

NI TRƯỞNG TRÍ HẢI –
TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP



NHÂN 18 NĂM NI TRƯỞNG ĐI XA,... (2003-2021)

Thực hiện Tuyển tập:
NGUYỄN HIỀN-ĐỨC
Phật lịch 2665 – 2021

TUYÊN TẬP

NI TRƯỞNG TRÍ HẢI – TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

PHẦN I. TƯỞNG NIỆM NI TRƯỞNG TRÍ HẢI (trang 14-80)

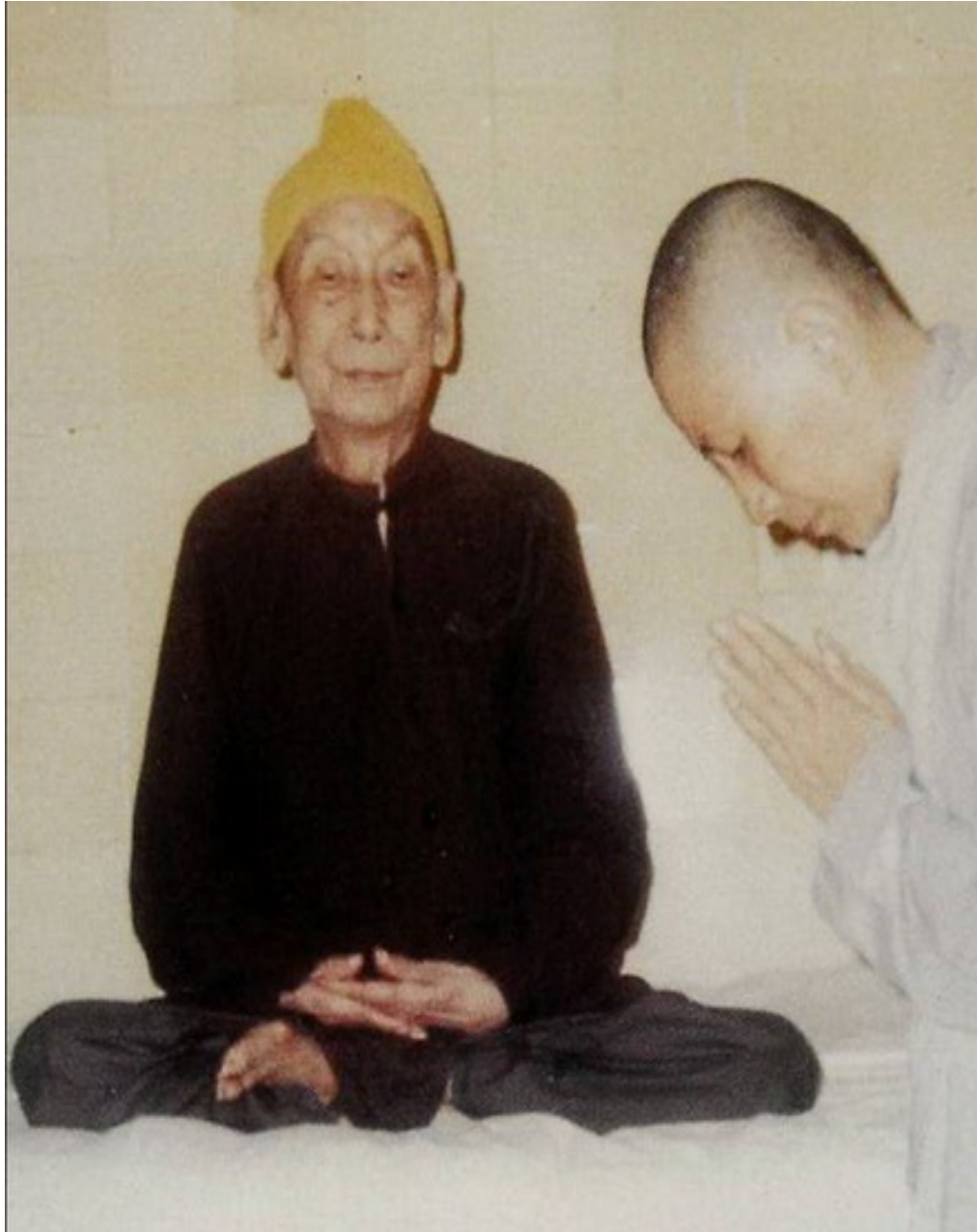
NHIỀU TÁC GIẢ (Theo thứ tự bài trong tập):

THÍCH MINH CHÂU * THƯ VIỆN HOA SEN * NINH GIANG THU CÚC
HUYỀN KHÔNG * THÍCH PHƯỚC SƠN * TRẦN NGỌC NINH
TUỆ SỸ * THI VŨ * TRẦN TRUNG ĐẠO
VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM * THÍCH NỮ HƯƠNG NHŨ
VĂN CÔNG TUẤN * NGUYỄN HẠNH HDT * THÁI KIM LAN

PHẦN II. NI TRƯỞNG TRÍ HẢI – TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP (trang 81-623)

PHẦN III. NI TRƯỞNG TRÍ HẢI – BIẾN TUỆ (trang 624-757)

THÍCH MINH CHÂU * DL. * THÍCH NHƯ ĐIỀN * BÙI GIÁNG
NGUYỄN GIÁC * ĐỖ HỒNG NGỌC * CAO HUY THUẦN * THÁI KIM LAN
NINH GIANG THU CÚC * VIÊN LINH * HUỆ TRÂN
TÂM QUANG – VĨNH HẢO
CHÙA DIỆU QUANG * CHÙA A DI ĐÀ * CHÙA PHỔ HIỀN
THÍCH NỮ HƯƠNG NHŨ * THÍCH NGUYỄN ĐOAN
LIÊN HOA * TRẦN KHẢI * DIỆU THẢO
TRẦN HOÀI THƯ – NGUYỄN LỆ UYÊN
TRẦN NGỌC NINH * VƯƠNG TRÙNG DƯƠNG * MAI SƠN



Nữ Trưởng đánh lễ Hòa thượng Pháp chủ Thích Đức Nhuận

*Tâm đại bi như hoa,
Nở từ chân không Tuệ,
Đại bi như ánh sáng,
Tỏa từ ngọn đèn Thiền*

TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP – TUYỂN TẬP NI TRƯỞNG TRÍ HẢI

Nguyên Tánh Nguyễn Hiền-Đức

1

NI TRƯỞNG TRÍ HẢI – MỘT ĐÓA SEN NGÁT HƯƠNG

Cuối tháng 4/2015, khi qua Mỹ, tôi mang theo sách của quý Thầy Minh Châu, Thanh Từ, Chơn Thiện, Tuệ Sỹ, Ni Trưởng Trí Hải, và các Cư sĩ Trụ Vũ, Cao Huy Thuần, Đỗ Hồng Ngọc... Nhờ đó mà tôi tiếp tục thực hiện được mấy tuyển tập học Phật – một công việc mà tôi đã say mê và tâm huyết từ năm 2000.

Đặc biệt, tôi đọc nhiều lần 2 tác phẩm xuất bản sau khi Ni Trưởng Trí Hải bị tai nạn giao thông qua đời tại Long Khánh ngày 7-12-2003, đó là cuốn *Từ Nguồn Diệu Pháp* và *Bóng Nguyệt Lòng Sông*, Nhà xuất bản Tôn Giáo tháng 4 năm 2004.

Tôi bắt đầu “gõ” nhiều bài của và về Ni Trưởng Trí Hải ở Sài Gòn, Hội An, Đà Nẵng và Maryland, Hoa Kỳ. Cuối năm 2015, tôi qua California tiếp tục bổ sung nhiều bài viết của Ni Trưởng Trí Hải để hình thành tập *Ni Trưởng Trí Hải – Một Đóa Sen Ngát Hương*. Nội dung tập này gồm có:

I/ *Thành Kính Tưởng Niệm Ni Trưởng Trí Hải* gồm các bài viết của Hòa thượng Thích Mãn Giác (nhà thơ Huyền Không), GS Cao Huy Thuần, Thích Nữ Hương Nhũ, Văn Công Tuấn và Nguyễn Hạnh HDT.

II/ *Lời Giới Thiệu Một Số Tác Phẩm Do Ni Trưởng Trí Hải Dịch Và Sáng Tác* của Ôn Minh Châu và D.L.

III/ *Những Bài Viết Của Ni Trưởng Trí Hải*. Sau những bài viết sưu tập được đây đó, chúng tôi ưu tiên vì yêu thích đưa vào tập này đủ các bài trong cuốn *Từ Nguồn Diệu Pháp* (13 bài), *Bóng Nguyệt Lòng Sông* (23 bài) và cuốn *Đường Về*. Tôi đã “gõ” đủ 36 bài trong 2 cuốn sách rất quý giá này. Vì rằng, khi đánh máy tôi phải đọc ít nhất từ 3 đến 4 lần/ trang. Điều này giúp tôi đọc những bài viết của Ni Trưởng Trí Hải kỹ hơn, sâu hơn, giúp ích cho tôi nhiều hơn trong những bước đầu tập tễnh học Phật.

Tôi xin phép được nhắc lại một kỷ niệm mà gần năm mươi năm rồi tôi vẫn còn nhớ mãi. Khi tôi là Trưởng phòng Tu thư Viện Đại học Vạn Hạnh, phụ tá Giám đốc Ấn quán Vạn Hạnh, tôi được giao in ấn và phát hành tất cả những cuốn

sách do Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh xuất bản. Trong đó có cuốn *Con Đường Thoát Khổ* (sau đổi thành *Tư Tưởng Phật Học*) do Sư Trí Hải dịch. Kỹ thuật in lúc đó nghèo nàn, thô sơ và thủ công lắm, sắp chữ được 1 “cahier”, 16 trang thì khi sửa lỗi xong phải cho in, sau đó “trả” chữ vào “hộc” để tiếp tục sắp chữ cho cahier kế tiếp. Tôi biết Sư Cô rất bận rộn vì có rất nhiều việc Sư Cô cần làm, phải làm nhưng tôi vẫn cứ phải thừa trình điều đó. Sư Cô xem bản vờ rồi ký “bon à tirer” rất nhanh. Lại thêm cái tội “tày trời” của tôi. Khi trình bày bìa sách, tôi làm sai tên tác giả (thay vì Walpola **Rahula**, tôi lại làm thành Walpola **Rahalu**). Sách đã đóng bìa xong, làm sao đây? Tôi đứng ngồi không yên, rồi bời ngộn ngang những lo lắng. Cuối cùng, không còn cách nào khác, tôi bạo gan đem cuốn sách in sai bìa đó lên trình Sư Cô và xin nhận lãnh trách nhiệm của mình. Sư Cô vẫn bình thản, hiền hòa và phúc hậu nhìn kỹ bìa sách, rồi nói một cách nhẹ nhàng đến không ngờ: “Thôi. Hiền có thể in đúng tên tác giả trên miếng giấy nhỏ, chịu khó dán lên chỗ in sai đó được không? Lần sau Hiền nhớ phải rất cẩn thận!” Tôi lặng người vui mừng, và kính phục Sư Cô. Lời nói đó, phong thái đó và ngay lúc đó tôi cảm nhận rằng đó là lời của một vị Ân Sư, một người Mẹ, một người Chị kính quý đến nỗi tôi không nói được lời thăm tạ Sư Cô. Cho đến bây giờ tôi vẫn nghĩ: Phải chăng điều vĩ đại nằm trong sự đơn giản và sức mạnh chân chính nằm trong sự dịu dàng, như Thống tướng McArthur nói chẳng?

2

NI TRƯỞNG TRÍ HẢI – TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP

Sau khi *Tuyển Tập Ni Trưởng Trí Hải - Một Đóa Sen Ngát Hương* được post lên một số trang mạng, tôi nhận được sự chia sẻ chân tình của Độc giả, đa phần là những Phật tử đang lỡm lỡm và tập tễnh học Phật như tôi.

Tôi tiếp tục sưu tầm, lưu giữ những bài viết của Ni Trưởng và nhiều tác giả. Và rồi, cách đây mấy tháng tôi cảm nhận một cách rất tâm linh rằng cần phải thực hiện cho bằng được một Tuyển tập về Ni Trưởng đầy đủ hơn, đàng hoàng hơn, xứng đáng hơn để cung kính dập đầu tưởng tiếc Ni Trưởng nhân 18 Năm Ngươi đi xa, - 17 giờ ngày 14 tháng 11 năm Quý Mùi (7-12-2003 – 7-12-2021). Tôi mượn nhan đề cuốn sách *Từ Nguồn Diệu Pháp* - xuất bản vào tháng 4/2004 cho TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP - TUYỂN TẬP NI TRƯỞNG TRÍ HẢI này.

Tuyển tập gồm 3 phần:

- 1. Cảm Niệm Ni Trưởng Trí Hải** (nhiều tác giả)
- 2. Ni Trưởng Trí Hải - Từ Nguồn Diệu Pháp** (Dịch phẩm, biên khảo, thơ văn của Ni Trưởng Trí Hải)
- 3. Ni Trưởng Trí Hải - Biển Tuệ** (nhiều tác giả).

Nội dung chi tiết chúng tôi đã ghi rõ ở Mục Lục để quý Độc giả thuận tiện hơn khi vào tập.

Bên cạnh đó, chúng tôi giới thiệu Mục lục Kỷ yếu *Tưởng Niệm Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải* của Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam để quý Độc giả tìm đọc thêm. Đối với tác phẩm *Nguồn Mạch Tâm Linh* của Ni Trưởng Trí Hải, chúng tôi chỉ đưa vào các bài; *Phương Pháp Học Phật, Câu Chuyện Dòng Sông, Kêu Dài Một Tiếng Lạnh Hư Không*. Những bài còn lại xin mời quý vị đọc thêm,

Tập này hơn 750 trang, có thể làm cho một số vị ngán và ngại xem. Nhưng, chúng tôi tin rằng việc lưu giữ và đọc chậm, đọc kỹ những tác phẩm của Ni Trưởng Trí Hải là việc cần thiết, lâu dài và lợi lạc. Vậy, xin phép đề nghị quý vị:

+ Copy ra thành 3 phần I, II và III trong Tuyển tập thành 3 Files riêng;

+ Riêng phần II là những dịch phẩm, biên khảo, sáng tác Thơ, Văn của Ni Trưởng Trí Hải có đến trên 540 trang thì chia nhỏ thành nhiều Files vì mỗi bản dịch này khoảng 60-70 trang; đó là những dịch phẩm từ nguyên tác: *Hiếu Biết Về Tánh Không, Giải Thoát Trong Lòng Tay, Thiên Đạo, Sống Thiên, Áo Hóa...* và các cuốn sách của Ni Trưởng Trí Hải: *Từ Nguồn Diệu Pháp, Bóng Nguyệt Lòng Sông, Đường Về*. Truyện ngắn và Thơ của Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải. v... v

* *

* * *

Trong mấy tháng cầm cuội, rì mọ đọc, chọn bài, dàn trang, sửa lỗi tập này, chúng tôi cảm nhận được khá đầy đủ và trọn vẹn niềm hoan lạc vô biên vì tiếp nhận được những lợi lạc lớn lao trong quá trình học Phật. Tôi cảm nhận sâu sắc rằng những bài trong tuyển tập này, nhất là những dịch phẩm, những biên khảo, sáng tác về Phật học, Văn học của Ni Trưởng Trí Hải đến các bài viết của nhiều tác giả đều “thấp thoáng lời kinh, lấp lánh ánh vàng” không sao diễn tả được bằng lời. Đúng là những bài viết đó thật Đẹp, thật Hay, thật Mới. Cái Đẹp, cái Hay, cái Mới đó chỉ có thể có được từ Biển Tuệ của Ni Trưởng, từ lòng chân thành, kính quý, ngưỡng mộ Ni Trưởng trên nhiều phương diện của nhiều Tác giả.

Chúng tôi tâm đắc và thấm thía bài đầu của Tuyển tập này – *Tưởng Niệm Có Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải* của Ôn Minh Châu và câu kết đầy ấn tượng và giàu ngữ nghĩa trong bài của GS-BS Trần Ngọc Ninh:

“Cùng với các Phật tử trên toàn thế giới, cùng với các bậc tri thức thiện tâm trong nước, tôi khóc Ni cô Trí Hải.”

Chúng tôi đã hoàn thành *Từ Nguồn Diệu Pháp - Tuyển Tập Ni Trưởng Trí Hải* - từ tâm cảm, tâm thái và tâm tưởng đó.

Nơi đây, chúng tôi chân thành cảm ơn quý Anh Chị: Thái Kim Lan, Bs Đỗ Hồng Ngọc, Nguyên Giác Phan Tấn Hải đã gửi cho chúng tôi những bài viết của mình về Ni Trưởng Trí Hải, trong đó có bài viết mới nhất về Ni Sư của anh Nguyên Giác ngày 26/11 vừa qua: “Ni Trưởng Trí Hải: Thiên Pháp Người Gõ”.

- Cung kính niệm ân Thầy Tuệ Sỹ, Thầy Như Điển trong mấy chục năm qua đã thực hiện một cách trí tuệ và đầy hiệu quả phương châm “Hoằng Pháp Là Lợi Sinh”, thể hiện tập trung ở “sự kiện” mà nhiều Phật tử khắp nơi chờ đợi và mong ước, đó là Đại Hội Hoằng Pháp GHPGVNTN ngày 26/11/2021 vừa qua.

- Tôi không quên thâm tạ Nguyên Đạo Văn Công Tuấn và Nguyên Minh Nguyễn Minh Tiến đã luôn khuyến khích, giúp đỡ, hỗ trợ tôi trong việc thực hiện và phổ biến các Tuyển tập học Phật.

Chúng tôi xin thưa thêm lời này: Mặc dầu đã có nhiều cố gắng, đã kiên trì khắc phục cơn đau cột sống trong gần 6 tháng để mong sao cho Tuyển tập này ít sai sót. Chúng tôi biết rất khó tránh được điều này. Vì vậy, chúng tôi cung kính dâng lễ mong Ni Trưởng Trí Hải hộ trì và mong chư vị lượng thứ, chỉ dẫn cho để giúp chúng tôi hoàn chỉnh dần Tuyển tập này.

Chúng tôi kính mong các Tác giả có bài trong Tuyển tập này cho phép chúng tôi vì lợi lạc chung mà sử dụng bài viết của Quý vị.

Ngoài ra, trong phần Phụ Lục chúng tôi đưa thêm nhiều bài viết về PHÙNG THĂNG, xem như một bước khởi động cho TUYỂN TẬP PHÙNG THĂNG. Vì vậy, tha thiết mong chư vị giúp đỡ, hỗ trợ qua việc gửi cho chúng tôi bài, hình ảnh liệu quan. Tôi chân thành biết ơn.

Chúng tôi mong nhận được ý kiến góp ý, chỉ dẫn về nhiều mặt, xin vui lòng liên lạc theo địa chỉ: 5hien0110@gmail.com.

Santa Ana, CA đầu tháng 12 năm 2021

Nguyễn Tánh Nguyễn Hiền-Đức

MỤC LỤC

4. Nguyên Tánh Nguyễn Hiền-Đức:

Lời Thưa Trình Về Tuyển tập

I. CẢM NIỆM NI TRƯỞNG TRÍ HẢI (trang 14-80)

14. Thích Minh Châu: *Tưởng Niệm Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải*

15. Thư Viện Hoa Sen: *Ni Trưởng Trí Hải – Tiểu Sử Tóm Tắt*

26. Ninh Giang Thu Cúc: *Ni Sư Thích Nữ Trí Hải*

32. Huyền Không. *Hạt Bụi Theo Về*

35. Thích Phước Sơn: *Thiên Nga Vờn Gió Lộng*

38. Trần Ngọc Ninh: *In Memoriam – Để Vĩnh Biệt Ni Sư Thích Nữ Trí Hải*

43. Huyền Không: *Chiếc Nhạn Bay Rồi* (Thơ)

44. Tuệ Sỹ: *Kính Viếng Giác Linh Đại Tỷ...* (Thơ)

45. Thi Vũ: *Nguyện Cầu Giác Linh Ni Sư* (Thơ)

46. Trần Trung Đạo: *Hương Đạm* (Thơ)

Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam & Môn Đồ Pháp Quyên:

48. Hòa Thượng Thích Minh Châu giới thiệu

Tập Tưởng Niệm Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải

51. Nguyễn Hạnh HDT: *Nhớ Về Ni Sư Trí Hải*

57. Thích Nữ Hương Nhũ. *Ni Trưởng Trí Hải – Một Đóa Sen Ngát Hương*

66. Văn Công Tuấn. *Tiếng Cười Giữa Biển Khô*

77. Thái Kim Lan: *Tưởng Niệm... Như Sương Như Điện Chớp*

II: NI TRƯỞNG TRÍ HẢI - TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP (trang 81-623)

81. *Kinh Đại Thừa Nhập Lăng Già*

83. Chương III: *Cấm Ăn Thịt*

89. Kinh Pháp Bảo Đàn

89. Phẩm Thứ Ba; Giải Quyết Nghi Hoặc

93. Phật Giáo Truyền Thống Tây Tạng. Buddhism in the Tibetan Tradition.
Nguyên tác Geshe Kelsang Gyatso - Thích Nữ Trí Hải dịch

94. Chương 1: *Pháp Là Gì?*

97. Chương 2: *Thiện Tâm*

106. Chương 3: *Vô Thường*

114. Chương 4: *Sự Tái Sanh*

122. *Hiểu Biết Về Tánh Không.*

Geshe Kelsang Gyatso – Thích Nữ Trí Hải dịch.....

122. - *Làm Thế Nào Để Biết Tánh Không Trên Bình Diện Tri Thức*

127. - *Làm Thế Nào Để Biết Tánh Không Bằng Kinh Nghiệm Bản Thân*

130. Giải Thoát Trong Lòng Tay. Larm Zopa Rinpoche - Thích Nữ Trí Hải dịch

142. Thiền Đạo (The Way of Zen). Alan W. Watte - Thích Nữ Trí Hải dịch

142. - *Nguồn Gốc Của Thiền*

155. - *Bí Quyết Của Thiền*

165. - *Kỹ Thuật Thiền*

173. - *Đời Sống Tại Thiền Viện*

181. - *Thiền Và Văn Minh Viễn Đông*

195. Sống Thiền (The Method of Zen). E. Herrigel - Thích Nữ Trí Hải dịch

247. Áo Hóa. Rabindranath Tagore – Hemann Hesse - Thích Nữ Trí Hải dịch

269. Huyền Trang - Nhà Chiêm Bái & Học Giả

271. Pháp Hiền, Nhà Chiêm Bái Khiêm Tốn

276. So Sánh Kinh Trung A Hàm Chữ Hán & Trung Bộ Kinh Chữ Pali

279. Thái Độ Tinh Thần Trong Phật Học

290. Nguồn Mạch Tâm Linh

304. Sự Tích Giới Luật

308. Câu Chuyện Dòng Sông Của Hermann Hesse

328. Ôn Thầy (Kính Dâng Hòa Thượng Minh Châu)

330. *Đàm Hoa Lạc Khứ* (Tuởng Niệm Hòa Thượng Thích Trí Siêu)

345. *Đường Đi Không Gió, Lòng Sao Lạnh*

349. *Nhật Ký Lễ Tang* (Sur Bà Diệu Không)

356. *Phương Pháp Học Phật*

362. *Tâm Tính Hay Tâm Tuởng*

366. *Từ Nguồn Diệu Pháp* (Sách; 13 bài)

(Nhà xuất bản Tôn Giáo, quý I năm 2004. Khổ 13,5 x 20,5cm, 147 trang)

366. *Nguồn Sinh Lực Đạo Phật Qua Trung Bộ Kinh*

374. *Bốn Hạng Người*

378. *Đức Phật Và Nụ Cười*

382. *Hàng Phục Kỳ Tâm*

386. *Nắm Giữ*

388. *Niết Bàn Sinh Tử*

393. *Ngõng Và Chai*

395. *Hộ Trì Chân Lý*

398. *Phật Và Pháp*

400. *Phép Lạ Và Thần Thông*

401. *Thấy Biết Chân Chính*

405. *Vọng Mỹ Nhân*

409. *Nữ Giới Trong Đạo Phật*

418. *Bóng Nguyệt Lòng Sông* (Sách: 23 bài)

(Nhà xuất bản Tôn Giáo, 2004. Khổ 13,5 X 20,5cm, 210 trang)

418. *Bóng Nguyệt Lòng Sông*

419. *Phật Tâm*

422. *Con Người Mạnh Nhất*

424. *Hạnh Độc Cư Lý Tuởng*

431. *Vấn Đề Khổ Vui*

433. *Chân Lý Căn Bản*

- 435.** *Nhất Đé*
- 439.** *Sống Trong Hiện Tại*
- 442.** *Thánh Đạo*
- 446.** *Ngũ Uẩn Giai Không*
- 449.** *Vấn Đề Phục Vụ*
- 451.** *Bản Hoài Của Cư Sĩ*
- 453.** *Vô Biên Phiền Nã Đoạn*
- 456.** *Thần Thông Của Phật*
- 459.** *Tiêu Cực Và Tích Cực*
- 460.** *Lạc Thành Nhà Mới*
- 462.** *Dục Và Khổ*
- 464.** *Vô Duyên Tì*
- 466.** *Kinh Phức Đức*
- 470.** *Phương Pháp Chuyển Hóa*
- 479.** *Biển Thí*
- 481.** *Thọ Và Xả Báo Đặc Biệt*
- 484.** *Pháp Quy Y Trong Truyền Thống Đại Thừa*
- 498.** *Đường Về (Sách)*
- 499.** *Ứng Vô Sở Trụ Và Thiền Định*
- 501.** *Sanh Kỳ Tâm - Triết Lý Hành Động Của Lục Tổ*
- 505.** *Ứng Vô Sở Trụ Nhi Sinh Kỳ Tâm*
- 508.** *Khi Phật Trái Tò*
- 511.** *Ngã Và Pháp*
- 514.** *Trung Đạo Đệ Nhất Nghĩa*
- 519.** *Trú Và Hàng*
- 522.** *Bất Ứng Trụ Sắc Sanh Tâm*
- 524.** *Trang Nghiêm Tịnh Độ*
- 526.** *Sống An Vui*

- 527.** *Chuyển Hóa Cảm Thọ*
- 531.** *Vài Khái Niệm Về Thiên Phật Giáo*
- 569.** *Kêu Dài Một Tiếng Lạnh Hư Không*
- 573.** *Ngõ Vào Thiên*
- 576.** *TRUYỆN NGẮN*
- 576.** *Tăng Họ Cháu (Truyện Ngắn)*
- 578.** *Tham Y Hóa Rắn (Truyện Ngắn)*
- 580.** *Phật Tiếp Khách (Truyện Ngắn)*
- 582.** *Trái Tim Của Mẹ (Truyện Ngắn)*
- 584.** *THƠ*
- 584.** * *Thơ Cho Trẻ Con Tập Đọc*
- 587.** * *Ngọa Bệnh Ca*
- 589.** *Ngọa Bệnh Ca Tập I,*
- 609.** *Ngọa Bệnh Ca Tập 2*
- 615.** * *Thơ Ba Năm Tù*
- 616.** * *Thơ dịch Sám Quy Mạng*

III. THÍCH NỮ TRÍ HẢI – BIÊN TUỆ (trang 624-757)

- 625.** Thích Minh Châu: *Lời Giới Thiệu Tư Tương Phật Học*
- 627.** Thích Minh Châu: *Lời Giới Thiệu Đường Về - Đúc Kết Một Số Pháp Thoại Từ 1979 – 2000 Của Ni Trưởng Thiach Nữ Trí Hải*
- 628.** DL.: *Lời Giới Thiệu Tặng Thư Sống Chết*
- 630.** Thích Như Điền: *Điểm Sách Tâm Bất Sinh*
- 634.** Bùi Giáng:
- + *Trí Hải - Trí Hải Ni Cô - Hà Thanh, Phùng Khánh, Kim Cương*
- 640.** Nguyên Giác: *Ni Trưởng Trí Hải: Thiên Pháp Người Gõ*
- 647.** Nguyên Giác: *Đọc Thơ Nữ Quyền Từ Đời Tới Đạo*
- 658.** Đỗ Hồng Ngọc: *Về Thăm Tịnh Xá Trí Hải*

- 660.** Cao Huy Thuần: *Sông Xuôi Ra Biển*
- 664.** Thái Kim Lan: *Câu Chuyện Dòng Sông & Dịch Giả Phùng Khánh*
- 670.** Ninh Giang Thu Cúc: *Ni Sư Thích Nữ Trí Hải*
- 684.** Viên Linh: *Dịch Giả Thích Nữ Trí Hải*
- 691.** Huệ Trân: *Giòng Hẹp Tầu Bất Tận*
- 694.** Lê Hà Thăng: *Như Vàng Trắng Tỏ (Thơ)*
- 695.** Tâm Quang – Vĩnh Hảo: *Siêu Xuất Tự Tại (Thơ)*
- 696.** Chùa Diệu Quang California: *Tưởng Niệm Ni Trưởng Trí Hải*
- 697.** Chùa A Di Đà California: *Tưởng Niệm Ni Trưởng Trí Hải*
- 699.** Chùa Phổ Hiền, MA: *Tưởng Niệm Ni Trưởng Trí Hải*
- 700.** Thích Nữ Hương Nhũ: *Tưởng Niệm Ni Trưởng Trí Hải*
- 701.** Liên Hoa: *Nén Hương Lòng Tưởng Nhớ Ni Sư Trí Hải*
- 703.** Trần Khải: *Khi Ngài Qua Bờ Bên Kia*
- 706.** Diệu Thảo: *Gia Đình Phật Tử Tuệ Uyển Tròn 20 Tuổi*

PHỤ LỤC

- 708.** Thái Kim Lan: *Phùng Khánh & Phùng Thăng, Lộ Trình Tư Duy Triết Học – Phác Thảo Hiện Tượng Luận Tình Yêu*
- 720.** Trần Hoài Thư & Nguyễn Lệ Uyên thực hiện:
Ảnh Hưởng Những Dịch Phẩm Của Phùng Thăng Và Các Tác Giả Khác Đối Với Nền Văn Học Miền Nam Trước Năm 1975
- 730.** Trần Ngọc Ninh:
Tưởng Nhớ Một Người Thầy Trong Đạo: Tỷ Kheo Thích Minh Châu
- 738.** Vương Trùng Dương: *Dịch Giả Phùng Thăng*
- 745.** Thái Kim Lan: *Nhớ Phùng Thăng*
- 750.** Edwards June – Mai Sơn
Những Giá Trị Đạo Đức Trong “Bắt Trẻ Đồng Xanh”

TƯỢNG NIỆM CỐ NI TRƯỞNG TRÍ HẢI

Cố Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải đến với đời làm lợi ích cho đời và làm sáng lên niềm tin cho Đạo. Cuộc đời và sự nghiệp của cố Ni Trưởng gắn liền với những hoạt động mang lại niềm tin yêu và an lạc lớn cho cuộc đời. Cố Ni Trưởng ra đi trong niềm thương nhớ của nhiều người.

Kinh Pháp Hoa dạy người con Phật đến với đời bằng tâm thái trân trọng và hộ trì, nhẹ nhàng như ong đến với hoa, chỉ nhận lấy chút mật của ngụy hoa rồi bay đi mà không làm tổn hại đến hương sắc loài hoa. Cố Ni Trưởng Trí Hải đã đến với đời và rồi ra đi bằng tâm thái như thế.

Môn đệ và những người yêu quý cố Ni Trưởng Trí Hải sẽ cảm nhận tấm chân tình của cố Ni Trưởng và sẽ được khích lệ lớn, đặc biệt là qua tập Tượng niệm này về cố Ni Trưởng.

Riêng chúng tôi, xin có lời tán thán và cảm ơn cố Ni Trưởng đã hộ trì cho chúng tôi rất nhiều trong suốt một thời gian dài.

Phật lịch 2547

TP. Hồ Chí Minh ngày 1/4/2004

Tỳ kheo Thích Minh Châu

Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam

Viện trưởng Học viện Phật giáo Việt Nam

Viện chủ Thiền viện Vạn Hạnh

NI TRƯỞNG THÍCH NỮ TRÍ HẢI (PHÙNG KHÁNH)

Tiểu sử

Sinh ngày 09 tháng 03 năm 1938 (Mậu Dần), tại Vỹ Dạ, tỉnh Thừa Thiên, thành phố Huế, nguyên quán Gia Miêu Ngoại Trang, Thanh Hóa.

Xuất thân từ một danh gia vọng tộc nhiều đời thâm tín Phật Giáo, thân phụ là cụ Nguyễn Phước Ứng Thiệu tự Mân Hương, Pháp danh Như Chánh, thuộc phủ Tuy Lý Vương, thân mẫu là cụ bà Đặng Thị Quê, Pháp danh Trừng Xuân. Ni Trưởng là con thứ năm trong gia đình có sáu anh em.

Bởi có túc duyên sâu đôi với Phật pháp như thế, nên lúc còn là thai nhi ba tháng, Ni Trưởng đã được sớm quy y Tam Bảo với đức Đệ Nhất Tăng Thống thượng Tịnh hạ Khiết. Ngôi chùa Tường Vân, Diệu Đức đã ươm hạt giống Bồ-đề cho người từ buổi thiếu thời vào những ngày còn học phổ thông. Ni Trưởng với thiên tư thông tuệ, tài hoa, phẩm cách thanh cao đã nuôi chí xuất trần vào giữa tuổi hoa niên tươi đẹp. Năm 17 tuổi đỗ Tú tài toàn phần, Ni Trưởng đã muốn xuất gia nhưng cơ duyên chưa đến. Ni Trưởng tiếp tục vào trường Đại học Sư phạm và sau khi tốt nghiệp, đi dạy trường Phan Chu Trinh - Đà Nẵng.

Năm 1960, Ni Trưởng sang Mỹ du học và tốt nghiệp Cao học ngành Thư viện (M.A). Cuối năm 1963, Ni Trưởng về nước gặp lúc Viện Cao đẳng Phật học Việt Nam ra đời, đã cùng với em gái là Tôn Nữ Phùng Thăng vâng lời Hòa thượng thượng Trí hạ Thủ đến phụ tá Ni Trưởng chùa Phước Hải, quán xuyên cư xá Nữ Sinh Viên và làm việc tại chùa Pháp Hội.

Năm 1964 Ni Trưởng quyết dứt trần duyên, cắt tóc xanh, xuất gia y chỉ Ni Trưởng thượng Diệu hạ Không tại chùa Hồng Ân. Huế và đã được thọ giới Sa-di Ni. Sau đó, Người được Giáo Hội cử làm thư ký cho Thượng tọa Viện trưởng Thích Minh Châu khi Viện Cao đẳng Phật học trở thành Viện Đại học Vạn Hạnh.

Năm 1968, Ni Trưởng thọ giới Thức-xoa-ma-na tại Nha Trang và được Thượng tọa Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh bổ nhiệm làm Thư viện trưởng và Giám đốc Trung Tâm An Sinh Xã Hội của Viện. Từ đó Ni Trưởng tham gia

việc giảng dạy, dịch thuật, thuyết pháp cho sinh viên, Tăng Ni Phật tử tại Viện và thực hiện công tác An sinh từ thiện cho đồng bào bị thiên tai bão lụt và chiến tranh.

Năm 1970 Ni Trưởng thọ Tỳ-kheo-ni và Bồ-tát giới tại Đại Giới đàn Vĩnh Gia tổ chức ở Đà Nẵng.

Khi Viện Phật học Vạn Hạnh được thành lập, Ni Trưởng tiếp tục làm Giảng sư tại Thiền viện Vạn Hạnh rồi giảng dạy tại các trường Cao cấp Phật học và Học viện Phật giáo Việt Nam, phụ trách lớp Trung Bộ Kinh bằng Anh ngữ cho Tăng Ni sinh.

Mở rộng công tác giáo dục, mỗi lần có dịp về Huế, Ni Trưởng đều được thỉnh giảng ở các chùa Diệu Đức, Diệu Hỷ, Hồng Ân và phụ trách lớp Cảnh Sách.

Mỗi mùa An cư kiết hạ, Ni Trưởng được mời thuyết giảng tại các trường hạ như Vĩnh Phước (ở Hóc Môn), chùa Phước Hòa và các Tự viện trong thành phố hoặc vùng xa như chùa Đại Giác ở Sóc Trăng.

Năm 1996 đến 1999 trường Trung cấp Phật học Long An, Ni viện Thiên Phước thỉnh Ni Trưởng dạy Luật Tứ Phần Tỳ-kheo-ni và Bồ-tát giới.

Các Đại Giới đàn Minh Tánh (1996), Liễu Thiền (1999), Khánh Phước (2002) tổ chức tại Ni viện Thiên Phước - Long An đều cung thỉnh Ni Trưởng làm Tuyên Luật sư và Trưởng Ban khảo hạch.

Năm 2003 Ni Trưởng được cử vào Phó Ban khảo hạch Đại Giới đàn Thiện Hoa ở Từ Nghiêm.

Đầu tháng 12 năm 2003 Ni Trưởng được suy cử Phó viện trưởng Viện Nghiên Cứu Phật học Việt Nam và Trưởng ban vận động tài chính.

Ni Trưởng mất vào lúc 17 giờ ngày 14 tháng 11 năm Quý Mùi tức ngày 07 tháng 12 năm 2003 trong một vụ tai nạn, hưởng thọ 66 tuổi.

Các chức danh:

- Phó viện trưởng viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam
- Nguyên Thư viện trưởng và Giám đốc An Sinh Xã Hội viện Đại học Vạn Hạnh
- Nguyên Giảng sư Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP. Hồ Chí Minh
- Trụ trì tịnh thất Tuệ Uyển Vạn Hạnh, Liên Hoa, Diệu Không.

Tác phẩm:

Ngoài những hoạt động giáo dục, hoằng pháp, Ni Trưởng còn dành nhiều thì giờ cho việc phiên dịch, biên soạn và in ấn kinh điển để giúp Tăng Ni, Phật tử có thêm tài liệu nghiên cứu học tập, mà tổng số lên đến cả trăm tác phẩm bao gồm:

- *Câu Chuyện Dòng Sông* (dịch của Hermann Hesse)
- *Gandhi Tự Truyện* (Võ Tánh XB)
- *Câu Chuyện Triết Học* (dịch của Will Durant)
- *Huyền Trang, Nhà Chiêm Bái Và Học Giả* (dịch của Thích Minh Châu)
- *Thanh Tịnh Đạo Luận*
- *Thăng Man*
- *Tặng Thư Sống Chết*
- *Giải Thoát Trong Lòng Tay*
- *Tư Tưởng Phật Học* (dịch Walpola Rahula, ĐH Vạn Hạnh XB)
- *Đường Vào Nội Tâm* (dịch)
- *Từ Nguồn Diệu Pháp* (NXB Tôn Giáo)
- *Bắt Trẻ Đồng Xanh* (dịch J. D. Salinger)
- *Toát Yếu Trung Bộ Kinh* (3 tập).

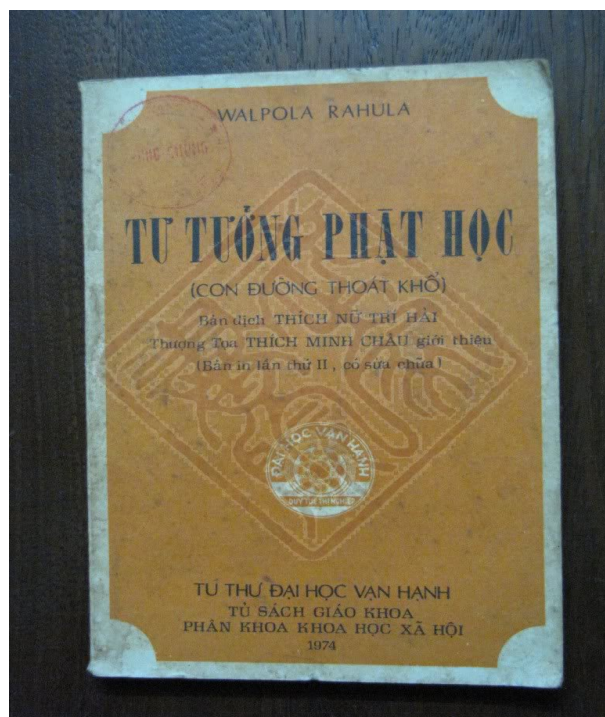
Nguồn: [Hòa thượngtp://www.thuvienhoasen.org/trihai-02-01.Hòa thượngm](http://www.thuvienhoasen.org/trihai-02-01.Hoa%20thuongm)

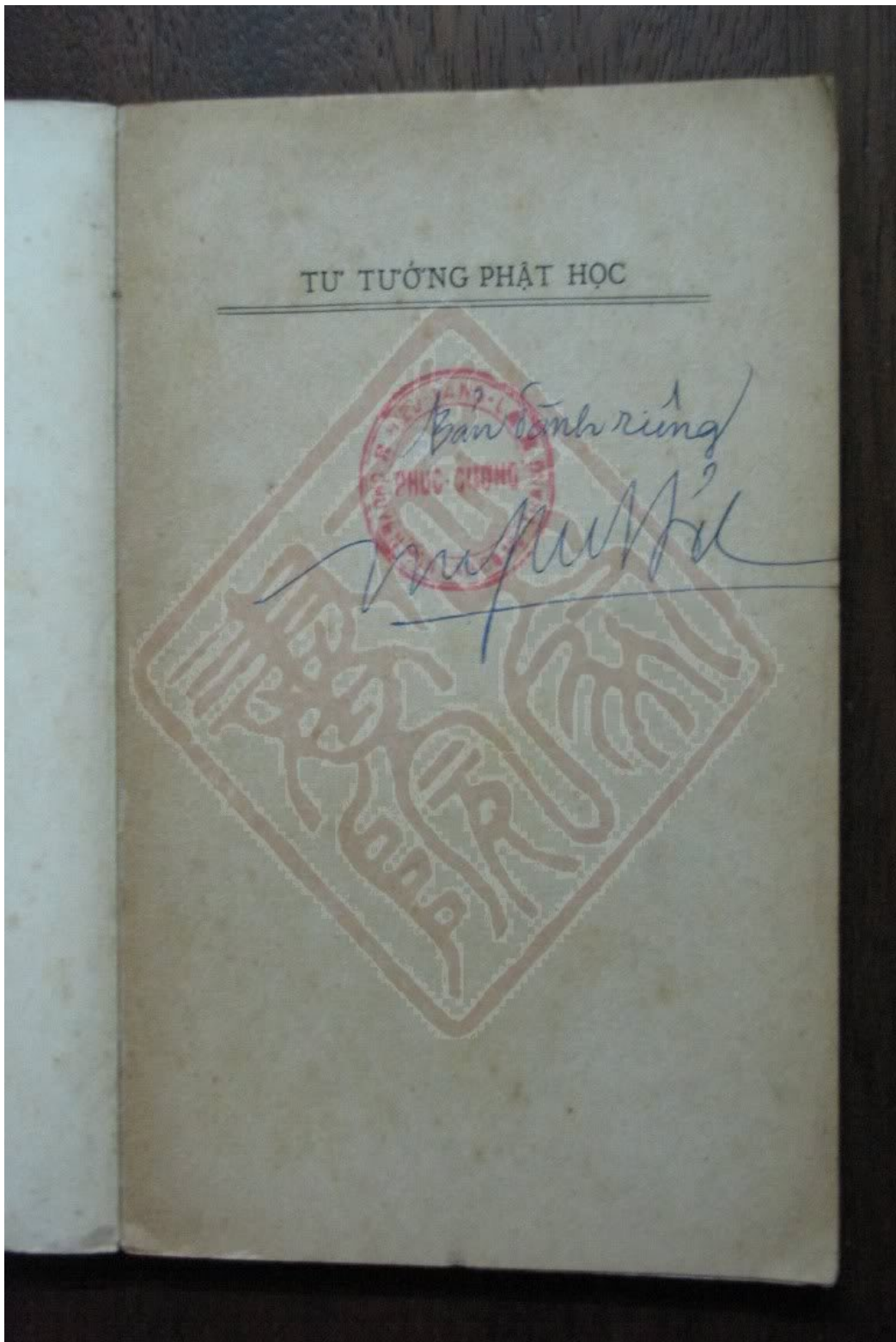


TƯ TƯỞNG PHẬT HỌC - Walpola Rahula

TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP – TUYỂN TẬP NI TRƯỞNG TRÍ HẢI * * 17

Bản dịch tiếng Việt của Trí Hải, Hòa thượng Thích Minh Châu giới thiệu. Tu Thư Đại học Vạn Hạnh ấn hành lần thứ 2, năm 1974. Sách dày 152 trang.



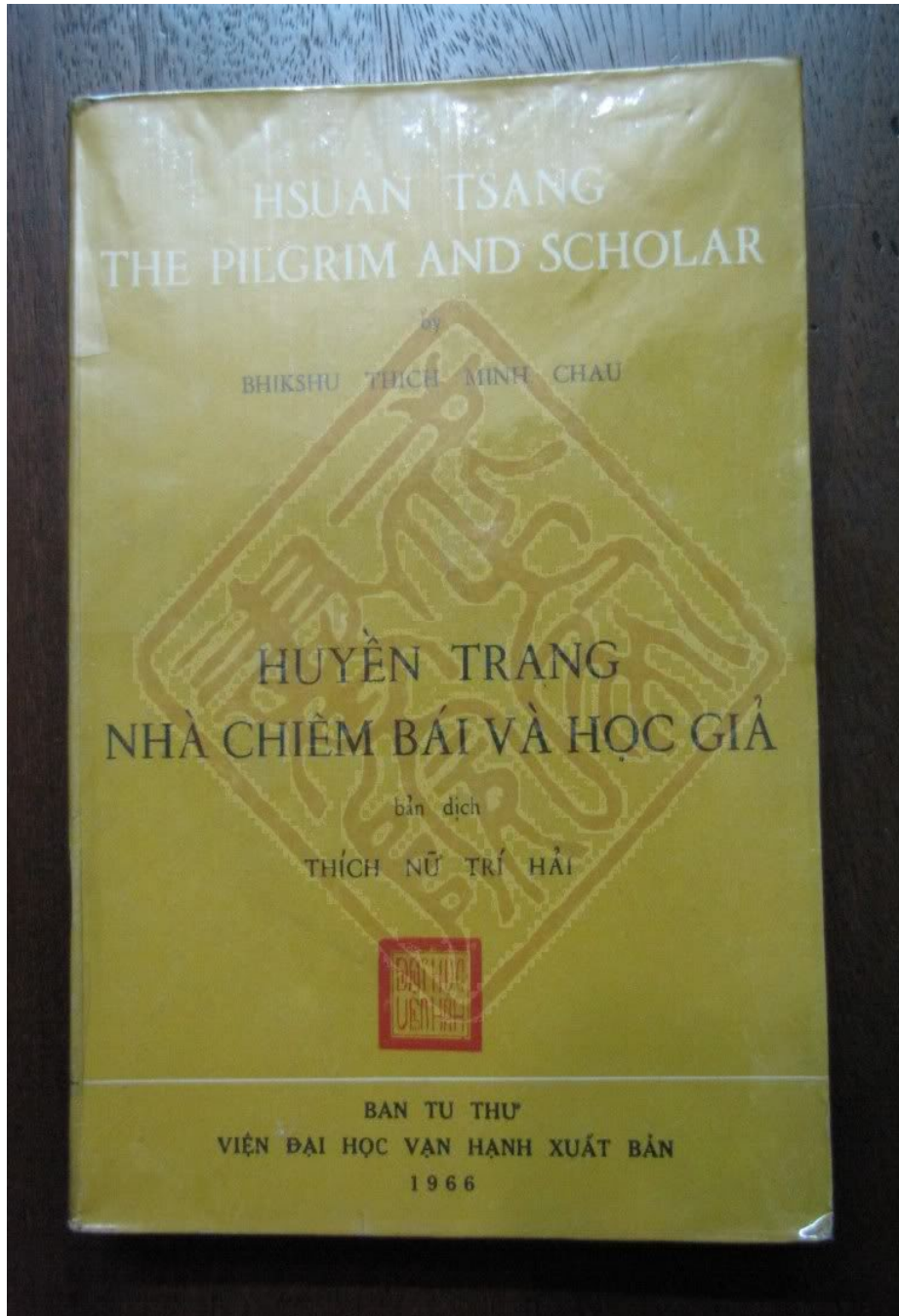


Thủ bút và chữ ký của dịch giả Trí Hải

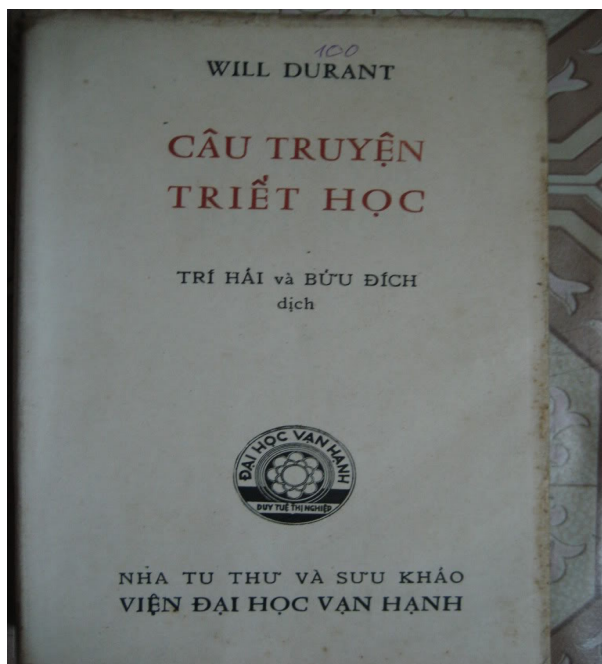
HUYỀN TRANG NHÀ CHIÊM BÁI VÀ HỌC GIẢ.

Hòa thượng Thích Minh Châu.

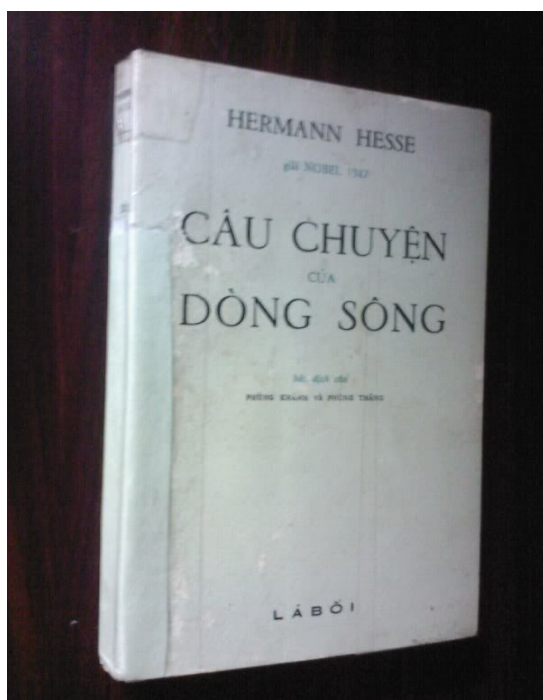
Viện Đại Học Vạn Hạnh xuất bản năm 1966. Có thêm bản dịch tiếng Việt của dịch giả Trí Hải. Sách dày 182 trang.



CÂU TRUYỆN TRIẾT HỌC của Will Durant, Trí Hải - Bửu Đích dịch, Nhà Tu Thư Và Sưu Khảo Viện Đại học Vạn Hạnh XB, 1971

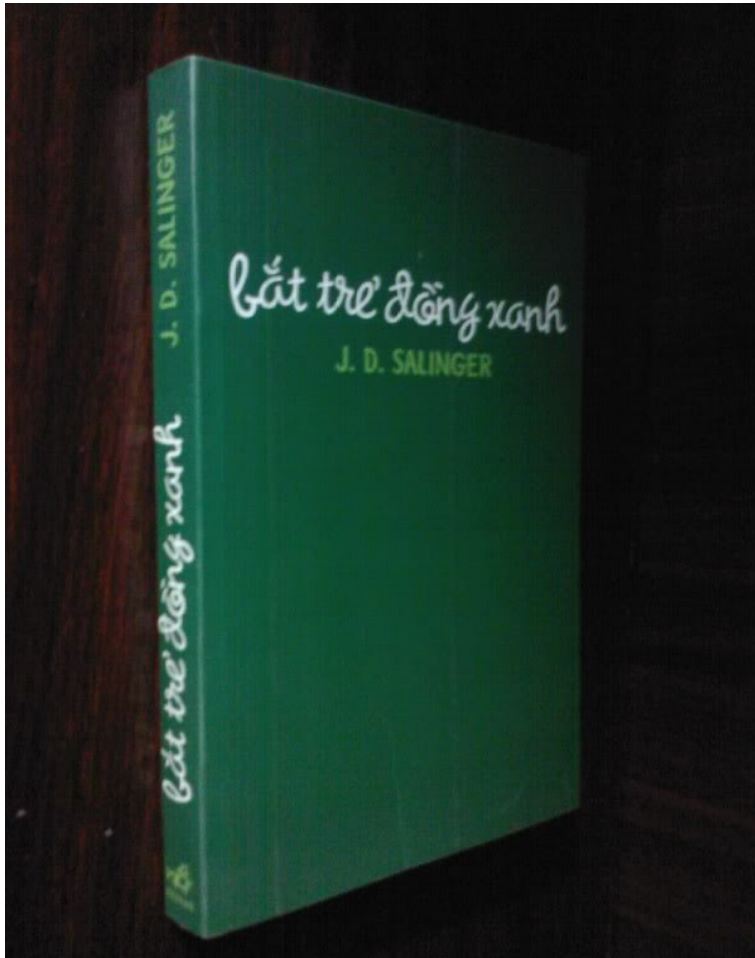


CÂU CHUYỆN DÒNG SÔNG - Hermann Hesse –
Bản dịch của Phùng Khánh và Phùng Thăng - Lá Bối xuất bản lần 1 - 1965



TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP – TUYỂN TẬP NI TRƯỞNG TRÍ HẢI * * 21

BẮT TRẺ ĐỒNG XANH - J. D. Salinger - Bản dịch của Phùng Khánh - Nhà Nam 2008



TỰ TRUYỆN GANDHI

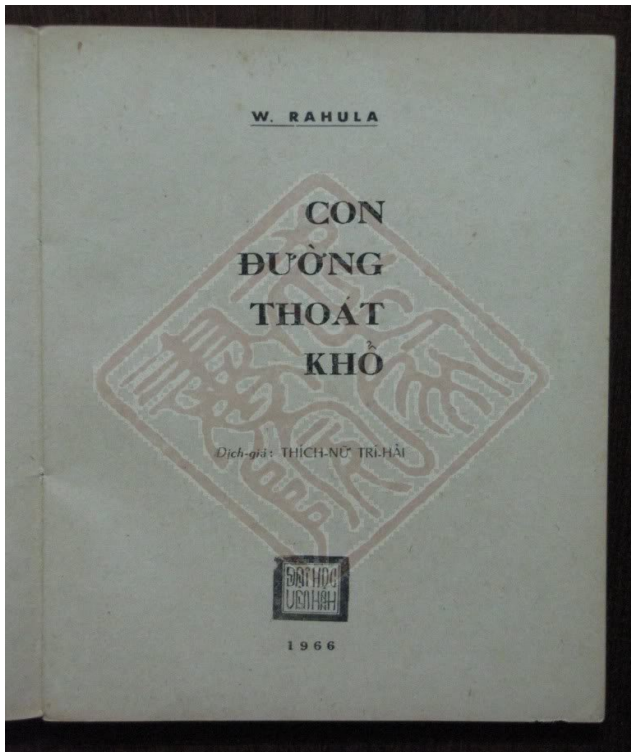
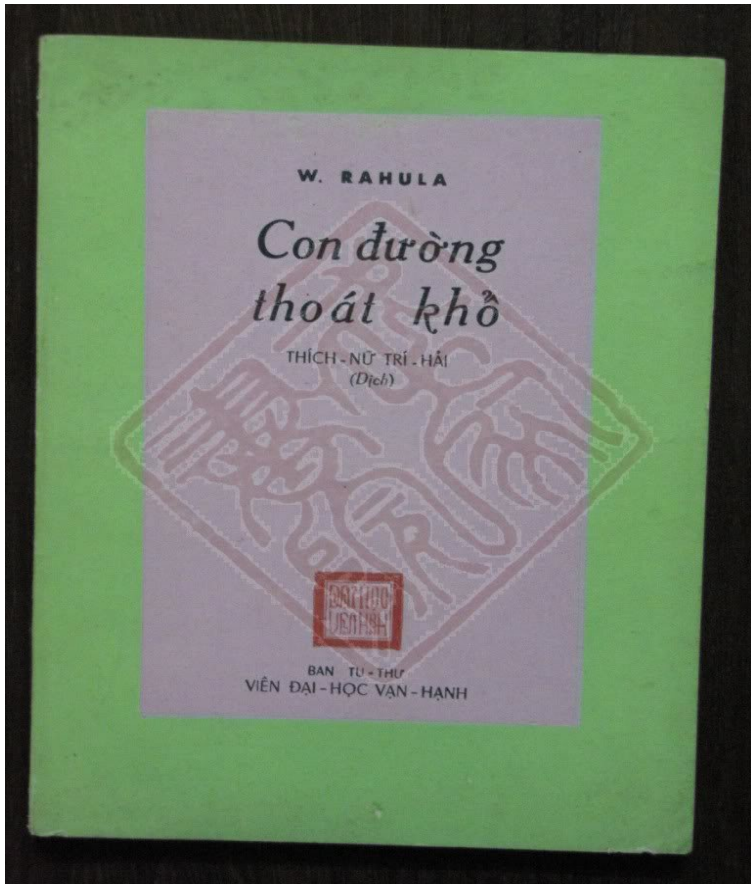
Thích Nữ Trí Hải dịch

Bản in lần thứ nhất. 660 trang + 2 trang đính chính, khổ 14.5 x 20.5 cm.

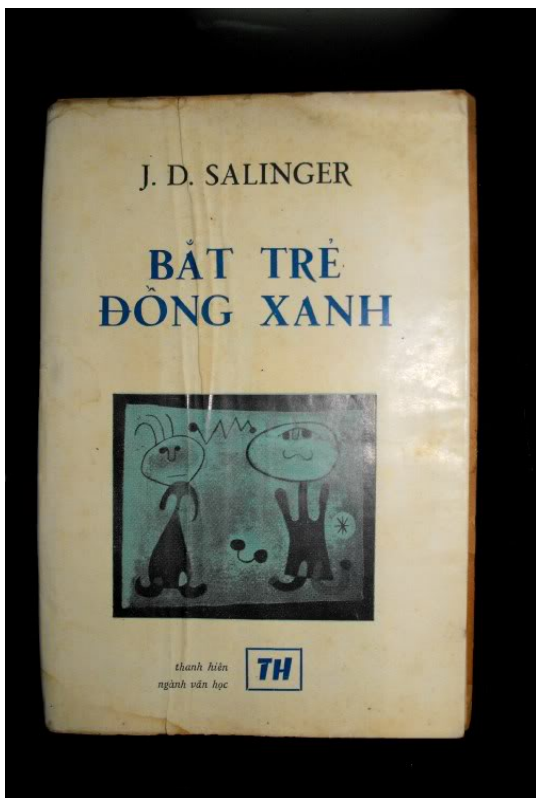
Quê Sơn Võ Tánh xuất bản, Saigon 1971.

CON ĐƯỜNG THOÁT KHỔ - W. Rahula - Thích Nữ Trí Hải dịch

Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh xuất bản năm 1966.



BẮT TRẺ ĐỒNG XANH, J. D. Salinger, bản dịch của Phùng Khánh, Thanh
Hiên xuất bản lần thứ nhất, SG 1967, 226 tr.



* * * * *

Ni Sư Trí Hải có dịch một bài thơ Thiên từ tiếng Việt sang tiếng Anh, mà ít người được biết, xin giới thiệu nơi đây.

Bài thơ **“Cảm Đề Tám Nhánh Phong Lan”**:

Ôi, hoa vàng lá lục
Bát ngát lụa Hoàng Vương
Nghiêng say vườn Gió Trúc
Bồi hồi sương Kim Cương
Hợp Tướng trong Cội Mực
Biệt duyên Tám Nhánh Hương

TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP – TUYỂN TẬP NI TRƯỞNG TRÍ HẢI * * 24

Gốc trầm rung Đạo Đế
Bát Chánh Đạo Diệu Thường

Nhẹ nhàng bông dáng sắc
Uyển chuyển tỏa thiên hương
Rợp y Kinh hành tụ
Biến hiện giữa Vô Thường.

(Tâm Tán - Mùa an cư 2518)

Bản dịch của Ni Sư Trí Hải:

"Orchids Of Gold"

Oh, from foliage green, flowers of golden multitude
Into a King's yellow rustling robe explode,
Caseading ecstasy to breeze - shimmered bamboo,
Gentle hearts twinkle Diamond's dew drops, delicate.
Vital essenees accumulating, the rotten wood
Spring forth eigHòa thượng - branched, traipsing fragrant orchids,
Rarified in The Way baptismally immersed,
Noble EigHòa thượngfold Path the boughs are.

Charm and beauty displayed, demure,
Blossoms trumpet sevenity's silent salient,
Saffron monks are they, gathered to a rite of walking - meditation,
Being not - being in a World of Impermanence.

NI TRƯỞNG THÍCH NỮ TRÍ HẢI

Bởi có túc duyên sâu đối với Phật pháp như thế, nên lúc còn là thai nhi ba tháng, Ni Trưởng đã được sớm quy y Tam Bảo với đức Đệ Nhất Tăng Thống thượng Tịnh hạ Khiết. Ngôi chùa Tường Vân, Diệu Đức đã ươm hạt giống Bồ-đề cho người từ buổi thiếu thời vào những ngày còn học phổ thông. Ni Trưởng với thiên tư thông tuệ, tài hoa, phẩm cách thanh cao đã nuôi chí xuất trần vào giữa tuổi hoa niên tươi đẹp.

I. THÂN THỂ VÀ GIA TỘC

Ni Trưởng Pháp danh Tâm Hỷ, Pháp hiệu Thích Nữ Trí Hải, thế danh Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh.

Sinh ngày 09 tháng 03 năm 1938 (Mậu Dần), tại Võ Dạ, tỉnh Thừa Thiên, thành phố Huế, nguyên quán Gia Miêu Ngoại Trang, Thanh Hóa.

Xuất thân từ một danh gia vọng tộc nhiều đời thâm tín Phật Giáo, thân phụ là cụ Nguyễn Phước Ứng Thiệu tự Mân Hương, Pháp danh Như Chánh, thuộc phủ Tuy Lý Vương, thân mẫu là cụ bà Đặng Thị Quê, Pháp danh Trừng Xuân. Ni Trưởng là con thứ năm trong gia đình có sáu anh em.

II. THÂN THỂ VÀ XUẤT GIA

Bởi có túc duyên sâu đối với Phật pháp như thế, nên lúc còn là thai nhi ba tháng, Ni Trưởng đã được sớm quy y Tam Bảo với đức Đệ Nhất Tăng Thống thượng Tịnh hạ Khiết. Ngôi chùa Tường Vân, Diệu Đức đã ươm hạt giống Bồ-đề cho người từ buổi thiếu thời vào những ngày còn học phổ thông. Ni Trưởng với thiên tư thông tuệ, tài hoa, phẩm cách thanh cao đã nuôi chí xuất trần vào giữa tuổi hoa niên tươi đẹp.

