minh tịnh, không nhiễm không trước, không ngã chấp, và do đó, là mái nhà của thanh bình và an lạc. Các kinh Đại thừa thường hay nói tới việc trang nghiêm thế giới. Khi Bồ tát được thức tỉnh trong Chân như, ngài là người làm đẹp cho thế gian.

13. Bát nhã trong tay các thiên sư

Tất cả điều đó vang vọng mơ hồ chăng ? Chính Bát nhã ba la mật cũng là Như Huyền, chúng ta thiếu mất mọi cứ điểm có thể có để mang trí năng ra mà toan tính với cuộc đời này. Đây cũng có thể là ý kiến các độc giả của chúng ta sau khi theo dõi bước đường đi xem mặt Bát nhã ở trên. Nhưng nhà Đại thừa sẽ nói, ông biết rõ rằng quả tình có kinh nghiệm về Bát nhã ba la mật, và biết rõ rằng kiến giải đó là cơ sở của cơ đồ tâm linh mà người ta gọi là Phật học. Trong các trích dẫn dưới đây độc giả sẽ thấy môn đệ thiên đã nắm những biện chứng Bát nhã ba la mật như thế nào, và cũng sẽ thấy lẽ lỗi của họ khác với các tiền nhân Ấn Độ của họ ra sao, cũng như khác với các nhà triết học và luận lý học thời đại mới như thế nào.

Đại Huệ có lần trích Vĩnh Gia Huyền Giác, một đoạn trong *Chứng đạo ca* :

了了見無一物

Liêu liêu kiến vô nhất vật

亦無人亦無佛

Diệc vô nhân diệc vô Phật

大天世界海中漚

Đại thiên thế giới hải trung âu

一切聖賢如電拂

Nhất thiết Thánh Hiền như điện phát

Thấy tỏ rõ ! Chẳng có gì !

Không người ta cùng không Phật.

Đại thiên thế giới như cánh bèo trên đại dương

Hết thầy Thánh Hiền như điện chớp.

Rồi Đại Huệ dẫn, một cổ đức thiền sư khác bàn giải về Vĩnh Gia : “Nếu không có gì để thấy, sao ông thấy cái gì mà tỏ rõ thế ?” Chấm dứt những trích dẫn này, Đại Huệ hỏi : “Các ngài nói thế nào với lời bàn của cổ đức đó ? Quả thực ngài có con mắt (của tri tuệ) để mà thấy ư ?”

Đó là bản sắc của các Thiền sư, hỏi một câu hỏi xem chừng không cần đợi có câu trả lời. Trong những trường hợp như thế, hỏi tức là đáp. Bàn bằng cách hỏi của sư tự nó giải thích lấy. Bát nhã ba la mật ở đây được diễn tả trong một hình thức tự khảo nghiệm.

Cơ hội khác, Đại Huệ dẫn Mục Châu. Một hôm, Mục Châu hỏi Tăng Chánh : “Giảng được Duy thức luận (Vijñaptimātra) không ?” Chánh : “Không dám. Hỏi nhỏ cũng có đọc sách vở chút đỉnh.” Mục Châu đưa lên một miếng bánh ngọt, bẻ làm hai nửa, và nói : “Ông gọi là cái gì ?”. Chánh không đáp. Nên

Châu lại hỏi : “Gọi bánh ngọt là phải ? hay không gọi bánh ngọt là phải ?”. Chánh : “Không thể không gọi là bánh ngọt”. Mục Châu mới gọi chú sa đi đến hỏi : “Chú gọi cái này là cái gì?”. Chú tiểu : “Bánh ngọt, dạ bẩm hòa thượng”. Châu : “Chú cũng có thể giảng Duy thức luận được đó”.

Đại Huệ bàn về vụ này : “Tăng Chánh và sa di thực tình giảng được Duy thức luận ; chỉ có điều, không ai biết bánh ngọt ở đâu tới. Lão già Mục Châu tuy là bậc thiện tri thức một cõi, nhưng nói đến Tam giới duy Tâm, Vạn pháp duy Thức, thì tuyệt nhiên không có ý hội nối” (1).

Sở Thạch Phạn Kỳ (2) (1296–1370) là một trong những Thiền sư cỡ lớn thời nhà Minh. Trong một bài pháp, sư dẫn Văn Môn : “Một hôm Văn Môn đưa cây gậy lên trước chúng tăng và bảo : Phàm phu tưởng thật là có ; hàng Nhị thừa phân chiết mà cho là không ; Duyên giác bảo là hiện hữu như huyền ; Bồ tát nói là đương Thể tức Không. Đối với các môn đệ Thiền, khi nhìn cây gậy, chỉ gọi nó là cây gậy. Muốn đi thì cứ đi. Muốn ngồi thì cứ ngồi. Chẳng có máy may loạn động”.

“Điều Hỷ (tức Đại Huệ) bình : Ta không giống lão già Văn Môn, đem hư không mà nhét vào lỗ hang. Nói thế, sư bỗng đưa cây gậy của mình lên trước chúng tăng và tiếp tục : Cây gậy này không thuộc hữu, không thuộc vô, không thuộc huyền hữu, không thuộc tức Không. Rồi sư động thẳng cây gậy xuống đất bảo : Phàm phu, Thanh văn, Duyên giác, Bồ tát ai theo căn tánh ấy mà thọ dụng cái này. Nhưng với các thiền tăng như các ông thì khác. Với các ông, cây gậy này là cội nguồn của hại của oan. Khi muốn đi, các ông không thể đi. Khi muốn ngồi các ông không thể ngồi (tất cả chỉ vì cây gậy). Bước tới, bị cây gậy chặn đầu ; bước lui, bị cây gậy thọc vào mũi. Tôi hỏi các

(1) Đại Huệ ngữ lục, quyển II.

(2) Đoạn này và các đoạn dưới, Trích Hoàng Minh Danh Tăng Tập lược.

ông, có ai không chút khứng chịu lời tôi chẳng ? Nếu có, hãy bước ra đây, tương kiến với cây gậy. Nếu không :

Sang năm vẫn còn khúc gậy mới

Não loạn gió xuân chưa chịu thôi

來年更有新條在

Lai niên cánh hữu tân điều tại

惱亂春風卻休不

Não loạn xuân phong khước vị hưu

Sau khi nhắc các cổ nhân, Sở Thạch đưa ra những nhận xét riêng về cây gậy : “Phàm phu dấy lên cái thấy có là không hợp Thanh văn dấy lên cái thấy *không* cũng vậy, Duyên giác thấy là hiện hữu như huyền, Bồ tát thì đương thể tức không, cũng không hợp. Vứt lui không được ư ? lão Văn Môn ham nhìn sóng bạc để lạc mất cọc buồm. Kết quả tai hại là làm lụy mấy ông sư trong thiên hạ. “Họ chưa thoát khỏi cây gậy. Vứt lại ư ? Không được ! Tốt hơn là đem chôn họ hết vào trong một cái hầm chung cho rồi !”.

Trong bài pháp cây gậy thay thế cho Bát nhã ba la mật. Nếu xét mặt ngoài mà phê bình, các thiền sư lấy ngọn đồi làm hòn núi. Nhưng đó là kiểu cách của thiền môn, họ vờ bất cứ thứ gì ở gần bên, bằng cách đó sẵn sàng bày tỏ quan điểm của mình về Tánh Không hay Chân Như. Vấn đề hình như không mang lại những thể tài siêu hình nặng cân như thế. Nhìn sơ, thì không. Nhưng chỉ cần một hạt bụi còn dính trong tâm, và khi thấu hiểu sự tình đó, Tánh Không và những ý tưởng liên hệ sẽ hoàn toàn trở nên dễ hiểu.

Lúc khác, Sở Thạch nhắc tới Triệu Châu : “Một lão bà sai người mang phẩm vật đến cúng Triệu Châu và yêu cầu đọc suốt Đại tạng kinh. Triệu Châu rời khỏi chỗ ngồi, đi quanh ghế một vòng rồi nói, Tôi đã đọc xong Đại tạng kinh. Khi lão

bà nghe kể lại như thế, nói : Ta yêu cầu Sư đọc trọn cả Đại tạng kinh, thế mà chỉ đọc có một nửa.

“Diệu Hỷ bình câu nói của lão bà : một vài môn đệ thiên nhận xét “Nửa kia là gì ?” ; có người nói : “Đọc thêm một vòng nữa” ; hoặc “Cái búng tay” ; hoặc “Một tiếng ho” ; hoặc “Hết một tiếng” hay “Vỗ tay”.

Nhận xét như vậy mà không biết hổ thẹn. Đối với một nửa kia, đừng có nói “Đọc thêm một vòng nữa” ! Dù đọc tới hằng trăm triệu vòng, trong con mắt của lão bà, cũng chỉ là một nửa Đại tạng kinh. Thậm chí đi vòng quanh núi Tu Di hằng trăm nghìn triệu kiếp, trong con mắt của lão bà, cũng chỉ là một nửa Đại tạng kinh mà thôi. Cho đến các đại thiên sư khắp trong thiên hạ đi quanh núi qua hằng trăm nghìn triệu kiếp, trong con mắt của lão bà, cũng chỉ là một nửa Đại tạng kinh mà thôi. Dù cho tất cả những núi non, sông hồ, cõi đất, tất bao la vạn hữu, nhấn đến một nhánh cây, một cọng cỏ, mỗi thứ đều có cái lưới rộng dài, đồng loạt đọc suốt Đại tạng kinh từ ngày này sang ngày khác cùng tận thời gian, trong con mắt của lão bà, cũng chỉ là một nửa Đại tạng kinh mà thôi.

“Diệu Hỷ im lặng một lúc, rồi nói tiếp :

Đôi vịt đẹp, ưa nhìn lông cánh

Nhưng cẩn thận đừng động kim vàng

Sau đó, Sở Thạch cho ý kiến riêng : “Lão bà nói rằng Triệu Châu chỉ đọc một nửa Đại tạng kinh. Đó là lấy cái tạp mà cho là thuần. Lúc đó chỉ cần nói thế này : Tại sao không nắm lấy nội tình trước khi Triệu Châu bắt đầu đi vòng quanh ghế ?”.

Dẫn một đường lối khác của Thiên trình bày Bát nhã ba la mật. Kiệt Phong Anh (1), đời Minh, một hôm Đại Đô An đến

(1) Op. Cit.

thăm. Người này là một học giả. Anh hỏi : “Giảng chủ ưa giảng kinh gì nhất ?”.

An : “Kinh Kim cương. Đã từng tỉnh ngộ qua câu : vô sở tung lai diệt vô sở khứ.

Anh : Nếu “Vô lai Vô khứ”, không đến và không đi, sao ông đến đây được ?

An : Thì chính là người Vô lai Vô khứ đó chứ ai.

Anh : Ngay lúc này, người đó ở đâu ?

An trả lời bằng một tiếng hét.

Anh : Thôi không nói chuyện *hét* hay chuyện *thoi*. Khi tứ đại phân tán, đi về chỗ nào để an thân lập mệnh ?

An : Khắp cõi đất này, cái đó không phải là chính ta ?

Anh : Bỗng gặp thời kiếp hỏa, lửa bùng cháy, Đại thiên thế giới hủy hoại hết, ông ở đâu ?

An : Không biết.

Anh : Lục tổ vì cái “Không Biết” đó mà đi đốn củi nấu cơm. Bồ Đề Đạt Ma vì cái “Không Biết” đó mà ngồi quay mặt vào vách chín năm. Ông nói “Không Biết”, ông thấy cái gì vậy ?

An : Tôi chỉ nói “Không Biết”.

Anh : Gã mù ôi ! Mời ngồi, uống trà đi !

*

* *

II

TÔN GIÁO TRONG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

1. Môi trường hoạt dụng của Bát nhã

Có thể nói Bát nhã ba la mật đứng trên đường thẳng chia hiện hữu thành hai mặt tuyệt đối và tương đối. Đây là một đường thẳng hình học vừa vạch ra giới hạn đồng thời không có chiều kích. Dù vậy, chúng ta cũng đừng cho rằng Bát nhã như đang nhìn mặt này hay mặt nọ khi nó muốn chiêm nghiệm hai lãnh vực của hiện hữu. Nếu Bát nhã chỉ kể riêng Không (Sunyata) mà không Bất Không (Asunyata), hoặc riêng Bất Không (Asunyata) mà không Không (Sunyata), sẽ hết còn là Bát nhã. Để biểu tượng sự kiện đó, các thần linh Ấn Độ được vẽ thêm một con mắt vạch đứng giữa hai con mắt bình thường. Đây là con mắt Bát nhã – Tuệ nhãn. Nhờ con mắt thứ ba này mà bậc giác ngộ có thể trực nhận Thực tại Như thực (Yathabhutam), không xê nó ra làm đôi để rồi hợp nhất chúng, vì phân đôi và hợp nhất là công tác suy tư trừu tượng. Tuệ nhãn, khi lập cước trên giới tuyến giữa Nhất thể và Đa thù, giữa Không và Bất không, giữa Bồ đề và Phiền não, giữa Trí và Bi, giữa Phật và Chúng sinh, giữa Giác ngộ và Vô minh, giữa Định và Nghiệp, rơi thẳng vào hai thế giới đó coi như là một Thực tại duy nhất. “Trí Bát nhã không ở bên này hay bên kia, cũng không ở quang giữa ; khi lệ thuộc phân biệt, Bát nhã bị xa lìa, Bát nhã không còn đó nữa” (1).

(1) Tiểu bản, 58b

Trí năng tượng hình Bát nhã như đang cười ngửa trên hai lãnh vực của hiện hữu, nhưng nếu Bát nhã thực thụ được xét đến, nó không lưu tâm về lối phân chia như thế, nó dong ruổi theo kinh nghiệm riêng của chính nó. Tánh Không không hình dung như là tách biệt với Luân hồi (samsara), và Luân hồi không khác với Tánh Không. Khi Bát nhã lộ diện, Tánh Không và Luân hồi cùng được kéo lên trong một đường dây. Cho đến đây, chúng đã nói quá nhiều trừu tượng, Bát nhã bị tô màu quá nhạt, và kết quả là chúng ta gán cho toàn diện vũ trụ một khuôn mặt quá hờ hững – có lẽ thế vẫn chưa đủ thỏa mãn những yêu sách của trái tim chúng ta. Khi phong cảnh được vẽ bằng một điểm Không (Sunyata) mà chẳng còn gì là núi, là sông, là hốc đá, là hoa cúc, v.v... trong tấm lụa vũ trụ. Nếu trường hợp xảy ra như thế, lỗi ở tại chúng ta, không phải ở Bát nhã.

Khi muốn cho các ý tưởng trở thành dễ lãnh hội hơn, chúng ta thường phiên chuyển chúng thành những quan hệ không gian. Và rồi chúng ta coi những quan hệ này là những thực tại, quên rằng những tượng hình không gian là những biểu tượng. Nấn nót các biểu tượng mô phỏng không giống như nắm nguyên bản của nó. Phải gỡ Bát nhã ra khỏi mớ cấu kết trơ lì bất động này. Không được phép cắt rời cõi Không ra khỏi thế giới vạn tượng ; vì cắt rời chỉ là để dễ dãi cho trí năng phân tích. Khi nó đã làm xong vai trò hữu ích của nó, nên gác nó sang một bên càng sớm càng hay. Một trong những lý do tại sao kinh *Bát nhã ba la mật* thường lặp đi lặp lại, là cốt gây cho độc giả ấn tượng rằng Tánh Không không phải là một cái trừu tượng ; nó là kinh nghiệm, hay là một hành vi hoạt động ở nơi không có không gian thời gian. Khi tuyên bố rằng Tánh Không và hết thảy mọi thứ khác chỉ là giả danh, nó phải được lãnh hội đúng mức như thế.

Thêm nữa, hết thảy mọi hoạt động nhân sinh, tâm lý và

vật lý, đều được diễn ra trong thời gian ; hay ít ra, khi chúng ta cố miêu tả chúng, tất cả đều được lồng trong khung thời gian. Ngay khi chúng ta nói tới vĩnh cửu hay vô thủy, ý niệm đó vẫn lấy thời gian làm hậu cứ. Rất khó mà thải loại cái hình thái tư tưởng ấy, nhất là trong trường hợp muốn thấu hiểu chính xác Bát nhã. Vấn đề dưới đây chắc chắn gọi lên từ khái niệm cho rằng Bát nhã hay Giác ngộ là con đẻ của thời gian, trong khi thực tình thời gian dấy lên từ sự thức tỉnh của Bát nhã, và Bát nhã ở đâu thì ở đó chẳng có thời gian hay không gian.

“Tu Bồ Đề : Chính đẳng Chính giác được chứng đắc do phát khởi tâm niệm đi trước hay do phát khởi tâm niệm đi sau? Nếu do tâm niệm trước, tâm này không đồng hành với tâm niệm sau. Nếu do tâm niệm sau, tâm này không đồng hành với tâm niệm trước. Vậy, lúc nào cả hai tâm đồng hành, làm sao để có thể tăng trưởng công đức ?

“Và làm sao để chứng đắc Chính đẳng Chính giác ?”. (1)

Theo ngài Tu Bồ Đề, cái mà chúng gọi là tâm, là một chuỗi tiếp nối của các tư tưởng ; người ta có thể cắt ra làm nhiều tâm niệm và phối trí vào trong hình thái thời gian, tức trong những hạn cuộc trước và sau. Khi cho rằng các tư tưởng tiếp nối nhau trong tiến trình thời gian, cái gì nối liền hai tâm niệm lại cho chúng có thể đồng hành (*samavahita*) với nhau ? Nếu không đồng hành, làm thế nào mà một tâm niệm độc nhất về giác ngộ có thể được dựng lên để chi phối toàn bộ liên tục của các tư tưởng mà theo định nghĩa đó là tâm ? Đó là tâm điểm trong câu hỏi của Tu Bồ Đề.

Phật thí dụ bằng ngọn lửa. Ngài nói : Cháy không phải do ngọn lửa trước hay ngọn lửa sau ; cũng không phải tách riêng

(1) Asta, p.352 ; Phật mẫu, 49b

cả hai ra. Cháy diễn ra suốt trong sự tiếp nối của các ngọn lửa. Tự nó không có sự cháy. Nếu chia cắt thành từng ngọn lửa, cũng không thể thấy có dòng tiếp nối của sự cháy. Nhưng quả có sự cháy như thế thực. Khi kinh nghiệm được miêu tả trong những giới hạn của sống và chết, của hiện đến và mất đi, đi trước và theo sau, kinh nghiệm không còn đó nữa, chân như của vạn hữu vượt khỏi tầm bắt.

Như thế, Bát nhã thoát ly những nỗ lực của tri năng chúng ta muốn ghi dấu nó trong khung cửi thời gian. Phải lật ngược tiến trình nếu muốn hướng đi đúng đích. Thay vì đặt nó nơi nào đó trong cơ đồ kiến trúc của tư tưởng chúng ta ; phải bắt đầu với chính Bát nhã, lấy đó làm khởi điểm cho tất cả mọi tư duy và hành động của chúng ta. Toàn bộ kinh văn *Bát nhã ba la mật* sẽ trở nên dễ hiểu. Những tổ hợp thời không khởi lên từ Bát nhã nhưng trong Bát nhã không có thời gian và không gian. Chúng ta thực sự sống khi Bát nhã thức tỉnh, và một thế giới thiên sai vạn biệt tự vén mở trước các vấn đề của nó trước mắt chúng ta.

Những nhận định sơ khởi đó có lẽ sẽ giúp chúng ta bước sang phần thứ hai của thiên luận này, trong đó sẽ thảo luận về ý nghĩa của chữ Upaya trong thuật ngữ của các triết gia Đại thừa.

2. Upaya, Phương tiện Thiện xảo

Nếu hạn cuộc tầm mắt của mình vào khía cạnh tuyệt đối của Bát nhã ba la mật, chúng ta dừng lại đây, không cách nào tiến tới được. Trong trường hợp đó, Phật giáo Đại thừa cũng không và Bồ tát đạo cũng không có nốt. Nếu hết thấy vạn hữu đều như huyễn (maya), và nếu không có thực tại gì hết nơi vạn hữu, người ta có thể bắt bẻ rằng, làm thế nào Bồ tát có thể tiến bước hướng tới chỗ chứng đạt Nhất thiết trí (Sarvajnata) ? Làm thế nào để thiết lập được bản tính của Nhất thiết trí ?

Làm thế nào để có thể hồi hướng công đức cho chúng ngộ Nhất thiết trí ? Đây là những câu hỏi đương nhiên phải được đặt ra với những ai lãnh hội Bát nhã ba la mật đóng khung trong khung khổ khái niệm thời gian. Xá Lợi Phất (Sariputra) trả lời như sau (1) :

“Nếu hết thấy các pháp không như sự huyền, và chúng có thực, thì các Bồ tát hoàn toàn không thể hồi hướng tới Nhất thiết trí (Sarvajnata), không thể tiến bước hướng tới chỗ chứng đạt giác ngộ. Chính bởi vì hết thấy các pháp không một chút có thực, giống như sự huyền, cho nên Bồ tát có thể hồi hướng công đức về chỗ thành tựu Nhất thiết trí và tiến bước hướng tới chứng ngộ ; chính vì Bồ tát biết rõ các pháp phi thực, như huyền, cho nên mới có thể nỗ lực kiên trì, nỗ lực thực hành tinh tiến ba la mật không mệt mỏi.

“Bởi đâu có sự kiên trì đó, có tinh tiến không mệt mỏi đó ?

“Do bởi tác nghiệp của Phương tiện thiện xảo (upayakaushalya), sinh ra từ đại bi tâm của Bồ tát đối với hết thấy chúng sinh. Do phương tiện thiện xảo mà Bồ tát biết hết thấy các pháp đều không ; và cũng do phương tiện thiện xảo đó mà Bồ tát tự mình chứng ngộ chân lý của khước từ tuyệt đối. Cũng như một người đang nắm chặt trong đôi tay cái tàn lọng rộng lớn, đứng trên chóp đỉnh núi cao. Y có thể nghiêng mình nhìn xuống hồ thảm hiểm tuyệt bên dưới triền núi, không có ý nghĩ kinh khiếp, run sợ bị chôn vùi trong lòng đất ; vì y nắm tàn lọng trong tay, nhờ sức gió giữ cho khỏi bị rơi xuống. Cũng vậy, do Bát nhã soi thấy tư tánh của hết thấy các pháp, do tâm đại bi hộ trì giữa đám quần sinh trong thế giới hỗn loạn này, Bồ tát tu tập tất cả các Ba la mật, lần hồi tiến tới Nhất thiết trí, để rồi cuối cùng có thể giáo hóa thành tựu chúng

(1) Huyền Trang, Đại Bát nhã, quyển 587

sinh, đem lại lợi ích và an lạc cho hết thảy chúng sinh, và thiết lập quốc độ của Phật”.

“Phương tiện thiện xảo” (upayakaushalya), hay nói gọn, “phương tiện” (upaya), có một ý nghĩa đặc biệt trong giáo pháp của Đại thừa. Nó là sự sáng tạo của tâm đại bi mà Bồ tát sở hữu. Khi Bồ tát thấy quần sinh trôi lăn trong biển sống chết vì vô minh và phiền não mà bám chặt vào thế giới sai biệt này, Bồ tát phát khởi tâm lòng yêu thương rộng lớn đối với chúng và thiết lập hết thảy mọi phương tiện để cứu vớt chúng, giáo hóa thành tựu chúng cho đón nhận chân lý rốt ráo. “Phương tiện” xuất phát từ trí kiến minh hiển của Bồ tát về đạo lý Tánh Không, mặc dù không phải phát xuất từ chính Tánh Không. Tự thân của chân lý bao giờ cũng vô lực ; nó phải đi ngang qua tâm thức của Bồ tát ; bởi vì hàng nhị thừa, Thanh văn và Duyên giác, không bận tâm đến hạnh nguyện lợi tha. Họ tự mãn với kiến giải biện biệt về chân lý, họ an trụ trong chân lý của khước từ tuyệt đối, họ không phiêu lưu ra ngoài vô tự mãn. Do đó, không có “phương tiện” gì ở nơi họ. “Phương tiện” cùng ở chung với tuệ giác Bát nhã trong tâm của Bồ tát. Nó gần như là trực kiến của trí năng, soi thấy bản tánh của vạn hữu là phi thực, là như huyễn, là “không”, nhưng cái thấy của Bồ tát vượt xa trực kiến đó, vượt xa trí năng, vượt xa cái nhìn lạnh lùng ném vào thế giới điều linh thống khổ từ quan điểm khước từ tuyệt đối, hay an lạc vĩnh cửu. Vì Bồ tát nhận thấy thế giới sai biệt vốn như huyễn, nên không bị đắm trước vào đó ; nhưng biết rằng thế gian đang ở ngay trước mắt đó, bởi vì đó là môi trường thực thi tất cả các công hạnh của mình, nghĩa là, nơi đó tất cả đám quần sinh vô minh và ngã ái thực sự đang chịu thống khổ bức bách đến cùng cực. Do đó Phương tiện phát xuất từ Bát nhã.

Chuỗi dài nối kết Trí (Prajna), Bi (Karuna) và Phương tiện (Upaya) quán xuyên tất cả các hệ thống của Đại thừa Phật

giáo. Sự nối kết này là sắc thái độc đáo của Đại thừa. Cho nên kinh *Bát nhã ba la mật* nói (1) : “Sáu Ba la mật là bản sắc của Đại thừa. Sáu Ba la mật được phát khởi tương ứng với Nhất thiết trí trí, lấy đại bi làm đầu, lấy vô sở đắc (anupalambha) là phương tiện (upaya), tự xả bỏ hết thấy những gì là nội hay ngoại để hướng dẫn hết thấy chúng sinh hướng tới Nhất thiết trí trí. Và thiện căn do sự xả bỏ này không chỉ tự mình thực hiện mà còn khuyên kẻ khác cùng thực hiện...”.

Chú đề của *Bát nhã ba la mật* là phải chứng thực Bát nhã trước tất cả hiểu biết tinh thần của Đại thừa, lấy đó mà thiết lập sinh hoạt của Bồ tát (Bodhisattvacarya : Bồ tát hạnh). Khi tâm niệm (citta hay manasikara) của Bồ tát ngày và đêm hoàn toàn tương ứng (pratiyukta) với Bát nhã ba la mật, Bồ tát là bậc đáng tôn kính (daksiniyata) của hết thấy chúng sinh ; vì đã phát khởi từ *tâm biến mãn* (maitrisahagatam cittam) hướng đến hết thấy chúng sinh. Với trực kiến thấu suốt rọi vào tự tánh của Bát nhã, Bồ tát nhận thấy rằng hết thấy chúng sinh đang bị buộc trói không tự chủ, tâm đại bi (mahakaruna) trỗi dậy. Bằng con mắt huệ đã có như thế, Bồ tát nhận thấy hết thấy chúng sinh chịu thống khổ vì ác nghiệp chúng đã tự tạo trong màng lưới tà kiến. Ngài xúc động mãnh liệt trước những sự kiện này và quyết chí làm thế nào để là một người hộ trì và là nơi nương tựa cho thế gian, giải thoát thế gian ra khỏi ràng buộc của vô minh và phiền não (2)

Như thế chúng ta có thể thấy rằng, có một mối quan hệ ách yếu giữa Nhất thiết trí (Sarvajnata), Bát nhã (prajna), Đại bi (Karuna), Phương tiện (Upaya) và Chính giác (Sambodhi) hay Giải thoát (Moksa) Theo lý thuyết mà nói. Nhất thiết trí là thành quả hay nội dung của Giác ngộ (Sambodhi) vốn được

(1) Huyền Trang, quyển 413, Phẩm “Tam ma địa”.

(2) Tiết lược từ Phật mẫu, quyển 20, phẩm “Thiện tri thức”.

giáo. Sự nối kết này là sắc thái độc đáo của Đại thừa. Cho nên kinh *Bát nhã ba la mật* nói (1) : “Sáu Ba la mật là bản sắc của Đại thừa. Sáu Ba la mật được phát khởi tương ứng với Nhất thiết trí trí, lấy đại bi làm đầu, lấy vô sở đắc (anupalambha) là phương tiện (upaya), tự xả bỏ hết thấy những gì là nội hay ngoại để hướng dẫn hết thấy chúng sinh hướng tới Nhất thiết trí trí. Và thiện căn do sự xả bỏ này không chỉ tự mình thực hiện mà còn khuyên kẻ khác cùng thực hiện...”.

Chú đề của *Bát nhã ba la mật* là phải chứng thực Bát nhã trước tất cả hiểu biết tinh thần của Đại thừa, lấy đó mà thiết lập sinh hoạt của Bồ tát (Bodhisattvacarya : Bồ tát hạnh). Khi tâm niệm (citta hay manasikara) của Bồ tát ngày và đêm hoàn toàn tương ứng (pratiyukta) với Bát nhã ba la mật, Bồ tát là bậc đáng tôn kính (daksiniyata) của hết thấy chúng sinh ; vì đã phát khởi từ *tâm biến mãn* (maitrisahagatam cittam) hướng đến hết thấy chúng sinh. Với trực kiến thấu suốt rơi vào tự tánh của Bát nhã, Bồ tát nhận thấy rằng hết thấy chúng sinh đang bị buộc trói không tự chủ, tâm đại bi (mahakaruna) trỗi dậy. Bằng con mắt huệ đã có như thế, Bồ tát nhận thấy hết thấy chúng sinh chịu thống khổ vì ác nghiệp chúng đã tự tạo trong mạng lưới tà kiến. Ngài xúc động mãnh liệt trước những sự kiện này và quyết chí làm thế nào để là một người hộ trì và là nơi nương tựa cho thế gian, giải thoát thế gian ra khỏi ràng buộc của vô minh và phiền não (2)

Như thế chúng ta có thể thấy rằng, có một mối quan hệ mật thiết giữa Nhất thiết trí (Sarvajnata), Bát nhã (prajna), Đại bi (Karuna), Phương tiện (Upaya) và Chính giác (Sambodhi) hay Giải thoát (Moksa) Theo lý thuyết mà nói. Nhất thiết trí là thành quả hay nội dung của Giác ngộ (Sambodhi) vốn được

(1) Huyền Trang, quyển 413, Phẩm “Tam ma địa”.

(2) Tiết lược từ Phật mẫu, quyển 20, phẩm “Thiện tri thức”.

thể hiện bởi Bát nhã ; nhưng tự thân của Bát nhã thì không thể thành tựu một kết quả thực tiễn nào, nó hoạt dụng ngang qua Phương tiện sinh ra từ Đại bi. Bát nhã ba la mật phác họa những quan hệ này bằng các thí dụ như sau (1) :

“Này Tu Bồ Đề ; như một người vào biển, bỗng nhiên thuyền bị đắm. Nếu y không nắm chặt lấy phao, một khúc gỗ hay một tấm ván, chắc chắn y phải chết chìm trước khi vào đến bờ. Tu Bồ Đề, cũng vậy, Bồ tát có thể, đối với Vô thượng Chính đẳng Chính giác (anuttara-samyak sambodhi), đã có tín tâm, có nhẫn thọ, có hăm mộ, có khát khao, có kiến giải, có thực hành, có hỉ, có lạc, có xả, có tinh tiến, có tôn trọng, có thâm tâm, có tịnh tâm, không buông trôi, không tán loạn. Tuy có đủ các công đức đó, Bồ tát vẫn không thể đạt tới Nhất thiết trí nếu không được hộ niệm bởi Bát nhã và Phương tiện. Bởi vì nhất định sẽ bị thoái chuyển ở giữa đường sự nghiệp. “Giữa đường sự nghiệp” tức là Thanh văn thừa và Duyên giác thừa. Thoái chuyển tức là lạc mất dấu Nhất thiết trí.

“Lại nữa, như người giữ chặt phao, một khúc gỗ hay một tấm ván khi thuyền bị đắm, y sẽ an toàn sang tới bờ bên kia. Bồ tát cũng vậy, bằng tất cả những công đức do có tín tâm, có nhẫn thọ, v.v..., đối với Vô thượng Chính đẳng Chính giác, được hộ trì bởi Bát nhã và phương tiện ; Bồ tát đó sẽ đạt tới Nhất thiết trí mà không bị thoái chuyển giữa đường nơi Thanh văn thừa và Duyên giác thừa”.

Cho một thí dụ khác : Giả sử có một người 120 tuổi ; vì bị đủ mọi thứ bệnh hoạn bức bách, nên nằm yên trên giường mà nhẫn nại chịu đựng đau đớn ; y không cách nào mộng tưởng được rằng có thể đứng dậy và đi chừng vài dặm thôi, chứ đừng nói đến chuyện đi dài hơn. Bỗng có hai người lực lưỡng đến đỡ

(1) Phật mẫu, quyển 14, phẩm “Thí dụ”. Đại khái, có bốn thí dụ ; đây dẫn hai.

y đây, dù y đi đến bất cứ nơi nào ưa thích. Y đi theo họ, mặc dù yếu đuối, cuối cùng vẫn có thể đi đến đích.

Cũng như vậy, dù có tín, có nhân, v.v... đối với Vô thượng Chính đẳng Chính giác, Bồ tát vẫn không thể sang tới bờ bên kia. Nhất thiết trí, nếu không được hộ trì bởi hai người lực lượng, là Bát nhã và Phương tiện ; vì đó là những kẻ hộ trì của Bồ tát trong quá trình hành đạo hướng đến đích của đời sống mình ; nếu không có chúng, nhất định Bồ tát bị lùi lại giữa đường, và rơi vào trình độ Thanh văn và Duyên giác. Tại sao ? Vì đó là như thực tính của vạn hữu.