Năm 17 tuổi đỗ Tú tài toàn phần, Ni Trưởng đã muốn xuất gia nhưng cơ duyên chưa đến. Ni Trưởng tiếp tục vào trường Đại học Sư phạm và sau khi tốt nghiệp, đi dạy trường Phan Chu Trinh – Đà Nẵng.

Năm 1960, Ni Trưởng sang Mỹ du học và tốt nghiệp Cao học ngành Thư viện (M.A).

Cuối năm 1963, Ni Trưởng về nước gặp lúc Viện Cao đẳng Phật học Việt Nam ra đời, đã cùng với em gái là Tôn Nữ Phùng Thăng vâng lời Hòa thượng thượng Trí hạ Thủ đến phụ tá Ni Trưởng chùa Phước Hải, quán xuyên cư xá Nữ Sinh Viên và làm việc tại chùa Pháp Hội.

Năm 1964 Ni Trưởng quyết dứt trần duyên, cắt tóc xanh, xuất gia y chỉ Ni Trưởng thượng Diệu hạ Không tại chùa Hồng Ân. Huế và đã được thọ giới Sa-di Ni. Sau đó, Người được Giáo Hội cử làm thư ký cho Thượng tọa Viện trưởng Thích Minh Châu khi Viện Cao đẳng Phật học trở thành Viện Đại học Vạn Hạnh.



III. PHẬT SỰ VÀ HÀNH ĐẠO

Năm 1968, Ni Trưởng thọ giới Thức-xoa-ma-na tại Nha Trang và được Thượng tọa Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh bổ nhiệm làm Thư viện trưởng và Giám đốc Trung Tâm An Sinh Xã Hội của Viện. Từ đó Ni Trưởng tham gia việc giảng dạy, dịch thuật, thuyết pháp cho sinh viên, Tăng Ni Phật tử tại Viện và thực hiện công tác An sinh từ thiện cho đồng bào bị thiên tai bão lụt và chiến tranh.

Năm 1970 Ni Trưởng thọ Tỳ-kheo-ni và Bồ-tát giới tại Đại Giới đàn Vĩnh Gia tổ chức ở Đà Nẵng.

Khi Viện Phật học Vạn Hạnh được thành lập, Ni Trưởng tiếp tục làm Giảng sư tại Thiền viện Vạn Hạnh rồi giảng dạy tại các trường Cao cấp Phật học và Học viện Phật giáo Việt Nam, phụ trách lớp Trung Bộ Kinh bằng Anh ngữ cho Tăng Ni sinh.

Mở rộng công tác giáo dục, mỗi lần có dịp về Huế, Ni Trưởng đều được thỉnh giảng ở các chùa Diệu Đức, Diệu Hỷ, Hồng Ân và phụ trách lớp Cảnh Sách.

Mỗi mùa An cư kiết hạ, Ni Trưởng được mời thuyết giảng tại các trường hạ như Vĩnh Phước (ở Hóc Môn), chùa Phước Hòa và các Tự viện trong thành phố hoặc vùng xa như chùa Đại Giác ở Sóc Trăng.

Năm 1996 đến 1999 trường Trung cấp Phật học Long An, Ni viện Thiên Phước thỉnh Ni Trưởng dạy Luật Tứ Phần Tỳ-kheo-ni và Bồ-tát giới.

Các Đại Giới đàn Minh Tánh (1996), Liễu Thiên (1999), Khánh Phước (2002) tổ chức tại Ni viện Thiên Phước – Long An đều cung thỉnh Ni Trưởng làm Tuyên Luật sư và Trưởng Ban khảo hạch.

Năm 2003 Ni Trưởng được cử vào Phó Ban khảo hạch Đại Giới đàn Thiện Hoa ở Từ Nghiêm.

Đầu tháng 12 năm 2003 Ni Trưởng được suy cử Phó viện trưởng Viện Nghiên Cứu Phật học Việt Nam và Trưởng ban vận động tài chính.

IV. TRƯỚC TÁC VÀ TỪ THIỆN

Ngoài những hoạt động giáo dục, hoằng pháp, Ni Trưởng còn dành nhiều thì giờ cho việc phiên dịch, biên soạn và in ấn kinh điển để giúp Tăng Ni, Phật tử có thêm tài liệu nghiên cứu học tập, mà tổng số lên đến cả trăm tác phẩm. Đặc biệt nổi tiếng là những bản dịch: *Câu Chuyện Dòng Sông* của đại văn hào Hermann Hesse, *Gandhi Tự Truyện*, *Câu Truyện Triết Học*, *Thanh Tịnh Đạo Luận*, *Thắng Man*, *Tạng Thư Sống Chết*, *Giải Thoát Trong Lòng Tay*. Ni Trưởng còn trước tác

một số tác phẩm khác mà quan trọng nhất là các bản *Toát Yếu Trung Bộ Kinh* (3 tập).

Không những tham gia vào sự nghiệp văn hóa, giáo dục, cuộc đời Ni Trưởng còn gắn bó mật thiết với thân phận của đồng bào nghèo khó yếu đau khắp mọi miền đất nước. Từ những ngày làm Giám đốc Trung Tâm An Sinh Xã Hội, Ni Trưởng đã đeo đuổi sự nghiệp giúp người cho đến ngày cuối cùng của cuộc đời mình, dù có gặp gian khổ đến đâu.

Đầu tháng 3 năm nay, nhân khi đi cứu trợ đồng bào dân tộc tại xã Thống Nhất huyện Bù Đăng, Ni Trưởng đã bị té, chấn thương cột sống suýt nguy đến tánh mạng. Nhờ sự chữa trị tận tình của các bác sĩ thân hữu và sự săn sóc chu đáo của các đệ tử, Ni Trưởng đã dần dần bình phục. Trong lúc cơ thể bị đau đớn như thế, sắc mặt Ni Trưởng vẫn tươi vui, luôn hoan hỉ với mọi người, không bỏ dở việc dạy học cho đệ tử và đã sáng tác một loạt những tập thơ *Ngoạ Bệnh Ca*, *Báo Ân Ca* để tỏ lòng cảm ơn những người thăm hỏi. Nội dung các tập thơ này tỏa sáng ánh trí tuệ và thơm ngát hương từ bi.



V. CÁNH HẠC RA ĐI

Một chiều mùa đông Ni Trưởng bận chút Phật sự đi Phan Thiết với ba em thị giả, trên đường trở về Ni Trưởng cùng hai em đệ tử Tuệ Nhã và Phước Tịnh đều bị lâm nạn, Người đã Xả báo thân vào lúc 17 giờ ngày 14 tháng 11 năm Quý Mùi tức ngày 07 tháng 12 năm 2003, hưởng thọ 66 tuổi đời với 33 Hạ lạp; như một đóa Ưu-đàm tươi tắn ngát hương chợt bị bão tố vô thường cuốn đi vào cõi vô cùng, để lại bao nỗi ngậm ngùi đau thương cho những người ở lại.

Nhưng không, hương vẫn ngan ngát thơm bay khắp muôn phương: hương giới đức, hương định tuệ, hương giải thoát của một đời Ni Trưởng. Một tấm lòng rộng mở vì Phật Pháp, vì an vui cho mọi người và thương tưởng thế hệ tương lai. Dù có nói bao nhiêu cũng không đủ ngôn từ để diễn đạt hết điều đáng nói nhất về Ni Trưởng.

Tác phẩm của Ni Trưởng Trí Hải:

Áo Hóa (sách) Hermann Hesse. Trí Hải dịch

Ba Thời Chuyện Pháp. Thích Nữ Trí Hải

Bóng Nguyệt Lòng Sông. (Sách) Thích Nữ Trí Hải

Câu Truyện Triết Học. (Sách) Trí Hải và Bửu Đỉnh dịch

Con Đường Thoát Khổ. (Sách)

(What The Buddha Taught Hòa thượng) Thích Nữ Trí Hải dịch

Câu Chuyện Dòng Sông. (Sách)

Hermann Hesse. Phùng Khánh & Phùng Thăng dịch

Đàm Hoa Lạc Khứ. Thích Nữ Trí Hải

Đường Vào Nội Tâm. (Sách) Thích Nữ Trí Hải

Đường Đi Không Gió, Lòng Sao Lạnh! Ni sư Thích Nữ Trí Hải

Đưa Vào Mật Tông. Thích Nữ Trí Hải dịch

Fa-Hsien, The Unassuming Pilgrim. (Sách) (*Pháp Hiển, Nhà Chiêm Bái Khiêm Tốn* - Thích Nữ Trí Hải dịch Việt)

Giải Thoát Trong Lòng Tay. (Sách) (*Liberation In The Palm Of Your Hand: A Concise Discourse On*

Huyền Trang - Nhà Chiêm Bái Và Học Giả.

Hòa Thượng Thích Minh Châu. Thích Nữ Trí Hải dịch

Làm Việc Một Nguồn Vui. Tarthang Tulku Rinpoche. Thích Nữ Trí Hải dịch
Nguồn Mạch Tâm Linh. (Sách) Thích Nữ Trí Hải

Nhà Khổ Hạnh Và Gã Lang Thang. (Sách)

Hermann Hesse. Trí Hải biên dịch

Nhập Bồ Tát Hạnh. (Sách) Bồ Tát Tích Thiên. Thích Nữ Trí Hải dịch

Phật Giáo Truyền Thống Tây Tạng. (Sách)

Geshe Kelsang Gyatso. Thích Nữ Trí Hải dịch

Sám Quy Mạng. Thích Nữ Trí Hải dịch Việt

So Sánh Kinh Trung A-Hàm Và Kinh Trung Bộ. (Sách)

Thích Nữ Trí Hải dịch Việt

Sống Thiền.(Sách) E. Herrigel. Thích Nữ Trí Hải dịch

Sự Tích Giới Luật E. Herrigel. Thích Nữ Trí Hải dịch

Tạng Thư Sống Chết. (Sách) Sogyal Rinpoche. Thích Nữ Trí Hải dịch

Tâm Bất Sinh. (Sách) Pháp Thiên Bankei. Thích Nữ Trí Hải dịch

Thanh Tịnh Đạo

Từ Nguồn Diệu Pháp. (Sách) Thích Nữ Trí Hải

Tương Quan Giữa Thiền Và Mật. Thích Nữ Trí Hải

Kỷ Yếu Tưởng Niệm Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải

the Path to Enlightenment (Spiritual Classics) Pha-Bon-Kha-Pa
Byams-Pa-Bstan-Dzin-Phrin-Las-Rgya-Mtsho Thích Nữ Trí Hải dịch

HUYỀN KHÔNG

HẠT BỤI THEO VỀ

Là khách vắng lai của thế giới sinh tử thì gặp gỡ hay ly biệt là lẽ thường tình. Thế nhưng cái lúc nhận được tin một người thân đột ngột lìa bỏ mình, là một giây phút cực kỳ khó khăn. Chấp nhận được vô thường với cõi lòng an nhiên thật là không dễ dàng gì bởi mắt mắt nào cũng là thương tích. Đôi mắt như sẵn đau niềm đau của kiếp người cũng ướt đẫm những giòng thương cảm, tâm hồn chói với thần thờ. Hôm nay, lại có thêm một người gần đã vẫy tay đi xa, thêm một tấm lòng thân cận cảm thông giã từ lên đường và theo hạt bụi, những hạt bụi tình cờ cho cuộc khứ lai: Ni Sư Thích Nữ Trí Hải, con người thân thuộc của khung trời văn hóa Phật giáo Việt Nam trong nửa cuối thế kỷ hai mươi, gương mặt tu nữ thạch học mà tâm hồn gắn liền với những trang chữ long lanh diệu pháp; đã bất ngờ bỏ đời, để lại biết bao bụi ngùi xúc cảm trong lòng kẻ ở.

Tôi gặp Phùng Khánh khi cô vừa mới rời gia đình quý phái và thâm nghiêm bên bờ sông Hương để lên đường du học. Với dáng dấp đoan trang thanh nhã cộng với một tâm hồn mẫn cảm đã dẫn dắt người thiếu nữ hoàng phái đi vào thế giới sung túc của chữ nghĩa và không khí trí thức trầm mặc của hàng hàng kệ sách thư viện. Sống ở Hoa Kỳ những năm đầu 60 với cõi lòng ảm đạm rất Huế, khi về Việt Nam, cô đã ra mắt với người đọc quê hương hai bản dịch nổi tiếng là “*Câu Chuyện Dòng Sông*” của Herman Hesse và “*Bắt Trẻ Đồng Xanh*” của Salinger, mà không lâu sau đó người đọc đã nhận ra gương mặt tuyệt vời của dịch giả vừa uyên bác cẩn trọng, vừa trong sáng nghiêm túc. Mãi cho tới mấy chục năm sau, Cô vẫn giữ vị trí của người chuyên ngữ tài hoa nhất. Sau ngày hồi hương không lâu, Phùng Khánh quyết định cắt ái từ thân xuất gia với Pháp hiệu Trí Hải. Cô về làm việc cho Đại học Vạn Hạnh với phần vụ Thư Viện Trường – một Thư Viện Trường độc nhất suốt thời gian hưng thịnh của Vạn Hạnh. Thầy Minh Châu và tôi vô cùng cung quý Thư viện và cũng rất nể trọng Thủ Thư nên đã nhìn thấy và hoàn toàn cảm thông sự khó tính trong điều hành của Cô Thư Viện Trường. Biết chúng tôi vốn chịu chịu “mệ” trí thức nên các nhân viên Thư viện cũng dựa vào cô mà thách thức các nguyên tắc điều hành chung nhưng nhờ biết khéo léo quản trị, chúng tôi duy trì được mọi tôn ti trật tự. Trí Hải là một người rất thương quý sách, biết giá trị của sách. Cô đã vận động nhiều cách để đem về cho Thư viện những

mặt sách quý hiếm, làm thuận tiện cho sự nghiên cứu sử dụng không chỉ riêng cho sinh viên Vạn Hạnh mà còn chung cho cả giới trí thức thành phố, không chỉ phong phú cho tầng lớp đạo gia mà còn quá giàu có cho những nhà tìm hiểu thế tục. Nếu tất cả các sách mà Thư viện Vạn Hạnh hiện có đã tạm là hình ảnh của một đại dương tri thức thì cái Pháp hiệu định phận của Cô Thủ Thư Trí Hải (biển tuệ) đã hòa nhập là Một khiến cho không khí Thư viện lúc nào cũng thoảng mùi trầm hương: trầm hương tỏa ra từ lòng sách và hồn người. Và từ xứ trầm hương đó, Cô Trí Hải đã gửi tặng cho đời những trang chữ thơm tho màu nhiệm. Nếu nghĩa của Văn là Đẹp thì cả đời Ni Sư đã phụng sự cho cái Đẹp đó hết sức tận tụy và những ai đã có một lần để cho lòng trầm tư theo hồn sách (trong hơn 10 tác phẩm đã được phổ biến) thì sẽ biết cảm ơn sự thanh cao còn lưu lại trong hồn mình từ sự hiến tặng lân mẫn của người vừa mới ra đi.

Cuộc đời cô Trí Hải không chỉ là người bạn thân thiết của sách vở, Cô còn là người chị cả đáng yêu trong gia đình An Sinh Xã Hội Vạn Hạnh. Từ vị trí người chị hiền lành độ lượng này, Cô đã là chiếc cầu nối cho bao lớp trẻ đi vào đời để phụng sự. Người chị mà đôi mắt biết thương xót đã cúi xuống thiết tha trên những nỗi đời bất hạnh, mà đôi tay biết chở che đã đưa ra nâng đỡ những mảnh sống khốn cùng, mà đôi chân vương giả đã không từng biết chối từ đi vào những xóm quê lầy lội, những đường làng tả tơi, những miền đất bão lụt hoang tàn. Mấy mươi năm dài, mặc cho thời thế đổi thay mà tấm lòng vì đời không lay chuyển. Khắp những chôn đau nhức bất an nhất của đất nước, người dân khổ hạnh mãi còn giữ lại trong đôi mắt mến thương của họ hình ảnh tà áo màu lam dịu hiền biểu tượng của cho vui và cứu khổ đã một dạo nào thấp thoáng giữa mưa nắng đời thường. Tà áo ấy đã gắn liền với các công tác từ thiện, thủy chung cho đến ngày cuối cùng phủ tay giải nghiệp. Chọn lựa của trái tim từ bi là nhiều lúc tình nguyện hứng chịu khổ nạn thay cho chúng sanh, bị đau đớn riêng mình cho tâm được an vui mà đi tiếp trên con đường cứu độ. Ni Sư Trí Hải đã vào đời trong ước nguyện, đã phụng sự con người như thế và hôm nay, già đời giữa lúc đang thật hạnh phúc lớn của trái tim từ bi “chúng con khổ nguyện xin cứu khổ”. Chưa có ai của Ni giới Việt Nam, trong mấy mươi năm máu lệ của quê hương đã nuôi tâm bồ thí theo sáu pháp qua bờ nhiệt thành như Ni Sư Trí Hải. Chừng ấy cũng đủ cho Ni Sư, trong cuộc già từ này, cất lên một tiếng cười lớn giữa biển khổ kiếp người.

Một lần mới đây thôi, Ni Sư kể cho tôi biết rằng Ni Sư đã viết và đem treo những câu thơ của Huyền Không trong vườn chùa. Cho thơ nói chuyện với hoa cỏ lá cành, cho thơ cùng thở với gió mưa, cho thơ đi vào mắt rồi ở lại trong lòng người, cho thơ sống với chút đất trời quê hương. Tôi ở xa mà cũng được ấm lòng vì những dòng thơ viết ra từ ngày nào đã tìm thấy một tâm hồn bè bạn. Mà thôi. Hết rồi! Ngày 7 tháng 12 đã là một ngày tang tóc. Thị giả của Ni Sư, khi thuật lại cho tôi chi tiết về sự ra đi đột ngột và nặng nhọc này, tôi đã không dùng được

nước mắt xót thương. Tôi khóc theo niềm cảm xúc từ muôn trùng. Ngày trước, khi nghe tin Huệ Minh và Tiểu Phụng mất tích tại Rạch Giá, tôi có đau buồn nhưng niềm đau thấm chậm. Bây giờ, với cái chết trong tai nạn thảm khốc nơi vùng đất đỏ Long Khánh của Ni Sư thì niềm đau trong tôi mãnh liệt bội phần. Tôi chấp tay lạy Phật, nguyện cầu cho những người thân yêu đó có được những tái sinh thuận lợi, để nối tiếp con đường cứu độ đờ dang của các vị Bồ Tát nhập thế làm lợi lạc cho đời. Hạt bụi sẽ luân hồi trở lại bằng nguyện lực vô biên.

Huyền Không

Huyền Không là một bút danh của Hòa Thượng Thích Mãn Giác (1929-2006).

- Năm 1965 tốt nghiệp Tiến sĩ Văn học tại Tokyo, Nhật Bản. Giảng dạy bộ môn Triết Học Ấn Độ và Trung Hoa tại Đại Học Văn Khoa Sài Gòn và Huế; Khoa Trưởng Phân Khoa Phật Học và Triết Học Đông Phương, sau đó làm Phó Viện Trưởng Điều Hành Viện Đại Học Vạn Hạnh. Về Phật sự Thầy đã giữ các chức vụ: Quyền Tổng Vụ Trưởng Tổng Vụ Thanh Niên (năm 1967); Tổng Vụ Trưởng Tổng Vụ Văn Hóa Viện Hóa Đạo GHPGVNTN từ 1968.

- Năm 1978 định cư tại Los Angeles, California và giữ các trọng nhiệm:

- + Viện Chủ Chùa Phật Giáo Việt Nam tại Los Angeles, California
- + Hội Chủ Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ...
- + Chủ Tịch Giáo Hội Liên Hữu Phật Giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ
- + Thành Viên Hội Đồng Chứng Minh GHPGVNTN
- + Sáng lập và làm Chủ nhiệm tạp chí Phật Giáo Việt Nam.

(Chú của Nguyễn Hiền-Đức)

THIÊN NGA VỜN GIÓ LỘNG

(Tưởng niệm Cố Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải)

Một sinh thể đã xuất hiện trong cuộc đời như chưa từng có, đến lúc từ giã ra đi cũng thật nhẹ nhàng như cánh nhạn lưng trời. Vốn xuất thân từ dòng dõi trâm anh thế phiệt, được bẩm thụ cái *gen* của tổ phụ từng nổi tiếng văn chương, lại hấp thụ tinh hoa của địa linh sông Hương, núi Ngự - một vùng đất được xem là cái nôi của văn hóa Phật giáo miền Trung. Khi trưởng thành, thể hiện phong thái của một bậc nữ lưu tài sắc vẹn toàn, nhưng túc duyên thôi thúc, sớm rõ lẽ vô thường, dễ dàng từ bỏ cảnh phú quý vinh hoa, hăm mộ nếp sống Thiền môn thanh đạm. Thế rồi, thầy trò gặp nhau như duyên xưa tái ngộ, cơ cảnh tương ưng. Vị Sư phụ vốn là một Sư Bà giới hạnh trang nghiêm, ôn nhu khiêm hạ, được các bậc Tôn túc Thiền lâm ngợi khen là người giữ gìn *Bát kính pháp* không chút nhãng sao. Nhờ được huân tu nơi môi trường có thầy lành, bạn tốt, có kỷ cương nghiêm chỉnh như thế, nên đường đạo mỗi ngày một thẳng hoa nhanh chóng. Nhưng người xuất gia không ở một nơi nào nhất định, khi cư trú nơi đâu là do chư Phật bồ xứ, để hoàn thành sứ mệnh hoằng pháp lợi sinh. Trải qua năm tháng thẳng trầm, gặp nhiều dâu bể, nhưng lúc nào Ni Trưởng cũng quan tâm đến trách nhiệm xiển dương văn hóa Phật giáo; đồng thời lặn lội đó đây, dang rộng vòng tay Bồ-tát xoa dịu phần nào những nỗi thống khổ của đồng bào, đồng loại. Thế rồi, một hôm, người nhẹ nhàng trút bỏ tấm thân huyễn hóa, trở về cõi vĩnh hằng, để lại trong lòng mọi người một niềm tiếc thương vô hạn. Gần 40 năm qua, những cống hiến của Ni Trưởng đối với đạo pháp thực là đa dạng và thuộc nhiều lãnh vực, nào là văn hóa, giáo dục, hoằng pháp, nào là từ thiện xã hội v.v... Qua những Phật sự ấy, chứng tỏ Ni Trưởng có một khả năng ưu việt trên nhiều phương diện. Đặc biệt nhất là những công trình phiên dịch và trước tác. Khi muốn phiên dịch một bản văn nào, Ni Trưởng thường lựa chọn những tác phẩm có giá trị đặc sắc, như *Câu Chuyện Dòng Sông*, *Thanh Tịnh Đạo*, *Tạng Thư Sống Chết*, *Đức Phật Đã Dạy Những Gì* chẳng hạn. Thế rồi, Ni Trưởng vận dụng ngòi bút sáng tạo, sinh động, tao nhã và súc tích..., thổi vào bản dịch một sức sống mới khiến cho dịch phẩm trở nên độc đáo, tăng thêm phần hấp dẫn. Khi đọc những dịch phẩm của Ni Trưởng, ta tưởng

chùng như Ni Trưởng đã chịu ảnh hưởng phương pháp hành văn mà văn hào Lỗ Tấn đã đúc kết: “*Hữu chân ý, khứ phần sức, thiếu tô tác, vật mai lộng*” (Hành văn phải phát xuất từ chân ý, dẹp bỏ sự trang sức, hạn chế sự làm dáng, đừng bao giờ bốn cột).

Phiên dịch trước tác chính là sở trường của Ni Trưởng, nhưng tâm hồn vốn đa cảm, thường hành động theo tiếng gọi của con tim từ mẫn nên nhiều lúc đành phải xếp lại sách vở, lên đường đi trang trải tình thương. Dấu chân của Ni Trưởng đã để lại trên nhiều vùng xa xôi của đất nước. Đi đến đâu, Ni Trưởng cũng thể hiện công hạnh Bồ-tát che chở cho những em bé mồ côi, cứu giúp những mảnh đời bất hạnh, xoa dịu nỗi trầm thống của bao kiếp người khốn cùng cơ cực. Hình ảnh nhân ái ấy là biểu trưng cho đạo cứu khổ, gây được nhiều ấn tượng tốt đẹp nơi tâm khảm của nhiều người. Giờ đây, sự vắng bóng của Ni Trưởng không những là một mất mát lớn lao đối với Phật giáo, mà còn là một tổn thất không gì bù đắp được đối với biết bao kiếp sống tối tăm. Ta có thể liên tưởng đến một lời khuyên con rất thâm thúy của một nhà tư tưởng Tây phương: “Khi mở mắt chào đời, chỉ một mình con khóc tu oa ba tiếng, trong lúc mọi người xung quanh đều hoan hỷ đón chào. Vậy con phải sống như thế nào để khi nhắm mắt từ giã cõi đời, con được quyền nở một nụ cười thanh thản ra đi, trong lúc mọi người xung quanh ngậm ngùi thương tiếc, nhỏ lệ tiễn đưa.”

Sự ra đi của Ni Trưởng quá đổi bất ngờ và đột ngột, khiến cho ai nấy đều bàng hoàng xúc động. Lúc đầu khó tránh khỏi những băn khoăn và lúng túng, vì thiếu mọi sự chuẩn bị. Hơn nữa, đám tang của một Ni Trưởng mà tổ chức tại một ngôi chùa Tăng là điều xưa nay chưa từng có. Thế nhưng, thật là kỳ diệu, tình thương mến của chư Tôn đức Tăng Ni và Phật tử dành cho Ni Trưởng vượt ra ngoài sự dự kiến. Buổi lễ nhập quan của Ni Trưởng vào buổi chiều ngày rằm tháng 11 âm lịch được chư tôn Thượng tọa Đại đức Tăng đến tham dự rất đông. Thế rồi, trong những ngày kế tiếp, các buổi lễ thăm viếng cũng như cung tiễn chơn linh của Ni Trưởng đều diễn ra trong bầu không khí trang nghiêm, thanh tịnh, trầm tĩnh và đầy đạo vị. Hình như để bù lại sự tổn thất mà môn đồ pháp quyến phải chịu đựng, chư tôn đức Tăng Ni đã thể hiện đạo tình một cách nồng hậu. Thiết nghĩ, tình cảm quý báu ấy một phần là do đức độ của chư vị Tôn túc, nhưng phần khác cũng do công hạnh tận tụy suốt đời vì đạo của Ni Trưởng chiêu cảm mà có. Đúng như Cổ đức từng dạy: “Muốn biết cái nhân đời trước, hãy nhìn những sự hưởng thụ trong đời này. Muốn rõ kết quả đời sau, hãy xem những việc làm trong hiện tại.”

Có thể nói, Ni Trưởng tuy mang hình hài nhi nữ mà có chí khí của bậc trượng phu. Khi làm việc gì thì có lập trường vững chắc, nhưng giữ thái độ cương, nhu đúng lúc. Ta có thể hình dung một số đức tính tương đối rõ nét nơi con người tài hoa và đức hạnh ấy: nhu nhuyễn nhưng không nhu nhược; kiên cường nhưng

không căng cứng; hòa hợp nhưng không hòa nhập; nghiêm túc nhưng không nghiêm khắc; phóng khoáng nhưng không phóng túng.

Giờ đây,

Muôn việc nước xuôi nước,

Trăm năm lòng ngỏ lòng.

Ta hãy thử khái quát công hạnh một đời của vị chân Ni trong sự nghiệp tự độ và độ tha:

Tục giới nặng mê lầm, bể khổ bao la, cứu trẻ giúp già, thi diệu pháp;

Chân tu hằng tinh tấn, kinh văn phiên dịch, chính tâm thu gọn một lần siêu.

“... Sau khi xem tiểu sử của cố Hòa thượng và hồi tưởng trong ký ức, tôi nhận ra rằng cố Hòa thượng Phước Sơn đã dành trọn cuộc đời của mình trong hai lĩnh vực Văn hóa và Giáo dục xuyên suốt tám mươi bốn năm hiện hữu ở cõi đời. Ngài đã có nhân duyên xuất gia và thọ ân giáo dưỡng với cố Hòa thượng Trí Thủ, một vị Thầy vĩ đại của Phật giáo Việt Nam; được ngồi dưới mái trường Phật học viện Hải Đức - Nha Trang, nơi đã đào tạo nhiều danh Tăng của hậu bán thế kỷ hai mươi tại Trung phần nước Việt. Sau khi vào miền Nam - 1976, Ngài đã gắn bó cuộc đời mình với cố Hòa thượng Minh Châu trong việc giảng dạy tại Đại học Vạn Hạnh và Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam từ buổi sơ khai cho đến ngày viên tịch. Bên cạnh việc giảng dạy Ngài đã dành nhiều thời gian để dịch các tác phẩm văn học Hán tạng sang Việt ngữ. Ngài đã để lại không biết bao nhiêu là công trình biên khảo và dịch thuật có giá trị. Những cuốn sách của Ngài trở thành giáo trình giảng dạy cho Tăng Ni ở các Phật học viện trong nước ngày nay. Nhiều thế hệ Tăng Ni đang hành đạo trong nước và hải ngoại cũng thọ ân giáo dưỡng của Ngài.

(Trích bài viết của Hòa Thượng Thích Như Điển)

TRẦN NGỌC NINH

IN MEMORIAM

**ĐỂ VĨNH BIỆT NI SƯ THÍCH NỮ TRÍ HẢI
THỂ DANH CÔNG TẶNG TÔN NỮ PHÙNG KHÁNH
(1938-2003)**

Tin đến thật đột ngột và bất ngờ. Tôi về nhà muộn, tối ngày 8 tháng 12, 2003, thì được vợ chồng bác sĩ Vũ Đình Minh báo cho biết là Ni cô Thích Nữ Trí Hải ở Việt Nam vừa bị một tai nạn lưu thông, làm chết ngay trên đường ở Long Khánh, khi từ Phan Thiết trở về.

Tôi không muốn tin, vì Cô Trí Hải - mà tôi biết từ hơn 30 năm trước đây và vẫn thường chỉ gọi là Cô tại trong đạo không có thời gian, không có chức tước - Cô Trí Hải bị gãy xương sống mới mấy tháng trước, còn chưa hồi phục, ngồi lâu còn chưa được, lẽ đâu lại đã dám đi Phan Thiết để bị tai nạn xe. Không muốn tin nhưng cũng phải tin, vì ngay sáng hôm sau, phối kiểm lại với Mai Hương, đệ tử của Cô ở Gardena không xa lắm, được Cô giao cho việc quảng hóa đã từ 9 năm nay tập nguyệt san Tuệ Uyển, mà Cô ẩn danh để chủ trương, thì được biết rõ chi tiết tai nạn thảm khốc và phi lý đã lấy đi, không những một vị chân tu và tài nữ đã làm vẻ vang cho dân tộc và đạo pháp Việt Nam trong thế kỷ đau thương này, mà còn một vị sư nữ và ba Phật tử nữa, trên con đường vô tận để cứu khổ cứu nạn của Đức Bồ tát Quán Thế Âm. Rồi suốt mấy ngày sau, những tin tức qua các làn sóng vô sắc từ Washington, từ Pháp, từ Đức, từ Nhật đổ vào tim, vào đời của kẻ sống tha hương này, cũng vẫn chỉ tin ấy như thể là tất cả thế giới của người Việt ngoài nước Việt cùng đang bàng hoàng và rung động trong cùng một niềm thương cảm và nhớ tiếc.

Trong khuôn viên của trường Đại học Vạn Hạnh mà tôi đến thường xuyên trong những năm đầu của thập niên bảy mươi, nhưng chỉ thoáng qua như những cơn gió quái, mỗi tuần một giờ để giảng về những về những môn học không y khoa, cũng không Phật giáo như xã hội học, tôn giáo, lịch sử văn minh, lịch sử

văn hóa Việt Nam, lịch sử tư tưởng Việt Nam. Có lẽ tôi cũng có thấy bóng hình của người Ni cô ấy, mình thanh mảnh mà vững vàng, khoan thai mà vẫn nhanh nhẹn, đi lại trong sân hay những hành lang của trường giữa khu hành chánh và các lớp học, như một sinh viên chưa có tên, chưa có tuổi. Đó là hình ảnh của một người lý tưởng trong nhân giới của Phật giáo, một mặt hồ thu trong suốt không gợn sóng, một bầu trời xanh mát không một vẩn mây. Một người mà trái tim đã thoát ra ở cõi chân không trong khi chúng sinh khắp nước còn đang ngụp lặn trong vũng lầy xương máu của những ý hệ bánh vẽ.

Bằng đi cả năm tôi không thấy Cô trên cái sân vuông nhỏ của trường hay những hành lang hẹp giữa các lớp học, nhưng cũng chẳng để ý gì đến một sự vắng lặng không liên quan trong một tổ ong đang cuồng nhiệt làm mật. Cho tới một bữa, Thượng tọa Viện trưởng, Thầy Minh Châu, yêu cầu tôi lên diễn đàn lớn của viện để thuyết giảng trong ngày Phật đản về một vấn đề cực khó mà tôi chưa hề rằng có thể có ai dám tưởng là mình hiểu biết được một mảy may. Thượng tọa muốn tôi nói về cốt tủy của giáo pháp trong thời Đức Phật. Tôi thoái thác, Thầy nài nỉ, tôi khước từ, Thầy nhất quyết. Và cuối cùng không trốn được, tôi đành nhận. Và vì không biết gì, tôi phải vào thư viện Vạn Hạnh để tìm tài liệu.

Và tôi được gặp lại Ni cô Trí Hải. Cô vẫn nhỏ nhắn, Cô ngồi trên một cái ghế gỗ, bên một cái bàn ở gần cửa ra vào, như trong Đại Tạng kinh Đức Thế Tôn dạy các môn đồ trong Tăng già, “ngồi kiết già, lưng thẳng, quan sát sự an tịnh của mình”. Nhưng Cô không đang thiền định. Cô đọc sách hay đọc kinh và chính định khi đọc. Cô đọc mà tọa thiền, Cô đọc mà tham thiền và nhập thiền.

Tôi lại gần và xin lỗi, rồi hỏi Cô văn phòng của Thủ thư. Cô trả lời: “Thưa bác sĩ, là tôi”. Tôi giật mình, không phải vì Cô biết tôi, mà vì trong cái kinh nghiệm cũng đã già dặn về các thư viện trên thế giới, ở Pháp, Đức, Anh, Nhật, người thủ thư bao giờ cũng là một vị học giả tuổi cao đức trọng, với một sự hiểu biết thông cổ quán kim, mà học giới trong nước phải tôn kính và khó có ai có thể đến gần được, nếu không có lời giới thiệu của một tôn giả có uy danh về một vấn đề nghiên cứu khó khăn còn bế tắc. Tôi nhớ lại một truyền thuyết đã gần hai ngàn năm tuổi rằng chùa Thiếu Lâm ở Thất Sơn có một tàng kinh các để trên một đỉnh núi cao. Nhà sư được cử lên để quét dọn và trông nom kinh sách bao giờ cũng là người chỉ đứng sau có Phương trượng về chức vụ và về trí tuệ thì thâm sâu không ai lường được.

Tôi trình bày với Cô về vấn đề nan giải mà Thượng tọa Minh Châu đòi hỏi ở tôi, và sự rỗng không trong trí óc của tôi về giáo lý. Tôi cần tìm đọc để có một chút hiểu biết. Cô dẫn tôi vào những hàng sách dựng đứng song song trong một từng của viện, như những hàng kệ của một cuốn vở chép nhạc, hay những luống của một cái máy cày khổng lồ trên mặt nông trường bát ngát, ở trên xếp đều đặn

ngay ngắn những sách gáy da trang nghiêm, với những giòng chữ hoa mỹ thếp vàng; đây là chữ Pali và Sanskrit như những rặng cây trồng rể nổi rần uốn khúc, nọ là chữ Hán vuông vắn, kính cẩn và khắc khổ, rồi chữ Nhật vung vẩy, tài hoa nhưng vẫn khuôn phép, chữ Tây Tạng thanh thảo, tinh tịch và ảo huyền. Có những ô sách, tôi phải đọc bâng chú mới biết là chữ Miến Điện, Tích Lan hay của một dân tộc không còn trong cõi vô thường thuộc Trung Á xa xưa. Trong cõi ta bà của loài người, đạo Phật đã đến những vùng đất đông người và những sa mạc không có một ngọn cỏ, những làng mạc chỉ có cỏ bông và những ngọn gió phủ phàng trải bong cỏ ra xa ngoài ngàn dặm. Rồi đến những sách của thế giới hiện đang nắm vận mệnh của loài người, mà đạo Phật đang thâm nhập, nhưng mới ở tầng trí thức cao nhất, Anh, Mỹ, Pháp, Đức, Ý, Nga, đem Trung Đạo vào đứng giữa những chủ nghĩa vô thần và những tôn giáo độc thần. Rồi đến Việt Nam. Sao mà nghèo nàn, èo uột! Sao mà khổ ải, điêu linh! Với cái công khai quốc và khai sáng, sau hai ngàn năm hoàng đạo với Sư Khuông Việt và Sư Vạn Hạnh, mà sao lèo tèo chỉ có ngàn này cuốn sách tiếng Việt trong một thư viện Phật học, đương nhiên là nơi chứa đựng tinh hoa cao quý nhất của Phật giáo và của cả quốc gia?

Đang trầm ngâm khóc thầm cho sự suy vi của tôn giáo có thể gọi là quốc giáo trong thời độc lập Lê, Lý, Trần, trong khi trên khắp thế giới những con hạc trắng đội kinh Phật đang bay đi gieo rắc những lời lành của Thế Tôn đến những đất tuyệt đỉnh văn minh của nhân loại đương thời, tôi bỗng bừng tỉnh khi Ni Cô thủ thư của thư viện hỏi tôi: “Bác sĩ đã có ý nghĩ gì chưa?”.

Tôi trả lời: “Cốt tủy của giáo lý? Tôi nghĩ rằng không có ai có thể biết được, ngoại trừ chính Đức Phật. Những ngày cuối cùng của Đức Phật, chắc Ngài có nói lại cho các môn đồ trước khi Ngài nhập Đại bát Niết bàn. Nhưng kinh sách như rừng biết tìm đâu cho thấy được trọng tâm của rừng rậm vô biên; trí tuệ của Đấng Vô thượng như biển cả, làm sao mà đúc lại được thành một giọt tinh túy?”

Ni cô nói: “Bác sĩ tìm trong kinh tạng xem. Thượng tọa Viện trưởng đã dịch được hết Trường bộ. Thư viện có bản Anh văn của cả Tam Tạng, bản Pháp văn và Đức văn cũng có. Bác sĩ cần phần nào xin lấy về mà xem”.

Tôi vào sở rồi bung sách ra cỡi xe tám ngựa của tôi mà về, nghĩ đến cuộc thỉnh kinh ở Tây Trúc xưa của Nghĩa Tịnh và Huyền Trang qua ngàn nguy vạn khó mà rùng mình. Rồi trong những đêm thanh vắng sau đó, dưới ánh sáng của một trăm hai mươi ngọn nến trong cái bong bóng thủy tinh, tôi nhận từ nguồn những lời trong và mát như nước suối, cứng và sắt như kim cương, hiền và dịu như lòng mẹ, của Đức Như Lai vô cùng thánh thiện. Và được nghe thấy Ngài tha thiết nói với các môn đồ, có Ananda râu rĩ, khắc khoải, nghi hoặc quì bên. Ngài nhắc lại Bát Chánh đạo, từ Chánh kiến đến Chánh định, là cốt tủy của đường Thanh Văn, và bảo rằng, “Mỗi người là một vị Phật đang thành”, là tinh túy của

Bồ Tát đạo rồi Ngài nhắm mắt nhập sơ thiên lên thiên vô sắc mà vào cõi Đại bát Niết bàn ở ngay đây và khắp nơi trong ba ngàn vũ trụ.

Trong ba năm liền, tôi gặp lại Ni cô trong thư viện, mỗi năm một vấn đề mà tôi phải giải đáp cho tôi, để rồi nói lại cho các đồng đạo hữu học nhưng vẫn cầu học, tu tập như chư thiên và bồ tát trong đại giảng đường của Viện Đại học Vạn Hạnh. Năm đầu tôi đã thừa, tôi phải nói về cốt tủy của giáo lý. Năm sau tôi bị yêu cầu nói về tư tưởng Cổ Âm trong thời Đức Phật và nhờ thế, tôi đọc kỹ kinh Phạm Võng (Brahmajala) và hiểu được những im lặng của Thế Tôn. Năm cuối cùng tôi phải nói về Đức Phật và sự cải tạo xã hội. Tôi hiểu ra trong ánh sáng chan hòa, rằng lời dạy của Phật tổ là cho chúng ta trong thế giới của ngày hôm nay, và tôi viết cuốn “Đức Phật giữa chúng ta” để trình bày tư tưởng cứu khổ cứu nạn của Đấng Từ phụ.

Trong những năm tháng cực kỳ chứa đựng ấỵ, tôi được biết rằng Ni cô có pháp danh là Trí Hải, “cái bê trí tuệ”, trước đây đã du học ở Hoa Kỳ, và là giáo sư Anh văn bậc trung học. Sinh trưởng trong một gia đình quý tộc nổi tiếng trên thi đàn cổ văn, Cô đã dùng tên thực là Phùng Khánh cùng với em là Phùng Thăng dịch một tiểu thuyết triết lý có tính cách một thi phẩm trữ tình (roman lyrique philosophique) của Hermann Hesse có tựa đề là *Siddhratha*, từ nguyên tác tiếng Đức, sang Việt ngữ (Câu Chuyện Dòng Sông). Sau đó là tiểu thuyết nổi danh Catch 22 của Hoa Kỳ.

Nhưng rồi Cô từ bỏ hết và xuất gia đi tu, thụ giáo Sư bà Diệu Không. Khi thành lập đại học có tên là Vạn Hạnh để vinh danh vị thiền sư đã nuôi dưỡng và giáo huấn Lý Công Uẩn, vị vua mờ cỏi sáng suốt và nhân từ bậc nhất của lịch sử Việt Nam, Cô Trí Hải, vì thành tích văn hóa của Cô, được gọi về để làm giảng sư ngoại ngữ của trường, đồng thời làm Tổng Thư ký cho viện. Nhân dịp này, Cô lại được truyền thụ cái học uyên bác của Thượng tọa Viện trưởng và học thêm hai Phạn ngữ Pali và Sanskrit, trước khi nhận lãnh công việc Thủ thư Thư viện Đại học.

Những công quả của Cô trong Phật sự và giáo dục đã được Chư tôn Đức biết rõ cả đến những việc không tên đầy nghĩa Thiền của Cô, như việc Tổ Huệ Năng giã gạo chứng và nói ra.

Tôi chỉ kể qua cuốn “Câu Chuyện Dòng Sông”, một tuyệt phẩm rất thâm sâu và khó của nhà văn thi sĩ Hermann Hesse mà Cô đã dịch từ nguyên văn tiếng Đức khi mới rời ghé nhà trường. Bản dịch của Cô đẹp và chân đến nỗi người đọc có thể đọc đi đọc lại mà vẫn thấy như là một nguyên bản tiếng Việt với lời văn chải chuốt, tự nhiên, khá thơ mộng. Khi người đọc nhận được cái thông điệp cao cả của sách đã từ bỏ được sự vô nghĩa của đời sống hưởng thụ không phải là ít.

Sau cuốn *Bắt Trẻ Đồng Xanh* (Catch 22), Cô Trí Hải để hết tâm trí vào việc dịch các tác phẩm Anh văn của những bậc chân tu ngoại quốc. Trong cái nhìn hời hợt của số đông, người ta thấy Cô đi từ Tiểu Thừa chính thống của phái Trưởng lão (Đạo Phật, Con Đường Thoát Khổ) đến sự thanh thoát của Thiền Môn (Tâm Bất Sinh) và những giáo pháp Tâm Ấn của Mật Tông. Và Cô không quên hoàn thành bản dịch cuốn luận án rất thông bác của Thầy Minh Châu, *So Sánh Trung Bộ Kinh Pali Với Trung A Hàm Hán Văn*. Tủ sách Phật giáo Việt Nam đời nay được giàu thêm với những công trình cao quý của Cô. Tôi hiểu rằng trong đời, Cô đã được dẫn từ con đường lớn của Bồ Tát sang Đạo Thanh Văn, rồi lại tu học từ Thanh Văn đạo sang Bồ Tát đạo của Đức Quán Âm, và Cô đã thực hiện Pháp Hoa Chân Kinh không phân biệt.

Nhưng rồi một đêm tháng tư, đất trời điên đảo, Viện Đại học Vạn Hạnh phải đóng cửa, thư viện Đại học bị niêm phong, trí tuệ bị bế tỏa và trung cổ thời đại lại hiện ra giữa đương thời như một mặt trời đen đứng vững trên đỉnh đầu là đứt cả giòng thời gian.

Ít lâu sau, được tin Cô Trí Hải cùng hai vị sư mà tôi kính trọng vì học vấn và đức hạnh cũng như về từ tâm và lòng yêu nước, đã bị bắt giam vì có âm mưu khuynh đảo... Khuynh đảo cái gì? Ba người ấy đều có học sức, cũng không đủ để khuynh đảo một nồi cháo; còn trí óc thì tuy có đủ nhưng trước sau chỉ hướng về giáo pháp của Đức Thế Tôn, làm sao có thể đứng trước quảng đại quần chúng, nói về Độc lập, Tự do, mà làm cho mọi người tin thực mà theo?

Dưới mệnh lệnh chính trị, tòa án đã lên án ba người. Dưới áp lực quốt tế, tòa án lại giảm án ba người.

Cô Trí Hải trở về chùa và trở lại với những hoạt động xã hội và giáo dục của Cô dưới sự trông nom của chính quyền. Trong năm qua, Cô bị gãy xương sống và phải nằm mấy tháng; trong thời gian ấy, mỗi ngày Cô làm một bài thơ để cảm ơn những người đến thăm Cô. Cô chưa khỏi nhưng đã nhịn đau, từ Hóc Môn đi Phan Thiết để giúp đồng bào nghèo đói và trẻ em mồ côi ở vùng đất bị bỏ rơi ấy. Lòng từ vô úy của Cô đã được đáp lại bởi hành vi vô trách của một ông tài xế vội vã.

Cùng với các Phật tử trên toàn thế giới, cùng với các bậc tri thức thiện tâm trong nước, tôi khóc Ni cô Trí Hải.

Trần Ngọc Ninh

(California USA)

HUYỀN KHÔNG

CHIẾC NHẠM BAY RỒI

Cánh nhạ bay rồi sao quá mau
Nhìn theo sử sôt tới ngàn sau
Thế gian sanh diệt bây giờ thấy
Cảnh đẹp Hoa Nghiêm đổi sắc màu

Nhiếp niệm còn nguyên hiện ảnh hình
Cao siêu màu nhiệm biển tâm linh
Có không đáy nước trắng chìm xuống
Vang dội Kim Cang vọng tiếng kinh

Nhắm mắt cho trời đứng lặng yên
Thoáng nghe mùi vị của hương thiền
Tắm thân tứ đại rồi tan biến
Về với vô cùng hết đảo điên

Sóng vỗ sông dài hướng đại dương
Tang tình khúc hát tiến lên đường
Ba sinh dù có ngàn thương nhớ
Tiếng vỗ bàn tay về một phương

Los Angeles ngày 8 tháng 12 năm 2003

Thi sĩ Huyền Không

TUỆ SỸ

Kính viếng Giác linh Đại tỷ
THÍCH NỮ TRÍ HẢI
viên tịch ngày 14 tháng 11, 2547

Cánh chim đã vượt qua vũng lầy sinh tử
Bóng nắng rọi lên dòng huyễn hóa
Thân theo tro tàn bay
Hoa trắng vỡ trên đại dương sóng cả

Sao trời chợt tắt giữa lòng tay
Sương còn đọng trên đầu cây lá
Đến rồi đi nước lững voi đầy
Heo hút bờ hoang ảnh giả
Người sống mỗi mòn trong nhớ tiếc không khuây.

Quảng Hương Già Lam

Phật lịch 2547 Quý Mùi, tháng 11, 15

Tuệ Sỹ

THI VŨ

NGUYỆN CẦU GIÁC LINH NI SƯ...

Phòng Thông Tin Phật Giáo Quốc Tế

Xin gạt lệ chia buồn cùng môn đồ Pháp quyền và Tang quyền, nguyện cầu Giác linh Ni sư siêu sanh Phật quốc vô xin điều mấy vần thơ:

Chiều rụng

Sao bùng sáng

Vạt áo khuất bên sông

Người đi

Không dấu sóng

Bên bờ

Hương nở hoa

07.12.2003

Thi Vũ

HƯƠNG ĐÀM

(Kính Tiễn Giác Linh Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải)

Chuyến xe đời vụt qua
Vàng trắng tròn chợt khuyết
Cánh Hoa Đàm vừa rơi
Hương Đàm bay. Tưởng tiếc.

Người đến không ai hay
Đi chẳng chờ ai tiễn
Tứ đại sẽ về đâu
Trong trùng trùng hư huyền.

Như gió thổi qua sông
Như mây bay qua núi
Như nắng tắt đầu sông
Như nước hòa biển lớn.

Nhưng nước vẫn có nguồn
Lá rơi còn có cội
Trong dòng suối tình thương
Biết ơn lần tắm gội.

Tiếng gọi của Từ Bi
Vọng hai ngàn năm trước
Đường Trí Tuệ hôm nay

Biết ơn người đã bước.

Xin im lặng cúi đầu

Trong tâm thành chánh niệm

Ngưỡng vọng về Tây phương

Kính dâng lời khẩn nguyện:

Nam Mô A Di Đà.

Trần Trung Đạo

TY KHEO THÍCH MINH CHÂU

**TƯỢNG NIỆM NI TRƯỞNG THÍCH NỮ TRÍ HẢI
(1938-2003)**

Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam Cùng Môn Đồ Pháp Quyển

ĐÔI LỜI GIỚI THIỆU

Cố Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải đến với đời làm lợi ích cho đời và làm sáng lên niềm tin cho Đạo. Cuộc đời và sự nghiệp của cố Ni Trưởng gắn liền với những hoạt động mang lại niềm tin yêu và an lạc lớn cho cuộc đời. Cố Ni Trưởng ra đi trong niềm thương nhớ của nhiều người.

Kinh Pháp Hoa dạy người con Phật đến với đời bằng tâm thái trân trọng và hộ trì, nhẹ nhàng như ong đến với hoa, chỉ nhận lấy chút mật của ngụy hoa rồi bay đi mà không làm tổn hại đến hương sắc loài hoa. Cố Ni Trưởng Trí Hải đã đến với đời và rồi ra đi bằng tâm thái như thế.

Môn đệ và những người yêu quý cố Ni Trưởng Trí Hải sẽ cảm nhận tấm chân tình của cố Ni Trưởng và sẽ được khích lệ lớn, đặc biệt là qua tập Tượng niệm này về cố Ni Trưởng.

Riêng chúng tôi, xin có lời tán thán và cảm ơn cố Ni Trưởng đã hộ trì cho chúng tôi rất nhiều trong suốt một thời gian dài.

Phật lịch 2547

TP. Hồ Chí Minh ngày 1/4/2004

Tỳ kheo Thích Minh Châu

Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam

Viện trưởng Học viện Phật giáo Việt Nam

Viện chủ Thiền viện Vạn Hạnh.

MỤC LỤC TƯỚNG NIỆM NI TRƯỞNG TRÍ HẢI

Đôi lời giới thiệu

Chân dung Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải

PHẦN I: LƯỢC SỬ NI TRƯỞNG

PHẦN II: LỄ TANG

1. Cáo phó

2. Điếu văn của Viện Nghiên cứu và Thiền viện Vạn Hạnh

PHẦN III: THƠ VĂN TƯỚNG NIỆM

1. Một bầu trời, Một ngôi sao 2. Hạt bụi theo về 3. Thứ dữ thật

4. Nghĩ về Ni Trưởng 5. Câu đối 6. Chiếc nhận bay rồi (thơ)

7. Lối về (thơ) 8. Thuyền về bến đỗ (thơ) 9. Kính viếng Giác Linh Đại Tử (thơ)

10. Thiên nga vờn gió lộng 11. Hình ảnh của Ni sư lúc sinh tiền

12. Tình pháp lữ (thơ) 13. Nhận quá trường không

14. Kính tưởng nhớ Ni sư (thơ) 15. Những kỷ niệm cùng Ni sư Trí Hải

16. Sương ứa lệ (thơ) 17. In Memoriam 18. Nhớ Thầy (thơ)

19. An nhiên tự tại 20. Nhớ về Cô Trí Hải 21. Phước trí lưỡng toàn

22. Trọn lành (thơ) 23. Bài thuyết pháp không lời 24. Đóa sen thiêng (thơ)

25. Khắp điệu Thiền sư Trí Hải 26. Người buông tay giọt nắng cũng bồi hồi

27. Sông xuôi ra biển 28. Như sương như điển chớp 29. Xa rồi cõi tạm (thơ)

30. Sư cô Trí Hải không còn nữa 31. Cảm niệm Ni sư Trí Hải 32. Tiếc thương 33. Hoài niệm Giác linh Ni sư 34. Nhẹ gót thông dong

35. Ai điệu (thơ) 36. Vẫn còn hương (thơ) 37. Ngưỡng vọng (thơ)

38. Hoa đàm rụng 39. Lời ly biệt 40. Đường đi không gió lòng sao lạnh

41. Trái tim trắng sáng 42. Nén tâm hương 43. Bò tát hạnh (thơ)

44. Dấu ngọc còn vương (thơ) 45. Không đề (thơ)

46. Nỗi nhớ Người vừa ra đi 47. Tiếng chuông xa (thơ)

48. Bóng nguyệt lòng sông 49. Nhân duyên (thơ)

50. Vườn Ươm mầm giác 51. Tiễn đưa (thơ)

52. Sư mãi là người Thầy tâm linh 53. Tưởng niệm nặc Giáo thọ sư

54. Khóc Dì (thơ) 55. Khóc nhớ Su 56. Ân Thầy
 57. Love is all aruond you (thơ) 58. Mất thầy (thơ) 59. Mất bóng hạc vàng (thơ) 60. Khóc Em (thơ) 61. Trên đỉnh trời cao (thơ) 62. Không đầu (thơ)
 63. Tùy duyên (thơ) 64. Đức danh tỏ rạng (thơ) 65. Nhớ Dì (thơ)
 66. Vietnam`s valiant giver (thơ) 67. Vượt mây ngàn 68. Hương đàm (thơ)
 69. Tuệ Uyển ngày xưa 70. Bảo tích còn lưu 71. Như một tràng hoa ngát hương 72. Sen thơm gót chân Người (thơ) 73. Sanh lai tử khứ (thơ)
 74. Theo tiếng chuông ngân 75. Siêu xuất tự tại (thơ) 76. Bái biệt
 77. Viếng Thầy (thơ) 78. Suối nguồn 79. Thông tay vào đời (thơ)
 80. Buồn vui như mây trôi 81. Tiêu diêu (thơ) 82. Thế tục khóc Cô (thơ)
 83. Dư âm từ một cõi đi về 84. Tĩnh an (thơ) 85. Chỉ là một chuyến đi
 86. Thềm hoa vàng 87. Vô tướng (thơ) 88. Khấn nguyện (thơ)
 89. Theo gót ân sư 90. Hương tuệ giác 91. Kính tiễn Su (thơ)
 92. Dầu chân xưa 93. Hạnh nguyện vị tha 94. Vững một niềm tin
 95. Chuyến đăng trình 96. Sáng mãi trong con 97. Ánh sao vụt tắt
 98. Cây ca bóng cả

PHẦN IV: HÌNH ẢNH LỄ TANG, LƯU BÚT, PHÚNG VIẾNG

PHẦN V: SÁNG TÁC CỦA NI TRƯỞNG

1. **Vườn thơ Tịnh lạc** (trích từ tập thơ *Ngoa Bệnh Ca*)
2. **Một số bài viết ngắn**
3. **Lá thư Vườn Tuệ**

NGUYỄN HẠNH HDT.

NHỚ VỀ NI SƯ TRÍ HẢI

Trước đây, nhân dịp về đám tang Ba tôi; sau khi ghé Đại học Vạn Hạnh nghe Ni Sư Trí Hải thuyết pháp, chúng tôi đã được Ni Sư dẫn về thăm Tịnh thất ở Nhà Bè mà dân cư ngụ quanh vùng gọi là "Chùa các Sư Cô".

Lối đi vào là con đường đất hẹp. Chỗ còn đọng vại vũng nước, chỗ thì sỏi đá gập ghềnh, hai bên đường bụi bờ sinh lầy rác rưởi. Dưới trời nắng chang chang, chúng tôi cố đi nhanh cho mau tới nhưng thỉnh thoảng Ni Sư lại dừng bước, triu mến xoa đầu thăm hỏi đám con nít, áo quần lem luốc đang chơi đùa trên đường. Thấy Ni Sư đi tới, các cháu chấp tay "Sen búp" cúi chào rồi ngo ngác, mắt mở to nhìn chúng tôi theo gót Ni Sư về Tịnh Thất.

Thấp thoáng qua lớp rào cây, bóng các Sư Cô áo lam đang lui tới trong sân vườn. Dưới những dãy nhà mái lợp tôn, gió lùa mát mẻ, bàn ăn sắp sẵn ngay ngắn với chén đĩa đầy đủ, các Sư Cô bắt đầu dọn cơm trưa. Ni Sư đãi chúng tôi một bữa cơm chay ngon thật là ngon: Canh chua ăn với bún, gỏi trộn, chả giò, rau xào... Món nào cũng đặc biệt hấp dẫn. Vừa ăn vừa nói chuyện, không phải chỉ những câu chuyện trong Đạo giữa Thầy và đệ tử nhà Phật mà còn nhắc những kỷ niệm ngày ấu thơ; những ngày sống trên mảnh đất "Thôn Vỹ" thân yêu, bên bờ sông Hương êm đềm thơ mộng của xứ Huế, những ngày vui đùa dưới mái trường Đồng Khánh. Cô còn nhắc những ngày vui đùa trên sông Hương, khi thì bơi đua, khi thì rủ nhau qua Cồn Hến bẻ bắp, nhổ đậu phụng. Đôi lúc bị phát giác, lo hít hơi thật dài rồi nín thở, lặn xuống nước, bơi nhanh về gần đến nhà mới dám ngóc đầu lên, nhiều khi ngộp muốn chết mà cũng phải ráng. Cô còn cho là ngày còn đi học, nghịch như con trai, không kém nam sinh chút nào hết.

Ngày đi học, Cô chăm học lắm, thuộc loại "Gạo". Mỗi khi chị ruột Cô là chị Phùng Mai đọc sách Pháp Anh, gặp bao nhiêu chữ khó, đều bảo Cô học thuộc, xong hỏi đâu Cô đều trả lời đó. Bạn của chị đến nhà, khi cần tra tự điển, chị bảo cứ hỏi cô em chị là nó sẽ trả lời vanh vách. Từ đó các cô bạn chị truyền miệng nhau và đặt biệt danh cho Cô là "Cuốn tự điển sống".

Ni Sư còn kể cho chúng tôi nghe, nhờ lòng tin và cầu nguyện mà Ni Sư đã chữa lành bệnh cho nhiều người. Bao nhiêu chuyện mới, chuyện cũ cứ tuôn ra hết,

mọi người vui cười thoải mái, lưu luyến nhau mãi không muốn ra về dù nắng đã tắt và chiều đang dần xuống!

Ni Sư đã dẫn chúng tôi đi khắp nơi trong Tịnh thất: Chỗ thờ Phật, phòng kinh sách, phòng của Ni Sư, chỗ ở của các Sư Cô, chỗ của các em mồ côi ở, các lớp học chữ, học cắt may, chằm nón v.v...

Một năm sau, Ni Sư được giấy phép xây cất thành nhà Như Lai, có điện thờ Phật, có giảng đường, có chỗ cho các Sư Cô ngồi thiền.

Trong khi xây cất nhà Như Lai, cũng có nhiều tai nạn xảy ra. Trong thư gửi cho Sư Bà Cát Tường (Ni Trưởng Tịnh xá Hoàng Mai - Huế) có đoạn Ni Sư đã viết:

“... Ba tai nạn đã xảy ra rất nguy hiểm nhưng đều qua khỏi nên con nguyện với chư Phật có tai nạn gì con xin gánh chịu hết vào bản thân, đừng để bất cứ ai vì xây chùa này mà gặp phải tai nạn. Bây giờ những việc nguy hiểm đã qua, con vô cùng cảm ơn chư Phật, chư Bồ Tát và con sẽ đặt tên "Lâu Cát Tường" để đánh dấu điềm lành và cũng để niệm đức Ân Sư” .

Có ai ngờ chỉ sau một thời gian ngắn, nhà Như Lai đã vắng bóng Ni Sư để cho biết bao người thương tiếc đau buồn:

Hoàng dương Phật Pháp cứu độ chúng Sanh.

Tâm nguyện của em, nửa đường đứt đoạn!

(Khóc em của bác sĩ Phùng Mai)

Khi đi cứu trợ ở huyện Bù Đăng, Ni Sư bị té chân thương cột sống. (Đây là lần thứ hai, lần thứ nhất té ở Suối Tiên - Nha Trang, cột sống cũng bị thương khá nặng) phải nằm liệt trên giường 6 tuần, đau đớn như vậy mà vẫn sáng tác những tập thơ "Ngọa bệnh Ca", "Báo ân Ca" với lời thơ thanh thản nhẹ nhàng, lạc quan, đầy Phật tính:

- Ngọa bệnh Ca:

Nhờ bệnh khỏi tâm lành

Nhờ bệnh ngộ vô sinh

Chỉ cần tâm không vướng

Niết Bàn vượt tử sinh.

Nhờ bệnh thấy vô thường

Thấy thân như đồ gốm

*An nhiên tâm nhìn ngắm
Mọi cảnh sắc phù vân.*

*Thân này như bọt nước
Vô thường là lẽ thường
Chấm dứt ngay vọng tưởng
Sực tỉnh cơn mộng trường.
Nếu không bệnh liệt giường
Làm sao ngộ sinh diệt
Diệt sinh từng hơi thở
Hết sinh diệt, chân thường.
Chẳng thà sống một ngày
Thấy được lẽ sinh diệt
Còn hơn sống trăm năm
Mê mẩn theo sắc trần.*

*Hãy để tâm vắng lặng
Theo dõi hơi ra vào
Thâm nhuần Chân, Diệu, Pháp
Trong từng mỗi tế bào.*

Ni Sư đã chuẩn bị sẵn sàng vì cái chết của con người xảy ra bất ngờ và nhanh chóng lắm:

*Tôi sẽ lo thanh toán nợ nần
Của người không dính một hào phân
Nhẹ nhàng trở gót khi lâm sự
Rũ sạch trần ai hết nợ nần!*

Dù sao Ni Sư cũng được mãn nguyện phần nào, vì sau đó - ngoài Tịnh Thất ở Nhà Bè, Ni Sư đã mua được một mảnh đất vừa ý để lập chùa ở Hóc Môn và mộ phần của Ni Sư đã tọa lạc ở nơi đây.