3. Bồ tát và Thanh văn

Như đã từng nói ở trên, cái đặc sắc cho Bồ tát khác biệt Thanh văn (śrāvaka) và Duyên giác (Pratyekabuddha) là ở chỗ, Bồ tát chuyên hành cứu tế, về tâm linh cũng như vật chất, cho hết thấy chúng sinh, còn Thanh văn và Duyên giác hài lòng với giác ngộ và giải thoát của riêng họ ; họ thu mình trong tư duy không dao động, không đi ra khỏi khung cửa kín của mình, cho nên không thể thực hiện công trình cởi mở nghiệp, vô minh và thống khổ cho đồng loại. Tinh thần vị kỷ đó rất trái ngược với những động lực hy sinh xả kỷ của Bồ tát. Nơi tới giác ngộ, Bồ tát hay Thanh văn có thể cùng một trát như nhau, nhưng Bồ tát lúc nào cũng sẵn sàng bước xuống khỏi vị trí cao đẳng của mình để lẫn lộn với các chúng sinh đang mê muội, ô nhiễm, nghiệp chướng, sống đời sống của chúng, nếu có cơ hội làm lợi ích cho chúng bằng cách này hay bằng cách khác. Do đó, Bồ tát thường hay từ giã cuộc đời của một nhà khổ tu, một tăng sĩ, hay một ẩn sĩ, để ở trong thế gian, sống với thế gian, chịu đựng những thống khổ của thế gian, mong đưa thế gian đến chỗ giác ngộ cứu cánh. Sống trong thế giới sai biệt, đầy những phiền não, và tuân theo những định luật chi phối thế gian (nghĩa là “không mê muội nhân quả”), đó là lối sống của Bồ tát, đó là

“được hộ trì bởi Bát nhã và Phương tiện”, Nhất thiết trí sinh ra từ chỗ đó.

Vì lý do này, chúng ta đọc thấy Bát nhã ba la mật lúc nào cũng nói rằng động cơ thúc đẩy Bồ tát thể nghiệm từ bên trong chính mình giác ngộ tối thượng không phải là vì ích lợi riêng tư mà vì hết thảy chúng sinh. Bồ tát muốn dựng chúng dậy khỏi ràng buộc của nghiệp và vô minh để cuối cùng chúng an trụ trong Đại Bát niết bàn (parinirvana). Đây là công trình hết sức gian nan, nhất là đối với Bồ tát sống trong cõi sống và chết (samsara). Cho nên Bồ tát được cảnh giác là đừng xao lãng, đừng kinh sợ.

Khát vọng của Bồ tát là làm lợi thế ích thế gian (lokahita), đem lại hạnh phúc cho thế gian (lokasukha), phát khởi tâm nguyện đại bi cho thế gian (lokanukampa).

Do đó, Bồ tát khi thể nghiệm giác ngộ tối thượng, thế nguyện phải trở thành bậc đại thủ hộ cho thế gian, làm nơi qui hướng cho thế gian làm ngôi nhà trú ngụ cho thế gian, làm con đường cùng đích cho thế gian, làm hòn đảo lớn, là ngọn đèn lớn, làm người hướng đạo, và làm chỗ đến chân thật cho thế gian (1).

Như thế thì, Bồ tát không phải là một tâm hồn tiêu cực, lẩn tránh, lúc nào cũng mong trốn khỏi thế gian tìm sự toàn thiện và giác ngộ cho riêng mình. Ngài là một người cứu tế thế gian hết sức hăng hái ; tích cực hoạt động trên thế gian bằng giao tiếp hăng hái để thành tựu kết quả mong ước. Lòng từ nguyện của Bồ tát là do phát khởi tâm bình đẳng (samam citta utpadya), không khởi tâm phân biệt (visamacitta) đối với hết thảy chúng sinh, giữ vững tâm từ (maitracittam), tâm lợi ích (hita), tâm thiện tri thức (kalyana), tâm không chướng ngại

(1) Ibid, quyển 14, phẩm “Hiến Thánh”.

(*nihatamana*), tâm khiêm hạ (*apratihata*), tâm không tổn náo (*avihethana*), tâm bất hại (*avihimsa*). Bồ tát cũng coi hết thầy chúng sinh như là cha, như là mẹ, như là con cái (1). Từ (*maitri*), Bi (*Karuna*), Ai mẫn (*Anukampa*), và các chữ khác, là những chữ chúng ta thường gặp trong tất cả các kinh Đại thừa. Vì đem các tâm niệm đó mà đối đãi với hết thầy chúng sinh là một ước nguyện (*pranidhana*) mà hết thầy các Bồ tát phải nhiệt tình hoài bão.

Đoạn đối thoại dưới đây, giữa Phulanna (*Purnamaitrāyanīputra*) và Xá lợi phất (*Sāriputra*) trích trong *Đại Bát nhã* (2), cho chúng ta ý niệm về lý do tại sao Bồ tát khởi tâm thương xót hướng đến hết thầy các loại hữu tình còn đang mê muội. Trong tình cảm thương yêu đồng loại, không có tư tưởng cống cao, ngã mạn, độc đoán ; những thứ tạo cho người ta tư cách cố chấp xa cách kẻ khác. Bồ tát, dù khác biệt Thanh văn, Duyên giác, khác biệt môn học, động lực, giới luật, thành đạt, và minh huệ, nhưng vẫn không có tâm niệm cống cao. Bồ tát không hề nảy ý nghĩ coi nhẹ kẻ khác ; giữ thái độ kính trọng đối với hết thầy chúng sinh cũng như với Phật và Như Lai.

“Phulanna hỏi Xá lợi phất : Phải chăng Bồ tát chỉ kính trọng các Bồ tát khác mà thôi, không kính trọng chúng sinh nào khác ?

“Xá lợi phất đáp : Bồ tát phải kính trọng hết thầy chúng sinh cũng y như kính trọng Như Lai. Bồ tát phải kính trọng hết thầy các Bồ tát và hết thầy chúng sinh mà không phân biệt. Bởi vì Bồ tát phải học tập bồi dưỡng tình cảm khiêm cung và kính trọng đối với hết thầy chúng sinh, không nhìn chúng bằng con mắt ngạo mạn. Bồ tát phải thực sự kính trọng chúng

(1) Ibid, quyển 16, phẩm “Chân như”.

(2) Huyền Trang, quyển 387, phẩm 12.

cũng y như cử chỉ cung kính đối với các Như Lai.

“Bồ tát nên nghĩ như thế này : Khi ta đạt tới giác ngộ, ta sẽ giáo hóa hết thấy hữu tình trong tinh thể của Chánh pháp để đoạn tuyệt cho chúng những phiền não xấu xa và chứng Niết bàn, hay đạt giác ngộ, và an nghỉ trong an lành và hạnh phúc, hay hoàn toàn giải thoát khỏi thống khổ của các con đường dữ.

“Bồ tát như thế phải làm trôi dạt tâm đại bi đối với hết thấy chúng sinh, gìn giữ tâm mình không để mắc phải cống cao ngã mạn, tự thị. Bồ tát hãy suy nghĩ như thế này : Ta sẽ thực hành hết thấy các phương tiện (upaya) để làm cho chúng sinh thể nghiệm Phật tánh (buddhata) trong tự tánh sâu thẳm nhất của mình. Nhờ thể nghiệm được như thế, tất cả đều thành Phật, và ta sẽ do công năng của phương tiện dẫn chúng đến chỗ thể nghiệm rốt ráo này, ghi danh chúng vào hàng Pháp Vương (Dharmaraja). Pháp Vương là địa vị cao thượng nhất và tôn xưng nhất, vì ở đây người ta trở thành là chủ tử của vạn pháp (dharma).

“Do đó, Bồ tát hãy kính trọng hết thấy chúng sinh, hãy rải tâm đại bi cùng khắp không phân biệt ; vì Pháp thân của Như Lai cùng khắp trong vạn pháp...”

4. Quán Không bất chứng

Bây giờ chúng ta biết rằng tập hợp Bát nhã, Đại bi và Phương tiện dựng lên công hạnh của Bồ tát. Nhưng ở đây là chỗ kỳ cùng căn để bí nhiệm của nhân sinh, nó sâu thẳm ngoài mức thăm dò của trí năng. Tôi muốn nói cái bí nhiệm bao hàm những mâu thuẫn mà các triết gia đã không sao liên kết lại được. Do đó, nỗ lực của tác giả của *Bát nhã ba la mật* là không đề ra một mẫu mực luận lý cho các kinh nghiệm của mình, mà chỉ kể lại chúng trong những chữ hết sức giản dị tùy khả năng.

Nếu có sự tình tiềm ẩn trong những tường thuật của ông, cái đó do bản chất tiềm ẩn của kinh nghiệm, và bốn phần chúng ta là phải nỗ lực thấu triệt chúng bằng cách nhìn thẳng vào những chỗ uyen áo nhất của tâm thức riêng của mình. Nghĩa là, phải đọc *Bát nhã ba la mật* qua đời sống và kinh nghiệm cá biệt của chúng ta, đừng đọc bằng trí năng. Khi chúng ta cảnh giác những hoạt động của tâm hồn mình, cảnh giác một cách khẩn thiết, thâm sâu và kiên nhẫn chúng ta thấy kinh phơi bày nội dung của nó trước mắt. Bất cứ khó khăn nào mà chúng ta đã gặp phải trước kia đến đây sẽ hoàn toàn tiêu tan hết. Đây không còn những ràng buộc rối rắm của luận lý, không còn những khúc mắc khó hiểu của trí năng. Y như đang thấy rõ trái táo là trái táo. Trái táo nằm trước mắt, thấy nó, cầm lấy nó, chúng ta có thể ăn và thưởng thức vị ngọt của nó, tìm thấy sự thỏa mãn hài lòng. Nhà hóa học, thực vật học, khoa học y thuật, chuyên gia nông học v.v..., có thể tìm thấy nơi trái táo nhiều vấn đề chưa giải quyết, nên vẫn tiếp tục thảo luận, thí nghiệm. Nhưng một người thực tiễn của thế gian hài lòng với tính hiện thực của sự vật mà y tự mình xác chứng, không dựa vào bất cứ ai khác, không theo một quá trình phân tích và trừu tượng nào, những thứ luôn luôn cản trở tính chất trực thị của tri giác và tình cảm.

Những đoạn dưới đây, trích từ phẩm “Phương tiện” trong *Bát thiên tụng* (Astasahasrika), đây những khúc mắc phức tạp, bắt buộc phải vận dụng óc tưởng tượng của chúng ta đến kỳ cùng mới mong vén mở nổi chúng. Tuy nhiên, vì chúng dựng lên tinh thần của Bồ tát hạnh, nên được trích ra ở đây.

Phật nói : “Nếu Bồ tát muốn thực hành Bát nhã ba la mật, hãy quán (pratyaveksitavyam) hết thấy các pháp (1) là Không, phải đem tâm không tán loạn (aviksiptaya cittasāntatya) mà

(1) Tức năm Skandha : Rūpam, Vedanā, Saṃjñā, Saṃkāra và Vijñāna.

soi vào tự tánh của chúng. Tuy quán pháp tánh Không như vậy, nhưng không nên ở nơi đó mà chứng Không Thực tế (na sunyatam saksatkaroti)”

Theo lẽ lối suy tư thông thường của chúng ta, tình trạng này không thể có : nhìn vạn hữu là Không, an trụ trong Chính định (Samadhi) của Tánh Không, nhưng không chứng Thực tế của Không. Làm thế nào có thể ?

Phật trả lời : “Khi Bồ tát quán thấy (pratyaveksate) rằng hết thảy các pháp đều có đủ lý tánh của Không ; dù học Không nhưng ở trong đó không lấy Không làm (đối tượng) chứng (nghiệm), vì biết rằng, đây chỉ là thời học, không phải thời chứng (parijayasyayam kalo nayam kalah saksatkriyaya)” Như thế Bồ tát dừng lại thoáng chốc trước khi gặt hái kết quả đích thực của Chính định (samadhi), và không toàn nhiên đắm mình giữa lòng Tánh Không. Được hộ vệ bởi công năng của Bát nhã ba la mật, Bồ tát khi chứng Không không xao lãng thực hành các yếu tố giác ngộ (các Bồ đề phần) ; và đã diệt tận tất cả các tham dục, vẫn không trụ tịch diệt tuyệt đối. Chính bởi lý do đó, Bồ tát, khi thực hành môn giải thoát Không Tam ma địa (tức Chính quán về Không), mà không thủ chứng Không ; thi thực hành môn giải thoát Vô tướng Tam ma địa (animitta-samadhi) mà không thủ chứng Vô tướng, không trụ Hữu tướng. Trí tuệ sâu sắc, thiện căn đầy đủ, được hộ trì bởi Bát nhã ba la mật, Bồ tát thấy rằng đời sống của mình lúc bấy giờ là thời gian học, không phải là thời gian chứng. Như thế, tuy quán Không mà không thủ chứng Thật Tế (bhutakoti).

Giải thích đó hình như chưa đủ để gây xác tín nơi kẻ phàm phu. Do đó có thí dụ sau đây, trong đó minh thị chí nguyện và tri kiến của Bồ tát.

Ở đây, giả sử có một người hình nghi tuấn tú, sức lực dùng mãnh, hăng hái và chuyên cần ; với tư cách một chiến sĩ, y

thông thạo tất cả các nghệ thuật chiến đấu ; với tư cách một thân sĩ, y thông minh, đức hạnh, và lão luyện trong mọi môi trường của cuộc sống ; do thế y được hết thầy những người quen biết ngưỡng mộ vô cùng. Một ngày nọ, y có công vụ phải giao dịch ở một vùng xa ; muốn đi tới đây, phải vượt qua những khu rừng núi man dại, chỗ ẩn thân của đám trộm cướp và bọn sống ngoài vòng pháp luật. Cha mẹ, vợ, con và những kẻ tùy tùng đi theo y đều sợ hãi một cuộc tấn công của đám trộm cướp hung hãn kia. Nhưng y là một người đầy đủ trí và dũng, bảo họ đừng mang những lo sợ đối với cuộc đi của mình, vì y biết cách dùng cơ mưu thủ thắng bọn cường đạo đó và đưa đồng bọn mình an toàn và ổn thỏa vượt qua núi rừng và xuyên qua những chốn hoang dã. Họ cảm thấy thoải mái với những lời đoan quyết của y. Cuối cùng họ qua khỏi vùng hiểm tuyệt, và an nhiên tới đích. Đây hoàn toàn là do sự thông minh, tài trí, đĩnh lược cũng như quyết tâm vô song của y.

Cũng vậy, tâm đại bi của Bồ tát hằng rải lên khắp cả quần sinh ; ngài luôn luôn sẵn sàng thực hành từ bi hỉ xả, bình đẳng đối với hết thầy mọi loài ; ngài được hộ trì bởi năng lực của Bát nhà ba la mật (*prajñāparamitayā parigrihitā*) ; ngài được trang bị bằng các phương tiện thiện xảo ; hồi hướng công đức đến sự thành đạt Nhất thiết trí. Vì lý do đó, Bồ tát, khi tụ tập pháp Không, Vô tướng (*animitta*), Vô nguyện (*apranihita*), mà không chứng Thật Tế (*Bhūtakoti*) ngay (*na tveva bhūtakotim saksatkaroti*). Trong phương diện này, Bồ tát không như các hàng Thanh văn và Duyên giác (1). Vì tâm Bồ tát hằng mong làm lợi ích cho hết thầy mọi loài, mong cầu hết thầy chứng đắc giác ngộ tối thượng của Phật đạo.

Cũng như cánh chim bay giữa bầu trời, tuy đi giữa hư không

(1) Cf. Mô tả của Gandhavyūha về hai Thừa (*yāna*), như là *Bhūtakotipratisthitā* và *atyantasanta nishāmgatā*. Xem ở trên, trang 130-131.

mà không nương tựa vào hư không, không rơi xuống mặt đất. Bồ tát tuy hành Không, học Không, mà không thủ chứng thật tế của Không, vì muốn thực hành hết thấy Phật pháp để làm lợi cho hết thấy chúng sinh, và chỉ hưởng thọ công hạnh của mình khi nào đúng lúc.

Lại cũng như tay bắn lão luyện, thuật bắn đã tinh thực mà xảo diệu, bắn lên hư không mũi tên này tiếp theo mũi tên khác có thể khiến cho mỗi mũi tên sau nâng giữ mũi tên trước, tất cả các mũi tên đều ở mãi giữa hư không. Bồ tát mong cầu giác ngộ tối thượng, được hộ trì bởi năng lực của Bát nhã ba la mật, mà không thủ chứng không vô tác của Thật Tế (Bhutakoti). Bồ tát đợi cho đến lúc nào hết thấy các công trình của mình đều được thành tựu, mặc dù trục kiến sâu xa xuyên thấu cõi không của vạn hữu. Tâm đại bi của Bồ tát đối với hết thấy chúng sinh đang đi trong tăm tối, tìm cầu đạo lý để giải thoát chúng ra khỏi vô minh và khổ lụy ; phương tiện thiện xảo của Bồ tát được nảy sinh từ tình thương bao dung và giữ vững Bồ tát đi trọn con đường Bát nhã ba la mật hạnh (Prajnaparamitacarya) trường kỳ và tân khổ – đây là những công năng, xác định Bồ tát đạo.

Tuy nhiên như thế, hiển nhiên đây là một trong những huyền bí lớn nhất trong đời sống tâm linh của nhà Đại thừa – hành trong Không, trụ trong Không, đạt Chính định của Không, nhưng không thủ chứng Thật tế của Không. Phật đích thân công nhận rằng nó là một công trình tối đại gian nan, một công trình tuyệt đối phi phạm (1). Quả thực, những tâm nguyện

(1) Bát Thiên tụng, p.375. "Bấy giờ, Phật nói với Tu Bồ Đề : Đúng thế, đúng thế ! Đây thực là khó khăn ; đây thực là vô cùng khó khăn, Bồ tát Ma ha tát tu tập Tánh Không, trụ nơi Tánh Không, đạt Không Tam ma địa, nhưng không thủ chứng Thật Tế. Tại sao ? Bởi vì Bồ tát phát đại nguyện tối thắng (Pranidhānavisesāḥ) không rời bỏ chúng sinh ; nguyện dẫn chúng đến giải

dị kỳ của Bồ tát rằng không bao giờ xả bỏ quần sinh, rằng sẽ giải thoát chúng ra khỏi vô minh và khổ lụy, đó là cái huyền vi ẩn mật. Tất cả những ẩn mật và khó thấu triệt trong đời sống của đạo Phật có thể thấy nơi sự trôi dạt của khát vọng giải thoát toàn diện đó. Khi tâm của Bồ tát đã được xác lập vững chãi như thế, người ta nói Bồ tát đã đạt tới địa vị Bất thoái chuyển (Avinivartaniya).

Nhân đó, điều khá hứng thú khi thấy ra đâu là những phẩm tính đặc sắc của Bồ tát, lúc Bồ tát đã đạt tới địa vị học Phật này ; bởi vì ở đây nêu lên khá rõ tâm lý học về mộng trong sự xác định về tâm trạng của Bồ tát. Sự thực, không chỉ riêng tâm lý gia mới đọc sâu vào Vô thức. Tâm linh cũng hành sự ngang qua Vô thức từ cội nguồn sâu và xa hơn.

“Phật nói với Tu Bồ Đề : Nếu Bồ tát, cho đến trong giấc mộng cũng không hề ưa thích địa vị Thanh văn và Duyên giác, cũng không nẩy sinh tâm niệm thác sinh vào những thế giới của Thanh văn và Duyên giác, như thế là Bồ tát đạt tới địa vị Bất thoái chuyển...”

“Nếu Bồ tát trong giấc mộng, thấy mình đang ngồi giữa hư

thoát cứu cánh. Sau khi phát những đại nguyện đó, Bồ tát bước vào các Tam ma địa Giải thoát môn, là Không, Vô tướng và Vô nguyện ; nhưng bấy giờ Bồ tát không lấy đó mà thủ chứng Thật Tế, vì Bồ tát được trang bị đầy đủ (Samavāgata) bằng Phương tiện Thiện xảo. Được hộ trì bởi Phương tiện Thiện xảo, Bồ tát biết rõ lúc nào nên thủ chứng Thật Tế, trước khi đầy đủ hết thấy Phật pháp. Bồ tát quyết tâm không thọ hưởng kết quả hành Không của mình cho đến khi hết thấy chúng sinh thoát khỏi triển phục và thống khổ”.

Đoạn khác (ibid, p.28) : “Xá lợi Phất hỏi Tu Bồ Đề : Nếu tôi hiểu đúng lời ngài thì Bồ tát vốn Không Sinh ; nếu Không Sinh, làm sao đảm phụ công việc nặng nhọc làm lợi ích chúng sinh như thế ? Tu Bồ Đề đáp : Tôi không nói Bồ tát nghĩ đó là công trình thành tựu và khó thực hiện. Nếu thế, có vô số chúng sinh, và Bồ tát sẽ không thể làm lợi ích cho chúng. Trái lại, Bồ tát phải thấy công trình đó dễ và thích, nghĩ rằng hết thấy chúng sinh đều là cha mẹ con cái của mình; vì đó là con đường làm lợi ích vô lượng vô số chúng sinh”.

không, thuyết pháp cho mọi người, và thấy tự thân phóng đại quang minh, hóa hiện hình tướng Tì khưu (Bhiksu), đến trong các cõi Phật phương khác, thi hành các Phật sự, như thuyết pháp, v.v..., đó là Bồ tát đạt tới địa vị Bất thoái chuyển...

“Nếu Bồ tát, trong giấc mộng, thấy những hoạt cảnh của địa ngục ở đó hết thấy mọi loài đang chịu đủ mọi hình thức thống khổ ; thấy như thế, Bồ tát phát tâm mong thành tựu giác ngộ tối thượng, do thành tựu như thế, làm thanh tịnh cõi Phật sạch hết mọi cấu nhiễm và phiền não, ngay đến cái tên địa ngục cũng không còn nghe trong cõi này ; đó là Bồ tát đạt tới địa vị Bất thoái chuyển...” (1)

Những câu hỏi thường xuyên được gọi lên trong khi đọc *Bát nhā ba la mật* là : Làm thế nào mà Trí Bát nhā, vốn là soi vào khía cạnh tuyệt đối của vạn hữu tức Tánh Không, lại có thể từ đó nảy sinh Đại bi (Karuna) và Phương tiện Thiện xảo (Upakaushalya), vốn chỉ có ý nghĩa trong thế giới sai biệt mà thôi ? Làm thế nào Bồ tát, với đôi cánh luôn luôn lướt cao trên cõi Nhất thiết trí, lại có thể từ đó vỗ cánh quanh mặt đất đầy những thống khổ, bất công, cuồng dại ? Hơn thế nữa, làm thế nào Bồ tát có thể dừng lại chuyển bay cuối cùng, chuyển bay đưa ngài đến mục tiêu tối hậu của cuộc hành đạo, vì trái tim ngài được gọi lui để cứu trợ hết thấy chúng sinh không muốn vứt bỏ chúng lại với những nghiệp chướng ? Làm thế nào huệ nhãn lại có thể nhìn vào hai chiều hướng ngược nhau cùng lúc ? Theo Bát nhā ba la mật, Bồ tát thành tựu bí nhiệm này chính bởi ngài hằng khát khao Bát nhā trí và Nhất thiết trí, và tu tập theo đó.

“Đây không phải là chỗ khó khăn”, như lời của Tu Bồ Đề, mặc dù nơi khác đã có lời tuyên bố là nó quá khó. “Cái khó nhất là dẫn hết thấy vô số chúng sinh đưa chúng đến an trú

(1) Phật mẫu, 43ab.

trong Đại Bát niết bàn (Parinirvana). Bồ tát khoác áo giáp tinh tiến. Nhưng chúng sinh như hư không, vô sở y (viviktatva), vô sở đắc (anupalabdha), tuyệt đối vô sở liễu tri (Te ca sattva atyantatya na samvidyante). Dù vậy, Bồ tát không sợ hãi học tập, không thối lui, không chút bị áp đảo, hay bị nhụt chí ; vì Bồ tát đang tu tập Bát nhã ba la mật... Với những ai thực hành Bát nhã, ma quỷ sẽ không có cơ hội chen vào công trình của mình, nếu người đó quán sát hai sự kiện : 1. Thấy chân lý rằng vạn hữu đều là không, và 2. Không lìa bỏ hết thấy chúng sinh". Đương nhiên không có cách nào nối kết mâu thuẫn đó trừ phi kiên quyết nhảy xuống hồ thăm của chính Tánh Không.

5. Một vài Đối nghịch Quan trọng

Như thế *Bát nhã Ba la mật* cung cấp chúng ta một bộ gồm những đối nghịch mà chúng ta phải kéo ra một tổng đề cao hơn từ đó, không phải bằng tính cách minh nhiên của luận lý, nhưng bằng sinh hoạt hiện thực của đời sống Bồ tát, người đi trên đường về Nhất thiết trí. Một vài đối nghịch có ý nghĩa có thể đúc kết như sau :

a) *Bát nhã trí hay Nhất thiết trí đảo ngược Đại bi hay Phương tiện*

Đây là nghịch đề căn bản trong Bát nhã ba la mật và cũng trong tất cả các giáo thuyết khác của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, sự tương phản chỉ có tính cách khái niệm, do đó, phù phiếm, như trong tất cả mọi trường hợp khác ; bởi trong đời sống hiện thực của một Bồ tát, đối nghịch này không thấy có và không gây trở ngại nào cho việc thi hành hết thấy Phật sự. Hoặc chúng ta có thể nói rằng một người trở thành một Bồ tát khi nào những khái niệm có vẻ mâu thuẫn này biến mất khỏi

đạo tâm của mình. Chẳng hạn, chúng ta đọc trong kinh (1) :

“Thực hành Bát nhã là thực hành Nhất thiết trí. Thực hành Nhất thiết trí là thể nghiệm Chân như. Bởi vì danh hiệu “Nhu Lai” (Tathagata) có nghĩa là người đã chứng pháp Chân như. Và trong Chân như đó, không có diệt tận (ksaya), không có hiện khởi (utpada), không có biến mất (nirodha), không có sinh khởi (janaka), không có thị hiện (vibhavana), không nhiễm (raja), không ly nhiễm, không hiện hữu, như hư không, không sở y. Nhưng do thực hành Bát nhã Ba la mật mà Bồ tát thành tựu các công hạnh của mình, làm nơi nương tựa cho kẻ khác, và thực hiện tất cả những gì phát xuất từ tấm lòng lân mẫn yêu thương, một tâm tình hoan lạc, một tình tự thương xót bao la đối với hết thảy chúng sinh. Không những thế, Bồ tát còn giúp kẻ khác tự tu tập trong đạo giải thoát, và gìn giữ gia tộc Như Lai luôn luôn hưng thịnh...”

b) *Thực hành Thiền định (Dhyana) nhưng không nhận thành quả* (2). “Bồ tát tu tập Bát nhã, tuy thực hành các Thiền định, nhưng không chịu thác sinh vào các cõi trời phước báo của Thiền định. Ấy là do phương tiện thiện xảo (upayakaushalya) vô sinh của Bát nhã, chính do Phương tiện đó mà Bồ tát khi thực hành các Thiền định không tùy theo đó mà thác sinh vào các cõi trời của thiền định thông dong thọ hưởng tất cả những thứ khoái lạc ly dục. Nhưng Bồ tát không hề muốn rời khỏi thế gian khổ lụy này, nơi các quần sinh đang bị giam hãm ràng buộc. Ở nơi thế gian, nhưng không bị nhiễm ô bởi thế gian, đây là sự tu tập của Bồ tát. Dù sống đời sống thế gian, Bồ tát vẫn đầy đủ các thứ thanh tịnh.

(1) Phật mẫu 59b (Huyền Trang, quyển 552, 56b ff. ; Kumārājīva, 7ab). Bản của Huyền Trang hơi khác của bản khác ở chỗ phủ định và các bản khác khẳng định. Tôi theo kết luận riêng.

(2) Huyền Trang, quyển 552, 57b (Phật mẫu, 60a ; tiểu bản 77b)

“Tu Bồ Đề hỏi : Nếu hết thấy các pháp, tự tánh bản lai thanh tịnh, không ô nhiễm – vì là giao pháp của Phật – vậy làm thế nào trong một ý nghĩa nào đó, mà Bồ tát chứng đắc (1) các pháp thanh tịnh, làm như bản lai Bồ tát vốn không thanh tịnh ?

“Phật đáp : Đúng vậy, đúng như lời ông nói, hết thấy các pháp bản lai thanh tịnh, và Bồ tát ở trong hết thấy các pháp bản lai tự tánh thanh tịnh đó mà như lý tu học Bát nhã. Đây là Phương tiện sẵn có trong Bát nhã và phát sinh từ Bát nhã. Bồ tát soi thấy thực tại như thực đó, và xa lìa mọi kinh hãi và khiếp đảm”.

c) *Bồ tát đảo ngược Thanh văn*. Trong tất cả các kinh điển Đại thừa, đối nghịch này quan trọng nhất, bởi vì đời sống của Bồ tát chọi hẳn lại đời sống của Thanh văn. Hàng Thanh văn sẵn sàng lìa bỏ thế gian cho giác ngộ và giải thoát riêng mình, sẵn sàng trải tai ra nghe khuyến cáo của Ma Cấm Dỗ ; nó thường nói : “Những lạc thú trên các cõi trời quả thật vô cùng tuyệt diệu và siêu phàm ; những lạc thú trần gian này không sao sánh nổi, vì chúng là những tướng trạng của vô thường, khổ, không, bại hoại. Ngài hãy tự mình tu tập để hưởng thọ những quả báo của hạnh sa môn, để không còn chịu đựng nghiệp quả tái sinh nữa”. Tuy nhiên, khóa trình của Bồ tát lại nhắm đến chỗ khác, ngài muốn vẫn ở lại với chúng ta, làm các việc ích lợi cho chúng ta. Tự mình học tập Bát nhã, Bồ tát tiếp nhận mọi tiến bộ tâm linh thành tựu từ đời sống của Thanh văn, nhưng dẹp bỏ ý tưởng trụ mãi nơi những kết quả của đời sống đó. Bồ tát biết rằng Bát nhã là mẹ của hết thấy chư Phật và Bồ tát, và biết rằng cái thiết lập lý tánh của Phật đạo là

(1) Đắc (prāpti), theo Luận Tạng, là thành tựu và sở hữu những gì ở ngoài tự thể. Đoạn này, trong các bản Hán, nếu không quen dụng ngữ như thế, sẽ khó hiểu. Suzuki dịch Anh rất sáng tỏ về điểm này. (D.G.)

Nhất thiết tri, và thêm nữa, Nhất thiết tri là Bát nhã tri và Bát nhã tri là Nhất thiết tri vì hồ tương sinh khởi (1). Khi biết như thế, ngài hiển minh học tập Bát nhã. Nhưng ngài không hề nghĩ riêng đến mình khi học tập Bát nhã, cũng không nghĩ rằng mình học tập Bát nhã sẽ để thủ chứng Bát nhã cho riêng mình. Hạnh Bát nhã của Bồ tát không phải là chỉ thấy, nghe, nghĩ, biết về Bát nhã ; bởi vì đây đích thực hành Bát nhã, học Bát nhã, và tu Bát nhã.

Tại sao ? Vì khi các bạn nghĩ rằng : “Đây là tâm ta”. “Đây là thức ta”, “Ta kiên tâm”, v.v... thì Bát nhã không còn đó, vì Bát nhã là vô tâm (acitta) (2).

d) Thực tại đảo ngược Như huyền. Nhìn qua, Bát nhã ba la mật hình như phủ nhận các thực tại, tuyên bố chúng là những hiện hữu Như huyền ; rồi Không và Như huyền được dùng như đồng nghĩa. Trong việc thấu hiểu kinh Bát nhã, đây có lẽ là một trong những điểm khó nhất, như thường xuyên được nêu ra.

Theo kinh (3), vạn hữu đều Như huyền, năm Uẩn Như huyền, vì hết thấy các pháp không có chương ngại, nghĩa là không có tự thể. Không chỉ hết thấy các pháp là Như huyền, Phật pháp cũng Như huyền, Niết bàn cũng Như huyền, cho đến có cái gì cao hơn Niết bàn, cái đó cũng là Như huyền ; vì Niết bàn và Như huyền, không có phân biệt. Tuy nhiên như thế, đừng hiểu Như huyền theo nghĩa đó là ảo tưởng hay bất thực như khi chúng ta nói rằng tất cả là mộng. Theo nghĩa của đạo Phật, Như huyền có nghĩa rằng Bát nhã tri không ở nơi năm Uẩn cũng không lìa năm Uẩn, và phải tìm Bát nhã “nơi sở thành của Tu Bồ Đề”. Chứng nào người ta còn nhìn thế giới

(1) Xem Kumàrayiva, 60b, 68b, 64b, 78b, v.v...

(2) Ibid, 40b.