Tiền mua đất phần lớn do một Phật tử ở xa vì ngưỡng mộ đức độ và lòng từ bi của Ni Sư mà cúng dường. Phải tìm kiếm vất vả lắm mới mua được mảnh đất vừa ý này.

Vào cổng, phía tay trái có cái Cốc lợp tranh. Những năm tháng ban đầu Ni Sư hay về đây làm việc và nghỉ ngơi. Ni Sư thích nơi này lắm nên về hoài, Ni Sư đã đem treo những câu thơ của ngài Huyền Không trong vườn chùa: “*Cho thơ nói chuyện với hoa cỏ lá cành, cho thơ cùng thở với gió mưa, cho thơ đi vào mắt rồi ở lại trong lòng người, cho thơ sống với một chút đất trời quê hương!*”

Mộ phần của Ni Sư ở bên trái của con đường dẫn vào chùa. Bức chân dung hiền hòa đôn hậu tạc trên đá cẩm thạch đen xám. Ni Sư đang mỉm cười chào đón mọi người đến viếng thăm mộ phần. Cây cảnh xanh tươi, những con vật bằng đá xinh xắn nằm chen trong hoa lá trông như những con vật thật đang quanh quẩn bên mộ phần của Ni Sư. Dưới bức chân dung nổi bật giữa màu xanh của lá là đóa sen trắng nõn. Bên dưới là hũ cốt của Ni Sư.

Trên cõi đời này đã mất đi một người nhiều tài năng đức hạnh, hiền lành, độ lượng, học bác uyên thâm, luôn luôn xả thân cho việc từ thiện, cứu khổ. Ni Sư đã không quản nắng mưa, bão lụt, không ngại đường xá xa xôi, vào tận các xóm quê nghèo lây lội, đến tận những mảnh đất tả tơi, hoang tàn sau cơn thiên tai để giúp đỡ biết bao người khổ cực khốn cùng.

Ngoài cứu trợ bão lụt, thiên tai, Ni Sư còn có chương trình bảo trợ hằng năm cho trường Mẫu giáo bán trú như ở xã Hương Quảng, xã Hương Lộc. Nuôi nấng dạy chữ, dạy nghề cho các trẻ mồ côi, thường xuyên giúp đỡ, ủy lạo những bệnh nhân ung bướu, những người già yếu, những người đau ốm tật nguyên, phong cùi, mù lòa. Ni Sư còn đến những nơi xa xôi hẻo lánh để cứu trợ việc đắp cầu, đào giếng nước cho dân nghèo.

Ni Sư rất có tình với bà con, họ hàng. Có dịp thì ghé thăm viếng, nhất là đối với những vị già nua đau yếu. Ni Sư thường mang đến cho họ sự an ủi, dịu dàng, thân mật, chịu khó hằng giờ nghe những lời tâm sự làm cho họ cảm thấy ấm cúng và bớt cô đơn. Vì thương quý Ni Sư họ nghe lời khuyên và chuyên tâm niệm Phật nên lòng được yên tịnh, trí được thanh thoi hơn.

Than ôi! Ni Sư đã ra đi:

“Một hoa Đằm đã rụng!

Một đuốc tuệ đã tàn!”

Nhưng hình ảnh của Ni Sư vẫn còn hiện hữu trong trái tim của biết bao nhiêu người. Hình ảnh một vị chân tu với trái tim Bồ tát sẽ mãi mãi không phai mờ

trong ký ức của những người dân Việt Nam bất hạnh, đã từng được Ni Sư cứu mang cứu khổ.

Ôi! Cao cả thay một đóa Sen tràn ngát hương hoa mà hương thơm vẫn còn tỏa ngát muôn phương!

Tai nạn đến em ra đi chớp nhoáng.

Ánh Kim Quang tô điểm mảnh trăng treo.

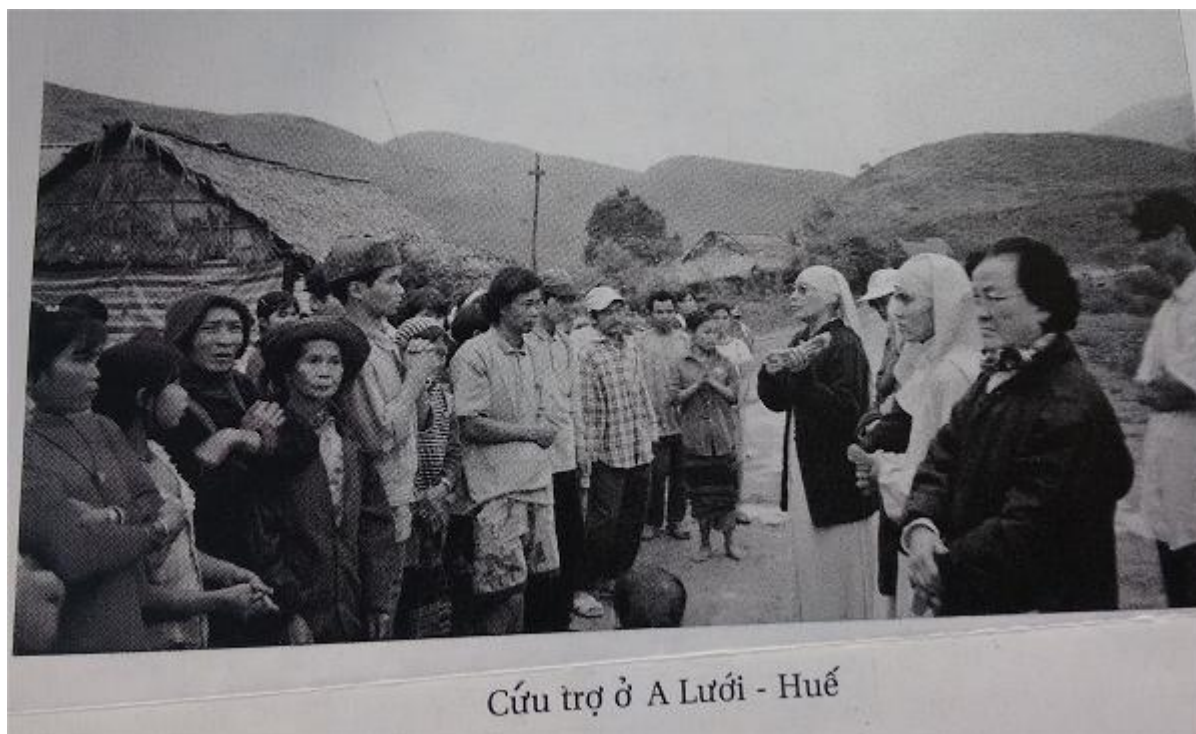
Kiếp số tròn, em về với hư vô.

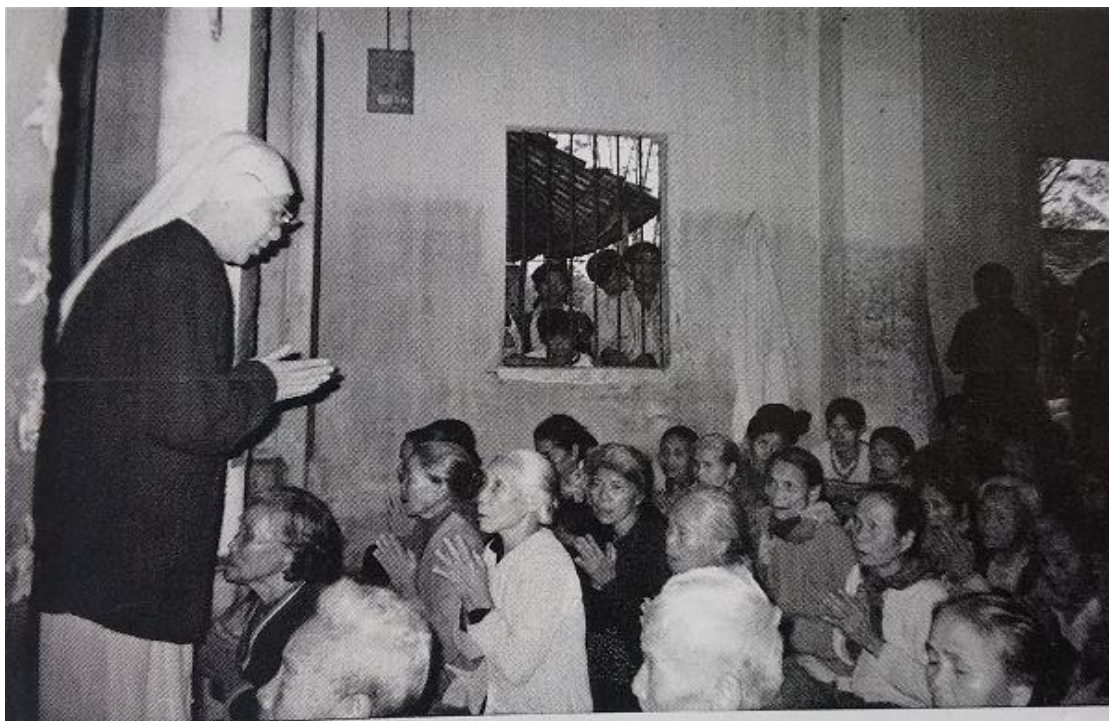
Trăng mười bốn có thêm màu huyền diệu!

(Khóc em của bác sĩ Tôn Nữ Phùng Mai)

Mùa thu 2015

Nguyễn Hạnh HDT





Cứu trợ ở An Lai - Huế



Phát mười ghe cho xã Đức Hoà - Long An
"Thuyền Bát Nhã trên sông Vàm Cỏ"

NI TRƯỞNG TRÍ HẢI – MỘT ĐÓA SEN NGÁT HƯƠNG

Lật trang sử 2000 năm Phật giáo Việt Nam, thì hình ảnh Ni Trưởng Trí Hải (1938 – 2003) rực sáng như một ngôi sao trên bầu trời văn học Phật giáo Việt Nam.

Ni Trưởng là một bậc thông tuệ tài hoa mà phẩm cách lại thanh cao như một đóa sen vi diệu, tinh khiết và thông thái như một nhà “hiền triết”. Tài năng của Ni Trưởng đã làm cho Ni Trưởng trở thành một trong những vị tu sĩ xuất sắc của nữ giới Phật giáo.

Một đời hiếu học ham tu

Xuất thân từ một gia đình danh gia vọng tộc nhiều đời thâm tín Phật giáo. Ni Trưởng sinh ngày 9 tháng 3 năm 1938, tại Vĩ Dạ, Tỉnh Thừa Thiên, Huế, miền Trung Việt Nam trong một gia đình có sáu anh em. Thân phụ của Ni Trưởng là cụ Nguyễn Phước Ứng Thiệu thuộc dòng dõi vua chúa thời nhà Nguyễn, và thân mẫu là Đặng Thị Quê, một người mẹ quá đỗi tuyệt vời mà theo lời tự sự của một nhà văn Việt Nam khi nhắc đến mẹ của Ni Trưởng đã viết: “*Mẹ ơi! Mẹ hiền như Phật và chu đáo nhất trên đời*” ^[1].

Khi Ni Trưởng tượng hình trong bào thai mẹ mới 3 tháng, thì bà mẹ đã lên chùa Tường Vân, Huế, xin Hòa thượng Tăng Thống Thích Tịnh Khiết ban cho thai nhi pháp danh Tâm Hỷ ^[2] Người thiếu nữ lớn lên xinh đẹp, dịu dàng với cái tên Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh đã làm rung động bao trái tim của những chàng trai thuở ấy... Nhưng vượt thoát ra khỏi tất cả những cám dỗ và dục vọng tầm thường, Phùng Khánh đã chọn cho mình một con đường thanh cao nhất. Với thiên tư thông tuệ, tài hoa, phẩm cách thanh cao, người đã nuôi chí xuất trần vào giữa tuổi hoa niên tươi đẹp.

Năm 1960, Ni Trưởng Trí Hải tốt nghiệp cử nhân Anh văn tại Đại học Sư phạm Huế. Sau vài tháng giảng dạy tại Trường Trung học Phan Chu Trinh, Đà Nẵng, người xuất dương du học. Năm 1964, Ni Trưởng tốt nghiệp Thạc sỹ Văn chương tại Đại học Princeton, Hoa Kỳ. Cũng trong năm này, Ni Trưởng phát tâm xuất gia với sư bà Diệu Không, một bậc trưởng lão Ni rất nổi tiếng và giới hạnh tại chùa Hồng Ân và đến năm 1970. Ni Trưởng thọ Cụ túc giới tại Đại giới đàn Vĩnh Gia, Đà Nẵng.



Chân dung Ni Trưởng Thích nữ Trí Hải



Ni Trưởng cùng đại gia đình thâm tín Phật

Mái chùa Hồng Ân đã nuôi dưỡng chí lớn xuất trần của một bậc ni lưu tài đức mà cho đến nay tất cả pháp tử vẫn không thể nào quên: “*Chúng tôi vẫn còn nhớ bước đầu sơ cơ học đạo, Pháp muội tỏ ra là một người xuất chúng, giỏi giang mọi mặt. Pháp muội được Bốn sư thương yêu hết mực và huynh đệ trân trọng vô cùng... Khi Pháp muội vào miền Nam giành nhiều thời gian cho việc nghiên cứu và giáo dục. Chư tôn đức và mọi người thương mến, danh tiếng ngày càng cao làm cho chị em chúng tôi cũng được thom lây.*”^[3]



Ni Trưởng trong thời gian du học tại Mỹ

Ni Trưởng Trí Hải là một trong những giảng viên đầu tiên giảng dạy tại Thiền viện Vạn Hạnh và Trường Cao cấp Phật học Việt Nam được thành lập năm 1984, (nay là Học viện Phật giáo Việt Nam) tại thành phố Hồ Chí Minh. (cần lưu ý rằng đây là nhân vật nữ đầu tiên và duy nhất giảng dạy tại một Học viện Phật giáo trong thời kỳ đó). Tại ngôi trường này, Ni Trưởng giảng dạy giới luật (Pratimoksa) và đã có nhiều bài thuyết giảng sâu sắc về *Trung Bộ Kinh* bằng tiếng Anh cho Tăng Ni sinh. Trụ trì 3 ngôi chùa Tuệ Uyển, Diệu Không, Liên Hoa Ni tự, Ni Trưởng từng được cung thỉnh làm Giáo thọ A-xà-lê và trưởng ban Giám khảo trong nhiều đại giới đàn tổ chức tại Việt Nam. Đầu tháng 12 năm 2003 với khả năng và tài đức của một vị Ni khiêm cung, đạo hạnh người chính thức được cử làm Phó viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam.

Tháng 12 năm 2003, người đã vĩnh viễn ra đi. Thế hệ Ni giới chúng tôi mất đi một bậc thầy tài đức tuyệt vời, bầu trời văn học Phật giáo Việt Nam vụt tắt một

vì sao sáng đẹp; nhưng đúng với nhận định của Hòa thượng Hiền Pháp - một vị cao tăng của Phật giáo Việt Nam: “Hiện tượng độc đáo Trí Hải tuy hôm nay đã trở thành quá khứ, nhưng quá khứ tốt đẹp luôn là động lực, là sức mạnh để hàng hậu học ni giới phấn đấu học tập, nêu cao đức tính cao quý của người phụ nữ Việt Nam trên bước đường hoằng pháp độ sinh, phục vụ Giáo hội và dân tộc, đem lại an lạc hạnh phúc cho chúng sinh” ^[4].

Dấn thân cho sự nghiệp giáo dục và hoạt động xã hội



Năm 1964, Ni Trưởng tốt nghiệp Thạc sỹ Văn chương tại Đại học Princeton,

Với kiến thức Phật học và thế học uyên thâm, Ni Trưởng đặc biệt có uy tín trong lĩnh vực văn học Phật giáo với nhiều công trình nghiên cứu, trước tác và dịch thuật có giá trị. Với tài hoa sẵn có, cộng với sự tinh tế trong việc chọn lựa tác phẩm, Ni Trưởng đã biến việc dịch thuật thành nguồn vui và niềm hạnh phúc lớn lao cho cuộc đời. Tarthang Tulku Rinponche, tác giả của *Làm Việc – Một Nguồn Vui*, tập sách được Ni Trưởng phiên dịch và xuất bản năm 2000 đã viết: “Nhờ tập sử dụng phương tiện khéo trong mọi việc ta làm, chúng ta có thể chuyển cuộc sống hàng ngày thành một nguồn vui, một thành tích còn hơn cả mọi giác

mơ đẹp nhất của mình”.^[5] Ni Trường đã sống như thế, Người đã để lại trên 100 tác phẩm và dịch phẩm^[6]. Đó là một công trình to lớn phản ánh một quá trình làm việc miệt mài, không mệt mỏi bao gồm cả những tác phẩm dịch thuật và trước tác, Ni Trường đã trở thành một nhân vật nổi bật của lịch sử văn học Việt Nam, đặc biệt là văn học Phật giáo. Đúng với nhận định của Hòa thượng Thiện Nhơn - một cao tăng trong Giáo hội Phật giáo Việt Nam: “Ni Trường là một nhà dịch thuật lỗi lạc, một nhà nghiên cứu uyên thâm, am hiểu cả hai hệ thống giáo lý Nam truyền và Bắc truyền của Phật giáo... cống hiến rất nhiều cho sự nghiệp giáo dục và nghiên cứu Phật học”.^[7]

Ni Trường Trí Hải với sự tinh tế và trí thông minh xuất chúng, các tác phẩm của Ni Trường được tuyển dịch từ những tác phẩm Hán cổ, tiếng Anh, tiếng Pháp, tiếng Đức và cả Hán hiện đại. Nhiều học giả cho rằng, từ xưa đến nay ở Việt Nam chưa có một vị Ni nào am tường kiến thức Đông Tây kim cổ, giỏi chữ Hán, cổ ngữ Pali và Sankrit, thông thạo cả tiếng Anh, tiếng Pháp và tiếng Đức như Ni Trường Trí Hải. Người đã vận dụng ngòi bút sáng tạo, linh động, tao nhã và súc tích... thổi vào bản dịch một sức sống mới, khiến cho dịch phẩm trở nên độc đáo, điển hình như của J.D. Salinger, Gandhi, H. Hesse, Will Durant và của Erich Fromm, ... đặc biệt phải kể đến “*Câu Chuyện Dòng Sông*”^[8] một tuyệt phẩm rất thâm sâu của nhà văn thi sĩ Hermann Hesse mà Ni Trường đã dịch từ nguyên văn tiếng Đức khi vừa rời ghế nhà trường. Dưới ngòi bút dịch thuật điêu luyện của Ni Trường, tác phẩm đã biến thành một kiệt tác văn chương với nội dung khác hẳn với các tác phẩm nhuộm màu triết học hiện sinh (existentialism) của phương Tây đang chiếm lĩnh văn đàn miền Nam Việt Nam lúc đó. “*Bản dịch của cô đẹp và chân đến nỗi người đọc có thể đọc đi đọc lại mà vẫn thấy như là một nguyên bản tiếng Việt với lời văn chải chuốt tự nhiên, đầy thơ mộng.*”^[9] Ngay trong lời tựa dịch phẩm này Ni Trường đã thể hiện nhận thức về cuộc đời ngay khi còn là một tỳ kheo ni trẻ tuổi: “*Trọn tác phẩm của Hermann Hesse là lời Thánh ca bay vút lên nỗi đau đớn vô cùng của kiếp sống và lòng hướng vọng nghìn đời của con người, dù bơ vơ bất lực mà vẫn luôn luôn tha thiết đi tìm sự giải thoát ra ngoài mọi giới hạn tầm thường của đời sống tẻ nhạt*”^[10].

Với sự hiểu biết sâu sắc và là tác giả của nhiều tác phẩm có giá trị, nhưng Ni Trường vẫn luôn cần mẫn thực hiện hạnh nguyện của mình như hiện thân của vị bồ tát Quán Âm, lòng từ bi của người đã xoa dịu được nỗi đau của nhân loại.

Ni Trường tâm sự: “*Làm từ thiện không chỉ là ủng hộ về tài chính mà còn có nghĩa là làm giảm thiểu nỗi đau về tinh thần cho họ*”. Trước những năm 1975, khi còn tham gia công tác tại học viện, Ni Trường đã từng làm từ thiện, và cho đến những năm sau 1975 cũng thế. Với trái tim yêu thương và lòng nhân ái vô biên, Ni Trường vẫn tiếp tục làm nhiều việc cho người nghèo như, những người già, người tàn tật, những bệnh nhân tâm thần và những người dân tộc thiểu số, Ni Trường

đến với họ bằng bức thông điệp ngàn đời của đạo Phật đó chính là lòng từ bi và chất liệu của trí tuệ. Không một ai có thể quên được những giọt nước mắt của Ni Trưởng đã lăn xuống khi người nói đến những hoàn cảnh cơ nhỡ của những người cùng khó. Đặc biệt là Ni Trưởng còn chăm sóc cho bệnh nhân nhiễm HIV trước những ngày mà họ mất, người luôn nói về những nỗi cô đơn của họ và tìm mọi cách để có thể giúp họ có được nội tâm bình an trước khi chết. Trái tim bỏ tát của người luôn đau với nỗi đau của nhân loại, đau lòng khi nhìn thấy cả chó hay mèo bị bỏ rơi. Lòng từ chính là một liều thuốc hữu hiệu để có thể cứu khổ cho nhân loại. Lòng từ lớn cũng chính là một trong những năng lực kỳ diệu để người đạt được sự giác ngộ như Ni Trưởng đã viết:



Ni Trưởng một đời chăm lo công tác xã hội và phiên dịch kinh điển



*Tâm đại bi như hoa,
Nở từ chân không Tuệ,
Đại bi như ánh sáng,
Tỏa từ ngọn đèn Thiên*

Ni giới Việt Nam luôn tự hào về Ni Trưởng Trí Hải, nơi người thấp thoáng hồn nghệ sĩ, phóng khoáng trên gương mặt sáng ngời, nụ cười rộng lượng bao dung, một nụ cười có muôn nẻo đi vào giác ngộ. Ni Trưởng quả là một ngôi sao sáng, một đóa sen ngát hương của từ bi và trí tuệ giữa chốn hồng trần, lòng từ bi và hạnh nguyện vị tha của người đang chiếu soi từng bước chân.

Thích Nữ Hương Nhũ

[1] Nguyễn Đức Sơn, *Ký ức Về Phùng Khánh – Phùng Thăng*, bản viết tay, 2009.

[2] *Tưởng Niệm Ni Trưởng Trí Hải (1938 – 2003)*, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, NXB Tổng Hợp TP.HCM, 2004

[3] Ibid, 54.

[4] *Tưởng Niệm Ni Trưởng Trí Hải (1938 – 2003)*, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, NXB Tổng Hợp TP.HCM, 2004, 13.

[5] Tarthang Tulku Rinpoche, *Làm Việc - Một Nguồn Vui*, Dịch giả: Thích Nữ Trí Hải NXB TP HCM năm 2000,

[6] Ibid, Trí Hải Toàn tập, 16, 17.

[7] Ibid, Hòa thượng Thiện Nhơn, *Diễn Văn Lễ Truy Phong Cố Ni Sư Trí Hải Lên Hàng Giáo Phẩm Ni Trưởng* tháng 12 năm 2003, 48.

[8] Phùng Khánh & Phùng Thăng “Câu Chuyện Dòng Sông” (An Tiêm, 1974) chuyển ngữ từ Siddhartha trong tập *Đường Về Nội Tâm* (Weg nach Innen) của Hermann Hesse.

[9] Bác sĩ Trần Ngọc Ninh, *In Memoriam, Tưởng Niệm Ni Trưởng Trí Hải (1938 – 2003)*, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, NXB Tổng Hợp TP.HCM, 2004, 101.

[10] Opcit, Lời tựa, 4.

TIẾNG CƯỜI GIỮA BIỂN KHÔ

Cảm niệm Sư Bà Thích Nữ Trí Hải

Đời thường trong các kiểu ăn cắp thì ăn cắp sách báo (hay cầm nhầm, hay mượn quên trả cũng vậy) có lẽ là loại ăn cắp dễ tha thứ nhất. Người ta tự cho là khi mượn tạm “chút kiến thức nhân loại” thì không tội tình lớn như ăn cắp trái xoài trái ổi, ăn cắp con gà con vịt, cho đến ăn cắp tiền hay đồ dùng... Kể cả ăn cắp trái ớt cũng trầm trọng hơn là cầm nhầm một cuốn sách rồi... quên trả. Thú thật, trong đời tôi cũng từng đã có vài lần đến nhà bạn chơi, xem một cuốn sách thấy hay và đọc thích thú không dừng được. Bạn nói, thôi mang về nhà đọc tiếp. Vậy mà mấy năm sau sách vẫn cứ ung dung cắm rễ ở tủ sách nhà (!).

Nhưng, đó là chuyện với cuộc sống ở đời thường. Đối với một thư viện thì việc mất sách là việc hệ trọng. Thử nghĩ, ngân hàng bị mất cắp tiền thì người ta có đi khai báo cảnh sát ngay không? Do vậy trong chương trình nghị luận của cuộc họp hôm ấy tại Thư viện Đại học Vạn Hạnh của chúng tôi ngoài một vài đề mục thông thường còn có phần bàn về chuyện thư viện bị mất sách. Chủ tọa là Thư viện trưởng: Sư Cô Trí Hải. Tham dự viên: nhân viên của Thư viện, hôm ấy có gần hai mươi người hiện diện. Thời gian: sáu giờ chiều. Thư viện tạm thôi không cho mượn sách trong mấy giờ cuối ngày, chỉ còn sinh viên vào ngồi học bài thôi. Ngày đã trễ, mọi người ai cũng đói nên hơi uể oải, chỉ có Thư viện trưởng vẫn bình tĩnh, vẫn giọng hòa ái. Hôm ấy Sư Cô đã nói nhiều, cũng vẫn giọng Huế ngọt ngào dễ thương, nhẹ nhàng những ái ngữ. Chúng tôi quên một ngòi yên lặng nghe (chỉ có vài bà mẹ có con nhỏ ở nhà thì hơi nóng ruột). Giờ ngồi nhớ lại, hôm ấy Sư Cô đã không nói nhiều những các biện pháp ngăn chặn việc ăn cắp sách như mọi người mong đợi. Câu chuyện hôm ấy của Sư Cô nghe ra như một bài pháp về ngũ giới, về chuyện hồi đầu thị ngạn, chắc cho những ai đã từng có lần lỡ làm cầm nhầm sách có tật giật mình như tôi. Mà thật ra ngăn chặn ăn cắp sách làm sao được. Hơn ai hết chúng tôi, những nhân viên Thư viện, biết rằng những sách giá trị kia ít khi mất về tay những sinh viên. Có chăng chỉ là những cuốn sách giáo khoa do Viện in, tương đối rẻ tiền và dễ mua lại. Những sách quý khó đặt mua, thường chỉ có một hay nhiều nhất là hai bản, đang nằm chễm chệ ở bàn làm việc của các vị giáo sư hay những vị có thẩm quyền của Viện. Chỉ có đức Bồ tát mới

biết được, bằng cách nào những sách ấy chạy từ kệ sách Thư viện đến đây mà số mượn sách không thấy ghi. Có điều mừng là những sách quý ấy không mất hẳn, chỉ ngao du sơn thủy một thời gian rồi lại quay về với Thư viện. Cuối cùng, cuộc họp hôm ấy xem ra như chỉ là một buổi gặp mặt thân mật giữa nhân viên và Thư viện trưởng, người rất bận rộn và ít khi có mặt ở đây. Đó cũng là cuộc họp duy nhất với Thư viện trưởng trong khoảng ba năm làm Thư viện Vạn Hạnh của tôi, nhưng lại là một cuộc họp để lại nhiều ấn tượng nhất cho tôi.

Phải cần hơn bốn mươi năm sau, khi có cơ hội đến thăm Thư viện Herzogin Anna Amalia Bibliothek ở Weimar Đức Quốc tôi mới thấy được cái nhìn cao kiến của Sư lúc ấy. Vốn là dân gắn bó với Thư viện nên tôi đã lặn lội gần 600 cây số đến Weimar và dành cả ngày hôm ấy để viếng thăm thư viện mang tên nữ bá tước Anna Amalia. Thư viện này thành lập vào năm 1691, được Unesco công nhận là Bảo tàng Văn hóa Thế giới. Tuy thư Viện Anna Amalia đã bị cháy mấy lần, nhưng sau mỗi lần như thế thành phố Weimar và Ban lãnh đạo Thư viện vẫn cố gắng phục hồi lại và cố giữ những di tích cổ. Sàn nhà của tòa nhà xưa vẫn giữ như 500 năm trước nên khách vào thăm được phát thêm một bọc vải dày để bọc vào giày của mình nhằm tránh làm hư hại nền nhà. Thành phố Weimar cũng giới hạn số lượng khách viếng thăm tòa nhà cổ của thư viện. Ngoài những tổ chức du lịch, thư viện chỉ bán 70 vé vào cửa mỗi ngày cho khách viếng cá nhân. Vì thế có khi phải đặt mua vé trước cả năm mới có.

Tôi đã ngồi hăng giờ trước một kệ sách xưa mà chẳng làm gì cả, chỉ ngồi yên lặng và nhìn sách, như ngày xưa tôi cũng có lần ngồi một mình ban đêm ở kho sách trên tầng hai của Thư viện Vạn Hạnh và yên lặng nghe sách nói chuyện với nhau. Một nhân viên Thư viện tinh ý thấy nên đến mỉm cười và thân mật bắt chuyện với tôi. Tôi cười đáp lại và đã nói với bà ta về niềm hạnh phúc của mình khi đặt chân đến đây, khi biết rằng hơn 500 năm trước đây đã có người từng ngồi ở đây để đọc sách, như tôi bây giờ. *Ngã kim nhật tại tọa chi địa, cổ chi nhân tăng tiên ngã tọa chi – chỗ đất tôi ngồi hôm nay, người xưa cũng đã từng ngồi ở đây* (Nguyễn Công Trứ). Sau một hồi xàm xì trao đổi vài câu chuyện sách vở bà ta mời tôi lên tầng trên của Thư viện và cho tôi được phép cầm một cuốn sách đã hơn 500 năm còn giữ tại đây. Hai tay run run tôi cầm trân trọng cuốn sách như một bảo vật, rồi tôi xin phép được lật vài trang sách. Tôi cảm nhận một niềm hạnh phúc vô biên, không thể diễn tả được. Sau đó bà còn cho tôi ghé mắt xem cuốn sổ bìa cứng ghi tên người mượn sách thời ấy. Tôi thấy bên cạnh nhiều tên lạ còn có tên thi hào Johann Wolfgang von Goethe đã mượn sách và vài cuốn vẫn chưa trả lại (!) Xin nói thêm: hai đại thi hào của Đức là Goethe và Schiller thường lui tới mượn và đọc sách tại Thư viện này và thi hào Goethe đã mất vào năm 1832 nhưng trong sổ vẫn thấy ghi vài cuốn sách ông ta mượn và chưa kịp trả. Tôi nói đùa với bà ta rằng: „bà nên hãnh diện về việc này. Đây là cách bày tỏ tình cảm riêng biệt

từ một đại thi hào của nhân loại với thư viện của quý vị đây“. Chúng tôi lại cùng cười. Tôi thấy thân thiện quá nên hỏi bà ta, tại sao bà không biết tôi là ai mà dám đưa sách quý như vậy cho tôi cầm, nhờ tôi làm hư hay nhanh tay đánh cắp thì sao. Bà ta bật cười lớn và nói một câu rất triết lý. Đúng là dân thư viện có khác, gặp đối tượng nào cũng có một lời trích thích hợp. Bà ta nói câu tiếng Đức, tạm dịch là: “*Bảo kiếm một lần vào tay anh hùng là vạn hạnh (nói hơi quá). Sách Thư viện chẳng thà bị mất còn hơn để nằm trên kệ cho một ả mà không cho ai sờ tới*”. Tôi phục quá. Chính trong giây phút ấy tôi nghĩ ngay đến Sư Bà Trí Hải và càng khâm phục nhiều hơn.

Tôi đã dài dòng quá, xin dừng phiên tôi. Chuyện xưa kể lại có khi phải vậy, người ta chẳng nói là vòng vo tam quốc hay sao. Tôi chỉ mới nói Việt và Đức, mới hai quốc gia thôi. Thôi tôi xin vô đề ngay.

Tôi sẽ xin gọi Sư Bà Trí Hải là Cô, như tôi vẫn gọi thân thiết như thế ngày nào, chứ không phải tôi có ý hỗn láo với một bậc Ni Trưởng.

Từ những ngày học ở trường làng tôi đã biết đến cái tên Phùng Khánh và Phùng Thăng là hai dịch giả cuốn sách nổi tiếng “*Câu chuyện dòng sông*” vào những năm 1965/66 trong một tiệm sách mà lúc đó tôi đâu có tiền để mua. Phải nhiều năm sau đó tôi mới có cơ hội mượn và đọc mê mẩn tác phẩm và quá đỗi khâm phục, cả người viết lẫn người dịch. Nhưng những cái tên tác giả, dịch giả trên bìa sách thuở ấy quá xa lạ với một cậu bé học sinh ở vùng quê nghèo xứ Quảng.

Rồi nhiều lần chuyển trường, khi bắt đầu vào trường trung học Phan Châu Trinh thì quý Sư cô ở Đà Nẵng mới hãnh diện kể rằng cô Phùng Khánh từng là giáo sư tại đây, trước khi cô đi du học ở Mỹ và bây giờ đã là một Ni cô. Một hôm tôi hỏi vị giáo sư dạy Anh văn của tôi về cô, thầy kể về cô với cả niềm kính trọng và thương mến. Đại khái là: Giáo sư Phùng Khánh là một con người đa tài nhưng rất khiêm tốn, trẻ tuổi nhưng không háo thắng, đẹp người nhưng không tự cao v.v... Cô có tên rất dài thòng như những vị chính gốc từ hoàng triều vua chúa ở Huế: Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh. Thân phụ của cô là cụ Nguyễn Phước Ứng Thiều, thuộc phủ Tuy Lý Vương. Cụ Ứng Thiều là cháu nội của Tuy Lý Vương Nguyễn Phước Miên Trinh. Ngài Tuy Lý Vương là con trai của Vua Minh Mạng. Thân mẫu của Cô là cụ bà Đặng thị Quê, một người đàn bà đức hạnh và tuyệt vời. Cụ bà đã đến chùa Tường Vân xin Đức đệ nhất Tăng Thống Thích Tịnh Khiết quy y tam bảo trong ngày thai nhi mới vừa ba tháng. Sư Bà Trí Hải đã mang pháp danh Tâm Hỷ từ lúc chưa lọt lòng mẹ.

Tôi khâm phục quá đỗi. *Phải chăng những nếp gia phong vương giả Công Tăng Tôn Nữ của Huế xưa đều như thế hay sao?*

Đến năm 1972, tôi vừa chân ướt chân ráo đặt chân vào Sài Gòn. Sư Diệu Tâm từ Đà Nẵng vào Sài Gòn và nhờ tôi dùng xe Honda đưa Sư đi vài công việc của Chùa và Giáo hội, trong đó có việc đến thăm Cô Trí Hải tại Trung tâm An sinh Đại học Vạn Hạnh. Đây là lần đầu tôi được gặp Cô. Một người nữ tu, nói chuyện nhỏ nhẹ khiêm tốn và lại là một người rất đoan trang phong nhã. Tuy mới gặp lần đầu nhưng Cô Trí Hải tỏ ra rất thân thiện, xưng với tôi ngay là chị (và hôm ấy tôi cũng kêu cô bằng chị) dù lúc ấy cô đã xuất gia. *Em qua bên nó lấy giúp chị hai ly nước trong cái bình lọc nước đi* (thời đó uống nước có một bình lọc bằng sành đựng cát, có vòi mở bên dưới) trong khi cô đang ngồi bàn việc xã hội với Sư Diệu Tâm. *Em ngồi chơi đi, chờ hai chị bàn ít công việc, ngồi chỗ nè và ăn bánh đi.* Mấy hôm sau tôi lại gặp Cô lần nữa tại Kiều Đàm ở đường Công Lý, khi cô và Sư Diệu Tâm cùng đến hầu Sư Bà Diệu Không vừa từ Huế vào nghỉ tại đây để xin ý kiến về một số phương án từ thiện xã hội. Giai đoạn này cô Trí Hải rất bận rộn cho những công tác từ thiện của Giáo hội, lại lo mở khóa đào tạo những tác viên xã hội cho hệ thống cô nhi viện, ký nhi viện trên cả nước. Không ngừng ở đó, cô rất thường xuyên tổ chức các đoàn cứu trợ đi khắp các tỉnh thành, từ miền tây xa lắc đến vùng cao nguyên heo lánh. Đặc biệt trong đoàn cứu trợ của Sư cô đi thì đa số là những sinh viên của Đại học Vạn Hạnh tham gia, và phải ghi tên trước. Cô thường nói: *để giúp cho mấy em sinh viên tập làm xã hội.* Nghĩa là việc cô làm một công hai việc: ngoài việc cứu trợ giúp đỡ đồng bào đói khổ đang gặp nạn, cô còn làm công tác giáo dục, gieo tâm từ trong những thanh niên, sinh viên. Cô có một nguyên tắc hơn người khi đi cứu trợ: phải mua và chuyên chở cực nhọc từng bao gạo, thùng mì, nước tương... hay có khi chở cả xe vận tải những miếng tôn lợp nhà cho những vùng bị bão lụt mà không cho tiền mặt. Việc chuyên chở những thực phẩm trong những ngày chiến tranh lên cao độ ấy rất khó khăn, xe bị chặn và xét nhiều lần nhưng cô vẫn làm. Hỏi thì cô đáp rằng cho những thứ ấy để giúp họ bắt đầu lại, nếu cho tiền thì mấy ông chồng lấy tiền đi nhậu hết, vợ con họ vẫn cứ đói, cứ khổ.

Tôi lại khâm phục quá. *Phải chăng những tấm lòng của những tu sĩ Phật giáo Đại thừa mang hạnh nguyện Quán Thế Âm Bồ Tát đều từ bi rộng lớn như thế chăng?*

Nhưng rồi khoảng cách cũng dừng lại ở đó dù năm sau tôi vào ở ngay tại nội xá Vạn Hạnh và thỉnh thoảng cũng gặp Cô ở hành lang, hay tôi cũng có lần tham dự chuyên đi làm từ thiện do Cô tổ chức. Cô nhiều việc quá. Hơn nữa tôi một thanh niên mới lớn, mới từ Đà Nẵng vào ở Sài Gòn đi học đại học nên cũng có quá nhiều những chuyện trên trời dưới đất khác phải làm trong một đô thị phồn hoa mà người ta gọi là hòn ngọc viễn đông. Ở Sài Gòn tôi ở một mình, tha hồ mở rộng những trí tò mò, tha hồ làm những việc mình ưa thích mà không ai ngăn cản. Kể cả khi tôi bắt đầu đi làm thêm tại Thư viện do Cô làm Thư viện trưởng vẫn ít

khi gặp Cô. Mà gặp Cô cũng khó, lý do là Cô ít khi có mặt ở đó, và khi có mặt cô thì ai cũng muốn gặp, muốn nói chuyện nên tôi ngại không muốn làm phiền.

Tôi lại còn có chuyện giận Cô, nghĩ tại mình đại quá, nhưng ở tuổi mười mấy hai mươi mấy ai suy nghĩ chín chắn hơn. Số là trong năm 1973 Vạn Hạnh mua ngôi biệt thự xây theo lối Pháp ở Võ Di Nguy Phú Nhuận để chuẩn bị mở thêm Phân khoa Khoa học Ứng dụng (chương trình đào tạo kỹ sư). Trong thời gian chuẩn bị sửa chữa xây dựng, vào cuối tuần Ôn Viện trưởng (Ôn Minh Châu) thường về đây để bàn bạc chương trình xây dựng, đồng thời để Ôn nghỉ ngơi và dịch kinh vì không khí ở đây thoáng mát hơn ở Trương Minh Giảng. Những lần như vậy thì có thầy thị giả đi theo và tôi cũng đi kèm để học bài và phụ thầy những chuyện vặt vãnh. Thông thường chúng tôi đến sớm hơn một, hai hôm để dọn dẹp và chuẩn bị trước. Trong những ngày này chúng tôi tha hồ đến hồ bơi trong khuôn viên ngôi biệt thự và bơi lội thỏa thích (sau này hồ bơi bị lấp lại để xây dựng những cơ sở khác). Xuất thân là dân quê mùa, mấy khi có dịp bước chân đến những villa hay biệt thự sang trọng của Pháp có hồ bơi nên cảm thấy rất thích thú. Cái gì cũng lạ và hấp dẫn, từ ngôi nhà, cầu thang, phòng tắm, hành lang, nhà kho... Không bao lâu sau đó Viện còn mua luôn căn nhà nhỏ kế bên vì ngôi nhà này nằm ngay trong khuôn viên mảnh đất của cơ sở mà Viện đã mua nhưng công vào nằm ở đường hẻm kế bên. Ngôi nhà nhỏ ấy thuộc quyền quản lý của Cô Trí Hải và nhữn đệ tử của cô. Ngạc nổi ngôi nhà này nằm kế ngay bên hồ bơi dù đã có một bức tường ngăn do trước kia là của hai chủ. Chúng tôi vẫn thản nhiên nhảy ùm xuống bơi lội trong những hôm nóng nực, như những ngày chưa mua ngôi nhà. Bỗng có một hôm Ôn Viện trưởng kêu chúng tôi lên liêu và la một trận quá đỗi, nào là chúng tôi cười nói quá ồn ào, nào là tôi cởi trần bơi lội không nghiêm túc lịch sự (có thanh niên nào bơi trong hồ mà mặc áo bao giờ). Cũng xin nói thêm ở đây là Ôn rất ít khi la ai. Chúng tôi yên lặng chịu trận và thầm trách người đã méc với Ôn. Chúng tôi trách, tại sao Cô không nói thẳng với chúng tôi. Và từ đó tôi giận Cô luôn. Sau này nghĩ lại thì thấy mình con nít thật. Có thể vì khi bàn chuyện làm việc với Ôn, Cô chỉ nói như thế thôi chứ không có ác ý gì. Và Ôn phải la chúng tôi là việc đương nhiên thôi. Ở tuổi hai mươi người ta dễ giận lẫy và hay thù vặt lấm, nhưng tôi không hề làm gì hại, chỉ tránh mặt không muốn gặp Cô thôi. Thiệt cho tôi!

Bây giờ ai vào mạng Internet gõ bốn chữ Thích Nữ Trí Hải sẽ gặp hàng loạt những nhan đề tác phẩm phiên dịch và sáng tác độc đáo của Sư từ trước và sau năm 1975. Nếu nói về sự nghiệp văn chương văn học của một cây viết nữ ở Việt Nam thì ta thấy sự nghiệp văn học của Sư quá phong phú và đa dạng, dù với Sư chuyện viết lách chỉ là việc ở hàng thứ yếu. Từ các tác phẩm dịch thuật tài tình đến những câu chuyện đạo vô cùng sâu sắc dí dỏm. Bên cạnh những nhan đề nổi tiếng như *Bắt trẻ đồng xanh*, *Câu chuyện dòng sông*... người ta thấy được cả một

thư mục khá dài về những tác phẩm của Sư. Riêng với cá nhân tôi, ngoài tác phẩm gổ đầu giường Siddharta (Câu chuyện dòng sông), còn có hai tác phẩm của Sư dịch đã tác động mạnh và đã là kim chỉ nam cho tôi trong thời đi học, đó là tác phẩm “*Tự Truyện Gandhi*” và “*Con đường thoát khổ*” của tác giả Walpola Rahula (sau này tái bản đổi tên là là *Tư tưởng Phật học*) do Sư dịch sang tiếng Việt. Hai tác phẩm này đã giúp tôi định hướng được quan điểm sống và đó cũng là những bài học Phật pháp có hệ thống, kèm theo những lời giải thích rất khoa học đầu tiên trong đời học Phật của tôi. Tài tình dịch thuật của Sư quá to lớn không thể nào kể hết được, từ Anh văn và cả Hán văn. Bây giờ ta chỉ cần ngồi đọc thật kỹ mỗi một bài dịch *Sám Quy Mạng* của *Di Sơn Thiên Sư* là đủ thấy ngay được các tài tình và kiến thức Phật pháp thâm sâu vi diệu của Sư. Bài dịch này đã lột thoát trọn vẹn giáo lý “*thiền tịnh song tu*” của Phật giáo Đại thừa Bắc tông.

Tôi lại khâm phục quá. *Phải chăng những bậc đại trí huệ tài năng xuất chúng quy y Phật pháp từ trong trứng nước đều như thế sao? Trí huệ này chắc phải có từ sự học của nhiều kiếp trước nay mang ra tận dụng độ đời mà thôi.*

Nhưng có lẽ khả năng và trình độ văn hóa kia, những thành công trong lãnh vực xã hội và giáo dục nọ, những điều mà Sư Trí Hải trong 65 năm sống trên cõi đời này làm được là nhờ vào công trình tu tập tinh tấn của Sư - 49 năm xuất gia, 33 hạ lạp. Sư luôn tinh tấn tu tập và hành đạo cứu người cứu đời. Sư cũng dành nhiều thời gian để nhập thất tu tập, có khi cả hai năm dài trong thất, luôn xứng đáng là bậc xuất gia mẫu mực. Thời gian 65 năm tuy không dài, nhưng so với những việc Sư để lại cho hậu thế với một người thường thì quá to lớn, sức lực của ba, bốn người tài đức mới có thể sánh ngang nổi như vậy.

Chính một vị Đại lão Hòa thượng uyên bác của Phật giáo Việt Nam đã viết lại sau khi Ni Sư viên tịch:

Cuộc đời cô Trí Hải không chỉ là người bạn thân thiết của sách vở, Cô còn là người chị cả đáng yêu trong gia đình An Sinh Xã Hội Vạn Hạnh. Từ vị trí người chị hiền lành độ lượng này, Cô đã là chiếc cầu nối cho bao lớp trẻ đi vào đời để phụng sự. Người chị mà đôi mắt biết thương xót đã cúi xuống thiết tha trên những nỗi đời bất hạnh, mà đôi tay biết chở che đã đưa ra nâng đỡ những mảnh sống khốn cùng, mà đôi chân vương giả đã không từng biết chới từ đi vào những xóm quê lầy lội, những đường làng tả tơi, những miền đất bão lụt hoang tàn. Mấy mươi năm dài, mặc cho thời thế đổi thay mà tấm lòng vì đời không lay chuyển. Khắp những chốn đau nhức bất an nhất của đất nước, người dân khổ hạnh mãi còn giữ lại trong đôi mắt mến thương của họ hình ảnh tà áo màu lam dịu hiền biểu tượng của cho vui và cứu khổ đã một dạo nào thấp thoáng giữa mưa nắng đời thường. Tà áo ấy đã gắn liền với các công tác từ thiện, thủy chung cho đến ngày cuối cùng phải tay giải nghiệp. Chọn lựa của trái tim từ bi là nhiều lúc tình

nguyện hứng chịu khổ nạn thay cho chúng sanh, bị đau đớn riêng mình cho tâm được an vui mà đi tiếp trên con đường cứu độ. Ni Sư Trí Hải đã vào đời trong ước nguyện, đã phụng sự con người như thế và hôm nay, già đời giữa lúc đang thật hạnh phúc của trái tim từ bi “chúng con khổ nguyện xin cứu khổ”. Chưa có ai của Ni giới Việt Nam, trong mấy mươi năm máu lệ của quê hương đã nuôi tâm bố thí theo sáu pháp qua bờ nhiệt thành như Ni Sư Trí Hải. Chừng ấy cũng đủ cho Ni Sư, trong cuộc già từ này, cất lên một tiếng cười lớn giữa biển khổ kiếp người.

Huyền Không (tức Hòa Thượng Thích Mãn Giác): *Hạt Bụi Theo Về,*

Trích từ Hòa thượngtp://chuaphatgiaovietnam.com

Tôi lại khâm phục quá. Phải chăng những bậc đại sĩ xuất trần chân chính đều như vậy chăng?

Đáng lẽ tôi có thể kết thúc bài viết ở đây, nhưng trong lòng tôi muốn viết ra một việc đã từ lâu cứ đeo nặng trong tâm khảm. Tôi muốn nói về một món nợ tôi đã nợ Sư và những người thân yêu nhất của Sư.

Năm 1974 tôi tham gia vào đoàn du khảo của Phân khoa Văn học và Khoa học Nhân văn Đại học Vạn Hạnh đi Rạch Giá để nghiên cứu về những di tích của vua Gia Long ở quần đảo Thổ Chu. Phái đoàn hơn mười người do Giáo sư Khoa trưởng Nguyễn Đăng Thục dẫn đầu và do một vị phụ khảo của Văn khoa Vạn Hạnh lúc ấy là anh Mohamed (tôi không biết họ và cũng không biết tên anh viết như vậy có đúng không, vì tôi chỉ nghe gọi). Anh Mohamed, hình như là người gốc Ấn Độ và gia đình anh là một thương gia giàu có sinh sống tại Rạch Giá. Do tài khéo léo tổ chức của anh Mohamed và kiến thức siêu việt của cụ Thục, cộng thêm sự góp sức của cụ bà vợ giáo sư Thục, vốn là một người tinh thông Hán học, chúng tôi đã đi thăm rất nhiều hòn đảo trong quần đảo Thổ Chu, bắt đầu từ các Hòn Tre, Hòn Ông... ra đến khu Nam Du. Tại Hòn Tre, giữa một rừng bạch mai bát ngát cụ Nguyễn Đăng Thục đã tìm được một giếng nước có ghi trên thành giếng những chữ Hán đã mờ nhạt, là nơi vua Gia Long đã từng trú ở đây và từng uống tại giếng này. Suốt quần đảo như cảnh thần tiên, không hề có dấu vết chiến tranh. Trên hòn đảo chúng tôi ở lại trong mấy ngày du khảo, buổi tối đi ngủ không cần đóng cửa nhà. Ở trước hiên mỗi nhà có đặt một lu nước, nếu ai khát cứ vào đó uống tự nhiên. Họ còn để chiếc giường tre lớn đặt ngay trước hiên nhà, ai mỗi lưng thì cứ đến nằm nghỉ chốc lát, hay cứ ngủ qua đêm mà không cần xin phép v.v... Tôi quá thích thú về cái xứ sở thần tiên ấy, nghèo tiền của nhưng rất giàu tình cảm. Chuyến đi tạo nhiều ấn tượng trong tôi nên khi về Sài Gòn tôi đã kể lại hào hứng cho bất cứ người quen biết nào của mình. Sau 1975, trước những biến động của đất nước, Sư Trí Hải tìm tôi và bảo tôi nhắc lại những chuyện tôi kể lúc trước. Tôi lại một lần nữa kể lại những tâm đắc của mình, và còn nói thêm rằng chính một người bạn thân của mình là anh Sanh (sau này xuất gia là thầy Tâm

Trường) đã vừa mấy tuần trước tìm đến một ngôi chùa hoang ở một hòn trên Nam Du mà ở, và có thể tôi cũng sẽ xin phép gia đình đến đó ở cùng. Tưởng chỉ kể như vậy thôi, sau mấy hôm mới nghe Sư cô Tâm Hương kể là Sư Trí Hải, Sư Huệ Minh định đi về đây để tĩnh tu. Phải chăng quý Sư có ý muốn tìm về nơi thanh tịnh có mang ít nhiều dấu chân của tổ tiên của mình trong những ngày lánh nạn. Do vì công việc nên Sư Trí Hải sẽ đến sau, Sư Huệ Minh và Tiêu Phụng đi trước. Không ngờ do sự việc này mà hai người thân của Sư bị nạn do những người hải tặc Cam Bốt gây ra. Sư cô Huệ Minh tức giáo sư Phùng Thăng, cũng là một tác giả và dịch giả kỳ tài. Các tác phẩm “*Những Ruồi*” và “*Buồn nôn*” của Jean-Paul Sartre hay “*Kẻ lạ ở Thiên đường*” của Simone Weil do cô dịch sang Việt ngữ đã một thời làm chấn động văn học miền Nam Việt Nam. Sư cô Huệ Minh là giáo sư dạy Triết và Anh văn, sau khi xuất gia là giảng viên và tác viên xã hội của Trung Tâm An Sinh Viện Đại học Vạn Hạnh. Bây giờ người ta nói là quý Sư đến đảo Thổ Chu để tìm đường vượt biên nhưng tôi không tin là như vậy. Nếu thực sự muốn đi nước ngoài quý Sư Cô đã có thể đi dễ dàng trước ngày 30.04.75. Nhưng trong những ngày biến động ấy quý Sư Cô ở Trung tâm An Sinh vẫn lo cứu trợ cho đồng bào từ các tỉnh miền trung và cao nguyên chạy vào các tỉnh vùng biên Sài Gòn. Dầu biết rằng định nghiệp của mỗi người mỗi khác và khó chuyên đổi, nhưng dân thành phố trước kia ít ai biết những hòn đảo hoang vắng và thanh bình kia nếu tôi không luôn miệng ca tụng cảnh thần tiên ấy. Tôi tự thấy mình có lỗi và vô cùng áy náy.

Cuộc đời và hành trạng của Sư Bà Thích Nữ Trí Hải nói không biết sao cho hết. Cái thấy và cái biết của Sư là cái thấy của nhiều bậc thức giả cộng lại. Trước năm 1975 tôi có duyên may đọc được một tác phẩm chưa xuất bản, đánh máy trên giấy mỏng pelure do một người thân của Sư cho mượn, có tên là “*Tâm Ngữ Lục*”. Trong đó Sư Trí Hải ghi lại nhiều mẫu chuyện nhỏ mà Sư nhìn thấy được như những giai thoại thiền môn từ các bậc Thầy chung quanh, từ quý Sư Bà Diệu Không, Sư Bà Cát Tường hay Ôn Tăng Thống, Ôn Châu Lâm... và cả từ những Phật tử, những huynh đệ đồng tu, những em bé mà Sư gặp. Những câu chuyện có khi rất bình thường ai cũng gặp cũng nghe cũng thấy, nhưng với cái nhìn tuệ giác trong Sư thì đó lại là những bài pháp cao thâm. Sư thường hay quan sát và phát hiện những điều hay. Tôi xin nêu một thí dụ nhỏ, qua một câu chuyện do chính Sư kể lại và tôi đọc được trên báo sau này như sau.

Năm 2001 Sư Trí Hải có về Huế dự đám tang của Ôn Từ Đàm. Sau đó Sư có viết một bài viết tên là ***Đàm Hoa Lạc Khứ*** (*Hoa đàm dầu rụng vẫn vương hương*), *Tưởng niệm Hòa Thượng Thích Thiện Siêu* như sau:

[...]

Thế nên giờ phút xả báo thân cũng là giờ phút vinh quang nhất đời Ôn. Lúc bái biệt Ôn tại phòng cấp cứu lần trước để lên xe lửa trở vào lại Sài Gòn, tôi còn được nghe thị giả đọc một bài kệ mà Ôn đã cảm ứng trong giấc mộng:

“Phật biết Phật không,

Tâm biết tâm không,

Khi Phật chuyển thân,

Tâm biết Phật không.”

Và khi nằm trên xe lửa về Huế lần này, tôi đã nghiệm ra ý nghĩa bài kệ ấy. Hai chữ Phật và Tâm trong bài kệ có thể thay bằng sóng với nước, sắc với không, thân với tâm, tướng với tánh, hoặc hiện tượng với bản thể. (Thích Nữ Trí Hải: Đàm Hoa Lạc Khứ. Trích từ Trang nhà Quảng Đức).

Ai cũng biết Hòa thượng Thiện Siêu (thường gọi là Ôn Từ Đàm) là một Đại Tăng, một vị Bồ tát hóa thân của Phật giáo Việt Nam. Tôi cũng đọc bốn câu kệ ấy của Hòa thượng nhưng những chữ cứ chạy qua như nước chảy lá môn, vào đầu rồi chạy tuốt đi đâu mất. Những chữ ấy do Sư Trí Hải đọc được thì tự dung có một cái nhìn trực diện và hiểu ngay những lời của vị Bồ Tát kia. Méo mó nghề nghiệp của người làm kỹ thuật, tôi phải ghi ra từng chữ để tự chiêm nghiệm những lời dạy quý báu của Ôn và chính của Sư.

Từ câu kệ của Ôn Từ Đàm:

“Phật biết Phật không,

Tâm biết tâm không,

Khi Phật chuyển thân,

Tâm biết Phật không.”

[...] hai chữ Phật và Tâm trong bài kệ có thể thay bằng sóng với nước, sắc với không, thân với tâm, tướng với tánh, hoặc hiện tượng với bản thể (*lời của Sư Trí Hải*).

Tôi thay từng chữ vào bài kệ và nhận thấy rõ hơn những cái nhìn đạo vị của Sư Bà Trí Hải :

Như một thi sĩ: Sóng với Nước,

“Sóng biết Sóng không,

Nước biết Nước không,

Khi Sóng chuyển thân,

Nước biết Sóng không.”

Như một Thiền sư: Sắc với Không,

*“Sắc biết Sắc không,
Không biết Không không,
Khi Sắc chuyển thân,
Không biết Sắc không.”*

Như một hành giả trên đường đi tìm đạo: Thân với Tâm,

*“Thân biết Thân không,
Tâm biết tâm không,
Khi Thân chuyển thân,
Tâm biết Thân không.”*

Như một luận giả: Tướng với Tánh,

*“Tướng biết Tướng không,
Tánh biết tánh không,
Khi Tướng chuyển thân,
Tánh biết Tướng không.”*

Và thú vị thay, như một Triết gia hiện đại: Hiện tượng với Bản thể,

*“Hiện-tượng biết Hiện-tượng không,
Bản-thể biết bản-thể không,
Khi Hiện-tượng chuyển thân,
Bản-thể biết Hiện-tượng không.”*

Nghe và tiếp nhận bài kệ trong tinh thần ấy, đúng là cung cách **Niêm Hoa Vi Tiếu**. Ngày ấy hơn hai ngàn năm trước, ở Linh Thứu Sơn Đức Phật Thích Ca tay cầm một cành hoa từ tốn đưa lên, cả hội chúng đều yên lặng tò mò theo dõi, chỉ có Ngài Ca Diếp mỉm miệng cười. Đó đúng là cung cách đối thoại của những bậc trí tuệ.

* *

* * *

Kính bạch Giác Linh Sư Bà,

Khi viết đến đây con nhìn vào lịch ở phía góc dưới của màn hình máy tính thấy ghi là ngày 06.12. Vô tình hay hữu ý? Nói theo ở đời thì ngày này là ngày giỗ của Sư Bà - nếu tính theo dương lịch. Con hình dung, có thể giờ này Sư Bà cùng chư Bồ tát đang ngồi hầu chuyện với Đức Phật A Di Đà ở cõi Tây phương Tịnh độ. Hay biết đâu đã có một vị Bồ tát tái sanh trên cõi trần gian này mang tâm nguyện độ sanh của Sư Bà lúc sinh tiền. Ngày Ôn Từ Đàm viên tịch, Sư Bà đã viết rằng: *“Thế nên giờ phút xả báo thân cũng là giờ phút vinh quang nhất đời Ôn”*. Chính câu ấy giờ đây đã giúp con hiểu được việc Sư Bà tự chọn cho mình cách thu thân thị tịch. Phải chăng Sư Bà đã chọn cách giải nghiệp ra đi bằng một tai nạn giao thông trên đường về Chùa sau một chuyến đi từ thiện? Những tai nạn giao thông chết người là chuyện cơm bữa ở xứ mình. Dọc đường Sư Bà còn bảo tài xế dừng xe lại để Sư Bà làm lễ cầu siêu cho một người không quen biết chết trôi trên sông vừa mới được vớt lên. Sư Bà đã viên thành một hạnh nguyện, hạnh nguyện mang vác hết cả những nỗi khổ đau của chúng sanh.

Nói như Ôn Mãn Giác:

“Chọn lựa của trái tim từ bi là nhiều lúc tình nguyện hứng chịu khổ nạn thay cho chúng sanh, bị đau đớn riêng mình cho tâm được an vui mà đi tiếp trên con đường cứu độ. [...] Chừng ấy cũng đủ cho Ni Sư, trong cuộc già từ này, cất lên một tiếng cười lớn giữa biển khổ kiếp người”.

Hiểu Sư chắc không ai bằng Ôn Mãn Giác. Vì sao? Vì Ôn là nhà thơ, nhà văn, nhà giáo, là thiền sư, là một bậc tu hành chân chính và cũng từng là “sếp” của Sư Bà ngày nào tại Đại học Vạn Hạnh Sài Gòn (*).

Con xin cung kính đê đầu đánh lễ Giác linh Sư Bà thượng Trí hạ Hải.

Nguyễn Đạo Văn Công Tuấn

(Đức Quốc)

(*) Hòa thượng Thích Mãn Giác, tức thi sĩ Huyền Không, nguyên là Phó Viện trưởng Điều hành Viện Đại học Vạn Hạnh, trong thời gian Ni Sư Trí Hải là Thư Viện Trưởng và Giám đốc Trung Tâm An Sinh.

TƯỞNG NIỆM SƯ CÔ THÍCH NỮ TRÍ HẢI

Như Sương Như Điện Chớp - Câu Chuyện Dòng Sông

“Không còn biết nữa thời gian có hiện hữu hay không, cảnh trước mắt đã hiện ra trong một giây hay đã tròn một thế kỷ, không còn biết nữa đây là Tất Đạt Đa hay Đức Thế Tôn, một tiểu ngã hay cái gì khác. Thiện Hữu như vừa nhận mũi tên thần diệu đâm sâu vào trong chàng đem lại cho chàng niềm hân hoan. Vô cùng mừng rỡ, Thiện Hữu vẫn đứng một lúc, nghiêng mình trên nét mặt bình an của Tất Đạt mà chnàg vừa hôn lên, nét mặt đã là sân khấu cho tất cả những hình hài hiện tại, vị lai. Vẻ mặt chàng không đổi sau khi làn gương của muôn nghìn hình thái đã biến mất. Tất Đạt mỉm cười bình an, hiền từ, nụ cười có vẻ đầy ơn huệ, cũng có vẻ châm biếm, hệt như đấng Giác Ngộ đã cười. Thiện Hữu cúi thấp. Những giọt nước mắt không ngăn rỉ xuống khuôn mặt già nua. Chàng thấy tràn ngập một cảm giác yêu thương lớn rộng, ngập tràn niềm kính cẩn. Chàng phủ phục quỳ trước con người đang ngồi bất động, mà nụ cười nhắc chàng nhớ đến mọi sự chàng đã từng yêu thương trong cuộc sống, mọi giá trị và thánh thiện trong đời chàng”. (H. Hesse, Siddharta, Câu Chuyện Dòng Sông, Phùng Khánh dịch, trang 165, tái bản song ngữ trong Tuyển tập Văn học Đức Việt, tập 3, Giao lưu Việt Đức 2002).

Những giòng chữ này đã đến với chúng tôi trong thập niên 60, trong những ngày tháng của tuổi trẻ bồng bột và hăng say, nơi đó khát vọng và đam mê còn đầy như giờ thủy triều đang lên, tình yêu và ảo vọng còn căng ứ như những cánh điều lộng gió, và mọi hứa hẹn còn là những thúc dục lên đường viễn khơi mạo hiểm. Giữa những ngổn ngang đam mê đại khờ đầy vọng tưởng cao xa và vọng ngoại như thế, “Câu Chuyện Dòng Sông” bỗng hé mở một thứ ánh sáng lạ lùng đến từ góc nhìn của một người nơi hành tinh khác, phản ánh như một tấm gương để nhìn lại mình, và bỗng thấy nhân vật chủ thể là mình đang vong thân xa lạ với chính mình. Mơ hồ câu hỏi tự vấn bỗng dấy lên ở một ngõ ngách nào đó trong dòng ý thức sống mà chính mình trong vô minh và ham muốn chưa nhận được chân tướng bản lai. Một câu hỏi từ đó đi theo cả suốt đời người, như một tìm kiếm, không phải hòng mong tìm được một vật thể ở ngoài để sở hữu trong tay.

Trực giác của tuổi trẻ chỉ báo tin rằng, đây là một hành trình ngược chiều, trên con đường tìm về nột tâm, để gặp điều mà Thái tử Tất Đạt mấy nghìn năm trước đã chứng ngộ.

Tôi đã gặp chị Phùng Khánh lần đầu tiên như thế, không bằng hình hài, mà qua “Câu Chuyện Dòng Sông” hay “Siddharta” của H. Hesse, qua ngọn bút dịch thuật tài hoa của chị. Như một kẻ đầu đàn trong giới nữ lưu tiếp cận với văn hóa tây phương, Phùng Khánh đã khám phá “Siddharta” như một cửa báu và trao lại cho chúng tôi. Từ đó không thể nào quên những giây phút lạ lùng giữa những cuốn hút của giọng văn, con mắt của chính mình đã hơn một lần choàng tỉnh nhận ra “cửa báu trong nhà tìm kiếm mãi” đang được một người ngoại cuộc nâng niu, rồi có một người chung cuộc trang trọng trao lại cho mình. Bỗng như liên cảm, tuy chỉ văn kỳ thanh mà đã thấy tri ân chị Phùng Khánh xa lạ chưa quen.

Khi tôi gặp chị trong phong trào Phật giáo giữa năm 1964-1965 thì chị đã là sư cô Trí Hải trong chiếc khăn bịt đầu và tấm áo nâu đơn giản, đã là một cánh tay đắc lực cho quý ôn và quý thầy trong công việc Phật sự văn hóa. Trong một giây tôi đã nghĩ rằng: chị đã lên đường rồi đây, cương quyết hơn tất cả những người cùng thế hệ, giả từ cuộc chơi phiêu lưu ảo tưởng là cuộc đời nhiều hứa hẹn cám dỗ. Chị đang cất bước trên “đường về nội tâm”, làm cuộc thể nghiệm đích thực theo dấu vết của nhật vật siêu nhiên Tất Đạt Đa. Bỗng thấy có một chút kính nể và sợ hãi nơi dáng điệu khắc khổ và nghiêm trang của vị nữ tu trẻ tuổi này. Gương mặt và đôi mắt sáng ngời tỏa ra nghị lực nội tâm không có gì có thể lay chuyển trong chí nguyện tu học, Sư cô Trí Hải đã không ngừng thể hiện tri và hành trong thể nhất quán Bi Trí Dũng của lời dạy Đức Phật và của các bậc Đạo sư. Đôi khi quá nghiêm khắc và nghiêm minh đến nỗi làm e dè những kẻ hay dễ dãi với chính mình trong việc tu tâm. Ni cô đã nổi tiếng trí tuệ nhất mực, chuyên cần nhất mực, giữ giới nghiêm túc không ai bằng, nhưng không bao giờ tự mãn. Có lần Sư cô đã tâm sự sau khi Sư bà Diệu Không, Hòa thượng Thiện Siêu viên tịch rằng “sự học nơi những vị tôn sư không bao giờ cạn, luôn luôn ta có thể khám phá nơi người đi trước những NÉT ĐẠO tuyệt đẹp mà chỉ những giờ phút gần gũi ta mới thụ nhận được”. Không cần một chút son phấn phù hoa, người nghe bỗng thấy được tham dự trong một vùng ánh sáng rực rỡ của vẻ đẹp tinh thần đến từ đức hạnh cao quý của vị nữ tu.

Chính vẻ đẹp cao quý tổng hợp được những nét của con người Phật tử Việt Nam bằng trí tuệ và tình thương này đã có sức mạnh thuyết phục những người xa lạ. Có lần, một sinh viên Đức làm luận án cao học về so sánh các tôn giáo hỏi tôi về Phật giáo Việt Nam và những vị trong hàng tu sĩ. Tôi đã giới thiệu các vị tôn túc ở Việt Nam. Sau chuyến đi tham khảo, sinh viên ấy trở lại Đức, gặp tôi để cảm ơn đã cho anh ta cơ hội gặp, tìm ra và hiểu được Phật giáo Việt Nam qua một vị nữ tu sĩ. Người sinh viên đã tả hình dáng và gương mặt của vị mà từ đó anh

ngưỡng mộ là vị Thầy Việt Nam. Tôi nghe và biết đó là Sư cô Trí Hải. Hôm ấy, tôi đã vui và hạnh phúc như chính mình được gặp cố nhân.

Một người Đức khác, xúc động nghe tin Ni sư viên tịch, gặp Ni sư trong công tác từ thiện hơn 10 năm, Tiến sĩ W. Boehme của Hội W.P. Schmits – Stiftung, đã nhận chân được ý nghĩa sâu xa đạo Phật nằm trong từ bi và trí tuệ qua hành sự của Ni sư. Ông đã từng nói: “chương trình cứu trợ từ thiện nào ở Việt Nam có sự đỡ đầu của Ni sư Trí Hải đều nên được bảo trợ”.

Không gặp Sư cô, những lúc như thế tôi cảm nhận được thọ ơn đây an lành!

Trong những năm sau, có thể nói mỗi lần gặp Ni sư Trí Hải là mỗi lần vui pha lẫn kính trọng. Vui trong niềm an lạc, vì nhận ra bước chân của Sư cô càng lúc càng thanh thoát nhẹ nhàng, mọi chiến đấu nội tâm trong thuở ban đầu không để lại dấu vết, tâm hồn nghệ sĩ thoáng mát trên gương mặt sáng rỡ nụ cười rộng lượng. Không chỉ còn một con đường nội tâm hạn hẹp mà nụ cười ấy là muôn nẻo vào cửa Giác Ngộ: “Bạn có thể vào Thiên bằng bất cứ ngõ nào, vì toàn thể đời sống là một thiên định sâu xa: núi đồi, trăng sao, hoa lá, cây cỏ, toàn trái đất đều đang nhập định. Bởi thế, bất cứ gì cũng có thể trở thành ngõ vào Thiên”. (Thích Nữ Trí Hải, *Cảm Hứng Từ Những Pháp Thoại Osho*, viết theo lời thỉnh nguyện của Thái Kim Lan, www.Khuongviet.com).

Từ nơi xa, đọc những lời của Sư cô, thấy như tâm được chỉ nơi an trú và biết rằng Ni sư Trí Hải đang cười khi nghe những kẻ còn vương tục lụy như tôi đang làm chay, hát bội trong cõi ta bà, rằng Ni sư cũng muốn có một tấm vé đi xem hát như một người mê hát, chỉ khác chúng tôi một điều: nơi Sư cô “mê ngộ” đã trong suốt như tiếng cười pha lê. Và tôi đã định ninh an tâm như thế ở nơi phương trời xa: biết rằng nơi quê nhà, tháng lúc tôi có dịp quay về, ở đó có một Dòng Sông đang chảy, và có một cô lái đò với nụ cười đang thong dong chờ những kẻ biết quay về muốn qua sông mà bơ vơ không có người chỉ nẻo.

Tin Sư cô liễu sinh đã đến với em trong một tâm thức như thế, thừa Sư cô! Chắc chắn Sư cô đang cười và đưa một ngón tay lên trong thế hoa sen và bảo rằng: “chị Kim Lan thấy chưa, chị đang chập vào một hình ảnh! Chị còn mê mờ lắm! Chị chưa thiên!” Cô đã nói: “Khi thiên định, ta thấy mình chỉ như một làn sóng trên đại dương cuộc đời. Nói cho cùng thì chỉ có biểu hiện sự hiện hữu mà thôi. Không thể có những làn sóng mà không có biển. Sóng chỉ là hiện tượng mà biển thì là thực chất”. (đã dẫn trên)

Quả thật như thế, thừa Sư cô, tin Sư cô và cùng với hai thị giả là cô Tuệ Nhã và Phước Tịnh đã như một tiếng sét, như ánh chớp vụt đến làm rụng rời. Nhưng ngay sau giây phút bàng hoàng, không hiểu sao từ lúc ấy hình ảnh Sư cô hiển hiện trong tâm không dứt: thong dong, tự tại, hoan hỉ, cô đang cầm tay hai người đệ tử

cùng đoàn lũ nhân du hành trên biển cả. Vũ trụ đang quay cuồng trong pháp hữu vi “mộng huyền bào ảnh”, cô đang cùng đệ tử vượt con sóng dữ trong nụ cười:

“Chúng ta cũng chỉ là những làn sóng trên đại dương và vũ trụ. Hơi thở vào của mỗi người là hơi thở ra của người khác và của cây cối, mọi sinh vật khác. Trong ta có toàn thể mọi người, mọi sự”. (Thích Nữ Trí Hải, đã trích dẫn)

Có phải không cô Tuệ Nhã và Phước Tịnh, và những người lâm chung? Có phải hai vị đang cùng với Ni sư đang vượt giòng tố để đến vùng ánh sáng móng trời? Cô Tuệ Nhã ơi, em đã giật mình khi nhận ra cô trên di ảnh, Sư cô có cặp mắt đen như hai hạt nhãn, nét mặt sáng như sao, người ốm nhỏ như sóc. Mỗi lần gặp cô ra mở cửa, là mỗi lần kính phục Ni sư Trí Hải thấu dạy đệ tử nghiêm minh mà hòa ái, tao nhã mà ân cần, là mỗi lần thương quý các Sư cô vô hạn. Biết rằng quý cô thương yêu và quý trọng vị thầy của mình bất diệt. Hai Sư cô đang bỏ Dòng Sông như sương như điển chớp theo Thầy trên đại dương bao la. Có phải hai Sư cô là ngôi sao, hay cánh bướm, hay hoa ngâu trong vườn ưu đàm, rơi trên vạt áo Ni sư trưởng đang chỉ nẻo và cõi vô sanh?

Nam mô Bổn sư Thích Ca Mâu Ni Phật.

Nam mô Tiếp dẫn Đạo sư A Di Đà Phật.

Saigon 11.12.2003.

Phật tử Thái Thị Kim Lan cẩn bái

II. THÍCH NỮ TRÍ HẢI - TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP

KINH ĐẠI THỪA NHẬP LĂNG GIÀ

THÍCH NỮ TRÍ HẢI dịch

KINH ĐẠI THỪA NHẬP LĂNG GIÀ

Lời Tựa

Chương 1: Vua Lăng Già Thưa Hỏi

Chương 2: Thực Hành Tất Cả Pháp

Chương 3: Vô Thường

Chương 4: Hiện Chứng

Chương 5: Như Lai Thường Hay Vô Thường

Chương 6: Sát Na Phẩm

Chương 7: Phẩm Biến Hóa

Chương 8: Cấm Ăn Thịt

Chương 9: Đà La Ni

Chương 10: Kệ Tụng (1)

Chương 10: Kệ Tụng (2)

Phụng dịch theo bản đời Đường của Ngài Thiệt Xoa Nan Đà. Tham khảo các bản dịch đời Ngụy, Tống và bản dịch Anh Ngữ của Suzuki. Thích Nữ Trí Hải 1969. Tái hiệu chính 1997 (Chánh Tân Tu Đại Tạng, tập 16, Kinh Tập Bộ, số hiệu 0672, 7 quyển, Đại Thừa Nhập Lăng Già Kinh, Đường Thật-xoa-nan-đà dịch. Chùa Tịnh Luật xuất bản PL. 2546

Nhập Lăng-già kinh (zh. *rù lèngqié jīng* 入楞伽經, ja. *nyū ryōga kyō*, sa. *lanāvataśūtra*) là một bộ kinh Đại thừa, đặc biệt nhấn mạnh đến tính giác ngộ nội tại, qua đó mọi hiện tượng nhị nguyên đều biến mất, hành giả đạt tâm vô phân biệt. Đó là tâm thức đã chứng được Như Lai tạng (sa. *tathāgata-garbha*) vốn

hằng có trong mọi loài. Kinh này chỉ rõ là văn tự không đóng vai trò quan trọng gì trong việc trao truyền giáo pháp.

Kinh này có ba bản dịch Hán ngữ song song với nguyên bản tiếng Phạn còn tồn tại:

1/ Bản dịch của Câu-na-bạt-đà-la (sa. *guṇabhadra*) dưới tên *Lăng-già-a-bạt-đà-la bảo kinh*(zh. 楞伽阿跋陀羅寶經) 4 quyển;

2/ Bản của Bô-đề-lưu-chi (sa. *bodhiruci*) với tên *Nhập Lăng-già kinh*, 10 quyển;

3/ *Đại thừa nhập Lăng-già kinh*(zh. 大乘入楞伽經) của Thật-xoa-nan-đà (sa. *śikṣānanda*), 7 quyển.

Những thuyết trong kinh này rất gần với quan điểm của Thiền tông. Cùng với kinh *Kim cương bát-nhã-ba-la-mật-đa* và *Đại thừa khởi tín luận* (sa. *mahāyānaśraddhotpāda-sāstra*), kinh *Nhập Lăng-già* là một trong những bộ kinh Đại thừa có ảnh hưởng lớn đến Thiền tông Trung Quốc. Người ta cho rằng bộ kinh này do Bô-đề-đạt-ma, Sơ tổ thiền Trung Quốc chính tay truyền cho Nhị tổ Huệ Khả. Ngay cả giáo pháp tiêm ngộ (giác ngộ từng bậc) của Thần Tú cũng bắt nguồn từ kinh *Nhập Lăng-già* này.

Kinh bao gồm 9 chương văn xuôi trộn lẫn với các câu kệ và một chương chỉ toàn văn vần. Kinh này lần đầu được dịch ra Hán văn trong thế kỉ thứ 5. Kinh *Nhập Lăng-già* được Phật thuyết tại Tích Lan theo lời mời của một nhà vua xứ này, trong đó Phật trả lời những câu hỏi của Bô Tát Đại Huệ (sa. *mahāmāti*). Giáo pháp trong kinh này là nền tảng của Duy thức tông (sa. *yogācāra, vijñānavāda*). (Hòa thượng <http://vi.wikipedia.org/wiki/>)

Tham khảo:

* *Fo Guang Ta-tz'u-tien* 佛光大辭典. Fo Guang Ta-tz'u-tien pien-hsiu wei-yuan-hui 佛光大辭典編修委員會. Taipei: Fo-Guang ch'u-pan-she, 1988. (Phật Quang Đại Từ Điển. Phật Quang Đại Từ Điển biên tu uỷ viên hội. Đài Bắc: Phật Quang xuất bản xã, 1988.)

* *Das Lexikon der Östlichen Weisheitslehren*, Bern 1986.

* Nguyên bản Phạn ngữ Devangari

* Nguyên bản Phạn ngữ Latinh hoá

* Bản dịch tiếng Anh của Suzuki: *The Laṅkāvatāra Sūtra - Translated for the first time from the original Sanskrit by Daisetz Teitaro Suzuki.*

CHƯƠNG VIII. CẤM ĂN THỊT

Bấy giờ Đại huệ Bồ tát đại hữu tình lại bạch Phật rằng:

Bạch Thế Tôn! Xin vì con nói các công đức và lỗi lầm của việc ăn thịt, không ăn thịt. Con cùng các Bồ tát biết nghĩa ấy rồi sẽ diễn nói cho chúng sinh ăn thịt ở hiện tại, vị lai bị các tập khí huân tập, và khiến họ bỏ vị thịt mà cầu vị pháp, đối với hết thảy mọi loài sinh lòng đại bi, thương như thương con một, ở địa vị Bồ tát, được vô thượng chính đẳng chính giác, hoặc tạm dừng ở nhị thừa rồi cuối cùng cũng thành vô thượng chính đẳng chính giác. Bạch Thế Tôn! Những bọn Thế luận khởi kiến hữu vô, chấp trước đoạn, thường mà còn cấm không cho ăn thịt, hướng hồ đức Như lai Ứng chính đẳng giác, đầy lòng đại bi, thế gian đều nương cậy, mà lại tự cho phép mình và kẻ khác ăn thịt hay sao. Hay thay! Đáng Thế Tôn đầy đủ đại bi thương xót thế gian, thường xem chúng sinh như con một, nguyện xin Thế Tôn giải nói cho con về những lỗi lầm và ác độc của sự ăn thịt và những công đức của sự kiêng thịt, khiến con cùng các Bồ tát nghe rồi phụng hành, rộng nói cho người.

Bấy giờ Đại huệ Bồ tát lại nói bài tụng:

Bồ tát đại hữu tình

Chí cầu Vô thượng giác

Rượu thịt cùng tôi hành

Được ăn hay không được

Kẻ ngu tham ăn thịt

Hồi dơ không xiết kể

Đồng như ác thú kia

Làm sao mà ăn được

Kẻ ăn có lỗi gì

Không ăn có đức gì

Xin nguyện đáng Thế Tôn

Vì con khai diễn hết.

Khi ấy Phật dạy Bồ tát Đại huệ rằng:

Đại huệ! Hãy nghe, và khéo suy nghĩ. Ta sẽ phân biệt rõ cho ông thấy. Đại huệ! Có vô số lý do khiến Bồ tát thương xót không ăn thịt, ta chỉ nói đôi phần. Đại huệ! Tất cả chúng sinh từ vô thủy đến nay không ngừng qua lại trong sinh tử luân

hồi, không khỏi có lần làm cha mẹ anh em con cái lẫn nhau, hoặc làm bà con, bè bạn, đầy tớ thân yêu... Sang đời khác họ sinh làm thân chim và thú, sao nữ đem ăn thịt? Đại huệ! Bồ tát đại hữu tình xem chúng sinh như thân mình, nghĩ rằng thịt đều do có mạng sống mà ra, làm sao nữ ăn? Đại huệ! Bọn quỷ la sát v.v.. nghe ta nói thế này còn bỏ ăn thịt, huống hồ những người thích pháp. Đại huệ! Bồ tát đại hữu tình ở đâu cũng xem chúng sinh là thân thuộc, cho đến nghĩ như con một của mình, nên không ăn tất cả thịt. Đại huệ! những người bán thịt ở góc đường chợ búa hoặc lấy thịt chó ngựa người trâu bò v.v.. đem bán để cầu lợi, ứ tạp như thế làm sao ăn được.

Đại huệ! Hết thấy các thứ thịt đều do máu huyết ô uế làm ra, người cầu trong sạch sao lại ăn dùng. Đại huệ! Chúng sinh khi thấy những người ăn thịt thì sợ hãi, kẻ tu từ tâm sao lại ăn thịt. Đại huệ! Những thợ săn, Chiên đà la (Candala), những người bắt cá, lưới chim, chó thấy thì sủa, thú vật thấy thì bỏ chạy. Tất cả chúng sinh bay trên không chạy trên đất, sống dưới nước, trông thấy những người kia đều nghĩ : "Tên ấy trông như quỷ la sát, nay đến đây chắc để giết mình." Vì lo giữ mạng sống nên chúng đều chạy tránh. Người ăn thịt cũng vậy. Cho nên Bồ tát vì tu hạnh từ không nên ăn thịt. Đại huệ! Người ăn thịt thì thân thể hôi hám dơ bẩn, tiếng ác truyền khắp, hiền thánh, người tốt không thân gần, do vậy Bồ tát không nên ăn thịt. Đại huệ! Máu thịt là thứ mà tiên thánh không dùng, nên Bồ tát không ăn thịt. Đại huệ! Lại vì muốn gìn giữ tín tâm của chúng sinh, không để họ chê bai nhục báng Phật pháp, nên Bồ tát không ăn thịt. Đại huệ! Nếu đệ tử ta ăn thịt, thì người đời sẽ ôm lòng chê bai, nói: "Sa môn tịnh hạnh sao lại từ bỏ vị ăn của chư thiên mà cư xử như ác thú, ăn thịt đầy bụng đi khắp thế gian, khiến chúng sinh cảm thú hoảng sợ, phá hạnh thanh tịnh, lỗi đạo sa môn? Xem đầy đủ biết Phật pháp không có hạnh điều phục." Bồ tát thương chúng sinh, muốn giữ cho họ khỏi sinh tâm ấy, nên không ăn thịt. Đại huệ! Khi thịt người cháy thì hơi hôi xông lên, các thứ thịt nướng khác cũng vậy. Cũng cùng là thịt, sao lại có thứ ăn, có thứ không ăn. Cho nên những người vui đạo thanh tịnh không nên ăn thịt. Đại huệ! Các nam nữ thiện tín tu hành thanh tịnh ở dưới cây hay nơi vắng vẻ để an trú tâm từ, trì chú cầu giải thoát, hoặc cầu pháp Đại thừa, nhưng vì ăn thịt mà không đạt được các mục đích trên. Bởi thế Bồ tát muốn lợi mình lợi người không nên ăn thịt. Đại huệ! Người ăn thịt khi trông thấy thịt liền sinh lòng tham ăn ngon. Bồ tát thương nghĩ hết thấy chúng sinh như thân mình, làm sao thấy thịt mà nghĩ đến chuyện ăn được? Vì thế Bồ tát không nên ăn thịt. Đại huệ! Lại người ăn thịt thì chư thiên xa lánh, hơi miệng thường hôi, ngủ mộng bất an, tinh dậy lo sợ, bị ác quỷ dạ xoa hút mất tinh khí, lòng nhiều hoảng sợ, ăn không biết đủ, tăng trưởng bệnh, dễ sinh ghê lở, mụn nhọt, thường bị vi trùng đục khoét, không thể sinh tâm chán ghét muốn xa lìa thịt. Đại huệ! Ta thường nói : "Tỳ kheo ăn cái gì cũng nên nghĩ như ăn thịt con." Các thức ăn khác còn thế, thì sao ta lại cho phép đệ tử ăn

thịt được? Đại huệ! Thịt không tốt đẹp, không sạch, làm sinh các tội ác, phá hoại các công đức, bị chư thiên, thánh nhân xa lìa, sao ta lại cho phép đệ tử ăn thịt? Kẻ nào nói ta thuận cho ăn thịt chính là phỉ báng ta vậy. Đại huệ! Thức ăn sạch là lúa gạo, đậu, đại mạch, tiểu mạch, dầu mè, ván sữa, đường. Những loại như thế đều được chư Phật quá khứ cho phép ăn. Những thứ nên ăn ta nói đây là để cho những thiện nam tín nữ trong dòng họ ta, những kẻ có đức tin thanh tịnh, đã trồng căn lành từ lâu đời, không tham trước thân mạng tài sản, xót thương hết thảy như chính thân mình. Ta nói những vật nên ăn cho những người như vậy, chứ không phải cho những kẻ có thói quen độc ác, tính như hổ lang, lòng nặng dục vọng.

Đại huệ! Xưa có quốc vương tên Su tử sinh (Simhasaydasa), ưa mùi vị thịt, ăn đủ thứ thịt đến cả thịt người, thần dân không chịu nổi nên làm phản. Cuối cùng vua phải mất nước, chịu khổ não lớn. Đại huệ! Thích đề hoàn nhân đã ở địa vị vua trời, do tập khí ăn thịt đời trước còn lại, nên biến làm chim ưng săn đuổi một con bò câu. Ta lúc ấy làm vua tên Thi tỷ (Sivin), thương xót bò câu nên tự cắt thịt mình để thế mạng cho nó.

Đại huệ! Tập khí còn lại của Đê thích còn làm khổ chúng sinh, hướng gì những kẻ ăn thịt thường xuyên không biết hổ thẹn. Ăn thịt đã tự hại còn hại người, vì thế Bồ tát không nên ăn thịt. Đại huệ! xưa có ông vua cỡi ngựa đi săn, ngựa sợ chạy vào núi hiểm, chón không người ở, cũng không có lối ra. Vua gặp một sư tử cái cùng nó hành dâm sinh nhiều con. Trong số con có một trưởng giả rất giàu có tên Ban túc, về sau làm vua thống lĩnh 7 ức nhà, vì quen thói ăn thịt nên không phải thịt thì không ăn. Ban đầu ăn thú vật sau đến ăn người, sinh con trai con gái đều là quý la sát, chết tái sinh làm sư tử, sài lang, cạp beo, chim điêu, chim thú v.v.. muôn cầu được thân người còn không được, nói gì đến cầu thoát sinh tử đạt Niết bàn. Đại huệ! Ăn thịt có vô lượng lỗi làm tai hại như thế, nên chấm dứt ăn thịt sẽ được công đức lớn. Kẻ phàm ngu không biết những tổn hại của sự ăn thịt và lợi ích của không ăn. Bởi thế nay ta vì người mà nói rõ. Bất cứ cái gì là thịt đều không nên ăn. Đại huệ! Người ta sát sinh phần lớn là do có người ăn thịt, nếu không người ăn thì cũng không có việc giết; bởi thế ăn thịt cũng có tội như giết. Quái lạ cho người đời tham đắm vị thịt, thịt người còn ăn huống là thịt chim thú. Vì tham ăn ngon, chúng đặt ra đủ cách giăng lưới bày bẫy khắp nơi, loài dưới nước, loài ở trên đất, loài bay trên không đều bị giết hại, nếu không tự mình ăn thì cũng đem bán để lấy tiền.

Đại huệ! Thế gian có những kẻ không lòng thương xót, chuyên làm việc tàn bạo như quý la sát; khi thấy chúng sinh thân hình béo tốt là nghĩ đến thịt, và bảo "Con vật này ăn được đấy." Đại huệ! Thế gian không có thứ thịt nào không do mình giết hay người giết, lòng mình không nghi là nó bị giết (để có thể ăn được.) Do nghĩa này mà ta cho phép thanh văn ăn thứ thịt như thế. Đại huệ! Đời sau có những kẻ ngu si xuất gia trong pháp luật của ta, giảng quấy giới luật, làm loạn

chính giáo, phỉ báng ta với lời nói ta cho phép ăn thịt và chính ta cũng đã từng ăn. Đại huệ! Nếu ta cho phép thanh văn ăn thịt, tức ta không phải người an trú tâm từ, người tu quán hạnh, người hành đầu đà, người đi nơi đại thừa; làm sao có thể khuyên thiện nam tín nữ nên xem chúng sinh như con một, nên dứt ăn tất cả thịt? Đại huệ! Có chỗ ta nói cho ăn ba thứ tịnh nhục, đấy là để dần dần cấm hẳn, khiến dễ tu học. Nay trong kinh này, tất cả thịt của con vật tự chết hay bị giết, đều không được ăn. Đại huệ! Ta chưa bao giờ cho phép đệ tử ăn thịt, cũng không đang cho phép, cũng không sẽ cho phép.

Đại huệ! Tất cả sự ăn thịt đối với người xuất gia đều là bất tịnh.

Đại huệ! Nếu có kẻ ngu si phỉ báng ta bằng cách nói Như lai cho phép ăn thịt và chính Như lai cũng đã có ăn, nên biết kẻ ấy bị ác nghiệp buộc ràng, sẽ bị đọa vào những chỗ không lợi lạc. Đại huệ! Các thánh đệ tử còn không ăn những thứ đoàn thực của phàm phu, huống gì thịt vốn là thức ăn dơ ứ. Đại huệ! Thanh văn chuyên giác bồ tát còn chỉ ăn pháp thực (dharmàhàra) huống gì Như lai. Đại huệ! Pháp thân Như lai không phải là thân ô tạp. Như lai đã dứt trừ hết phiền não, tẩy sạch hết tập khí, khéo thanh lọc tâm tuệ, đại bi bình đẳng quán khắp chúng sinh như con một; há lại cho phép đệ tử thanh văn ăn thịt con ta sao? Huống nữa là tự ta ăn. Nói như vậy là chuyện không có.

Bấy giờ Thế Tôn lại nói bài tụng:

Đều từng làm thân thuộc

Do các uế mà thành

Làm khiếp sợ chúng sinh

Nên không được ăn thịt

Tất cả các loại thịt

Hành tội, các thứ rượu

Những vật bất tịnh ấy

Người tu hành lìa xa

Lại thường lìa dầu thoa

Cùng giường có thủng lỗ

Vì các côn trùng nhỏ

Trong đó rất sợ hãi

Ăn (thịt) sinh phóng dật

Phóng dật sinh tà giác

Tà giác sinh tham lam
Bởi vậy không nên ăn
Vì tà giác sinh tham
Tâm bị mê vì tham
Tâm mê tăng ái dục
Sinh tử không giải thoát
Vì lợi sát chúng sinh
Lấy tiền ra mua thịt
Cả hai đều ác nghiệp
Chết đọa ngục gào thét
Không thấy nghe nghi giết
Ba thứ ấy gọi tịnh
Vì thịt ấy không có
Kẻ ăn ta quở trách
Lại cùng ăn nuốt nhau
Chết đọa vào ác thú
Hôi dơ và si cuồng
Bởi thế không nên ăn
Thợ săn, chiên đà la
Đồ tể, la sát bà
Sinh trong các hạng ấy
Là quả báo ăn thịt
Đã ăn không hổ thẹn
Đời đời bị si cuồng
Chư Phật cùng Bồ tát
Thanh văn đều nghi ghét
Tượng kiếp (Hastikakshya) cùng Đại vân (Mahamegha)
Niết bàn, ương quật ma (angulimàlika)
Cùng lãng già kinh này

Ta đều bảo dứt thịt
Trước nói kiến, văn, nghi
Để dứt hết thầy thịt
Vì ác tập cho nên
Kẻ ngu vọng phân biệt
Như tham ngăn giải thoát
Các thịt cũng như thế
Nếu người có ăn thịt
Không thể vào thánh đạo
Chúng sinh đời vị lai
Nói ngu si về thịt
Nói "đây tịnh không tội
Phật cho chúng ta ăn."
Tịnh thực còn (xem) như thuốc
Như đói ăn thịt con
Cho nên kẻ tu hành
Biết lượng đi xin ăn
Ăn thịt trái giải thoát
Cùng trái biểu tượng thánh
Khiến chúng sinh sợ hãi
Cho nên không được ăn
Kẻ an trú từ tâm
Thường phải nên xa lìa
Sư tử và hổ lang
Ăn thịt sinh trong đó
Nếu các thứ rượu thịt
Hết thầy đều không dùng
Sẽ sinh dòng hiền thánh
Tịnh vượng, đủ trí tuệ.

KINH PHÁP BẢO ĐÀN

THÍCH NỮ TRÍ HẢI dịch

KINH PHÁP BẢO ĐÀN

LỤC TỔ HUỆ NẴNG

Soạn thuật: Pháp Hải – Dịch giả: Thích Nữ Trí Hải.

PHẨM THỨ BA GIẢI QUYẾT NGHI HOẶC

Một ngày kia, Thứ sử thiết trai hội cúng dường. Thọ trai xong, Thứ sử thỉnh Sư thăng pháp tòa, cùng quan liêu nho sĩ cung kính đánh lễ hỏi:

– Đệ tử nghe Hòa thượng thuyết pháp thật bất khả tư nghĩ. Nay có một vài điều nghi, xin Hòa thượng đại từ bi giảng dạy.

Sư dạy:

– Có nghi cứ hỏi, tôi sẽ nói.

– Dạ, những điều Hòa thượng dạy đó có phải là tông chỉ của Tổ sư Đạt Ma không?

– Phải.

– Đệ tử nghe rằng xưa Đạt ma hóa độ Lương Võ Đế, vua hỏi: “Trẫm một đời lập chùa, giúp tăng bổ thí lập trai hội, có công đức gì không?” Đạt Ma dạy: “Thật không có công đức gì cả”. Đệ tử chưa hiểu lý ấy, nguyện xin Hòa thượng giảng cho.

Sư dạy:

– Thật không công đức, chớ nghi lời của Thánh nhân xưa. Võ Đế tâm tà, không biết chánh pháp, tạo chùa, độ Tăng, bổ thí, thiết lập trai giới là cầu phước, không thể đem phước mà bảo là công đức. Công đức ở ngay nơi Pháp thân, không do tu phước.

Sư dạy:

– Kiến tánh là công, bình đẳng là đức. Trong mỗi niệm không chướng ngại, thường thấy diệu dụng chơn thật của bản tánh gọi là công đức. Trong tâm khiêm hạ là công, ngoài thực hành lễ kính là đức. Tự tánh kiến lập vạn pháp là công, tâm thể ly niệm là đức. Không lìa tự tánh là công, ứng dụng không bị ô nhiễm là đức. Nếu tin Pháp thân công đức thì chỉ theo đây mà làm, ấy là công đức chơn thật. Người tu công đức thì không có tâm khinh rẻ, thường kính trọng tất cả. Nếu tâm thường khinh người, tánh cống cao ngã mạn không đoạn, là vô công. Tự tánh đối trá không chơn thật, là vô đức.

Thiện tri thức! Niệm niệm không gián đoạn là công, tâm thực hành tánh bình trực là đức. Tự tu tánh là công, tự tu thân là đức. Thiện tri thức! Công đức thì cốt thấy trong tự tánh, không phải tìm cầu nơi việc bố thí cúng dường. Vì phước đức và công đức khác nhau. Võ Đế không biết chơn lý, chứ không phải Tổ sư chúng ta nói sai.

Thứ sử lại hỏi:

– Đệ tử thường thấy tại gia, xuất gia niệm A Di Đà Phật cầu sanh Tây phương, bạch Hòa thượng họ có vãng sanh không? Xin Ngài phá trừ nghi hoặc này cho.

– Sứ quân hãy nghe kỹ, tôi sẽ nói. Đức Thế Tôn ở thành Xá Vệ nói Kinh Tây Phương Dẫn Hóa, có nói rõ ràng cách đây không xa, nếu xét về tướng thì số dặm có tới mười vạn tám ngàn, chỉ cho mười ác, tám tà trong thân, nên nói là xa. Nói xa là vì những người hạ căn mà nói. Nói gần là vì bậc thượng trí. Người có hai hạng, chứ pháp thì không hai. Do mê ngộ có khác mà thấy có chậm mau. Người mê niệm Phật cầu sanh Tịnh độ, người ngộ tự tịnh tâm m, nên Phật dạy: “Do tâm tịnh mà độ tịnh”.

Kẻ phàm phu liễu đạt tự tánh, không biết Tịnh độ trong tâm, nên nguyện Đông nguyện Tây. Còn người ngộ thì ở đâu cũng thế. Cho nên, Phật dạy: “Tùy sở trú xứ thường an lạc”. (Ở chỗ nào cũng hằng an vui). Nếu Sứ quân được cái tâm địa không có chỗ nào bất thiện, thì Tây phương cách đây không xa. Nếu ô m lòng bất thiện mà niệm Phật cầu vãng sanh thì khó đến. Nay tôi khuyên cáo Thiện tri thức hãy từ bỏ mười điều ác, tức là đi được mười vạn dặm. Sau trừ tám việc tà là đi thêm tám ngàn dặm. Mỗi niệm thường thấy tánh, thường thực hành bình đẳng và chánh trực, thì đến Tây phương như trong một khoảnh tay, bèn thấy Di Đà. Sứ quân chỉ cần thực hành mười thiện nghiệp, thì cần chi phải nguyện vãng sanh. Còn cái tâm không chịu đoạn mười điều ác thì Phật nào mà tới rước. Nếu ngộ được Đốn pháp vô sanh thì thấy Tây phương tức khắc, không ngộ thì niệm Phật cầu vãng sanh, đường xa làm sao tới được. Huệ Năng nay dời cội Tây phương đến cho chư vị thấy ngay trước mắt, quý vị có muốn không?

Đại chúng đều thưa:

TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP – TUYỂN TẬP NI TRƯỞNG TRÍ HẢI * * 90

– Nếu ngay ở đây mà thấy được, thì cần chi phải nguyện vãng sanh? Xin Hòa thượng từ bi hiện cảnh Tây phương cho, khiến tất cả đều được thấy.

Sư dạy:

– Đại chúng! Sắc thân con người là thành, mắt tai mũi lưỡi là cửa, ngoài có năm cửa, trong có cửa ý. Tâm là đất, tánh là vua, vua ở trên đất tâm, tánh ở thì vua ở, tánh đi thì vua đi. Tánh còn thì thân tâm còn, tánh đi thì thân tâm hoại. Phật do nơi tánh mà tìm, chớ tìm bên ngoài thân. Tự tánh mê tức là chúng sanh. Tự tánh giác tức là Phật. Từ bi là Quán Âm, hỷ xả là Thế Chí, năng tịnh là Thích ca, bình trực là Di Đà. Tâm nhân ngã là núi Tu Di, tâm tà vạy là biển cả, tâm phiền não là sóng cồn, tâm độc hại là rồng rắn, tâm dối trá là quỷ thần, tâm trần lao là tôm cá, tham sân là địa ngục, ngu si là súc sanh. Thiệt tri thức! Thường làm mười thiện nghiệp, thì thiên đường hiển hiện. Trừ tâm nhân ngã, thì núi Tu Di sụp đổ, bỏ tâm tà vạy thì nước biển khô cạn, không phiền não thì sóng lặng, độc hại tiêu thì cá tôm hết, ngay trên mảnh đất tự tâm, cái giác tánh, tức Phật Như Lai phóng đại quang minh, bên ngoài chiếu ra sáu cửa thanh tịnh, có thể phá được sáu cõi trời Dục giới, tự tánh chiếu bên trong, thì ba độc dứt trừ, các tội báo địa ngục đồng thời tiêu diệt. Trong ngoài sáng suốt thì có khác gì cõi Tây phương? Không tu như thế, thì làm sao đến cõi ấy?

Đại chúng nghe nói, đều thấy rõ tự tánh, đồng đánh lễ tán thán, nguyện khắp pháp giới chúng sanh nghe đều được giải ngộ. Sư dạy:

– Thiệt tri thức! Nếu tu hạnh này thì tại gia vẫn tu được, không cần ở chùa. Tại gia làm được vậy thì như người phương Đông mà tâm lạnh, ở chùa mà không tu thì như phương tây mà làm ác. Chỉ cần tâm thanh tịnh thì tự tánh là Tây phương.

Vị thứ sử hỏi:

– Tại gia làm sao tu hành, xin Đại sư chỉ dạy.

Sư nói:

– Tôi nay nói bài tụng Vô tướng cho đại chúng. Chỉ cần y theo đó mà tu, thì không khác gì cùng ở một chỗ với tôi. Nếu không tu theo đó, thì có cạo tóc xuất gia cũng không ích gì cho đạo. Tụng rằng:

Tâm bình chính là giữ giới

Hạnh thẳng cũng như tu thiền

On thì phụng dưỡng cha mẹ

Nghĩa thì trên dưới thương nhau

Nhượng là tôn ti hòa mục

*Nhãn thì mọi lỗi không rao
Nếu cửa được cây lấy lửa
Bùn đọng quyết mọc sen hồng
Đắng miệng mà là thuốc tốt
Trái tai tức thị lời ngay
Sửa lỗi liền sanh trí tuệ
Ôm làm tâm chẳng phải hiền
Hằng ngày thường làm việc ích
Hành đạo không do xuất tiền
Bỏ đê ngay nơi tâm kiếm
Ích chi hướng ngoại tìm cầu
Nghe giáo nương theo tu hành
Thiên đường ở ngay trước mắt.*

Rồi Sư dạy:

– Thiện tri thức! Hãy nương theo đó tu hành mà thấy tánh thành Phật. Pháp không thể đọi, các người nên giải tán. Tôi nay về Tào Khê. Có ai nghi điều gì thì cứ đến hỏi.

Vi thứ sử, quan liêu trong hội cùng thiện nam tín nữ đều được khai ngộ, tín thọ phụng hành.

Nguyên tác của GESHE KELSANG GYATSO,
Bản Việt ngữ của THÍCH NỮ TRÍ HẢI

PHẬT GIÁO TRUYỀN THỐNG TÂY TẠNG

Buddhisme in the Tibetan Tradition.

GIỚI THIỆU

Một sự trình bày rõ ràng và trung thực về Phật giáo Tây Tạng, quyển sách này trình bày căn bản của Phật pháp theo một đường lối mà mọi người đều có thể hiểu được khi đọc và dễ dàng tu tập trong cuộc sống hàng ngày. Được soạn thảo riêng cho những người mới tìm hiểu vấn đề này lần đầu tiên, quyển sách này cũng còn cung cấp những kiến thức quý báu cho những đệ tử đã thông hiểu Phật giáo Tây Tạng.

Tác giả trình bày Phật pháp với một tấm lòng từ bi và thận trọng, giảng dạy cách thức đào luyện sự thực chứng nội tâm để bảo vệ chúng sinh khỏi đau khổ. Ngài cũng vạch ra con đường để phát huy tâm từ và tạo được sự yên ổn cho chính họ và những người khác. Ngài cũng bàn đến những vấn đề như sự tái sinh, nghiệp và quả, tánh không, giải thoát và giác ngộ.

Mặc dù mỗi con người đều có những mục đích và cách sống khác nhau, song chúng ta đều quan tâm về cách thức làm thế nào tránh những khổ đau và tìm đến hạnh phúc cho riêng mình. Thực hành những điều như nhẫn, bi và tâm, thực chứng về tánh không để đào luyện tâm vị tha của sự giác ngộ sẽ giúp chúng ta đạt được điều này. Khi đọc quyển sách này, hãy suy tưởng về ý nghĩa của nó và đem tất cả vào thực hành, chúng ta sẽ đạt được sự thông suốt về con đường tâm linh thâm thúy này.

LỜI NÓI ĐẦU

Thường thường những người có ý thích nghiên cứu về Phật giáo Tây Tạng thường bị trở ngại vì họ không thể nào tìm được một quyển sách mà họ có thể thông hiểu được dễ dàng. Điều này càng đúng hơn nữa cho những ai đã đề cả đời để kiếm sống, sự áp lực và căng thẳng đã làm cho họ không có thì giờ cho chuyện gì khác. Cùng lúc đó, cách sống hiện tại của chúng ta đã không giúp gì được để

giải quyết những khó khăn của chúng ta, và thực sự, chỉ có một cách đúng nhất để sống cuộc sống ít ít căng thẳng dường như là phát triển khả năng về tinh thần và tín ngưỡng.

Vì vậy tôi sung sướng được biết Geshe Kelsang Gyatso có ý định trình bày cái căn bản giáo lý Phật trong một cách mà mọi người có thể thu thập được và thực hành trong cuộc sống hàng ngày của họ. Tôi rất cảm ơn dịch giả và nhà xuất bản cho sự đóng góp của họ.

H.H. The Dalai Lama.

CHƯƠNG 1. PHÁP LÀ GÌ?

Tất cả chúng ta đều có được một thân người, điều ấy còn có giá trị hơn cả cây đèn thần của Aladin - nếu chúng ta biết sử dụng nó. Nếu không biết sử dụng thân người của mình, thì sự việc mang một thân người không có giá trị lớn lao gì cho lắm. Không biết sử dụng thân người của mình thì cũng giống như người có tài sản lớn, nhưng thay vì dùng nó để giúp người thì lại hại người.

Thật vô cùng quan trọng để sử dụng đúng tiềm năng thân xác. Lý do tại sao mà điều này quan trọng là bởi vì thân người thật hiếm có và đầy ý nghĩa. Dù trên thế giới có bao nhiêu người đi nữa, mỗi người cũng chỉ có được một cái thân mà thôi. Như mọi người đều biết, một người không thể duy trì hai thân xác. Mặc dù một người nam hay nữ có thể sắm nhiều nhà, nhiều xe, nhưng họ chỉ có thể giữ được một cái thân xác mà thôi. Lại nữa, khi chiếc xe hơi hay sở hữu khác của ta bị hỏng, chúng ta có thể thay cái khác; thế nhưng, khi thân xác chúng ta hư hoại thì không thể nào mua hay mượn một thân khác được. Vì thế thân người này là tài sản hiếm hoi nhất của chúng ta.

Thân xác chúng ta không chỉ hiếm hoi mà còn đầy ý nghĩa. Điều này có nghĩa rằng chúng ta có thể đạt đến hạnh phúc tối thượng nhờ sử dụng thân người của ta một cách thích đáng. Chỉ có pháp mới là phương sách để đạt hạnh phúc tối thượng đó.

Nói chung, pháp là những lời dạy của Đức Phật, nhưng nghĩa thật của pháp là những thực chứng nội tâm trực tiếp che chở cho hữu tình (chúng sinh) thoát khỏi những đau khổ (the inner realizations which directly protect living being from their sufferings). Nếu không quán xét bản chất của pháp, thì ta sẽ không thể hiểu được những lợi ích, khả năng và vai trò của pháp, và cũng không thể xét xem chúng ta có cần pháp hay không.

Danh từ "Pháp" tiếng Phạn là "Dharma" nghĩa đen là "cái gì gìn giữ". Chính là pháp đã giữ gìn chúng sinh tránh khỏi những khổ đau, lo sợ và hiểm nguy. Tuy thế, nếu chúng ta muốn thoát khỏi những vấn đề và đau khổ của chính mình, thì ta cần phải thi thố một nỗ lực lớn lao để đạt đến sự chứng ngộ pháp. Cũng như một phương thuốc dù rất công hiệu, mà người bệnh không chịu uống thì bệnh cũng không thể lành.

Pháp ví như thuốc, Phật như bác sĩ, và đoàn thể những người thực hành pháp ví như những người điều dưỡng. Như người bệnh cần lương y, thuốc đúng bệnh và người điều dưỡng tốt, cũng vậy, chúng ta cần nương tựa Phật như bác sĩ, nương tựa pháp như thuốc, nương tựa tăng đoàn như những người điều dưỡng, nếu chúng ta muốn thoát khỏi những khổ đau.

Pháp bảo vệ ta một cách trực tiếp như thế nào? Nếu ta đạt được vài kinh nghiệm tâm linh, thì những kinh nghiệm này chắc chắn sẽ giải quyết vài vấn đề nội tâm của ta. Ví dụ nếu ta thực chứng và có kinh nghiệm về sự nhẫn nhục, thì điều này sẽ giải quyết cho ta mọi vấn đề do giận dữ gây nên. Cũng vậy, nếu chúng ta thành tựu được sự thực chứng về lòng bi mẫn thì điều này sẽ giải quyết mọi rắc rối phát sinh do thói ganh tỵ. Và cuối cùng, nếu ta đạt thực chứng về tánh không (realization of emptiness) - bản chất tối hậu của mọi hiện tượng (the ultimate nature of all phenomena) - thì sự thực chứng này sẽ giải quyết tất cả mọi vấn đề của chúng ta và trừ khử mọi đau khổ. Tóm lại, những thực chứng về pháp tận diệt mọi vấn đề nội tâm của ta và đưa ta đến sự bình an tạm thời và vĩnh cửu.

Ngoài những đức tính nói trên, pháp còn có đặc tính là làm nơi nương tựa vững chắc cho chúng ta. Một số người nghĩ rằng của cải, tài sản, thân quyến, bạn bè có thể giải quyết những vấn đề của mình và giúp mình được an tâm. Như thế là họ lấy những thứ này làm chỗ quy y để đỡ khổ đau. Dĩ nhiên, đôi khi tài sản, thân quyến hay bạn bè có thể giải quyết một số vấn đề và đem lại cho ta một vài hạnh phúc. Nhưng có nhiều vấn đề họ không thể giải quyết mà đôi khi còn tạo thêm rắc rối và đau khổ cho ta. Ta không thể dựa vào tài sản, thân quyến, bạn bè để giúp đỡ mình trong mọi tình huống. Bởi thế đây không phải là chỗ nương tựa chắc chắn cho ta. Ngoài pháp ra, ta không thể tìm thấy được một chỗ nương tựa nào thực sự.

Theo truyền thống, trước khi thuyết pháp, những vị Lạt ma nói lời dẫn nhập. Mục đích của việc này là để thiết lập một cách khởi tâm chính đáng về phía vị thầy cũng như về phía đệ tử. Phù hợp với truyền thống này, ở đây sẽ giải thích một câu thơ mà bậc thầy đã làm để khuyên một ông vua, bạn của ngài. Câu thơ ấy như sau:

"Thân thể hiện tại của bạn chỉ như vật mượn của người khác"

Điều này có nghĩa rằng nguồn gốc xác thân ta thuộc về những người khác. Cái thân ta phát triển từ sự giao hợp giữa tinh chất của cha và trứng của mẹ. Thần thức nhập vào sự giao hợp ấy rồi từ từ thân ta phát triển.

Khi chết chúng ta không thể nào mang thân xác chúng ta qua đời sống mới. Chúng ta không thể ngăn cản sự tàn tạ và tan rã của thân xác sau khi chết. Do đó mà nói rằng tâm giống như người khách ở trong cái nhà trọ - là thân xác. Chúng ta rất nên ghi nhớ và quán tưởng điều quan trọng này, chính vì chúng ta thường chấp chặt thân xác của mình (strong clinging to our body). Câu thơ này rất thích hợp cho chúng ta ngày nay cũng như khi nó được thốt lên cho vị vua ngày trước.

Khi chết thần thức lìa thân xác như một du khách rời bỏ nhà trọ để đi đến nơi khác. Một số người có trình độ tu chứng cao có thể di chuyển thần thức qua thân xác khác theo ý muốn, y hệt như người ta dọn đến nhà mới. Chúng ta nên luôn quán tưởng điều không thể tránh là ta phải rời bỏ thân xác vào lúc chết, và ý thức rằng mình chỉ như một du khách trên đời này, không phải vĩnh viễn dính liền với thân xác hiện hữu.

Ý tưởng cho rằng chúng ta sẽ ở nơi này mãi mãi đưa đến nhiều vấn đề rắc rối. Khi ấy bản ngã cố gắng tự che chở bằng cách vây quanh mình đủ thứ phụ tùng trên đời, như những sở hữu và thành công về mặt thế gian. Chúng ta quên rằng vào lúc chết, ta cần phải để lại đằng sau tất cả những thứ ấy.

Chúng ta không hy vọng được lợi ích nhiều nơi pháp nếu chỉ thụ động ngồi nghe hay đọc, như thể là đang xem truyền hình. Ta có thể được vài lợi ích nhờ nghiên cứu pháp trên bình diện tri thức, nhưng muốn được lợi toàn vẹn, thì ta phải sống với pháp bằng tất cả con người mình và thực chứng pháp bằng kinh nghiệm bản thân.

"Mặc dù thân của bạn chỉ như một nhà khách,
Nếu thực hành pháp, bạn sẽ được nhiều kết quả".

Điều này có nghĩa rằng nên sử dụng thân xác ta, mà ta chỉ có được trong một thời gian ngắn, để thực hành pháp. Ta không nên lãng phí thân người như dụng cụ quý báu này, vì nó có thể giúp ta đạt tới giác ngộ. Nếu sử dụng sai, thì thân xác này có thể phạm đủ thứ ác nghiệp thay vì giúp chúng ta đi trên con đường tu tâm. Nhưng nhờ thực hành pháp mà chúng ta có thể thành tựu trọn vẹn tiềm năng của thân người.

Nhờ thực hành pháp ta có thể thành tựu ba ý nghĩa (hay mục đích). Ý nghĩa cao nhất là đạt đến toàn giác (to reach full Enlightenment), thành Phật ngay trong đời này. Loại ý nghĩa trung bình là sự đạt giải thoát cho riêng mình khỏi những sợ hãi và khổ đau trong vòng sanh tử. Mục đích thấp nhất là cố gắng để được tâm an ổn, để tự giải quyết những vấn đề nội tâm mình và để khỏi sinh

vào các đọa xứ. Như thế, bậc thầy đã khuyên nhà vua bạn mình thực hành pháp, nhắm đến một trong ba phạm vi hay ba tầng mức ý nghĩa này.

Loài người chúng ta có được cơ may thực hành pháp là nhờ thân người quý báu của chúng ta. Khi biết điều này và thấy được lợi lạc rộng rãi mà chúng ta có thể đạt được, thì chúng ta nên cố gắng học hiểu và thực hành Phật pháp. Những chương sau đây sẽ đưa ra vài giải thích về cách thức làm sao để thực hiện việc này.

CHƯƠNG 2. THIỆN TÂM

Khi bậc thầy vĩ đại của Phật giáo là Atisha sống ở Tây Tạng, có nhiều người đến thăm ngài. Mỗi khi gặp bất cứ người nào, Atisha cũng hỏi câu này:

- Bạn có lòng tốt không?

Thông thường mỗi khi gặp ai ta hỏi:

- Mạnh khỏe không?

Nhưng Atisha đã đặt một câu hỏi sâu sắc hơn. Ngài công nhận rằng bất cứ người nào có tâm tốt là một người tốt. Mỗi lần Atisha khuyên dạy người nào, ngài nói:

- Hãy cố đào luyện thiện tâm.

Tùy thuộc vào bản chất của tâm chúng ta mà chúng ta làm những hành vi tốt hay xấu. Một tâm xấu (hay tâm tiêu cực) sẽ dẫn chúng ta phạm vào những hành vi tiêu cực, cũng vậy một tâm tốt hay thiện tâm sẽ dẫn chúng ta làm những hoạt động tích cực. Hậu quả của những ác hành là những vấn đề rắc rối; trong khi hậu quả của thiện hành sẽ là hạnh phúc. Do năng lực của thiện tâm mà chúng ta sẽ có được những hạnh phúc tạm thời. Hạnh phúc tuyệt đối của sự giác ngộ cũng được thành tựu nhờ năng lực của thiện tâm.

Ngay cả hạnh phúc trong quan hệ gia đình chúng ta cũng tùy thuộc vào tâm lành. Tình thương, lòng trắc ẩn trong gia đình được căn cứ trên những tấm lòng tốt của mỗi người trong gia đình. Ví dụ như đối với một cặp vợ chồng, thì việc có được một tương quan tốt đẹp là nhờ họ có tâm tốt. Nếu cả người vợ lẫn người chồng đều có tâm xấu thì hậu quả sẽ là đau khổ. Như vậy, muốn có được hạnh phúc - từ hạnh phúc nhỏ nhất tạm thời cho đến hạnh phúc tuyệt đối của Phật quả - chúng ta đều cần phải cố gắng đào luyện thiện tâm.

Chúng ta phải cẩn thận tra tằm làm thế nào để phát sinh tâm tốt. Đầu tiên chúng ta phải biết phân biệt giữa tâm trạng tốt và tâm trạng xấu. Rồi chúng ta nên cố gắng trừ khử những tâm trạng xấu và tăng trưởng những tâm trạng tốt. Bất cứ một tâm nào làm giao động sự bình an nội tâm của chúng ta thì đều gọi là tâm xấu. Những tư tưởng xấu như oán hận, ganh tỵ, giận dữ, thèm khát, muốn hại

người, có tà kiến, thái độ xấu, phân biệt sai lầm, không có đức tin, những tư tưởng đó khuấy động tâm ta và gây cho ta nhiều vấn đề. Những tư tưởng này phá hoại hạnh phúc của chúng ta và gây đau khổ cho chúng ta.

Thật dễ dàng để thấy được như thế nào một tâm ác khiến cho người ta phải đau khổ. Ví dụ, một con người có thể có tâm rất tích cực nhưng bỗng nhiên họ nổi giận. Tâm đang an ổn mà giận dữ nổi lên thì người đó không còn hạnh phúc hay bình an nữa. Một người đang giận như vậy, dù có được phục vụ bao nhiêu món ăn ngon lành, họ cũng không thể thưởng thức được. Quả thế, tâm giận dữ cướp đoạt hạnh phúc và sự an lạc của con người. Mọi kẻ hay giận dữ, thù ghét đều kinh quá nổi bất hạnh. Hậu quả của sự giận dữ là nhiều vấn đề phát sinh. Những hành vi xấu như gây gỗ, đánh nhau, giết hại lẫn nhau đều do sự giận dữ gây nên. Chính vì những hành vi tiêu cực này mà ta nếm trải nhiều đau khổ.

Tâm ganh tỵ, thèm khát cũng tạo ra nhiều vấn đề. Càng ganh tỵ chúng ta càng không hạnh phúc và không thể nào tìm thấy sự bình an. Cũng vậy, càng bám víu chúng ta càng có nhiều vấn đề khó khăn. Hiện tại phần lớn những vấn đề chúng ta tạo ra đều do sự chấp thủ. Thí dụ như một người ăn trộm có thể bị tù chung thân vì sự chấp thủ của người ấy. Đầu tiên là y tham luyến những sở hữu của người khác, rồi do động cơ tham luyến thúc đẩy mà người ấy trộm cướp và có thể giết người để có được tài sản đó. Hậu quả sự tham luyến của y là tù ngục và đau khổ khó chịu. Về những mối quan hệ trong gia đình cũng thế, sự tham ái nồng nàn có thể đưa đến những vấn đề như tính độc tài quá độ.

Vị đạo sư Vasubandhu cho nhiều thí dụ cho thấy sự chấp thủ tạo ra sự đau khổ như thế nào. Thí dụ đầu tiên của ngài là các con ruồi có sự ham muốn mạnh mẽ về các mùi hôi thối. Như thế, khi chúng đậu lên các thức ăn, con người giết chúng chết. Các con thiêu thân bị các ánh sáng đẹp quyến rũ. Khi chúng thấy ánh sáng, chúng cho là nơi lạc thú. Con thiêu thân nổi lên sự chấp thủ mạnh mẽ và lòng tham muốn nằm trong ánh sáng quyến rũ của ngọn đèn sáp. Chúng cố gắng bay vào trong ánh sáng và cuối cùng phải bị chết.

Một thí dụ khác về sự tai hại của ham muốn mạnh mẽ là sự quyến rũ của con cá đối với miếng mồi. Người chài thường đặt mồi ở đầu lưỡi câu. Khi cá trông thấy hoặc ngửi thấy thức ăn, chúng cắn vào lưỡi câu. Kết quả là chúng chết. Một vài thú rừng thì bám lấy âm thanh êm dịu. Những thợ săn thường chơi khẩu cầm hoặc thổi ống tiêu làm cho những con thú vật tiến đến gần họ. Khi ấy thợ săn sẽ giết những con thú này.

Theo luận sư Vasubandhu, một vài hữu tình chết vì tham đắm hoặc sắc, hoặc thanh, hoặc hương, hoặc vị, hoặc xúc. Nhưng con người lại có sự bám víu mãnh liệt đối với cả năm đối tượng giác quan. Như những ví dụ trên đã chứng minh, tâm chấp thủ chính là nguồn gốc của nhiều vấn đề. Mặc dù chúng ta đều có tâm tiêu

cực như chấp thủ (bám víu), song với tư cách con người chúng ta có cái cơ hội quý báu để thực hành những phương pháp ngăn những tâm xấu sinh khởi và để đề phòng hậu quả đau khổ phát sinh từ đây.

Như vậy, điều gì tạo nên một tâm tốt? Tâm tốt bao hàm ý hướng có lợi cho người khác như là lòng bi mẫn, lòng từ, bố thí, giới, sự bao dung, nhẫn nhục và tinh thần ham muốn thực hành Phật pháp. Tâm mơ ước đạt đến định, tâm mong muốn thực chứng tánh không, tâm mong muốn từ bỏ sinh tử luân hồi, tâm mơ ước giác ngộ giải thoát vì lợi lạc cho hữu tình, tất cả những tâm đó đều là tâm tốt. Những tư tưởng này được xếp vào loại tư tưởng tốt lành bởi vì chúng đem lại hạnh phúc cho chính mình và cho người khác. Những tâm tốt này có năng lực giải quyết hoặc giảm bớt những rắc rối của chúng ta.

Càng đào luyện tâm tốt bao nhiêu thì ta càng ít có tư tưởng xấu bấy nhiêu. Do đó những rắc rối của chúng ta giảm thiểu. Càng tăng trưởng tâm tốt ta càng có hạnh phúc lớn lao. Có những lúc ta cần xem lại đời sống của những thiền giả đắc đạo trong quá khứ để thêm niềm cảm hứng. Những thiền giả này đã phát triển hạnh phúc nhờ năng lực của thiện tâm. Bằng cách đào luyện tâm mình, những thiền giả đã đạt đến những trình độ rất cao trên đường tu tập. Khi gặp nghịch cảnh họ liền chuyển hóa nghịch cảnh thành đường lối tu tâm. Không giống như người đời gặp khó khăn thì đau khổ, những thiền giả ngày xưa đã sống từ an vui đi đến an vui. Thiền sư Phật giáo vĩ đại Shantideva nói:

"Tôi chưa bao giờ nản chí, bởi vì tôi đang đi trên con đường tiến đến giác ngộ, con đường này đem lại hết an vui này đến an vui khác".

Nếu cố gắng phát triển tâm tốt thì tự nhiên ta sẽ thấy bình an tâm hồn. Không đào luyện tâm tốt thì không bao giờ ta có bình an thật sự. Nếu tâm ta không an, thì dù thế giới có hòa bình cũng không đem lại bình an cho ta được. Như vậy bản phận của chúng ta là phải tìm sự bình an cho nội tâm mình.

Hạnh phúc trong sáng và sự phát triển an lạc nội tâm không thể đạt được bằng cách tập trung vào sở hữu vật chất. Muốn có được những phần thưởng vật chất, chúng ta phải thi thố một nỗ lực lớn. Trong khi nỗ lực như thế chúng ta cảm thấy nhiều đau khổ hơn là hạnh phúc. Và sau khi đạt được mục đích vật chất, chúng ta lại thấy rằng chúng không thể nào thỏa mãn những nhu cầu nội tâm của ta. Bởi vậy chúng ta cần tu tâm hay thực hành pháp.

Nhất là trong thời kỳ mạt pháp, khi có nhiều chiến tranh, nhiều nguy hiểm, thì chúng ta lại cần phải dành rất nhiều năng lượng để thực hành Phật pháp. Nhưng dù ở trong thời đại suy đồi, chúng ta vẫn còn may mắn vì có được cơ hội thực hành pháp để làm cho tâm ta an lạc.

I.- CHUYỂN HÓA TÂM TIÊU CỰC

Lúc đầu, rất khó mà biến một tâm tiêu cực (xấu) thành tích cực (tốt). Ví dụ, một người đang giận dữ thì không thể bỗng dưng biến tâm giận dữ thành tâm yêu thương được. Bất cứ một tâm tiêu cực nào, khi đã phát sinh thì không thể tức thì được chuyển hóa thành một tâm lành mạnh. Cũng như thật khó mà nhuộm vàng một tấm vải len màu đen nếu không tẩy màu đen trước đó, cũng vậy, ta phải diệt trừ hay chế ngự một tâm xấu trước khi tâm tích cực có thể khởi lên. Như vậy, nếu những tâm tiêu cực khởi lên, thì trước hết ta phải cố chế ngự chúng. Rồi ta nên chuyển những tư tưởng mình thành những tư tưởng tích cực hay lợi ích.