(3) Ibid, 47 ; 49a ; và đoạn khác

trong mặt tĩnh, không có thực tại nào đằng sau nó, nó là Như huyền ; phải nắm thế giới y như nó “đang đi”, như đang biến hành, đang trải qua từng trạng thái của hữu. Khi vận hành đó bị dừng lại, bấy giờ là một tử thi. Khi vận hành được coi như là cái khác với chính nó và ở ngoài những sự thể biểu thị hiện hữu của nó, nó không còn ý nghĩa gì hết. Hiểu như thế, Như thực tri kiên (yathabhutam), tức là Bát nhã.

Người ta ai cũng sợ hãi khi nghe nói rằng thế giới là một ảo giác, và tưởng tượng rằng nếu vậy thì đời sống của mình không có giá trị gì và rồi họ có thể làm bất kỳ thứ gì tùy sở thích mà khỏi chịu trách nhiệm về các hành vi của mình. Đây là một trong những giai thích lệch lạc về thuyết Như huyền (Maya-vada). Khi các nhà Đại thừa tuyên bố cái đó, không phải họ không biết tới một số định luật nào đó đang điều động Như huyền. Dù cho tất cả Như huyền, vẫn có những định luật trong đó, và không thứ gì trốn khỏi các định luật này. Tất cả phải phù hợp với chúng. Thuyết Như huyền không giải phóng một ai đang ở trong đó thoát ra khỏi sự kiểm soát của chúng. Chỉ những ai đã tìm ra một cõi thực nào đó trong Như huyền, dù vậy vẫn không bị tác động, mới có thể chế ngự nó và những định luật của nó. Chỉ những ai đã thấy được chân lý như vậy mới có thể tuyên bố rằng tất cả đều Như huyền.

Cho nên, các nhà Đại thừa là những người tùy thuận chân lý Tánh Không, trụ trong Bát nhã, từ chối không tìm gốc rễ của mình trong Sắc, Thọ, Tưởng, Hành và Thức, cũng không tìm trong thế giới Hữu vi, hay Vô vi. Trụ xứ đó được gọi là trụ xứ vô sở trụ. Vì lý do này, trụ trong Bát nhã tức là không trụ trong Bát nhã ; trụ trong Bát nhã, theo bất cứ ý nghĩa nào khác, đều là trụ nơi chấp thủ, và cái đó phải tránh nếu người ta muốn tự mình tác chủ. Khi có trụ điểm cố định, ở đâu đó, dù ở trong Bát nhã, đây là một kết quả nó trói buộc chúng ta, và chúng ta không còn độc lập trong tri thức, đạo đức hay tâm

linh. *Bát nhã ba la mật* như thế dạy chúng ta quét sạch mọi trụ điểm cố định có thể có, hay quét sạch mọi vọng tưởng. Khi đạt được thế giới không còn những vọng tưởng, đấy là vô trụ xứ, hay trụ trong Tánh Không. Phật hay Bồ tát nói ra giáo pháp của mình từ chỗ vô trụ xứ đó ; cho nên, trong đó, không có người thuyết, không có pháp được thuyết cũng không có người nghe thuyết. Đây là ý nghĩa của Như huyền (Maya) (1).

e) *Bát nhã đảo ngược Phân biệt*. Ngay khi một tư duy phân biệt vừa khởi lên (*samjñāsyate*), chúng ta bỏ lại Bát nhã đằng sau, dứt mình ra khỏi Bát nhã (2). Phân biệt (*vikalpa*) hay móng tâm là yếu tố phá hoại Bát nhã, nó chặn đứng dòng thẳng lợi của Bát nhã. Phân biệt cố nhiên phát sinh từ Bát nhã, bởi vì nếu không, sẽ không thể có Vọng Tưởng (*Samjna*). Nhưng Vọng tưởng lại choán chỗ của Bát nhã, thế mới tai hại. Nó không đem xia đến Bát nhã, bắt chấp hoạt dụng của nó mà có là do Bát nhã. Thiên chấp này bộc lộ khá rõ nơi Tướng (*Samjna*) khiến cho nó luôn luôn đứng đối nghịch với Bát nhã, và tạo ra thủ trước (*sanga*) để gây ảnh hưởng độc hại của nó trên toàn thể môi trường của tâm thức. Phân biệt thật ra vô hại, nhưng khi nó đi đôi với chấp trước, cố chấp – và cặp này không dễ gì vắng bóng trong tất cả mọi tâm thức – nó gây ra nguy hại lớn. Cho nên kinh nói : “Vì có danh (*nama*) nên có thủ trước ; vì có tướng (*nimitta*) nên có thủ trước”. Danh, gọi tên, là phân biệt, do đó nhận ra tướng dạng, và thủ trước hay chấp trước hay cố chấp khởi lên từ gọi tên và nhận tướng dạng đó. Trí năng và phán đoán luôn luôn đi đôi.

“Khi nói Sắc tức Không, đấy là thủ trước (*sanga*). Khi nói Thọ, Tưởng, Hành và Thức là Không, đó là thủ trước. Khi nói các pháp trong quá khứ hiện tại, và vị lai như là có thực trong

(1) Ibid, 19a, v.v...

(2) Asta., pp. 189–190

quá khứ, hiện tại và vị lai đó là thủ trước. Khi tự nhận mình là một Bồ tát vừa mới phát tâm cầu vô thượng giác ngộ và do đó đã tích tụ rất nhiều công đức, đó là thủ trước. Khi tự nhận mình là một bồ tát đã dày công tu tập tích tụ rất nhiều công đức, đó là thủ trước” (1).

Vì vậy, hành Bát nhã có nghĩa là không hành theo Sắc, Thọ, Tưởng, Hạnh và Thức ; nhưng cứ theo chỗ không hành mà hành. Hành, nhưng không hề có sở hành : đây là Phương tiện nảy sinh từ Bát nhã là cách miêu tả Bồ tát hạnh của các nhà Đại thừa như là “*sasamgata ca samgata*”, có nghĩa : chấp trước và không chấp trước. Khi đạt tới tâm trạng trong đó không còn có sự phân biệt và chấp trước, chiều sâu của Bát nhã được nói là đã hoàn toàn thấu triệt.

Vì lý do đó, bắt buộc người ta phải định nghĩa Bát nhã bằng những từ ngữ tự mâu thuẫn, và cuối cùng tuyên bố nó vượt ngoài môi trường của tri thức tương đối, đối đãi. Sau đây là một vài từ ngữ chúng ta thường gặp bất kỳ đâu trong *Bát nhã ba la mật*, tất cả những chữ đó cốt chứng tỏ rằng có một hố cách sâu giữa trí năng và kinh nghiệm Bát nhã : 1) *Bất khả tư nghị* (*acintya*) ; 2) *Nan giải* (*duranubodha*) ; 3) *Viễn ly* (lìa xa mọi nhận thức) (*vivikta*) ; 4) *Bất khả liễu tri*, hoàn toàn không thể hiểu thấu (*na kascid abhīrambudyate*) ; 5) *Phi tâm sở tri, phi tâm sở hành*, không thể nhận thức bằng trí năng, không thể đạt tới bằng trí năng (*na cittena jñatavya, na cītagamaniya*) ; 6) *Phi sở tác tác*, không là vật bị tạo tác (*akṛita*) ; bởi vì tác giả vốn là bất khả đắc (*karakanupalabdhītaḥ*) ; 7) *Bản tánh phi bản tánh* (*prakṛiti-aprakṛiti*), và phi bản tánh bản tánh (*aprakṛiti-prakṛiti*) ; 8) *Nhất tướng vô tướng* (*ekalaksana-alaksana*), bản tướng của vạn hữu là Một Tướng nên Không Tướng.

(1) Ibid, p.190 ; Phạt mẫu, 25b

Một đoạn trích từ kinh Đại Bát nhã (1) sẽ kết thúc phần này :

“Xa Lợi Phất hỏi Tu Bồ Đề : Bồ tát khi hành Bát nhã ba la mật, phải chăng hành pháp kiên cố (sāra) hay hành pháp không kiên cố ?

“Tu Bồ Đề nói : Bồ tát không hành pháp kiên cố, cũng không hành pháp không kiên cố. Tại sao ? Bởi vì trong Bát nhã ba la mật cũng như trong Nhất thiết pháp (Sarvadharmā) không có pháp kiên cố. Tại sao ? Bởi vì khi Bồ tát Ma ha tát (Bodhisattva-Mahāsattva) thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa, không nhận thấy trong Bát nhã cũng như trong Nhất thiết pháp có pháp nào là không kiên cố, hà huống là pháp kiên cố và khả đắc.

“Ngay lúc đó có vô số các thiên thần từ cõi trời Dục lục (Kāma) và từ cõi Sắc giới hiện đến, họ nghĩ : Những chúng sinh nào ở trong Bồ tát thừa, phát tâm vô thượng giác ngộ, chúng thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa không ước lượng nổi. Tuy hành như thế, nhưng họ không tự mình thủ chứng thực tế (bhūtakoti, biên tế của thực tại), do đó, họ lìa bỏ cảnh giới của Thanh văn và Duyên giác. Vì lý do đó, chư Bồ tát là những hàng kỳ diệu, hay hành được những việc khó hành. Hãy nên kính trọng sâu xa các ngài. Tại sao ? Bởi vì mặc dù họ thực hành hết thấy pháp tánh nhưng không thủ chứng thực tế.

“Khi biết tâm niệm của các thiên thần này, Tu Bồ Đề nói : Bảo rằng những ai theo Bồ tát thừa không tự mình thủ chứng thực tế nên không rơi vào địa vị của Thanh văn và Duyên giác, cái đó chưa có gì là kỳ diệu và khó làm.

“Cái kỳ diệu nhất là khó làm nhất đối với Bồ tát là thế này: Dù biết rằng hết thấy pháp và hết thấy chúng sinh, trong

(1) Huyền Trang, quyển 558. 61a.

tự tánh của chúng, không có gì là hữu và sở đắc, các ngài phát Bồ đề tâm vì ích lợi cho vô lượng vô số chúng sinh ; và, khi mặc khải giáp tinh tấn (viriya), các ngài kiệt tận nỗ lực hướng tới sự giải thoát cho hết thấy chúng sinh khiến cho chúng cuối cùng được dẫn tới Niết bàn.

“Bồ tát học như vậy là như bất hư không mà học. Tại sao ? Bởi vì tánh của hư không là viễn ly (vivikta), là không (sunya), là phi kiên cố (asara), và phi sở hữu (na samvidyate) ; hết thấy chúng sinh cũng vậy, tánh là viễn ly, là không, là phi kiên cố, là phi sở hữu. Nhưng Bồ tát nỗ lực giáo hóa chúng sinh, dẫn chúng đến cứu cánh Niết bàn.

“Các ngài mặc khải giáp đại nguyện (mahapranidhana) để làm lợi ích hết thấy chúng sinh, giáo hóa hết thấy chúng sinh. Nhưng các ngài thấy rõ chân thật rằng tự tánh của chúng sinh và nguyện cũng là viễn ly, là không, là phi kiên cố, là phi sở hữu. Nhận thức như thế, các ngài hoàn toàn không kinh, không nhát, không sợ. Các ngài thực hành Bát nhã ba la mật sâu xa như thế...”.

III

TOÁT YẾU

Bây giờ đến lúc chúng ta tóm tắt lại những gì đã được coi như là yếu tố thiết lập những giáo thuyết cốt cán của *Bát nhã ba la mật* :

1. Chủ đích của các pháp thoại Bát nhã là tán dương sự thực hành Bát nhã.

2. Bát nhã là một trong sáu Ba la mật (Pàramitàà). Với tư cách là bộ phận mẹ, từ đó phát sinh hết thầy chư Phật và Bồ tát, nó là tinh thần sống động của các Ba la mật khác. Không có Bát nhã, các Ba la mật đó vẫn thiếu sinh khí, thiếu hẳn khả năng bồi dưỡng các hành vi công đức.

3. Bát nhã đưa đến thành tựu Nhất thiết trí (Sarvajnatà), dựng lên lý tánh của Phật đạo. Nhất thiết trí được dùng đồng nghĩa với Bát nhã. Bởi vì chính từ Bát nhã mà chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai xuất hiện, và chính từ Nhất thiết trí mà Bát nhã phát sinh.

4. Nuông vào Bát nhã, Bồ tát nhìn vào tự tánh Không của hết thầy vạn hữu.

5. Tánh Không không chỉ trạng thái trống trơn. Nó có một ý nghĩa tích cực, và đích thực nó là một từ ngữ tích cực chỉ cho Như Tính (Tathatà) của vạn hữu Tùy lúc, Chân như và Tánh Không là những khái niệm có thể dùng lẫn lộn.

6. Thực Tế (Bhùtakoti) là một thuật ngữ thường được dùng

trong các kinh điển Đại thừa. Ở đây có thể nói là “Biên tế của Thực tại”, bhūta : *Thực* (thực tại), và koti : *Tế* (biên tế). Vì thường được dùng đồng nghĩa với Tánh Không, nó chỉ cho cùng đích biên tế của hết thảy thực tại. Nếu Tánh Không được đồng hóa với Tuyệt Đối, Thực tế (Bhutakoti) cũng là một từ ngữ khác chỉ cho Tuyệt Đối. Nó có một âm hưởng lạnh lùng của trí năng. Các hàng Thanh văn và Duyên giác, theo các nhà Đại thừa, cứ bị đắm sâu trong đó với đôi mắt hoàn toàn khép kín trước những thống khổ của quần sinh. Họ thủ chứng Thực tế. Nhưng Bồ tát từ chối đồng nhất mình với Tuyệt Đối, bởi vì đồng nhất như thế là chặn đứng những rung động của con tim đang rung cảm trước thế giới sai biệt và bất ổn. Nói cách khác, với con mắt của thanh tịnh tuyệt đối, Bồ tát trực nhận Như tính (Tathatā) của vạn hữu, và đó là Tánh Không (Sūnyatā), nhưng con mắt kia vẫn mở, nhìn vào thiên sai vạn biệt, nghĩa là nhìn vào thế giới của vô minh và khổ lụy. Nói theo chuyên môn, cái đó gọi là “*Quán không bất chứng*” : Na bhutakotim saksatkaroti, không thủ chứng Thực tế ở đó.

7. Tại sao, và bằng cách nào, Bồ tát lại có thể thành tựu được công trình kỳ diệu này : ở trong nhưng không là ở trong? Mâu thuẫn này nằm ngay trong tự thể của Bát nhã, vì Bát nhã không chỉ là cái nhìn trí năng soi vào tánh không của vạn hữu; nó là một cái phóng mình của xúc cảm phóng vào những thực tại đang mở rộng cho tâm nguyện. Bát nhã như thế đích thực là thống nhất trong nó cái thấy biết và cái cảm thấy. Khía cạnh tình cảm được gọi là “*Phương tiện Thiện xảo*” (Upayakausalya). Bát nhã ngay trong tự thể nó tác động Phương tiện thực hiện một kế hoạch cứu rỗi toàn diện cho hết thảy chúng sinh. Cái luận lý mâu thuẫn này có thể coi như là biện chứng pháp của Bát nhã.

8. Biện chứng Bát nhã chỉ phối toàn thể hệ thống tư tưởng Đại thừa. Bồ tát là một tinh thần sống động đang sống thực

biện chứng pháp này trong cái gọi là Hạnh Bát nhã ba la mật (Prajnaparamitacarya). Đây là đời sống là hạnh (carya) của Bồ tát, không chỉ là thái độ tuân theo quy ước luận lý của triết gia. Hai nguyên lý mâu thuẫn Trí (Prajna) và Bi (Karuna), cùng sinh hoạt nhịp nhàng trong nhân cách Bồ tát. Đây là giáo thuyết chính yếu của *Bát nhã ba la mật*.

9. Độc giả có thể coi trọng khía cạnh triết lý của Tánh Không hay Chân Như hơn là khía cạnh đạo đức thực tiễn của nó. Sự thực, đó là trường hợp của một vài học giả Phật giáo. Nhưng chúng ta đừng bao giờ nhầm mất trước ý nghĩa Pranidhana, Nguyên, thệ nguyện của Bồ tát, mong giác ngộ và làm lợi ích cho hết thảy quần sinh. Nguyên thường bị xao lãng vì chất xúc tác quá mạnh của Tánh Không. Tuy nhiên, Tánh Không là yếu điểm của Tiểu thừa, và theo như tất cả các kinh điển Đại thừa nói, chính trong yếu điểm đó mà Tiểu thừa đứng chọi thẳng với Lý tưởng Bồ tát.

10. Khi Nhất thiết pháp (Sarvadharma), hay hết thảy mọi hiện hữu, thường được coi như là không và vô sở đắc, tất cả phương tiện và nguyện của Bồ tát thực sự có vẻ “giống như phấn đấu với hư không (akasa)”. Đây là ý tưởng khá kinh sợ, hay khá tuyệt vọng. Kinh sợ, bởi vì tất cả những phấn đấu tinh thần của chúng ta hình như là con số không ; tuyệt vọng, bởi vì, bất kể là nguyện hay phương tiện, tất cả vô minh và khổ lụy trong thế gian đều là những hiện tượng như huyễn và không thể thỏa mãn một cách thiết thực phương tiện thiện xảo của Bồ tát. Đây là chỗ màu nhiệm của đời sống tôn giáo, nghĩa là, sinh hoạt của Bát nhã.

11. Bồ tát sống cái màu nhiệm đó ; kinh *Bát nhã ba la mật* gọi là cái *hi hữu* (ascaryam). Mắt Bồ tát xoay vào hai chiều đối nghịch nội tại và ngoại tại ; cũng vậy, đời sống của Bồ tát tiến bước trong hai chiều đối nghịch : chiều Tánh Không và chiều Nhất thiết Hữu tình (Sarvasattva) Bồ tát không trăm mình

trong biển Thường tịch ; vì sự kiện đó trái với bản tính của Bồ tát ; một cách nào đó, Bồ tát vẫn chịu bóng bễ trên mặt sóng của đại dương, cùng chịu đựng số phận của một cánh bèo trên những con nước nhấp nhô. Sẵn sàng lệ thuộc vào bạo lực của sinh tử (samsara), vì biết rằng như thế mới có thể là một người bạn tốt cho hết thảy mọi loài cũng đang bị giày vò, bức bách đến cùng độ như mình.

12. Hạnh Bát nhã ba la mật (Prajnaparamitacarya) của Bồ tát ở đây cũng giống như Vô công dụng hạnh (Anabhogacarya) trong kinh *Lăng già bát đà la* (Lankavatara). Cả hai, không hề có tâm niệm tích tụ các công đức cho riêng mình ; mọi lẽ thiện ma Bồ tát thực thi đều được xoay hướng về (parinama : hồi hướng) thành tựu tối thượng của tất cả các bậc Nhất thiết trí hay Vô thượng Chính đẳng Chính giác (Anuttara-samyak-sambodhi) ; dù vậy, Bồ tát vẫn không đặc ý dương dương, không mang tâm niệm là đã thành tựu công trình đáng tán thưởng nào cả. Đây cũng gọi là đời sống vô phân biệt (avikalpa), hoặc chúng ta có thể nói, đời sống của những đóa hoa bách hợp giữa cánh đồng.

13. Để hiểu *Bát nhã ba la mật*, chúng ta phải vứt bỏ hoàn toàn những cái nhìn đáng mệnh danh là “bên này”, và phải đi qua bờ “bên kia” (param). Mặt này, cố nhiên là thế giới của chúng ta, nơi hoành hành của những sai biệt. Thay đổi vị trí, đi sang bờ bên kia, bờ của Tánh Không (Sunyata), Chân Như (Tathata). Viễn Ly (Vivikta), và Nhất thiết trí (Sarvajnata) ; đó là một cuộc cách mạng, nói theo nghĩa trầm trọng nhất. Cách mạng nhưng cũng là hiển thị. *Bát nhã ba la mật* đảo mắt nhìn vạn hữu từ vị trí mới mẻ đó. Nên chẳng lạ gì, những diễn tả cũng như những thuyết minh của nó đầy cả nghịch lý ngược đời. Chẳng thể mong gì khác hơn.

14. Khi cuộc cách mạng đó hoàn thành, vị trí của chúng ta gây nên nhiều sự phức tạp khó mà thoát ra khỏi. Bởi vì chúng

ta đang tưởng tượng đến một lần quay lui hẳn, thì đôi chân chúng ta vẫn càng vướng bụi lâu đời ; cứ mỗi lần chúng ta nỗ lực bước đi, thì con đường của thanh tịnh tuyệt đối (*atyantavisuddhi*) đã bị vấy bẩn mất rồi. Nói thế có nghĩa là, suy luận và nói năng mà chúng ta vay mượn luôn luôn chỉ lưu tâm đến cái nhìn “mặt này” mà thôi. Chúng ta bị cuốn vào trong tấm lưới do chính mình bủa ra. Do đó ; *Bát nhã ba la mật* tận dụng khả năng xảo diệu để bảo vệ chúng ta tránh khỏi mê cung tự mình tạo ra đó. *Bát nhã bát thiên tụng* (*Astasahasrika*), vì vậy, đã triển khai thành *Bách thiên tụng* (*Satasahasrika*).

15. Một trong những lý do tại sao các kinh này thường lặp lại quá nhiều, trùng tuyên quá nhiều, làm mệt óc các độc giả tân tiến như chúng ta, đây là do sự kiện rằng tất cả các kinh điển Đại thừa, nhất là *Bát nhã Ba la mật*, không cốt ý gợi lên những sự dễ dãi của suy luận, tức sự lãnh hội bằng tri óc ; nó gợi lên một lối lãnh hội khác, mà chúng ta có thể gọi là bằng trực giác. Khi *Bát nhã ba la mật* được đọc bằng tiếng Sanskrit, tiếng Trung Hoa hay tiếng Tây Tạng, không cố gắng lược nhất ý nghĩa luận lý của nó, chỉ một mục thành tâm và quyết định đi ngang qua những khối trùng lặp, con mắt *Bát nhã – Tunhan* – dần dần mở rộng và càng lúc càng nhìn thấu suốt hơn. Cuối cùng, rồi sẽ thấy, bất kể những mâu thuẫn, những tối tăm, những trừu tượng, huyền hoặc, sẽ thấy sự thể trong suốt lạ lùng vén mở “mặt kia” cùng với “mặt này”. Đây là sự phát khởi của *Bát nhã* và sự học tập *Bát nhã ba la mật* sâu xa. Nơi đó là chỗ bí mật của sự tụng đọc kinh *Bát nhã*.

16. Bây giờ, cái bí ẩn của “*Quán Không bất chừng*” trở thành dễ hiểu hơn. Chừng nào chúng ta còn ở “bên này”, thì chưa dễ gì chấp nhận nổi hai ý tưởng đối chọi thẳng nhau và chối bỏ lẫn nhau. Có, không thể chối là *không-có* ; *làm*, không thể bảo là *không-làm* ; có và không có, làm và không làm, thị và bất

kiếp, nên đã đủ tư cách chứng ngộ rốt ráo. Nhưng ngài không thể quyết tâm bỏ lại những chúng sinh đang đau khổ. Cho nên ngài không khứng nhận thọ hưởng kết quả của công hạnh mình trong một thời gian. Đấy đích thực là lập trường của Bồ tát trong Bát nhã ba la mật, và thực sự cũng là của tất cả các Bồ tát, khác hẳn với Thanh văn và Duyên giác.

18. Tính cách đặc dị của Bồ tát đạo tỏ ra rằng đạo Phật đã từ bỏ chế độ tăng lữ ẩn tu của nó. Một tôn giáo sắp đến chỗ nguy hiểm vì chỉ dành riêng cho phần tử ưu tú bấy giờ đã được chữa trị tinh thần trường giả cực đoan này, nó hoàn toàn không phù hợp với tinh thần của người sáng lập.

Mặc dù giáo thuyết Bát nhã ba la mật không được quy định xác đáng hẳn trong kinh Bát nhã ba la mật, nhưng ý tưởng được bộc lộ trong đó đến đây đã có điểm độc đáo của nó. Vì rằng, người ta không thể chối bỏ tính cách thế tục hóa và dân chủ hóa đã xảy ra cho một đạo Phật từng mệnh danh là nguyên thủy. Lý tưởng Bồ tát liên hệ vô cùng mật thiết với đà phát triển xã hội của ý thức tôn giáo. Khả năng hành thiện được hồi hướng cho kẻ khác, cái đó báo hiệu tinh thần tương thân giữa các chúng sinh. Bản chất xã hội của Đại thừa như thế được phản ánh mãnh liệt trong tông chỉ Hồi Hướng (Parinamana).

19. *Bát nhã ba la mật* chỉ điểm đời sống khước từ, đời sống viễn ly (viviktavihara) của Bồ tát thực sự có nghĩa là gì ? Với Thanh văn, khước từ hay viễn ly có nghĩa là bỏ thế gian mà đi, bỏ đời sống thành thị, bỏ đời sống chung đụng với đồng loại trong xã hội ; cho nên họ chuẩn khỏi đám đông, sống nơi hoang dã tưởng rằng đó là nơi an toàn xa lánh những nhiễu nhương thế sự (1). Nhưng đời sống viễn ly của những người thực hành Bát nhã ba la mật có nghĩa là thực hành tâm nguyện đại bi và từ ái đối với đồng loại bằng cách sống với chúng, sống giữa

(1) Ibid, p. 394 (Phát mẫu. 55a)

chúng, và sống vì chúng. Viễn ly bằng cái thân này không, chẳng có nghĩa lý gì. Bỏ tất viễn ly, khi nhìn thấy bản tánh Không của vạn hữu. Tinh thần đại chúng, đại đồng, tạo nên tinh thể cho đời sống của Bồ tát.

20. Với tinh thần đó, được các hành giả của Bát nhã ba la mật gieo rải một cách hăng say và cả quyết, Phật giáo Đại thừa đã lan rộng trên khắp Á châu. Người ta nghi ngờ rằng mình như Phật giáo trong hình thức gọi là nguyên thủy của nó cũng đã từng có khả năng thành tựu được sự kiện này. Sáu Ba la mật đích thực là những phạm trù sinh hoạt của Đại thừa, và những môn đệ của Bát nhã ba la mật đã tách riêng phạm trù Bát nhã ra để cho sáu Ba la mật có một nguyên lý chỉ đạo thống nhất. Bồ thí, tri giới, nhẫn nhục, tịnh tiến, và thiền định bấy giờ mới có một ý nghĩa quyết định được gắn chặt vào sự thực thi của chúng.

21. Các ngành mật giáo cổ nhiên được khích lệ bởi sự bành trướng của giáo pháp Bát nhã ba la mật, nhất là tại Trung Hoa. Những tinh hoa trong tôn giáo, là đời sống chứ không phải là triết lý. Và đời sống đó, mà Đại thừa gọi là Bồ tát Hạnh (bodhisattvacarya hay prajna paramitacarya), là một điều ẩn mật huyền bí vĩ đại. Khi một người đối diện với cái ẩn mật đó, một ngày nào đó trong cuộc đời của mình, thì đời y ngập tràn ý nghĩa ẩn mật hoàn toàn vượt ngoài khả năng tri thức. Không thể diễn tả bằng lý luận, nên cuối cùng rồi cách tường thuật thể tại được trao tay cho thiền sư.

Còn nhiều chủ điểm nữa, mà tôi muốn khai triển từ Bát nhã ba la mật, nhưng vì tôi nghĩ rằng những gì được nói trên đây đã cho độc giả một cái nhìn đại cương về chủ ý của kinh, vậy xin kết thúc phần này, một lần nữa, bằng những trích dẫn từ các thiền sư, mong rằng chúng cũng sẽ minh thị tinh thần mật giáo trong tông chỉ của Bát nhã ba la mật :

Một hôm, một giảng sư đến kiểm Mục Châu. Châu hỏi :
“Nghe nói thầy có thể giảng bảy bộ kinh luận, phải vậy không?”.

Giảng sư : “Bẩm, đúng vậy”.

Mục Châu không nói gì hết, đưa gậy lên đánh giảng sư.

Giảng sư : “Nếu không vì ngài, bẩm hòa thượng, tôi đã hoang phí đời mình rồi”.

Mục Châu : “Ông nói gì thế ?”.

Giảng sư sắp mở miệng nói thì bị sư giảng cho một gậy nữa.

Giảng sư : “Xin tạ ân huệ tái diễn của hòa thượng”.

Mục Châu : “Ông nói khôn ngoan, nhưng việc tăng thì chưa làm xong đâu nhá”.

Một giảng sư hỏi Nam Dương quốc sư : “Tông của ngài truyền những gì ?”.

Sư hỏi vặn lại : “Tông của thầy truyền những gì ?”.

Giảng sư : “Truyền ba bộ kinh và năm bộ luận”

Sư : “Quả nhiên ! Thầy là sư tử con”.

Giảng sư cung kính làm lễ, vừa sắp sửa bước ra thì sư gọi giật lui lại, bảo : “Giảng sư !”.

Giảng sư : “Dạ, bẩm hòa thượng”.

Sư : “Cái gì đó ?”.

Giảng sư không đáp.

Quảng Huệ Liên hỏi một giảng sư : “Nghe nói thầy giỏi về ba bộ kinh và năm bộ luận. Đúng vậy không ?”.

Giảng sư : “Không dám”.

Sư dựng cây gậy lên và hỏi : “Cái này giảng như thế nào ?”.

Giảng sư lưỡng lự, tức thì Quảng Huệ giảng một gậy.

Giảng sư : “Sao nóng nảy dữ vậy ?”.

Sư : “Cái thứ giảng sư lưỡng lự như ông sống trên những chuyện lảm lời của người ta ! Ông đã nói gì ?”.

Giảng sư không đáp.

Sư bảo ông lại gần một chút. Ông lại gần. Quảng Huệ vẽ một đường trên đất và nói : “Cái này có trong kinh hay luận nào không ?”.

Giảng sư : “Không có trong kinh hay luận nào cả”.

Sư : “Một bức tường sắt không kẻ hở ! Lui về Giảng đường đi !”.

Một thời gian, giảng sư đó trở lại tham Quảng Huệ, và chào hỏi.

Quảng Huệ : “Ông ở đâu tới ?”.

Giảng sư : “Vừa chào hỏi đó”.

Sư : “Ông nghĩ chỗ này là cái gì ? Gã kia”.

Nói xong, sư xô ông ta ngã xuống. Vừa trời dậy, ông nói ngay : “Hiểu rồi ! Hiểu rồi !”.

Sư nắm lấy ông và hỏi : “Đồ quỷ, ông nói gì ? Nói ngay không chần chờ !”.

Giảng sư tát cho sư một cái.

Sư vẫn hỏi : “Lão gà mờ, ông làm thế để làm gì ? Nói tức khác !”.

Giảng sư cung kính làm lễ.

Sư kết luận : “Nếu con không hơn cha, dòng họ nhà nay tuyệt diệt trong một đời”.

Thái Nguyên Phu, trước tiên là một nhà Phật học quảng bác. Nhân lúc giảng kinh *Đại Bát Niết bàn* (Parinirvana), trong thời gian ở Dương Châu, một thiền tăng bỗng đến ngụ cùng chùa và nghe giảng. Phu khởi sự giảng về Pháp Thân (Dharmakaya), bất chợt thiền tăng bật cười ha hả. Sau đó, Phu mời thầy tăng uống trà và hỏi : “Sở học của tôi không quảng bác lắm, nhưng tôi biết tôi đã trình bày trung thực nghĩa kinh phù hợp với văn tự. Sau khi thấy Thượng nhân cười bài giảng của tôi, tôi nhận ra là nhất định có sai lầm đâu đó. Xin Thượng nhân hoan hỉ chỉ giáo”.

Thiền tăng : “Tôi chỉ không nín cười được lúc đó mà thôi, bởi vì bài giảng của Tòa chủ về Pháp Thân hoàn toàn sai lạc”.

Phu hỏi : “Sai chỗ nào ?”

Thầy tăng bảo sư lặp lại bài giảng, tức thì Phu bắt đầu như thế này :

“Pháp Thân như hư không không cùng tận, trải rộng khắp cả mười phương, ngập tràn cả tám hướng, bao hàm cả hai thái cực, trời và đất, hoạt dụng tùy theo các duyên, đáp ứng tất cả mọi cơ cảnh, không đâu là không hiển thị...”.

Thầy tăng nói : “Tôi không nói rằng lối trình bày của Tòa chủ hoàn toàn sai lạc, nhưng đó không phải là nói về Pháp Thân. Đối với pháp như là pháp, Tòa chủ không hiểu gì hết” (1).

Phu : “Nếu vậy, xin chỉ cho biết nó là gì”.

Thầy tăng : “Tòa chủ có tin tôi không ?”

Phu : “Tại sao không ?”

(1) Trong Zen mondo to satori (cùng tác giả) trích dẫn hơi khác về Pháp thân, không thể nhận thức bằng ước lượng của không gian và thời gian như thế; và do đó, về cảnh địa của kinh nghiệm thiền không thể đạt tới. T.S.

Thầy tăng : Nếu quả tình như vậy, Tòà chủ hãy dẹp bỏ việc diễn giảng đi một thời gian rút lui vào thất khoảng mười ngày; ngồi thẳng lưng, yên lặng, tập trung tư tưởng, vượt hết tất cả những phân biệt thiện hay ác, và nhìn vào trong thế giới nội tâm của mình”.

Phu theo lời khuyên một cách nhiệt thành, trải qua suốt đêm đắm mình trong tư duy sâu thẳm. Trời vừa hừng sáng (1), sư bỗng nghe tiếng sáo, đột nhiên bừng tâm tỏ ngộ. Sư chạy thẳng đến nơi thầy tăng trú ngụ và gõ cửa.