Có hai phương pháp để chuyển những tư tưởng tiêu cực thành ra những tư tưởng tích cực. Phương pháp thứ nhất là chế ngự những tư tưởng phân biệt tiêu cực. Phương pháp thứ hai là cố gắng phát triển một tâm tốt thật sự. Khởi đầu, chúng ta nên vận dụng nỗ lực lớn để từ bỏ những tư tưởng xấu. Nếu ta thực hành pháp, thì diệt trừ những ý tưởng phân biệt tiêu cực - bao hàm giận dữ, thù ghét - không khó lắm. Những ý tưởng này có thể dễ dàng bị trừ diệt tạm thời, nhưng rất khó để nhổ tận gốc, hoàn toàn loại trừ những ý niệm phân biệt tiêu cực. Khi chưa có được thực chứng trực giác về tánh không, thì ta không thể nào trừ diệt tận gốc những ý tưởng xấu. Nhưng có nhiều cách để tạm thời chế ngự những ý tưởng phân biệt tiêu cực.

Mặc dù không ai muốn sống trong một tâm trạng bất hạnh, thế nhưng những trạng thái tâm đau khổ thác loạn vẫn thường sinh khởi. Đôi khi tâm bất hạnh phát sinh do chấp thủ, giận dữ, ganh tỵ, hà tiện hay tham lam. Tính hà tiện chẳng hạn, đưa đến nhiều vấn đề làm chúng ta đau khổ. Như có người bỏ ra thật nhiều tiền để mua thực phẩm đắt giá, rồi về sau lại tiếc tiền, thế là phát sinh ra một tâm trạng đau khổ. Nếu không có thói hà tiện thì tâm trạng đau khổ đã không khởi lên.

Đôi khi, một người có thể đâm ra hoảng hốt do nghĩ đến những tái sinh trong tương lai. Vì lo đời sau mình sẽ gặp khó khăn nghèo nàn, người ta cảm thấy khổ sở. Do bám víu vào cuộc sống hiện tại, cho rằng nó rất quan trọng quý báu, nổi khổ tâm phát sinh. Khi một người cứ nghĩ về bản thân mình, về sự an nguy của riêng mình và về những bận tâm vị kỷ trong hiện tại, thì nỗi bất hạnh nội tâm của họ không bao giờ chấm dứt.

Cần phải đạt đến sự thực chứng tánh không mới trừ diệt được hoàn toàn mọi ý tưởng phân biệt tiêu cực trong ta, nhưng muốn giảm bớt vấn đề hay tạm thời giải quyết chúng, thì có nhiều phương pháp. Trước hết cần hiểu rằng một tâm bất hạnh không tự nhiên phát sinh, mà tùy thuộc vào những nguyên nhân. Mỗi ý tưởng tiêu cực có một loạt nguyên nhân khác nhau. Những ý tưởng phân biệt tiêu cực có hai loại nguyên nhân đồng thời sinh khởi, một là đối tượng của ý tưởng ấy; hai là những luồng khí lực (prana) bất tịnh nổi lên trong ta. Khí lực tuôn chảy qua cơ thể

chúng ta trong những huyết đạo, và sự vận hành của tâm ta tùy thuộc vào những luồng khí lực ấy. Khí lực đóng vai trò quan trọng đối với ký ức và những tư tưởng phân biệt trong ta.

Phần lớn những kinh điển Mật tông cho rằng sở dĩ chúng ta có những tư tưởng xấu xa là do khí lực uế trược. Mặc dù hiện giờ chúng ta đang phát triển nhiều ý xấu, song chúng không trường cửu. Những khái niệm tiêu cực như giận dữ chỉ là tạm thời, do khí lực bất tịnh phát sinh, và do gặp một đối tượng ở ngoài làm ta tức giận. Những vọng tưởng ấy không tan vào trong tâm gốc của ta, cái tâm vi tế tiếp nối từ đời này qua đời khác.

Nếu trong ta không có khí bất tịnh, thì sự tiếp xúc một đối tượng ở ngoài không thể làm cho giận dữ phát sinh. Chư Phật chẳng hạn, không bao giờ nổi giận. Các ngài cũng va chạm ngoại duyên, song bên trong không có khí bất tịnh. Khi đức Thích Ca Mâu Ni còn tại thế, Đê Bà Đạt Đa (Devadatta) một người có tâm rất xấu, thường cố hại ngài. Nhưng ngài không có khí bất tịnh nên không bao giờ nổi giận đối với Đê Bà Đạt Đa.

Ngược lại, nếu ta không gặp phải đối tượng gây tức giận - mặc dù trong tâm ta vẫn có những luồng khí bất tịnh - thì giận dữ cũng sẽ không sinh khởi. Từ đây ta có thể thấy rằng có hai phương pháp dùng để khắc phục tâm giận dữ. Một phương pháp là cố gắng ngăn chặn không để cho những luồng khí bất tịnh nổi lên; phương pháp kia là cố quên đối tượng làm ta giận dữ.

Hai phương pháp ấy cũng rất ích lợi trong việc chế ngự những tư tưởng tiêu cực khác. Muốn ngăn ngừa tâm chấp thủ, ta nên cố chặn đứng luồng khí bất tịnh đừng cho nổi lên, rồi cố quên đối tượng mà ta chấp thủ. Nếu ta muốn chinh phục sự chấp thủ của bản ngã, thì ta nên thiền định về cách ngăn chặn sự phát triển khí bất tịnh rồi thiền định để quên đối tượng của sự chấp thủ bản ngã nơi ta. Như thế ta có hai phép thiền: trước hết là ngăn khí bất tịnh nổi lên; và sau đó là quên đối tượng xấu của tư tưởng xấu.

Hai phép này chỉ giải quyết tạm thời những vấn đề của chúng ta, chứ không giải quyết vĩnh viễn dứt khoát. Sau khi hoàn tất hai phép thiền ấy, những ý tưởng xấu vẫn còn có thể khởi lên trong ta trở lại. Khi ấy ta nên lặp lại hai phép thiền này.

Mật chú (Secret Mantra) hay Mật điển (Tantra) chứa đựng nhiều phương pháp giúp chúng ta ngăn luồng khí bất tịnh nổi lên. Phần lớn những luồng khí bất tịnh của ta chảy qua huyết đạo bên trái hay bên phải. Thân thể ta có nhiều huyết đạo, trong đó có ba huyết đạo chính là: huyết đạo trung ương, huyết đạo phải và huyết đạo trái. Quan trọng nhất là huyết đạo trung ương. Hiện tại những luồng khí lực không thể chảy qua huyết đạo trung ương của ta, mà lại chảy qua những huyết đạo phải và trái. Nhưng chính những luồng khí lực chảy trong các huyết đạo phải

và trái này lại là những khí lực bất tịnh có thể khiến cho vọng tưởng và những khái niệm tiêu cực phát triển. Vì thế ta nên thực tập pháp thiền như sau đây để ngăn khí bất tịnh khỏi chảy trong những huyết đạo phải và trái khiến cho những tư tưởng xấu sinh khởi.

1. Thiền để thanh lọc khí ô nhiễm.

Qua sự tập luyện chín hơi thở hay chín vòng để thanh lọc (nine-breath or nine-round purification practice), chúng ta nên cố tổng xuất những luồng khí ô nhiễm của chúng ta. Những khí lực ô nhiễm trợ lực cho sự phát triển vọng tưởng thì thường chảy trong huyết đạo bên phải. Bởi thế ta cần làm bế tắc huyết đạo bên phải. Trước hết, hãy đặt đầu ngón cái trái ở dưới góc ngón tay đeo nhẫn bên trái, rồi làm thành một nắm tay bằng cách khép bốn ngón lại chồng lên ngón cái. Ta hãy dùng nắm tay trái này để đè lên bên cạnh sườn phải, làm cho nắm tay nằm ngang cùi chỏ phải, thẳng hàng với nách.

Kế tiếp, ta cũng nắm bàn tay phải lại như thế, nhưng chừa ngón trỏ duỗi ra. Với bàn tay này đưa qua lỗ mũi bên trái, ta dùng phía móng (bề lưng) của ngón trỏ phải để ép cho bít lỗ mũi trái. Rồi từ từ hít vào bằng lỗ mũi phải, quán tưởng năng lực gia trì của chư Phật và Bồ tát đang tuôn vào trong ta qua lỗ mũi phải dưới dạng ánh sáng trắng rực rỡ. Ta nên cảm giác như đây là phúc lành của chư Phật, Bồ Tát rót vào tâm ta. Hơi thở vào của chúng ta phải thật sâu, trọn vẹn và ta nên giữ nó lại càng lâu càng tốt.

Khi thở ra, ta dời ngón tay trỏ phải qua lỗ mũi bên phải của ta, bít nó lại bằng bề mặt của ngón trỏ phải. Đoạn ta nên từ từ thở ra cho hết không khí qua lỗ mũi trái, làm ba hơi liên tiếp bằng nhau qua lỗ mũi trái. Khi thở ra, ta hãy quán tưởng tất cả khí bất tịnh, nhất là những luồng khí bên trái cơ thể ta, đang được tổng ra dưới hình dạng một luồng khói đen.

Với ngón trỏ phải của chúng ta vẫn đang bít lỗ mũi phải, bây giờ ta nên hít vào bằng lỗ mũi trái, thực chậm và sâu, vừa quán tưởng tất cả năng lực gia trì của chư Phật, Bồ tát đang ùa vào trong ta dưới dạng ánh sáng trắng rực rỡ. Ta cũng nên tưởng như ân phước của chư Phật, Bồ tát đang gia trì cho tâm ta. Ta nên duy trì cảm giác ấy, giữ hơi thở vào của mình càng lâu càng tốt, cho tới khi nào ta cảm thấy khó chịu.

Muốn thở ra, ta hãy di chuyển ngón trỏ phải của ta qua lỗ mũi trái như trước. Từ lỗ mũi phải của chúng ta, ta thở ra ba hơi liên tiếp bằng nhau để tổng xuất tất cả khí bất tịnh dưới dạng khói đen. Như vậy ta lọc được khí bất tịnh nhất là những khí từ phía phải của cơ thể.

Ba vòng thở cuối cùng được thở ra bằng cả hai lỗ mũi đồng thời. Bây giờ hai bàn tay ta có thể đặt trong tư thế ngồi thiền - nghĩa là hai bàn tay ngửa ra, tay phải

đặt trên tay trái, hai đầu ngón cái chạm nhau. Những bàn tay được đặt trong tư thế ấy sát vào thân mình, nằm ngay dưới rốn.

Ta hít vào từ từ bằng ca hai lỗ mũi, quán tưởng ánh sáng trắng như trên, rồi thở ra trong ba hơi liên tiếp bằng nhau, trong lúc thở ra ta quán tưởng ân phước của chư Phật, Bồ tát đang rót vào tâm ta, làm cho tâm ấy rất an tịnh. Khi thở ra, ta nên nghĩ rằng từ những huyết đạo bên phải, bên trái và những huyết đạo phụ thuộc, những khí bất tịnh đang đi ra. Khi hơi thở ra thứ chín cuối cùng đã hoàn tất, ta nên quán tưởng rằng tất cả những luồng khí trong thân thể ta bây giờ đã được thanh lọc. Thân thể ta có cảm giác rất dẻo dai và thoải mái.

Sau khi hoàn tất chín vòng thở thanh lọc khí ô nhiễm (có thể làm nhiều lần liên tiếp), ta có thể khởi sự thực tập đề tài thiền quán của mình trong thời gian tĩnh tọa ấy. Chẳng hạn, nếu ta thích thiền quán về hơi thở, thì hãy dồn sự tập trung tư tưởng vào cảm giác tế nhị bên trong hai lỗ mũi. Khi ta hít thở bình thường, có một cảm giác vi tế ở bên trong lỗ mũi ta. Ta nên để tâm chuyên chú vào cảm giác ấy, xem như một cảm giác tổng quát bên trong lỗ mũi mà không cần phải định vị trí của nó tại một điểm nào.

Phép thiền quán chín hơi thở nói trên rất có ích trong việc ngăn ngừa những tư tưởng xấu bằng cách thanh lọc khí ô nhiễm. Thực tập pháp này hàng ngày sẽ đem lại cho ta nhiều lợi lạc. Lúc đầu vì chưa quen thuộc, có thể sự tập luyện của ta không đạt kết quả nhanh chóng. Nhưng khi đã quen thuộc pháp quán này, thì nó trở nên rất hữu ích để chế ngự những tư tưởng tiêu cực. Pháp thiền này còn giúp ta chế ngự sự lo lắng và những loại tâm trạng bất hạnh khác.

Toàn thể sự tập luyện này có thể đem lại nhiều lợi lạc, song kết quả còn tùy thuộc cách ta thực hành pháp ấy. Cũng như có kẻ được người ta cho một chiếc xe hơi, nhưng lại không biết lái, thì chiếc xe ấy cũng thành vô dụng dù nó đang còn tốt. Pháp thiền này cũng vậy, nó rất ích lợi nhưng nếu ta không thực tập đúng cách và cẩn trọng thì nó không giúp gì được cho ta. Nếu ta thực tập pháp quán tưởng chín hơi thở này mỗi ngày, nó sẽ giúp tâm ta được an tịnh. Khi ấy chúng ta sẽ có cơ hội để mà phát triển những tâm tích cực như tâm từ, tâm bi và tâm bồ đề. Nếu không thanh lọc thì rất khó phát triển những tâm tốt khi mà trong ta vẫn còn ứ đọng những ý niệm tiêu cực.

2. Quên đối tượng của tư tưởng xấu.

Phép thiền quán thứ hai để chế ngự những tâm tiêu cực là thiền định để quên đối tượng của những ý tưởng tiêu cực trong ta. Nói chung, bất cứ thiền pháp tốt lành nào mà ta tập cũng giúp ta quên được đối tượng của tư tưởng xấu. Chẳng hạn, nếu người nào có lòng tham luyến mãnh liệt đối với của cải, thì quán tưởng và thiền định về hình tượng Phật sẽ giúp người ấy quên đối tượng của sự tham luyến. Nhờ tập trung ráo riết vào hình tượng Phật mà đối tượng của tham luyến tự

nhiên bị quên mất. Cũng thế, nếu ta nặng về giận dữ, thì sự quán tưởng Phật sẽ giúp ta quên đối tượng làm mình tức giận. Nếu pháp thiền quán này thành công, thì sự nóng giận của ta sẽ được lắng dịu.

Tâm ta không thể tập trung vào hai đối tượng khác nhau trong cùng một lúc. Ta không thể vừa tập trung vào đối tượng làm ta tức giận, lại vừa tập trung vào đề mục thiền tốt lành của ta. Nếu ta tập trung mạnh mẽ vào thứ này thì tự nhiên ta quên ngay thứ kia. Bởi thế nếu ta thực tập rất tốt về thiền quán, thì bất cứ đối tượng nào của tư tưởng tiêu cực sẽ bị quên đi. Pháp thiền quán nói trên đây cũng sẽ giúp ta quên được đối tượng của sự si mê trong ta. Khi ta quên đối tượng, thì những tư tưởng tiêu cực như giận dữ sẽ giảm bớt. Tâm ta sẽ trở nên an tịnh. Như vậy, ta có thể vận dụng bất cứ phép thiền định tích cực nào về Phật, về lòng từ, về tánh không v.v... để quên đi đối tượng của những tư tưởng tiêu cực.

Nhờ năng lực của hai phép thiền định này - thanh lọc luồng nội khí và quên đối tượng của vọng tưởng - mà ta có thể diệt trừ mọi tư tưởng tiêu cực trong ta. Sau khi trừ khử chúng, ta nên cố gắng luyện tâm tốt. Thế là cũng như ta đã tẩy màu đen của tấm vải len và bây giờ có thể dễ dàng nhuộm vàng nó. Khi ta đã trừ diệt được những ý niệm tiêu cực trong ta, thì rất dễ dàng để đạt đến những thực chứng như tâm đại bi và tâm bồ đề.

II.- BA KHÍA CẠNH CHÍNH CỦA CON ĐƯỜNG TU TẬP

Trong giáo lý Phật, có ba con đường chính yếu để tu: Từ bỏ, bồ đề tâm hay tâm cao thượng mong đạt giác ngộ để lợi lạc nhiều người khác và chánh kiến về tánh Không. Nếu không dựa vào ba phương diện này của con đường giác ngộ, thì không thể nào đạt đến quả Phật. Trong phạm vi ba phương diện này, trước hết ta hãy cố đạt đến sự từ bỏ. Từ bỏ ở đây không có nghĩa là từ bỏ gia đình, bạn bè v.v..., mà là mong thoát khỏi vòng luân hồi sinh tử - cái chu kỳ sinh, chết và tái sinh mà ta không kiểm soát được ấy.

Nếu ta xét nỗi sợ hãi, khổ đau và nguy hiểm mà ta đã nếm qua từ trước đến nay, và xét đến nỗi sợ hãi, khổ đau, nguy hiểm mà chắc chắn ta sẽ nếm trải trong tương lai, thì ta sẽ thấy rằng không có một nơi nào trong vòng sinh tử luân hồi mà những vấn đề ấy không có mặt. Chẳng hạn, đâu có ai muốn già, thế nhưng tuổi già vẫn tự nhiên đến. Bệnh, chết và những nỗi khổ khác cũng cứ phát sinh một cách tự nhiên, chúng ta không có cách chọn lựa nào ngoài ra là phải đối mặt với chúng. Nếu ta phát triển lòng mong mỏi tự nhiên và liên tục muốn thoát khỏi sinh tử luân hồi, thì đó gọi là sự từ bỏ.

Loài người có một cơ hội lớn để đạt đến tâm từ bỏ. Từ bỏ là một tâm tốt lành mà chỉ riêng con người mới có được. Không một thú vật nào có thể khởi lên mong muốn thoát khỏi vòng sinh tử luân hồi.

Từ trước đến nay chúng ta đã trông thấy, đã trải qua những sợ hãi, khổ đau trong vòng sinh tử, nhưng ta chưa phát tâm mong cầu thoát ly khỏi chúng. Đây là vì ta chưa gặp được những bậc thầy có thể hướng dẫn ta đến Niết bàn hay giải thoát. Nếu không có cơ hội nào để thoát ly khỏi khổ sinh tử, thì đào luyện tâm từ bỏ hay ước mong giải thoát thật là một việc làm vô lối. Nhưng kỳ thực là có khả năng giải thoát khỏi sinh tử và có nhiều phương pháp để làm việc ấy.

Nhiều người cảm thấy vòng sinh tử luân chuyển như một thiên đường và hoạch định ở lại lâu dài trong đó. Nhiều người bám chặt vào sinh tử đối tượng tập trung chính yếu của họ là sinh tử. Nhưng những người thực hành pháp thuần túy thì thấy sinh tử như một lao ngục và phát tâm mạnh mẽ muốn thoát ly sinh tử. Họ đào luyện tư tưởng quý báu về sự từ bỏ (dục thoát trí).

Tâm từ bỏ có thể khó mà phát sinh ngay. Trước hết ta phải thấy rõ những lỗi lầm của sinh tử đã. Lý do giáo lý của Phật ưu tiên giảng giải về Khổ đế (prevalence of suffering) ấy là để giúp cho chúng ta thực chứng sự từ bỏ. Nếu không, thì không cần quán Khổ làm gì.

Nếu ta có trí tuệ lớn, thì dường như ta không cần phải xem sách mới hiểu về khổ, hay bất toại ý. Chúng ta thực nghiệm khổ đau bằng chính bản thân mình, và ta lại còn chứng kiến những người khác đang bị đau khổ. Ta biết rằng tương lai sẽ đem lại nhiều kinh nghiệm đau khổ cho chính mình và cho người khác. Milarepa, thiền giả vĩ đại của Tây Tạng nói:

"Tôi không cần phải đọc những dòng chữ đen này. Tôi thấy mọi hiện tượng đều là những giảng dạy về pháp. Mọi tướng đều dạy cho tôi về những lỗi lầm của sinh tử. Mọi tướng đều dạy cho tôi ý thức về cái chết và chánh kiến sâu xa về tánh không"

Nếu ta thông minh như Milarepa, thì bất cứ kinh nghiệm nào cũng dạy ta về pháp.

Điều này có thể khó hiểu đối với chúng ta. Ta cần suy nghĩ, thiền quán và cải thiện tâm tư. Nếu làm điều này, ta có nhiều triển vọng đạt đến những thực chứng trong sự tu tập. Khi ấy ta sẽ thấy đời của mình có nhiều ý nghĩa, được tái sinh làm người thật quý báu. Nếu không thực hành pháp, thì một ngày kia khi đối mặt với cái chết của mình, ta sẽ thấy đời mình thật vô nghĩa, vì ta đã lãng phí mất tiềm năng của thân người. Cái duy nhất ta có thể mang theo qua đời sau là những thiện nghiệp hay bất thiện nghiệp mà ta đã tích lũy. Chúng ta không thể mang theo thân quyến, bạn bè, của cải. Bởi thế, thật quan trọng để thực hành pháp một cách liên tục. Nhờ nương tựa vào pháp mà ta có thể đạt đến những thực chứng tâm linh sẽ giúp chúng ta trong những đời sau.

Sự tu tập của chúng ta cần một nỗ lực tăng tiến mỗi ngày, mỗi năm. Với một số người, sự thực chứng có thể phát triển nhanh như quét diêm. Những người khác có thể nhận thấy khó mà đạt đến thực chứng. Nhưng nếu có thực hành, ta sẽ thấy pháp càng ngày càng trở nên rõ ràng và liên hệ đến đời sống. Mới đầu ta có thể cảm thấy hoang mang trong Phật pháp, bởi vì những giáo lý rất sâu sắc. Có thể rằng ta thấy pháp thật khác hẳn lẽ lối suy tư quen thuộc của ta, lần đầu tiên mới nghe pháp, có thể ta cảm thấy lạ lùng. Nhưng nhờ quán tưởng, thiền định và tư duy về pháp, mà ta có thể cảm thấy tâm ta và pháp đã hòa lẫn với nhau, rằng tâm ta đã thấm nhuần pháp.

Người nào cảm thấy giữa tâm mình với pháp còn có một khoảng cách rất lớn, thì thật khó đạt đến thực chứng. Khi chúng ta cảm thấy tâm ta và pháp đang hòa lẫn nhau, đang gặp gỡ thì có nhiều hy vọng đạt đến chứng ngộ tâm linh. Nhiều người có thể trải qua nhiều năm nghe giảng giáo lý nhưng không đạt đến thực chứng, bởi vì chưa có sự hòa hợp thực thụ giữa tâm họ và pháp.

Hiện tượng có một khe hở lớn giữa tâm ta và pháp. Điều mà chúng ta cần phải làm là đưa tâm ta và pháp càng ngày càng xích lại gần nhau. Sau một thời gian chúng ta sẽ cảm thấy tâm mình hòa nhập vào pháp. Rồi chúng ta có thể tư duy sâu xa hơn về pháp và đạt đến chứng ngộ.

CHƯƠNG 3. VÔ THƯỜNG

Có hai thứ vô thường. Vô thường thô và vô thường vi tế (gross impermanence and subtle impermanence). Mặc dù vô thường thô nói chung rất dễ nhận, song chúng ta ít khi ý thức đến những đổi thay rõ rệt đang liên tục xảy ra xung quanh mình. Một ví dụ cụ thể về vô thường thô là cái kiêu chúng ta thay đổi suốt đời mình. Khi mới sanh ra đời, ta bé nhỏ yếu đuối. Ta không thể ăn đồ ăn thô cứng và hoàn toàn lệ thuộc vào cha mẹ. Ít tháng sau khi ra đời, ta bắt đầu thay đổi một cách đáng kể về hình dạng, và có được tài nghệ mới. Sau một vài năm, ta biết đi, nói có mạch lạc, và ăn đồ cứng. Tuổi thơ trở thành tuổi trẻ, tuổi trẻ thành trung niên, trung niên thành lão niên, và lão niên cuối cùng đưa đến cái điển hình sống động nhất của vô thường - sự chết.

Nói chung, ai cũng hiểu được thứ vô thường này, bởi vậy không cần phải lý luận thêm nữa để chứng minh sự có mặt của nó. Vì lý do ấy mà thứ vô thường này gọi là vô thường thô.

Vô thường thô thấm nhuần tất cả, không những loài hữu tình mà cả vật vô tri giác. Chẳng hạn khi một cái nhà mới vừa xây xong, ta bảo nó còn mới. Sau nhiều tháng nó cũ đi một chút, và sau nhiều năm nó càng cũ hơn, cho đến khi cuối cùng nó sụp đổ. Một cái hoa lúc đầu tươi đẹp, nhưng chỉ sau vài ngày nó bắt đầu mất vẻ tươi mát, những cánh hoa bắt đầu rơi rụng, và cuối cùng tàn úa, rữa nát. Ngay cả cấu trúc của thế giới trong đó ta sống cũng đã từng có lúc còn mới. Từ lúc khởi

thủy cho đến nay, nó đã trải qua nhiều triệu triệu năm, nhưng cuối cùng nó cũng sẽ bị phá hủy hoàn toàn.

Những đổi thay như thế đều là ví dụ về vô thường thô. Hệ thống của thế giới chúng ta và mọi chúng sanh, mọi vật thể trong đó đều thuộc bản chất vô thường. Ta không thể tìm thấy một người nào không bao giờ già chết, hay một vật gì mãi mãi tồn tại mà không cuối cùng phải diệt vong.

Mặc dù tất cả chúng ta đều có thể dễ dàng hiểu vô thường thô, chúng ta vẫn ít khi quan sát ý nghĩa của nó, hay những hiệu quả của nó đối với chúng ta. Nếu ta quan sát một cách nghiêm túc những hiệu quả của vô thường thô, thì chắc chắn điều này sẽ mang lại những đổi thay trong đường lối suy nghĩ của chúng ta. Ta sẽ phát sinh một cảm giác khác đối với vô thường thô, và cách nó hoạt động trong đời mình.

Chúng ta thường xem những vật quanh mình cũng như chính mình là trường cửu. Tuy nhiên đó là một cái thấy sai lầm. Nhờ quán vô thường mà ta có thể đạt được những thực chứng nội tâm và phát sinh một cảm thức đặc biệt về vô thường. Ta nên cố mà đào luyện cái cảm thức đặc biệt ấy.

Thiền quán vô thường làm cho tâm ta và pháp hòa lẫn nhau. Nếu không quán vô thường và phát sinh tuệ giác về vô thường, thì tâm ta và pháp sẽ không bao giờ lại gần nhau. Ta có thể hiểu vô thường trên bình diện trí thức, nhưng nếu không thiền quán về vô thường thì cho dù ta có tiếp nhận thêm giáo lý khác, tâm và pháp của ta vẫn không sẵn sàng hòa hợp. Nếu xét kỹ, ta sẽ thấy rằng vô thường là phương pháp tốt nhất để chuyển hóa tâm ta thành pháp thuần túy.

Đối với nhiều người, thật khó mà phát triển một tâm thích thú đối với pháp và lòng ước muốn thực hành pháp. Một trong những lý do chính là vì ta tưởng như mình sẽ ở mãi trên trái đất này. Vì có kiến chấp này về sự trường cửu của mình, chúng ta chỉ ưa thủ đắc những thứ làm tăng thêm tiện nghi và an ổn cho mình trên đời. Cảm giác trường cửu này càng mạnh thì càng ít có sự quan tâm đến chuyện hội nhập đời sống của chúng ta vào với pháp. Chính vì lý do này mà nói rằng mỗi khi muốn thực hành pháp, thì bước đầu tiên là phải ý thức đến vô thường.

Như vậy quán vô thường là điều cốt yếu để thực hành pháp. Điển hình mãnh liệt nhất của vô thường là cái chết, bởi thế thật ích lợi nếu ta quan sát nó. Lúc đầu ta có thể khó mà đối mặt với ý nghĩ rằng cuối cùng, ta phải chết. Nhưng nếu ta không để ý đến cái chết thì rất dễ rơi vào ảnh hưởng của cái tư tưởng lừa dối tâm ta, khiến cho ta có cảm giác rằng mình trường cửu, sống hoài không chết.

Mặc dù có nhiều ví dụ điển hình về vô thường thô (hay rõ rệt) mà ta có thể quan sát, song thiền quán về một cái chết là một nhân tố rất hữu hiệu khiến ta chuyên tâm thực hành diệu pháp. Bước đầu tiên của Đức Thế Tôn để đạt đến giác

ngộ là tư duy về vô thường. Chính nhờ năng lực của sự liễu trí (understanding) về vô thường mà Đức Phật đã phát tâm mạnh mẽ tu hành diệu pháp (pure dharma), và nhờ thực hành diệu pháp, cuối cùng ngài đã đạt giác ngộ. Lần đầu tiên giảng dạy, chuyển bánh xe pháp, Đức Phật đã giảng dạy lý vô thường. Ngài dạy rằng vô thường là đề mục tư duy tốt nhất cho kẻ mới học đạo (the best meditation for beginners).

Phần lớn những trở ngại của chúng ta phát sinh đều do sự suy nghĩ rằng mọi sự - kể cả chính ta - là trường cửu. Nếu nhận chân được mọi sự kể cả chính mình đều thuộc bản chất vô thường, thì ta sẽ bớt được nhiều vấn đề. Như vậy, nhờ quán vô thường chẳng những ta giải quyết được những vấn đề tạm bợ, mà nó còn giúp cho sự tu tập của ta trở thành rất trong sáng. Thiền quán về sự chết và vô thường là phương pháp tốt nhất để đánh tan sự lười biếng. Nó cũng giúp cho chúng ta mau chóng đạt giác ngộ.

Có thể có người nghĩ rằng vô thường là một phép quán sơ đẳng chỉ thích hợp cho những người sơ cơ (beginners), nhưng kỳ thực không phải thế. Ngay cả những vị đã tu chứng cao vẫn phải quán vô thường. Những hành giả Mật tông thường giữ những xương người như xương đùi, và những vật dụng làm bằng xương người, như chén tách bằng sọ người, để tự nhắc nhở về vô thường. Nếu một hành giả Mật tông mà không nhớ đến vô thường, thì sự hành trì Mật tông của họ chỉ có lợi ích cho đời này mà thôi. Hành trì pháp mà chỉ vì lợi ích cho đời này thì không phải là sự tu tập thuần túy. Như vậy, tư duy thiền quán về vô thường là việc quan trọng đối với tất cả mọi trình độ tu tập pháp.

Nếu ta biết cách quán vô thường (how to meditate on impermanence) thì có nhiều lợi ích đặc biệt. Việc này dễ làm phát triển một cảm giác nội tâm về vô thường hơn là đối với những đề mục thiền quán khác, bởi vì có rất nhiều điển hình về tính vô thường để cho ta có thể tư duy về chúng. Bởi thế, quán vô thường là một pháp thiền có nhiều năng lực hơn các kỹ thuật khác.

I.- THIỀN QUÁN VỀ CÁI CHẾT VÀ VÔ THƯỜNG

Thiền quán về cái chết có ba căn nguyên (roots), chín lý do (reasons) và ba quyết định (determinations). Nếu chúng ta biết được những thứ này, thì việc thiền quán về cái chết và sự vô thường của ta sẽ rất đặc lực. Ba căn nguyên là:

1. Chết là chắc chắn.
2. Thời gian của cái chết là bất định.
3. Vào lúc chết, chỉ có pháp mới có thể giúp ta.

Chín lý do được Je Tsong Khapa giải thích là phương pháp để thu nhập kinh nghiệm về pháp thiền quán vô thường. Mặc dù mọi người đều biết chết là điều

chắc chắn, song chỉ một số ít người có được kinh nghiệm của phép thiền quán về cái chết và sự vô thường. Nhờ thiền định về ba căn nguyên và chín lý do, chúng ta có thể nhận được kinh nghiệm ấy.

1.- Chết là điều chắc chắn:

- Lý do đầu tiên trong ba lý do tại sao chết là điều chắc chắn là bởi vì tiến trình của sự chết không thể nào bị ngăn chặn lại được bởi bất cứ một phương pháp nào. Khi chưa đạt Niết bàn hay giác ngộ thì dù có nỗ lực đến đâu ta cũng không thể nào vượt qua được sự chết. Ta không thể hồi lộ thần chết, chiến đấu với cái chết, hay trốn thoát nó. Ngay cả đến một vị lương y tài giỏi như Phật cũng không thể ngăn được sự chết của chúng ta. Bởi vì chúng ta đã sanh trong vòng sống chết thì chắc chắn là ta phải chết. Từ đó ta có thể kết luận rằng một điều chắc chắn là tôi, chính tôi, phải chết.

Nếu qua pháp thiền quán này, ta phát triển được một cảm giác mới mẻ, tích cực thì ta nên cố mà tập trung vào cảm giác ấy. Thiền có nghĩa là tập trung tâm vào một đối tượng lành thiện không quên lãng nó. Chẳng hạn, nếu ta phát sinh được một ước muốn mạnh mẽ tìm ra vài ý nghĩa cho cuộc đời mình bằng cách thực hành pháp, thì thế là sự tu quán vô thường của ta ngày càng ít có những vấn đề nội tâm, thế cũng có nghĩa thiền quán nơi ta đã thành công.

- Lý do thứ hai của việc tại sao cái chết là chắc chắn, là bởi vì tuổi thọ của chúng ta giảm dần theo từng giây phút trôi qua, không thể kéo dài. Từng giây phút, thời gian ta còn sống trên đời này càng ngắn lại. Dù chúng ta đang làm gì - đang làm việc, đang nghỉ ngơi, đang ngủ - sự sống của chúng ta cũng đang giảm dần. Ngay cả trong lúc đọc chương này, cuộc sống của chúng ta cũng đang trôi qua. Đời sống như một cây nến đang cháy. Khi mới nhìn ta không thấy cây nến ngắn bớt nhưng thật sự nó đang ngắn dần. Đức Phật đã so sánh đời sống của chúng ta như làm chớp, tia chớp lóe lên rồi nhanh chóng tắt đi. Cũng thế cuộc đời chúng ta trôi qua rất nhanh, chẳng mấy chốc đã chấm dứt.

Khi nghĩ đến như thế, ta nên đi đến kết luận:

"Chắc chắn chúng ta sẽ chết bởi vì thọ mạng chúng ta mỗi phút một ngắn dần. Không có một khoảng thời gian nào trong đó sự sống của tôi không giảm bớt. Việc này cũng như tôi đang lăn một hòn đá xuống từ trên đỉnh núi cao. Hòn đá sẽ không bao giờ dừng lại trên cuộc hành trình mà cứ tiếp tục lăn cho tới khi chạm vào chân núi".

Vị thầy vĩ đại của Phật giáo là Shantideva nói rằng đời sống chúng ta đang trôi qua trong từng giây phút và không cách nào để làm tăng tuổi thọ. Mọi thứ khác thì bị tiêu mòn đều có thể thay, nhưng không cách nào thay thế đời sống một khi nó đã hao mòn. Ngay cả khi chúng ta đủ may mắn để sống đến tám mươi năm,

thì với mỗi khoảnh khắc trong tám mươi năm, thọ mạng cũng đã từ từ giảm không thể kéo dài hơn. Cuộc đời này đang tiến dần đến chấm dứt.

Trong kinh đã nói, ngay lúc vừa sanh ra là ta đang tiến dần đến cái chết. Chúng ta đang liên tục càng lúc càng đến gần, cho đến khi gặp tử thần. Quan sát những lý do này, chúng ta nên nhận thức rằng:

"Điều chắc chắn là tôi sẽ chết".

Khi xét đến sự giảm dần liên tục của đời sống và sự chắc chắn của cái chết, ta phải cố gắng nhận lãnh những điều có ý nghĩa từ sự sống, trước khi cái chết đến.

- Lý do thứ ba là, cái chết chắc chắn sẽ đến dù cho ta chưa có thì giờ tu tập. Dù có dành một ít thời gian để tu hay không ta vẫn chết như thường. Chúng ta nên tìm xem chúng ta đã dành bao nhiêu thời giờ để thực hành diệu pháp. Những hành động thế tục đã chiếm phần lớn thời giờ của chúng ta. Từ sáng cho đến chiều chúng ta luôn luôn bận rộn, chuẩn bị những bữa ăn, tìm những trò chơi giải trí... Chúng ta có thực hành pháp khi chúng ta có thời gian rảnh không? Thường thì rất ít khi. Sau đó đời ta chấm dứt và ta phải đối mặt với cái chết cho dù ta chưa thực hành pháp nhiều lắm. Dù chúng ta chưa thu nhận được điều gì có ý nghĩa từ cuộc đời này, cái chết vẫn xảy đến. Để rút kinh nghiệm từ lý do thứ ba này, ta phải quán sát nó theo kinh nghiệm của riêng ta. Chúng ta hãy nghĩ xem ta sẽ cảm thấy thế nào nếu cứ sống như vậy cho đến khi cái chết gần kề.

Bằng cách này chúng ta có thể cố sử dụng phương pháp này để rút những kinh nghiệm thiên quán. Tất cả những lý do này đều là phương tiện để có được kinh nghiệm về quán vô thường. Từ ba lý do này, chúng ta nên cố rút ra kinh nghiệm rằng cái chết là điều chắc chắn.

Đối với mỗi một trong ba căn nguyên trên đây có một quyết định tương ứng mà ta nên làm. Sau khi thiên quán rằng cái chết là chắc chắn, chúng ta nên quyết định:

"Tôi sẽ thực hành Phật pháp".

Quyết định này là kết quả của thiên quán, nếu chúng ta thật sự quyết định như vậy, thì điều ấy chứng tỏ ta đã rút ra được kinh nghiệm từ pháp thiên này.

2.- Thời điểm của sự chết bất định.

- Lý do đầu tiên trong ba lý do cho căn nguyên này là thọ mạng của mỗi chúng sinh trên trái đất này không có định trước. Nghĩa là không có cách nào để biết chúng ta sống bao lâu. Không có sự khác nhau giữa già và trẻ, người trẻ có thể chết trước người già. Một vài chúng sinh chết trong bào thai, một vài người

chết sau khi sanh ra và nhiều người sống đến già. Nói về chết chóc thì không có trật tự nhất định về già trẻ.

Cũng thế, không có sự khác nhau giữa người khỏe mạnh và người đau ốm. Có nhiều người đau ốm lại sống lâu trong khi những người khỏe mạnh lại chết vì tai nạn hoặc chết bất ngờ trước cả người bị bệnh. Nhiều người bị tù túng trong bệnh viện mà lại sống lâu hơn người đang tiếp tục cuộc sống bình thường. Vì thế chúng ta nên nghĩ thời gian chết là bất trắc bởi vì nó không phụ thuộc vào tình trạng sức khỏe của chúng ta. Cũng vậy, không chắc chắn là già chết trước trẻ.

- Lý do thứ hai tại sao thời gian chết bất định là vì có nhiều điều kiện đưa đến cái chết mà rất ít điều kiện nâng đỡ sự sống. Đời sống tùy thuộc vào những điều kiện chắc chắn như nước, thức ăn, không khí để thở ra và mức nhiệt độ đặc biệt cho sự sống. Nếu chúng ta thiếu những điều kiện này hay gặp những điều kiện bất lợi như quá lạnh, thì cái chết sẽ theo sau. Như vậy, thời gian chết không chắc chắn vì có nhiều điều kiện bất lợi trong cuộc sống, mà chúng ta không thể chắc chắn rằng mình không bao giờ gặp những điều kiện như thế.

- Lý do thứ ba tại sao cái chết bất định, là vì thân thể của chúng ta rất mong manh. Không cần phải có vũ khí ghê gớm mới giết được nó. Vì thân thể của chúng ta rất mong manh nên có nhiều cách để gặp cái chết. Rắn cắn, một lượng thuốc độc rất nhỏ, thức ăn nước uống bị nhiễm độc có thể dễ dàng đem đến cái chết. Vì thế chúng ta nên suy nghĩ:

"Chính vì thân xác tôi quá mong manh, nên lúc nào nguyên nhân gây chết chóc cũng có thể xảy ra. Thời gian chết của tôi hoàn toàn bất định".

Tóm lại, chúng ta không biết được điều gì sẽ đến trước - ngày mai hay đời sau. Có thể đời sau của chúng ta sẽ đến trước cả bữa ăn kế tiếp của chúng ta. Chúng ta nên suy nghĩ sâu xa về nguyên nhân đưa đến cái chết. Chúng ta có thể thấy rằng nhiều người đi ra ngoài với niềm hạnh phúc tràn trề vào buổi sáng nhưng không bao giờ trở về lại nhà.

Chúng ta không thể đoán trước được điều gì sẽ xảy đến trong tương lai. Mặc dù ta có thể nhớ lại những gì đã xảy ra trong quá khứ, chúng ta không biết ngày mai ngày mốt đang dành cho ta những gì. Tương lai của chúng ta hoàn toàn bất định, và chúng ta không bao giờ có thể loại trừ khả năng chết chóc.

Trong ba căn nguyên nói trên, thì sự suy nghĩ thời gian chết bất định là căn nguyên có hiệu lực nhất. Nếu chúng ta cứ nghĩ: "Hôm nay mình sẽ không chết", ý tưởng ấy sẽ đánh lừa chúng ta. Chắc chắn một ngày nào đó chúng ta sẽ phải chết.

Ví dụ, nếu chúng ta biết rằng kẻ thù sẽ đến giết chúng ta nội trong tháng này, nhưng không chắc ngày nào hấn đến thì chúng ta sẽ rất thận trọng. Tuy nhiên, nếu ngày nào chúng ta cũng nghĩ, hôm nay không phải là ngày mà nó đến, thì chúng ta

sẽ bị một cú bất ngờ khi hấn đến và sẽ bị đánh gục. Nhưng nếu ngày nào chúng ta cũng nghĩ rằng hôm nay hấn sẽ đến, thì chúng ta sẽ sẵn sàng để đối phó với kẻ thù. Cũng vậy, nếu chúng ta biết rằng cái chết sẽ đến bất cứ lúc nào trong suốt cuộc đời mình, thì khi nó đến thật sự, chúng ta cũng đã chuẩn bị chu đáo rồi.

Qua sự quán sát ba lý do tại sao thời gian cái chết của chúng ta là bất định, chúng ta nên lập nguyện mạnh mẽ là sẽ rút tĩa được một vài ý nghĩa hay kinh nghiệm tâm linh trong lúc chúng ta còn có cơ hội. Chúng ta sẽ phải chết với hai bàn tay trắng nếu chúng ta sống mà không đạt được kinh nghiệm nào về pháp. Chúng ta nên kết luận:

"Vì sự thật là tôi có thể chết bất kỳ lúc nào, tôi sẽ thực hành pháp ngay bây giờ".

3.- Vào lúc chết chỉ có pháp mới có thể giúp chúng ta

- Lý do đầu tiên tại sao chỉ có pháp mới có thể giúp chúng ta vào lúc chết, vì lúc đó tài sản của chúng ta trở nên vô dụng. Không có gì mà ta sở hữu có thể giúp ta, dù suốt đời ta có yêu quý và đánh giá cao những sở hữu ấy đến mức nào. Nếu chúng ta nghĩ về tất cả những sở hữu khác như tiền, nhà cửa, xe hơi... chúng ta có thể nhận thấy rằng không có cái gì trong đó cản ngăn được cái chết một khi nó đến. Vào lúc chết, cầu cứu sự giúp đỡ của tài sản thì thật vô ích. Chúng ta phải để lại mọi thứ ở đằng sau, khi ta từ giả cõi đời.

- Lý do thứ hai chỉ có pháp mới có thể giúp ta khi chết, là vì bằng hữu, thân quyến không thể nào giúp ta lúc ấy. Cho dù bạn bè thân quyến của chúng ta, vợ hay chồng có thân thiết cách mấy, những người này cũng chẳng giúp gì được cho ta khi ta chết. Vào lúc chết, chúng ta phải một mình ra đi khỏi cuộc đời này.

- Lý do thứ ba là ngay cả cái thân ta sinh ra từ thai mẹ cũng không giúp gì cho ta được vào lúc chết. Suốt cuộc đời, chúng ta đã bảo vệ, yêu quý cái thân xác của chúng ta. Nhưng thân này không thể nào ngăn được cái chết, và khi chết ta sẽ phải bỏ lại thân xác đằng sau.

Như vậy vào lúc chết, sở hữu, bạn bè và chính cái thân xác ta đều không giúp gì được. Vậy điều gì có thể giúp ta vào lúc chết? Chỉ có pháp mới có thể giúp được. Nhờ năng lực của thiền quán và thực hành pháp mà chúng ta đạt được vài thực chứng tâm linh, điều này sẽ giúp chúng ta. Nếu chúng ta đạt được vài kinh nghiệm về pháp và rút được vài ý nghĩa từ cuộc đời mình, thì điều này sẽ giúp chúng ta vào lúc chết và trong những đời sống tương lai của chúng ta.

Khi suy nghĩ sâu xa về ba lý do tại sao chỉ có pháp mới có thể giúp chúng ta vào lúc chết, chúng ta nên lập một lời nguyện. Chúng ta nên quyết định thực hành pháp một cách thuần túy và nghĩ rằng:

"Trong suốt quãng đời ngắn ngủi này, tôi chỉ thực hành pháp mà thôi".

Như đã được giải thích, thiền quán về cái chết, về vô thường có ba căn nguyên, chín lý do và ba quyết định. Lập ba lời nguyện này một cách trọn vẹn chính là kết quả của thiền quán và là dấu hiệu chứng tỏ chúng ta đã rút được kinh nghiệm. Chúng ta nên thiền quán về vô thường cho đến khi đã lập ba lời nguyện đó một cách trọn vẹn. Chúng ta nên tư duy về giáo lý vô thường hàng ngày và luôn luôn tự nhắc nhở mình cái chết là điều không thể tránh. Dù y học hiện đại có năng lực đến đâu, bác sĩ có tài ba cách mấy, cũng không có phương cách nào để chữa trị được cái già và sự chết.

Sau đây là tóm tắt ba căn nguyên, chín lý do, ba lời nguyện:

1. Căn nguyên một:- Chết là điều chắc chắn.

- Ba lý do:

o Tiến trình chết không thể tránh khỏi.

o Thọ mạng giảm dần với từng sát na trôi qua và không thể kéo dài.

o Cái chết chắc chắn sẽ đến cho dù chúng ta không có thời gian để thực hành pháp.

- Lời nguyện 1:- Phải thực hành pháp.

2. Căn nguyên hai:- Thời gian chết bất định.

- Ba lý do:

o Thọ mạng bất định.

o Có nhiều điều kiện đưa đến cái chết và ít điều kiện nâng đỡ sự sống.

o Thân thể mong manh.

- Lời nguyện 2:- Thực hành pháp ngay bây giờ.

3. Căn nguyên ba:- Vào lúc chết chỉ có pháp mới có thể giúp ta.

- Ba lý do:

o Tài sản và sở hữu không thể giúp chúng ta.

o Thân bằng, quyến thuộc không thể giúp gì cho chúng ta.

o Thân thể ta cũng không thể giúp gì được.

- Lời nguyện 3:- Chỉ thực hành pháp mà thôi.

II.- VÔ THƯỜNG VI TẾ

Tất cả những ví dụ về vô thường thô như là cái chết, đều phát sinh từ vô thường vi tế. Biết được điều này thật là quan trọng. Vô thường vi tế khó hiểu hơn vô thường thô rất nhiều; tuy nhiên, nếu chúng ta suy nghĩ một cách sâu sắc và chính xác về vô thường vi tế, chúng ta có thể bắt đầu hiểu nó. Vô thường vi tế ám chỉ sự thay đổi vi tế đang liên tục xảy ra trong các pháp hữu vi.

Nếu chúng ta quan sát một cái đồng hồ, chúng ta có thể dễ dàng thấy kim giây chuyển động và thay đổi rất nhanh. Tuy vậy chúng ta không ý thức rằng thân thể chúng ta, nhà cửa... cũng đang thay đổi trong từng giây phút. Nhưng kỳ thực vạn vật biến chuyển trong từng sát na trôi qua.

Nhờ quán sát một cách cẩn thận và chính xác chúng ta có thể nhận thấy rằng thân xác và sở hữu có những thay đổi vi tế đang diễn ra bên trong chúng. Điều này gọi là vô thường vi tế.

CHƯƠNG 4. SỰ TÁI SANH

Một người nam hay nữ, nếu là Phật tử chân chánh, sẽ tin vào sự tái sinh. Nhờ nghe và học hỏi giáo lý Phật, thực hành Pháp, nhiều người có thể hiểu được tái sinh bằng chính kinh nghiệm bản thân của họ. Tuy nhiên, những người khác kể cả những trường phái triết học ngoại đạo thì không chấp nhận sự hiện hữu của tái sinh.

Có một trường phái triết học tên là Charvakas không tin vào sự tái sinh. Khi được hỏi tại sao không có tái sinh, thì trường phái này không có câu trả lời hoàn hảo và chính xác. Họ nói rằng sự tái sinh không hiện hữu, vì bất kỳ hiện tượng nào hiện hữu cũng phải được thấy rõ. Họ không tin vào tái sinh vì họ không thể thấy bằng chính mắt của họ. Trường phái này chỉ tin vào những đối tượng hiện rõ, không tin những gì bị che kín hay hoàn toàn ẩn khuất.

Ngoài trường phái nói trên, có nhiều người phủ nhận sự tái sinh, lý do chính là vì họ chưa từng tận mắt thấy sự tái sinh một cách trực tiếp. Nhưng điều này thật sai lầm: điều thực quan trọng là biết được có đời trước và đời sau. Nếu chúng ta không cần biết đến đời trước đời sau gì cả, thì ta sẽ ôm giữ những tà kiến như phủ nhận tái sinh. Theo đạo Phật, ai tin rằng không có tái sinh là người đó ôm giữ một cái thấy sai lạc (tà kiến). Một lối nhìn cong queo như thế phát sinh do không biết có hiện hữu đời quá khứ và vị lai.

Ngày nay, phần lớn người ta tin vào những gì đang ẩn khuất như nguyên tử, hay những hành tin rất xa mà họ không thể nhìn thấy. Nhờ lý luận chặt chẽ và những bằng chứng khoa học khác, họ có thể biết được những vật ấy hiện hữu. Cũng vậy, chúng ta có thể biết về tái sinh cho dù chúng ta không thể nhìn thấy nó.

Có hai phương pháp để hiểu sự tái sinh. Cách thứ nhất giúp cho ta tin vào đời trước hay một đời trong quá khứ. Phương pháp thứ hai khiến ta tin vào đời sau hay một đời sống trong tương lai. Sự giải thích ở đây sẽ tập trung vào phương pháp thứ nhất. Nếu chúng ta biết rằng có một đời trước, thì thật dễ dàng để hiểu sẽ có một đời sau. Có tất cả năm kỹ thuật để hiểu rằng chúng ta đã có một đời sống về trước. Kỹ thuật thứ nhất, nhờ bản năng và dấu vết tâm linh chúng ta có thể biết rằng đã có một đời trước. Kỹ thuật thứ hai bao hàm sự hiểu biết dòng tâm tương tục... Kỹ thuật thứ ba sử dụng năng lực của mộng tưởng để chứng minh đã có một đời trước. Kỹ thuật thứ tư là nhờ năng lực của những ví dụ về tái sinh. Kỹ thuật thứ năm là nhờ năng lực của thẩm quyền kinh điển, chúng ta có thể biết được chúng ta đã trải qua một đời trước.

Nếu chúng ta thiên quán về năm kỹ thuật này một cách liên tục, thì thật là không có gì khó để hiểu việc đã có một đời trước. Nếu ta có thái độ phân biệt thích đáng, thì nói chung rất dễ dàng để hiểu có đời trước và đời sau. Nhưng nếu ta có thái độ hay động lực tà vạy, thì ngay cả Phật hay Chúa cũng không thể làm cho chúng ta tin vào sự tái sinh. Ngay dù có một Đức Phật còn tại thế giảng giải về tái sinh thì cũng khó mà hiểu được. Nhưng nếu với thái độ và động lực đúng đắn, chúng ta suy nghĩ sâu xa về năm kỹ thuật này, thì sẽ khá dễ dàng để hiểu sự tái sinh.

Tuy nhiên sự phân biệt sai lầm có thể xen vào sự hiểu biết của chúng ta. Ví dụ nếu một người đang nghiện thuốc phiện, mà có người bạn khuyên đừng dùng thuốc phiện nữa, thì anh ta sẽ không thích lời khuyên này. Người ấy có nhận thức sai lạc. Nếu người nào có thái độ sai lầm hay cong queo như vậy thì rất khó hiểu về tái sinh.

I.- DẤU ẤN TÂM LINH

Mặc dù tất cả chúng ta đều là người, nhưng có sự khác nhau về dấu ấn tâm linh (mental imprints) và khuynh hướng (tendencies) giữa những con người. Một số người có dấu ấn tâm linh lành thiện trong khi những người khác có dấu ấn tâm linh không tốt. Dấu ấn tâm linh và khuynh hướng của mỗi người không giống nhau.

Chẳng hạn, hai đứa trẻ con trong một gia đình có thể có khuynh hướng tinh thần hoàn toàn khác nhau. Đứa thứ nhất có thể có khuynh hướng xấu mạnh như chỉ muốn hại người, dễ dàng nổi giận và không thích làm việc thiện. Nhưng có thể đứa thứ hai thì lại tốt bụng, mong muốn giúp đỡ người khác và thích làm những việc lành có thiện ý. Cái gì là nguyên do khiến cha mẹ sinh ra những đứa con có tâm tính hoàn toàn khác nhau như vậy? Xét cho sâu thì những khuynh hướng tâm linh này là do những kinh nghiệm thuộc về đời trước. Đứa trẻ có tâm tốt là vì nó

đã tích lũy những dấu ấn hay thói quen tốt, còn đứa trẻ kia đã tích lũy những dấu ấn tiêu cực do những ý nghĩ và hành động xấu trong quá khứ.

Người lớn cũng vậy, có tâm lý và ấn tượng tâm linh khác nhau. Có người ghét tôn giáo xem như thuốc độc, trong khi người khác khi nghe về tôn giáo và giáo lý lại xem như là liều thuốc bổ. Nguyên nhân gì khiến họ có những cách suy nghĩ khác nhau như thế? Một người bản năng vốn không thích tôn giáo thì đã không thích tôn giáo từ những đời trước. Còn người có bản năng yêu thích tôn giáo là vì đã có những ấn tượng tốt về tôn giáo từ những đời trước đây.

Một ví dụ khác, nhiều người có thể học một ngôn ngữ khác rất nhanh và dễ dàng, trong khi người khác học ngoại ngữ hết sức khó khăn. Sự khác nhau này chứng tỏ ấn tượng tâm linh từ đời trước. Ta cũng có thể quan sát dấu ấn tâm linh và những khuynh hướng trong số những Phật tử. Một số người dù nỗ lực gặt gao vẫn rất khó khăn trong việc đạt đến những thực chứng tâm linh. Nhưng có những Phật tử khác lại đạt chứng ngộ tâm linh rất dễ dàng, không cần cố gắng gì nhiều. Vì thế có thể nói sự chứng ngộ tâm linh không chỉ là kết quả của những nỗ lực trong đời này mà còn là kết quả những nỗ lực và khuynh hướng từ đời trước.

Nếu suy nghĩ về khuynh hướng và dấu ấn tâm linh của chính mình, thì ta có thể hiểu rằng đã có những đời trước.

Ta khó mà tìm ra những điển hình rõ rệt về đời trước, nhưng cũng như làn khói cuồn cuộn bay lên sau một ngọn núi cho chúng ta biết ở đó có lửa. Cũng vậy, kết quả những dấu ấn tâm linh đời trước nơi chúng ta cho chúng ta thấy rằng đã có những đời trước.

II.- DÒNG TÂM THỨC TƯƠNG TỤC

Tất cả những vật bên ngoài (ngoại pháp) có hai nguyên nhân (causes). Ví dụ một cái bình bằng đất sét có cả hai nguyên nhân chính và nguyên nhân phụ. Nguyên nhân chính là đất sét làm nên chiếc bình. Nhưng cùng với nguyên nhân chính ấy còn có nguyên nhân phụ như thợ gốm, việc làm của thợ gốm, đôi bàn tay và những dụng cụ cần thiết. Vậy tất cả vật bên ngoài đều cần hai nguyên nhân này: Nguyên nhân đầu tiên (hay nhân) (substantial cause), được chuyển thành bản chất của sản phẩm, và nguyên nhân phụ (hay duyên) (contributing cause), yếu tố giúp chuyển đổi nguyên nhân chính thành ra sản phẩm.

Tương tự như thế, tất cả những nội pháp (internal things) như tâm thức (mind) cũng có hai nguyên nhân: chính và phụ. Nguyên nhân chính của tâm là dòng tâm thức tương tục từ đời trước (previous continuum of mind), nguyên nhân phụ là xúc tiếp đối tượng (meeting objects), nghĩa là do sự tiếp xúc của giác quan và đối tượng mà tâm thức phát sinh. Muốn phát triển bất kỳ một hình thái nào của

tâm thì hai nhân này - dòng tâm thức tương tục đời trước và sự tiếp xúc một đối tượng - phải có hiện diện đầy đủ.

Nhân chính của tâm hôm nay là tâm ngày hôm qua, tâm hôm nay phát sinh từ tâm hôm qua. Nếu chúng ta xem xét một hài nhi, tâm của em bé ấy phát sinh từ cái tâm khi nằm trong bào thai mẹ. Thần thức của đứa bé đi vào thai mẹ lần đầu khi có sự giao hợp giữa tinh cha và trứng mẹ. Nhưng tâm của đứa bé ấy cũng xuất phát từ cái tâm trước đây trong đời sống quá khứ của nó. Bằng phương pháp theo dấu trở ngược về dòng tương tục của tâm thức, chúng ta có thể biết rằng đã có một đời sống quá khứ.

III.- NHỮNG MỘNG TƯỚNG

Nhờ năng lực của mộng tưởng (dream appearances), chúng ta có thể hiểu có một đời trước. Nói chung, có ba loại mộng tưởng. Loại thứ nhất là mộng tưởng về những sự cố đã xảy ra từ trước trong đời này. Loại mộng tưởng thứ hai ám chỉ những sự cố ta sẽ gặp về sau trong đời này. Loại mộng tưởng thứ ba liên quan đến những đời khác, nghĩa là những kiếp tái sinh trong quá khứ và trong tương lai.

Những mộng tưởng về thời gian đầu đời này tức là những giấc mơ mà chúng ta có về những sự việc trong quá khứ, ví dụ mơ về thời thơ ấu, chúng ta có thể mơ về những kỳ nghỉ đã qua, những ngôi nhà cũ, những người bạn cũ, quyền thuộc hay cha mẹ đã khuất. Bây giờ chúng ta có thể thấy lại những điều này trong những giấc mơ khoảng đầu đời của chúng ta.

Đôi khi mộng tưởng còn cho thấy một vài việc sẽ xảy ra về sau trong đời này. Chúng ta có thể mơ thấy cha mẹ cho quà, và ngày hôm sau quả thực cha mẹ đã gửi tiền cho ta. Đôi khi những giấc mộng của chúng ta rất đúng với sự thật. Chúng ta có thể mơ về một nơi ta chưa bao giờ viếng thăm, và rồi nhiều năm sau quả thực chúng ta viếng thăm nơi đó. Những giấc mơ có thể đoán trước những sự việc sẽ xảy ra về sau trong đời này.

Ngoài hai loại mộng tưởng này (nghĩa là mơ về thời thơ ấu và về thời gian sau trong đời này), bất kỳ loại mộng tưởng nào khác cũng ám chỉ một hành động hoặc trong đời quá khứ hoặc trong đời vị lai. Đôi khi ta mộng thấy một việc không thể xảy ra trong đời này. Ví dụ nhiều người phàm nằm mơ thấy mình có thể bay trên trời. Nếu một người thường mơ thấy mình bay, điều này chứng tỏ trong kiếp trước họ đã thiền định đạt đến "an chỉ" (concentration) hay "tịnh trú" (tranquil) hoặc kiếp trước họ đã từng làm một loài chủng sinh biết bay.

Một giấc mộng luôn luôn cho thấy đời sống quá khứ hay vị lai nếu không có liên hệ gì đến hiện tại. Nhờ xem xét những mộng tưởng mà chúng ta dễ dàng hiểu về đời sống quá khứ, vị lai. Có vài điều chúng ta thấy trong mộng dường như vô

lý đối với đời này, nhưng nó có thể xảy ra ở vị lai hay đã xảy ra trong quá khứ. Nếu không có những nguyên do (nhân) và điều kiện (duyên) thì những mộng tưởng như thế không sinh khởi.

IV.- NĂNG LỰC CỦA NHỮNG VÍ DỤ

Nhiều người ngoài đạo Phật cho rằng tái sinh là chuyện không thể xảy ra vì không có ví dụ cụ thể về tái sinh. Họ có thể chưa gặp những người nhớ được đời trước của mình, trong khi quả thực có những người như vậy. Chúng ta không thể kết luận rằng một việc gì đó là không có chỉ vì một số người chưa từng thấy việc ấy. Nhưng thực sự là có nhiều trường hợp về những người nhớ được những tiền kiếp. Ở đây xin trình bày hai ví dụ:

Ở miền Nam Ấn Độ, có một bé trai sinh ra trong một gia đình thương gia. Những lời đầu tiên của nó là:

- Thầy của con đâu?

Mẹ nó rất ngạc nhiên hỏi:

- Ai là thầy của con?

Đứa bé trả lời, thầy nó là bậc đạo sư Thế Thân. Ngày hôm sau, cậu bé bảo nó muốn đi thăm thầy hiện ở Magadha, một thành phố khác ở Ấn Độ.

Cha mẹ cậu bé hỏi thăm những thương gia về bậc thầy trong đạo Phật mà con trai họ đã nói. Những thương gia cho họ biết có một bậc thầy tu chứng rất cao tên là Thế Thân (Vasubandhu) ở Magadha. Sau khi nhận được tin này, cha mẹ liền đưa cậu con đến Magadha để diện kiến ngài Thế Thân.

Khi đến Magadha, họ hỏi ngài Thế Thân về bản chất mối quan hệ giữa ngài với con trai của họ. Ngài Thế Thân cho họ biết rằng, khi ngài còn ở trong một hang động trên núi để tụng đọc kinh điển, có một chú chim bồ câu ở trong hang. Con chim bồ câu thường nghe ngài tụng kinh hàng ngày. Sau đó chim bồ câu chết, và nhờ năng lực nghe kinh Phật, những ác nghiệp của nó được thanh lọc và nó được tái sinh làm con trai của ông bà ấy.

Khi lớn lên, cậu bé học mọi điều thầy dạy rất dễ dàng. Từ đời quá khứ cậu đã có nhân duyên lớn với ngài Thế Thân. Cậu trở thành một hành giả tu chứng rất cao tên là Stirmati. Đây là câu chuyện có thật cho chúng ta thấy có một đời trước.

Có một ví dụ khác gần đây hơn về sự tái sinh xảy ra trong thế hệ này. Khi còn bé, tôi có một vị thầy rất thông tuệ tên là Kachen Pella, sống ở phía Tây nước Tây Tạng. Kachen Pella có rất nhiều đệ tử. Khi biết mình gần chết, ngài phân chia sách cho các đệ tử của ngài.

Không lâu trước lúc ngài chết, có một phụ nữ ở cách thành phố một ngàn dặm đi đến chỗ vị thầy đang ở. Vị thầy già nói chuyện với người phụ nữ mà ngài chưa bao giờ gặp trước đây, mời bà ta cùng uống trà. Trước khi người đàn bà từ giả, vị thầy tặng cho bà chiếc khăn quàng cổ màu trắng và nói:

- Tôi sẽ đến thăm nhà bà, (*) lúc đó xin hãy đối xử tử tế với tôi.

Bà hỏi ngài có biết nhà bà không, ngài trả lời:

- Tôi sẽ biết nhà bà.

Người đàn bà tưởng vị thầy già muốn làm một chuyên hành hương nên bà nói xin mời ngài đến nhà, con sẽ đón tiếp tử tế. Rồi bà ra đi, và mười ngày sau vị thầy chết đúng vào ngày giờ mà ngài đã tiên đoán. Những người có niềm tin nơi thầy thì tin tưởng rằng ngày biết được cái chết là nhờ thần thông, còn những người không tin thì cho rằng ngài đoán được là nhờ biết xem thiên văn tử vi.

Sau khi vị thầy chết không lâu, người đàn bà đã đến thăm ngài khi trước, sinh được một hài nhi. Khi con bà mới biết nói, nó đã nói về đời trước của nó, về ngôi tu viện, và tên những đệ tử của mình. Khi biết vị thầy già đã chết, bà thầm nghĩ rằng, con trai bà có thể là vị thầy già, người đã nói là sẽ đến nhà bà. Mặc dù bà không tiết lộ cho ai biết điều gì, nhưng cuối cùng tin tức đưa bé nói về đời trước của nó đã lan đến tu viện và đệ tử của vị thầy già. Một phái đoàn tăng sĩ đến thăm cậu bé và cũng để xem đứa bé có phải là tái sinh của thầy mình không. Khi họ đến, cậu bé gọi tên tục của hai vị tu sĩ và chọn đúng tràng hạt đời trước của mình trong sáu xâu tràng hạt giống nhau. Những vị tu sĩ này tin chắc đây chính là tái sinh của thầy họ.

Những vị tăng sĩ yêu cầu người mẹ cho họ được đưa cậu bé về tu viện để chăm sóc cậu bé cho chu đáo. Người mẹ bảo rằng bà không còn nghi ngờ gì nữa về việc đứa bé ấy chính là tái sinh của vị thầy, nhưng vì bà chỉ có một mụn con trai duy nhất nên bà không thể nào cho nó theo các thầy về tu viện được.

Hai năm sau cậu bé bị bệnh nặng gần chết. Mẹ cậu hỏi ý kiến vị Lạt ma ở địa phương về bệnh tình cậu bé. Vị Lạt ma khuyên bà nên để cho cậu bé đến tu viện, nếu không nó sẽ chết. Vì không muốn con trai mình phải chết nên bà đành gọi nó đến tu viện.

Cậu bé trở thành một vị thầy tu và được đặt tên là Kachen Pella trùng tên với vị thầy ngày xưa. Tôi là một trong những đệ tử của ngài và còn nhiều đệ tử khác nữa hiện đang sống ở Ấn Độ, họ có thể xác minh đây là câu chuyện có thật. Thân tái sinh của vị thầy này bây giờ độ ba mươi tuổi và đang sống ở Tây Tạng.

Không phải người Tây Tạng tin lời tất cả những đứa bé tuyên bố chúng nhớ được tiền kiếp. Họ tra xét những tuyên bố này một cách cẩn thận trước khi có

quyết định có thật hay không. Họ lập một ban giám khảo để trắc nghiệm người nào nhớ lại đời trước có đúng thật không. Những người đã chứng ngộ nhớ được đời trước của mình là những điển hình chân thật về việc có đời trước và đời sau.

Hơn nữa có nhiều người ở Tây phương cũng như Đông phương có thể nhớ lại đời trước của họ. Nhiều đứa bé có thể nhớ vài chi tiết về một đời quá khứ như là tên của cha mẹ. Những điều này cũng là những bằng chứng thực sự về cuộc sống quá khứ. Nếu chúng ta xem xét các bằng chứng trên đây thật kỹ lưỡng, thì thật không có gì có thể nghi ngờ về việc tái sinh đã xảy ra.

Ghi Chú:

(*) Phong tục người Tây Tạng thường tặng một khăn quàng trắng như là một biểu hiệu của sự may mắn.

V.- CHÂN KINH

Dựa vào chân kinh để chứng minh sự tái sinh tùy thuộc vào đức tin của họ đối với kinh, tức là những lời giảng của Phật. Đối với những người không phải là Phật tử, sự xác nhận của Đức Phật về sự tái sinh có thể không đủ để đánh tan sự nghi ngờ. Nhưng một người Phật tử đã có lòng tin tuyệt đối vào Đức Phật sẽ hết lòng tin tưởng vào những gì mà Đức Phật đã nói về sự tái sinh.

Có nhiều kinh sách trong đó Đức Phật đã giải thích rằng có sự tái sinh. Trong một quyển kinh, Đức Phật đã nói:

"Trong một cuộc đời của kiếp trước, ta đã bị hành hạ bởi vua nước Kalinga. Nhà vua đã chặt xương sườn của ta, nhưng ngay lúc ấy ta không có ngã chấp, không tham ái, và không nổi giận".

Như vậy chúng ta có thể thấy rằng Đức Phật đã là một hữu tình tu chứng cao ở đời trước. Trong quyển kinh này thực rõ ràng chỉ dạy bởi lời Đức Phật xác nhận rằng đã có đời trước.

Có một tiểu sử nói về 108 đời trước của Đức Phật. Tiểu sử này dựa trên chân kinh của Đức Phật. Nếu chúng ta có lòng tin, chúng ta có thể biết được từ chân kinh rằng có sự tái sinh. Nếu chúng ta không có lòng tin ngưỡng, thì chúng ta có thể dùng sự hợp lý để lý luận mà chứng tỏ rằng có sự tái sinh. Nếu chúng xử dụng năm kỹ thuật đã giải thích trên đây thì không có gì khó khăn cho lắm để mà hiểu được sự tái sinh. Một khi chúng ta đã biết rằng có đời trước, thì lý đương nhiên là sẽ có đời sau.

Cuối cùng thân xác chúng ta sẽ tàn tạ và chết, nhưng tâm ta không bao giờ chết. Sau khi chết, thân xác ta có thể bị thiêu cháy, nhưng tâm ta thì không. Thân

và tâm hoàn toàn khác nhau. Vào lúc chết, hay có khi ngay cả trước lúc chết, tâm đã rời khỏi xác.

Những thiền giả tu chứng cao có thể làm cho thân thức của họ lìa khỏi xác và đi vào thân xác khác. Con trai của Marpa, một vị Bồ tát - tức là một hữu tình đang tìm sự toàn giác để làm lợi lạc cho mọi người - là người có khả năng làm pháp chuyển di tâm thức ấy. Sau khi thân thể của ông bị tổn thương trầm trọng trong một tai nạn cưỡi ngựa, con trai của Marpa quyết định đi tìm một thân xác mới để chuyển di tâm thức của mình vào đó. Muốn đạt mục đích này, ông cần một xác chết toàn vẹn. Ông không thể tìm ra ngay một xác người, nhưng tìm được cái xác của một con chim bồ câu. Con trai Marpa chuyển thức mình vào xác chim bồ câu và con bồ câu sống lại. Với thân chim, con trai Marpa không thể làm điều gì nhiều để giúp người, vì thế ông tiếp tục đi tìm một thân người để thỏa mãn được ước mong làm lợi lạc hữu tình.

Nhờ năng lực thấu thị (clairvoyance) của cha ông, cuối cùng con trai Marpa đã tìm được ở Ấn Độ thân xác chết của một thiền giả Du già đã thực chứng. Thân thức của con trai Marpa lìa khỏi xác chim bồ câu và nhập vào xác của thiền giả. Với thân người này, con trai Marpa đã sống nhiều năm ở Ấn Độ, giảng dạy Phật pháp. Nhiều người từ Tây Tạng cũng đến thọ giáo với ông.

Theo Phật giáo Tây Tạng, có nhiều kỹ thuật để làm cho tâm thức nhập vào một thân xác khác. Sự thực hành này thịnh hành trong một thời gian. Nếu tâm có thể rời khỏi thân trước khi chết theo cách ấy, thì dĩ nhiên vào lúc chết tâm cũng rời khỏi thân xác chứ không chết. Còn có một cái gì khác nữa sau đời này. Nhờ nghiên cứu năm kỹ thuật này mà chúng ta có thể biết được có một đời sống nữa tiếp nối đời sau này.

Nói chung, người theo đạo Phật xem những đời sau còn quan trọng hơn đời này. Nghĩa là dù có gặp nhiều khổ đau và nghịch cảnh trong đời này, chúng ta cũng không nên nản chí. Thay vì thế, ta nên nhận thức rằng bây giờ chúng ta đang có cơ hội để thực hành pháp, để cải thiện tâm ta bằng cách diệt trừ ác nghiệp và thực hành giới hạnh. Như vậy, ta có thể tạo những điều kiện để có những tái sinh thù thắng (higher rebirths), để tu tập pháp trong những đời sau và để cuối cùng đạt đến giác ngộ hoàn toàn.

HIỂU BIẾT VỀ TÁNH KHÔNG

Việc học và hành về tánh không là công việc sâu xa lớn rộng. Ở Tây tạng người ta phải trải qua nhiều năm để học về Không. Do đó những trình bày sau đây về Tánh không chỉ là toát yếu sơ lược.

Điều vô cùng quan yếu là phải hiểu "Tánh không" có nghĩa là gì. Lại cũng quan trọng để biết Tánh không ở ngay trong tâm mình, qua kinh nghiệm bản thân. Muốn cảm nghiệm Không tánh, thực tính của vạn pháp, thì trước hết phải hiểu nó trên bình diện tri thức. Nếu không hiểu tánh không trên bình diện tri thức, thì sẽ vô cùng khó khăn để mà có được cảm nghiệm thực thụ về Không. Hiểu Tánh không trên bình diện tri thức là một điều kiện chuẩn bị cho việc phát sinh thực chứng kinh nghiệm về Tánh không bằng trực giác. Vậy là có hai cách hiểu về Tánh không: hiểu bằng tri thức và hiểu bằng kinh nghiệm bản thân.

LÀM THẾ NÀO ĐỂ HIỂU TÁNH KHÔNG TRÊN BÌNH DIỆN TRI THỨC

Khi mới khởi sự tra tầm về Không, ta cần phải biết những mục đích và lý do tại sao phải làm việc ấy, những lợi ích phát sinh do thực chứng Tánh không, và những lỗi lầm do không thực chứng. Nếu hiểu được mục đích và lợi ích của việc thực chứng Tánh không, thì ta sẽ có được tâm mong muốn quyết liệt phải làm mọi nỗ lực đưa đến sự thực chứng ấy.

Vì chưa thực chứng Tánh không, vì hành động do ngu si không biết thực chất của mọi sự, mà chúng ta luôn luôn tạo ác nghiệp. Hậu quả là ta phải kinh quá những khổ đau bất tận do nghiệp ác đem lại. Chính vì lý do này mà Phật dạy nguyên nhân khiến hữu tình phải kinh quá những khổ đau, bất toại ý, là do chúng không thực chứng Tánh không.

Gốc rễ mọi thống khổ của chúng ta là ngã chấp (ôm giữ cái ta). Bao lâu ý niệm sai lầm về ngã còn tồn tại trong dòng tâm thức ta, thì ta vẫn còn bị vướng vào chu kỳ sinh tử. Phương pháp thù thắng nhất để nhổ tận gốc rễ thói chấp ngã và do đó tận diệt khổ đau, chính là chánh kiến sâu xa về Không.

Theo giáo lý Phật, nhờ thực hành Pháp ta có thể thành đạt hai kết quả chính. Kết quả đầu tiên là tự giải thoát khỏi đau khổ; kết quả thứ hai và tối hậu là giác ngộ

hay Phật quả. Nhưng nếu không thực chứng Tánh không thì ta không thể đạt đến cái nào trong hai kết quả ấy.

Ngay cả trong truyền thống Tiểu thừa của Phật giáo, ở đây chỉ cốt nhấn mạnh về giải thoát, cũng không có cách nào khác hơn để đạt giải thoát nếu không thực chứng Tánh không. Trong truyền thống đại thừa, ta tìm cầu Giác ngộ hay Phật quả để làm lợi ích cho hữu tình. Nhưng trước khi đạt giác ngộ tối hậu nhờ thực hành con đường đại thừa, hành giả cũng phải thực chứng Tánh không cái đã. Sự chứng đắc của tâm Phật toàn tri là tùy thuộc vào việc thực chứng Tánh không.

Trong đời sống hàng ngày phần đông chúng ta giải quyết những vấn đề rắc rối của mình bằng những phương tiện bên ngoài. Tập trung giải quyết vấn đề bằng cách ấy thì nhiều nhất cũng chỉ có lợi tạm thời cho ta trong cuộc đời ngắn ngủi hiện tại. Nhưng nếu ta thực chứng Tánh không, tập trung nỗ lực vào nội tâm để làm việc ấy, thì ta sẽ đạt đến những lợi ích lâu bền. Sự thực chứng Tánh không sẽ nhổ tận gốc rễ mọi đau khổ và vấn đề nội tâm của chúng ta.

Như đã nói trước đây, mọi vấn đề và đau khổ đều tùy thuộc vào tâm mà có ra. Sự thực chứng Tánh không hủy diệt những lo sợ của ta và có thể chấm dứt nỗi khổ sinh tử trong đời ta. Khi thực chứng Tánh không, ta có thể giải quyết tất cả mọi vấn đề của mình. Những Bồ Tát đã thực chứng tánh không thì dù thân thể có bị cắt xẻ thành từng mảnh vụn, các ngài vẫn không cảm thọ đau đớn.

Nhờ thực chứng Tánh không mà ta vượt qua được những nỗi khổ đau và vấn đề rắc rối trong hiện tại, và cuối cùng còn đạt đến giải thoát vĩnh viễn khỏi khổ đau. Hiện tại trong cuộc đời ta phải chịu những nỗi khổ ngoài tầm kiểm soát bởi vì ta thiếu thực chứng về tánh không. Bằng kinh nghiệm bản thân chúng ta có thể thấy rằng từ những vị vua lớn nhất, những người có lắm quyền lắm của trở xuống cho đến những kẻ khốn cùng, tất cả đều phải bị những nỗi lo sợ bất mãn, không có ai là hoàn toàn giải thoát. Không ai muốn kinh quá những nỗi khổ già, bệnh, chết, thế nhưng những khổ này vẫn giáng xuống đầu ta một cách tự nhiên. Đối với những cái khổ này thì chúng ta không thể tránh được.

Nhiều người không thích nghe giáo lý về Tánh không, bởi vì Tánh không và những hiện tượng mà ta thường thấy thì rất khác nhau. Lại nữa, tánh không vô cùng thâm thúy và bởi thế, đối với một số người, nó rất khó hiểu thấu. Sau khi giác ngộ, Đức Phật tuyên bố:

"Pháp mà Ta tìm được thật giống như vị Cam lồ bất tử. Nhưng Pháp vi diệu như cam lồ này không phải mọi người đều thấu hiểu được, bởi vì nó quá sâu xa."

Mặc dù Tánh không thông thường rất khó chấp nhận, khó hiểu thấu, nhưng nếu trong những đời trước chúng ta đã tạo những khuynh hướng tâm linh (chủng tử)

tốt lành và đã phát triển sự quen thuộc với những khía cạnh của Tánh không, thì dĩ nhiên ta có thể thực chứng một cách dễ dàng hơn những người khác.

Nhiều năm về trước có một bậc thầy trong Phật giáo nổi tiếng nhờ ngài thực chứng Tánh không. Ngài đã thực chứng được nhờ trực giác, và được một ông vua mời về làm thầy. Vua theo dõi lời dạy của bậc thầy về Tánh không, thực chất của mọi hiện tượng. Mặc dù bậc thầy dạy về Chân không, vị vua đã phát sinh một hiểu biết sai lạc vì tính chất vi tế của vấn đề này.

Vua khởi sự nghĩ rằng bậc thầy này có những quan điểm sai lạc. Nếu ông ta bảo rằng tuyệt đối không có gì hiện hữu, và nếu cứ để cho ông tiếp tục giảng dạy sai lệch như vậy cho thần dân của mình, thì ông ta sẽ dẫn nhiều người đi sai hướng, phá hoại đời sống tinh thần của họ. Vì lý luận như thế, nhà vua đã sai chém đầu bậc thầy.

Vài năm sau, vua khởi sự theo học một bậc thầy khác. Lần này trong lúc khởi đầu sự tu tập, nhà vua không được chỉ giáo về Tánh không. Ngài được dạy những giáo lý về vô thường, những lỗi lầm của vòng luân hồi sinh tử, bản chất của những khổ đau bất toại. Bằng cách giải thích về vô thường vi tế và những giáo lý căn bản khác, vị thầy thứ hai này giúp cho trí tuệ của vua tăng trưởng. Nhờ giảng dạy cách ấy mà khi vị thầy này khởi sự dạy về Tánh không, thì không có sự hiểu lầm nào phát sinh nữa. Nhà vua cuối cùng đạt thực chứng về tánh không, và nhờ tuệ trực giác, vua nhận ra rằng cái Không này chính thực là cái Không mà bậc thầy trước kia đã giảng. Khi nhận thức được điều ấy, vua ngập tràn hối hận vì đã vô có hủy hoại mạng sống của thầy mình, một bậc đã giác ngộ.

Ngay cả khi đọc chương này, có thể nhiều người cũng hiểu lầm về ý nghĩa của Tánh không. Lúc đầu rất có thể có những hoài nghi hoang mang về Tánh không sinh khởi, nhưng nếu liên tục học hỏi thì giáo lý này sẽ trở nên rất sáng sủa. Mặc dù đôi khi có những hiểu lầm có thể phát sinh, điều thực quan trọng là phải học giáo lý về tánh không. Cũng thực quan trọng để biết mục đích của việc học Tánh không, những lợi ích do sự học này và sự thực chứng về Tánh không mang lại. Chính nhờ thực chứng tánh không mà ta có thể thực sự đạt đến giải thoát khổ đau bất mãn.

Tánh không là gì?

Tánh không là sự kiện rằng tất cả hiện tượng đều không có thực hữu nội tại. Muốn hiểu tánh không, ta phải sử dụng những đường lý luận và ví dụ như Phật đã dạy. Nếu không có những lý do và ví dụ thì thực vô cùng khó hiểu tánh không; bởi thế ta cần phải dựa vào những ví dụ này.

Mọi cái không có thể chia thành hai loại: không của người (nhân không) và không của các hiện tượng (pháp không). Nhân không là con người không có thực hữu nội

tại, pháp không là sự thiếu thực hữu nội tại ở nơi bất cứ hiện tượng nào khác ngoài con người.

Khởi thủy học về Tánh không thì ta nên quán sát một con người không có thực hữu nội tại như thế nào. Một người có hai bản chất, bản chất tuyệt đối và bản chất tương đối. Ta hãy xem xét điều này bằng một ví dụ về con người tên Xoài. Anh Xoài có hai bản chất, bản chất tối hậu của anh và bản chất tương đối. Bản chất tuyệt đối hay tối hậu của Xoài là trống rỗng, không thực hữu nội tại, còn tên Xoài là bản chất tục đế.

Khi ta biết bản chất tục đế thì điều này sẽ giúp ta biết được bản chất của chân đế. Cái căn cứ để gắn tên Xoài là năm uẩn làm nên anh Xoài. Xoài được làm nên bởi năm nhóm là sắc (thân), thọ (cảm giác), tưởng (ý), hành (những khuynh hướng nội tâm) và thức (cái biết). Tập hợp của năm uẩn làm nên thân tâm của anh Xoài là cái căn bản để đặt tên Xoài. Như vậy, Xoài là một hiện tượng được đặt tên căn cứ vào năm uẩn của anh ta.

Nếu tra xét kỹ ta không thể tìm thấy anh Xoài nào trong từng mỗi uẩn sắc, thọ, tưởng, hành hay thức. Sau khi thiết lập rằng riêng từng uẩn một không có uẩn nào là anh Xoài thực sự, ta lại phải xác định rằng sự tập hợp của năm uẩn ấy cũng không phải Xoài nốt. Ta có thể làm việc này bằng cách nhận ra rằng chính vì không có một uẩn nào trong tập hợp của năm uẩn được gọi là Xoài, cho nên nhóm gồm tất cả những vật phi-Xoài ấy cũng không thể là Xoài.

Một khi đã hiểu rõ ta không thể xem Xoài là tập hợp của năm uẩn hay bất cứ một uẩn nào trong đó, kế tiếp ta nên hỏi, có thể nào Xoài hiện hữu ở ngoài hay khác với năm uẩn hay không? Vì chính từ cơ sở năm uẩn mà Xoài đã được gán tên ấy, nên Xoài không thể được tìm thấy ở đâu khác ngoài năm uẩn, hoặc riêng rẽ hoặc tập hợp. Nhờ sử dụng những phương pháp lý luận, kiểm soát chặt chẽ, mà ta thấy không thể tìm ra Xoài, Xoài không hiện hữu từ trong bản chất. Bây giờ ta nên quán xét điều này chứng tỏ cái gì? sự kiện rằng sau khi tra tầm, ta không tìm thấy một anh Xoài hiện hữu tự nội?

Khi ấy ta sẽ khám phá ra rằng Xoài chỉ là do tâm phân biệt đặt ra, thuộc tính chất của tục đế hay sự thật tương đối. Bởi vậy, Xoài thiếu sự thực hữu tự nội; Xoài chỉ là một nhãn hiệu do tư tưởng phân biệt bày đặt. Nói tóm, chính vì khi tra tầm ta không thể tìm thấy đâu là Xoài, nên điều ấy chứng tỏ Xoài không có một hình thái hiện hữu tự nội nào cả. Xoài chỉ là một hiện tượng thuộc phạm trù "con người" do tâm phân biệt đặt tên.

Nếu anh Xoài thực sự có ra như một thực thể biệt lập, thì sau khi tìm tòi ta phải thiết lập được sự hiện hữu nội tại của Xoài. Tuy nhiên thực tế không phải vậy, ta không tìm ra được một anh Xoài nào hiện hữu nội tại biệt lập. Bởi thế kết thúc sự

tra tầm này, ta phải chấp nhận rằng Xoài không thể nào hiện hữu một cách biệt lập tự nội. Mặc dù hình thức lý luận này lúc đầu khi mới xem qua có vẻ trùng lặp không khan, song nó rất cần thiết cho ta nếu ta muốn tránh rắc rối khi thiết lập hiện hữu của Tánh không.

Nếu tập hợp năm uẩn của Xoài là anh Xoài, thì phải có một uẩn nào trong đó là Xoài thực sự. Ví dụ, nếu ta có một xâu chuối tròng một trăm hạt, nếu tập hợp một trăm hạt mà là tròng hạt, thì phải có một hoặc một số hạt trong đó là chuối tròng. Nhưng sự thực không phải vậy. Do thế, nội cái tập hợp 100 hạt không phải là tròng hạt. Cũng vậy, nội tập hợp năm uẩn của Xoài không phải là anh Xoài, vì trong năm uẩn đó không một uẩn nào là anh Xoài thực sự.

Ta nên quán sát ví dụ này, luận cứ này trong một thời gian dài, xét xem ý nghĩa và ví dụ có tương ứng với nhau không. Có thể khi mới xem qua ví dụ này, ta thấy nó dường như hoàn toàn vô nghĩa. Nhưng nếu tra tầm kỹ trong một thời gian lâu dài, ta sẽ tìm được ý nghĩa sâu xa.

Trong những bản kinh luận thuộc trường phái Trung đạo, còn có những giải thích thêm nữa về những luận chứng lô gích để hiểu tánh không. Chẳng hạn, nếu nội cái tập hợp năm uẩn của Xoài mà là Xoài thực, thì hệ luận sẽ là nội sự tập hợp những bộ phận của một chiếc xe đã là xe. Nếu những bộ phận của xe mà là xe, thì một đồng những bộ phận ấy đang nằm giữa đất là xe hay sao?

Đối với những người đã nghiên cứu nhiều về tánh không, thì những gì được nói ở đây thật rõ ràng không còn có hoài nghi gì nữa. Nhưng nhiều người vẫn còn tin rằng riêng tập hợp của năm uẩn- như trong ví dụ về anh Xoài - cũng đã là Xoài thực thụ. Ngay cả vài trường phái Phật giáo tiểu thừa cũng tin như vậy. Trung luận (Prasangika), trường phái Phật giáo cao nhất, thể hiện cái nhìn tuyệt đối của Phật, thì không bao giờ chấp nhận rằng anh Xoài chỉ là tập hợp của năm uẩn của anh, cũng không chấp nhận bất cứ một uẩn nào trong đó thực sự là Xoài. Điểm này rất quan trọng cần biết để khỏi hiểu lầm giáo lý về Tánh không. Ngay cả khi bậc thầy giải thích Tánh không một cách chính xác rõ ràng, người học vẫn còn có thể hiểu lầm những gì vị ấy nói. Bởi vậy ta cần thụ giáo về tánh không với một bậc thầy giỏi, và còn phải nghiên cứu, quán sát và thiền định nhiều về tánh không thì mới thấu hiểu được ý nghĩa vi diệu của nó.

Ta nên xét xem có những lỗi lầm gì khi tin tưởng rằng năm uẩn của Xoài chính là Xoài. Nếu chắc chắn năm uẩn của Xoài là Xoài, thì dĩ nhiên nói như thế không có lỗi gì cả. Nhưng nếu suy xét thật kỹ ta sẽ thấy rằng sự tin rằng Xoài là tập hợp của năm uẩn của anh ta rõ ràng có nhiều lỗi về lý luận. Ta nên luyện tập các phương pháp lý luận này để đạt đến một tri kiến về tánh không. Nếu có thể, ta cũng cần sử dụng những ví dụ liên hệ đến những kinh nghiệm của bản thân ta.

LÀM THẾ NÀO ĐỂ HIỂU TÁNH KHÔNG BẰNG KINH NGHIỆM BẢN THÂN

Đức Tsong Khapa giải thích vài ví dụ như chiêm bao, ảo giác, và sự lầm lẫn một cuộn dây có sọc là con rắn, để giúp ta đạt đến tuệ tri về tánh không. Nếu ta sử dụng những giấc mộng của mình làm ví dụ, thì sự hiểu biết Tánh không của ta trở thành kinh nghiệm thực chứng.

Hãy xét đến ví dụ đêm vừa qua ta mộng thấy mình leo lên núi cao. Trong giấc mơ, ta có kinh nghiệm về ngọn núi như một cái gì rất thực. Nhưng làm sao mà ngọn núi hiện hữu được? Một ngọn núi khổng lồ như thế không thể nằm trong phòng ta, vì nó quá to lớn đối với gian phòng. Ngọn núi cũng không hiện hữu ở ngoại giới. Xét theo cách ấy, ta không thể tìm ra ngọn núi, chứng tỏ nó không có một hiện hữu nào tự nội.

Mặc dù tánh không là cái gì rất sâu xa vi tế, nhưng nhờ những ví dụ sống động như những giấc chiêm bao của chúng ta, mà ta có thể hiểu được rằng ngọn núi, con người hay bất cứ gì ta xét tới, cũng đều không có một lai lịch thực hữu tự trong bản chất của nó. Lấy một ví dụ khác, như ta xem một phim kinh hoàng về sự xuất hiện của một con quái vật. Khi xem phim, ta cảm thấy hồi hộp sợ hãi. Lúc kinh nghiệm ấy xảy ra, ta hãy đặt câu hỏi: thực sự là ta đang sợ cái gì?

Nỗi sợ hãi mà ta cảm nghiệm là do con quái vật xuất hiện trên màn ảnh truyền hình gây nên, nó trông như sống thực. Khi xét cho kỹ, ta sẽ khởi sự khám phá rằng tự bản chất, con quái vật không hiện hữu thực thụ. Ta không thể tìm thấy quái vật trong nhà ta. Con quái vật mà ta sợ hãi ấy không có lai lịch biệt lập, tự bản chất nó không thực hữu. Sự sợ hãi của ta đối với quái vật chỉ là do bày đặt của tư tưởng phân biệt. Cũng thế, ta nên xem cái "tôi" xuất hiện cũng chỉ hiện hữu độc lập trong tâm trí ta mà thôi.

Nếu xét kỹ bản chất của cái "tôi" hiện hữu trong tâm ta, ta thấy rằng giống như lai lịch của con quái vật trên màn hình, cái tôi ấy cũng không có hiện hữu thực thụ. Nhờ quán xét cái tôi mà ta có thể đạt đến vài hiểu biết và kinh nghiệm bản thân về Tánh không. Nhận ra được sự trống rỗng của cái tôi là chuyện khác xa với cái cách ta thường thêm là mình hiện hữu.

Đối với những người có lòng tin đối với Đức Phật, thì kinh điển hay giáo lý Phật dạy cũng đủ khiến cho họ chấp nhận Tánh không và học hỏi sâu rộng để thực chứng ý nghĩa chân thực về Tánh không. Người ta bảo rằng với những kẻ vô phước thì sẽ rất khó để thực chứng Tánh không. Nhưng những người đã tạo những nhân tốt lành thì có thể chứng ngộ tánh không một cách dễ dàng. Song le, như ngọc quý khó được mà dễ mất; những người đã tạo phước nghiệp để có thể thực chứng tánh không cũng thế, họ dễ đánh mất cái cơ hội để chứng đắc Không tánh.

Theo tục ngữ thì những người giàu có là may phước, nhưng muốn đạt đến sự thực chứng sâu xa về Tánh không, ta cần tích lũy tài sản tâm linh là năng lực công đức.

Đối với những người đã gây tạo ác nghiệp thì lại càng khó hơn để mà thực chứng về Tánh không. Cũng như ta không thể gieo giống mùa màng trên đất đầy sỏi đá, thực khó mà vun trồng thực chứng về Tánh không trong một cái tâm xấu xa độc ác. Vì lý do ấy mà sự thanh lọc chướng ngại và ác nghiệp có tầm quan trọng lớn lao: những hành trì để sám hối thanh lọc như vậy là một phương pháp nhờ đó ta có thể thực chứng Tánh không.

Nếu ta đi theo đường lối của đức Văn Thù và nương tựa ngài, hiện thân trí tuệ của tất cả chư Phật, thì trí tuệ ta sẽ tăng trưởng và thực chứng tánh không một cách không khó khăn. Có ba pháp hành trì chính yếu để thể nghiệm tánh không: một là tịnh hóa ác nghiệp và tích lũy công đức; hai là theo một bậc thầy đủ tư cách, có kinh nghiệm; ba là thực thụ thi hành các pháp thiền về tánh không và luyện tập nhờ năng lực của tinh tấn nỗ lực. Nhờ dẫn mình vào các pháp tu này mà ta có thể có được kinh nghiệm về tánh không, nếu không thực hành như thế thì sự thực nghiệm về Tánh không sẽ vô cùng khó.

Muốn liễu ngộ được Tánh không, điều thực quan trọng là phải biết rằng vạn pháp hay mọi hiện tượng, kể cả cái tôi, đều do tư tưởng phân biệt bày đặt, gán tên. Những khái niệm được giải thích ở đây, cùng với cái cách thông thường ta nhìn sự vật, quả thực không tương ứng với nhau. Thông thường ta thấy mọi hiện tượng đều hiện hữu trong bản chất của chính nó, tạo nên ảo tưởng về một tự tính biệt lập. Đây là một tướng giả dối do chính ngã chấp của ta tạo nên. Kỳ thực mọi sự vật đều do tâm tạo, như ngọn núi trong giấc chiêm bao. Ngọn núi chỉ hiện hữu trong tâm ta, chứ không thực sự có do bản chất của chính nó.

Ta nên khởi sự quán sát chính bản thân ta cũng không có thực hữu nội tại như thế nào. Nếu ta thực hành pháp thiền tịnh chỉ hay thiền hình thức về tánh không, thì ta hãy ngồi lên bồ đoàn, cố từ bỏ mọi tư tưởng xấu và tán loạn đủ loại mà đào luyện một trạng thái tâm lành thiện. Sau khi phát khởi tư tưởng mạnh mẽ là ta sẽ thiền quán về tánh không, ta hãy cố làm phát sinh trước hết một ý thức sống động về cái tôi của mình. Hãy khai triển ý niệm ấy một cách đặc biệt. Chẳng hạn, hãy tưởng đến cái cảm giác mãnh liệt xuất hiện khi ta bị nguy khốn tỉ như "ta sắp rơi xuống từ mỏm đá cao" hoặc "ta sắp chết" hoặc một cảm giác rất mạnh phát sinh như khi ta nghĩ "mình đói quá" hoặc "mình quá tức giận".

Sau khi làm phát sinh ý thức sống động về cái tôi, ta hãy khởi sự đi tìm và cố nắm lấy, thiết lập lai lịch của cái tôi ấy.

Khi đi tìm cái tôi này, có hai khả năng chính xảy ra. Nếu cái tôi này hiện hữu, thì nó phải hiện hữu trong thân hoặc trong tâm. Vì đối tượng tra tìm được căn cứ vào

cái tôi, và vì ta đã nhận cái tôi ấy có tương quan hoặc với thân hoặc với tâm, nên sẽ phi lý nếu ta đi tìm một cái tôi hiện hữu biệt lập, tách rời khỏi thân tâm ấy.

Sự kiện rằng ta nói "thân của tôi" và "tâm của tôi" chứng tỏ không cái nào trong hai thứ đó là cái tôi cả. Vì thân và tâm đều không phải tôi, nên cái sưu tập thân và tâm cũng không phải là tôi. Ta nên kết luận rằng, sở dĩ ta không thể đi tìm cái tôi ở trong thân hay trong tâm, lý do vì cái tôi ấy chỉ là một bày đặt của tư tưởng phân biệt. Chính vì lý do này mà cái tôi không có một hình thái thực hữu tự nội nào cả.

Sau đó ta nên dán chặt tâm trên Tánh không và an trú trong đó một cách nhất tâm chuyên chú. Với người chưa quen thuộc với pháp thiền này, thì trong một thời gian dài họ sẽ thấy rất khó mà tập trung vào đối tượng thiền là Tánh không. Vì lẽ đó, khi mới thiền quán về Không, ta nên tập những thời thiền định ngắn. Dần dần khi ta trở nên quen thuộc với Không, ta có thể tùy tiện kéo dài những thời thiền.

Nhờ tu pháp thiền này, được vài kinh nghiệm về tánh không, ta sẽ thấy rằng cái tôi thông thường xuất hiện trong tâm ta bây giờ đã mất. Thông thường ta bám chặt vào ý thức của mình về ngã, và khi làm thế ta cảm thấy có một cái tôi thực hữu nội tại. Nhưng khi thiền quán về tánh không, thì cái tôi thực hữu nội tại ấy biến mất. Khi điều này xảy ra, thì có thể nói là sự thiền tập của ta đã tiến triển tốt, đưa ta tiến gần hơn tới chỗ thực chứng tánh không. Vậy lúc ấy cũng không hề gì nếu ta mất ý thức về "tôi", vì điều này có tác dụng như một pháp đối trị cho thấy cái thấy sai lạc của ta trước đây về một tự ngã thực hữu nội tại. Tuy nhiên khi ta đã đạt đến điểm này, thì có thể xảy ra những hiểu lầm dẫn ta rơi vào cực đoan chấp đoạn diệt.

Nếu sau khi quán về tánh không, mà ta rơi vào cực đoan chấp đoạn diệt - cho rằng tuyệt đối không có gì - thì ta lại phải đảo ngược pháp thiền của mình, trở lại quán xét rằng tại sao quả có một cái tôi. Chẳng hạn, nếu không có cái tôi thì ai đang suy nghĩ và làm cái sự tra tâm này. Vì cái tôi là một hiện tượng, nên nó phải hiện hữu. Nhưng khi ta tìm tòi cố thiết lập sự hiện hữu của nó, thì ta không thể tìm ra nó. Điều quan trọng là phải biết không có mâu thuẫn nào giữa hai lập ngôn ấy, vì một cái ám chỉ bản chất tương đối, cái kia ám chỉ bản chất tuyệt đối của cái tôi. Khi ta hiểu rằng chân đế và tục đế không trái nhau, tức là ta đã thành tựu được sự dung thông giữa hai chân lý ấy. Khi hiểu được như thế thì không còn cơ nguy bị rơi vào một trong hai cực đoan: chấp đoạn hoặc chấp thường.

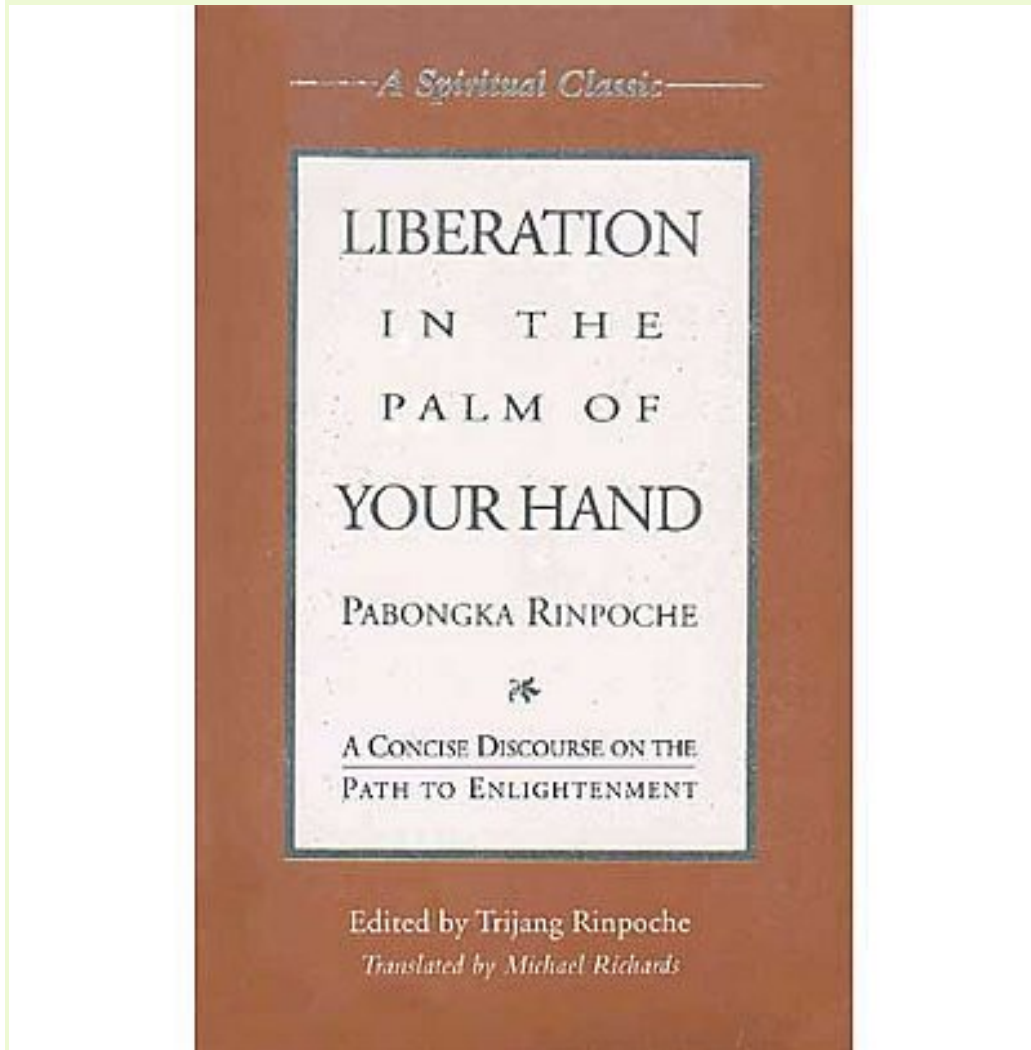
Thiền quán về Tánh không là phương thuốc thần diệu giúp ta tránh thoát những chướng ngại. Bởi thế ta nên cố luôn luôn duy trì Tánh không trong tâm ta - đọc, tư duy, học hỏi và thiền định về nó bất cứ lúc nào có cơ hội. Điều này cuối cùng sẽ đem lại cho ta sự chứng ngộ trực giác về tánh không, và giải thoát ta khỏi khổ.

Geshe Kelsang Gyatso. Thích Nữ Trí Hải dịch

(Trích trong Phật Giáo Truyền Thống Đại Thừa)

LAMA ZOPA RINPOCHE
NI TRƯỞNG THÍCH NỮ TRÍ HẢI

GIẢI THOÁT TRONG LÒNG TAY



GIẢI THOÁT TRONG LÒNG TAY

Lời Giới Thiệu

Pabongka Rinpoche

Lam-rim

Lời Dẫn Nhập Của Trijang Rinpoche

Phần Một: Những Chuẩn Bị Sơ Khởi

Phần Hai: Những Nghi Thức Chuẩn Bị

Phần Ba: Nền Tảng Của Đạo Lộ

Phần Thứ Tư: Phạm Vi Trung Bình

Phần Thứ Năm: Phạm Vi Lớn

Lời Cuối Sách Của Trijang Rinpoche

Một bài giảng khúc chiết về con đường đạt đến giác ngộ

(Liberation in the Palm of Your Hand-

A concise discourse on the path to enlightenment)

Pabongka Rinpoche

Edited by Trijang Rinpoche

Translated by Michael Richards

Thích Nữ Trí Hải dịch

GIẢI THOÁT TRONG LÒNG TAY

LỜI GIỚI THIỆU

Năm 1921, khoảng bảy trăm tăng ni cư sĩ tụ họp tại am thất Chuzang gần Lhasa để nghe pháp tu Lam-rim do bậc thầy Kyabie Pabongka Rinpoche giảng. Suốt ba tuần lễ kế tiếp họ được hấp thụ những thời pháp nổi tiếng nhất đã từng được giảng ở Tây Tạng.

Từ ngữ “Lam-rim” có nghĩa là những bước tiến đến giác ngộ. Nó ám chỉ một số giáo lý đã được phát huy tại Tây Tạng trong một ngàn năm qua, dựa trên tác phẩm cô đọng khúc chiết của bậc thầy Atisha người Ấn, nhan đề Dipankara Shrijnana (Ngọn Đèn Soi Đường) soạn vào khoảng năm 982-1054. Tác phẩm *Giải Thoát Thoát Trong Lòng Tay* này là tinh túy truyền thống Lam-rim Tây Tạng. Đối với người Tây phương, sách này đã thành một trong những giáo lý ý nghĩa nhất về Lam-rim.

Trên hai ngàn năm trăm năm trước, Phật Thích Ca đã trải qua bốn mươi lăm năm giảng dạy giáo lý một cách rộng rãi cho vô số người thuộc nhiều hạng khác nhau. Ngài không thiết kế sẵn những bài giảng, mà tùy theo nhu cầu tâm linh của thính giả. Bởi thế, bất cứ ai khảo cứu toàn bộ tác phẩm của Đức Phật cũng thấy

thực khó tìm cho ra một con đường rõ rệt để áp dụng thực hành. Tầm quan trọng của pháp Lam-rim do Atisha kết tập là, ngài đã sắp xếp lại những lời giảng dạy của Đức Phật theo một trật tự hợp lý, vẽ ra một đường lối từng bước một để bất cứ ai muốn theo cũng có thể hiểu và thực hành được, dù người ấy thuộc trình độ nào.

Không những luận sư Atisha y cứ vào những gì Phật thuyết, mà ngài còn mang theo đến Tây Tạng những giáo lý truyền khẩu còn lưu hành qua một hệ truyền thừa không gián đoạn, cả về lý thuyết (tuệ giác) lẫn thực hành (pháp tu để đạt tuệ giác ấy), truyền từ Đức Phật đến hai ngài Di Lặc (Maitreya) và Văn Thù (Manjusri) xuống đến Vô Trước và Long Thụ (Nagarjuna) và nhiều luận sư vĩ đại khác của xứ Ấn cho đến những bậc thầy của luận sư Atisha. Như vậy, không những Atisha đã viết những bản Lam-rim đầu tiên, mà ngài còn thu thập những giáo lý khẩu truyền vô cùng quan trọng tồn tại đến ngày nay, được giảng dạy cho người tây phương nhờ những vị tu sĩ vĩ đại đương thời như đức Dalai Lama thứ mười bốn.

Đồ đệ của Atisha lập thành một tông phái lấy tên là Kadam, phần lớn những truyền thống của phái này được phái Gelug (mũ vàng hay Hoàng mào) của Phật giáo Tây Tạng hấp thụ. Phái Gelug do Tsongkapa (1357-1419) sáng lập. Nhiều tu sĩ phái Kadam và Gelug viết những luận giải Lam-rim, nổi tiếng là kiệt tác của Tsongkapa nhan đề *Những giai đoạn chính của Con đường tu tập* (Lam-rim Chen-mo): năm 1921 Pabongka Rinpoche đã giảng dạy dựa trên cơ cấu của tác phẩm này, những bài pháp mà về sau đã được tập hợp thành tác phẩm **GIẢI THOÁT TRONG LÒNG TAY**. Tuy nhiên, trong khi tác phẩm của Tsongkapa có tính bác học thì tác phẩm của Pabongka lại tập trung nhiều hơn vào việc đáp ứng nhu cầu thực hành cho những hành giả. Tác phẩm này đi vào chi tiết khi bàn các vấn đề như làm thế nào để chuẩn bị cho thiền, pháp Đạo sư Du già và sự phát bồ đề tâm. Bởi thế sách *Giải thoát này là một tác phẩm đặt trọng tâm ở thực hành, phù hợp với những hành giả phương tây trong thời đại này cũng như với Phật tử Tây Tạng sống ở tây phương*.

Trong số những người có mặt tại pháp hội vào năm 1921 là Kyabje Trijang Dorje Chang (1901-1981) một trong những đệ tử thân cận Pabongka Rinpoche, về sau là thầy giáo đạo cho đức Dalai Lama thứ 14 và là bổn sư của nhiều lạt ma thuộc phái mũ vàng (Gelug) đào thoát khỏi Tây Tạng vào năm 1959. Trijang Rinpoche ghi chú những lời giảng dạy của thầy mình, và suốt 37 năm sau đó đã khổ công duyệt lại những ghi chú ấy cho đến khi tác phẩm sẵn sàng để được ấn loát thành tác phẩm Giải thoát trong lòng tay, bằng Tạng ngữ.

Pabongka Rinpoche có lẽ là vị lạt ma mũ vàng có nhiều ảnh hưởng nhất của thế kỷ này. Ngài nắm giữ tất cả những trường phái quan trọng về kinh giáo và mật điển, và truyền lại cho hầu hết những tu sĩ xuất sắc nhất của Hoàng mào phái

trong hai thế hệ kế tiếp. Bảng kê những bài thuyết giảng khẩu truyền của ngài thật vĩ đại cả về chiều sâu lẫn chiều rộng. Ngài cũng là bổn sư của Kyabje ling Rinpoche (1903-1983), vị phó đạo của đức Dalai Lama thứ 14, và của nhiều bậc tôn sư khác rất được kính nể. Toàn bộ tác phẩm của ngài chiếm mười lăm pho sách lớn, bao gồm mọi khía cạnh giáo lý Phật. Ai đã từng thụ giáo với một vị tu sĩ thuộc Hoàng mao phái, đều chịu ảnh hưởng của Pabongka Rinpoche. Một tác phẩm tương tự quyển sách này có lẽ sẽ không bao giờ được viết trở lại, vì lẽ đó mà tôi nói sách này là cao điểm của giáo lý thuộc truyền thống Lam-rim.

Có bốn trường phái chính trong Phật giáo Tây Tạng, trường phái nào cũng có giáo lý Lam-rim riêng, nhưng phái Nyingma, Sakya và Kagyn không nhấn mạnh nhiều đến Lam-rim như phái Gelug. Mặc dù thông thường, trong chương giảng dạy ở các tu viện Hoàng mao pháp, pháp Lam-rim chỉ được giảng dạy cho các tu sĩ vào giai đoạn thuần thực của họ trên đường tu tập, song với người tây phương, pháp này lại thường được giảng dạy trước tiên. Và đây là giáo lý mà những bậc thầy thuộc Hoàng mao phái thường giảng dạy nhiều nhất; nó là sở trường của đức Dalai Lama, của hai vị giáo đạo ngài Serkong Rinpoche, Song Rinpoche, và những vị pháp sư uyên bác như geshe Ngawang Dhargyey, geshe Rabten, geshe Sopa, Lama Thubten Teshe và Lama Thubten Zopa Rinpoche.

Trong lời Dẫn nhập ngắn gọn của ngài, Kyabje Trijang Rinpoche cho độc giả thấy thực điếm phức như thế nào để được dự pháp hội năm ấy. Quả thế, sách này là tác phẩm rất hiếm có trong số những kinh sách Tây Tạng, ở chỗ nó là bút ký của một nền giáo lý khẩu truyền chứ không phải là một luận văn. Do vậy, không những chúng ta nhận được một số lời dạy rất quý báu, nghĩa là tinh yếu của tám Lam-rim nòng cốt, mà chúng ta còn thấy được bằng cách nào những lời giảng ấy đã được giảng dạy ở Tây Tạng. Những điểm chi tiết về những nét đặc sắc của giáo lý này có thể tìm thấy trong phần giới thiệu của Trijang Rinpoche vào cuối Ngày thứ Nhất.

Mỗi chương tương ứng với một ngày giảng dạy, thường khởi đầu bằng một mẫu chuyện ngắn để khơi dậy nơi người nghe một động lực tốt. (Muốn biết qua chi tiết toàn thể tiến trình đưa đến giác ngộ theo cách trình bày trong sách này, xin xem dàn bài trang 5). Trong đây, phần động lực tu tập đã được giản lược, những chương đầu, Ngày thứ Nhất, nói đầy đủ về động cơ và trình bày một cách tuyệt hảo toàn thể pháp Lam-rim. Có thể nói toàn bộ tác phẩm chỉ là một bình giảng về chương này. Pabongka Rinpoche luôn luôn khai thị sự phát bồ đề tâm là cách ý nghĩa nhất để lèo lái cuộc đời ta, và những nhận thức tuần tự được đức kết trong Ngày thứ Nhất đưa ta đến mục đích ấy. Ở phần cuối sách, ngài nói, “Hãy làm bất cứ gì bạn có thể làm, để chứng tỏ sự giảng dạy của tôi không là công uổng... Nhưng trên hết, hãy làm sao để việc phát bồ đề tâm là pháp tu chính yếu của bạn.

Những giáo lý này chứa đựng nhiều điều mới mẻ xa lạ, nhất là đối với người tây phương, nhưng nếu kiên trì học hỏi và tư duy, hành giả sẽ được sáng tỏ.

Ghi chú về bản dịch Anh ngữ:

Tôi (Michael Richards) đã cố làm cho bản dịch càng dễ đọc càng hay, mà không mất sự chính xác. Tuy nhiên, vì tác giả Trijang Rinpoche vốn là một thi sĩ nổi tiếng, chắc chắn bản dịch này đã mất đi một phần vẻ đẹp của bản văn Tạng ngữ. Dù sao tôi nghĩ tôi cũng đã duy trì được bản chất bình dị tự nhiên của những bài giảng của Pabongka Rinpoche, và đem lại cho bản dịch tính chất trực chỉ đầy năng lực của nguyên tác.

Để giúp độc giả tây phương dễ hiểu, tôi đã trình bày tài liệu này theo một cơ cấu có hệ thống mà bản Tạng ngữ không có. Có tất cả mười một phân đoạn mà nguyên bản không phân chia. Những tiêu đề tóm tắt đại ý được trình bày trong phần Phụ lục 1, có thể xem như một bảng mục lục chi tiết.

Tôi không dịch tất cả những tiếng Phạn, mà để nguyên từ nào không có tương đương Anh ngữ. Chẳng thà như vậy còn hơn là đặt ra một từ Anh mà có lẽ đối với độc giả còn xa lạ hơn danh từ tiếng Phạn. Và lại càng ngày càng có nhiều từ Phạn ngữ về Phật học trong các từ điển Anh ngữ.

Xin chân thành tri ân Bổn sư Gen Rinpoche Geshe Ngawang Dhargyey người đã giảng dạy bản văn này tại Thư viện tàng trữ những tác phẩm và văn khố của Tây Tạng, và đã khẩu truyền cho tôi toàn bộ tác phẩm vào năm 1979. Tôi cũng rất tri ân Amchok Rinpoche, người đã nỗ lực làm việc suốt năm năm để duyệt lại toàn bộ tác phẩm, cải thiện bản dịch này với những đề nghị tuyệt hảo. Gala Rinpoche cũng đã giúp tôi khi dịch Ngày thứ 11 và 12 tại Úc vào năm 1980-1981, và Rilbur Rinpoche, một trong số ít những đệ tử còn sống sót của Pabongka Rinpoche, đã cho tôi những hồi ức về bậc thầy của mình; đối với cả hai vị, tôi đều chân thành ghi ân.

Tôi cũng cảm ơn nhiều bằng hữu và cộng sự ở Dharamsala về sự trợ giúp, khuyến khích và nâng đỡ của họ: Losang Gyatso, lúc bấy giờ là người thông dịch cho Geshe Dhargyey, đã đề nghị tôi dịch sách này; Gyatsho Tshering và các cộng sự tại thư viện Tây Tạng; Jean Pierre Urolixes, Mervyn Stringer cùng tất cả mọi người ở bệnh viện Delek về sự giúp đỡ của họ trong thời gian tôi bị tai nạn giao thông vào năm 1983; cảm ơn David Stuart đã lấy lại bản dịch thảo Ngày Chín và Mười từ Jammu, ở đây bản dịch được hoàn tất sau tai nạn; cảm ơn Cathy Graham và Jeremy Russell đã có những gợi ý quý giá để cải thiện bản thảo; cảm ơn mẹ tôi và cha đã quá cố, những người luôn nâng đỡ tôi; cảm ơn Alan Hanlay, Lisa Heatdh và Michael Perrott; cảm ơn các bạn Keith Kevan và Andy Brennan; và Angela người vợ thân yêu đã san sẻ tất cả những khó nhọc mà công việc lâu dài

đem lại. Nàng luôn luôn kiên nhẫn và hy vọng; sự khuyến khích và hy sinh của nàng là vô bờ bến.

Cuối cùng, tôi xin ghi ơn Eva Van Dam và Robert Beer về những minh họa tuyệt hảo của họ, Gareth Sparham và Trisha Donnelly về cuộc phỏng vấn Rilbur Rinpoche, ghi ơn thầy Sonam Jampa đã viết chỉ mục (Index) và những vị trong nhà xuất bản Wisdom về ấn sách này: Nick Ribush, Robina Courtin, Sarah Thresher, Lydia Muellbaauer và Maurice Walshe.

Pabongka Rinpoche

Do Rilbur Rinpoche ghi lại

Thầy tôi, người tử tế trong ba cách, người đã giúp mặt thần Heruka, người mà tôi cảm thấy khó nổi thốt lên danh hiệu Lord Pabongka Vajradhra Dechen Nyungpa Pael Zango, sinh ở miền Bắc Lhasa vào năm 1878. Thân phụ ngài là một quan chức nhỏ nhưng gia đình ngài không giàu lắm.

Lúc ngài ra chào đời, có ánh sáng chiếu khắp phòng, mặc dù đang đêm tối mịt, và bên ngoài, người ta trông thấy một vị thần hộ mạng đứng trên mái nhà.

Pabongka Rinpoche là một hóa thân của học gia vĩ đại Jangkya Rolpao Dorje (1717-1786), trong khi trước đây ngài là tái sinh của một vị geshe uyên bác ở tu viện Sera-mae. Ngài nhập viện vào năm lên bảy, theo học chương trình thông thường của tu sĩ, lấy bằng geshe (tiến sĩ Phật học) và theo học hai năm ở Đại học Mật giáo Gyutoe. Bồn sư của ngài là Dagpo Lama Rinpoche Jampeal Lhuendrub Gyatso, ở Lhoka. Ngài hẳn là một vị bồ tát hóa thân, và Pabongka Rinpoche là đệ tử đầu của ngài. Ngài sống trong một hang động ở Pasang và việc hành trì chính yếu của ngài là bồ đề tâm; thần hộ mạng của ngài là Quán Tự Tại (Avalokitesvara). Ngài thường niệm câu thần chú OM MANI PADME HUM mỗi đêm năm vạn lần. Khi lần đầu gặp Dagpo Rinpoche tại một lễ tsog ở Lhasa, Kyabje Pabongka đã xúc động đến rơi lụy vì niềm kính ngưỡng.

Xong khóa học, Pabongka Rinpoche viếng thăm Dagpo Lama Rinpoche trong động của ngài, và được đưa đến một nơi nhập thất tu Lam-rim gần đây. Dagpo Lama Rinpoche cho một đề mục Lam-rim để Pabongka Rinpoche về thiền quán, rồi sau đó trở lại trình bày chỗ mình đã ngộ. Dagpo lại dạy một pháp khác để thiền quán, cứ thế tiếp tục trong mười hai năm (hỏi còn chuyện gì lạ lùng hơn thế!)

Pabongka có bốn đại đệ tử là Kyabje Ling Rinpoche, Kyabje Trijang Rinpoche, Khangsar Rinpoche và Tathag Ringpoche, một vị nhiếp chính của Tây Tạng. Vị này là thầy giáo đạo chính của đức Dalai Lama khi ngài còn thơ ấu và là người đã thế phát quy y cho ngài

Tôi sinh ở tỉnh Kham về phía đông Tây Tạng, trong số những vị thầy đầu tiên của tôi có hai vị là đệ tử của Pabongka Rinpoche. Bởi thế tôi lớn lên trong bầu không khí tin tưởng tuyệt đối vào Pabongka như là tin chính Đức Phật. Một trong hai vị thầy của tôi có một tấm ảnh của Pabongka Rinpoche đang nhỏ những giọt cam lộ từ giữa hai lông mày. Chính mắt tôi trông thấy chúng, bởi thế, các bạn có thể tưởng tượng tôi sung sướng xiết bao khi cuối cùng tôi được diện kiến ngài.

Nhưng còn lý do riêng tư khiến tôi đặt hết tin tưởng vào Pabongka Rinpoche. Tôi là con trai duy nhất trong một gia đình khá giả, và mặc dù đức Dalai Lama thứ 13 đã công nhận tôi là một vị lama tái sinh, và Pabongka Rinpoche bảo tôi nên vào tu viện Sera ở Lhasa, cha mẹ tôi không mấy hoan nghênh việc này. Nhưng không bao lâu thì ông chết, và tôi có thể khởi hành đi Lhasa. Bạn không thể nào tưởng tượng nổi sự sung sướng của tôi khi khởi sự cuộc du hành suốt hai tháng trường trên lưng ngựa ấy. Lúc ấy tôi mới mười bốn tuổi, và đi tu quả là chuyện mà một bé trai ở tuổi ấy nên làm. Tôi có cảm tưởng rằng cơ hội đi Lhasa để thụ giới và sống cuộc đời của một bậc chân tu như lời đức Dalai Lama phán dạy, tất cả chuyện đó đều là một phép lạ của Pabongka Rinpoche.

Khi tôi mới đến Lhasa, Pabongka Rinpoche đang ở Tashi Choeling, một hang động phía trên tu viện Sera. Tôi xin một buổi gặp và ít hôm sau, tôi cùng mẹ tôi và người gia nhân cưỡi ngựa lên núi. Chúng tôi không định trước giờ gặp, nhưng khi chúng tôi vừa lên đến, thì Pabongka đã cho người hầu dọn thức ăn và trà bánh mới làm xong. Điều này làm tôi tin chắc Pabongka có thiên nhãn thông, vì ngài cũng là một hiện thân của đấng Kim cương trí (Vajradhara).

Sau khi ăn xong, tôi đến ra mắt Rinpoche. Tôi nhớ rõ việc này như mới hôm qua. Một cầu thang hẹp dẫn lên căn phòng nhỏ của ngài, ở đáy ngài đang ngồi trên giường. Ngài trông giống như bức ảnh của ngài - mập, thấp người. Ngài bảo, “Ta biết con sẽ đến, và bây giờ chúng ta đã gặp nhau.” Ngài vuốt hai bên má tôi. Khi tôi đang ngồi đấy, thì có một vị tân tiến sĩ (geshe) từ tu viện Sera đi vào dâng cho Rinpoche một đĩa tsampa đặc biệt vốn chỉ làm vào dịp có người lãnh bằng tiến sĩ. Rinpoche nhận xét thật là một điềm lành, khi vị tân tiến sĩ này đến mà có tôi hiện diện ở đấy, và ngài bảo ông ta hãy đổ đầy bát của tôi như đã đổ cho ngài... Bạn cũng có thể tưởng tượng điều ấy làm tôi xúc động đến mức nào.

Căn phòng hầu như trống trơn. Cái vật lạ lùng nhất là một pho tượng hai tác Anh bằng vàng ròng của Dagpo Lama Rinpoche, bốn sư Pabongka Rinpoche. Pho tượng được vây quanh bằng nhiều vật cúng dường nhỏ bé. Sau lưng tượng là năm bức tranh (thangka) trình bày linh kiến của Khaedrubje về Tsongkapa sau khi vị này đã viên tịch. Ngoài ra trong phòng chỉ có một chỗ để ngồi uống trà. Tôi cũng có thể nhìn thấy trong góc có một gian phòng nhỏ để thiền, và tôi không ngừng trộm nhìn về phía ấy (tôi chỉ mới là bé trai 14 tuổi, rất tò mò) Rinpoche bảo tôi cứ

việc vào nhà xem cho biết. Nó chỉ gồm một tọa cụ và một bàn thờ nhỏ. Rinpoche gọi tên tất cả những tượng trên bàn thờ: từ trái sang phải có thầy Tsongkapa, Heruka, Yamantaka và Paelgon Dramze, một vị hóa thân của thân Mahakala. Dưới những pho tượng ấy bày những đồ cúng.

Tôi chưa thành tu sĩ, nên Jamyang, người thị giả lâu năm của Rinpoche được sai đi lấy một quyển lịch để định ngày cho tôi xuống tóc, mặc dù tôi chưa mở miệng xin xuất gia gì cả. Rinpoche quả đang cho tôi mọi sự tôi hằng khao khát, và tôi cảm thấy ngài thật quá từ bi. Khi từ giả ngài, lòng tôi sung sướng như bay bổng tận mây xanh.

Người hầu của Rinpoche là một người có vẻ hung hãn, người ta bảo ông ấy là hóa thân của một vị thần hộ pháp. Một lần, vào dịp Rinpoche du hành xa, ông ta đã phá cái nhà cũ kỹ của thầy mình để xây lại một tư dinh rộng lớn gần bằng tư dinh của đức Dalai Lama. Khi Rinpoche trở về ngài hoàn toàn không hài lòng, bảo: “Tôi chỉ là một ẩn sĩ quèn, đáng lẽ ông không nên xây cho tôi một ngôi nhà như thế này. Tôi không có tiếng tăm, và cốt tủy những gì tôi dạy là sự từ bỏ đời sống xa hoa thế tục. Bởi thế tôi rất lúng túng vì những căn phòng sang trọng này.”