Thầy tăng : “Ai đó ?”

Phu : “Tôi”.

Thầy tăng cất tiếng chửi rửa khủng khiếp : “Hòa thượng đó ư ? Tôi muốn hòa thượng nhìn thấy Pháp để thừa truyền. Tại sao lại nhậu nhẹt say sưa rồi ngáy suốt đêm ngoài đường ?”

Phu : “Thiền sư, nghe đây. Trước kia, tôi giảng bằng cái miệng của cha mẹ tôi cho (2). Bây giờ không còn cái miệng đó nữa”.

Thầy tăng : “Bây giờ hãy đi đi. Trưa rồi trở lại gặp tôi”.

Nhân đó Thái Nguyên Phu làm bài kệ như sau :

Ta nhớ ngày nào chưa tỏ ngộ

Mỗi lần nghe sáo dạ buồn lây

(1) Ibid, kể chi tiết khá ngộ nghĩnh ; từ 8 giờ tối đến 4 giờ sáng ! (D.G.)

(2) Cũng giống như nói rằng chân lý cứu cánh của giáo pháp Đại thừa là phải kinh nghiệm chứ không phải dành cho chủ điểm phân tích suông của trí thức. Cũng nên ghi nhận sự thay đổi thái độ nơi thiền sư sau khi Thái Nguyên đích thực nhìn vào bản tánh của Pháp thân. Cho nên chúng ta thấy rằng những lời có vẻ vô nghĩa, những chữ rửa thậm tệ, những chàm chọc nhức nhối, thường xuyên gặp trong văn học Thiền, đều là kết quả tự nhiên của một cuộc cách mạng tâm linh nào đó đang diễn ra trong lúc chứng ngộ.

*Áo tương qua rồi trên gối mộng
Mặc tình tài tử điệu buồng loi*

Đoạn dưới đây sẽ là một kết luận thích nghi cho triết học của Bát nhã ba la mật :

Triệu Châu, trên bước đường hành cước, tham kiến Đại Từ Hoàn Trung, hỏi : “Thể của Bát nhã là gì ?”

Đại từ lặp lại : “Thể của Bát nhã là gì ?

Tức thì Triệu Châu cười lớn và bỏ đi.

Một thời gian sau, Đại Từ thấy Triệu Châu đang quét sân. Đại Từ hỏi : “Thể của Bát nhã là gì ?”

Triệu Châu liệng cây chổi, cười lớn và bỏ đi. Đại từ liền trở về phương trượng.

*LUẬN VII***VĂN HÓA NHẬT BẢN VÀ NHỮNG
CỐNG HIẾN CỦA PHẬT GIÁO
ĐẶC BIỆT THIỀN TÔNG (I)**

Phật giáo chính thức được truyền vào Nhật Bản năm 552 TL, kể từ đó, nó đã gây mối liên hệ sinh tử và cô cùng mật thiết với lịch sử văn hóa của quốc gia này. Trên thực tế, mỗi trang sử đều như ký tải công trình cống hiến của Phật giáo cho sự tăng trưởng về trí thức, nghệ thuật, và đời sống tâm linh của Nhật Bản. Đó là lẽ đương nhiên, vì rằng ngay lúc truyền vào Nhật Bản, Phật giáo đã giới thiệu một nền văn minh cao đẳng hơn. Nó được hậu thuẫn bởi những văn hóa tiến bộ rất cao như Ấn Độ, Trung Hoa và Cao Ly trên các phương diện nghệ thuật, học vấn, và sinh hoạt nhân gian, rồi chúng tiến triển mạnh tại Nhật Bản. Thánh Đức Thái tử (574 – 622), không chỉ là một chính khách thấy xa và một tâm hồn thiên phú vĩ đại, mà còn là một tâm hồn chí thành, đã hoạt động như một thiên tài sáng tạo một nước Nhật mới bằng công trình kiến trúc các tự viện Phật giáo, sáng tác những luận giải về các kinh điển Đại thừa, khích lệ các ngành nghệ thuật, gọi người sang Trung Hoa cầu học, thiết lập các bệnh viện và học đường, soạn tập các sử thư, và đặt để những nguyên tắc trị nước. Phật giáo, ngoài tính cách là một hệ thống tôn giáo vĩ đại, còn là căn nguyên minh triết cho mọi bộ phận của sinh hoạt nhân gian. Ai đã từng viếng Nara (Nại lương) và vùng phụ cận sẽ hiểu tất cả những gì tôi muốn nói bằng những tiếng đó. Ngay cả thời đại ngày nay, Horyuji (Pháp long tự) với những kho tàng của nó vẫn còn là kỳ quan lớn (1).

Vì thời gian dành cho tôi rất giới hạn, nên không thể mô tả

(1) Đây là bài báo dựa trên các buổi giảng của các tác giả tại Hạ quý Học hiệu về Văn hóa Đông phương cho người ngoại quốc, Kyoto, 1931.

toàn bộ những cống hiến của Phật giáo cho văn hóa dân tộc Nhật Bản.

Vì vậy, xin hạn chế về những gì mà Phật giáo Thiền tông, đã thực hiện cho đời sống trí thức và nghệ thuật – và xin nói rất ngắn.

1

Trước hết cần phải hiểu hình thức Phật giáo nào đã đến Nhật Bản sau những thế kỷ phát triển tại lục địa.

Đại khái, chúng ta thường phân biệt Phật giáo Tiểu thừa và Phật giáo Đại thừa, Tiểu thừa là hình thức Phật giáo nguyên thủy hơn, và Đại thừa là một hệ thống của Phật giáo phát triển về sau và tiến bộ hơn.

Sắc thái của mỗi bên có thể được định nghĩa vắn tắt như vậy : lý tưởng của ngành Tiểu thừa là chứng quả A la hán, còn lý tưởng của Đại thừa là Bồ tát đạo.

Đời sống của người theo đạo Phật nhắm tới thành tựu giác ngộ, thuật ngữ gọi là Bồ đề (Bodhi). Trong cùng đích này, Tiểu thừa và Đại thừa như nhau, nhưng với Tiểu thừa thì không có những nỗ lực cố ý chia xẻ sự an lạc của giác ngộ cho tất cả mọi loài nếu cần thiết, một cách vô điều kiện (1). Một nhà Tiểu thừa nếu được giác ngộ bằng những nỗ lực kiên trì của chính

(1) Tôi muốn nói tông chỉ "tha lực" (Tariki) phát triển ở thế kỷ XIII. Theo tông chỉ này, đầu tiên chủ xướng do Thân Loan (1173-1262), chúng ta mang đầy tội lỗi, khó thoát khỏi gánh nặng vô minh và nghiệp báo bằng những nỗ lực của riêng mình, đạo đức cũng như tri thức. Cần phải có sức mạnh của đức tin – tin vào Bản nguyện của Phật Di Đà (Amitābha Buddha). Chúng ta chỉ cần tuyệt đối nương nhờ quyền vạn năng của uy lực tâm linh của Phật Di Đà. Trong những đời quá khứ, ngài đã thành tựu những gì cần thiết để giải thoát chúng ta, và bây giờ chỉ đòi hỏi chúng ta hoàn toàn nương vào "tha lực" tức tình yêu của Phật Di Đà đối với chúng ta.

Tiểu thừa hay A la hán chỉ vững tin ở định luật nhân duyên, và do đó có thể

mình, thế là đủ rồi. Đương nhiên vị đó có sẵn tinh thần truyền giáo, cố cải hóa các đồ đệ của mình hay chung cả mọi người quy theo suy tư của tình cảm của mình, khiến chúng tín phục giáo pháp và tuân hành pháp môn Phật học, nhưng tất cả những gì vị đó làm cho kẻ khác vẫn ít nhiều có tính cách tri thức. Nếu kẻ khác không làm đúng theo quy phạm, định luật đạo đức của nhân và quả sẽ kéo theo, nếu họ không thể đạt tới những gì mà họ săn đuổi, thì sẽ khó mà giác ngộ. Thế nhưng, nhà Tiểu thừa không giúp đỡ họ, vì mỗi người phải tự hoàn tất lấy sự giải thoát của riêng mình, Đây là quan điểm chủ trương của học phái Tiểu thừa Phật giáo. A la hán là một triết gia cô độc, hoàn toàn đắm mình trong sự an lạc của giác ngộ. Ông thiếu tình tương thân tương ái và tình thương yêu rải khắp. Khi ông thấy nổi thống khổ chung quanh mình, ông lạnh lùng quan sát và chỉ cho những người thọ khổ phải tự nỗ lực như thế nào để diệt trừ thống khổ bức bách. Đây là tất cả những gì mà ông có thể làm cho kẻ khác, và không thể làm hơn thế. Mỗi người tự gặt hái những gì mình gieo trồng. A la hán hay nhà Tiểu thừa là một người theo chủ trương cá nhân cực đoan.

Lý tưởng Đại thừa khác hẳn thế. Ở đây nghiêng nặng về khía cạnh tình yêu của đời sống tôn giáo hơn chủ trương duy trí của nó. Để làm cho đồng loại của mình tăng trưởng và vững mạnh trong sức mạnh tâm linh của chúng, Bồ tát muốn quy

gọi ngài là có óc cá nhân và óc khoa học chặt chẽ. Ngài không tin sự thần bí của đức tin hay tình yêu vượt qua định luật đó. Trong Đại thừa, khía cạnh xã hội của sinh hoạt Phật giáo được chú trọng nhất, do đó đương nhiên hiện ra một năng lực siêu cá nhân, đó là cơ bản của Bồ iát đạo.

Sự phát triển của lý tưởng Bồ tát cho thấy sự tục hóa của đời sống tăng lữ. Hoặc có thể là sự tục hóa đã lần hồi đưa đến chỗ từ chối chế độ tăng lữ đã từng là nơi trú ẩn an lành cho Thanh văn và Duyên giác. Biến chuyển này hoàn toàn phù hợp với tinh thần nguyên thủy của Phật giáo, mục đích là cứu vớt thế gian khỏi ràng buộc bao la của vô minh và nghiệp báo. Các Phật tử Nhật Bản là những tín đồ chân thực của Phật trong phương diện này.

hướng cho chúng tất cả công đức được thành tựu do đời sống đạo hạnh của mình. Dù đã làm tròn các công hạnh đạo đức, Bồ tát vẫn kiên trì chưa chứng đạo (1). Sớ dĩ như thế, vì Bồ tát biết rằng vẫn còn nhiều chúng sinh đang thống khổ mà ngài cảm thấy mình phải giáo hóa cho chúng được chứng ngộ. Dù triền phược của nghiệp báo cá nhân có mạnh đến mấy nữa, Bồ tát vẫn tích cực quyết tâm bẻ vụn. Vì do đó mà Bồ tát có thể thành tựu công trình vĩ đại giác ngộ và giải thoát toàn diện cho toàn thể nhân loại. (Trong đạo Phật, giải thoát không hạn cuộc riêng loài người, nó bủa rộng lên khắp mọi loài tạo vật. Nhân đến súc sinh, cây, đá, sông, núi, đều được bao gồm trong công trình giải thoát, nghĩa là trong sự thành đạt Phật quả)(2).

(1) Như đã ghi nhận, giáo pháp này được gọi là giáo pháp về Phương tiện (Upāya) và Hồi hướng (pārināmana). Phương tiện phát sinh từ Trí (Prajñā) và Bi (Narunā), và mang một ý niệm tổng quát hơn Hồi hướng. Hồi hướng là đặc điểm của Đại thừa. Nghĩa đen, là đem công đức thành tựu của mình quy hướng cho kẻ khác. Nó đối lập thẳng với quan điểm cá nhân và nghiệp, và cũng đối lập với định luật đạo đức về nhân quả như thường được hiểu. Bởi vì Hồi hướng không thể có nếu còn hạn cuộc trong thế giới lương nguyên của hữu (astitva) và vô (nāstitva). Nhờ Trí và Bi mà vượt qua được thế giới lương nguyên và Hồi hướng thực hiện được sứ mệnh của nó.

Hồi hướng hoạt động theo hai chiều. Kinh Bát nhã ba la mật đề cập một trong các chiều này khi nói Bồ tát xả bỏ tất cả công đức của mình hướng tới chúng đấng Chính đẳng Chính giác (Sambodhi hay Sarvajntā). Chúng ta có thể gọi đó là chiều hướng thượng của Hồi hướng. Chiều khác, là từ Phật hay Nhất thiết trí hướng tới chúng sinh. Năng lực tạo thành Phật đạo gần như là tuôn ra từ bản thân của nó và được chuyển hướng đến hết thảy chúng sinh, nhờ đó chúng sinh lìa bỏ đời sống vô minh và phiền não của chúng. Trong Phật giáo Chận tông, đây được gọi là "nguyên lực của Phật Di Đà" và làm căn cơ đích thực cho hệ thống tiến bộ của nó, mặc dù thoát tiên chỉ đơn giản. Trong các tông phái Phật giáo khác, năng lực này được biết dưới danh hiệu "Gia trì lực" (adisthāna).

Do hành động hỗ tương cảm ứng giữa Phật và chúng sinh, kế hoạch bao la cho giác ngộ và giải thoát được thực hiện không gián đoạn cho đến cùng tận thời gian.

(2) Xem Beatrice L. Suzuki, Nōgaku, trong đó bà kể thần hồn của bướm, của tuyết hay của cây chuối thành Phật như thế nào.

Nguyên lai, Bồ tát là một danh hiệu chỉ cho đức Phật trước khi thành đạo, lúc ngài đang tu tập sáu Ba la mật. Đại thừa đặt nặng trên giai đoạn này trong đời sống của Phật. Thực hành các Ba la mật tức thừa nhận nhân loại như một sinh thể xã hội, với ý tưởng then chốt là mỗi cá nhân không thể toàn thiện nếu xã hội chưa toàn thiện. Đương nhiên cái đó có nghĩa rằng một cá nhân sẽ toàn thiện khi nó hòa đồng cá biệt tính của mình vào trong Toàn thể tính mà nó là một thành phần. Do hòa đồng, nó vượt lên cái riêng mình, vì sự toàn thiện của nó cốt yếu là vượt cái riêng mình chứ không phải riêng của mình là mình như thế.

Sáu Ba la mật đặc trưng cho Phật giáo Đại thừa trong nhiều phương diện. Chúng gồm những cơ bản đạo đức chung cho tất cả các tôn giáo, nhưng trong đó còn có những yếu tố khác nêu rõ sự sai biệt cho Đại thừa.

Sáu Ba la mật là :

1. Bố thí (dana). Đây không chỉ có nghĩa cho đi thứ gì mà người ta có thừa ; nó còn bao gồm cả việc thí xả thân mệnh mình cho chính nghĩa.

2. Giới (sila). Thực hành tất cả các giới răn của đạo Phật, hay tất cả những thiện hạnh dẫn tới chỗ toàn thiện đạo đức cho mình và cho tất cả mọi người.

3. Tinh tiến (virya). Kiên trì thể hiện động lực chí thiện. Đời sống của các nhà Đại thừa là một cuộc đời hăng say tột bậc, không chỉ trong đời sống hiện tại mà cả trong đời sống tương lai và những cuộc đời trong tương lai thì không bao giờ cùng tận.

4. Nhẫn nhục (ksanti). Đôi khi cũng được gọi là nhẫn nại, nhưng nhẫn nhục đúng nghĩa hơn. Vì rằng không chủ kiên nhẫn chịu những bệnh hoạn của xác thịt, nó là cảm giác về sự vô nghĩa, vô giới hạn, và tội xấu.

5. Thiền định (dhyana). Tư duy, nhưng không theo nghĩa tư duy về một phương châm đạo đức hay một cách ngôn triết học ; nó là việc tu tập cho tĩnh tâm.

6. Trí tuệ (prajna). Trí tuệ siêu việt, yếu tố giác ngộ. Nó là trực giác nhìn vào chân lý cứu cánh của vạn hữu, nhờ đó mà thoát ra ngoài triển phược của hiện hữu, và trở thành tự chủ.

2

Kế đến, chúng ta thử xem căn cứ lý thuyết của Phật giáo Đại thừa đứng ở đâu. Tông chỉ Vô ngã (Pl., anatta ; Skt. nairatmya) là nền tảng cho cả Tiểu thừa và Đại thừa. Nhưng Đại thừa khai thác triệt để, cuối cùng quy tụ vào giáo nghĩa Pháp Thân, hay Dharmakaya theo nguyên ngữ Sanskrit. Nếu Pháp thân mà giải thích là Bản thân của Pháp tắc, của Định luật vũ trụ, là sai lầm (1).

(1) Từ lý thuyết Vô ngã đến quan điểm này là một bước nhảy rất dài, và cần có một số vốn lịch sử khá lớn mới hiểu chính xác Tam Thân đã đến chiếm địa vị quan trọng trong Phật giáo Đại thừa như thế nào. Nói vắn tắt, có hai hình thức Vô ngã : Nhân vô ngã (Pudgala) và Pháp vô ngã (dharma). Giáo pháp nói không tự ngã thường trụ, tức Nhân vô ngã (pudgalanairātmya) được cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa công nhận, còn giáo pháp nói Pháp vô ngã (Dharmanairātmya) thường được coi như chủ trương riêng của Đại thừa. Pháp vô ngã chỉ cho sự phủ nhận về thực tại của một hiện hữu cá biệt làm một tác nhân tự tác và thường hằng. Đây là một mệnh đề tâm lý nói về định luật nhân quả mà thuật ngữ gọi là Duyên khởi (Pratītyasamutpāda). Hoặc có thể nói Pháp vô ngã là sự khuếch trương của Nhân vô ngã. Phương diện hữu thể học của Vô ngã là giáo pháp Tánh Không đã được trình bày đầy đủ trong các trang ở trên.

Phát biểu tích cực của Tánh Không từ quan điểm tôn giáo và nhân cách là Pháp Thân (Dharmakāya). Khởi đầu, Pháp thân tương phản với Sắc thân (Rūpakāya) ; tức là, bản thân của Phật được coi như là Pháp (Dharma) đối lập

Muốn hiểu rõ khái niệm về Pháp thân của Đại thừa, cần có kiến thức khá về triết học Phật giáo. Bởi vì, Pháp thân là một trong Ba Thân và ý nghĩa của nó nguyên lai liên hệ với hai Thân kia, gọi là Báo Thân (Sambhogakaya) và Hóa Thân (Nirmanakaya) (1). Nói gọn, Pháp Thân là thực tại cứu cánh tạo nên thể tánh của vạn hữu ; cái đó thường bị mọi người nhận lầm nó là một bản ngã thường tại.

với hiện hữu nhục thể lệ thuộc luật sinh tử. Thân nhục thể biến mất khỏi thế gian y như mọi người, nhưng Pháp thân của Phật không biến mất như vậy, vì Pháp thân là trụ xứ thường hằng. Về sau, Pháp Thân còn chỉ cho Thực tại Chân như của các pháp. Bấy giờ nó không có nghĩa chỉ là tự tính (svabhava) của hết thảy chư Phật, mà còn là căn cơ và lý tính cho hết thảy các Pháp.

Tánh Không, nói ngay, không mang ý nghĩa tiêu cực. Nó là một biệt danh của Chân như (tathata) – tức tánh không là chân như và chân như là tánh không. Đây là chủ trương trực giác của Bát nhã ba la mật. Bấy giờ, chân như của Phật tính là từ quan điểm tôn giáo, Pháp thân ; và Pháp thân được trực nhận khi nào chúng nghiệm được lý vô ngã (nairātmyatā) của các pháp (dharma) và của nhân cách hay linh hồn.

(1) Thuyết Tam Thân (Triakaya) có thể giải thích vắn tắt như sau : Pháp thân (Dharmakāya) là tự thể của hết thảy chư Phật và chúng sinh. Do Pháp thân mà các pháp có thể xuất hiện. Không có Pháp thân sẽ không có thế giới. Nhưng, đặc biệt, Pháp thân là bản thân yếu tính của hết thảy mọi loài, đã có sẵn từ trước. Theo nghĩa này, Pháp thân là Pháp tánh (Dharmatā) hay Phật tánh (Buddhatā), tức Phật tánh trong hết thảy mọi loài. Báo thân, cũng nói là Thọ dụng thân (Skt. Sambhogakāya) là bản thân tâm linh của các Bồ tát, được bồ tát thọ dụng như là kết quả do tu tập các ba la mật. Các ngài tự mình thành tựu điều này tùy theo định luật nhân quả trên phương diện đạo đức, và trong đây các ngài giải trừ trọn vẹn tất cả những sai lầm và ô nhiễm trong cảnh giới của năm Uẩn. Hóa thân, hay Ứng hóa thân hay Biến hóa thân (Nirmāṇakāya) phát sinh từ đại bi tâm (mahākaruṇā) của chư Phật và Bồ tát. Bằng lý thể của đại bi mà các ngài hướng tới chúng sinh, các ngài không bao giờ thọ dụng những kết quả của các hành vi đạo đức của mình. Chỉ nguyện thiết tha của các ngài là chia sẻ những kết quả này cho tất cả chúng sinh. Nếu Bồ tát có thể thay thế sẽ phạm ngu chịu khổ não, Bồ tát thực hiện ngay. Nếu kẻ phạm ngu có thể được giác ngộ do Bồ tát hồi hướng công đức của mình cho, ngài sẽ thực hiện ngay. Bồ tát hồi hướng công đức và chịu khổ thay chúng sinh nhờ Biến hóa thân của ngài. Do đó, trong tinh cách không gian, Bồ tát chia thân mình thành trăm nghìn koti vô số thân. Ngài có thể hóa thân làm những loài bò bay máy cưa, làm Thánh, làm Ma vương, nếu ngài thấy đó là cơ duyên thích hợp để cứu vớt thế gian ra khỏi kềm tỏa của vô minh, phiền não, và đủ mọi thứ ô nhiễm, bất tịnh.

Trên phương diện tâm lý, có thể coi Pháp Thân như là Tăng thức hay A lại da thức (alayavijnana) mà học phái Du gia luận (Yogacara) của Phật giáo hay nói đến. A lại da thức gần giống như cái có thể gọi là tâm thức siêu việt hay phổ quát nằm ở mặt sau ý thức thường nghiệm tương đối và thông tục của chúng ta. Tinh thể hay chủng tử (bija) của vạn hữu được gìn giữ trong ý thức hay tâm thức siêu việt này, nó được thanh tịnh nhờ những thức hiện hành cá biệt của nó. Chủ đích của Phật học nhắm tới chỗ làm thanh tịnh thức phổ quát đó. Nhưng chúng ta đừng quên rằng chủng nào sinh hoạt trên bình diện tâm lý mà còn lệ thuộc A lại da thức, thì vẫn chưa thấy Pháp thân là gì. Cảnh giới của Pháp thân nằm sâu xa trong tâm thức của chúng ta.

Trên phương diện khác, A lại da là Tánh Không. Nếu A lại da thức là từ ngữ tâm lý học, thì Tánh Không là một khái niệm hữu thể học, hay phải coi nó như là nhận thức luận ? Bởi vì khi khái niệm mang tính cách tương đối của luận lý phải được vượt qua để đạt tới chỗ tối hậu, trí năng của con người nhất định phải đụng đến cái Không. Nếu Tánh Không vẫn còn được tiếp nhận trên tính cách tương đối, chúng ta vẫn chưa thể vượt qua luận lý, và luận lý là nơi trú ngụ yên nghỉ của linh hồn. Kỳ cùng, Tánh Không phải là lớp vỏ chột hết của chúng ta. Tánh Không không có nghĩa là cái không suông.

Tuy nhiên, Tánh Không là một từ ngữ bị lạm dụng quá xá, chịu đủ mọi cực hình. Đại thừa có một từ ngữ cùng một ngụ ý có tính cách khẳng định. Tôi muốn nói tới Chân Như (Tathata). Như thế các nhà Đại thừa có thể mô tả hiện hữu như là ở trong trạng thái như nhiên, và họ quả quyết rằng, nếu không nhận ra như vậy, kết quả là phải chịu trong cảnh vô minh từ đó tuôn ra những kiến chấp và phiền não trùng điệp. Coi hiện hữu như thế này hay như thế kia, như là hữu thể hay vô thể, thường hay đoạn, đó là vong tưởng, không phải bản thân của

Thực tại. Nó đòi hỏi trình độ tối cao của trí năng mẫn tiệp để nhìn thẳng vào Thực tại như thực, không kết dệt những mắc lưới vọng tưởng chung quanh nó. Tức thì, đây là cảnh giới của những trực giác. Khi chúng ta bước vào cảnh giới này, chúng ta nhận ra Tánh Không hay Chân Như thực sự có nghĩa là gì.

Tất cả những mệnh đề có tính cách dung hợp chung này sẽ bị giải thích lệch lạc to lớn nếu chúng ta không nhận thức đầy đủ về những vị trí đối nhau giữa các học phái khác nhau của tư tưởng Phật giáo. Trường phái tâm lý học, được gọi là Du già luận (Yogācāra) nỗ lực giải thích thế giới từ quan điểm ý thức hay quan niệm, trong khi đó trường phái hữu thể học mà đại diện là Trung quán luận (Madhyamika) nhắm kéo thực tại về Tánh Không bằng các phủ định tất nhiên tính của mọi hiện hữu cá biệt. Đằng khác, quan niệm về Pháp Thân (Dharmakaya) vẫn tiếp tục phát triển theo một đường hướng khác. Vì những trào lưu tư tưởng khái quát này chưa hề được hệ thống hóa toàn triệt, những người học Phật thường thất bại không làm sao liên kết những khái niệm này cho chúng cùng hòa điệu với nhau. Những giải thích vắn tắt của tôi chỉ mong giúp đỡ họ được phần nào mà thôi.

Vì mang tính cách triết học ít nhiều, người ta cho rằng các quan niệm của Phật giáo khó mà nắm cho vững. Một vài học giả Phật giáo Tây phương cố hết sức để lãnh hội những khái niệm sâu sắc của nó, họ thất bại, nhất là đối với ý nghĩa Tánh Không và Chân Như. Một trong những chỉ trích thông dụng nhất nhắm tới Phật giáo là nói, vì nó phủ định hiện hữu, nên rao giảng hư vô luận hay phủ định luận. Mặt ngoài cái đó đúng. Nhưng những cái Phật giáo nói, vượt qua cả phủ định đó, vì đây là cội của Tánh Không. Nếu chúng ta bước vào cảnh giới khước từ tuyệt đối (vivikṭā), sẽ nắm được ý nghĩa của Chân Như hay Tánh Không. Nắm được nó, thế giới thiên sai vạn biệt này sẽ được tiếp nhận trong ý nghĩa đặc hữu của nó.

Thiền sư Duy Khoan (*Truyền đăng lục VII*), có người hỏi : “Đạo là gì ?”, tức muốn nói chân lý rốt ráo của Phật pháp là gì, sư bảo : “Núi đẹp quá !”, nói tới ngọn núi sư đang ẩn cư.

Người đó lại hỏi : “Tôi không hỏi núi, tôi hỏi Đạo là gì ?

Sư đáp : “Nếu như ông không ra khỏi núi, làm sao đến Đạo?” (tức đến Đường Cái).

Lần khác, có người đến hỏi sư ; về Đạo. Sư nói : “Ngay trước mặt ông đây” (vì Đạo là Đường Cái).

“Tại sao tôi không thấy ?”

“Ông không thấy là vì ông có cái Tôi.” (tại vì người đó nói Tôi không thấy).

“Ông không thấy vì Tôi có Tôi, còn hòa thượng có thấy không ?”

“Có Tôi rồi lại có Ông, cứ dây dưa mãi nên không thấy.”

“Không có Tôi, cũng không có Ông, thì ai là người muốn thấy ?”

Xin bình luận về kết luận đó của sư. Chính vì cái người muốn thấy Đạo không có, nên ngọn núi này là nơi ẩn cư yên tĩnh cho các nhà sư, và những đóa hoa rừng hoa dại này đang nở rộ dù không có dân thành phố đến chiêm ngưỡng.

Chỉ trích khác nhắm tới Phật giáo Đại thừa là nói, nó phiếm thân. Khi mà Đại thừa thấy Phật tính nơi khắp mọi vật, ngay đến nơi vật vô tri, hình như ông có khuynh hướng phiếm thân trong cái triết học của mình. Nhưng, hãy đọc kỹ đoạn văn dưới đây, và sẽ thấy toàn thể thiên hướng của bài pháp đó nhắm tới đâu.

Thiền sư Duy Khoan (*Truyền đăng lục VII*), có người hỏi : “Con chó có Phật tính không ?”

“Có”.

“Hòa thượng cũng có ?”

“Không”.

“Hết thầy chúng sinh đều có Phật tính, tại sao riêng hòa thượng không có ?”

“Vì ta không phải là hết thầy chúng sinh.”

“Nếu không phải là chúng sinh, hòa thượng là Phật ?”

“Không phải là Phật.”

“Vậy hòa thượng là vật gì ?”

“Cũng không phải là vật gì.”

“Vậy thấy được và nghĩ được không ?”

“Thấy không tới, nghĩ không ra. Do đó nói là bất khả tư nghị.”

Khi chúng ta đọc kỹ qua đoạn đối thoại này, chúng ta thấy rằng nhà Đại thừa nhìn bất cứ cái gì cũng vượt ngoài những thực tại cá biệt không thể được bao hàm trọn vẹn trong chúng, hay, nói theo Đại thừa, Phật tính thị hiện nơi mỗi vật thể riêng biệt – nơi con chó, nơi cây, nơi đá, trong dòng nước, trong một hạt bụi, trong anh trong tôi, trong người ngủ cũng như trong đức Phật ; nhưng đồng thời nó vượt ra ngoài chúng, tư duy hay tưởng tượng của chúng ta không thể nắm được nó. Cái nhìn thực tại đó không thể gọi là phiếm thân.

Có một điểm khác mà chúng ta phải đặt đối lại với giải thích phiếm thân về triết lý của đạo Phật. Điều này phù hợp với học thuyết viên dung vô ngại trong Hoa nghiêm tông. Khi thiền sư Thiên Long đưa ngón tay cái lên trả lời câu hỏi “Phật là gì ?” sư không cốt nói ngón tay của sư là Phật, hay đó là sự hiển lộ hoặc thị hiện của ngài. Nếu thực tình như thế, chúng

ta có thể nói trong ngón tay đã ngụ phiếm thần rồi. Nhưng nơi ngón tay sư không có ý chỉ như vậy, dù ám chỉ. Nếu tôi có thể thêm vào lời bàn không cần thiết và dài dòng khác, chính vì tôi muốn nêu lên thái độ phi phiếm thần của Thiên Long, ngón tay của sư dựng lên ở nó hoàn toàn nó là nó, không liên hệ gì tới Phật, tới những hóa hiện của ngài, hay những quan hệ thời gian không gian ; phải tiếp nhận ngón tay trong khía cạnh khước từ tuyệt đối của nó ; ngón tay không lệ thuộc vào bất cứ hình danh sắc tướng nào, luận lý, siêu hình hay thần học. Chính ngón tay được đưa lên trước mắt các ngài là thực tại nguy hiểm nhất, và cái ngài chỉ cần chớm khời là đã rơi ngay vào vực thẳm tuyệt mù không đáy.

3

Đại khái có ba phương tiện thể hiện nhờ đó những người theo đạo Phật tiến tới cái nhìn như thực về thực tại : 1. Thực hành, 1. Tri thức, và 3. Trực giác.

Tất cả những người theo đạo Phật đều tuân theo phương pháp thực hành ; nhưng Chân ngôn tông có thể giải thích điểm của tôi một cách tượng hình hơn. Phương pháp này cốt phối trí hoàn cảnh như thế nào cho tâm đáp ứng hòa điệu với bầu không khí chung đã được đặt bày ra đó ; nói thể tức là, tai nghe âm thanh trang trọng, mắt nhìn thánh tượng của Phật và Bồ tát, mũi ngửi các mùi hương vi diệu của cõi trời, tay bắt các ấn quyết (mudra) bí mật, và miệng tụng đọc những chân ngôn mật nghĩa. Khi thực hiện đầy đủ những sự phối trí này, đương nhiên chúng gây ảnh hưởng lên tâm, và rồi, công năng tập khí (vasana) (1) tuôn ra từ chúng thâm sâu vào tâm một cách rất

(1) Vāsana: Tập khí, có nghĩa là "xông hương", "ấn tượng", "ký ức", "năng

tự nhiên. Nếu công việc này được lặp đi lặp lại đều đặn trong một khoảng thời gian nào đó, cuối cùng hành giá có thể tiến tới chỗ chứng ngộ.

Phương pháp thứ hai giúp cho thành tựu mục tiêu cứu cánh của giáo pháp Đại thừa là cần sự hỗ trợ của trí thức (1). Đây là pháp môn tu tập căn cứ vào triết học của Hoa nghiêm hay Thiên thai tông. Hoa nghiêm tông giảng dạy một hệ thống trừu tượng rất cao được mệnh danh là bốn Pháp giới (Dharmadhatu) ; còn Thiên thai tông dạy phép Tam quán gồm Không, Giả và Trung. Tất cả những giáo pháp này dành riêng cho hạng thượng căn thượng trí. Nếu chưa từng trải qua thời gian dài học tập triết lý, khó có thể hiểu thấu ý nghĩa uyên áo được tàng ẩn trong đó.