Tôi thụ giáo Lam-rim với Pabongka Rinpoche nhiều lần. Những người Trung Quốc đã tịch thu hết mọi sổ ghi chú của tôi, nhưng kết quả của lời dạy ấy tôi vẫn còn đeo mang trong mình, một cái gì rất đặc biệt. Mỗi khi nghe ngài dạy tôi lại mong muốn trở thành một thiền sư thực thụ, rút vào một am ẩn cư, bôi tro đầy mặt mà ngồi thiền. Càng lớn cảm giác này càng phai dần trong tôi, và bây giờ thì tôi hoàn toàn không nghĩ gì tới chuyện ấy, nhưng tôi thực tình muốn trở thành một thiền gia chân chính như thầy tôi.

Thầy làm nhiều pháp quán đánh như pháp quán đánh Yamantaka, Heruka và Guhyasamaja. Chính tôi cũng nhận những pháp ấy từ nơi thầy. Tôi thường vào tư thất của thầy để làm những lễ khai đạo quan trọng trong mật giáo, còn thầy thì thường xuống tu viện để giảng dạy cho tất cả mọi người. Thỉnh thoảng thầy lại đi chiêm bái các tu viện. Viếng thăm Pabongka Rinpoche có lẽ cũng giống như thăm viếng Lama Tsongkapa lúc sinh tiền.

Mỗi khi dạy, ngài thường ngồi suốt tám tiếng đồng hồ không cử động. Khoảng chừng hai ngàn con người tới đó nghe pháp và nhận lễ quán đánh, với những giáo lý đặc biệt thì số người theo học ít hơn, nhưng khi ngài truyền bô đề tâm giới thì có tới mười ngàn người hiện diện. Khi ngài làm phép quán đánh của thần Heruka ngài thường có một vẻ rất lạ lùng. Đôi mắt ngài mở lớn, long lanh, khiến tôi tưởng như ngài là thần Heruka, một chân dạng ra một chân co lại. Tôi bị kích động mãnh liệt tới nỗi òa khóc như thể đã thấy chính vị thần Heruka. Thật là chuyện đặc biệt lạ lùng.

Với tôi, ngài là vị lạt ma quan trọng nhất của Tây Tạng. Ai cũng biết bốn đệ tử chính của ngài vĩ đại tới mức nào. Thế mà ngài lại là thầy của họ. Ngài bỏ nhiều thì giờ nghĩ về ý nghĩa thực tiễn của giáo lý, và thực chứng những giáo lý ấy bằng tim của ngài. Ngài đã thực hành tất cả những gì ngài học gần đến mức độ viên mãn. Ngài không chỉ nói suông mà cố thực chứng mọi sự. Lại nữa, không bao giờ ngài nổi giận; bất cứ sự giận dữ nào cũng hoàn toàn bị dập tắt bởi bờ đề tâm nơi ngài. Nhiều khi có những hàng dài người đứng chờ ngài ban phép lành, thế mà Rinpoche vẫn hỏi thăm từng người một, vỗ đầu họ. Đôi khi ngài cho thuốc. Ngài luôn luôn từ hòa. Tất cả điều này làm cho ngài thật đặc biệt.

Theo tôi, ngài có hai đức chính yếu; về phương diện mật tông, ngài đã thực chứng và có khả năng hóa hiện là thần Heruka, còn về phương diện kinh điển thì ngài có khả năng giảng Lam-rim.

Ngay trước khi viên tịch, ngài được mời giảng vấn tắt về Lam-rim ở ngôi chùa của bốn sư ngài, tu viện Dagpo Shidag Ling ở Lhoka. Ngài đã chọn một bản văn ngắn nhan đề “Con đường nhanh” của Panchen Lama thứ hai. Đây là bài Lam-rim đầu tiên mà Dagpo Lama Rinpoche đã dạy cho ngài, và ngài nói nó sẽ là bài pháp cuối cùng ngài giảng dạy. Mỗi khi viếng thăm tu viện của bốn sư, Pabongka Rinpoche thường xuống ngựa mỗi khi vừa thấy tòa nhà xuất hiện. Và từ chỗ xuống ngựa, ngài lạy dài cho đến khi tới cổng. Khi rời tu viện thì ngài đi lùi cho tới khi không còn trông thấy bóng. Lần này khi rời tu viện, ngài lạy thêm lần nữa khi ngôi chùa đã khuất dạng, và đến ở lại trong một ngôi nhà lân cận. Hoi đau bụng, ngài lui vào nghỉ đêm. Ngài bảo thị giả đi ra trong khi ngài tụng kinh cầu nguyện, và ngài tụng lớn tiếng hơn lệ thường. Lúc ấy nghe dường như ngài đang giảng về Lam-rim. Khi ngài tụng xong, các người hầu đi vào phòng thì thấy ngài đã chết. Mặc dù rất đổi bối rối. Thatag Rinpoche cũng sao bảo được chúng tôi phải làm gì. Tất cả chúng tôi đều đau buồn. Di hài của Pabongka Rinpoche được bọc trong lụa thêu và hỏa táng theo nghi thức cổ truyền. Có một bảo tháp thực đẹp được xây lên nhưng người Trung Quốc đã phá hủy. Tuy thế tôi cũng lấy lại được vài xá lợi của ngài, và đã hiến tặng cho tu viện Sera-mae. Ngày nay các bạn có thể đến đây chiêm ngưỡng xá lợi.

Ngày nay tôi có thành công phần nào về phương diện học giả, và về phương diện hành giả, tôi cũng là một lama có hạng, song những điều ấy không có gì là quan trọng. Điều duy nhất có ý nghĩa đối với tôi, ấy là được làm đệ tử của Pabongka Rinpoche.

(Rilbur Rinpoche, người ghi lại tiểu sử trên đây, sinh tại miền đông Tây Tạng vào năm 1923. Lúc lên năm, ông được đức Dalai Lama 13 nhận ra là hóa thân thứ sáu của Ser-mae Rilbur Rinpoche. Ông vào Đại học tu viện Sera ở Lhasa năm 14 tuổi, đỗ tiến sĩ Phật học năm 24 tuổi. Ông thiền định, giảng dạy cho đến năm

1959, sau đó chịu áp bức tàn khốc của Trung Quốc trong 21 năm. Năm 1980 ông được phép làm vài hoạt động tôn giáo, và ông đã giúp xây một tháp mới để thờ Pabongka Rinpoche tại Sera, vì Trung Quốc đã phá hủy cái tháp đầu tiên. Sau đó ông sang Ấn sống ở tu viện Namgyal tại Dharamsala.)

Lam Rim

Một Chỉ dẫn Sâu sắc, Hoàn toàn Chính xác để Trao truyền Pháp Giải thoát vào Lòng Tay của Bạn,

Tinh hoa Tư Tưởng của Tsongkapa, bậc Tướng quân Chánh Pháp Vô song

Văn tự ghi lại Một Bài Giảng Khúc Chiết về các Giai Đoạn Trên Con Đường đến Giác Ngộ.

Tinh túy của mọi Kinh điển

Cô đọng Pháp vũ Cam lồ

Lời dẫn nhập của Trijang Rinpoche

Hỡi Lama Lozang Dragpa

Ngài là một với Thích ca mâu ni và Kim cương trí,

Tổng thể của mọi nơi nương tựa tuyệt hảo,

Một mandala toàn vẹn với ba đức nhiệm màu của Giác ngộ

Hãy mưa xuống cho chúng con mười triệu

điều lành

Ôi hỡi đấng đạo sư của con, Người che chở

cho con.

Người với Cổ xe tối thượng,

đã chiến thắng cực đoan tìm bình an vị kỷ,

Người không màng tiện nghi thế tục

Đã đề cao Ba vô lậu học

Và giáo lý của Đấng Chiến Thắng

Người mà những thiện sư cao cả không bị hoen ố vì tám chuyện bận tâm của thế gian

(lợi, hại, khen, chê, vinh, nhục, được, thua)

Ngài chính là suối nguồn của mọi điều lành.
Mọi lời Thầy nói ra đều là thuốc hay
Để xua tan hàng trăm chứng bệnh;
Tâm non dại của chúng con thật là những bình chứa nhỏ nhoi
Đối với giáo lý bao la của Thầy
Một nguồn suối diệu pháp ngọt ngào như thế
Giáo lý vi diệu này mà bị quên lãng
Thì thực đáng buồn xiết bao
Ở đây con chỉ ghi lại được một phần nhỏ.

Trong quá khứ có vô lượng vi Phật đã xuất hiện, nhưng những chúng sinh vô phúc như tôi đã không đủ xứng đáng để làm đệ tử trực tiếp của đức Thích ca mâu ni, người Che chở tốt nhất, Người nổi bật như một đóa sen trắng muốt trong số ngàn Đức Phật vĩ đại những bậc cứu tinh của thời kiếp may mắn này. Trước hết trong quá khứ chúng ta đã phải cố gắng phát khởi thiện tâm dù trong một giây lát, nhờ thế mà ta mới được tái sinh làm một con người. Rồi chúng ta lại được chỉ dạy con đường chân chính không chút lỗi lầm này, con đường sẽ dẫn ta đến trình độ toàn trí, lúc đó ta sẽ đạt giải thoát.

Nhưng nói tóm lại, tôi đã được cứu vớt nhiều lần thoát khỏi vô số điều xấu ác đủ loại khác nhau, và được đưa tiến đến càng ngày càng vắn vô lượng điều vi diệu. Chính bậc đạo sư thánh thiện quang vinh của tôi đã làm việc này. Lòng từ bi của ngài thật là vô bờ bến. Danh hiệu của ngài tôi xin trân trọng nhắc lại vì một mục đích tốt lành - là JetsunJampa Taenzin Trinlae Gyatso Paelzangpo. Mặc dù những người như tôi rất thiếu trưởng thành, thiếu văn hóa và thiếu tính sáng tạo, có một thời tại nơi ẩn cư Chuzang, tôi đã được thưởng thức những giáo lý khẩu truyền của ngài khai thị vào diệu pháp Tối thượng thừa. Đây là một thánh địa đã trở nên thiêng liêng nhờ sự hiện diện của nhiều thiên gia vĩ đại.

Ngài đã khai giảng khóa học khẩu truyền này vào ngày ba mươi tháng bảy năm Con Chim Sắt, 1921 (tức năm Dậu, thuộc hành Kim, theo âm lịch), và kéo dài trong 24 ngày. Mọi người đã phải vất vả lắm mới đến được đây. Họ đến từ ba tu viện chính ở Lhasa, từ miền Trung Tây Tạng, từ tỉnh Tsang, Amdo và Kham, để thưởng thức vị cam lồ của giáo lý khẩu truyền từ nơi ngài, như những người khát cháy cổ khá khao được nước uống. Có khoảng ba mươi vị lamas và tái sinh lamas, và nhiều vị tinh thông ba tạng giáo điển, tất cả gồm trên bảy trăm người. Giáo lý ngài giảng dạy phối hợp nhiều truyền thống Lam-rim khác nhau - những chặng đường đến giác ngộ. Có hai truyền thống khẩu quyết liên hệ đến bản kinh Ngôn thuyết của đức Văn Thù. Một trong những truyền thống này rất chi li, đã

phát triển ở tỉnh miền Trung Tây Tạng; một truyền thống khác thịnh hành ở miền Nam. Ngài còn giảng dạy một giáo lý cô đọng, Lam-rim Con Đường Nhanh; và trong phần Phạm Vi Rộng Lớn nói đến sự đối địa vị mình với người, ngài dạy cách luyện tâm gồm bảy điểm.

Mỗi phần của giáo lý được làm cho phong phú thêm bằng những lời chỉ dạy rút từ những giáo lý khẩu truyền bí mật. Mỗi phần đều được minh họa bằng những ẩn dụ, luận lý hình thức, những mẫu chuyện, và những trích dẫn đáng tin cậy. Sự giảng dạy này người sơ học cũng có thể hiểu được một cách dễ dàng, nhưng sự thực hành thì lại dành cho mọi tình độ trí thức và tâm linh. Giáo lý này thật bổ ích vì nó gợi nhiều cảm hứng tốt. Đôi khi chúng ta phải phì cười đăm ra tỉnh táo hẳn lên, và bùng sống dậy. Đôi lúc chúng ta phải rơi lụy, khóc ròng. Lại có những lúc ta đăm ra hãi sợ, và cảm thấy muốn hăng hái từ bỏ mọi sự để hoàn toàn dấn mình vào việc thực hành giáo lý. Cái cảm giác muốn từ bỏ này trào dâng mãnh liệt.

Đây những lời giảng dạy của ngài kỳ diệu như thế đấy, phát sinh những cảm xúc tương tự như trên. Làm sao tôi có thể ghi hết lại giấy được! Tuy nhiên thật đáng tiếc biết bao nếu những điểm then chốt trong những lời giảng dạy đầy cảm hứng này phải bị mai một. Ý nghĩ ấy khiến tôi mạnh dạn viết ra quyển sách này. Bậc tôn sư đã khuyên tôi: “Một số những người hiện diện không thể theo dõi hết những lời giảng. Tôi e rằng tôi không tin cậy nổi những lời ghi chú mà mọi người ghi trong lúc nghe. Bởi thế yêu cầu ông hãy ấn hành một quyển sách, để vào trong ấy bất cứ gì ông cảm thấy chắc chắn.”

Trong tác phẩm này tôi đã ghi lại một cách chân xác những lời dạy của thầy tôi, với hi vọng làm lợi lạc cho những ai muốn tu tập thành công.

Vi tính: Nguyên Trang.

Trình bày: Nhị Tường

Tác giả: ALAN W.WATTS

Dịch giả: THÍCH NỮ TRÍ HẢI

THIÊN ĐẠO (THE WAY OF ZEN)

1. NGUỒN GỐC CỦA THIÊN

Người ta không thể diễn tả vẻ tráng lệ của hoàng hôn cho một người mù bẩm sinh. Cũng thế, bậc Thánh không thể mô tả trí tuệ thân chứng cho phàm phu tục tử. Nếu Đạo nằm trong giáo lý, thì bất cứ ai cũng thành Thánh được, sau khi đọc Chí Tôn Ca hay Ba Tạng Kinh điển. Nhưng sự thực là, người ta có thể suốt đời nghiên cứu kinh điển mà không minh triết hơn chút nào. Tìm giác ngộ trong danh từ, tư tưởng thì chẳng khác nào đỏi mà chỉ ngồi đọc đi đọc lại tâm thực đơn.

Tuy vậy ta thường dễ lẫn lộn sự minh triết của Thánh hiền với lý thuyết của họ, trong khi chân lý họ nói ra chỉ như bản đồ dẫn đường. Đức Phật thận trọng không đề cập cái gì Ngài đã chứng dưới cội Bồ đề, và khi các đệ tử hỏi về những bí ẩn vũ trụ, Ngài đã "giữ sự im lặng của bậc Thánh" (như Thánh mặc nhiên). Ngài thường dạy giáo lý của Ngài chỉ đề cập "Con đường đưa đến giác ngộ". Không bao giờ Ngài tuyên bố đây là sự mặc khải, vén màn chân lý. Đức Phật thường dạy các đệ tử:

"Khi ai tò mò hỏi Nó là gì?

Thì đừng xác quyết cũng đừng phủ nhận.

Vì bảo Có thì không thật đúng,

Nhưng nói Không cũng chẳng đúng nào.

Làm sao bảo được Nó là gì khi chưa biết mình là ai?

Dù có biết cũng không lời diễn đạt.

Vì nơi đây không dấu vết ngôn từ.

Nếu ai hỏi, hãy đáp bằng im lặng và ngón tay trở đến Con đường".

Mặc dù vậy, những tín đồ của Đức Phật đã đi tìm giác ngộ ở ngón tay ấy thay vì đi theo dấu chỉ của nó. Họ đã tôn sùng và lệ thuộc vào kinh điển, làm như kinh điển tàng trữ trí tuệ của Phật. Họ đã vô tình biến kinh điển không những thành đền thờ mà thành nắm mồ chôn vùi xác chết của trí tuệ Như Lai. Sự giác ngộ vốn dĩ là một cái gì rất sống động không thể gắn chặt vào một công thức danh ngôn. Bởi thế, mục đích của Thiên Phật giáo là vượt khỏi ngục tù tư tưởng để cho tri kiến nguyên thủy của Phật có thể sống lại.

Thiền xem tri kiến ấy là điều quan trọng duy nhất, kinh điển chỉ là những phương tiện tạm thời để chỉ cho ta thấy Tuệ giác có thể tìm thấy ở đâu. Thiền không bao giờ làm lẫn giáo lý với Tuệ giác, vì tự căn để, Thiền chính là cái làm nên sự khác biệt giữa Đức Phật và một người thường; Thiền là sự giác ngộ khác hẳn với lý thuyết. Cũng như nhiều danh từ then chốt trong triết học Đông phương, tiếng Zen không có tương đương trong Anh ngữ. Đó là một danh từ Nhật phát xuất từ danh từ Trung hoa là Thiền hay Thiên na, dịch âm từ tiếng Phạn Dhyana thường được dịch là Meditation. Đây là cách dịch sai lầm, vì đối với người Anh, danh từ Meditation chỉ có nghĩa là một sự suy tưởng sâu xa, trong khi ở Yoga, Dhyana là một trạng thái tâm thức cao cấp, trong đó con người tìm thấy sự hợp nhất với thực tại tối hậu của vũ trụ. Danh từ Thiền hay Zen cũng thế, ngoại trừ một điểm khác biệt là, tâm thức Trung hoa ưa tìm thấy sự hợp nhất ấy trong hoạt động hàng ngày hơn là trong sự độc tọa tư duy. Không có tình trạng "thế giới bên kia" ở trong Thiền, vì đây là một tâm thức mà người ta có thể có được trong bất cứ hoàn cảnh nào, khi giặt áo quần cũng như khi hành lễ. Trong khi người thực hành Yoga xa lánh thế gian để đạt đến Thiền định, thì Thiền Trung hoa được tìm thấy trong một đoàn thể Tăng chúng ở Chùa, nơi đó vị Thầy và các môn đệ cùng làm mọi công tác như cuốc đất, làm bếp, bồng củi, vệ sinh. Như vậy muốn dịch danh từ Zen cho xác nghĩa thì phải dịch là EnlighHòa thượngenment, nhưng không những chỉ là EnlighHòa thượngenment hay giác ngộ, mà là con đường đưa đến giác ngộ. Có một truyền thống cho rằng nguồn gốc của Thiền là cái giây phút Đức Phật đạt đến trí tuệ vô thượng, thấu suốt được những bí ẩn của cuộc đời, xảy ra vào một đêm tại Bodhi Gaya (Bồ Đề đạo tràng) vào thế kỷ thứ năm trước Tây lịch. Tuệ giác ấy được truyền trao qua một hệ thống gồm 18 vị Tổ cho đến khi Bồ Đề Đạt Ma, vị Tổ thứ 28 của Ấn Độ, đã đưa Thiền đến Trung hoa và thế kỷ thứ sáu sau Tây lịch. Kinh điển ghi rằng, Tuệ giác ấy được trao truyền không qua trung gian kinh điển lý thuyết, đây là một sự truyền thừa trực tiếp, một sự truyền thông bí mật dùng tâm ấn tâm chỉ riêng người đệ tử hiểu được, một người mà trình độ tâm linh đã tiến rất xa có thể nắm được diệu chỉ của Thầy mình.

Trong khi "thông điệp bí ẩn" này được truyền thừa, thì những đồ đệ của Đức Phật tự phân chia thành nhiều phái, gồm hai phân phái chánh là Đại thừa và Tiểu thừa. Danh từ Tiểu thừa là một danh từ tỏ ý chê bai mà những nhà Đại thừa đặt ra.

Sự khác biệt giữa hai phái này là hậu quả của một cuộc tranh biện về kinh điển. Không một lời dạy nào của Đức Phật được viết ra ít nhất 150 năm sau khi Ngài tịch diệt; trong thời gian đó, những lời dạy được tụng đọc từ trí nhớ của các vị Thánh đệ tử. Người ta thường cho bản kinh Pali nguyên thủy hơn bản kinh Sanskrit của Đại thừa, tuy nhiên điều chắc chắn là ngay cả những kinh điển Pali cũng đã rất xa với những lời dạy thật sự của Đức Phật. Tiểu thừa hay Thượng tọa bộ gồm những người chỉ chấp nhận những bản Pali gọi là "ba tạng giáo điển" chứa đựng những lời dạy cốt yếu về đạo đức, được phân làm ba nhóm. Những người này quả quyết bản Pali chứa đựng toàn bộ giáo lý của Đức Phật, nên họ không thừa nhận bất cứ lời dạy hay ý tưởng nào mà bản kinh Pali không chứa đựng. Những lời dạy trong bản kinh Pali phần lớn là những qui điều đạo đức, do đó Tiểu thừa đã trở thành một trường phái cứng nhắc, chuộng hình thức, hầu như là duy vật. Từ ngày phát khởi đến nay, triết lý Tiểu thừa không thay đổi và cũng không có một phát triển quan trọng nào. Kinh điển Đại thừa trái lại, phần lớn gồm những lời dạy thuộc phạm vi siêu hình, và không ngừng được khai triển và giải thích theo nhiều chiều hướng khác nhau.

Về mặt địa dư, Tiểu thừa giới hạn ở vùng phía Nam Châu Á - Tích lan, Miến điện, Thái lan - còn Đại thừa đi về phương Bắc đến Trung hoa, Tây tạng, Mông cổ, Triều tiên, Nhật bản. Trong khi Tiểu thừa không có sự sai biệt quan trọng nào ở xứ này với xứ kia, thì Đại thừa bao gồm nhiều tông phái khác hẳn nhau, từ Lạt ma giáo đầy hình thức nghi lễ Tây tạng, đến Thiền đạo đơn giản mới mẻ của Nhật bản.

Về những giáo lý nòng cốt, thì Đại thừa và Tiểu thừa không khác nhau. Giáo lý ấy có thể tóm tắt như sau: Con người sở dĩ khổ đau vì khát khao chiếm hữu và bám víu những gì vốn vô thường. Một trong số những vật nó bám víu và giữ chặt là cái ta của riêng nó. Đây là cách nó tự cô lập khỏi cuộc đời, là lâu đài nó rút về để trú ẩn, từ đó nó củng cố để chống lại những thế lực bên ngoài. Nó tin rằng vị thế vững chắc và cô lập này là cách tốt nhất để được hạnh phúc, giúp nó chống lại sự biến dịch, duy trì muôn năm những gì nó ưa thích, đóng cửa để ra ngoài mọi đau khổ và tạo ra những hoàn cảnh như ý muốn. Nói tóm lại đây là cách con người chống lại cuộc đời. Đức Phật dạy rằng mọi sự vật kể cả lâu đài ngã chấp ấy, bản chất vốn vô thường, ngay khi người ta cố nắm giữ thì chúng đã tuột mất.

Nguyên nhân chính của khổ là muốn chiếm hữu mà không được. Đức Phật còn đi xa hơn để chứng minh rằng nguyên nhân khổ chính là cái ảo tưởng cho rằng mình có thể tách rời khỏi cuộc đời. Người ta tưởng rằng mình đã tự cô lập được khi đồng hóa mình với lâu đài ngã chấp mình đã tự xây nên, nhưng vì lâu đài này cũng vô thường, không khá gì hơn những vật khác ở trong dòng biến dịch, nên con người phải đau khổ.

Như vậy, ngã là gì? Đức Phật đã im lặng khi được hỏi như vậy. Ngài dạy rằng người ta chỉ tìm được điều này khi không còn chống lại ngoại giới bằng cách thu mình vào một cái ngã tưởng tượng xem là lâu dài kiên cố, khi đã chấm dứt sự tranh chấp và cướp đoạt của cuộc đời để thu về cho mình. Đối với cái triết lý cô lập này, Đức Phật đề xướng sự nhất thể của tất cả chúng sanh, thay thế sự thù nghịch bằng lòng từ bi. Sự thực hành giáo lý này sẽ đưa hành giả đến trạng thái Niết-bàn, chấm dứt đau khổ, ngã chấp. Niết-bàn là sự an lạc không có danh từ nào để mô tả. Đức Phật còn dạy thêm định luật nhân quả và hệ luận của nó là tái sinh và luân hồi. Điều này bao hàm ý nghĩa rằng chết không phải là thoát khổ, vì đời sống của con người vô tận, cái chết chỉ là sự an nghỉ tạm thời, và con người phải tự giải thoát qua vô số đời kiếp cho đến khi đạt giác ngộ cuối cùng.

Trên đây là giáo lý mà cả Đại thừa lẫn Tiểu thừa đều công nhận. Nhưng họ lại bất đồng ý kiến về sự im lặng của Phật trước câu hỏi về ngã. Cái gì con người tìm được khi không còn chống lại cuộc đời, tự xây rào ngã chấp? Vì Đức Phật không chấp nhận có một tự tánh nào trong con người, nên những nhà Tiểu thừa đều cho rằng điều này có nghĩa là cái ngã hoàn toàn không có. Các nhà Đại thừa trái lại có một chân ngã được tìm thấy khi giả ngã bị gạt ra. Khi ta không còn đồng hóa mình với cái ngã tưởng tượng và dùng nó để chống lại cuộc đời, thì sẽ thấy ngã là một cái gì rộng lớn bao gồm toàn thể vũ trụ.

Các nhà Tiểu thừa đều nhận thức rằng không có ngã, nên dừng lại ở đây. Do đó Tiểu thừa đã trở thành một sự chối bỏ cuộc đời và giác ngộ đối với họ chỉ là chứng đắc chân lý tiêu cực theo đó vạn pháp là vô thường vô ngã. Đại thừa hoàn tất sự phủ định này bằng một khẳng định chối bỏ ngã trong các pháp riêng biệt nhưng lại tìm thấy đại ngã trong toàn thể. Như vậy giác ngộ có nghĩa là phủ nhận cái ngã đóng khung trong tháp ngà, để thấy ngã không phải là những con người được gọi là tôi hay anh, mà đó là cả tôi lẫn anh và tất cả mọi sự. Bởi thế Đại thừa xác nhận sự sống bằng cách tuyên bố tất cả đều là ngã, thay vì chối bỏ sự sống bằng cách bảo rằng xét riêng từng vật thì không có cái ngã nào trong mỗi vật. Tự căn cứ, không có sự bất đồng giữa Đại thừa và Tiểu thừa, chỉ khác ở chỗ Đại thừa đi tìm xa hơn mà thôi. Nhưng sự khác biệt về lý thuyết này đã đưa đến một dị biệt quan trọng về phương diện thực hành.

Do lý tưởng tiêu cực của Tiểu thừa, hành giả xem mục đích tối thượng là đạt Niết-bàn cho riêng mình; nhờ nhận thức vô thường vô ngã. Một người như thế được gọi là A la hán, khác với Bồ-tát, con người lý tưởng trong triết lý Đại thừa. Đây là con người không chỉ bằng lòng với sự đạt đến Niết-bàn cho riêng mình. Bồ-tát cảm thấy mình không thể an hưởng hạnh phúc, trong khi những chúng sanh khác đang đau khổ. Vì không có sự khác nhau giữa mình và chúng sanh, nên Niết-bàn của Bồ-tát không trọn vẹn nếu không được san sẻ. Bồ-tát xác nhận tất cả đều

là ngã, xem mọi chúng sinh như những "cái tôi" khác của chính mình, nên đối với Bồ-tát, thì Niết-bàn là trống rỗng nếu còn một chúng sanh chưa giác ngộ.

Bởi thế, sau nhiều đời kiếp nỗ lực thoát khỏi ảo tưởng ngã chấp để đạt đến Niết-bàn, Bồ-tát lại từ bỏ Niết-bàn để giải thoát cho tất cả chúng sanh. Lý tưởng Bồ-tát là chấp nhận cuộc đời một cách trọn vẹn, không loại bỏ, không lãng quên bất cứ gì trong cuộc đời, vì Bồ-tát đồng hóa mình với tất cả. Bồ-tát là con người gặt đầu với cái thế gian xấu xa nhất, vì biết rằng mình cũng có mặt trong đó. Bởi thế Bồ-tát phải yêu tất cả như yêu chính mình, và không thể an nghỉ khi chưa thành tựu tất cả chúng sinh.

Trong triết lý Đại thừa, ngã được gọi là Phật tính, nguyên lý phổ quát của mọi sự vật. Trong Phạn ngữ, Phật tính ấy được gọi là Chân như, một danh từ rất gần với danh từ "đạo" của Trung hoa, có nghĩa là nguyên lý của mọi sự vật. Nguyên lý này được gọi là Phật tính; thành Phật có nghĩa là trực nhận sự nhất thể của mình với Chân như, với cái ngã đích thực duy nhất không bị giới hạn bởi những phân biệt giữa tôi và anh, cái này với cái khác. Những nhà Đại thừa có tìm cách giải thích tại sao con người không chịu biết đến Phật tính, cố khám phá vì sao, khi ngã bao gồm tất cả mọi sự, con người lại có những ảo tưởng rằng nó chỉ hiện hữu trong cá nhân của mình mà thôi. Đây là một vấn đề xưa cũ: Nếu tất cả là một, thì tại sao Một lại biến thành Nhiều? Nếu chỉ có một cái ngã duy nhất, thì tại sao con người tưởng tượng thành ra có nhiều ngã? Đại thừa tìm thấy giải đáp trong danh từ "tượng tượng" (vọng tưởng, biến kế). Trong khi sự thật là ngã không bị hạn cuộc giữa người này với người kia, thì con người tưởng tượng rằng mỗi người có một cái ngã riêng biệt giống như mình. Tượng tượng là tạo tác của tâm thức, do đó nhà Đại thừa tuyên bố rằng ảo tưởng phân cách này là tạo tác của tâm, ngoài tâm nó không hiện hữu.

Sự lan tràn ảo tưởng này là hậu quả của một tình trạng vô minh tập thể gọi là "tâm thức phổ quát" - tổng hợp mọi cái tâm cá biệt. Điều này tương tự với vô thức tập thể theo Carl Jung. Tâm thức này là một nhất thể biểu lộ nhiều cách khác nhau tùy theo từng cá nhân, và qua những cá nhân ấy nó tạo nên cái thế giới muôn màu muôn vẻ này. Tâm thức ấy xem thế gian này như một cái gì tách biệt với mình, vì nó phóng chiếu lên đó tình trạng mê muội của chính mình. Thế là trong mỗi con người đều có tâm này nhìn ra những sự vật do chính tâm ấy tạo tác, và tùy bản chất mỗi cá nhân, nó tạo ra một hoàn cảnh riêng mà thuật ngữ gọi là y báo. Một bản kinh Đại thừa viết: "Những hoạt động tâm thức không có giới hạn, chính nó tạo nên hoàn cảnh. Một tâm thức ô nhiễm tạo nên hoàn cảnh ô nhiễm, một tâm thức trong sạch tạo nên hoàn cảnh trong sạch. Hoàn cảnh và tâm thức luôn luôn gắn liền với nhau. Bởi thế cuộc đời là do tâm tạo, tùy thuộc vào tâm, do tâm điều khiển, chính vì tâm là chủ tể".

Nhưng khi tâm có thể trong sạch hay ô nhiễm, giác ngộ hay ngu si, các nhà Đại thừa cho rằng có một tự tánh của tâm vốn thanh tịnh và đấy là Phật tánh. Vì khởi thủy tâm ở trạng thái vô minh không tự biết, nên nó không nhận thức được thực chất của nó vốn là Phật tánh. Muốn hiểu biết và ý thức về mình, tâm đã tự tạo ra những hình sắc vật thể, như chiếu ra những cái bóng để có thể thấy được hình dạng của chính mình. Điều này đúng cho mọi cá nhân: Tâm thức của mỗi người phản chiếu vào một ngoại giới gồm những hình sắc và vật thể, vì nếu không có những thứ này thì không thể có ý thức. Cái ngoại giới đối với mỗi người giống với tâm thức của riêng nó, tâm nó như thế nào thì nó nhìn thấy ngoại giới như thế ấy. Nhưng tâm thức không khám phá ra chính nó chỉ bằng cách tạo tác hình ảnh mà thôi, nó còn tự đồng hóa mình với những hình ảnh ấy. Nó đã đi tìm bản lai diện mục của mình trong những cái bóng phản chiếu mà không tự tìm trong chính mình. Con người đi tìm sự giải thoát ở ngoại giới, tưởng tượng có thể tìm thấy hạnh phúc bằng cách chiếm hữu một vài cái bóng bên ngoài. Nhưng không bao giờ tìm được hạnh phúc trong những cái bóng nếu ta không tìm thấy hạnh phúc trong chính tâm ta, vì tâm thức đã tạo nên những hình bóng ấy, cũng như "tâm thức phổ quát" đã tạo nên một thế giới gồm nhiều cái ngã (tưởng tượng) riêng biệt. Cuối cùng người ta mới nhận ra rằng, ngoại giới không là gì khác hơn là cái bóng của thực tại nội tâm. Con người thấy rằng không một cái gì nó thấy được ở bên ngoài mà đã không có sẵn trong tâm nó, vì ngoại giới phản ảnh tâm thức. Đây là bước đầu tiên đến giác ngộ. Khi ấy nó phải quay vào nội tâm để tìm tự tánh của nó ở đây, và khi vào sâu tận cùng tâm đề, nó sẽ tìm thấy tinh túy của tâm là Phật tính. Bỗng chốc mọi người mọi vật đều đổi mới, vì nếu tất cả là tâm, và tinh túy của tâm là Phật tính, thì khi tâm nhận ra Phật tính, nó sẽ thấy Phật tính ở trong tất cả mọi sự. Đây là sự thành tựu tối thượng của Bồ-tát. Lý thuyết này dường như bao hàm một nghịch lý cho rằng cái Một vì ở trong tình trạng vô minh, đã tự phân thành nhiều để đạt đến tự tri, và sau đó cái Nhiều lại đau khổ vì không biết rằng tự bản chất mình vốn là một.

Người ta đã làm nhiều nỗ lực để giải thích vấn đề này; dường như đây là một vòng lẩn quẩn không lối thoát: cái Một vì muốn chiết phục vô minh lại trở thành cái Nhiều! Nếu trạng thái Một là Niết-bàn, trong khi Nhiều là sanh tử (bánh xe luân hồi, thế giới hiện tượng), thì dường như chúng ta bắt buộc phải luân chuyển giữa sanh tử và Niết-bàn, và như vậy Niết-bàn rốt cuộc chẳng phải là hạnh phúc tối thượng nào cả, mà chỉ là một khía cạnh khác của cùng một thứ vô minh. Những Thiền sư thấy ngay rằng, về phương diện tri thức, vấn đề này không có một giải pháp nào cả. Họ thấy rằng toàn bộ Đại thừa giáo đã nhầm lẫn khi tư duy về những vấn đề sanh tử bằng ngôn từ và trên phương diện tri thức thì Niết-bàn không tốt hơn cũng không xấu hơn sanh tử. Họ thấy rằng những nhà Đại thừa đang

có giải thích đời sống bằng danh từ và định nghĩa, và nỗ lực ấy chỉ tổ đem lại rối ren vô vọng.

Bởi thế ngay từ đầu, Thiền nhắm vào mục đích dẹp bỏ tất cả mọi định nghĩa khái niệm và tư duy: điều này Thiền đã làm một cách triệt để. Thiền tuyên bố ngay Niết-bàn và sanh tử là một, và đi tìm Niết-bàn ngoài sanh tử, nỗ lực đạt Niết-bàn bằng cách làm những việc phước đức thì chỉ là một sự ngớ ngẩn phi lý, Niết-bàn là tại đây và bây giờ, ở ngay giữa dòng sanh tử, không có vấn đề nó là Một khác với Nhiều. Mọi sự đều tùy thuộc vào thực chứng trong tâm mỗi người. Người trí thấy ngay Niết-bàn trong mọi vật tầm thường của cuộc sống; còn kẻ ngu thì cứ lý luận Niết-bàn, xem Niết-bàn như một cái gì rất xa xôi, trong khi "chim kêu, hoa nở đều nói lên chân lý nhiệm mầu".

Khi một Thiền sư được hỏi Phật là gì. Ngài đáp "ba cân nện". Toàn bộ kỹ thuật của Thiền là tẩy sạch những rỉ sét trí thức nơi con người và thứ đạo đức quy ước của họ. Những Thiền sư thường đạt những câu hỏi phi lý không thể trả lời; họ chế diễu lý luận siêu hình, họ đảo ngược nền triết học chính thống, làm cho nó trở thành lối bịch. Thiền sư Đức Sơn bảo: "Niết-bàn và giác ngộ là những cọc cây khô để buộc con lừa của ông. Mười hai bộ kinh là bản kê tên ma quỷ, là giấy loại để chùi đất trên da. Mười bốn lục vô úy là những bóng ma lai vãng trong những nắm mồ tàn tạ của chúng. Những thứ này có liên can gì đến việc giải thoát của ông?"

Thiền do Đạt Ma sơ Tổ du nhập vào Trung hoa đầu tiên vào năm 527 sau Tây lịch. Gần như người ta không biết gì về lịch sử Thiền ở Ấn Độ và rất có thể chính Bồ Đề Đạt Ma cũng chỉ gợi ý cho người Trung hoa khai triển hình thái Thiền độc đáo ngày nay. Tương truyền Tổ Bồ Đề Đạt Ma được đưa đến yết kiến Lương Võ Đế, một ông vua đã làm nhiều phước đức đang chờ đợi được vị Thiền sư khen. Ông hỏi Tổ:

- Trẫm đã xây nhiều Chùa, in nhiều kinh Phật, lập nhiều giới đàn cho Tăng Ni thọ giới. Bạch Ngài như thế có nhiều công đức hay không?

- Không có công đức nào cả.

Vị vua ngạc nhiên, cho rằng câu nói ấy đã đảo lộn nền giáo lý, nên hỏi lại:

- Thế nào là đệ nhất nghĩa đế?

- Rỗng tuếch, không có Thánh.

- Thế người đứng trước mặt trẫm là ai?

- Không biết.

Những nhà nghệ sĩ Trung hoa và Nhật bản luôn luôn phác họa Bồ Đề Đạt Ma là ông già quắc thước có bộ râu đen rậm và đôi mắt sâu thẳm. Người ta biết rất ít về Ngài và tác phẩm của Ngài. Thật thế, Ngài đã không đưa đến Trung hoa một thông điệp hay giáo lý nào cả; ảnh hưởng của Ngài không tùy thuộc những gì Ngài làm hay Ngài nói, mà vào con người của Ngài. Trong hai bản văn thuật lại cuộc nói chuyện của Ngài với các môn đồ, Ngài cũng không thiết lập một giáo lý nào. Huệ Khả người thừa kế Ngài đã phải đứng đợi suốt bảy ngày ở ngoài cửa thất nơi Bồ Đề Đạt Ma đang Thiền định. Trong bảy ngày ấy tuyết xuống không ngừng, nhưng Huệ Khả quyết tâm đến độ chịu đựng cơn rét và lại còn chặt cánh tay trái dâng lên bậc Thầy để chứng tỏ sẵn sàng hy sinh bất cứ gì để được nhận làm đồ đệ. Cuối cùng ông được thầy nhận, nhưng Bồ Đề Đạt Ma không chịu dạy một lời nào. Ngài chỉ làm mỗi một việc là đặt trước người học trò một công án, và chính công án này mở mắt cho ông ta. Huệ Khả hỏi:

- Tâm con không được an ổn, Bạch Thầy, có cách gì làm cho con được an tâm.

Tổ đáp:

- Hãy đưa cái tâm của con ra đây, ta sẽ an cho con.

- Nhưng con không thể nào đưa cái tâm của con ra được.

- Thế thì ta đã an cái tâm của con rồi vậy.

Một thời gian ngắn sau khi Tổ viên tịch, tương truyền người ta thấy Ngài đi giữa núi rừng trên đường trở về Ấn Độ, đi chân không, tay cầm một chiếc dép. Khi người ta mở nắp áo quan chứa di hài Tổ thì chỉ còn lại một chiếc dép. Từ đây về sau một huyền thoại đã được xây dựng chung quanh sự tích Ngài, khởi hứng cho bao nhiêu nghệ sĩ, văn gia, chiến sĩ, chính khách, ảnh hưởng đến cả nền văn hóa Trung hoa và Nhật bản hơn bất cứ một hiện tượng nào khác.

Sự thật là Bồ Đề Đạt Ma đã đạt được trí tuệ, cái Tuệ giác đã được trao truyền cho người nào sẵn sàng đón nhận, thứ Tuệ giác không thể diễn tả bằng tri thức. Chỉ có những người vì lòng khát ngưỡng vô bờ (như Huệ Khả), sẵn sàng từ bỏ bất cứ gì để đạt Tuệ giác, mới có thể hiểu được. Với những người khác, nó không có ý nghĩa gì, và có lẽ một huyền thoại phi lý về Bồ Đề Đạt Ma được phát sinh chính vì người ta muốn tô đậm tính cách độc đáo của Ngài và đem lại một bầu không khí hài hước thường vẫn liên kết với nhiều Thiền sư.

Hầu hết, những bức tranh họa Bồ Đề Đạt Ma đều dường như cố ý làm cho người xem phải phì cười. Khía cạnh hài hước của Thiền rất giống với Lão Trang, vì trong một số lời dạy của Lão Tử và Trang Tử, cũng ít có thái độ trang trọng nghiêm túc. Từ khi Bồ Đề Đạt Ma viên tịch đến nay, chắc chắn Thiền đã tiếp xúc mật thiết với giáo lý Lão Trang, vì trong lời dạy của các Thiền sư về sau, danh từ

"đạo" thường được sử dụng đồng nghĩa với Phật tính hay Pháp. Có lẽ bí quyết của hài hước trong Thiền và Lão Trang là ở chỗ không bên nào xem trọng thế giới khách quan; họ diễu cợt mớ trí thức công kênh và tất cả hình thức có tính cách quy ước nghiêm trang. Khi vợ Trang Tử chết, môn đồ đến viếng thấy ông đang gõ nhịp hát. Người đồ đệ nói:

- Thầy đã ăn ở với người ta có con khôn lớn, bây giờ người ta chết, Thầy không nhỏ một giọt nước mắt kể cũng đã tẻ. Vậy mà Thầy còn gõ nhịp ca hát nữa thì thật quá đáng.

Trang Tử trả lời:

- Không phải đâu, khi bà chết ta cũng không khỏi buồn rầu. Nhưng rồi ta nhớ lại, trước khi sinh ra bà cũng đã từng hiện hữu, rồi bây giờ bà chết, thì chỉ là đi từ một giai đoạn này đến một giai đoạn khác, như bốn mùa tuần hoàn đầy thôi. Như vậy nếu ta khóc lóc kêu gào thì hóa ra là ta không hiểu gì về định luật tạo hóa. Bởi thế ta không khóc".

Tính hài hước đặc biệt của Thiền được tìm thấy trong nhiều bức tranh mà các Thiền sư họa lẫn nhau. Hiếm khi chúng ta thấy được những nhân vật hào hoa phong nhã, mà chỉ bắt gặp những con người nhỏ thó, mập phì một cách phi lý, đang cười rĩ ra hoặc đang mắng một chú đệ tử bất hạnh không tìm ra câu trả lời nhanh chóng cho một câu hỏi quái gở. Có một bức tranh thú vị trình bày một người nhỏ thó, đầu hói đang chống gậy đứng neho mắt thích thú nhìn hai con gà sông, một bức tranh khác trình bày lục Tổ Huệ Năng ăn mặc rách rưới đang bện xé một quyển kinh ra từng mảnh như một kẻ điên.

Thường thường các Thiền sư ưa gọi nhau là "Cái túi đựng cơm cũ rách" và những danh từ khinh miệt, không phải vì ganh tỵ mà vì họ lấy làm thích thú khi nghĩ rằng họ và những huynh đệ minh triết của họ được người đời xem hết sức Thánh thiện, trong khi họ lại thấy mọi sự đều Thánh thiện, cả đến cái chảo nấu ăn, những ngọn lá vàng đang bay theo chiều gió. Họ không thấy có gì đặc biệt khả kính nơi họ cả. Một bức tranh khác trình bày một Thiền sư đang khúc khích nhìn con tôm bò, bởi vì dù đây là một con tôm hay một cặp gà, các Thiền sư dường như vô cùng thích thú và ngạc nhiên trước những vật tầm thường nhất. Có lẽ các Ngài cười vì nghĩ rằng những con vật nhỏ bé ấy cũng không khác gì con người, đều là hiện thân của Phật tính cao cả, hay cũng có thể rằng, như Keyserling nói: "Tâm linh không có thái độ trầm trọng nghiêm trang. Nhìn từ ánh sáng tâm linh, thì không có gì trầm trọng. Tâm linh xem nhẹ mọi sự, ngay cả khái niệm về khổ đau cũng không còn nữa. Chỉ có sự đau đớn khi đứng trên bình diện thân xác. Con người biết đau khổ chỉ khi nó là một sinh vật của cảm xúc giác quan. Do đó mà những con người tâm linh thường bị những người thế tục xem là thiếu nghiêm trọng".

Nhưng ngoài tính cách hài hước, Thiên còn có những liên hệ khác với Lão Trang. Lão Tử, người được coi là sáng lập Lão giáo, tương truyền sống đồng thời với Đức Phật, và khi Thiên du nhập Trung hoa thì triết lý nguyên thủy của Lão Tử đã nhiễm đầy tính chất thần thoại, dị đoan, bởi vì khác với Nho giáo. Lão giáo đã trở thành tín ngưỡng của quần chúng. Khái niệm cốt tủy của Lão giáo là khái niệm về Đạo. Định nghĩa tổng quát thì đạo là sự tăng trưởng và biến dịch, một vận hành của tự nhiên, đây là nguyên lý ngự trị và gây nên biến dịch, là sự di chuyển bất tuyệt của dòng sông không bao giờ dừng nghỉ. Theo Lão Trang, cái gì hoàn toàn bất động, cái gì tuyệt đối là cái đã chết, vì khi không thể tăng trưởng và biến dịch thì không thể có đạo.

Trong vũ trụ không có gì tuyệt đối đứng yên, những khái niệm như thế chỉ có trong tâm thức của con người, và chính những khái niệm này, theo Lão Trang là mầm mống khổ đau của con người. Bởi vì con người đã bám vào sự vật với hy vọng hão huyền rằng nó sẽ hoàn toàn đứng yên. Con người không chịu được sự biến dịch, không muốn cho đạo vận hành. Lão Tử và đồ đệ là Trang Tử, dạy rằng con người tốt nhất là con người biết thích nghi với đạo và uyển chuyển theo dòng biến dịch của đạo. Chỉ một con người như thế mới tìm thấy bình an, vì khi nó để ý và tiếc nuối sự biến chuyển tức là nó không uyển chuyển theo nhịp điệu của dòng sông. Chuyển động chỉ có thể nhận biết tương đối với một cái gì đang đứng yên. Nhưng sự đứng yên này chỉ là ảo tưởng, vì nó tương phản với cái đang chuyển động. Nếu con người uyển chuyển theo đạo, họ sẽ tìm thấy sự yên tĩnh chân thật, vì khi ấy họ chuyển động theo dòng sông và xung đột không còn khởi lên. Lý thuyết này rất dễ thoái hóa thành tình trạng buông trôi thả lỏng, và quả thế Lão giáo cuối cùng đã trở thành thứ thuyết định mệnh hoàn toàn khác biệt với giáo lý nguyên thủy. Vì song song với lý thuyết về đạo còn có giáo lý vô vi, bí quyết làm chủ sự sống bằng cách không chống lại nó. Vô vi đã được nhiều học giả Tây phương dịch là "Không hành động" và trong Lão Trang suy đồi nó cũng có nghĩa tương tự. Kỳ thực đây là nguyên tắc căn đề "dĩ nhược thắng cường" nhượng bộ trước một sức mạnh đang tấn công mình bằng cách làm cho nó chẳng những không hại được mình mà còn trở lại tự quật ngã nó. Bởi thế, người làm chủ cuộc nhân sinh không bao giờ chống lại thế gian: không đặt mình vào thế đối lập với cuộc đời, không cố ý làm thay đổi tình thế. Người ấy nhượng bộ mãnh lực bên ngoài, nhẹ nhàng chuyển hướng nó mà không bao giờ đối mặt với nó. Người ấy chuyển đổi hoàn cảnh bằng cách chấp nhận chứ không chối bỏ thẳng thừng.

Có lẽ ta dễ hiểu vô vi hơn nếu phân tích tiếng phản nghĩa của nó là hữu vi. Chữ "Hữu" gồm có hai bộ, bộ "thủ" và bộ "nguyệt" nghĩa là bàn tay và mặt trăng tượng trưng cho ý nghĩa nắm bắt mặt trăng, làm như thể mặt trăng có thể nắm bắt và chiếm hữu. Nhưng mặt trăng vượt khỏi mọi nỗ lực nắm bắt nó, và không bao giờ ở yên trong bầu trời, cũng như hoàn cảnh không khởi biến chuyển dù ta có nỗ

lực làm cho nó đứng yên. Bởi thế "Hữu" là cố gắng nắm bắt những gì đang vút qua (vì sự sống vào đạo luôn ở trong dòng biến dịch) và "Vô" không những có nghĩa là không nắm bắt mà còn có nghĩa là tích cực chấp nhận cái thoáng qua, cái biến dịch. Bởi thế người hiểu đạo là con người tự biến mình thành hư không để thu hút được mọi vật, người ấy chấp nhận mọi sự cho đến khi làm chủ được mọi sự do thái độ bao dung của mình. Đây là nguyên tắc chế ngự thế gian bằng cách xuôi theo dòng đời, nguyên tắc làm chủ vận mệnh bằng cách xuôi theo vận mệnh. Khái niệm về đạo có phần sinh động hơn tư tưởng Chân như của Đại thừa. Đạo là cái gì vĩnh viễn biến dịch trong khi Chân như là cái bất biến giữa mọi sự đổi thay.

Nhưng sự khác biệt giữa hai khái niệm này chỉ ở bề mặt, bởi vì, chỉ có cái gì chấp nhận biến chuyển mới có thể đứng vững không bị tổn hoại và thật sự bất biến. Nếu cái đó rộng lớn đủ để dung nạp mọi biến chuyển thì chính nó không bao giờ biến chuyển và Chân như chính là nguyên lý độc nhất dung nạp tất cả những pháp dị biệt vô thường. Nhưng cũng như trường hợp Đại thừa luận về Niết-bàn, những Thiền sư thấy rằng nói về đạo tức là đã mất đạo, xem đạo là một khái niệm thì đạo trở thành phi thực và chỉ còn là xác chết. Cũng có thể nói rất hay rằng hãy biến dịch cùng với đạo, nhưng khi nói về biến dịch tức là ta chưa thực sự biến dịch, bởi thế, những Thiền sư cốt đẫy con người đến chỗ biến dịch. Như thế, ta có thể nói Thiền đã phục hồi đời sống cho Lão Trang. Nếu con người dừng lại để triết lý và suy nghĩ dù chỉ trong chốc lát; thì thực tại sống động lúc đó đã chết trong khi dòng đời vẫn tiếp tục trôi chảy. Bởi thế, các Thiền sư không thích những khái niệm; vì khái niệm tư duy ngăn cách người với đạo. Đạo ở ngay tại đây và trong mọi lúc, sẵn sàng cho chúng ta gặp bất cứ lúc nào, nhưng đạo không bao giờ để cho chúng ta suy nghĩ về nó. Vô Môn quan có câu:

Đại đạo vô môn,

Thiên sai hữu lộ.

Thấu đặc thử khoa,

Cần khôn độc bộ.

(Đạo lớn vốn không có cửa, đến đó có nghìn con đường khác nhau. Thông suốt được chỗ này, thì có thể một mình thênh thang trong vũ trụ).

Sau khi Bồ Đề Đạt Ma viên tịch, có năm vị Tổ tiếp nối, người cuối cùng là Huệ Năng. Từ đời Huệ Năng trở đi, Thiền mất hết đặc chất Ấn Độ của nó và hoàn toàn biến đổi theo tinh thần thực tiễn của Trung hoa. Mọi dấu vết của giáo lý tri thức đều bị xóa bỏ hoàn toàn. Huệ Năng là vị Tổ sư cuối cùng đã giảng giải một cách triết lý về Thiền, và từ đó về sau ngữ lục của các Thiền sư đều mang nặng tính chất bí ẩn, nghịch lý. Nhưng Huệ Năng đã để lại một tác phẩm vĩ đại, tuyển tập những bài thuyết pháp của Ngài được môn đồ ghi lại, nhan đề là Pháp Bảo

Đàn Kinh. Thông thường danh từ kinh chỉ áp dụng cho lời dạy của chính Đức Phật hay của những vị đại Bồ-tát môn đồ trực tiếp của Ngài. Đây là một vinh dự rất xứng đáng, vì bản kinh này có một chỗ đứng ngang hàng với Chí Tôn Ca, Đạo Đức kinh, Pháp Cú Kinh và Kinh Du Già của Patanjali mà thế giới đều công nhận là những kiệt tác của văn học tâm linh phương Đông. Chương đầu của Pháp Bảo Đàn Kinh là lời tự thuật của Huệ Năng về trường hợp Ngài ngộ đạo Thiên. Theo đó chúng ta được biết Ngài là một người đốn củi thất học, một ngày kia đang làm việc, Ngài bỗng nghe một người tụng Kinh Kim Cang. Bỗng nhiên Ngài có một trực giác về ý nghĩa của Kinh, và được biết người tụng vừa trở về từ ngôi Chùa ở đây Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn đang giảng dạy cho đồ chúng vài ngàn người. Lập tức Huệ Năng ra đi bái yết Ngũ Tổ, và khi đến nơi Ngài được sai giã gạo, chẻ củi trong tám tháng. Một ngày kia Tổ Hoằng Nhẫn nhận thấy thời cơ đã đến, bèn triệu tập tất cả đồ chúng ý muốn tìm một người kế vị. Người nào làm bài kệ tóm thâu được giáo lý Thiên sẽ được thừa kế y bát. Lúc bấy giờ vị quản Tăng là Thần Tú, một người trí thức hiểu Phật giáo một cách sâu rộng nhưng chưa nắm được cốt tủy chân lý. Thần Tú tự biết trí thức của mình còn nông cạn nên không dám đích thân đến nộp bài kệ cho Ngũ Tổ. Bởi thế, ông quyết định viết lên vách ngoài Thiên đường, nếu Ngũ Tổ hài lòng thì ông sẽ nhận bài kệ ấy của ông viết. Vào lúc nửa đêm, Thần Tú đi đến bức vách, viết lên bài kệ:

Thân như cây bồ đề,
Tâm là đài gương sáng.
Thường thường nên lau chùi
Đừng để bụi dơ bám.

Ngũ Tổ khen ngợi bài kệ trước mặt đồ chúng nhưng nói riêng với Thần Tú rằng, tri kiến của ông còn cạn cợt, nếu muốn được kế vị Tổ sư ông phải nộp bài khác. Trong lúc đó, Huệ Năng đã thấy bài kệ và nhận thấy rằng bài ấy chưa được, bèn nhờ một chú tiểu viết bên cạnh một bài khác do Ngài đọc lên:

Bồ đề vốn không cây,
Gương sáng cũng không đài.
Xưa nay không một vật,
Thì bụi bám vào đâu.

Ngũ Tổ thấy ngay rằng, đây là một con người đã hiểu được cái trống rỗng của quan niệm và luận lý, nhưng vì sợ người khác ganh tỵ, Ngài mật truyền y bát cho Huệ Năng kế vị làm Tổ. Sau nhiều gian truân, bị những người ganh ghét theo đuổi, Huệ Năng được nhận làm Tổ thứ sáu và sự đóng góp của Ngài cho đạo Thiên là pháp đốn ngộ. Khác với tiệm ngộ là trong khi một số người quan niệm

rằng, cần phải trải qua một thời gian lâu dài, với những luyện tập kiên nhẫn và thực hành các công đức mới có thể hiểu được Phật giáo, thì Huệ Năng lại thấy rằng phương pháp ấy chỉ Tổ đánh lạc hướng người ta, đưa họ đến tri thức suông. Sự sống biến dịch quá nhanh, ta không thể sống thử hay sống từ từ, bởi vì một khi ta làm những chuẩn bị chu đáo để đạt giác ngộ thì chân lý hiện thực phải tuột mất. Người nào do dự, chần chờ bên bờ nước để nghĩ cách làm sao nhảy vào, nhúng từng ngón chân vào nước để thử, thắc mắc khi mình vào trong đó thì sẽ ra sao, một người như thế không bao giờ xuống nước được. Người môn đệ Thiên tông phải lặn lẽ đi tới bờ nhảy xuống nước không lồi thoi gì cả, không để cho mình có thì giờ suy nghĩ, dự đoán, sợ sệt, tính toán.

Trước khi mất, Huệ Năng tuyên bố rằng sự kế thừa y bát phải chấm dứt, và Ngài bảo môn đệ: "Tất cả các con đều đã thoát khỏi lưới nghi, bởi thế tất cả các con đều có khả năng gánh vác sứ mạng cao cả của tông môn". Đoạn Ngài trích một bài kệ tương truyền của Tổ Bồ Đề Đạt Ma:

Ta cốt đến đất này,
Để truyền pháp cứu mê,
Một hoa nở năm cánh,
Kết quả tự nhiên thành.

Việc đã xảy ra như vậy. Thời gian cuối triều đại nhà Đường và suốt hai triều đại Tống, Nguyên (từ 613 đến 1367) sau Lục Tổ viên tịch, là thời cực thịnh của Thiên tông, cũng là thời hoàng kim của văn hóa Trung Quốc. Hầu hết các bậc đại sư Thiên tông đều sống vào giai đoạn này: Mã Tổ, Bách Trượng, Thiên Thai, Triệu Châu, Vô Môn... nhiều vị được nhắc đến trong chương sau. Vào thời kỳ này Thiên rất phổ thông trong các tầng lớp xã hội, kiện toàn tinh hoa của Lão Trang và Đại thừa giáo. Vì Thiên tông tổng hợp lý duy tâm, sự trong sáng, như như bất động, và khổ hạnh của Phật giáo với thi vị và sự linh hoạt của Lão Trang với sự kính trọng đối với cái bất toàn, biến chuyển của đời sống và dòng tuôn chảy bất tuyệt của đạo. Hai yếu tố này bàng bạc trong tinh thần Thiên, cùng với bản tính sinh động độc đáo của nó, đã đem lại sức sống cho Phật giáo và Lão Trang.

Vào cuối đời Tống (1279) một hình thức Phật giáo khác bắt đầu sinh khởi, và trong những năm sau đó, làm giảm địa vị ưu thắng của Thiên ở Trung Quốc. Đây là sự tôn thờ Đức Phật A Di Đà, hiện thân của ánh sáng vô lượng, Đức Phật vĩ đại đã phát nguyện cứu độ tất cả chúng sanh và cuối cùng đưa họ vào Niết-bàn. Người ta tin rằng nhờ mãnh lực đại nguyện của Ngài, tất cả những ai tin tưởng vào đức từ mẫn của Phật A Di Đà thì sẽ được vãng sanh vào thế giới Cực lạc ở phương Tây, một nơi ở đây người ta dễ đạt đến trí tuệ hơn ở thế giới vô vọng này. Thế giới Cực lạc được diễn tả bằng vô số hình ảnh kích động cảm quan rất dễ lôi cuốn quần

chúng: "Ở thế giới Cực lạc kia hoa không bao giờ tàn, những hàng bao lơn đều bằng ngọc ngà châu báu. Chánh pháp của Như Lai được những con chim hót lên trong các khu rừng bằng thứ âm thanh vi diệu". Ngày nay, Tịnh độ Phật giáo là hình thức phổ thông nhất của Đại thừa ở Trung hoa cũng như Nhật bản, ở đây đức A Di Đà được tôn thờ như một đấng Thượng đế đầy từ bi rất giống Thượng đế Kitô giáo. Thế là Phật giáo Viễn Đông đã chia thành hai tông phái chính ở Nhật bản, gọi là Tụ lực (Jiriki) và Tha lực (Tasriki), nghĩa là một phái chỉ nương cậy vào chính nỗ lực của bản thân để đạt giải thoát và phái kia nhờ vào lòng từ bi của Bồ-tát. Thiền thuộc về phái thứ nhất, và bởi vì nền văn hóa Trung hoa dần dần mất hùng tính. Thiền đã truyền sang nền văn minh trẻ trung của Nhật bản khởi thủy do Thiền sư Eisai vào năm 1191. Ở đây, Thiền trở thành Tôn giáo của giai cấp hiệp sĩ, và có một ảnh hưởng sâu xa trong nền văn hóa dân tộc còn hơn cả ở Trung Quốc. Cho đến ngày nay Thiền vẫn là yếu tố quyết định đối với giới trí thức Nhật bản. Nhiều thương gia và chuyên gia vẫn có thói quen đến Chùa sinh hoạt với các vị Sư vài tuần để thêm sức mạnh trước khi trở lại công việc thường ngày của họ. Nhưng rồi đây Thiền sẽ lan rộng khắp thế giới. Hiện nay đã có một ký túc xá dành cho sinh viên Tây phương gắn liền với một Thiền viện ở Tokyo.

2. BÍ QUYẾT CỦA THIỀN

Có lần một Nho sinh đi đến Thiền sư để hỏi về giáo lý Phật, vị Thiền sư đã trích dẫn một lời nói của Khổng Tử: "Các trò nghĩ rằng ta có điều gì dấu các trò chăng? Không, ta không có điều gì dấu các trò cả". Vị Thiền sư không để cho Nho sinh hỏi thêm câu nào, nên người kia bỏ đi trong tâm trạng hoang man và bối rối. Vài ngày sau, khi hai người cùng đi dạo trong núi ngang qua một bụi hoa dại, vị Thiền sư quay lại hỏi: "Ông có nghĩ thấy gì không?" Nho sinh trả lời có, Thiền sư bảo: "Đây, tôi có dấu gì ông đâu!" Nho sinh tức thì liễu ngộ. Vì nói về bí quyết của Thiền thì thật mâu thuẫn, và mặc dù những câu trả lời của các Thiền sư phần lớn đều có vẻ khó hiểu, họ đã không che dấu chúng ta điều gì. Thiền khó hiểu chính vì nó quá rõ ràng, chúng ta không bao giờ gặp được vì cứ lo tìm kiếm một cái gì bí ẩn. Chúng ta ham để mắt về phía chân trời, nên không thấy được những gì nằm ngay dưới chân ta. Thiền sư Bạch Ẩn nói:

Tất cả chúng sanh vốn là Phật,
Như băng và nước vẫn là một.
Ngoài nước không có băng,
Ngoài chúng sanh, tìm đâu thấy Phật?
Vì không biết đạo nằm ngay trước mắt,
Người ta tìm nó tận đâu đâu.

Như người ở ngay giữa dòng sông,

Mà kêu gào xin nước uống.