Phương pháp thứ ba, cần có hỗ trợ của khả năng trực giác của chúng ta, đó là pháp môn Thiên (2). Có thể pháp môn Niệm Phật cũng được liệt vào mục này. Đây là phương pháp chỉ thẳng vì nó từ chối sự hỗ trợ của những những giải thích văn tự, phân tích của luận lý, hay lễ tụng. Bất kể thực tại được nhắm đến là thực tại nào, Thiên đề nghị nắm thẳng lấy nó, không qua trung gian những công cụ như trí thức hay tưởng tượng, hay tích tụ công đức, v.v... Nó trực tiếp làm trỗi dậy năng lực tâm linh cao nhất mà ta có thể gọi là trực giác, và nhờ đó mà đạt được giác ngộ.

lực tập quán", là một sự thể tỏa ra từ mỗi hành vi thiện hay bất thiện, nó có năng lực gây tác động trên những sự thể khác. Cũng như toàn thể thế giới là biểu hiện của các hành vi quá khứ, nên cũng có sự thể tỏa ra từ những hành vi đó, chung cũng như riêng. Những sự thể tỏa ra này cũng mang theo năng lực gây hiệu quả, hay "xông hương" mỗi chúng sinh có thể nằm trong vòng giao tiếp với chúng. Khái niệm Vāsana, Tập khí, thuộc trường phái tâm lý học của Phật giáo, theo đó, A lại da thức là kho chứa đựng tất cả những hạt giống – hiện hành như thế, hay tương tự như thế.

(1) Theo thuật ngữ Trung Hoa, đây là Giáo Tông. D.G.

(2) Thuật ngữ : Quán Tông. D.G.

Khỏi phải nói, Thiền (Dhyàna) được thực hành song song với những phương pháp đào luyện tâm linh này, vì nếu không có nó thì bất cứ pháp môn nào, dù tri thức hay trực giác hay lễ tụng, đều không thể đưa đến kết quả như ý muốn. Bất cứ lúc nào đạo Phật cũng đặt vào công dụng thực tiễn, do đó chúng ta nên hiểu rằng Thiền (Dhyàna) là một sự kiện không thể không có. Chỉ trong Thiền tông, sự kiện đó mới được thực hành có hệ thống hơn ; sự thực, việc tu tập Thiền định trong Thiền tông được coi như là phương tiện phù hợp với chứng ngộ rất ách yếu. Trên khía cạnh lịch sử, chữ “Thiền” (của Thiền tông, Zen) xuất phát từ chữ Dhyàna, Thiền na hay Thiền định.

Như thế, trong số ba phương pháp đưa đến tình trạng giác ngộ trong sinh hoạt của Phật giáo, Thiền đã biểu thị rõ rệt tính cách thực tiễn và hữu hiệu phổ biến nhất cho tâm hồn Đông phương. Vì nó đã cung cấp khá nhiều cho việc thẩm định một cảm thức nghệ thuật nào đó trong đời sống của dân tộc Nhật Bản, tôi sẽ để dành phần còn lại của bài giảng của tôi cho Thiền và giá trị văn hóa của nó.

Chân ngôn hiểu rõ cách thẩm định giá trị của hình thể và do đó nó đã hỗ trợ khá nhiều trong công trình sáng tạo những đối tượng thẩm mỹ của nghệ thuật. Thiền thai, Hoa nghiêm, và Duy thức – ba ngành giáo tông của Phật giáo Đại thừa, chuyên về mặt học thuật, chắc chắn đã kích thích sự trưởng thành của khả năng duy lý (1) ; và khi Nhật Bản đối diện với sự du nhập của tư tưởng phương Tây, nó đã biết rõ phải phân

(1) Giáo pháp Tánh Không liên hệ với Thiền rất mật thiết. Sự thực, Thiền phát triển từ những trực giác của Bát nhã ba la mật. Buổi đầu lịch sử, Thiền liên hệ nhiều với kinh Lăng già, nhưng lần hồi nó tách khỏi kinh này và chọn giáo pháp Bát nhã làm những tiêu điểm căn bản. Có lẽ kinh Lăng già để xướng một hệ thống tư tưởng quá phức tạp mà tâm hồn Trung Hoa dễ chán. Trái lại, Bát nhã ba la mật dùng những mệnh đề chỉ thẳng và đơn giản, sự kiện này rất dễ lôi cuốn những người đồng bào của Lão Tử và Trang Tử.

hiệt và thái độ nên tư tưởng đó như thế nào cho phù hợp với những nhu cầu của mình. Sự kiện Nhật Bản đã tiếp nhận sự xâm nhập của duy tâm luận cận đại và biện chứng pháp Hegel tùy theo khuôn khổ tinh thần của riêng nó, sự kiện này chắc chắn do khả năng tri thức của nó đã chịu huấn luyện nghiêm khắc dưới tay của các triết gia Phật học.

Sự kiện lạ lùng là, Thiên đã tiếp tay thúc đẩy việc nghiên cứu Nho học. Nếu Thiên không tán trợ việc học hỏi triết lý của đạo Phật, coi đó là một trở ngại cho sự tăng trưởng của khả năng trực giác, thì nó đã hành động như một sứ giả cho nền học thuật của Trung Hoa trên tổng quát, bao gồm thi ca, lịch sử, đạo đức, triết học, thơ pháp, hội họa, v.v... Đây là một hiện tượng bất thường trong lịch sử của đạo Phật, theo đó, một nền giao thuyết chống đối vẫn tự như thế mà lại trở thành một đại diện có thể lực và có hiệu quả trong việc duy trì và khích lệ cho tinh thần bác học.

4

Trong một ý nghĩa nào đó, Thiên là lối giải thích của Trung Hoa về tông chỉ giác ngộ. Khi Phật giáo đi ngang qua lăng kính của tinh thần Trung Hoa, nó được khu phân thành nhiều tông phái, trong số đó Thiên tông là một. Nhưng hiển nhiên Thiên tông thích hợp nhất cho tâm lý người Trung Hoa, vì trong số tất cả những tông phái Phật giáo được phát huy tại đất này suốt 20 thế kỷ trưởng thành, Thiên là một trong hai trào lưu của tư tưởng Phật giáo đã sinh tồn đắc lực nhất. Quả vậy, nếu phải nói tới danh hiệu chính thức của một tông phái, thì chỉ có Phật giáo Thiên tông là còn hiện hành ở Trung Hoa ; vì pháp môn Tịnh độ chưa hề là một tông phái đứng riêng tại Trung

Hoa, nó nương nhờ trong các Thiền viện như một người khách thường trú.

Trên phương diện lịch sử, đương nhiên Thiền bắt đầu từ lúc Bồ đề Đạt ma sang Tàu khoảng đầu thế kỷ VI. Nhưng thực tế Thiền chính thức thành danh kể từ ngày Huệ Năng xuất hiện (637-714) ; ngài quê quán ở Lĩnh Nam. Lịch sử của Thiền tông từ Bồ Đề Đạt Ma truyền xuống Lục tổ Huệ Năng đã được nói đến trong Thiền luận I của tôi (1).

Ngoài sự chú trọng của nó trên tầm quan trọng toàn triệt của kinh nghiệm cá nhân trong việc chứng nghiệm cùng đích, Thiền còn có những sắc thái đã gây ảnh hưởng đạo đức rất lớn chung đúc nên cái mà chúng ta có thể gọi là tinh thần Đông phương, đặc biệt là Nhật Bản.

1. Quên hình thức là đặc điểm chung của thần bí, Thiền chúa giáo, Phật giáo hay Hồi giáo cũng vậy. Khi chú trọng nơi tầm quan trọng của tâm linh, những bộc lộ bên ngoài của nó tự nhiên trở thành những sự thể có ý nghĩa thứ yếu. Hình thức không nhất thiết phải bị rề rúng, nhưng người ta ít chú ý đến nó, hoặc chúng ta có thể nói rằng chủ nghĩa ước lệ bị gác sang một bên và tính cách độc sáng cá nhân được chấp nhận đến kỳ cùng. Nhưng chính vì thế mà tất cả những gì liên hệ với Thiền đều mang âm hưởng trầm trọng của sự hướng nội thấy rõ. Còn như nói tới hình thức, người ta chẳng thấy ở đây có cái gì là đẹp, là gợi cảm đối với các giác quan, nhưng cảm thấy có sự thể nào đó hướng nội hay tâm linh hiện diện một cách hiển

(1) Như tôi đã từng trình bày quan điểm của tôi về lịch sử Thiền tông ở Trung Hoa, xuống đến Huệ Năng và các môn đệ, đã có một vài chuyển hướng, do phát kiến những tài liệu mới bị bỏ quên trong sa mạc lầy Bắc biên cương Trung Hoa qua nghìn năm. Nếu được, tôi có ý viết một bộ sử Thiền xây dựng mới mẻ hơn với Huệ Năng là khuôn mặt chính yếu. Ý nghĩa của giáo pháp Bát nhã liên hệ với Thiền từ đó sẽ được trình bày dưới một quang cảnh rộng rãi hơn trước.

nhiên bất chấp sự khiếm khuyết bất toàn của hình thức, cũng có thể nó hiện diện do chính sự bất toàn này. Lý do là như vậy : khi hình thức toàn hảo, các giác quan của chúng ta no đủ quá độ và tâm có thể xao lãng bốn phần sâu kín hơn của nó, ít nhất là tam thời. Những nỗ lực được tập trung quá lớn để hướng ra ngoài giới không thể biểu lộ cho những gì mang ý nghĩa nội tại nằm trong chúng. Do đó, Đan Hà đốt tượng Phật bằng gỗ để nhúm lửa, và thần tượng cùng theo đó biến mất luôn. Hiện Tử trở thành một người bất cá trái với thông lệ của đời sống tăng lữ. Đại Đăng quốc sư (Daitō Kokushi, 1282–1337) trở thành một tên hành khất, và Quan San quốc sư (Kanzan Kokushi, 1277–1360) trở thành một mục tử.

2. Sự hướng nội của Thiền hành ngụ tính cách chỉ thẳng của nó đối với tâm linh con người. Khi người ta dẹp bỏ trung gian của hình thức, một tâm linh này sẽ nói chuyện thẳng với một tâm linh kia. Cứ đưa lên một ngón tay, trọn cả vũ trụ nằm trong đó. Chẳng có lối chỉ thẳng nào hơn thế, trong thế giới của tương đối này. Trung gian của tương giao hay biểu tượng để bộc lộ bản thân được rút ngắn đến mức tối đa. Một chữ hay một cái nháy mắt là đủ rồi, tại sao người ta phí cả một đời để viết những quyển sách dày cộm hay xây một thánh đường đồ sộ ?

3. Chỉ thẳng là một cách nói khác về tính giản dị. Khi tất cả những phụ tùng cho việc diễn tả các ý tưởng được dẹp bỏ, chỉ một cọng cỏ cũng đủ thay thế đức Đại Nhật Như Lai (Vairocana) cao trọng sáu. Hay một vòng tròn cũng là biểu tượng khải thị trọn vẹn nhất cho tính cách vô lượng vô biên của chân lý. Tính chất giản dị đó cũng được bộc lộ trong đời sống. Một chồi tranh khiêm tốn trên núi, một nửa dành cho những đám mây trắng và một nửa còn lại đủ cho nhà hiền triết. Những củ khoai vui trong đồng lúa phân bổ đủ làm dịu cơn đói, còn mình thì ném cái nhìn khinh bỉ lên đồ ban tặng của triều đình.

4. Bản cùng và giản dị đi đôi với nhau, nhưng chỉ bản cùng và hạ tiện suông không phải là Thiên. Nó không kết hợp với sự bản cùng để chỉ vì sự bản cùng. Do tri túc, nó không muốn nhiều – đối với kẻ khác đó là bản cùng nhưng với nó thì thế là vừa đủ – đây là một tiêu chuẩn của đời ; vì sự hướng nội trong tính chất bản cùng của Thiên không liên hệ chút nào với những sở hữu, hay giàu có với sự thặng dư tài sản vật chất.

5. Thiên coi những dữ kiện của kinh nghiệm có giá trị hơn những biểu hiện, những biểu tượng và những khái niệm – nói thế tức là trong Thiên chỉ có chất chứ không có văn. Do đó, Thiên chủ trương duy nghiệm triệt để. Như vậy thì, không gian không phải là sự thể trải dài ra trước mắt, thời gian không phải một đường thẳng kéo dài từ quá khứ, hiện tại đến tương lai. Thiên không biết tới thứ không gian, thời gian nào như vậy, do đó, những ý niệm như vĩnh cửu, vô hạn, vô biên, v.v..., chỉ là những mộng tưởng đối với Thiên. Vì Thiên sống trong những sự kiện hiển nhiên. Có thể coi chúng là tạm bợ, nhưng cái tạm bợ đó cũng là một ý niệm vọng tưởng. Khi Thiên so sánh một làn chớp lóe lên rồi biến mất ngay trước khi các ngài kịp thốt lên tiếng “Ồ !”, cái đó không ngụ ý rằng đời sống đối với Thiên chỉ có nghĩa là thoáng chốc. Nhưng chúng ta có thể nói rằng Thiên tránh những sự kinh dinh, cản trở. Khi nóc nhà bị đột, thiền sư gọi thị giả mang cái gì vào để giữ cho tấm *điệp* (tatami) được khô. Không một thoáng do dự, một người mang vào cái giỏ tre, một người đi kiếm cái thùng và mang vào. Người ta nói, thiền sư hài lòng hết sức với ông thị giả mang cho cái giỏ tre. Chính ông này mới là người thấu hiểu tinh thần của Thiên hơn nhà sư cản trở kia, mặc dù sự khôn ngoan của ông chứng tỏ thực tiễn và hữu dụng hơn nhiều. Cục diện này Thiên gọi là “vô phân biệt”, nói theo thuật ngữ.

6. Cái mà người ta có thể gọi “vĩnh tịch”, được thấy nơi trọng tâm của Thiên. Đây là một thứ cảm giác về sự cô liêu.

Trong kinh *Lăng già* chúng ta có sự kiện này, gọi là *phap viên ly* (viviktadharmā). Kinh nghiệm về pháp đó hình như đánh thức tình cảm về sự đơn độc vĩnh viễn. Cái đó không có nghĩa rằng chúng ta đều có cảm giác cô liêu và săn đuổi một sự thể nào đó rộng hơn và mạnh hơn chính mình. Tất cả những tâm hồn của tôn giáo ít nhiều đều có cư mang tình cảm này ; nhưng điều mà tôi muốn nói ở đây không phải là sự cô liêu theo kiểu đó, nhưng sự cô liêu của một thể tính tuyệt đối, nó ngự trị trên chúng ta khi một thế giới thiên sai vạn biệt vận hành dưới những điều kiện không gian, thời gian, và nhân quả bị bỏ lại đằng sau, khi tâm linh lượn cao trong bầu trời và trôi nổi tự do theo ý muốn như một cụm mây lang bạt.

7. Khi đã hạn định tất cả những khía cạnh đó của thiên, chúng ta tìm thấy một thái độ quyết định nào đó của thiên đối với đời sống nói chung. Khi nó tự biểu lộ trong nghệ thuật thì nó tạo ra cái mà người ta có thể gọi là tinh thần thẩm mỹ của thiên. Trong đây, rồi chúng ta sẽ thấy tính chất đơn giản, trực chỉ, xả ly tảo bạo, dừng dừng, bất cần đời, nội tâm, khinh miệt hình thức, những tác động tự do tâm linh, nhịp thở thần bí của một thiên tài sáng tạo đang để hết tâm trí vào tác phẩm – dù là trong hội họa, trong cách viết, trong lối làm vườn, trong trà đạo, kiếm thuật, vũ, hay thi ca.

5

Như tôi đã nói trên, trong số tất cả các tông phái của Đại thừa Phật giáo, Thiên tông đã kích động mãnh liệt cho sự bồi dưỡng của các ngành nghệ thuật riêng biệt của Nhật Bản, và sự mô tả trên có thể giúp hiểu đại khái về tinh thần của khía cạnh này trong nền văn hóa Nhật Bản. Để phác họa, xin chọn lối vẽ Nhật Bản được gọi là "*vẽ mực*" (Sumiye : mực hội) và thể

thơ Nhật Bản mệnh danh "*bài cú*" (Haiku) và kể cả huấn thi của một thiền sư danh cho những võ sĩ (Samurai) cỡ lớn, lao luyện trong môn đấu kiếm.

Thiền đến Nhật Bản vào thế kỷ thứ 12 và suốt tám trăm năm lịch sử, nó đã ảnh hưởng đời sống Nhật bản trong nhiều phương diện, không chỉ trong đời sống tâm linh của võ sĩ đạo mà còn trên những biểu hiện nghệ thuật của Nhật Bản bởi những tang lớp có học thức và có văn hóa. Mặc hội, một trong những biểu hiện như thế, không phải là lối vẽ nói theo nghĩa thông thường ; nó là một lối vẽ phác đen trắng ; mực được làm bằng bồ hóng ; cây cọ được làm bằng lông dê hay lông thỏ, và lông thỏ thông dụng hơn vì nó hút nhiều mực ; giấy được dùng và giấy mỏng và dễ thấm mực, khác xa với lụa được dùng ở những họa sĩ sơn dầu, và sự khác biệt này rất có ý nghĩa cho nghệ sĩ mặc hội (sumiye).

Lý do tại sao người ta chọn một chất liệu không bền như thế để làm phương tiện chuyên chở một cảm hứng nghệ thuật, là vì rằng cảm hứng đó cần phải được ghi lên chất liệu kia càng lẹ càng tốt. Nếu cây cọ kéo quá lâu nó sẽ làm thủng giấy. Các đường thẳng nên vẽ nhanh hết sức và rất ít nét, chỉ vẽ những đường nào tuyệt đối cần thiết. Không được phép gò bó, tẩy xóa, vẽ lại, sửa lại, đổi lại, không nắn nót, không bố cục. Khi đã thực hiện xong, những nét vẽ không thể bôi bỏ được, không thể sửa chữa được, không thể có bất cứ những kiểu chỉnh hay cải tiến nào về sau. Những gì đã được thực hiện kể từ đó hoặc gây ra cái nhìn tươi sáng hay khó chịu, đều tùy theo bản chất của loại giấy như thế nào đó. Nghệ sĩ phải tuân theo cảm hứng của mình y nguyên trong vận chuyển ngẫu nhiên, tuyệt đối và khoảnh khắc của nó ; ông chỉ việc để cho cánh tay, những ngón tay, và cây cọ của mình chạy theo cảm hứng đó y như chúng hoàn toàn là những công cụ, kể luôn cả con người của ông, đang ở trong tay của một kẻ nào đó đã đến chiếm hữu ông

trong chốc lát. Hoặc giả chúng ta có thể nói rằng cây cọ tự ý thực hiện tác phẩm hoàn toàn ở bên ngoài nghệ sĩ, ông ta chỉ việc để cho nó vận chuyển không cần đến những nỗ lực chú ý của mình. Nếu có lý luận hay suy nghĩ gì xảy ra giữa cây cọ và mảnh giấy, toàn bộ kết quả đều bị hư hỏng. Mặc hội được tạo ra theo cách đó.

Người ta có thể nhận thấy dễ dàng rằng những đường nét của mặc hội nhất định là biến ảo vô cùng, trong đó, không có tối sáng, không có gần xa. Thực tình, những lối vẽ đó không cần thiết trong mặc hội, vì ở đây không có ý định nhắm tới thực tế. Mặc hội cốt ý làm cho tinh thần của một sự vật chuyển động trên giấy. Như thế mỗi nét bút phải đánh nhịp theo mạch sống của một vật thể sống động. Và nó cũng phải sống động. Đương nhiên, mặc hội được điều khiển bởi một bộ các nguyên tắc khác hẳn với những nguyên tắc của tranh sơn dầu. Nếu bức lụa thuộc chất liệu bền và những màu sơn dầu cho phép bôi xóa hay vẽ chồng lên, như tranh sơn dầu, một họa phẩm như thế được bố cục có hệ thống và được sắp đặt cẩn thận. Rộng lớn trong quan niệm, và mạnh khi thực hiện, khỏi nói đến óc duy thực của nó, là những đặc điểm của tranh sơn dầu, có thể so sánh chúng với một hệ thống tư tưởng triết lý được suy diễn chín chắn, mỗi bên được kết dệt sít sao bằng đường dây luận lý của nó ; hoặc có thể đo với một ngôi giáo đường lớn, những tường, cột, nền móng của nó được xây bằng những khối đá rắn chắc. So sánh như thế, một nét phác mặc hội quả thực nghèo nàn, nghèo trong hình thức, nghèo về nội dung, nghèo kỹ xảo, nghèo chất liệu, nhưng dân tộc Đông phương chúng tôi cảm thấy trong nó hiện diện một tinh thần nào đó đang vận chuyển, bay lượn kỳ diệu quanh những đường, những điểm, những bóng mờ qua vô số biến thái ; tiết nhịp hơi thở sống động của nó đang rung động trong chúng. Một cảnh bách hợp lẻ loi đang nở nụ hình như được vẽ cẩn thận trên một

mảnh giấy thô – nhưng ở đây bày ra một cách sống động tinh thần nồng nhiệt và ngây thơ của một trinh nữ được che chở qua cơn giông bão của cuộc đời. Lại nữa, nếu có thể nhìn theo lối phê bình phù phiếm, ở đây chẳng có cảm hứng và kỹ xảo nghệ thuật gì lắm – một chiếc thuyền con vô nghĩa của một ngư ông ở giữa vùng nước rộng bao la ; nhưng khi ngắm kỹ chúng ta không khỏi bị ấn tượng sâu đậm trước sự hoành vĩ của đại dương không biết đâu là bờ bến và trước sự hiện diện của một tinh thần kỳ diệu đang thở một sức sống của vĩnh cửu không dao động giữa những ngọn sóng nhấp nhô và tất cả những điều kỳ diệu này được thành tựu một cách dễ dàng, và không cần nỗ lực gì hết.

Nếu mặc hội cổ tình sao chép một thực tại khách quan, thì hoàn toàn thất bại ; vì đích thực là một công trình sáng tạo, nên không bao giờ nó làm công việc đó. Một điểm trong một vẽ phác mặc hội không tượng trưng một con cò, một đường cong, cũng không biểu tượng ngọn Phú sĩ sơn. Điểm đó là chim và đường đó là núi. Nếu trong một họa phẩm, nhìn đâu cũng thấy giống, tám lưa hai chiều không thể tượng trưng cho cái gì là khách quan ; những màu sắc còn xa mới đạt tới nguyên mẫu, và dù một họa sĩ có thể nỗ lực trung thành tới mức nào với những cây cọ của ông để gợi cho chúng ta nhớ lại một vật thể thiên nhiên y hệt thì kết quả không bao giờ tỏ ra y hệt nó ; vì càng mô phỏng, càng tượng trưng, thì càng nghèo nàn, khô khan. Nhà nghệ sĩ mặc hội lý luận như thế này : Tại sao không vứt bỏ hẳn cái ý đồ hươu thế ? Hãy cứ sáng tạo những vật sống theo óc tưởng tượng riêng của chúng ta. Bao lâu mà tất cả chúng ta vẫn còn ở chung trong một vũ trụ như nhau, những sáng tạo của chúng ta có thể chứng tỏ phù hợp với những gì mà chúng ta gọi là những vật thể của thiên nhiên. Nhưng đây không phải là yếu tố chính của tác phẩm. Giá trị riêng biệt của tác phẩm không phải là giống. Trong mỗi nét bút, có sự thể nào hiển lộ bản sắc không ? Tinh thần của mỗi nghệ sĩ vận

chuyên ở đây. Những con chim của ông là tạo vật riêng của ông. Đây là thái độ của một họa sĩ mặc hội đối với nghệ thuật của ông, và tôi muốn nói ngay rằng thái độ này cũng là thái độ của Thiên đối với đời sống, và những gì Thiên nhậm tới bằng đời sống của mình thì nghệ sĩ thực hiện bằng giấy, bút và mực của ông. Tinh thần sáng tạo vận chuyển khắp nơi, và trong đời sống cũng như trong nghệ thuật đều có tác phẩm của công trình sáng tạo.

Nghệ sĩ mặc hội vạch xuống một đường thẳng, thế là xong, không có thứ gì có thể vượt ra ngoài nó, hay kéo lui nó lại ; cũng y như một làn chớp. Chính nghệ sĩ cũng không cản nó được ; từ đó nảy ra vẻ đẹp của đường thẳng. Những sự thể đẹp ở nơi chúng nhất định phải thế, nghĩa là khi chúng tự do trình diện một tinh thần nào đó. Ở đây, không có cưỡng bức, không có giết hại, không vụn vẹo, không sao nguyên, chỉ có dòng vận động phơi bày tự do không gò ép, nhưng tự chủ – đó là yếu tố của nguyên tắc thẩm mỹ. Các bấp thịch chú ý về một đường thẳng, chấm một điểm, nhưng đằng sau chúng là một vô thức. Bằng vô thức đó thiên nhiên viết ra định mệnh của nó : bằng vô thức đó nghệ sĩ sáng tạo tác phẩm nghệ thuật của mình. Một chú bé cười và toàn thể đám đông ngáy ngất, bởi vì nó phát ra từ vô tâm, nhất định phải thế. Vô niệm hay Vô tâm, mà các thiên sư hay nói tới, như chúng ta đã từng bàn đến, cũng hiển nhiên là tinh thần của nghệ sĩ mặc hội.

Một đặc điểm khác làm nổi bật mặc hội là nó cố gắng bắt lấy tinh thần ngay trong dòng vận động. Mọi vật đều sinh hóa, trong thiên nhiên không có cái trơ lì bất động ; khi các ngài tưởng rằng mình đang nắm chặt cái đó trong tay, nó đang vượt khỏi tầm tay các ngài. Bởi vì khoảnh khắc mà các ngài bắt, nó không còn sống nữa ; nó đã chết. Nhưng mặc hội cố bắt các sự thể đang sống, hình như là việc làm khó mà thành công nổi. Quả nhiên, đó là sự việc không thể, nếu nỗ lực của nghệ sĩ là

cốt trình bày những sự vật sống động trên giấy, nhưng ông có thể thành công đến mức nào đó khi mà mỗi nét bút ông vẽ ra đều trực tiếp liên hệ với tâm linh nội tại của ông, không bị quấy rầy bởi những yếu tố ngoại lai, như các ý tưởng chẳng hạn, v.v... Trong trường hợp này cây cọ của ông ta là cánh tay của chính ông đang duỗi ra ; hơn thế nữa nó là tinh thần của ông, và người ta cảm nhận được tinh thần này ngay trong lúc nó được ghi dấu lên giấy. Khi thực hiện được điều đó, một họa phẩm mặc hội chính là một thực tại, tròn đầy, không phải là bản sao một cái gì khác. Những ngọn núi ở đây cũng thực tế y như ngọn Phú sĩ sơn thực tế kia ; cũng thế, đây là những cụm mây, con suối, cây cối, sóng nước, và bóng. Bởi vì tinh thần của nghệ sĩ đang phát lộ qua những thứ đó : những khối, những đường, những điểm, và “sa mù”.

Như thế đương nhiên mặc hội tránh tô màu bất cứ loại nào vì nó lưu ý chúng ta về một vật thể của thiên nhiên, và mặc hội không có mục đích nhắm sao lại, toàn hay bất toàn. Trong phương diện này mặc hội cũng giống như thư pháp. Trong thư pháp, mỗi chữ, gồm những nét ngang, dọc, móc, phẩy, móc, đá, không nhất thiết phải chỉ cho một ý tưởng nhất định nào, mặc dù không phải nó hoàn toàn không biết tới, bởi vì một chữ trước hết coi như đã có ý nghĩa nào đó rồi. Nhưng với tính cách là một nền nghệ thuật riêng cho Viễn đông, ở đó một cây viết lông, dài, nhọn, mềm được dùng để viết, mỗi nét được thực hiện với cây viết đó đều có một ý nghĩa ngoài phạm sự nó như một yếu tố cấu tạo một chữ biểu tượng một ý niệm. Cây viết đó là một vật dụng chịu người và sẵn sàng đáp ứng mọi động tác tùy ý của nghệ sĩ hay của người viết. Trong những nét chữ mà ông viết ra chúng ta có thể nhận biết tinh thần của ông. Đây là lý do tại sao ở Đông phương mặc hội và thư pháp được xếp chung vào một bộ môn nghệ thuật như nhau.

Sự phát triển của cây viết lông nên để khảo cứu riêng.

Chắc chắn nó có liên hệ nhiều với những biến cố về chữ viết và cách viết của Trung Hoa một dụng cụ mềm mại, nhẹ nhàng và dễ chịu như thế mà được đặt vào tay của nghệ sĩ, quả là một dịp may. Những đường và nét nó tạo ra đều mang dáng dấp tươi mát, gợi cảm và duyên dáng mà người ta có thể trực nhận trong những vật thể có linh tính của thiên nhiên, nhất là trong thân thể con người. Nếu dụng cụ hữu ích đó mà là một thời đồng cứng đờ, kết quả sẽ hoàn toàn ngược lại, và không có lối mặc hội của Lương Khải, Mục Khê, hay của những bậc thầy khác còn truyền đến chúng ta ngày nay.

Sự kiện giấy vẽ thuộc loại mong manh để không cho phép cây cọ dùng dằng quá lâu trên đó, đây cũng là điểm lợi lớn cho nghệ sĩ khi ông muốn dùng nó để diễn tả mình. Nếu giấy cứng và thô, dễ cho việc sửa chữa và cần cù, thì điều đó sẽ rất nguy hại cho tinh thần của mặc hội. Cây cọ phải chạy dài trên giấy một cách nhẹ nhàng, táo bạo, đầy đủ, và quả quyết, thì cũng y hệt như công trình sáng tạo khi vũ trụ mới bắt đầu xuất hiện. Ngay lúc một tiếng nói phát ra từ miệng của đấng tạo hóa, nó phải được thực thi tức khắc. Trì hoãn có thể có nghĩa là biến thiên và như vậy là hủy hoại ; hoặc giả ý chí bị chặn đứng không cho vận động hướng tới trước ; nó dừng lại, nó chần chờ, nó đắn đo, nó lý lẽ, và cuối cùng nó đổi hướng. Thái độ trì hoãn và lưỡng lự đó cắt ngang dòng tự do trong tâm hồn của nghệ sĩ.

Mặc dù giả tạo không có nghĩa là hợp quy hay là phối tri cân xứng chủ đề, và tự do có nghĩa là bất hợp quy trong mặc hội luôn luôn có yếu tố bất ngờ hay đột ngột. Nơi nào người ta muốn thấy một đường thẳng hay một khối, thì nơi đó không có nó, và sự vắng mặt này, thay vì là mất mát, nó gợi ý về một sự thể ở ngoài kia và hoàn toàn thỏa mãn. Một mảnh giấy nhỏ, thường là dài, chưa tới hai gang rưỡi trên sáu gang, bây giờ sẽ bao trùm toàn thể vũ trụ. Nét ngang gợi ý về tính cách bao la

của không gian và một vòng tròn là cái vịnh cửa của thời gian – không những là vô hạn mà còn sống và động. Lại ở chỗ là sự vắng mặt của một điểm duy nhất mà tại đó người ta ngăm mong mỗi cơ thể thành tựu được sự bí nhiệm này, nhưng nghệ sĩ mặc hội là một bậc thầy từng trải trong thủ pháp đó. Ông thực hiện điều đó khéo đến nỗi không sao thấy được tính giả tạo hay chủ ý rõ rệt nào trong tác phẩm của ông. Đời sống không chủ ý đó là ảnh hưởng trực tiếp của Thiên.

6

Sau khi đã thấy một số liên hệ giữa mặc hội (Sumiye) và Thiên, ở đây xin tiếp tục ghi thêm những nhận xét của tôi về tinh thần “Vĩnh tịch”. Tôi biết rằng bài giảng của tôi hoàn toàn không thể tường thuật chính xác về những gì mà Thiên đã đích thực thể hiện theo phong cách riêng biệt của nó cho khía cạnh thẩm mỹ trong đời sống của người Nhật. Tôi chỉ có thể nói, ảnh hưởng của Thiên trong nền hội họa Viễn đông đã là ảnh hưởng chung, không chỉ giới hạn cho người Nhật, và những gì tôi đã mô tả cũng có thể áp dụng luôn cho hội họa Trung Hoa. Tuy nhiên, sự kiện dưới đây có thể được coi như là đặc biệt Nhật Bản bởi vì tinh thần “Vĩnh tịch” và là sự kiện rất nổi bật ở Nhật Bản. Tinh thần đó, hoặc giả có thể nói là nguyên lý nghệ thuật, theo tôi là tinh thần mà tại Nhật Bản mọi người thường hiểu qua chữ “Sabi” (Tịch) hay “Wabi” (Thác, Shibumi : sấp ?). Bây giờ xin nói vài lời về điểm đó, dùng chữ Sabi (Tịch) cho khái niệm về nhóm tình cảm này.

Sabi xuất hiện trong công tác làm vườn cảnh và trà đạo cũng như trong văn chương. Tôi sẽ chỉ giới hạn ở văn chương, nhất là dưới thể thơ bài cú, một thể thơ gồm 17 âm tiết. Đây là một thể thơ cực ngắn, một sản phẩm đặc biệt của thiên tài

Nhật Bản. Nó được phát triển mạnh dưới thời Đức xuyên (Tokugawa), và đặc biệt hơn sau Ba Tiêu (Bashô ; 1643-1694).

Ba Tiêu là một thi hào lãng du, một người yêu thiên nhiên vô cùng đắm đuối, một loài trừ tình lãng mạn thiên nhiên. Cuộc đời của ông trôi theo cuộc lữ đi từ cực Nam đến cực Bắc của Nhật Bản. May thay, thời đó chưa có tàu hỏa. Những tiện nghi của đời sống mới hình như chẳng tốt đẹp gì cho thi ca. Tinh thần phân tích khoa học của đời sống mới tước bỏ hết cái u huyền ẩn mật ; thi ca, hài cú, hình như không sống nổi ở những nơi mất hết cả những huyền vi ẩn mật. Cuộc rối loạn với khoa học là sự kiện đã lột bỏ hết mọi sự ẩn ước, tất cả bị lột trần, và những gì thấy được đều đã nằm trơ ra đó. Nơi nào khoa học ngự trị, óc tưởng tượng giống trống rút lui.

Chúng ta bị bắt buộc phải đối diện với những sự kiện được gọi là cứng rắn đó, và rồi đầu óc chúng ta trở thành lạnh lùng như xương trắng ; nơi nào không có một chút dịu ngọt dành cho chúng ta, thì thi ca bỏ đi ; nơi nào là một bãi cát mênh mông nơi đó không thể có tàn cây xanh lá. Trong thời Ba Tiêu, đời sống thừa quá vô vị và nặng nề như thế. Một cái nón tre, một cái gậy trúc và một túi vải có thể đủ cho nhà thơ lang thang đây đó, dừng lại trong khoảnh khắc ở một xóm nhỏ khơi dậy tâm tình lãng mạn, thưởng thức tất cả những lịch nghiệm, dĩ nhiên rất gian khổ trong cuộc lãng du của thời bán khai. Đến khi cuộc du lịch trở thành quá dễ dàng và đủ tiện nghi, ý nghĩa tâm linh của nó không còn nữa. Có thể gọi đây là chủ nghĩa duy cảm, nhưng một tình cảm cô liêu nào đó được nảy sinh từ cuộc lãng du gọi cho ta trầm tư về ý nghĩa của đời sống, bởi vì đời sống kỳ cùng là một cuộc lữ đi từ đầu này đất lạ đến đầu kia vùng đất lạ. Trong cái thời của những năm 60, 70 và 80 đã định sẵn cho chúng ta rồi, chúng ta được phép vén mở bức màn huyền ẩn, nếu có thể. Một dòng đời rất nhẹ nhàng mặc dù là quá ngắn ngủi trôi qua trong khoảng thời gian này

đã cướp mất chúng ta cái cảm giác vĩnh tịch đó.

Tiền bối của Ba Tiêu (Bashō) là Tây Hành (Saigyō) dưới thời Kiếm thương (Kamakura ; 1168-1334). Ông cũng là một nhà sư lãng du. Sau khi rời bỏ quan chức, một võ quan do triều đình phong, sư để dành của cuộc của mình cho cuộc lữ và cuộc thơ. Đó là một nhà sư của đạo Phật. Nhất định bạn đã từng thấy, nơi nào đó khi bạn ghé ngang qua Nhật Bản, chân dung của một nhà thơ trong chiếc áo vân du, hoàn toàn đơn độc, đang ngắm nhìn ngọn Phú sĩ sơn. Tôi quên mất họa sĩ là ai, nhưng bức tranh gợi nên nhiều mối cảm nghi, nhất là trong nỗi cô liêu huyền bí của đời sống con người, dù vậy đó không phải là cảm giác bị bỏ rơi, không phải là tâm tình nặng trĩu cô liêu, nhưng chỉ là một lối chiêm nghiệm cái huyền vi của tuyệt đối. Thì đây là một bài thơ của Tây Hành (Saigyō) :

Gió cuốn lên
 Khói mờ trên Phú sĩ
 Bay mất ngoài xa xăm
 Ai biết về đâu nhỉ
 Cõi lòng tôi cùng lang thang

Ba Tiêu không phải là một nhà sư tu Phật nhưng cũng là một đệ tử của thiên gia.

Vào đầu thu, khi trời bắt đầu mưa từng độ, trời đất hiện thân của vĩnh tịch. Những cành cây trụi lá, những ngọn núi bắt đầu mang dáng dấp khắc khổ, những con nước trôi nhanh hơn và trong cảnh chiều khi đàn chim, sau một ngày mệt nhọc, đang tìm đường về tổ, một lữ khách đơn côi càng trở nên đăm chiêu về số phận của đời người. Phong độ của ông cùng cử động với phong độ của thiên nhiên. Ba Tiêu hát :

Một lữ khách
 Xin gọi tên tôi là thế
 Cơn mưa thu này

Chúng ta không nhất thiết phải là những ẩn sĩ, nhưng tôi không rõ trong mỗi người chúng ta có hay không có một ước vọng triển miên trước một thế giới vượt ngoài cõi đời thông tục tương đối này ; vọng về nơi mà linh hồn của mình có thể trầm ngâm chiêm nghiệm số phận riêng tư của nó.

Lúc Ba Tiêu đang còn học thiền với Phật Đình Quốc Sư (Bucchô Kokushi), một hôm Quốc Sư đến viếng ông và hỏi : “Lúc này con ra sao ?” Ba Tiêu : “Sau cơn mưa vừa qua, rong rêu xanh hơn trước.”

Phật Đình : “Trước khi rêu xanh thì Phật pháp là gì ?”

Ba Tiêu : “Con ếch nhảy vào nước, kìa tiếng động !”

Người ta nói rằng kể từ đó một giai đoạn mới trong lịch sử của bài cú bắt đầu. Bài cú trước thời Ba Tiêu chỉ là một lối chơi chữ, không liên hệ đến đời sống. Ba Tiêu, nhân được thầy của ông hỏi về chân lý rốt ráo của mọi vật trước khi có thế giới sai biệt này, đã thấy một con ếch nhảy xuống giếng cạn, tiếng động rung lên giữa một vùng tĩnh lặng. Đã bắt được nguồn mạch của đời sống và nghệ sĩ ngồi ở đây ngắm nhìn cõi lòng của mình đang xuôi theo dòng sinh hóa triển miên của thế giới, rồi từ đó biết bao nhiêu bài thơ 17 âm tiết truyền lại đến chúng ta. Ba Tiêu quả là một nhà thơ của Vĩnh Tịch.

Một bài thơ bài cú khác của ông như sau :

Một cành cây trụ lá,
 Một con quạ đậu trên cành
 Chiều thu sang.

Tính cách giản dị của hình thức không phải lúc nào cũng có nghĩa là có một nội dung thô tục. Có một Cõi Ngoài hoàng đại ở ngay trong con quạ cô liêu đậu trên cành cây khô trụ lá. Mọi vật hiện ra từ một hố thăm huyền ẩn tuyết mù, và ngang qua nơi mỗi sự vật đó mà chúng ta có thể ném cái nhìn vào tận

đáy sâu của hố thẳm. Các ngài khởi cần phải làm một bài thơ lớn dài hàng trăm câu mới có thể thổ lộ được cái tình cảm được khơi dậy bởi cái nhìn rọi vào hố thẳm. Khi một tình cảm đạt tới cáo độ rung cảm của nó chúng ta chỉ còn im lặng, vì không có lời nào nói cho xứng. Thậm chí 17 tiếng cũng là đã quá nhiều rồi. Trong bất cứ biến cố nào, những nghệ sĩ Nhật Bản nếu ít nhiều có chịu ảnh hưởng phong thái của Thiên đều có khuynh hướng dùng rất ít chữ hay rất ít nét bút để diễn tả tình cảm. Nếu chúng được diễn tả quá đầy đủ, thì không sao có thể có gợi ý, và tính chất gợi ý là sự bí mật của các ngành nghệ thuật của Nhật Bản.

Một số nghệ sĩ còn đi xa hơn nữa, bất kể người thường ngoạn nhìn những nét bút của họ theo cách nào, cái đó không là vấn đề ; sự thực nghệ sĩ càng bị hiểu lầm, giá càng cao. Những nét hay những khối có thể chỉ cho một vật nào đó trong thiên nhiên ; chúng có thể là chim chóc, là đôi núi, là bông hoa, hay bóng người hay thứ gì khác ; đối với họ cái đó hoàn toàn không can hệ, họ nói như thế. Quả thực đây là một quan điểm cực đoan. Bởi vì nếu những đường, những khối, và những điểm của họ mà được phân xét mỗi người theo mỗi cách, đôi khi không giống chút gì với điều mà nguyên lai nghệ sĩ nhắm tới, thì cần gì phải nỗ lực cho một họa phẩm như thế ?

Có lẽ ở đây nghệ sĩ muốn thêm lời này : “Nếu duy chỉ cái tinh thần trì ngự nơi tác phẩm của ông được trực nhận và được thưởng ngoạn đúng mức toàn vẹn”. Từ chỗ đó mà đi, lẽ đương nhiên các nghệ sĩ Viễn đông hoàn toàn thờ ơ với hình thức. Bằng cây cọ của mình, họ muốn trở vào những gì đang rung động họ mãnh liệt trong sâu thẳm. Chính họ, có thể cũng không biết phải diễn tả như thế nào dòng vận chuyển nội tâm của mình. Họ chỉ thốt lên tiếng kêu hay múa cây cọ. Có thể đây không phải là nghệ thuật, bởi vì chẳng có nghệ thuật gì trong phong cách như thế. Hoặc giả nếu có một thứ nghệ thuật nào

đó chắc đây là loại nghệ thuật bán khai đích thực. Quả đúng vậy ư ? Dù chúng có tiến bộ mấy trong “văn minh”, nghèo nghĩa nhân tạo, luôn luôn chúng ta vẫn nỗ lực cho cái không nghệ thuật ; vì hình như đó là mục tiêu và căn bản của tất cả những nỗ lực của nghệ thuật. Nghệ thuật ẩn tàng sau cái vẻ không nghệ thuật của Nhật Bản biết bao ! Đây ý nghĩa và đây gợi cảm nhưng toàn hảo trong cái không nghệ thuật – khi tinh thần Vĩnh Tịch được bộc lộ trong phong cách đó, chúng ta có tinh thể của Mặc hội và Bài cú.

7

Sự kiện Phật giáo dưới hình thức Thiền tông đã ảnh hưởng đến đời sống Nhật Bản, nhất là trong phương diện nghệ thuật của nó, đến độ chưa có một hình thức Phật giáo nào so sánh nổi, ấy là vì Thiền chỉ thẳng vào sự thực hiển nhiên của đời sống thay vì khái niệm. Tri thức luôn luôn gián tiếp tương quan với đời sống nó là một tác viên quán xuyên, và những gì thường thiếu trong sức mạnh bản năng, tức ý chí. Thiền không phải chỉ là ý chí, nó vẫn chứa một số lượng kiến thức nào đó, cũng ngang bằng trực giác. Tương phản với khuynh hướng biệt biệt của các tông phái Phật giáo khác, Thiền lúc này cũng lấy việc giao tiếp với đời sống làm căn bản. Đây là lý do chính yếu tại sao Thiền có vị trí vững trong đời sống Nhật Bản.

Nghệ thuật đấu kiếm, tập cho lão luyện là một trong những công việc thu hút nhất của các giai cấp thống trị Nhật Bản từ thời đại Kiếm thương (Kamakura), nghệ thuật này đã thành công phát triển lạ lùng, và nhiều trường học khác nhau dạy về môn đó đã thịnh hành cho tới nay vẫn còn. Thời đại Kiếm thương liên hệ chặt chẽ với Thiền, bởi vì chính vào thời đại đó Thiền tông, với tư cách là một tông phái Phật giáo độc lập,

dầu tiên được truyền vào Nhật Bản. Nhiều thiền sư lớn đã cai quản thế giới tâm linh bấy giờ và mặc dù họ khinh miệt học thuật, học thuật vẫn được bảo tồn bằng đôi tay của họ. Vào thời này, các chiến sĩ tụ tập quanh họ khát khao được họ giảng dạy và rèn luyện. Phương pháp giảng dạy của họ gián dị và trực tiếp, không cần phải có học thuật uyên bác về Phật học. Các chiến sĩ cố nhiên không phải là thông thái lắm ; điều họ muốn là đối không rụt rè trước cái chết mà họ thường xuyên diện. Đây là một vấn đề thực tiễn nhất đối với họ, và Thiền sẵn sàng giải quyết, có lẽ bởi vì các thiền sư chỉ nói tới những sự thực của đời sống, không nói tới những khái niệm. Có thể họ đã nói với một chiến sĩ, khi ông ta đến để được soi sáng về vấn đề sống và chết : “Không sống không chết ở đây ! Cút lẹ đi.” Nói thế rồi, họ xách gậy đuổi ông chiến sĩ đó đi. Hoặc giả có một chiến sĩ đến kiếm sư và nói, “Bây giờ tôi phải trải qua một cuộc hiểm nghèo nhất của đời sống ; nên làm gì ?” Sự có thể rống lên. “Đi thẳng tới, đừng nhìn lại !” Sự kiện đó cho thấy các chiến sĩ dưới thời Nhật Bản phong kiến đã được các thiền sư huấn luyện như thế nào.

Bởi vì các chiến sĩ, đời sống của họ thường xuyên bị đe dọa và bởi vì thanh kiếm của họ là khí giới duy nhất quyết định số mệnh của họ trước ngã đường sống hoặc chết, nghệ thuật đấu kiếm đã phát triển toàn bích lạ lùng. Vậy không lạ gì mà Thiền đã can dự rất nhiều với nghề nghiệp này. Trạch Am (Takuan ; 1573-1645), một trong những khuôn mặt lớn nhất của thế giới thiền tông dưới thời Đức xuyên (Tokugawa), đã giảng huấn thị đầy đủ về thiền cho đệ tử của mình, Yagiū-Tagima-no-kami (chết 1646), ông này đã làm kiếm sư cho các tướng quân (Shōgun) thời đó. Những huấn thị đương nhiên không nói tới kỹ thuật của nghệ thuật đấu kiếm mà chỉ nói thái độ tinh thần của chiến sĩ. Tuân theo những huấn thị này một cách thông minh nhất định phải trải qua một cuộc huấn luyện tâm linh

rất lớn cho người đệ tử linh lợi của mình. Một kiếm sư lớn khác dưới thời Đức Xuyên là Mayamoto Musashi (1582–1642), ông là người dựng lên một phái gọi là Nitōryū (Nhị đạo lưu). Ông không chỉ là một kiếm sĩ mà còn là một nghệ sĩ Mặc hội (Sumiye), và cũng nổi tiếng ngang nhau. Các họa phẩm của ông rất được tán thưởng và, có thể nói, có “Thiên vị”. Một trong những khẩu quyết lừng danh của ông về đấu kiếm như sau :

Dưới ngọn kiếm đưa cao
Dù địa ngục đáng sợ ;
Hãy bước tới thì cực lạc trong đây.

Không chỉ mạo hiểm, nhưng là xả kỷ, đó là một tình trạng mà Phật giáo gọi là vô ngã. Ở đây là ý nghĩa tôn giáo của thuật đấu kiếm. Đây là con đường mà Thiền tiến sâu vào đời sống của dân tộc Nhật Bản – đời sống đó trong các phương diện khác nhau của nó, đạo đức, thực hành, thẩm mỹ, và đến một mức nào đó, tri thức.

Như đã nói rải rác ở trên, nên coi thuyết Vô ngã của Phật giáo như là phương pháp thực tiễn quảng diễn triết lý Vô thức. Vô thức thâm lặng khởi lên ngang qua những ý thức cá biệt thường nghiệm của chúng ta, và khi nó tác động như thế thì các ý thức đó coi nó như là một ngã linh hồn tự do, tự hữu, và thường hằng. Nhưng khi khái niệm này chiếm cứ ý thức của chúng ta, những hành động tự do đích thực của Vô thức gặp phải những trở ngại khắp mọi mặt. Trên phương diện xúc cảm, đây là nguồn gốc của những phiền muộn ray rứt và đời sống hóa ra không thể có. Để tái lập sự thanh bình bằng phương cách thực tiễn nhất, Phật giáo mới dạy chúng ta dẹp bỏ tư tưởng về một ngã linh hồn, thoát ly sự ràng buộc của nó, làm khô ráo dòng suối của ưu phiền liên miên này ; vì có thế Vô thức mới lấy lại khả năng sáng tạo nguyên thủy của nó. Những sự việc mà người ta gọi là vĩ đại hình như luôn luôn được thành tựu khi chúng ta gọi thẳng tới Vô thức. Không chỉ những biến

cổ tâm linh vĩ đại, nhưng những vấn đề lớn như đạo đức, xã hội, và thực tiễn, đều là những kết quả do tác động hiện hành của Vô thức. Vô ngã có mục đích hướng sự chú tâm của chúng ta vào sự kiện này.

Đối với tâm hồn người Nhật, Vô ngã (Muga) và Vô tâm (Mushin) có nghĩa như nhau. Khi người ta đạt tới trạng thái Vô ngã, tức đã chứng trạng thái Vô tâm, hay Vô thức. Vô ngã (Muga) gần như là một với trạng thái xuất thần trong đó không còn có cảm thức “Ta đang thế”. Tình cảm về “Ngã” là một trở ngại lớn cho sự thực thi một công tác. Mặc dù sự vắng mặt của ngã ý thức không bảo đảm sự vĩ đại của một công trình, lưu ý nó, đặc biệt là trong ý nghĩa tự kiêu và tự thị, tức thì, trên quan điểm tâm linh mà nói, làm giảm sút giá trị của công trình thành tựu. Không những thế, sự thành tựu ấy cũng bị hoài nghi đối với sự thành công trọn vẹn của nó. Luôn luôn nó bị nhuộm màu của ngã. Tự bản năng, chúng ta quay lưng lại với nó, coi như không trực tiếp đến từ Vô thức. Những gì hể đến từ Vô thức đều hình như vượt ngoài các phán đoán đạo đức ; nó có quyền rũ riêng biệt vì rằng là một tác phẩm đầu tiên của Vô thức. Sự kiện chúng ta có thể cảm giác được về quyền rũ này, sự kiện đó làm chứng cho sự có mặt của Vô thức, hay Vô tâm. Mục tiêu của tất cả ngành nghệ thuật Nhật Bản quy tụ quanh sự việc tự mình cảm nghiệm nó, và đấy là sự thể hiện riêng cho nó. Vô ngã (Muga) hay Vô tâm (Mushin), hay không nỗ lực, như thế là chỗ chí cùng của nghệ thuật.

8

Đây là trích yếu trong huấn thị Thiên của Takuan nói cho Yasyu Tajima-no-kami về đấu kiếm :

“Điều hệ trọng nhất trong nghệ thuật đấu kiếm là phải có một thái độ tâm lý mà người ta gọi là “trí bất động”. Trí đó được thành tựu bằng trực giác sau nhiều luyện tập thực sự. “Bất động” không nghĩa là cứng đờ, nặng trịch và vô hồn như gỗ như đá. Bất động là trình độ cao nhất của động với một tâm điểm không hề dao động. Rồi tâm mới đạt tới cao điểm mãn tiếp tuyệt đối sẵn sàng hướng sự chú tâm của nó vào bất cứ nơi nào cần thiết – hướng sang trái, sang phải, hướng tới mọi chiều hướng tùy sở thích. Khi sự chú tâm của con bị lôi cuốn và bị điều động bởi ngọn kiếm tấn công của địch thủ, con mất cơ hội đầu tiên để tạo ra vận động kế tiếp do chính mình. Con lưỡng lự, suy nghĩ, và một phút đắn đo đó diễn ra, địch thủ đã sẵn sàng đánh con gục ngã. Đừng để y có dịp may nào như thế. Con phải theo dõi sự vận động của ngọn kiếm trong tay địch thủ, giữ tâm trí thông dong theo sự phản kích của chính nó, đừng để tâm niệm đắn đo chen vào. Con chuyển động khi đối phương chuyển động, và do thế mà khuất phục được y.

“Điều đó – điều mà người ta có thể gọi là tâm trạng “không tạp niệm” – là yếu tố sinh tử nhất trong nghệ thuật đấu kiếm cũng như trong Thiền. Nếu còn có một chút gián tạp giữa hai hành vi dù chỉ cách nhau bằng một sợi lông, đấy là tạp niệm. Khi hai tay cùng võ, tiếng trỗi lên ngay không phút giây lưỡng lự. Tiếng không dờ suy nghĩ đã rồi mới phát. Ở đây không trung gian, vận động này tiếp theo vận động khác không bị gián đoạn bởi tâm niệm cố ý.

“Nếu con bị dao động và đắn đo rằng phải làm gì khi đối phương sắp hạ con, thì con đã chừa dịp cho y, nghĩa là một dịp may cho một đòn sinh tử. Cứ thủ theo thế công đừng khoảnh khắc gián đoạn, công và thủ không rời nhau gang tấc. Tính cách trực khởi của hành động đó nơi con, nhất định cuối cùng sẽ hạ được đối thủ. Cũng như xuôi dòng nước mà đẩy con thuyền nhẹ trôi đi ; trong Thiền, cũng như trong thuật đấu kiếm, tâm

không do dự, không gián đoạn, không gián tấp, được đánh giá cao.

“Trong Thiền người ta thường ưa nói tới một làn chớp hay những đốm lửa lóe lên từ hai viên đá mỗi lửa. Nếu hiểu sự kiện đó có nghĩa là mau lẹ, thế là đã hiểu lắm nghiêm trọng. Quan niệm này muốn nói tới tính cách trực khởi của hành động, một dòng vận động không gián đoạn của sinh lực. Hễ lúc nào còn có gián đoạn, xao lãng, chắc chắn con mắt thế thượng phong. Điều đó đương nhiên không có nghĩa rằng phải hành sự nhanh nhẹn hết sức. Nếu có ý muốn như thế, tức đã có gián đoạn, xao lãng. Khi có người hỏi : “thực tại cứu cánh của Phật pháp là gì ?” bậc thầy trả lời tức khắc không đắn đo : “Một cành mai”, hay “Cây bách trước sân”. Đó là bất động, nhưng động tùy ứng với những gì hiện diện trước nó. Gương trí tuệ phản chiếu chúng từng khoảnh khắc cái này nối tiếp cái kia, tất cả vẫn an nhiên không rối loạn. Tay kiếm khách phải bồi dưỡng điều này”.

Đời sống không tấp niệm, không gián đoạn, được mô tả ở đây, cần thiết cho sự lão luyện của thuật đấu kiếm, là đời sống sinh hoạt không nỗ lực, vô công dụng hạnh (anabhogacarya), hay sinh hoạt không trước ý, vô nguyên (apranihita), vốn là tinh thể của Bồ tát đạo. Trên khía cạnh nghệ thuật, đó là nghệ thuật không nghệ thuật. Nhà Nho thường nói : “Trời nói gì ? Đất nói gì ? Bốn mùa cứ đến rồi đi và vạn vật sinh trưởng”. Các môn đệ của Lão thường nói ngược : “Nhân tử và công chính là những sản phẩm nhân tạo khi mà chân lý cao cả không còn tri ngộ nữa”. Hoặc, “Do bởi nguyên lý vô vi mà vạn vật vận hành”. Hay, “Cũng như trục xe không quay, mà các gong xe quay”. Tất cả những lời đó nhằm chứng tỏ rằng tâm điểm của trọng lực sinh hoạt vẫn luôn luôn bất động, và rằng khi tất cả mọi hành vi sinh hoạt đều thực hiện được như vậy, dù là nghệ thuật hay thi ca hay tôn giáo hay hí kịch, dù trong đời sống

sinh hoạt trầm tư và học hỏi hay đời sống của hành động hăng say, người ta vẫn đạt tới trạng thái tự chứng, nó tự bộc lộ bằng một phong cách tuyệt diệu trong đời sống và trong những hành vi.

9

Để kết luận : tinh thần Vinh Tịch (viviktadharma), tức tinh thần của Thiền tư bộc lộ dưới danh hiệu “Sabi” (Tịch) trong các bộ môn nghệ thuật khác nhau của đời sống, như thuật làm vườn cảnh, trà đạo, hội họa, cắm hoa, trang phục, trang trí, trong cách sống, trong vũ điệu nô, thi ca, văn vần. Tinh thần này bao gồm những yếu tố như : giản dị, tự nhiên, không cầu nệ, tế nhị, tự do, thân thiện nhưng tỏ ra hững hờ kỳ lạ, và cái chung đọng thường nhật được bao phủ tuyệt diệu với làn sương mù hương nội siêu việt.

Để điển hình, tôi xin mô tả một trà thất trong một thiền thất tại chùa Daitokuji (Đại đức tự). Ngôi chùa này đứng hàng đầu về trà đạo. Con đường lát đá, với những viên đá không được sắp tề chỉnh, dẫn tới một gian nhà nhỏ tám thước mái lợp tranh, thấp và rất khiêm tốn. Lối vào không đi bằng cửa, mà được làm như kiểu khoét vách ; khi bước vào, khách phải cởi bỏ tất cả những vật mang theo, tức là, bỏ lại hết trường kiếm và đoản kiếm, mà trong thời phong kiến một võ sĩ lúc nào cũng mang theo. Bên trong là một căn phòng nhỏ mờ sáng, vuông vức khoảng mười bộ ; trần nhà thấp, mặt cao không đồng đều và bằng vật liệu ghép. Các chỗ ngồi không trơ nham, hầu hết được làm bằng gỗ tự nhiên. Tuy vậy, sau một đôi, khi cặp mắt quen với khung cảnh mới, căn phòng càng lúc càng sáng hơn. Chúng ta nhận thấy trong góc lõm một bức “thơ vật” (kakimono), một tác phẩm nghệ thuật viết chữ, trông cổ kính,

với một thú thơ hay một họa phẩm theo lối mặc hội (sumiye). Một lò hương tỏa khói thơm có tác dụng làm êm dịu trí não. Bình hoa chỉ cắm độc nhất một nhánh hoa, không lộng lẫy, không hào nhoáng ; nhưng giống như một đóa hoa bạch hợp màu trắng, nhỏ, dưới một tầng đá chung quanh có những gốc tùng rợp bóng, đóa hoa khiêm tốn vươn cao trong vẻ đẹp, lời cuốn khách chú mục vào đó ; họ có khoảng bốn hay năm người được mời riêng đến nhấm một chung trà để quên những công vụ ngoài đời thường đè nặng lên mình.

Rồi chúng ta nghe tiếng nước sôi trong ấm, bắc trên bếp lửa có ba chân ở một cái lỗ vuông được đào dưới nền nhà. Âm thanh này thực ra không phải của tiếng nước đang sôi, mà do ấm thiếc nặng ; khách thường giám có thể so sánh rất chính xác với cơn gió nhẹ thổi qua những ngọn tùng. Chứng đó cũng đã là lớn đối với sự yên tĩnh của gian phòng, vì ở đây người ta cảm tưởng như mình đang ngồi đơn độc trong một thảo am sơn dã, mà những người bạn tri âm chỉ là một đám mây trắng và tiếng nhạc của ngọn tùng.

Uống một chung trà với bằng hữu trong khung cảnh này, và có lẽ bàn luận về nét phác họa thủy mặc trong góc phòng, hay một đề tài nghệ thuật nào đó được gợi lên bởi những dụng cụ trà ở trong phòng, mà lạ lùng thay, tâm hồn bốc cao lên khỏi những tế toái của đời sống. Người chiến sĩ cởi bỏ quân vụ chiến đấu hàng ngày, thương gia được giải tỏa khỏi ý tưởng làm tiền ám ảnh của mình. Quả thực, đó há không là cái mà người ta phải tìm kiếm trong thế giới cạnh tranh và hư ngụy này, một góc phòng, dù nhỏ nhoi, mà nơi đó người ta có thể vượt lên những giới hạn của tương đối để một thoáng nhìn vào vĩnh cửu ?

*PHỤ LỤC***PHẬT GIÁO NHẬT BẢN (1)**

Phật giáo được chính thức truyền vào Nhật Bản từ Triều Tiên vào năm 552 hay 538 sau Tây lịch khi vua Kudara cống hiến Khâm Minh thiên hoàng (Kimmei) một tượng Phật Thích ca bằng đồng cùng với các kinh và những đạo cụ. Nhưng có thể một số lưu dân từ lục địa định cư trước thời gian đó đã là những Phật tử, và tôn giáo của họ âm thầm bành trướng giữa dân gian. Khâm Minh thiên hoàng không dứt khoát phải có thái độ tiếp nhận ra sao đối với nền tín ngưỡng mới, vì triều đình của ngài chia thành hai phe. Cuộc tranh chấp ưu thế diễn ra một thời gian, nhưng cuối cùng phe Phật giáo thắng.

Khoảng năm mươi năm sau khi du nhập chính thức, Thánh Đức thái tử (574–622), mà tên tuổi không bao giờ quên được trong lịch sử văn hóa và Phật giáo Nhật Bản, trở thành nhiếp chính cho Suy Cổ thiên hoàng, vốn là hoàng cô của thái tử, và chính do sự bảo trợ và lòng sùng mộ của ngài mà Phật giáo cắm sâu gốc rễ trong lòng đất Nhật Bản. Ngài xây nhiều ngôi chùa mỹ lệ ở Nại lương (Nara) và vùng phụ cận, trong số đó chùa Hôryuji (Pháp long tự) nay vẫn còn tồn tại. Chính ngài là một đại học giả và đã viết nhiều bản nghĩa疏 về ba bộ kinh

(1) Bài này đã được ấn hành trong "Buddhist Supplement" cho **Osaka Mainichi** (ấn bản Anh văn) tháng 5, 23, 1930. Được in lại ở đây để cho thấy vị trí của Thiên giữa các phái Phật giáo khác tại Nhật Bản.

Phật quan trọng : kinh Pháp hoa (Pundarīka), kinh Thắng man (Śrīmālā) và kinh Duy ma cật (Vimalakīrti). Thời bấy giờ, đạo Phật có nghĩa là sự tiến bộ, và quả thực đó là tất cả những gì phải được đặt cao giá trong đời sống xã hội.

PHẬT GIÁO NẠI LƯƠNG (NARA)

Phật giáo thời đó chưa chia thành các tông phái rõ rệt như chúng ta biết ngày nay. Nhưng, chúng ta có thể phân biệt sáu trường phái dưới đây đã phát huy trong thời Nại lương (Nara) : A tì đạt ma ku xá (Abhidharmakosa ; Nht. Kusha), Thành thật (Satyasiddhi ; Nht. Jōjitsu), Luật (Vinaya ; Nht. Ritsu), Pháp tướng (Yogācāra ; Hosso), Tam luận (Mādhyamika ; Nht. Sanron), và Hoa nghiêm (Avatamsaka ; Nht. Kegon). Các luận sư thuộc các trường phái này đã viết nhiều sở giải về các kinh và luận. Sự kiện lạ lùng nên ghi nhận là chúng thấy đều là những sản phẩm bác học, cho thấy các Phật tử Nhật Bản đã hăng say học Phật như thế nào ; đối với họ, đó là một nền triết học mới, một khoa học mới, một tôn giáo mới, một văn hóa mới, và là kho tàng vô tận cho những động lực nghệ thuật.

Lối kiến thiết của nhiều đền chùa và tăng viện, sự cung dưỡng các tăng và ni, việc dựng tượng đức Đại Nhật (Vairocana) bằng đồng vĩ đại (xong năm 749) – tất cả những sự kiện đó đều được chi tiêu bằng quốc khố. Chúng ta có thể ngạc nhiên làm sao một chính phủ lại nhúng tay vào các mưu sự như thế. Tuy nhiên, sự thực là chúng ta đừng phán đoán nền tôn giáo này theo nhãn quan tân thời, vì thời đó các chùa Phật là các trường học, là những bệnh viện, những thí được viện, cô nhi viện, dưỡng lão viện ; và các sư tăng là những thầy học, những điều dưỡng viên, những y sĩ, công sĩ, điểm thủ không lương, những nhà khẩn đất, những kẻ khai rừng, vân vân. Khi cộng đồng đang trong tình trạng bán khai của cuộc tiến hóa, những người theo đạo Phật là những nhà lãnh đạo trong mọi

chiều hướng, và chính quyền đương nhiên khích lệ các hoạt động của họ.

Giữa những sự vụ khác đáng được ghi nhận ở đây, có một sự vụ liên hệ các phong trào phụ nữ Phật tử trong triều đại Nại lương. Hoàng hậu Kômýô và Kôken (Hiếu Khiêm) và ni Hô kin là một vài danh hiệu được ghi nhớ mãi trong lòng người Nhật để minh chứng đời sống tình thương và từ ái của đạo Phật.

BÓNG TỐI ĐI QUA

Có lẽ sự trưởng thành của Phật giáo, trong thời buổi đầu, đã được nuôi dưỡng quá lãng phí và quá hời hợt. Mặc dù nó đã hỗ trợ rộng rãi cho sự phát triển của văn hóa Nhật Bản, nhưng có cơ trở thành một gánh nặng quá mức cho quốc gia, vào thế kỷ VIII, nhất là về tài chánh. Các tăng sĩ được đặc ân đã tỏ ra quá ích kỷ. Sự phân biệt giữa uy quyền thế tục và thành tựu đạo giáo bắt đầu bị xóa tan. Ngay cả trong sự thành tựu đạo giáo, những cái chính yếu bị hy sinh để cho cái không cốt yếu được trưng bày ra. Đã đến lúc Phật giáo phải chuyển hướng. Phật giáo Nại lương (Nara) phải được thay thế bởi Phật giáo Bình an (Heian).

Cuối thế kỷ VIII, Hoàn Vũ thiên hoàng (Kwammu) thiên đô từ Nại lương đến Kinh đô (Kyoto). Trái với truyền thống thịnh hành từ trước, ngài bỏ lại tất cả những đền đài ở Nại lương, và thiết lập những đền đài mới trên núi Tì duệ (Hiei) và ở phía Nam kinh đô. Những nhà lãnh đạo mới đại diện Thiên thai tông (Tendai) và Chân ngôn tông (Shingon). Truyền Giáo (Dengyô ; 767-823) và Hoàng Pháp (Kôbô ; 774-835), hai ngôi sao lớn nhất sáng chói những phương trời của chế độ mới, táo bạo tiến bước tới vũ đài.

TRUYỀN GIÁO ĐẠI SU (DENGYÔ DAISHI)

Khách đến viếng Kyoto sẽ dễ dàng nhận ra ngọn núi Tỉ duệ (Hiei) đứng ở đâu, vì nó cao nhất, sừng sừng về phía Đông Nam của đô thị. Đây là vị trí được Truyền Pháp đại sư chọn để thiết lập Thiên thai tông của Phật giáo. Ngài là một trong những nhà tu Phật đầu tiên nhận chân được những hiểm nguy của đời sống đô thị, mà những người đi trước ngài hưởng thụ nó quá nhiều.

Ngài không chỉ là một bậc thầy thông suốt nền triết lý rắc rối của Thiên thai tông, mà còn là một học viên sâu sắc về các nghi điển thần bí và phép tu Thiền định (dhyana). Tham vọng của ngài là dung hội hết thảy các tông phái của đạo Phật thịnh hành đương thời. Tất cả những phái mới của đạo Phật được phát triển sau này trong thời Kiếm thương (Kamakura) có thể tìm thấy dấu vết trên núi Tỉ duệ, thủ phủ của Truyền Giáo đại sư.

Những tông phái cũ của Nại lương cố nhiên là những đối thủ của các nhà lãnh đạo mới, không chỉ vì những lý do tình cảm, nhưng chính yếu do ở điểm vì những sai biệt tông chỉ. Vì Dengyô thuộc Thiên thai tông, chủ trương tuyệt đối Nhất thừa, trong khi đó các tông phái Nại lương cũ bảo trì tông chỉ Pháp tướng (Yogacara). Đó là do nét đặc sắc kỳ cùng của giáo nghĩa Pháp hoa kinh (Pundarika ; Nht. Hokkekyô).

Dengyô cũng muốn có một giới đàn riêng biệt của Đại thừa biệt lập Nại lương. Ngài tranh đấu mãnh liệt chống lại một cuộc đối chọi rầm rộ, và kế hoạch của ngài chỉ được thực hiện thành công sau khi ngài tịch.

HOÀNG PHÁP ĐẠI SU (KÔBÔ DAISHI)

Hoàng Pháp, đương thời Truyền Giáo là một thiếu nhi bảy tuổi và sống lâu hơn 12 năm. Ngài thuộc một mẫu thiên tài

khác, đã là một người đa tài nhất trong số các vĩ nhân ; một học giả uyên áo, một nhà khổ tu, một du khách lịch lãm, một nghệ sĩ đứng hạng đầu, một người hoạt bát, và là một tay viết chữ cừ khôi nhất. Chủ đích nghiên cứu của ngài là *kinh Đại nhật* (Mahavairocana Sutra ; Nht. *Dainichi-kyô*) và *kinh Kim cương đỉnh* (Vajrasekhara Sutra ; Nht. *Kongôchôgyô*) ; đó là hai khóa bản lớn của Chân ngôn tông. Trong khi ở Trung Hoa, ngài là môn đệ của Huệ Quả (Keikwa) và kế thừa làm Đệ Bát tổ của Chân ngôn tông.

Ngài chọn Cao dã sơn (Kôyasan) làm thủ phủ của Chân ngôn mật giáo, và được môn đệ coi như còn sống trong cảnh giới Tam ma địa (Samadhi). Ngài thích có một tăng viện trong các núi non nhưng không quên giữ liên lạc với thế gian. Đông tự (Tôji) ở phía Nam Kyoto ghi những dấu chân của ngài tại kinh đô. Truyền Giáo hình như quá tách biệt thế gian ; Tỉ duệ vẫn cô liêu dù ở gần thị tứ. Cao dã hoàn toàn là một địa điểm không thể đến, so với Tỉ duệ, nhưng khách hành hương tụ hội về đó mỗi năm nhiều biết mấy cơ man ! Núi đó thì cũng là một thành phố nhỏ.

Thời đại Bình an chính yếu được chiếm cứ bởi Chân ngôn (Shingon), Thiên thai (Tendai) ; cả hai gần như phủ lấp của Phật giáo cổ thời Nại lương (Nara), nhưng đồng thời có những dấu hiệu chứng tỏ rằng chúng cũng đã phải nhường bước cho một thế lực mới, trầm lặng nhưng vững chắc, đang ngóc đầu lên.

PHẬT GIÁO QUÝ TỘC

Thiên Thai tông, trong hình thức thuần túy của nó, là một nền triết học quá sâu sắc, và để đại chúng hóa nên nó cần phải bước xuống khỏi những đường bay suy lý và phải tìm đường đi vào trái tim của quần chúng. Con đường đó là sự thực hành những nghi thức thần bí ; kỳ thực cái đó thuộc về Chân Ngôn

tông. Thiên thai Nhật Bản như thế đã pha trộn siêu hình học của Thiên thai Trung Hoa với nghi lễ thực hành của Chân ngôn. Chúng ta có thể nói rằng Phật giáo của thời đại Bình an (Heian) chỉ là một hình thức nghi lễ thuần túy. Để dứt trừ những ảnh hưởng tội lỗi, lễ sám được gọi là “Tức tai pháp” (Sokusai Hô) ; để làm tăng gia hạnh phúc, có “Tăng ích pháp” (Zoyaku Hô) ; để kêu gọi những quyền năng thiện có “Câu triệu” (Kujo) ; để hạ những địch thủ hoặc kẻ thù, có “Hàng phục” (Gōfuku) ; để cầu nguyện Phật và Bồ tát từ bi bảo hộ, có “Kinh ái pháp” (Kyōai Hō) ; và kéo dài tuổi thọ thì có pháp “Diên mệnh” (Yemmei). Tất cả những nghi quỹ thần bí này được coi như hoàn toàn hiệu nghiệm mang lại những gì mà hành giả ước ao.

Ngoài những cái đó, còn có đủ loại nghi lễ được cử hành cho những cơ hội khác nhau, điểm lành hoặc dữ, và ở tại nhiều ngôi chùa chính khắp trong nước. Lễ đôi khi được cử hành kéo dài một tuần, và chỉ có những người thuộc giai cấp rỗi rảnh mới có thể tham dự được, tức hàng quý phái đương thời. Thời bấy giờ, vì không có những cuộc thù tạc xã hội nhiều hay đa diện cho lắm, lễ tự nhiên những giai cấp quý phái đó chuyển một số các nghi lễ của Phật giáo thành một kiểu ăn chơi tế nhị để trải qua những ngày rỗi rãi của những ngày nghỉ việc.

Sự kiện Phật giáo ngày nay vẫn còn khoác cái màu sắc quý tộc, chắc chắn đó là dấu vết những truyền thống của thời đại đã qua.

PHẢN ĐỐI TINH THẦN PHẬT GIÁO

Phật giáo quý tộc và vũ nghi lễ không phải là Phật giáo. Khi nó bị chi phối để biến dạng như thế, thì cơ hội cùng độ để kéo nó trở lại với hình thái nguyên thủy, tức Phật giáo đại chúng và thực tiễn. Trong khi Chân ngôn tông đang hưởng thụ thời kỳ hưng thịnh rầm rộ của nó, có một trào lưu khác đang ngầm ngầm gây hiệu quả mặt ngoài của nó. Đây là sự trỗi dậy

của Tịnh độ tông, với giáo thuyết chính yếu là trì niệm danh hiệu Phật, tức niệm Phật (Nembutsu) và cầu vãng sanh về quốc độ của Phật A Di Đà (Nht. Amida).

Phật giáo bấy giờ hạn cuộc ở tầng lớp thượng lưu của xã hội ; tầng lớp này có đủ trí thông minh và thời gian rỗi rảnh để thành thạo nền triết học rắc rối và hệ thống nghi lễ phức tạp quá cỡ của nó. Cái này không thể tránh. Phật giáo bắt đầu đến Nhật bằng những ngã đường của công quyền, nó đã hỗ trợ triều đình và những người chung quanh triều đình thực hiện chương trình chính trị của họ. Phật giáo đã phối hợp chặt chẽ với tất cả những gì tượng trưng cho uy quyền, văn hóa, kiến thức, và đạo đức. Tất cả cùng tiến hành trong một thời gian, nhưng hạng quý tộc là một đứa con chột mắt ; nó chỉ nhìn thấy cái bề mặt khá tốt nhưng lại thiếu kích thước rắn chắc. Uy quyền chân thực phải phát sinh từ chính đời sống. Phật giáo thời đại Bình an (Heian) không thể tiếp tục lâu hơn nữa theo con đường mòn cũ, và phải trở thành Phật giáo Kiếm thương (Kamakura).

PHẬT GIÁO SÁNG TẠO

1. Không Dã Thượng nhân (Kuya Shōnin) xuất hiện

Trong thời đại Bình an, một nhân vật đầu tiên nghĩ đến việc cải cách cho nền Phật giáo đại chúng, đó là Không Dã thượng nhân (Kuya Shōnin ; 902-972), mà người ta thường gọi là “Thị Thánh” tức “Ông Thánh Chợ”. Ngài từ già núi non, tự viện và cung đình, đến giữa quần chúng mà trì niệm Phật hiệu (Nembutsu). Ngài không hề ở lại một nơi nào ; đích thị là một nhà sư lang bạt. Lương Nhân (Ryōnin ; 1072-1132) theo ngài, nhưng với quan điểm Hoa nghiêm (Avatansaka) lập cước trên nền triết học viên dung. Quý tộc và đại chúng được hợp nhất trong Niệm Phật (Nembutsu).

Thủ lãnh lớn của Niệm Phật (Nembutsu) là Pháp Nhiên Thượng nhân (Hōnen Shōnin ; 1133–1212), không chỉ quảng bá tông chỉ của mình trong các tác phẩm đồ sộ, về mặt bác học cũng như phổ thông, bằng tiếng Trung Hoa kinh viện và bằng tiếng Nhật thổ ngữ, nhưng còn là sự toàn hảo của một thiên tài tôn giáo. Giáo thuyết của ngài đơn giản ; theo đó, nếu chúng ta tin tưởng Phật A Di Đà (Nht. Amida) và Bản nguyện của ngài với tâm thành và khấn nguyện vãng sinh cõi Tịnh độ Cực lạc, niệm “Nam mô A Di Đà Phật” (Nht. Na-mu-a-mi-da-bu-tsu), chắc chắn chúng ta sẽ được Phật Di Đà tiếp độ và cởi bỏ gánh nặng áp bức của các công vụ thế gian. Không cần nghi quỹ rườm rà, không cần triết lý huyền hoặc, không có trận đồ rối rắm của các thuật ngữ, chỉ đơn giản cầu nguyện thẳng Phật A Di Đà (Amitabha Buddha) ; đây há không phải là một bước nhảy lạ lùng từ Phật giáo Nại lương và Bình an ?

Truyền nhân xứng đáng của Pháp Nhiên (Hōnen) là Thân Loan (Shiran ; 1173–1262). Nơi Thân Loan, Phật giáo Tịnh độ tông đạt tới tuyệt đỉnh. Trong pháp Niệm Phật (Nembutsu) của Pháp Nhiên vẫn còn cái “tự lực” nhưng trong pháp của Thân Loan thì hoàn toàn phó thác cho “thạ lực”, mặc dù trong thực tiễn chúng ta chưa thể dứt trừ “tự lực” nếu như chúng ta đang còn là những cá thể hữu hạn tương đối. Thân Loan công khai xác nhận rằng, không những trên lý thuyết mà cả trên thực tiễn, chúng ta thấy đều là những hạng tội lỗi, đừng cố công chạy trốn hậu quả của tội nghiệt chúng ta. Ngài nói, chúng ta mang đầy tội lỗi ngay trong thể chất của mình ; vì vậy, hãy nương tựa vào “thạ lực” và cứ để vô minh và tội nghiệt của chúng ta ở yên đó. Một cách nào đó, đây là một tông chỉ nguy hiểm. Khi nó được cẩn thận quân bình bởi lý trí và đạo đức, nhất định sẽ trở thành phản danh luận.

Nhất Biến Thượng nhân (Ippen Shōnin ; 1239–1289) là một nhà sư lang bạt giống như Không Dã, người đã đi khắp nước

Nhật xưng tụng Phật hiệu và dạy kẻ khác noi gương mình. Vì ngài gần với Pháp Nhiên và các môn đệ, ngài cũng có học Thiền, nên phép Niệm Phật của ngài có âm hưởng riêng biệt. Chỉ phái của ngài chưa bao giờ đạt tới mức phổ thông của Chân tông (Shin) hay Tịnh độ (Jôdo), vì ngài như một viên đá lăn lóc không vấy rong rêu. Trước khi chết ngài đốt tất cả những viết lách của mình. Còn sót lại là một tuyển tập ngắn gồm những bức thơ, các ngữ lục và những bài thơ của ngài.

Một trong những lý do tại sao Niệm Phật tông thịnh hành thời đó là do quan niệm phổ thông bấy giờ cho rằng đây là thời mạt pháp mà Phật đã huyền ký. Tất cả những qui luật đạo đức và khổ tu đặt ra cho tăng lữ sẽ bị quên lãng, mọi người sẽ không đủ trí sáng để đi theo giáo pháp uyên áo của Phật, tăng lữ sẽ tranh chấp nhau bằng mọi cách, họ còn tham gia vào việc chiến tranh nữa, vân vân. Thời đại ngay trước thời Kiếm thương (Kamakura) đã chứng tỏ mọi dấu hiệu cho sự suy tàn đó, và những bậc hiền minh nghĩ rằng đã đến lúc tái thiết toàn bộ Phật giáo để có thể thích ứng với những đòi hỏi của thời đại. Họ tìm thấy điều đó trong tông chỉ Niệm Phật (Nembutsu).

PHẬT GIÁO SÁNG TẠO

2. Nhật Liên (*Nichiren*) xuất hiện

Song song với pháp Niệm Phật, có một trào lưu khác được khởi xướng bởi Nhật Liên Thượng nhân (Nichiren Shônin ; 1222–1282). Khác với đa số các nhà Phật học lớn, ngài nổi lên giữa tầng lớp thấp của cộng đồng ; thân phụ ngài chỉ là một ngư phủ trong một ngôi làng hẻo lánh ở An phòng (Awa).

Do đó ngài tỏ ra có tinh thần đấu tranh và quá khích suốt trong sự nghiệp tôn giáo của mình. Môn đệ của ngài cho đến vẫn còn ít nhiều có óc hiếu chiến và khó trộn lẫn với những người theo đạo Phật khác phái.

Giáo pháp của Nhật Liên (Nichiren) căn cứ trên kinh Pháp hoa (Pundarika Sutra), và có thể nói là ứng dụng thực tiễn triết lý của Thiên thai tông. Ngài sùng tín Phật Thích Ca Mâu Ni (Sakyamuni Buddha) và tin tưởng tuổi thọ trường cửu của Phật ; theo đó, Phật vẫn đang thuyết pháp như ngày nào trên Đỉnh Linh thú. Đức Phật trường cửu đó được khai thị trong chúng ta, những người đang sống ở thế gian này. Tịnh độ của Phật Di Đà không ở trong thế gian này, Thế giới Liên hoa tạng của Phật Đại Nhật (Vairochana) cũng không ; nhưng, Nhật Liên nói, Phật Thích Ca đang ở đây, và chúng ta đang ở trong vô số thị hiện của ngài. Chúng ta ý thức được thị hiện này bằng cách đọc “Nam mô Diệu pháp Liên hoa kinh” (Nht. Na-mu-myo-ho-ren-ge-kyô) với một chí nguyện chuyên nhất và một tâm lòng khẩn thiết, khi Diệu pháp liên hoa kinh (Nht. Myôhôrengegyô) nảy sinh ra từ những khẩn nguyện tôn giáo của chúng ta. Như thế, Nhật liên tông mang sắc thái quá rõ của hiện thế, cõi đời này. Sự tham gia của nó với tinh thần ái quốc là kết quả tự nhiên.

PHẬT GIÁO THIÊN TÔNG HÙNG KHÔI TRONG THỜI ĐẠI KIỂM THƯƠNG (KAMAKURA)

Phật giáo thời đại Kiểm thương là sự khẳng quyết của ý thức tôn giáo chống lại chủ nghĩa cực đoan và duy trí, vốn là sắc thái của Phật giáo thời đại đi trước, nhưng đồng thời cũng là một thứ tái thiết với chủ ý dựng lên cho khát vọng tâm linh mà các điều kiện lịch sử đã đè bẹp từ trước. Vào cuối thời Phật giáo Nại lương, khi có một khuynh hướng lột bỏ tất cả những phức tạp tri thức, chúng sơn phết quá đậm việc học hỏi Phật pháp vào thời đó, bị đè nặng dưới chủ nghĩa lễ bái của Chân ngôn tông. Khuynh hướng này bấy giờ tỏ ra hơi hợt lúc mà Thiên tông được truyền vào thế giới Phật giáo của thời đại Kiểm thương.

Khoảng hơn hai mươi dòng nước Thiên đổ vào cõi tư tưởng Phật giáo từ Trung Hoa. Mục tiêu của Thiên tông là lột hết mọi lớp vỏ bên ngoài mà tri thức đã khoắc lên bao phủ tâm hồn, và cốt nhìn thẳng vào bản chất sâu thẳm của tự thể chúng ta. Con người không phải là một tạo vật được kết cấu đơn giản ; nó cần có nhiều vật phụ đới, nhưng khi những thứ này trở thành quá nặng nề, nó muốn quẳng gánh đi, và đôi lúc còn quẳng luôn cả đời sống của mình.

Giai cấp quân phiệt thời Kiếm thương rất hăm mộ sự đơn giản trong mọi hình thức. Họ quá mệt mỏi và ghét cay đắng óc quý tộc kiểu cách và cái dáng nhu mì như đàn bà. Thiên đáp ứng những khát khao của họ đến mức tinh vi. Nếu Chân ngôn tông và Thiên tai tông dành cho hạng quý phái, và Niệm Phật dành cho bình dân, Thiên tông quả là dành riêng cho chiến sĩ. Thiên tông trong thời đó được đặc trưng bởi Vĩnh Tây (Eisai ; 1140-1215) và Đạo Nguyên (Dôgen ; 1200-1253).

SAU THỜI KIẾM THƯƠNG

Bất cứ thứ gì có thể rút ra từ Phật giáo trong trường thiên lịch sử Nhật Bản đều lập cước từ thời đại Kiếm thương, và những gì tiếp theo sau đó chỉ là sự kiện toàn và chu tất chi tiết.

Không có trường phái nào lại có thể tồn tại lâu dài mà không cần phát triển mới mẻ thêm các quan niệm, không cần thay đổi các giá trị trong cộng đồng mà Phật giáo được hưng vượng. Từ thời đại Kiếm thương xuống đến thời sụp đổ của chế độ Đức xuyên tước quân (Tokugawa Shôgun), chừng như là sáu trăm năm bình thản, không biến động, của Phật giáo, không có kích thích nào để khai sinh một đời sống mới trong đó ngoại trừ những tông phái mới mẻ từ triều đại Kiếm thương tiếp tục nảy nở trong mọi chiều hướng : nhiều chùa chiền hơn được xây dựng hoặc dưới sự bảo trợ của các ông hoàng có thể

lực và các lãnh chúa, hoặc do những công hiến của công chúng ; và rồi những tổ chức mới trở nên vững mạnh hơn, giai cấp tăng lữ thịnh hơn và phức tạp hơn, những đặc quyền cố cựu chuyên chế hơn, tín ngưỡng và sùng bái hình thức hơn, học thuật và suy lý rườm rà hơn. Nói khác đi. Phật giáo dần dà mất hết sinh lực của nó vì đặc tính trì trệ của hoàn cảnh.

Tuy nhiên, các nhà Phật giáo đã nóng nảy tỉnh giấc say sưa dầy đặc của họ khi sự sụp đổ của phong kiến xảy ra vào cuối thế kỷ XIX. Thần đạo, đã bị kềm tỏa kể từ khi tông chỉ Lương bộ Thần đạo (Ryōbu Shinto) lên đến chỗ tập đại thành, bấy giờ chuyển mình vượt khỏi sự can thiệp của công quyền ; và cái mà người ta có thể gọi là hình thức ôn hòa của đàn áp đã áp đảo Phật giáo. Bất cứ sự bảo trợ nào dưới hình thức tài sản hay tặng dư thường đón nhận từ những quyền thế, địa phương và trung ương, bấy giờ bị tước đoạt ; chùa chiền, tăng viện, kể cả những sở hữu chủ của chúng, bị khiêng ra đường phố, chỉ còn lưu lại giấc mộng quá khứ của chúng đã một thời sung túc và thịnh vượng.

Rồi từ đó hơn một nửa thế kỷ trôi qua, và các Phật tử càng lúc càng cảm khái trạng huống một cách sắc bén hơn ; vì nếu không như vậy, họ chẳng còn có sự lựa chọn nào khác hơn là lao đầu vào thảm cảnh diệt vong. Thêm vào đó, Thiên chúa giáo, dựa thế những phương pháp truyền đạo tân kỳ và nắm vững các quan niệm tân tiến, đã từng chung sống với họ một thời gian trước đó. Với những phấn khích này, Phật giáo phải, hăng hái hơn và sâu xa hơn, đào xới vào những cội nguồn sinh động vẫn còn là sở hữu của nó.

KẾT LUẬN

Phật giáo dù đã vấp phải những lỗi lầm và ngu ngốc trong lịch sử của nó ở Nhật Bản, không có gì phải nghi ngờ rằng nó là một thế lực tâm linh rất mạnh đã từng bảo dưỡng dân Nhật,

với tư thế một quốc gia cũng như trên phương diện cá nhân, trong những công trình chung của văn minh. Không có Phật giáo, Nhật Bản cố nhiên không thể đạt tới trình độ văn hóa và khai quát hiện tại.

Nếu phương Đông là một, và có sự kiện nào đó khu biệt nó với phương Tây, thì sự khu biệt này phải được tìm thấy nơi nền tư tưởng được hóa thân trong Phật giáo. Bởi vì, chính ở trong tư tưởng Phật giáo, và duy chỉ ở trong đó, mà các nước Ấn Độ, Trung Hoa, Nhật Bản, tượng trưng cho phương Đông, có thể được hợp thành một khối. Mỗi quốc gia có những phong cách đặc sắc khi tiếp nhận tư tưởng cho các nhu cầu của hoàn cảnh, nhưng khi phương Đông, trong tư thế thuần nhất của nó phải đối mặt với phương Tây, thì Phật giáo sẵn sàng làm môi giới. Vậy, đâu là những quan niệm then chốt của Phật giáo đang thổi lên châu Á và đang tỏ ra là khai phóng và bao dung ở Nhật Bản ? Đó là quan niệm cố hữu về Phật tính, siêu việt tính của Tuệ giác Bát nhã, tâm đại bi bao la và những thệ nguyện trường cửu của Bồ tát.

Phật giáo Nhật Bản đã để lại dấu vết thương xuyên của nó trên các nghệ thuật, phong tục, văn hóa, như trà đạo, cắm hoa, tuồng Nô, vãn vãn, những đường lối tư tưởng, những cách chiêm nghiệm cõi đời và sự sống, và những dấu hiệu đó sẽ là nguồn suối miên trường của cảm hứng cho Nhật Bản ngày nay và mai sau. Thử mời những ai đã mỏi mệt với kỹ nghệ cơ giới, với những phấn đấu kinh tế, những kỳ lạ của khoa học, hay những công trình vĩ kỷ, hãy đến viếng một trong các tự viện cổ của Phật giáo, ngồi trước tượng của một vị Bồ tát, hoặc Quan Âm hay Địa Tạng hay Dược Sư, và trải qua một giờ tư duy, và tôi đoán chắc rằng tâm hồn rách nát của họ sẽ một lần được trải ra tận cùng biên tế của đại thiên thế giới, và được phục sinh đủ để trở lui về với thế giới của những hạn cuộc.

LUẬN TÁM

**SINH HOẠT THIỀN
TRONG CÁC HỌA PHẨM**

Đại thừa nổi bật trên hết là nền tôn giáo của Bồ tát và đời sống hiến dâng của Bồ tát (Bodhisattvacaryā, *Bồ tát hạnh*) là lý tưởng của sinh hoạt Thiền. Tại Ấn Độ, đời sống đó được miêu tả với óc tưởng tượng phong phú cũng như với những trực giác triết học. Rồi từ đó, chúng ta có những bộ kinh vĩ đại của Đại thừa như *Hoa nghiêm kinh* (Avatamsaka hay Gandavyūha), *Bát nhã ba la mật* (Prajñāpāramitā), và *Diệu Pháp Liên hoa* (Saddharmapundarika), và những Bồ tát vĩ đại như Văn Thù (Mañjuśrī), Phổ Hiền (Samantabhadra), Di lặc (Maitreya), và Quán Tự Tại (Avalokiteśvara). Trực kiến của tâm linh thấu suốt tất cả những huyền ẩn của tánh thể, tình cảm yêu thương được chớm dậy từ những miền sâu của tâm hồn, kế hoạch vĩ đại cứu rỗi toàn diện bao trùm đến cả những tạo vật hạ đẳng và nhỏ nhoi nhất, nguồn sức sinh lực vô tận và “phương tiện” được vận dụng để chu tất công trình, tất cả những sự kiện mà chúng ta thấy phơi bày ra đó bằng những khuôn mặt siêu nhiên và siêu nhân đều là các thành tố ý thức của Đại thừa.

Khi đạo Bồ tát đến Trung Hoa và được dân tộc này thấu thái, nó trở thành cái mà ngày nay chúng ta gọi là Phật giáo Thiền tông. Nó cởi bỏ trang phục Ấn Độ ; những trực giác siêu hình cao vợi của nó được thay thế bằng những khẩu quyết thực tiễn cho đời sống thường nhật chúng ta, và những huyền ảnh muôn màu phong phú của nó nhường bước cho hoạt động sống thực với công việc đốn củi và trồng thông. Dù vậy, chẳng có gì là bình phàm, thô lậu. Trái lại, bất cứ tinh thần của thiền vận động ở đâu, mọi vật giao tiếp với nó đều khoác lên cái huyền

ấn. Lọ dầu trong tay của Đầu Tử (1) lóe sáng lên không tả xiết; cái vá trong tay của Tuyết Phong (2) không chỉ là một thỏi gỗ mà thôi; chiếc dép cỏ của Triệu Châu (3) xứng đáng chia một góc trong kho tàng bảo bối. Không chỉ vậy mỗi con tôm mà Hiện Tử (4) tiêu thụ vẫn còn sống với chúng ta và trong chúng ta; con heo mà Trư Đầu (5) chứa đầy trong ruột đã đạt tới Phật quả đúng lúc. Người ta nói Đào Thủy (Tôsuì) (6) đã ăn ngon lành bằng cái bát ăn xin trong khi đồ đệ của mình khó mà nuốt chớ trôi. Sư nói: "Tâm con vẫn còn bị khuấy động bởi những ý tưởng về cái ngon ngọt và cái thiu thúi. Thì cái này mới thúi chớ!" Mặc dù trong trường hợp đặc biệt này chúng ta chưa chắc bắt được nổi phong độ của Đào Thủy, nhưng cái duy tâm luận tuyệt đối của sư hay kiến giải về Tánh Không của sư phải được nói là thuộc loại thực tiễn nhất. Dù sao, chúng ta không thể từ chối sự kiện rằng ở đâu có đời sống Thiền

(1) Đầu Tử Đại Đồng (819-914), là một Thiền sư lớn khoảng cuối đời Đường. Lúc sư đang sống trong một thảo am ở núi Đầu tử, Triệu Châu đến kiểm. Triệu Châu gặp sư đang trên đường đi về am, sau khi khám phá ra sư là ai, Triệu Châu hỏi: "Ngài có phải là sư ở núi Đầu tử không?". Đầu Tử không đáp thẳng, mà nói: "Xin cho một đồng xu để mua trà và muối". Triệu Châu đến am trước khi Đầu Tử đi lang thang trở về; bước vào ngôi lạng lẽ đợi chủ nhân. Thấy sư về với một lọ dầu, Triệu Châu hỏi: "Từ lâu nghe tiếng Đầu Tử, té ra là một gã bán dầu." Đầu Tử nói: "Ngài thấy lọ dầu, nhưng không thấy Đầu Tử." "Đầu Tử ở đâu?". Nhà sư bán dầu đó trả lời: "Dầu, dầu!".

(2) Tuyết Phong (822-908) được kể là lúc nào cũng mang theo một cái vá, hay cái muỗng gỗ trên đường hành cước. Ý là dùng để nấu nướng mỗi khi đến viếng ngôi chùa nào. Nấu nướng là một trong những phận sự quan trọng nhưng nặng nhọc trong nhà chùa. Tuyết Phong cố ý muốn đặt mình và việc cần cù nặng nhọc đó, mà phần lớn người ta muốn tránh.

(3) Xem Thiền luận I, bản Việt, trang 451.

(4) Xem các hình XXI và XXII.

(5) Xem hình XXI

(6) Mất năm 1683. Trước, sư ngụ tại một Thiền viện giàu có ở Kyushu, Nhật Bản, nhưng một hôm, sau khi quá nổi tiếng, sư bỏ đi làm một gã hành khất lang thang.

chân thực thì ở đó có xuất hiện một sự biến chất về giá trị, và người ta bắt đầu sống trong một cảnh giới mà các giác quan không thể vươn tới và cái luận lý dựa trên chúng cũng không thể.

Người ta nói rằng có một cõi khác cho các môn đệ Thiên tông thường của đời sống thường nhật, cái đó được chứng tỏ bằng những kiểu cách kỳ dị, độc hành, quái đản của họ. Cung cách của họ không cho phép dự đoán hay suy luận hay lý lẽ. Thường thường là bất ngờ. Tuy nhiên, lạ ở chỗ, trong nó vẫn có cả cái tươi mát cũng như phấn khởi. Khi chúng ta đọc những mẩu sự truyền của các Thiên sư, hay bất ngờ gặp những họa phẩm mặc hội miêu tả đời sống của họ, chúng ta nhận ra đâu là một sợi xích sắt của công ước đạo đức và tri thức mà lúc nào chúng ta cũng lồi theo. Sợi xích không phải luôn luôn được chế tạo bằng sắt ; đôi khi được chế bằng chất liệu cực mỏng như sợi tơ sen – và một ý tưởng ngủ vùi trong xó tối của tâm thức thì cũng thế ; nhưng nặng biết bao, và mạnh biết bao ! Chân tay chúng ta cũng bị buộc trói chặt như vậy ! Khi chúng ta cảm thấy mình rất tự do chúng ta vẫn không sao đá bay đi được sợi tơ sen của ngã ý thức. Cái cõi được biểu tượng qua Bồ Đại nhảy múa, Bồ Đề Đạt Ma vượt biển trên một cành lau, cặp nhà thơ cuồng ngạo với một cây chổi và cây viết, và những thứ khác, cõi đó hình hoàn toàn vượt ngoài tầm tay của hạng phàm phu sinh tử. Ấy thế mà cõi đó lại quyến rũ và ngầy người biết bao !

Thế giới nội tại thường xuyên được trình bày một cách khách quan, tức vô ngã. Thiên nhiên phơi mở cho những ảnh tượng của riêng nó được phác họa mà không cần sự can thiệp của người. Thiên nhiên có những thể sắc của nó, và chúng được bộc lộ bằng các tảng đá, núi non, sông ngòi, cây gỗ, chim chóc, người ta, và cỏ dại. Tinh thần của thiên nhiên vận chuyển ở giữa đó. Nghệ sĩ Thiên bất chớp lấy – và chỉ có thể, khi nghệ sĩ

đánh mất mình trong thiên nhiên, hay đúng hơn, khi nghệ sĩ trở thành dụng cụ tự nguyện kỳ cùng trong đôi tay thiên nhiên, và rồi từ đó biết bao nhiêu họa phẩm sơn thủy được các nghệ sĩ mặc hội để lại. Vì không can dự gì đến cái gọi là những thực tại mờ mịt các giác quan, những họa phẩm sơn thủy này mới không có màu sắc và viễn cận. Thế nhưng, chúng ta để ý một tinh thần nào đó đang bay liệng trên những ngọn núi, những con nước, hay bất cứ những sự vật nào khác. Gần đây, chúng nghe nói nhiều về việc “chinh phục” thiên nhiên từ phương Tây, nhưng quan niệm đó hoàn toàn xa lạ với chúng tôi ở Viễn đông, bởi vì đối với chúng tôi thiên nhiên là một người bạn nào phải là kẻ thù. Không hiểu thiên nhiên, đó là lỗi chúng ta, đâu phải tại thiên nhiên. Ngay cả lúc thiên nhiên chừng như cực kỳ đe dọa, thiên nhiên vẫn chưa hề tỏ tình cảm ác ý nhắm vào chúng ta, như hành động của những kẻ gian ác loài người. Vì vậy, nghệ sĩ biết thiên nhiên rất rõ, khi chàng ở trong trạng thái vô tâm (acitta) ; và đương nhiên chúng ta nhận thấy rằng các Thiền sư không ngớt nhắc nhở thiên nhiên, suốt trong lịch sử của Phật giáo Thiền tông.

Sau hết, các thiền sư không chỉ là những người yêu thiên nhiên, họ cũng không bị đầu độc bởi ông “Thượng đế” của mình cái ông Thượng đế mà họ cất kỹ trong lòng riêng. Họ là những nhân công xã hội, họ phụng sự xã hội theo lối riêng của mình.

Khi các Bồ tát ở trong cảnh giới Tự thọ dụng thân (Sambhogakaya) của mình, các ngài phục sức theo lối mà chúng ta có thể gọi là lễ phục của các ngài, rất ư tề chỉnh và trong tư thế trang trọng. Trong các Mạn đà la (Mandala) của Chân ngôn tông, tất cả các đức Phật và các Bồ tát được trình bày như thế, và trong các họa phẩm của Tịnh độ tông cũng vậy, với mức độ nào đó. Khi lý tưởng Bồ tát được hạ thấp gần với đời sống con người trên mặt đất, tức là khi ngài hiện hình bằng Hóa Thân (Nirmanakaya) của mình, ngài tham gia công vụ thực tiễn phụng

sự chúng sinh, thái độ siêu việt của ngài, quá cứng rắn và quá xa xôi, dần dà trở thành mềm dịu, gần như thế, và qua trung gian của sự biến thái “thế tục hóa”. Nói thế có nghĩa là, Bồ tát hiện hình trong tư thái dung dị hơn, và xuất hiện trong chiếc áo bông bênh giãn dị, lột bỏ hết mọi văn vẻ. Bấy giờ ngài là một khuôn mặt dễ thân thiện hơn. Ngài không chễm chệ trong một thánh đường làm đối tượng sùng bái, nhưng ngài có đó để sống giữa chúng ta, làm một mẫu người thường như chúng ta.

Khi quan niệm về “Hóa Thân” đó trải qua một cuộc biến thái nữa, Bồ tát đích thực là láng giềng của chúng ta. Ngài Bồ tát ông hay Bồ tát bà cũng đi chợ mua đồ, ngài bửa củi, ngài chếp kinh, ngài làm việc trong xưởng, ngài làm thợ ký trong văn phòng ; thời xưa, bà Bồ tát thậm chí còn làm kỹ nữ.

Diễn tả theo cách khác, điều này có nghĩa rằng Phật tính (Buddhata) có trong mỗi người chúng ta, trong mọi chúng sinh. Chỉ khi nào nhìn thấy, chúng ta trực nhận Bồ tát trong một hóa thân nào đó của ngài. Khi một Văn Thù (Mañjuśrī), hay một Phổ Hiền (Samantabhadra), hay một Quán Thế Âm (Avalokitesvara), hiện thân trong đẳng cấp xã hội chúng ta theo kiểu đó, chúng ta gặp ngài Bồ tát ông hay ngài Bồ tát bà mỗi ngày và và mỗi nơi trong mọi bước đường thường nhật của đời sống. Chúng ta làm cái việc nghèo cùng nhất, chúng ta thực hiện hành vi vô nghĩa nhất, đó cũng là sự thần biến (vikurvita), sự nghiêm sức (lalita) của Bồ tát, và tất cả những việc kỳ diệu mà các nhà Đại thừa Ấn Độ đã làm nổi và đã được ghi chép rất nhiều trong vô số kinh điển của họ, tất cả cũng đã được thực hiện bởi Huệ Năng và Hoàng Nhân, Hận San và Thập Đắc ; hơn thế nữa, bởi mọi anh Giáp Ất, Trương Tam, Lý Tứ. Điều cần thiết để ý thức được sự kiện đó, để thấy phải thực hiện ra sao, chính là việc mở ra con mắt Bát nhã của riêng chúng ta.

Với những nhận xét đại khái này, và với những gì đã được

nói trong các trang sách trên, cũng như trong hai tập Thiền luận trước, độc giả sẽ có thể hiểu ý nghĩa của những minh họa này, và tự mình khám phá ra đâu là các thông điệp của Thiền tông.

Những “vấn đáp” (mondô) dưới đây sẽ phác họa thêm các điểm mà tôi thường xuyên ghi nhận trong các luận của tôi về chuyển hướng thực tiễn của tâm lý Trung Hoa khi bộc lộ đạo lý của Phật giáo Thiền tông, và cũng cung cấp cho độc giả chìa khóa để mở cửa vào kho tàng trân bảo của sinh hoạt Thiền.

Nghiêm Dương tôn giả (1), ở Tân Hưng, có thầy tăng hỏi :

“Phật là gì ?”

“Cục đất.”

“Pháp là gì ?”

“Đất lẫn.”

“Tăng là gì ?”

“Ăn cháo ăn cơm.”

Khi tôn giả được hỏi về ý nghĩa ứng vật hiện hình của Phật, ngài nói :

“Mang giùm cái ghế đằng kia lại đây.”

Huệ Giác, ở Dương châu (2), có thầy tăng đến kéo nài hỏi :

“Từ xa xăm đến kiếm sư, xin sư dạy dỗ đạo Thiền.”

“Việc quan gia nghiêm nhặt, không cho phép an bài.”

“Sư không có phương tiện (upaya) gì sao ?”

“(Vì ông từ xa đến,) nghỉ đêm bên bếp lửa đi.”

(1) Truyền đăng lục XI

(2) Ibid.

Phụng thiên sư, ở Quốc thanh viện (1), có thầy tăng hỏi :

“Gia phong của hòa thượng ra sao ? (nghĩa là, những nét đặc sắc trong tôn môn sư, trong giáo pháp của sư là gì ?)

“Một cái bàn, một cái ghế, một bếp lửa, và những cánh cửa sổ”.

“Bốn phận người xuất gia là gì ?”

“Buổi sáng nói lời chào mừng, buổi tối nói lời trân trọng”.

“Đại ý của Phật pháp là gì ?”

“Thích Ca là nguor đầu ngục tốt, Tổ sư là mã a diện bà”.

Vân nam Đàm Thành (2), nhân đang quét dọn, Qui Sơn đến và nói :

“Bạn rộn quá há !”

“Nên biết chẳng có người bận rộn.”

“Vậy thì phải có mặt trăng thứ hai.”

Đàm Thành đưa chổi lên và nói : “Mặt trăng thứ hai là cái này ?”

Qui Sơn cúi đầu và bỏ đi.

Lúc khác, Đàm Thành đang làm đôi dép cỏ, thì Động Sơn đến, hỏi :

“Muốn có một con mắt ; nhờ sư chỉ dạy, không biết có được không ?”

“Để cho ai vậy ?”

“Không có ai cả”.

(1) Ibid.

(2) 782-481. Ibid., XIV

“Nếu có, ông để vào đâu ?”

Động Sơn không đáp, rồi sư nói :

“Người hỏi xin một con mắt – y là con mắt ?”

“Không phải mắt”, Động Sơn nói.

Thiền sư thét lên tiếng la “Chu choa” nghe dễ sợ.

**BỔ TÚC VÀ ĐỈNH CHÍNH
CỦA NGƯỜI DỊCH**

BỔ TÚC LUẬN I ĐOẠN 4

(các trang 23–31)

Trong các trang này, tác giả vì không ghi rõ xuất xứ chính xác, nên khi dịch, tôi không tìm đọc nguyên bản chữ Hán để đối chiếu. Những tài liệu chữ Hán mà tôi sử dụng khi phiên dịch hoàn toàn dựa vào hai bản Đại tạng kinh. Bản đặc dụng nhất là Taisho. Kế đó là bản tục tạng chữ Vạn. Do đó, lúc đọc các chú thích xuất xứ của tác giả, thấy nói trích từ các tác phẩm phát kiến được tại Đôn hoàng, mà tôi lại không có, cho nên mắc phải những sơ xuất đáng tiếc. Những đoạn bổ túc dưới đây, nguyên văn chưa chắc đồng với các thủ bản của tác giả, nhưng xét theo văn lý, hầu hết giống nhau, chỉ trừ văn cú có nhiều chỗ đảo trang giữa bản dịch tiếng Anh và nguyên bản Hán.

Về ba đoạn bổ túc dưới đây, đoạn thứ nhất nói về vô tâm, nguyên văn được tìm thấy trong một tác phẩm nhan đề Quán vô tâm luận, được gán cho Bồ Đề Đạt Ma (có chữ Thích đứng đầu làm họ ; lối gọi tên này hiếm thấy trong những gì liên hệ đến vị cha đẻ của Thiền tông Trung Hoa này).

Hai đoạn kế tiếp là những đoạn trích từ bài pháp của Đạo Tín trong Lăng già sư tư ký, được nói là của sư Tịnh Nguyên đời Đường soạn. So nguyên văn, hình như có nhiều chỗ tôi dịch sai. Vậy mong độc giả sửa hộ những đoạn nào thấy rõ là sai lạc quá trớn.

Ngoài ra, trong đoạn 6 của Luận 1, từ trang 41 đến 45, được nói là trích từ Ngũ lục của Thân Hội. Cho đến bây giờ, tôi

vẫn chưa đọc được một chữ của bản Ngũ lục này. Trong Tuyển tập của Hồ Thích, tôi chỉ đọc được một bài khảo chứng của Hồ Thích, khảo chứng lịch sử về Ngũ lục của Thần Hội, và một bài về tiểu truyện của Thần Hội ; nhưng không tìm ra đoạn trích dẫn nào của Hồ Thích tương đương với đoạn này. Tôi đã cố gắng dựa vào Hiến tông luận của Thần Hội, in trong Truyền đăng lục, để tìm một vài dụng ngữ cần thiết. Tuy nhiên, vẫn còn quá nhiều thiếu sót.

I. QUÁN VÔ TÂM LUẬN

(được cho là của Thích Bồ Đề Đạt Ma chế. Ấn hành trong Đại tạng Taishō, No 2831, tập 85, tr. 1269–1270a. Nguyên bản có thể chia làm hai phần. Phần đầu, nói chi tiết về Vô tâm, qua hình thức vấn đáp. Phần hai, các bài tụng và các giải thích khác về Vô tâm. Dưới đây, trích nguyên văn và phiên âm phần một).

觀無心論

夫至理無言，要假言而顯理，大道無相，為接
麤而見形，今且假立二人共談無心之論矣。

弟子問和尚曰：有心無心？

答曰：無心。

問曰：既云無心，誰能見聞覺知？誰知無心？

答曰：還是無心既見聞覺知，還是無心能知無心。

問曰：既若無心，即合無有見聞覺知。云何得有見聞覺知？

答曰：我雖無心，能見能聞能覺能知。

問曰：既能見聞覺知，即是有心，那得稱無？

答曰：只是見聞覺知，即是無心，何處更離見聞覺知別有無心，我今恐汝不解，一一為汝解說，今汝得悟真理，假如，見終日見由為無見，見亦無心，聞終日聞，由為無聞，聞亦無心，覺終日覺，由為無覺，覺亦無心。終日造作，作亦無作，作亦無心，故云見聞覺知總是無心。

問曰：若為能得知是無心？

答曰：汝但仔細推求看心作何相貌，其心復可得，是心不是心？為復在內？為復在外？為復在中間？如是之處推求覓心了不可得，乃於一切處求覓亦不可得，當知即是無心。

問曰：和尚既云一切處總是無心，即合無有罪福，何故眾生輪迴六趣生死不斷？

答曰：眾生迷妄，於無心中而妄生心，造種種業，妄執為有，足可致使輪迴六趣生死不斷，譬有人於暗中見杌為鬼，見繩為蛇，便生恐怖，眾生妄執亦復如是，於無心中妄執有心造種種業而寔無不輪迴六趣。如是眾生若遇大善知識教今坐禪，覺生死即斷，譬如暗中日光照而暗皆盡，若悟無心，一切罪業亦復如是。

問曰：弟子愚昧，心猶未了審，一切處六根所用者應？

答曰：語種種施為，煩惱菩提，生死涅槃，定無心否？

答曰：定是無心，只為眾生妄執有心即有一切種煩惱，生死，菩提，涅槃，若覺無心即無一切煩惱生死涅槃，是故如來為有心者說有生死，菩提對煩惱得名，涅槃者對生死得名，此皆對治之法，若無心可得，即煩惱菩提亦不可得，乃至生死涅槃亦不可得。

問曰：菩提涅槃既不可得，過去諸佛皆得菩提，此謂可乎？

答曰：但以世諦文字之言得，於真諦寔無可得，故維摩經云：菩提者不可以身得，不可以心得，又金剛經云：無有少法可得，諸佛如來但以不可得而得，當

知有心即一切有，無心即一切無。

問曰：和尚既云於一切處盡皆無心，木石亦無心，豈不同於木石乎？

答曰：而我無心，心不同木石，何以故？譬如天鼓，雖復無心，自然出種種妙法教化眾生，又如如意珠，雖復無心，自然能作種種變現，而我無心亦復如是，雖復無心，善能覺了諸法寔相，具真般若，三身，自在應用無妨，故寶積經云：以無心意而現行，豈同木石乎？夫無心者即真心也，真心者即無心也。

問曰：今於心中作若為修行？

答曰：但於一切事上覺了，無心即是修行，更不別有修行，故知無心即一切，寂滅即無心也。

弟子於是忽然大悟，始知心外無物，物外無心，舉止動用皆得自在，斷諸疑網更無罣礙。

PHIÊN ÂM.

Phù Chi lý vô ngôn, yêu giả ngôn nhi hiển lý. Đại đạo vô tương, vị tiếp thô nhi hiện hình. Kim thả giả lập nhị nhân cộng đàm Vô tâm chi luận hi.

Đệ tử văn hòa thượng viết : Hữu tâm ? Vô tâm ?

Đáp viết : Vô tâm.

Vấn viết : Kỳ văn Vô tâm, thủy năng kiến vãng giác tri ? Thủy tri Vô tâm

Đáp viết : Hoàn thị Vô tâm kỳ kiến văn giác tri. Hoàn thị Vô tâm năng tri Vô tâm.

Vấn viết : Kỳ nhược vô tâm, tức hiệp vô hữu kiến văn giác tri. Văn hà đắc hữu kiến văn giác tri ?

Đáp viết : Ngã tuy Vô tâm, năng kiến năng văn năng giác năng tri.

Vấn viết : Kỳ năng kiến văn giác tri, tức thị hữu tâm, hà đắc xưng vô ?

Đáp viết : Chỉ thị kiến văn giác tri, tức thị Vô tâm. Hà xứ cánh ly kiến văn giác tri biệt hữu Vô tâm ? Ngã kim khủng như bát giải, nhất nhất vị như giải thuyết, linh như đắc ngộ chân lý. Giả như, kiến chung nhật kiến do vi vô kiến. Kiến diệt Vô tâm. Văn chung nhật văn do vi vô văn. Văn diệt Vô tâm. Giác chung nhật giác, do vi vô giác. Giác diệt Vô tâm. Tri chung nhật tri, do vi vô tri. Tri diệt Vô tâm. Chung nhật tạo tác, tác diệt vô tác. Tác diệt Vô tâm. Cố văn kiến văn giác tri tổng thị Vô tâm.

Vấn viết : Nhược vì năng đắc tri thị Vô tâm ?

Đáp viết : Nhữ dân tử tế suy cầu khán tâm tác hà tướng mạo, kỳ tâm phục khả đắc, thị tâm bất thị tâm ? Vì phục tại nội ? Vì phục tại ngoại ? Vì phục tại trung gian ? Như thị tam xứ suy cầu mạch tâm liễu bất khả đắc. Nãi ư nhất thiết xứ cầu mạch liễu bất khả đắc. Đương tri tức thị Vô tâm.

Vấn viết : Hòa thượng ký vân : nhất thiết xứ tổng thị vô tâm. Tức hiệp vô hữu tội phước. Hà cố chúng sinh luân hồi lục thú sinh tử bất đoạn ?

Đáp viết : Chúng sinh mê vọng, ư Vô tâm trung nhi cầu vọng tâm, tạo chủng chủng nghiệp, vọng chấp vi hữu, tức khả trí sử luân hồi lục thú sinh tử bất đoạn. Thí như hữu nhân ư ám trung kiến ngọt vị quý, kiến đắng vị xả, tiện sinh khủng bố. Chúng sinh vọng chấp diệc phục như thị. Ư Vô tâm vọng chấp hữu tâm, tạo tác chủng chủng nghiệp. Nhi thật vô luân hồi lục thú. Như thị chúng sinh nhược ngộ đại thiện tri thức giáo linh tọa thiền giác ngộ Vô tâm, nhất thiết nghiệp chương tận giai tiêu diệt, sinh tử tức đoạn. Thí như ám trung nhật quang chiếu nhi ám giai tận. Nhược ngộ Vô tâm, nhất thiết tội nghiệp diệc phục như thị.

Vấn viết : Đệ tử ngu muội, tâm do vị liễu thâm, nhất thiết lục căn sở dụng giả ứng ?

Đáp viết : Ngữ chúng chúng thi vi, phiền não Bồ đề, sinh tử Niết bàn định vô tâm phủ ?

Đáp viết : Định thị Vô tâm. Chỉ vị chúng sinh chấp hữu tâm tức hữu nhất thiết chủng phiền não, sinh tử, Bồ đề, Niết bàn. Nhược giác Vô tâm tức vô nhất thiết phiền

não, sinh tử, Niết bàn. Thị cố Như Lai vị hữu tâm giả thuyết hữu sinh tử. Bồ đề đối phiền não đắc danh. Niết bàn giả đối sinh tử đắc danh. Thử giai đối trị chi pháp. Nhược vô tâm khả đắc, tức phiền não Bồ đề diệt bất khả đắc. Nãi chi sinh tử Niết bàn diệt bất khả đắc.

Vấn viết : Bồ đề Niết bàn ký bất khả đắc, quá khứ chư Phật giai đắc Bồ đề. Thử vị khả hồ ?

Đáp viết : Dẫn dĩ thế đế văn tự chi ngôn đắc. Ư chân đế thật vô khả đắc. Cố Duy ma kinh vân : Bồ đề giả bất khả dĩ thân đắc, bất khả dĩ tâm đắc. Hựu Kim cang kinh vân : Vô hữu thiếu pháp khả đắc. Chư Phật Như Lai dẫn dĩ bất khả đắc nhi đắc. Đương thi hữu tâm tức hữu nhất thiết, vô tâm tức vô nhất thiết.

Vấn viết : Hòa thượng ký vân ư nhất thiết xứ tận giai vô tâm. Mộc thạch diệt vô tâm. Khởi bất đồng ư mộc thạch hồ ?

Đáp viết : Nhi ngã vô tâm, tâm bất đồng mộc thạch. Hà dĩ cố? Thí như thiên cổ, tuy phục vô tâm, tự nhiên xuất chủng chủng diệu pháp giáo hóa chúng sinh. Hựu như như ý châu, tuy phục vô tâm, tự nhiên năng tác chủng chủng biến hiện. Nhi ngã vô tâm diệt phục như thị. Tuy phục vô tâm, thiện năng giác liễu chư pháp thật tướng, cụ chân bát nhã, tam thân, tự tại ứng dụng vô phương. Cố Bảo tích kinh vân : Dĩ vô tâm ý nhi hiện hành. Khởi đồng mộc thạch hồ ? Phù vô tâm giả tức chân tâm dã. Chân tâm dã tức vô tâm dã.

Vấn viết : Kim ư vô tâm trung tác nhược vi tu hành ?

Đáp viết : Dẫn ư nhất thiết sự thượng giác liễu vô tâm tức thị tu hành. Cánh vô biệt hữu tu hành. Cố tri vô tâm

tức nhất thiết. Tịch diệt tức vô tâm dã.

Đệ tử ư thị hốt nhiên đại ngộ. Thủy tri tâm ngoại vô vật, vật ngoại vô tâm. Cử chỉ động dụng giai đắc tự tại. Đoạn chư nghi vông cách vô quái ngại.

II. XẢ THÂN PHÁP

(trích *Lăng già sư tư ký*, Đại tạng Taisho, No 2837, tập 85, trang 1290 a-b).

凡捨身之法，先定空空心，使心境淨寂，
 鑄想玄寂，今心不移，心性寂定，即斷攀
 緣，窈窈冥冥，凝淨心虛，則幾泊恬乎，
 泯然氣盡，住清淨法身，不受後有，若起
 心失念，不免受生也，此是前定心境，法
 應是。此是作法，法本無法，無法之法，
 始名為法，法則無作，夫無作之法，真寔
 解脫，以是義故，寔法無作，捨身法者，
 即假想身橫看，心境明地，即用神明推策

，大師云，莊子說，天地一指，萬物一馬，法句經云，亦不為一，為欲破諸數，淺智之所聞，謂一以為一，故莊子猶滯一也，老子云，窈兮冥兮，其中有精，外雖亡相，內上存心，華嚴經云，不著二法，以無一二故，維摩經云，不在內，不在外，不在中間，即是證，故知老子猶滯於精識也。

PHIÊN ÂM.

Phàm xả thân chi pháp, tiên định không không tâm, sử tâm cảnh tịch tịnh, chú tướng huyền tịch, linh tâm bất di. Tâm tánh tịch dịch, tức đoạn phan duyên, yếu yếu minh minh, ngưng tịch tâm hư, tác cơ bạc điểm hồ ! Dẫn nhiên khí tận, trụ thanh tịnh pháp thân, bất thọ hậu hữu. Nhược khởi tâm thất niệm, bất miễn thọ sinh dã. Thử thị tiên định tâm cảnh, pháp ứng như thị. Thử thị tác pháp. Pháp bản vô pháp. Vô pháp chi pháp, thủy danh vi pháp. Pháp tác vô tác. Phù vô tác chi pháp, chân thật pháp dã. Thị dĩ kinh văn : không, vô tác, vô nguyên, vô tướng, tác chân giải thoát. Dĩ thị nghĩa cố, thật pháp vô tác. Xả thân pháp giả, tức giả tướng thân hoành khán. Tâm cảnh minh địa, tức dụng thân mình suy sách. Đại sư văn : Trang Tử thuyết : Thiên địa nhất chỉ, vạn vật nhất mã. Pháp cú kinh văn : Diệc bất vi nhất. Vị dục phá như số, thiên trí sở văn, vi nhất dĩ vi nhất. Cố Trang Tử do trệ nhất dã. Lão Tử văn : Yếu hê minh hê, kỳ trung hữu tịnh. Ngoại tuy vọng tướng, nội thượng tôn tâm. Hoa nghiêm kinh văn : Bất trước nhị pháp, dĩ vô nhất nhị cố. Duy ma kinh văn : Bất tại nội, bất tại ngoại, bất tại trung gian, tức thị chứng. Cố tri Lão Tử do trệ ự tịnh thức dã.

III. QUÁN TỰ THÂN.

(loc. cit. tr. 1288 a-b).

MỤC LỤC

TỰA	5
LUÂN MỘT : TỪ THIỀN ĐẾN HOA NGHIÊM	7
1. Thiền và Triết lý Viên dung	9
2. Các Bậc Thầy đầu tiên và <i>Hoa nghiêm</i> (Avatamsaka)	11
3. Thiền và tâm tính Trung Hoa	14
4. <i>Quán vô tâm luận</i> của Bồ đề đạt ma và <i>Xả thân pháp</i> của Đạo Tín	15
5. <i>Vô niệm</i> của Huệ Năng	22
6. <i>Vô niệm</i> của Thần Tú	26
7. <i>Vô niệm</i> của Đại Châu Huệ Hải	30
8. Triệu Châu nói về Thiền	34
9. Lâm Tế nói về Thiền	38
10. Các Thiền sư thời Đường và Tống nói về Thiền	42
11. Thiền và học kinh	54
12. Phân biệt <i>Hoa nghiêm</i> Avatamsaka và <i>Hoa nghiêm</i> Gandavyuha – Thông điệp của <i>Hoa nghiêm</i>	57
LUẬN HAI : GANDAVYUHA, LÝ TƯỚNG BỔ TÁT VÀ PHẬT	63
1. Biến đổi toàn diện cảnh trí trong Gandavyuha	65
2. Một ít ý tưởng đặc sắc của kinh	69
3. <i>Viên dung Vô ngại</i>	76
4. Bồ tát và Thanh văn	81

5. Nhân duyên sai biệt	85
6. Thi dụ	87
7. Gandavyuha và tinh thể của Đại thừa	89
8. Phật trong <i>Hoa nghiêm</i> và qua các Thiên sư	91

LUẬN BA : TRỤ SỨ CỦA BỒ TÁT 101

1. Từ đâu đến ? Đi về đâu ?	103
2. <i>Tâm Vô Trụ</i> trong các kinh Đại thừa và các Thiên sư	108
3. <i>Tì lô giá na trang nghiêm đại lâu các</i> (Vairo-cana-vyūha-alankāra-garbha) như là Trụ xứ của Bồ tát	115
4. Thiên tài đồng tử (Sudhana) tán thán Trụ xứ của Bồ Tát	119
5. Mô tả đại lâu các Vairocana	129
6. Các thí dụ giải thích Thiện Tài đồng tử chứng nghiệm Đại lâu các	138
7. Bồ tát Đến và Đi	141
8. Đại lâu các Tì lô (Vairocana) và Pháp giới (Dharmadhātu)	143
9. Bốn Pháp giới (Dharmadhātu)	146
10. Giải thích Trí (Jñana) và Lực (Adhithana) của Bồ tát	154
11. Sinh địa và Quyến thuộc của Bồ tát	156
12. Thiên sư nói về Trụ xứ của Bồ tát	160

LUẬN BỐN : GANDAVYUHA NÓI VỀ MONG CẦU GIÁC NGỘ 163

1. Ý nghĩa <i>Phát bồ đề tâm</i> (Bodhicittotpada)	165
--	-----

2. Đức Vân từ theo (Sāgaramegha) và <i>Thập địa kinh</i> (Dasabhūmika) nói về Mong cầu Giác ngộ (Bồ đề phần)	174
3. Bồ tát Di Lặc thuyết pháp về Bồ đề tâm	182
4. Bồ tát Di Lặc giảng tiếp	189
5. Kết thúc bằng các thí dụ tương tự	197
6. Tổng kết các điểm chính nói về Bồ đề tâm	208
7. Thập địa kinh (Dasabhumika) nói về Mong cầu Giác ngộ	213

LUẬN NĂM : Ý NGHĨA CỦA TÂM KINH BÁT NHÃ TRONG PHẬT GIÁO THIỀN TÔNG

1. Phạm văn của <i>Tâm kinh</i> (Hridaya) và dịch nghĩa	221
2. Phân tích <i>Tâm kinh</i>	226
3. <i>Tâm kinh</i> và tư liệu tâm lý của Kinh nghiệm Thiền	232

LUẬN SÁU : TRIẾT HỌC VÀ TÔN GIÁO TRONG BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

<i>Đại cương</i>	241
<i>1. Triết học trong Bát nhã ba la mật đa</i>	247
1. Bát nhã như là nguyên lý chỉ đạo	247
2. Bát nhã so với đôi cách chim và cái chum	248
3. Bát nhã như là mẹ của Chư Phật và Bồ tát	250
4. Bát nhã = Chính giác = Nhất thiết trí	251
5. Bát nhã như là soi thấy các Pháp Như thực	255
6. Bát nhã và Tánh Không	260
7. Bát nhã và Như huyền	270
8. Bát nhã và Trục giác	276
9. Bát nhã như là Bất khả đắc và Tương đối tính	279

10. Bát nhã và Phán lý	285
11. Vô sở đắc và Vô thủ trước	289
12. Thực tại như được nhìn từ bên kia	292
13. Bát nhã trong tay các Thiền sư.	296
<i>II. Tôn giáo trong Bát nhã ba la mật đa</i>	302
1. Môi trường hoạt dụng của Bát nhã	302
2. Upāya, Phương tiện thiện xảo	305
3. Bồ tát và Thanh văn	310
4. Quán Không bất chứng	313
5. Một vài đối nghịch quan trọng	320
<i>III. Toát yếu</i>	329

LUẬN BÀY : VĂN HÓA NHẬT BẢN VÀ NHỮNG CỐNG HIẾN CỦA PHẬT GIÁO, ĐẶC BIỆT THIỀN TÔNG

	343
1. Đời sống của Phật tử	347
2. Ý nghĩa Vô Ngã, Tánh Không và Chân Như	351
3. Ba phương pháp thể hiện	357
4. Sắc thái Thiền tông	360
5. Thiền và Mặc hội (sumiye)	364
6. Vĩnh tịch, và Ba Tiêu (Bashō)	371
7. Thiền và Kiếm thuật	376
8. Takuan (Trạch An) và kiếm sĩ Yagyū	379
9. Trà thất	382

PHỤ LỤC : PHẬT GIÁO NHẬT BẢN	385
Phật giáo Nại lương (Nara)	386
Bóng tối đi qua	387

Truyền Giáo đại sư (Dengyō Daishi)	388
Hoàng Pháp đại sư (Kōbō Daishi)	388
Phật giáo quý tộc	389
Phản đối tinh thần Phật giáo	390
Phật giáo sáng tạo : 1. <i>Không Dã thượng nhân</i> (<i>Kūya Shōnin</i>) xuất hiện	391
Phật giáo sáng tạo : 2. <i>Nhật Liên (Nichiren)</i> xuất hiện	393
Phật giáo Thiên tông hưng khởi trong thời Kiếm thương (Kamakura)	394
Sau thời Kiếm thương	395
Kết luận	396

LUẬN TÁM : SINH HOẠT THIÊN TRONG CÁC HOA PHẨM

BỔ TÚC VÀ ĐỊNH CHÍNH CỦA NGƯỜI DỊCH	399
1. <i>Quán Vô tâm luận</i> , nguyên văn chữ Hán và phiên âm	409
2. <i>Xả thân pháp</i> , nguyên văn chữ Hán và phiên âm	413
3. <i>Quán tự thân</i> , nguyên văn chữ Hán và phiên âm	420
	421

THIÊN LUẬN

(Quyển hạ)

· DAISETZ TETLARO SUZUKI ·

Chịu trách nhiệm xuất bản :
TRẦN ĐÌNH VIỆT

Biên tập : Hoàng Mai
Trình bày : Thiên Trung
Vẽ bìa : Hs Nguyễn Hùng
Sửa bản in : Quốc Hân

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 1

ĐT : 8225340-8296764-8220405-8296713-8223637

Fax : 84.8.222726 * Email : nxbphcm@bds.vn.net

Liên kết xuất bản :

CTY VĂN HÓA MINH TRÍ - NS. VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP HCM

ĐT : 8 242157 - 8233022 - Fax : 84.8.2350/9

In lần thứ 2, số lượng 1000 cuốn khổ 14,5 x 20,5 cm tại Xưởng in CN Trung Tâm Hội Cho
Ấn Lãm Việt Nam. Giấy chấp nhận đăng ký CXB số 1245-27/XB-Q.X3 ngày 11/09/2003
in xong và nộp lưu chiểu tháng 9 năm 2005



DAISETZ
TEITARO
SUZUKI

thiên luận

NGUYỄN HẠ

... Trong nhiều năm qua, nội dung đào tạo đội ngũ cán bộ lý luận hầu như chỉ bó hẹp trong các bộ môn khoa học Mác-Lênin, chưa coi trọng việc nghiên cứu các trào lưu khác và tiếp nhận những thành tựu khoa học của thế giới. Hậu quả là số đông cán bộ lý luận thiếu hiểu biết rộng rãi về kho tàng tri thức của loài người, do đó khả năng phát triển bị hạn chế.

... Nghiên cứu một cách toàn diện và có hệ thống tư tưởng Hồ Chí Minh. Đồng thời chú trọng nghiên cứu những tinh hoa trí tuệ của dân tộc.

Đối với những học thuyết khác, ngoài chủ nghĩa Mác-Lênin - về xã hội, cần được nghiên cứu trên quan điểm khách quan, biện chứng.

... Nghiên cứu mối quan hệ giữa truyền thống và hiện đại, giữa phát huy bản sắc văn hóa dân tộc với tiếp thu tinh hoa văn hóa thế giới, những vấn đề về phát huy nhân tố con người, về đạo đức, lối sống, tư tưởng, nghệ thuật, tôn giáo, dân tộc... trong điều kiện phát triển nền kinh tế hàng hóa nhiều thành phần và mở rộng giao lưu quốc tế.

... Đáng phát huy tự do tư tưởng, tạo mọi điều kiện cần thiết cho hoạt động nghiên cứu và các mặt công tác khác trên lĩnh vực lý luận...

Trích Nghị quyết của Bộ Chính Trị ĐCSVN về công tác lý luận trong giai đoạn hiện nay (Số 01/NQ-TN 28-3-92)



Nhà Sách
VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM

ĐT: 8242157 - 8233022 - FAX: 8235079

9 Phan Đăng Lưu, Q.11, TP. HCM-ĐT: 8413306

E-mail: vanlangmt@yahoo.com



Giá: 159.000đ/bộ