Con người thường không đủ đức bình dị để thấy những sự việc hiển nhiên gần gũi nhất. Thiên nhiên thấy những tín đồ Đại thừa đang tìm chân lý qua kinh điển, qua những người Thánh thiện và những vị Phật, và tin rằng những vị này và kinh điển sẽ khai thị chân lý cho họ nếu họ sống một đời xứng đáng. Người nào tỏ vẻ khiêm tốn nghĩ rằng Tuệ giác là một cái gì quá cao siêu không đời nào hiển lộ trong những sự vật hàng ngày, thì sự khiêm tốn ấy chỉ là một hình thức kiêu căng vi tế. Trong thân tâm, người kia tự cho mình rất cao siêu, phải ra khỏi thế gian mới thấy được chân lý, và người ấy kiêu căng đến độ chỉ đón nhận chân lý từ kim khẩu của Thánh hiền và từ Thánh điển. Họ không chịu thấy chân lý ngay trong người thường, việc thường, ngay trong chính mình, vì họ quá kiêu căng để nhìn mình đúng như thật.

Thay vì đi tìm chân lý, người ấy che dấu những bất toàn của mình dưới lớp áo "công đức" và tiếp xúc với Phật qua những chiếc mặt nạ. Đối với Thiên, thì dọn mình cẩn thận để đi tìm chân lý ở một thời điểm vị lai, từ một nguồn bên ngoài mình, chính là trì hoãn việc nhìn thấy mọi sự đúng như bản chất của chúng (như thật tri kiến) ngay trong lúc này, dù chúng tốt hay xấu. Một người không thể thấy chân lý ngay trong chính mình, thì không một vị Phật nào có thể khai thị cho họ. Một người không thấy được chân lý ngay lúc này thì không hy vọng gì thấy nó trong tương lai. Bởi thế, Thiên dạy rằng, không ai có thể tìm thấy Phật ở trong một cõi thiên đường nào, nếu họ đã không tìm thấy Phật ngay trong chính mình, và ngay trong chúng sinh khác. Họ đừng hòng đạt Tuệ giác trong một am cốc nào, nếu không thấy được chân lý ngay trong đời sống hàng ngày của thế gian.

Nguyên lý đầu tiên của Đại thừa là mọi sự vật dù bề ngoài có vẻ xấu xa vô nghĩa đến đâu, cũng đều là những mảnh vụn của Phật tính, và điều này có nghĩa cần phải chấp nhận mọi sự vật, không thể gạt bỏ một cái gì khỏi xứ Tịnh độ, xem nó là "thế tục" tầm thường, thấp kém. Như Thomas Kempis đã viết: "Nếu lòng người chân chính, thì mọi sinh vật đều là những tấm gương phản chiếu đời sống, một cuốn Thánh kinh. Không có một sinh vật nào dù hèn mọn đến đâu, mà không phản chiếu sự thuần thiện của Thượng đế". Khi được hỏi đạo là gì, một Thiên sư trả lời: "Tâm bình thường là đạo". Tô Bách Trọng bảo rằng Thiên có nghĩa là: "Đói ăn, khát uống, mệt ngủ". Một Thiên sư khác cho rằng, con người Tôn giáo đích thực thì cứ sống cuộc đời mình trong mọi hoàn cảnh khác nhau của thế gian. Người ấy sáng dậy, mặc áo đi làm việc. Khi muốn đi thì đi, muốn ngồi thì ngồi. Người ấy không khát khao thành Phật. Vì sao? Người xưa có câu rằng: "Nếu ta nỗ lực để thành Phật, thì vị Phật ấy chính là nguồn gốc của luân hồi sinh tử".

Nếu mọi sự vật trong bản chất chính là đạo hay Phật tính, thì cần gì nỗ lực để thành Phật và đạt Niết-bàn? Đối với những người có mắt để nhìn, thì chân lý vĩnh cửu, Phật tính hiển lộ trước mắt ta ngay bây giờ ở chỗ này, trong chính những tư tưởng và hành động của ta, trong dòng biến dịch đang tuôn chảy không ngừng. Bởi thế, thật phi lý để đi tìm Phật tính xem nó như là một cái gì khác hơn sự sống thường nhật. Tổ Huệ Năng dạy rằng, sự khác biệt giữa một Đức Phật và phàm phu là: Phật nhận chân được Phật tính, còn phàm phu thì không. Thiền sư Bạch Ẩn nói: "Đất này chính là Tịnh độ, thân này chính là Phật thân".

Bởi thế, Thiền cho rằng nỗ lực để thành Phật tức là đã phân biệt giữa mình với Phật, ấy là nguồn gốc của ngã chấp, nó có nghĩa là tách rời ngã ra khỏi cuộc đời, khỏi chúng sinh khác và đây là một hình thức điên nhẹ, vì người điên là người tự cô lập nhất trong thế giới. Bởi thế, Thiền gạt bỏ thẳng tay mọi ý tưởng ngoại lai về Phật và Niết-bàn. Nó phá vỡ không nương tay mọi khái niệm và biểu tượng về Phật. Một Thiền sư nói: "Nếu các ông muốn hiểu Thiền chính thống nghĩa là gì, thì đừng để người khác đánh lừa; bất luận trong ông hay ngoài ông, nếu ông gặp một chướng ngại nào thì hãy diệt nó lập tức. Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, giết hết đừng ngần ngại, vì đây là cách giải thoát duy nhất. Đừng vướng bận một đối tượng nào, hãy vượt lên trên, vượt qua và giải thoát". Tục ngữ Thiền có câu: "Đừng chân chờ ở nơi nào có Phật, và nơi nào không có Phật, càng nên vượt qua cho mau". Một câu chuyện lý thú về điểm này là câu chuyện Tổ sư Đan Hà và tượng Phật gỗ. Vào một đêm đông, Đan Hà tạm trú trong một ngôi Chùa. Khi lò lửa lò sưởi gần tắt, Ngài đi đến bàn thờ Phật lấy xuống một pho tượng gỗ bỏ thêm vào lò sưởi. Khi hay chuyện, vị chủ Chùa trách cứ Đan Hà về tội bất kính. Đan Hà làm bộ bói tìm đồng tro mà nói:

- Tôi đang nhật Xá lợi đây.

Vị chủ Chùa ngạc nhiên hỏi:

- Làm sao Ngài nhật Xá lợi được từ một cái tượng gỗ.

Đan Hà trả lời:

- Nếu không có Xá lợi thì dĩ nhiên đây không phải là Phật và tôi cũng chẳng mang tội bất kính. Vậy thì Ngài hãy cho tôi xin nốt pho tượng còn lại để sưởi chứ?

Thiền bởi thế là pháp tu trực tiếp nhất, gạt bỏ mọi trợ duyên cho tín ngưỡng vì dễ đưa người ta đến chỗ hoang man. Kinh điển chỉ có lợi ích khi được xem như những cây gậy chống, và những Thiền sư thường ví nó với ngón tay chỉ mặt trăng. Chỉ có người điên mới cho ngón tay là mặt trăng. Thiền được tóm tắt như sau:

Bất lập văn tự,

Giáo ngoại biệt truyền.

Trực chỉ nhân tâm,

Kiến tánh thành Phật.

(Đặc biệt truyền thừa sự giác ngộ không lệ thuộc kinh điển, không dựa vào ngôn ngữ, chỉ thẳng tâm người, thấy tánh thành Phật).

Nhưng, trong khi chúng ta có thể hiểu rằng chân lý Thiên quá rõ ràng, nó ở ngay trước mắt ta mọi lúc, điều ấy cũng không giúp chúng ta bao nhiêu. Đường như không có gì đặc biệt trong đời sống thường nhật. Không có gì trong sự ăn cơm, mặc áo, rửa tay chúng tỏ về Niết-bàn và Phật tính cả. Nhưng, khi một vị sư hỏi Triệu Châu rằng đạo là gì, thì Ngài đáp đời sống thường ngày chính là đạo. Vị sư lại hỏi làm thế nào để sống hợp với đạo, thì Triệu Châu trả lời: "Nếu muốn sống hòa hợp với đạo, thì sẽ xa đạo". Bởi vì sự sống, ngay trong những loạt biến cố tâm thường hàng ngày là một cái gì không thể nắm bắt và định nghĩa. Không bao giờ nó ở nguyên trạng dù chỉ trong chốc lát; chúng ta không bao giờ có thể làm cho sự sống đứng yên để phân tích và định nghĩa. Nếu chúng ta cố suy nghĩ về tốc độ của thời gian đang trôi và tốc độ của sự biến chuyển nơi sự vật, thì tâm thức chúng ta bị đặt vào trong một cơn lốc, vì đây là tốc lực không bao giờ có thể đo tính. Chúng ta càng cố gắng nắm lấy thời gian hiện tại, cố giữ lại một cảm giác khoái lạc, hay cố định nghĩa một cái gì bằng một lối ổn thỏa cho tất cả mọi thời, thì thực tại càng tuột khỏi tầm tay chúng ta.

Người ta thường bảo rằng định nghĩa là giết chết, và nếu ngọn gió phải dừng lại một giây để cho chúng ta nắm bắt và định nghĩa nó, thì nó không còn là gió nữa. Cuộc đời cũng như thế. Mọi sự vật và biến cố vĩnh viễn di động và biến dịch. Chúng ta không thể nắm bắt giây phút hiện tại để giữ nó ở lại với chúng ta, không thể gọi lại thời gian hay giữ mãi một cảm giác. Khi chúng ta cố làm việc ấy, thì chúng ta chỉ có một hoài niệm đã chết, thực tại không có ở đây và chúng ta không thể nào thoải mái. Nếu bỗng chốc ta thấy mình hạnh phúc, và cố nghĩ cách duy trì hạnh phúc ấy bao nhiêu thì càng thấy nó qua nhanh bấy nhiêu. Chúng ta cố định nghĩa hạnh phúc để có thể tìm lại nó mỗi khi cảm thấy đau khổ. Một người nghĩ rằng: "Tôi hạnh phúc vì tôi đang ở đây. Bởi thế đối với tôi hạnh phúc có nghĩa là đến ở nơi này". Lần khác, người ấy đau khổ và đang cố áp dụng kinh nghiệm lần trước, nhưng đến nơi cũ thì chỉ còn cái hoài niệm đã chết về hạnh phúc, định nghĩa trước của y không còn đúng nữa. Bởi vì hạnh phúc cũng giống như những con chim xanh Maeterlink, khi cố bắt chúng thì chúng mất hết màu sắc; cũng như khi cố lấy nước bằng bàn tay, càng nắm chặt nước càng chảy mau qua các kẽ tay. Khi được hỏi đạo là gì, một Thiên sư đã trả lời: "Bước mau lên!" vì chúng ta chỉ có thể hiểu được đời sống khi ta đuổi kịp nó, gạt đầu với nó và chấp nhận những biến chuyển đổi thay bất tận của nó. Do sự chấp nhận ấy mà môn đệ Thiên luôn luôn có một cảm thức ngạc nhiên bèn nhảy, vì mọi sự luôn luôn đổi mới.

Vũ trụ bắt đầu tạo dựng ngay bây giờ, vì mọi sự ngay trong phút này mới được sinh ra, vũ trụ cũng chấm dứt ngay bây giờ, vì mọi sự ngay trong giây phút hiện tại đang chết. Thiền là một trực giác bén nhạy về sự vật khi chúng đang sống và biến chuyển, khác với sự nắm bắt ý tưởng và cảm giác về sự vật, những biểu tượng chết của một thực tại sống. Thiền sư Takua (Đạt Quán) nói về nghệ thuật đánh kiếm, một nghệ thuật chịu nhiều ảnh hưởng của Thiền, như sau: "Thái độ tâm thức không can thiệp là yếu tố cốt tủy trong nghệ thuật đấu kiếm cũng như trong Thiền. Nếu có một kẽ hở nào dù chỉ bằng tơ tóc giữa hai động tác, thế là thua ngay". Nghĩa là sự giao tiếp giữa biến cố và phản ứng của tâm trước biến cố, không được để cho gián đoạn vì suy nghĩ. Ông nói tiếp: "Khi hai tay võ vào nhau thì âm thanh tự nhiên bộc phát không có một lúc chần chờ. Âm thanh không đợi để suy nghĩ trước khi phát ra. Ở đây không có thời gian xen vào giữa, động tác này tiếp theo động tác khác không bị gián đoạn bởi ý thức. Nếu ta chia trí và suy nghĩ nên làm cái gì khi thấy đối phương sắp đánh mình tức là ta đã để cho đối phương một dịp may quật ngã mình. Hãy để cho sự chống trả tiếp theo sự tấn công không gián đoạn, khi ấy sẽ không có hai động tác tách biệt được gọi là tấn công và chống trả. Nếu sự tấn công là ngoại giới hay cuộc đời, và sự chống trả là phản ứng của ta trước cuộc đời, thì điều này có nghĩa là sự phân biệt giữa ngã và cuộc đời bị phá hủy; ngã chấp biến mất khi sự tiếp xúc giữa hai bên có tính cách đồng thời đến độ chúng cùng biến chuyển một lúc, cùng theo một nhịp độ. Thiền sư Đạt Quán nói thêm: "Tính cách lập tức của động tác nơi ta sẽ chấm dứt bằng sự tự bại của đối phương. Nó giống như một con thuyền lướt xuôi dòng thác. Trong Thiền cũng như trong nghệ thuật đánh kiếm, một tâm thức không do dự không gián đoạn, không có trung gian là điều tối cần. Bởi thế trong Thiền thường hay nói đến một làn chớp hay những tia lửa lóe ra từ sự cọ xát hai viên đá lửa. Nếu ai hiểu điều này có nghĩa là nhanh chóng tức là làm to. Nó chỉ có nghĩa là sự đồng thời của động tác, sự di chuyển không gián đoạn của năng lực sống".

Cũng như khi ta nghe nhạc, nếu ta dừng lại để xem xét phản ứng tri thức và cảm xúc của ta trước một bản hòa âm khi nó đang được chơi, để phân tích cấu tạo của một nhạc khúc, hay để nhắm lại một đoạn đặc biệt nào đó, thì toàn thể bản nhạc sẽ không được nghe một cách trọn vẹn. Muốn nghe trọn vẹn khúc hòa âm ta phải để hết tâm trí vào sự tuôn chảy của dòng nhạc ngay khi nó đến và đi, giữ tâm thức mình luôn luôn theo nhịp điệu của nhạc. Suy nghĩ về những gì đã qua, thắc mắc về những gì sắp đến, phân tích động tác của nó trên tâm mình, là đã gián đoạn bản hòa âm, để trôi mất thực tại. Toàn thể sự chú ý phải hướng về về khúc hòa âm và phải quên mình đi. Nếu có một nỗ lực hữu thức nào để tập trung vào khúc hòa âm, thì tâm thức đã bị dẫn xa bởi cái ý tưởng về chính mình đang cố tập trung tư tưởng. Đây là lý do tại sao Triệu Châu bảo vị Sư rằng nếu y cố sống hòa hợp với đạo thì y sẽ xa đạo. Thiền còn đi xa hơn cái việc bảo con người phải lắng

nghe hòa âm thay vì suy nghĩ về phản ứng của mình đối với khúc hòa âm ấy, vì khi bảo một người nào đừng suy nghĩ tức đã làm cho họ nghĩ về sự đừng suy nghĩ. Cho nên, Thiền áp dụng phương pháp tích cực là nhấn mạnh khúc hòa âm của cuộc đời. Mọi lời bàn về nỗ lực hòa hợp tâm thức với đời sống sẽ bày thêm một khái niệm về cái tôi đang nỗ lực, và do đó lôi sự chú ý của người ra khỏi hiện thực cuộc đời. Chính thực tại cuộc đời là cái mà các Thiền sư muốn chỉ cho ta; họ chỉ cho ta chứ không xác định hay phủ định gì về nó. Bởi thế, một Thiền sư nói với môn đệ: "Hãy chỉ cho ta yếu nghĩa của Thiền mà không xác định cũng không chối bỏ. Phải nói thật nhanh, không thì ba chục hèo!" Người môn đệ không có thì giờ dừng lại để suy ra một câu trả lời; vị Thầy bắt buộc phải trả lời lập tức và tự nhiên như chính sự sống đang chuyển động.

Một Thiền sư nhóm họp đồ chúng rồi đưa lên một cây gậy và hỏi: "Các ông có thấy cái này không? Nó là cái gì? Nếu các ông bảo nó là một cây gậy thì không khác gì một người thường, có gì là Thiền? Nhưng nếu các ông bảo chúng tôi không thấy cây gậy nào cả thì tôi bảo rằng, ta đang cầm đây, làm sao các ông chối bỏ được sự kiện ấy?"

Một Thiền sư hỏi môn đệ: "Có lần một Thiền sư hỏi Qui Sơn, ý Đạt Ma qua Trung hoa là gì, Qui Sơn đưa cây gậy lên. Ông hiểu thái độ của Qui Sơn như thế nào?" Người môn đệ trả lời: "Ý của vị Tổ sư là khái thị chân lý bằng phương tiện một thực tại khách quan". Vị Thầy bảo: "Người hiểu như vậy cũng đúng. Nhưng cần gì phải lý luận như thế!". Khi ấy người môn đệ hỏi: "Vậy thì Thầy hiểu như thế nào?" Vị Thầy lặng lẽ đưa cao tích trượng của ông lên.

Một hôm Tổ Bách Trượng đặt một cái bình trước hai môn đệ và bảo: "Đừng gọi đây là một cái bình, nhưng phải nói cho ta biết nó là cái gì?" Một môn đệ trả lời: "Không thể gọi nó là một thanh gỗ". Tổ Bách Trượng cho rằng câu trả lời ấy không được, nên hỏi người kia, và để trả lời, vị môn đệ thứ hai tiến tới đá đổ bình nước rồi bỏ đi. Kết quả Bách Trượng truyền pháp cho vị này thừa kế.

Với cách ấy, những Thiền sư đưa tâm thức của môn đệ mình trực tiếp với cuộc sống, với quá trình luôn luôn di động chuyển biến, mà cũng chính là Phật tính hiển lộ thường trực. Biết được Phật tính chính là biết sự sống miên viễn tách biệt với những ngăn cách do ngã chấp, xem cái tôi như một thực thể tách biệt khỏi cuộc đời, chỉ chú trọng những phản ứng riêng tư của mình trước thực tại xem như mình là một cái gì tách biệt với thực tại. Đức Phật dạy rằng nguyên nhân sự điên đảo này chính là khát ái (tanha) thường dịch lầm là dục vọng, nhưng danh từ tanha nghĩa đen là cơn khát, nghĩa là khát ái đối với sự sống. Trong giáo lý Đức Phật, nó có nghĩa là sự khao khát đời sống kể như một thực thể biệt lập, như một người đứng ở ngoài xem xét những hậu quả mà cuộc sống sẽ đem lại cho mình. Ngoài

hậu quả này y không có một nhận thức nào về cuộc sống, y chưa từng sống một cách thực thụ.

Trở lại với tỷ dụ nghe nhạc, người ấy giống như kẻ bận tâm quá độ về những cảm giác của mình đối với nhạc khúc đến nỗi y chỉ nghe nhạc với nửa người của y, vì trong khi y suy nghĩ về những hậu quả của nhạc khúc đầu tiên, thì ban nhạc đã chơi nhiều nhạc khúc khác mà y hoàn toàn không nghe được. Trong khi những nhà tư tưởng Đại thừa xét những vấn đề này trên phương diện tri thức, lưu tâm đến ý tưởng hơn là thực tại, thì trái lại Thiên vượt ngoài mọi tư duy lý luận. Khi được hỏi về ý nghĩa tối hậu của đạo Phật, Thiên trả lời: "Cây bách trước sân", "bụi tre dưới đò" v.v... nghĩa là bất cứ gì đưa tâm thức trở về, từ tư duy trừu tượng đến thực tại cuộc sống.

Một điểm đặc biệt quan trọng khác của Thiên có thể gọi là "sự nghèo nàn về tâm linh". Hầu hết mọi hình thức Tôn giáo đều nhấn mạnh sự nghèo khó và xem của cải là chướng ngại cho tiến bộ tâm linh, nhưng trong khi Thiên sư dĩ nhiên không có của cải vật chất nào đáng kể, họ giải thích sự nghèo khó theo nghĩa tâm lý hơn là vật lý. Thông thường để định nghĩa sự sống, người ta phải xác định (về người, vật, hay tư tưởng), rằng "cái này là của tôi". Nhưng vì sự sống vĩnh viễn tuôn chảy, nên mỗi khi chúng ta tưởng mình sở hữu một cái gì, thì ta đã đánh mất nó. Chúng ta chỉ sở hữu độc một ý tưởng của riêng ta về đối tượng mà ta ưa muốn - một ý tưởng có khuynh hướng cố định, không chịu lớn theo đà phát triển của sự vật. Một thói đặc biệt của người bị ám bởi lòng tham chiếm hữu đối với vật chất hay tư tưởng, là muốn cho mọi sự vẫn y nguyên. Không những họ muốn tài sản tiếp tục ở trong tay họ, mà họ còn muốn nó đừng biến đổi. Có những nhà thần học và triết gia tỏ ra vô cùng lo lắng nếu có ai hoài nghi những tư tưởng của mình về vũ trụ, vì họ tưởng tượng trong lý thuyết của mình đã chứa đựng chân lý tối hậu và mất lý thuyết thì cũng như mất chân lý.

Nhưng chân lý vốn linh hoạt, không bị trói buộc bởi bất cứ gì thiếu sự sống, nghĩa là một khái niệm bất biến. Một khi chúng ta tưởng đã nắm được chân lý cuộc đời thì chân lý đã tan biến. Chân lý không thể trở thành sở hữu của riêng ai, bởi vì chân lý chính là sự sống, và người nào nghĩ rằng mình sở hữu tất cả sự sống thì thật là phi lý. Một phần không thể sở hữu toàn bộ. Trang Tử kể câu chuyện sau đây: "A hỏi B, người ta có thể lấy đạo làm của riêng không. B trả lời, chính ngay xác thân ông cũng không phải của ông, thì làm sao đạo lại là của ông được? A nói, nếu thân tôi không phải là của tôi thì của ai? B trả lời, đó là một hình ảnh đại biểu cho đạo. Đời ông không phải của ông, nó đại biểu cho sự hòa điệu của đạo. Cá tính ông không phải của ông, nó đại biểu cho sự thích nghi của đạo. Ông sống mà không hiểu thế nào, ông chết mà không biết vì sao, tất cả đều là vận hành của đạo. Thế thì làm sao ông có thể lấy đạo về cho riêng mình?"

Không ai có thể chiếm hữu cuộc đời; cũng thế không có một tư tưởng nào cho con người nắm lấy để định nghĩa cuộc đời; cho rằng mình đã nắm được bí quyết sự sống chính là ảo tưởng. Nếu sự sống đã không bao giờ có thể nắm bắt, thì làm sao có thể hiểu được? Bằng cách nào ta có thể biết được chân lý nếu không thể định nghĩa chân lý là gì? Thiên trả lời, bằng cách đừng cố nắm bắt hay định nghĩa nó. Đây là lý tưởng vô trú của Phật giáo hay vô vi của Lão Trang. Chẳng những ta không bao giờ sở hữu được cái gì, mà theo Phật giáo và Lão Trang, người cố chiếm hữu là kẻ bị ám, là những tên nô lệ cho ảo tưởng. Giải thoát là có thể an nhiên tự tại như chính cuộc đời, là làm một cơn gió bay đâu cũng được, người ta nghe tiếng gió nhưng không biết được gió từ đâu đến và sẽ đi đâu. Chúa Jésus bảo đây là một con người sinh từ Đấng Thánh linh. Nhưng vô trú không có nghĩa là chạy trốn thực tại để ẩn trong một am cốc thanh tịnh nào, vì chúng ta không bao giờ có thể thoát khỏi những ảo tưởng của mình về cuộc đời, chúng ta vẫn mang chúng theo mình, và mong thoát ly ảo tưởng lại là một ảo tưởng khác. Bởi vì dù có thái độ hài lòng hay sợ hãi đối với những ảo tưởng của mình, chúng ta đều bị chúng ám ảnh, do đó vô trú của Phật giáo hay vô vi của Lão Trang không phải là chạy trốn cuộc đời mà tùy thuận theo nó. Giải thoát chỉ xảy đến khi chúng ta hoàn toàn chấp nhận thực tại. Những người nuôi ảo tưởng đều là những người không chịu di chuyển; những người sợ ảo tưởng là những người chạy giạt lùi về những ảo tưởng lớn hơn, trong khi những người chinh phục được ảo tưởng thì tiếp tục bước tới.

Sự nghèo nàn của môn đệ Thiên tông bởi thế là khía cạnh tiêu cực của giải thoát; vị ấy nghèo vì tâm không vương những ham muốn vật chất và tri thức. Tâm trạng này là sự thể nghiệm lý thuyết tánh không (Sunyata) của Đại thừa, sự trống rỗng của mọi hiện tượng. Không gì có thể nắm bắt được (vô sở đắc) vì mọi sự đều trống rỗng (không), cũng không có một cái gì làm chủ sự nắm bắt vì ngã cũng là không. Bởi thế kinh Viên Giác dạy, tất cả các pháp hữu vi như mây nổi, như trăng tàn, như bóng tàu trên đại dương, như bờ cát luôn bị nước cuốn, và những Thiên sư vì đã nhận được sự mong manh của ngã và pháp nên không còn bám víu vào những thứ ấy. Theo kinh Pháp Cú họ là những người "không sở hữu một vật gì, những người đã giải thoát nhờ hiểu được sự trống rỗng của vạn pháp. Ta không thể biết hành tung của những vị ấy, cũng như không thể theo dõi dấu chim bay".

Vì đời sống Thiên không di động trong hoen rỉ, là sự phóng khoáng của tâm linh không bị ràng buộc bởi những hoàn cảnh ngoại giới và ảo tưởng tâm thức. Bản chất chân thật của Thiên không thể được mô tả bằng lời mà chỉ có thể hiểu bằng so sánh. Nó như ngọn gió lướt trên mặt đất không dừng lại nơi nào, không vương vấn vật gì, mà luôn luôn thích nghi với sự lên xuống của mặt đất. Nếu sự so sánh này làm cho người ta tưởng Thiên là một chủ nghĩa buông trôi, mơ mộng, thì ta nên nhớ đây không luôn luôn là một cơn gió nhẹ nhàng như Lão Trang vào

thời suy đồi, mà là một con lóc dữ dội quét sạch mọi sự vật, một ngọn cuồng phong băng giá đi thẳng vào trọng tâm của cuộc đời, đâm suốt qua tim.

Sự giải thoát, thái độ nghèo nàn trong Thiền chính là từ bỏ mọi sự mà tiến lên, vì sống phải là như vậy, mà Thiền là Tôn giáo của sự sống. Những Thiền sư thường bảo các môn đệ hãy quên hết mọi sự đã học trước kia khi bước vào cửa Thiền, hãy quên hết những kiến thức của họ về Phật giáo vì chính Đức Phật cũng dạy, giáo lý của Ngài như chiếc bè để qua sông, khi lên bờ thì hãy bỏ bè lại. Nhưng nhiều môn đệ của Ngài đã xem chiếc bè như bờ bên kia. Khía cạnh "từ bỏ tất cả" trong Thiền, nói một cách tích cực, lại là được tất cả. "Người nào từ bỏ cuộc đời của mình thì sẽ sống". Giáo sư Suzuki nhận xét rằng, trong khi một vài Thiền sư ưa nói đến sự nghèo nàn, thì những vị khác lại nhấn mạnh thái độ hỷ túc đối với mọi sự. Một Thiền sư nói:

Năm ngoái chưa đủ gọi nghèo,

Năm nay mới thật nghèo.

Năm ngoái không đất cắm dùi,

Năm nay cái dùi cũng không có.

Thiền sư Vô Môn lại nói:

Mùa Xuân có trăm hoa,

Mùa Thu có trăng tỏ.

Mùa Hè có gió mát,

Mùa Đông tuyết trắng rơi.

Hãy tổng khứ hết ý tưởng bá láp ra khỏi đầu ngươi,

Thì sẽ thấy mùa nào cũng vô cùng tuyệt diệu.

Thiền sư đón nhận sự biến chuyển của bốn mùa, cũng như chấp nhận sanh, già, bệnh, chết; không luyến tiếc dĩ vãng, cũng không lo sợ tương lai. Người học Thiền được tất cả vì chấp nhận tất cả: thông thường, càng nhiều sở hữu thì càng nhiều mất mát. Lại nữa, chiếm hữu vật gì tức là phủ nhận cái quyền sống và biến dịch của vật ấy. Bởi thế, sự mất mát độc nhất trong Thiền chỉ là mất sự phủ nhận ấy.

Qua những trình bày trên, học giả Tây phương sẽ đặt câu hỏi: "Thế thì luân lý, đạo đức đứng ở đâu trong đạo Thiền?" Mọi Tôn giáo đều có quy điều đạo đức và Đức Phật tóm tắt giáo lý của Ngài như sau:

Dứt làm các điều ác,

Siêng làm các hạnh lành.

Giữ tâm ý thanh tịnh,

Là lời chư Phật dạy.

Người ta có thể tự hỏi, phải chăng có một mối nguy trầm trọng khi Thiên chấp nhận tất cả mọi sự xấu cũng như tốt xem như biểu hiện của Phật tính, vì nếu thế thì người ta có thể biện minh cho bất cứ hành động nào. Quả thế đây là một trở ngại mà các Thiên sư phải đương đầu. Những môn sinh thiếu trưởng thành thường lấy sự phá chấp của Thiên để biện minh cho nếp sống phóng dật buông lung, và chính vì lý do này các Thiên viện thường có một thanh quy nghiêm ngặt. Giải pháp cho khó khăn này là, đừng để ai học Thiên khi họ chưa thuần thục kỷ luật đạo đức. Trong khi đạo đức không phải là kỷ luật Tôn giáo, nó vẫn có thể đưa con người đi được một đoạn đường tiến đến mục đích. Đạo đức không thể đi trọn con đường, vì thường cứng nhắc, có tính cách tri thức và giới hạn. Thiên bắt đầu ở chỗ đạo đức không còn áp dụng. Đồng thời đạo đức chỉ có giá trị khi nó được công nhận làm phương tiện đạt đến cứu cánh; đạo đức là một tên tớ giỏi, nhưng lại là một ông chủ kinh khủng. Khi sử dụng đạo đức như một tên tớ thì nó có thể làm con người thích nghi với xã hội, dễ dàng hòa hợp với bạn bè, và nhất là nó cho con người tự do để phát triển tâm linh. Nhưng khi đạo đức biến thành ông chủ, thì con người trở thành những kẻ cuồng tín lệ thuộc vào bộ máy quy ước đạo đức. Khi xem đạo đức như phương tiện để đạt đến cứu cánh, nó giúp cho xã hội có thể sống còn bảo đảm con người khỏi bị đồng loại cản trở, và nếu đạo đức không đem lại trí tuệ tâm linh, thì ít nhất cũng đem lại tự do cần thiết để phát triển tâm linh.

Một khu vườn phải có trật tự để những cây nhỏ và hoa không hại nhau, nhưng vẻ đẹp của khu vườn không phải ở nơi trật tự ấy, mà ở nơi những cây cối trật tự ấy mà được tăng trưởng. Và cũng như khu vườn cần được vun xới hoạch định trước khi trồng hoa, quy luật đạo đức cũng phải thuần thục trước quy luật tâm linh, vì cũng như những cây hoa có thể hại lẫn nhau, những môn đồ tâm linh cũng có thể trở thành những kẻ phóng dật. Tuy nhiên đạo đức trong ý nghĩa một phương tiện để thích nghi với xã hội, tự nó không đủ chuẩn bị cho đạo Thiên. Cần có một cái gì mạnh hơn nếu năng lực tâm linh muốn được phát triển tự do, mà đấy chính là kỷ luật tự giác. Đức tính này thường rất hiếm thấy trong xã hội loài người, mặc dù không có xã hội nào có thể tồn tại lâu dài nếu không có tự giác và sự trường cửu của nền văn minh Trung hoa so với Cổ Hy Lạp, chính là nhờ Phật giáo và Khổng giáo đều nhấn mạnh sự tự giác kỷ luật một cách nghiêm ngặt. Bởi thế, một Thiên sư luôn luôn bắt môn đệ phải qua một thời gian gặt gao trước khi học Thiên. Sự luyện tập này được gọi là "nuôi lớn Thánh thai" (trưởng dưỡng Thánh thai). Có nhiều mẩu chuyện về những kỷ luật mà các Thiên sư đã tự buộc mình trong những giai đoạn đầu cuộc đời tu tập, làm sao họ đã hoàn toàn khắc phục được những tư tưởng và cảm xúc của mình, làm sao họ đã tập kiên gan cùng

sương tuyết trong những ngôi Chùa đổ nát không có mái, có thể trông thấy sao trời lấp lánh về đêm.

Có một loại tranh về Thập mục ngư đồ (mười giai đoạn chặn giữ con trâu tâm linh) chứng minh điểm này. Công việc liễu đạo Thiên được trình bày dưới ẩn dụ một người đuổi bắt và chặn giữ một con trâu tượng trưng cho tâm. Có mười bức tranh trình bày con trâu bị theo dõi, bị bắt và kềm chế cho đến khi nó thuần thục chịu để cho người cưỡi về nhà. Khi ấy con trâu quên mất, chỉ còn người chặn trâu ngồi yên lặng trong chòi. Bức tranh kế tiếp chỉ có một vòng tròn trắng nhan đề "Trâu và người đều mất dấu", mọi ảo tượng đã bị đánh tan và toàn thể vũ trụ khách quan chỉ là sự trống rỗng. Nhưng đây chưa phải là tất cả, bởi vì, mặc dù người môn đệ đã nhận chân được tính cách phù du của mọi hiện tượng, y vẫn chưa trực tiếp xúc chạm với chính cuộc đời, y thấy mọi sự là ảo ảnh, nhưng chưa nhận chân được Phật tính căn đở trong đó. Bởi thế, bức tranh kế tiếp được gọi là "Trở về nguồn cội" trình bày một vài tia lá cỏ bên cạnh một dòng suối trong, trong khi ở bức tranh cuối cùng chúng ta thấy những vị Bồ-tát truyền thông cho mọi người những gì Ngài tìm được dưới hình thức một vị thần đem lại may mắn đi vào đô thị với đôi tay ban pháp lành. Trong bức tranh thứ năm trình bày con trâu đang được dẫn về, có bài thơ kèm theo:

Đừng bao giờ rời roi và thừng,
Trâu sẽ đi lạc vào nơi ô uế.
Đến khi con trâu đã thuần,
Nó ngoan ngoãn theo ta không cần giữ.

Khi tâm thức đã hoàn toàn được chế ngự, có những thói quen thích đáng, thì có thể bỏ những hạn chế bắt buộc, nhưng chỉ khi đạt tới bức tranh cuối cùng con người mới có thể bước đi một mình không cần theo dấu Thánh hiền ngày xưa. Vị ấy có thể xách giỏ đi vào trong chợ, chống gậy về nhà, chung đụng với những kẻ hàng thịt, rượu chè mà làm cho tất cả mọi người cùng hướng về Phật giáo.

3. KỸ THUẬT THIỀN

Nói theo sách vở, thì Thiền tông có nhiều điểm tương đồng với những Tôn giáo và triết học khác. Những tư tưởng về sự nghèo khó, tự do chấp nhận và tiếp xúc với thực tại đề cập trong chương trước, đều được tìm thấy ngay cả trong Lão Trang, Vệ Đà và những trước tác của nhiều nhà thần bí Ki Tô giáo. Mặc dù Thiền có thể đi xa hơn những hệ thống khác về những điểm này, nhưng không có gì khác biệt căn đở về phương diện kinh nghiệm tâm linh tối hậu. Tuy nhiên về phương pháp thì Thiền thật là độc đáo. Trong khi số phận hầu hết mọi nền tín ngưỡng là dần dần theo thời gian đã đi xa hẳn tinh thần nguyên thủy, thì Thiền trái lại có thể duy trì tinh thần ấy mãi đến ngày nay.

Sau hơn 1400 năm nó vẫn chưa thoái hóa trở thành triết lý suông hay thành một hình thức tuân giữ tín điều trong khi ý nghĩa nguyên thủy không còn được biết đến. Có hai lý do giải thích sự bất biến này, thứ nhất là tiêu chuẩn của Thiền là một kinh nghiệm tâm linh hoàn toàn xác định không thể lầm lẫn, thứ hai là vì những bậc Thầy từ khởi thủy đã đặt ra một phương cách truyền thừa không bao giờ có thể được giải thích bằng tri thức, một phương cách mà nếu được sử dụng thì chỉ có thể đem lại một kết quả duy nhất là kinh nghiệm tâm linh này. Hai yếu tố không rời nhau là ngộ (Satori) và công án. Satori là một kinh nghiệm chắc chắn do cách nó xảy đến và hậu quả của nó trên đương sự. Đây là một sự đảo lộn tâm thức, hết như một bàn cân sẽ bật lên thành linh khi một vật nặng hơn được đặt vào đĩa cân bên kia. Do đó ngộ là một kinh nghiệm thường xảy đến sau một nỗ lực dai dẳng để tìm ra ý nghĩa của Thiền. Nguyên nhân gần nhất để ngộ đạo có thể là một biến cố tầm thường, nhưng hậu quả lại được các Thiền sư diễn tả bằng những từ ngữ lạ lùng nhất. Một Thiền sư viết về kinh nghiệm bản thân như sau:

Đây là một điều vượt ngoài mô tả, rất khó nói, vì không có gì trên đời để so sánh được... Khi tôi nhìn quanh bốn phương và trên dưới, toàn thể vũ trụ với muôn vàn đối tượng giác quan bây giờ bỗng hoàn toàn khác lạ. Những gì trước kia đáng ghê tởm, cùng với vô minh và dục vọng, nhìn lại thì chỉ là tự tâm tôi tuôn phát, tâm ấy vẫn luôn luôn chân thật và trong suốt.

Một vị khác viết:

Những hoài nghi và do dự trước đây bây giờ hoàn toàn tan rã như một tảng băng dưới ánh mặt trời. Tôi la lớn: "Kỳ diệu thay! Không có sanh tử cần phải thoát ra, cũng không có vô thượng bồ đề cần phải đạt đến".

Có những lối diễn đạt còn linh động hơn. Trong nhiều trường hợp, nó giống như trung tâm vũ trụ đã được nổ tung, ngoại giới bỗng chốc tan rã như núi băng rộng lớn tan rã. Vì Satori là sự giải thoát khỏi tâm trạng căng thẳng thường ngày, khỏi sự bám víu vào những ý tưởng sai lầm về sở hữu. Toàn thể cơ cấu cứng chắc mà con người dùng để giải thích vũ trụ theo lối thông thường bây giờ bỗng rã rời thành mảnh vụn. Hậu quả là một cảm thức tự do vô hạn, và bằng chứng của sự chứng ngộ chân thật là, người nào trải qua kinh nghiệm ấy thì không còn hồ nghi về tính toàn vẹn của sự giải thoát. Nếu còn một chút hoài nghi nào, chẳng hạn như tự hỏi: "Lẽ nào quá đơn giản như thế?" thì thế là Satori chưa toàn vẹn, vì nó bao hàm một lòng mong ước bám vào kinh nghiệm ấy, sợ nó mất đi, và khi còn ước muốn ấy thì sự chứng ngộ không thể là tuyệt đối. Lòng mong mỏi bám giữ lấy Satori, muốn bảo đảm rằng mình đã sở hữu nó, chính lòng mong ước ấy đã giết chết Satori. Nhưng cảm giác chắc chắn của riêng đương sự không đủ để chứng minh Satori; một vị Thầy kinh nghiệm có thể biết ngay môn đệ mình có còn hoài

nghi nào không, trước hết là bằng trực giác của ông ta, thứ hai là bằng cách thử môn đệ bằng một công án.

Trong khi Satori là thước đo của Thiên, vì không có Satori thì cũng không có Thiên, thì công án chính là thước đo của Satori. Danh từ công án nghĩa đen là một công văn, nhưng cuối cùng nó mang ý nghĩa một vấn đề căn cứ trên hành động và lời nói của những Thiên sư nổi tiếng. Đây là một vấn đề không chấp nhận giải đáp nào thuộc phạm vi tri thức, giải đáp không có một liên hệ hữu lý nào với câu hỏi, và câu hỏi thường thuộc loại nghịch lý không ăn nhập gì đến tri thức. Đây là một vài thí dụ: "Hãy chỉ ra tiếng vỗ của một bàn tay". "Một người nuôi con ngỗng trong chai. Nó lớn dần và không thể thoát ra ngoài chai được. Không được đập vỡ chai cũng không được làm con ngỗng bị thương, làm thế nào để đem nó ra?" Và câu sau đây cốt nhạo báng những nhà duy lý Đại thừa thường tuyên bố rằng vạn pháp trong vũ trụ đều biểu hiện của một thực thể duy nhất: "Vạn pháp qui về Một, vậy Một qui về đâu?" "Một người đu mình trên cây cao chỉ với hai hàm răng cắn chặt một cành cây, toàn thân mình, tay chân đang lơ lửng. Dưới đất có người hỏi Thiên là gì. Làm sao trả lời được?"

Đối với những người Tây phương những công án trên đều vô nghĩa. Điều cần chú ý là mọi công án đều đưa ta vào tình thế nan giải, bắt buộc phải chọn lựa giữa hai trường hợp đều không thể chấp nhận như nhau. Như thế, mỗi công án đều phản ánh cái công án vĩ đại của cuộc đời, vì đối với Thiên, vấn đề của sự sống chính là vượt ra ngoài cả hai chuyện xác định và phủ định, lấy và bỏ, vì cả hai đều chướng ngại cho chân lý. Mọi công án cuối cùng đều đưa đến ngõ bí này. Người ta khởi sự bằng cách cố lý luận bằng tri thức, làm như nó chứa đựng một vài biểu tượng và ẩn dụ. Trong công án về con ngỗng, thì ngỗng tượng trưng cho con người và cái chai là cuộc đời: hoặc con người phải từ bỏ thế gian để tìm giải thoát, hoặc bị nghiền nát dưới bánh xe đời. Cả hai đều là những cách tự tử. Cần gì phải từ bỏ cuộc đời và nếu ta để cho nó nghiền nát mình thì có lợi ích gì? Đây là thế nan giải mà môn đệ Thiên phải đương đầu và phải tìm lối thoát. Lúc tìm ra được chính là lúc tia chớp Satori xuất hiện: con ngỗng đã ở ngoài chai mà cái chai vẫn nguyên lành. Bỗng nhiên hành giả đã thoát ra khỏi cái lao ngục tưởng tượng do chính mình tạo tác, lao ngục đó là quan niệm cứng đờ về cuộc đời mà y đã sáng tạo do lòng ham muốn sở hữu. Khi được hỏi: "Làm sao tôi thoát khỏi bánh xe luân hồi?" một Thiên sư trả lời: "Ai buộc ngươi vào đó?"

Nhiều nhà học giả Tây phương nghĩ rằng sự tĩnh tọa trong Thiên (những nỗ lực tham công án) là một hình thức thôi miên có mục đích đưa người ta đến trạng thái xuất thần. Hoàn toàn ngược lại, muốn thành công với một công án, người ta không được phép thụ động, cũng không được mơ màng hay làm cho tâm ý tê liệt như trong trạng thái xuất thần. Cũng như đạo đức, tri thức là một tên tớ giỏi và một người chủ xấu. Trong khi thông lệ con người bị kèm kẹp giữa những hình thái

tư duy, thì Thiền có mục đích kiểm soát tri thức để vượt ra ngoài tri thức. Và giống như trong trường hợp con ngỗng và cái chai, cái chai tri thức cũng không bị phá hủy. Công án không phải là một phương tiện đưa đến tình trạng xuất thân hôn mê, và hôn mê không thể nào là một sự chứng đắc cao nhất mà con người có thể đạt được. Công án chỉ là một phương tiện để phá vỡ một rào chắn, hay như các Thiền sư thường mô tả, nó là hòn gạch dùng để gõ cửa, khi cửa đã mở thì có thể rút hòn gạch. Cái cửa này là hàng rào kiên cố mà con người đã dựng lên giữa mình với giải thoát. Khi cửa đã mở vào lúc đạt ngộ, thì không phải hành giả rơi vào trạng thái xuất thân mà có cái nhìn mới mẻ về cuộc đời, thấy nó đẹp tuyệt diệu.

Những nhà phê bình Tây phương sai lầm nói trên có lẽ đã lẫn lộn Thiền chính thống với một chi phái có từ thời Lục Tổ Huệ Năng. Ngài nhận xét rằng có một số người tưởng Thiền định là cứ việc ngồi yên lặng với một tâm thức hoàn toàn trống rỗng. Những người như thế theo Ngài, không khác gì những vật vô tri như tảng đá hay khúc gỗ.

Tham công án không phải là để luyện đức tính thụ động, ngược lại nó bao hàm cuộc tranh đấu tâm linh cam go nhất, đòi hỏi một tinh thần khám phá lớn lao. Một Thiền sư viết: "Khi đã nêu một công án lên trong tâm thức, thì đừng bao giờ để cho nó tuột mất. Hãy cố đào sâu ý nghĩa công án với tất cả nỗ lực kiên trì không lay chuyển, quyết đạt đến đích. Đừng đoán mò về công án, đừng tìm ý nghĩa của nó trong văn chương. Hãy đi thẳng đến nó không dựa vào trung gian nào". Một khi hành giả bắt đầu tham công án thì vô số ý tưởng bắt đầu khởi lên trong tâm thức - ý nghĩa tượng trưng, liên tưởng, giải đáp có thể và đủ thứ tư tưởng mông lung. Tất cả những thứ này phải được gạt bỏ không nương tay, chúng càng xen vào tâm tư thì hành giả càng phải nỗ lực tập trung vào công án, cố gắng chọc thủng tình trạng bế tắc mà công án đề ra. Thỉnh thoảng vị Thiền sư hỏi han về sự tiến triển của môn đệ. Khi người này chỉ đưa ra một giải đáp có tính cách tri thức và luận lý, thì Thiền sư sẽ gạt phăng đi mà bảo phải tham lại. Quá trình này có khi tiếp tục nhiều năm cho đến khi cuối cùng người môn đệ đi đến một ngộ bí. Ý nhận ra rằng mọi giải đáp tri thức đều vô hiệu, y đi đến một tình trạng ở đây thế nan giải của cuộc đời bao hàm trong công án trở thành một thực tại không lờ, một vấn đề cấp bách đến nỗi nó đã được so sánh với một viên sắt đỏ rực án ngữ nơi cổ họng người ta.

Trên bình diện triết lý, chúng ta có thể hiểu rằng vấn đề lớn của cuộc đời là làm sao lôi con ngỗng ra khỏi chai mà không làm chai vỡ hay ngỗng chết, làm sao tránh khỏi xác định cũng như phủ định, làm sao giải thoát khỏi hai điều lựa chọn đều bất khả, một là thắng lướt thế gian bằng cách cố chiếm đoạt tất cả, hai là để cho chúng ta hoàn toàn bị hoàn cảnh thống trị. Nhưng điều ấy không có nghĩa rằng chúng ta sẽ nhận chân được vấn đề xem như đây là điều cần thiết cấp bách

nhất. Sự chọn lựa là ở giữa một đấng cố thủ lấy mình chống lại thế gian, đấng khác là hoàn toàn tuân phục định mệnh, chối bỏ khả năng hành động của chính mình để hoàn thành bất cứ một điều gì. Phần đông chúng ta tránh tình trạng thứ hai và nỗ lực một cách yếu ớt để thực hiện điều thứ nhất bằng cách bám chặt vào những sở hữu vật lý và tâm linh của chúng ta, dồn chứa dần dần để tích trữ vào kho tàng sở hữu. Trong khi trường hợp thứ nhất không bao giờ có thể kiện toàn, vì chúng ta càng nắm chặt, thì đối tượng ham muốn của chúng ta càng thoát, còn ý tưởng về trường hợp thứ hai làm cho ta sợ như chết. Nếu chúng ta có nghĩ tới vấn đề này, thì nó cũng chỉ mang một ý nghĩa triết lý xa xôi như Ngày Phán Xét Cuối Cùng. Vì có khá nhiều thời giờ giữa bây giờ và lúc đó, cho nên ta cứ hy vọng sẽ có một giải đáp xuất đầu lộ diện. Nhưng sự tham công án làm cho vấn đề trở thành một thực tại cấp bách, và khi chạm đến ngõ bí, hành giả được ví như một con chuột bị đuổi đến một lỗ cống bị bít, như một người đã leo hết ngọn sào hay đạt tới bờ vực thẳm cố thoát khỏi một cơn hỏa hoạn khốc liệt. Chỉ khi đạt đến tình trạng tuyệt vọng này, những bậc Thầy mới dục môn đệ phải nỗ lực thêm. Phải làm thế nào để vượt qua cây sào, con chuột phải lấy hết sức bình sinh phá vỡ thành lỗ cống. Một Thiền sư nói: "Khi tiếp tục kiên trì tham cứu không gián đoạn, ta sẽ thấy không có cái mốc tri thức nào để bám lấy mà giải quyết công án, nó tuyệt đối không có ý nghĩa gì, hoàn toàn vô vị vô duyên, và ta bắt đầu có cảm giác khó chịu, mất kiên nhẫn".

Sau một thời gian cảm giác này càng mạnh, công án trở thành một khối bí ẩn không thể nào chọc thủng. Hành giả giống như một con muỗi cố cắn thủng một khối sắt. Trong khi khối sắt hoàn toàn phủ nhận sự hiện hữu nhỏ nhoi của nó, thì con muỗi cũng tự quên mình và xuyên thủng qua được như hư không. Thế là xong việc. Không có cách nào để diễn tả giây phút ấy. Chỉ có thể bảo rằng đây là lúc xiềng xích của ảo tưởng đã rã rời trước áp lực mãnh liệt của ý chí. Sự tham công án là cốt để tập trung tâm ý và kích thích ý chí đến cao độ và trong những giai đoạn cuối cùng, nỗ lực càng được kích thích vì công việc càng trở nên khó khăn. Bởi thế khi nan đề cuối cùng được đối phó, hành giả sẽ đối mặt với nó bằng tất cả nghị lực của mình, và khi năng lực dữ dội của ý chí gặp phải sự trợ lực của công án, giống như con muỗi gặp khối sắt, thì ngay lúc ấy, một tia chớp Satori xuất hiện. Hành giả bỗng thấy rằng hóa ra không có gì cả. Một Thiền sư ghi lại: "Vào lúc ấy ta không còn gì phải làm, và chỉ còn biết bật lên một tiếng cười lớn". Phương tiện duy nhất của chúng ta để khám phá kinh nghiệm này là ngữ lục của các Thiền sư, nghe họ kể cái cách Satori đã đến với họ. Thiền sư Bạch Ẩn diễn tả giai đoạn sau cùng của việc tham công án như sau:

"Khi hành giả hoàn toàn nắm lấy công án, sẽ đến một giai đoạn y hoàn toàn căng thẳng. Như một người trên bờ vực thẳm, y không biết mình phải làm gì. Bỗng nhiên y thấy cả thân tâm đều tan vào công án. Đây là điều mà người ta gọi là

trạng thái buông xả. Khi tỉnh khỏi cơn mê và lấy lại hơi thở bình thường, thì cũng như cảm giác của người uống nước tự biết mát lạnh. Đây là một niềm vui khó tả".

Từ ngữ quan trọng trong lời trích dẫn này là buông xả. Vì nếu công án tiêu biểu vấn đề lớn lao mà mỗi con người phải đương đầu dù hữu thức hay vô thức, thì cũng hết như cuộc đời, công án không bao giờ có thể nắm bắt được. Những Thiền sư phân biệt hai loại mệnh đề (cú), mệnh đề sống và mệnh đề chết. Mệnh đề chết là những mệnh đề có thể phân tích và giải đáp hợp lý, còn mệnh đề sống là những mệnh đề không bị hạn cuộc trong một lối giải thích nhất định. Công án thuộc mệnh đề thứ hai, vì nó giống như cuộc đời, vừa phù du vừa bí ẩn. Bởi thế, khi hành giả đạt đến mức cuối cùng của sự bế tắc để thấy ra rằng không thể nào nắm lấy công án, thì y cũng nhận ra rằng không bao giờ nắm bắt được sự sống, không thể nào chiếm hữu sự sống hay làm cho nó đứng yên một chỗ để phân tích, lý giải. Bởi thế, nếu y buông xả, và sự buông xả này cũng là chấp nhận cuộc đời như là cuộc đời, nghĩa là một cái gì không thể biến thành sở hữu của riêng ai, luôn luôn tự tại, tự nhiên và vô hạn. Công án là một lối trình bày vấn đề then chốt của cuộc đời dưới một hình thức mãnh liệt nhất. Bởi vì, ngõ bí cuối cùng của công án, của mệnh đề sống, chính là ngõ bí mà những người cố nắm bắt chiếm hữu bất cứ đối tượng nào trong đời sống, luôn luôn gặp phải. Họ chỉ nắm được xác của đối tượng, mà theo thời gian cũng phải tàn tạ. Bởi thế, môn đệ Thiền thường được giao cho tham cứu một cái gì không thể bị giết chết bởi định nghĩa và phân tích, phải cố nắm bắt nó khi nó đang sống, và ngay khi nhận ra rằng không thể nào nắm bắt nó được thì y buông ra. Trong một tia chớp, y hiểu rằng mình quả thật điên rồ khi phủ nhận cái quyền sống của sự vật bằng cách nắm bắt lấy chúng làm của riêng. Khi ấy, y đạt đến sự giải thoát của tâm thức, nhờ nhận ra rằng mọi đau khổ chính do con người cố nhốt gió vào trong chiếc hộp, nắm giữ cuộc đời không để cho nó sống.

Dĩ nhiên có nhiều trình độ chứng ngộ, mà muốn đạt đến sự chứng đắc cao độ thì cần phải tham nhiều công án. Người ta bảo có 1700 công án, và mặc dù người môn đệ không cần thiết phải giải quyết tất cả mọi công án ấy mới có thể hiểu Thiền một cách trọn vẹn, rất hiếm khi chỉ một công án mà thôi lại đủ để đạt thành Satori tối hậu. Trong những giai đoạn đầu của sự tu Thiền, tia chớp chứng ngộ chỉ kéo dài vài giây, càng về sau nó càng kéo dài hơn, cho đến khi cuối cùng hành giả có một sự chứng ngộ quét sạch bóng dáng của hoài nghi và do dự. Có một vài sự tương đồng giữa Satori và sự hoán cải đột ngột trong Ki Tô giáo, William James đã đưa ra một số trường hợp đáng chú ý về điểm này trong tác phẩm của ông nhan đề: Những hình thái khác nhau của kinh nghiệm Tôn giáo và chúng ta có thể so sánh các trường hợp này với những pháp thoại của Thiền sư, James kể trường hợp một người nỗ lực cầu nguyện, và mỗi khi cố kêu cầu Thượng đế, y cảm thấy có một cái gì ứ nghẹn nơi cổ họng. Cuối cùng một cái gì ấy nói: "Người hãy xưng tội

đi. Vì nếu không người sẽ chết". Bởi thế, người ấy làm một nỗ lực cuối cùng để cầu xin sự khoan hồng của Thượng đế, trong khi y vẫn bị bóp cổ. Y quyết định phải đọc cho hết lời cầu xin dù có phải nghẹn cổ mà chết. Cuối cùng điều y nhớ được là, thời gian đang rơi lại phía sau trên mặt đất, cùng với bàn tay vô hình đã bóp cổ y... "Khi tôi tỉnh dậy, trời dường như mở rộng với ánh sáng tuôn tràn. Không phải chỉ một lúc mà suốt ngày đêm, ánh sáng tràn ngập linh hồn tôi, tôi được đổi mới, mọi sự bỗng nhiên trở thành mới mẻ lạ thường, tất cả đều thay đổi". James chứng minh rằng, trong hầu hết mọi trường hợp, sự hoán cải đột ngột thường tiếp theo sau một cảm giác tuyệt vọng khôn khổ cùng cực, rất giống với ngộ bí tột cùng mà Thiền giả bắt gặp trước khi chứng ngộ. Ông cho rằng Thần Học Thệ phản giáo với sự nhân mạnh tội nguyên thủy và sự bất lực của con người, chính là ám chỉ loại kinh nghiệm tâm linh này. "Trong cơn buồn khổ tột độ, cái tôi hữu thức tuyệt đối không làm gì được. Nó hoàn toàn bị phá sản không còn biết nương vào đâu, cảm thấy không làm được việc gì ích lợi". Kế tiếp là sự hoàn toàn tuân phục của linh hồn trước Thượng đế, điều này rất giống cái mà Thiền sư Bạch Ẩn gọi là "sự buông xả". Một người Thệ phản ở Pháp Adolphe Monob nói về kinh nghiệm hoán cải của ông như sau: "Từ bỏ mọi công đức, mọi thế lực, bỏ hết tất cả tài sản riêng tư, chỉ nhận thấy nỗi thống khổ tột cùng của tôi trước sự khoan hồng của Thượng đế... tôi cầu nguyện ráo riết như chưa bao giờ từng cầu nguyện trong đời". Nhiều người hoán cải nói về hậu quả của sự quy hàng tối hậu này là, nó đã đem lại cho họ một cái gì hoàn toàn mới mẻ về cuộc đời, dưới cái nhìn đó mọi sự đều biến đổi, tràn trề sự vinh quang của Thượng đế. Ta có thể so sánh với ngữ lục của các Thiền sư về hậu quả của Satori. Bạch Ẩn nói: "Như uống nước, chỉ có mình biết nó nóng hay lạnh. Đây là một niềm hoan lạc khó tả". Một Thiền sư khác diễn tả: "Khi tôi nhìn quanh bốn phương trên dưới, toàn thể vũ trụ bỗng nhiên khác lạ. Những gì trước kia có vẻ đáng ghét thì bây giờ tôi chỉ thấy nó tuôn phát từ chính mình, từ tự tánh vẫn luôn luôn trong suốt".

Quay về Ki Tô giáo, chúng ta tìm thấy một điểm tương đồng nữa do James ghi lại: "Tôi cầu xin sự khoan hồng, và bỗng nhiên trực nhận rõ ràng có sự tha thứ và đổi mới nơi con người tôi. Tôi đứng lên thốt lời: Mọi việc cũ đã qua, mọi sự trở nên hoàn toàn mới mẻ. Giống như tôi đi vào một thế giới khác, một kiếp sống khác, cảnh vật thiên nhiên tràn đầy ánh vinh quang của Thượng đế, cái nhìn tâm linh của tôi được soi sáng, khiến tôi thấy được vẻ đẹp trong từng mỗi vật thể của vũ trụ, rừng cây ngân vang những tiếng nhạc trời". Các Thiền sư thường có vẻ tế nhị và dè dặt hơn khi nói đến niềm hoan lạc của đời sống mới bên trong họ. Vì một vài lý do nào đó họ dường như không quan tâm đến điều đó như những nhà thần bí Ki Tô giáo, và rất hiếm khi họ nói về sự say sưa mê mẩn của mình lúc khám phá được kho tàng vô giá. Họ thường mô tả thật rõ ràng giây phút chứng ngộ, nó dường như rung chuyển toàn thể vũ trụ, nhưng những gì tiếp theo sự

chúng ngộ ấy thì họ chỉ nói thoáng qua. Một Thiền sư viết: "Thình lình một tiếng sấm nổ, cửa tâm thức mở toang. Và kia, ông già đang ngồi trong đó với tất cả vẻ quen thuộc của ông (Phật tánh)". Sau đó họ chỉ đề cập sự chứng ngộ của họ theo tiêu chuẩn những việc thông thường nhất, vì mục đích của họ là cốt chỉ cho mọi người thấy Thiền là một cái gì vô cùng tự nhiên và liên hệ mật thiết với đời sống thường nhật, trong khi Phật là: "Ông già ngồi trong ngôi nhà quen thuộc của ông". Phật vẫn luôn luôn ở đấy, vì nhà của Ngài là sự sống thường nhật, nhưng không ai nhận ra Ngài.

Sau đây là một ẩn dụ quen thuộc trong nhà Thiền. Đối với những người chưa tu, thì núi chỉ là núi, cây chỉ là cây, người chỉ là người. Sau khi đã học Thiền một thời gian, đã thấy được sự trống rỗng và vô thường của mọi hiện tượng, thì núi không còn là núi, cây không còn là cây, người cũng không còn là người, vì trong khi những người phàm phu tin rằng mọi sự là thực có, thì người đã giác ngộ một phần sẽ thấy mọi vật chỉ là giả danh (tạm gọi), không thực chất và vô thường như mây nổi. Nhưng đối với người đã giác ngộ hoàn toàn thì núi lại là núi, cây là cây và người là người. Như vậy, trong khi Satori có những đặc tính giống như sự hoán cải đột nhiên, chúng được giải thích khác nhau. Trước hết sự hoán cải chỉ đến với người nào hoàn toàn hợp nhất với Thượng đế bên ngoài, trong lúc Satori lại là sự nhận chân tự tánh sâu xa nhất của chính mình. Sự hoán cải xảy đến khi có một yếu tố bên ngoài làm thay đổi vũ trụ, trong lúc Satori là nhìn thấy vũ trụ đúng như thực chất của nó. Trong Thiền không có ngăn cách giữa sinh diệt và bất sinh diệt, vì phàm phu là Phật, sinh tử là Niết-bàn, vô minh là giác ngộ; chỉ tâm người làm nên sự phân biệt. "Tâm có thể biến thiên đường thành địa ngục và biến địa ngục thành thiên đường" (Milton).

Bởi thế, tâm chính là chìa khóa của sự sống. Khi vô minh nó tạo nên sự hỗn độn, khi giác ngộ thì nó hiển lộ Phật tánh. Do đó trong Thiền cũng như trong mọi Tôn giáo Đông phương, công việc cốt yếu là chế ngự tâm. Điều này được hoàn thành tốt đẹp nhất qua việc tham công án, và để yểm trợ cho công việc này các Thiền sư đã phát triển một kỹ thuật Thiền định gọi là tọa Thiền để giúp cho hành giả an nghỉ thân xác, bài trừ những ý tưởng mộng lung và bảo trì năng lực thần kinh của mình để có thể dành trọn nỗ lực cho công án. Tọa Thiền có lẽ phát xuất từ Yoga của Ấn Độ, vì thế ngồi cũng tương tự và hành giả phải thận trọng chú ý thở cho đúng cách. Nhưng mục đích của Yoga và tọa Thiền khác nhau, vì các Thiền sư không bao giờ chấp nhận những trạng thái xuất thần mà Yoga xem trọng. Các Ngài nêu rõ rằng, mặc dù khi tọa Thiền có thể xảy ra những trạng thái xuất thần, nhưng chúng không phải là mục tiêu của sự luyện tập. Trái lại các Ngài tuyên bố rằng ta không bao giờ đạt đến Tuệ giác với những trạng thái tâm thức siêu nhiên ấy, vì tâm thức người Trung hoa đòi hỏi một cái gì hoàn toàn thực tiễn và linh động. Điều này không có nghĩa tọa Thiền đúng, Yoga sai, mà chỉ có nghĩa

rằng những loại tâm thức khác nhau sẽ đạt giác ngộ theo những đường lối khác nhau, những gì đúng với người Ấn Độ là sai với người Trung hoa, vì dân xứ lạnh hay ôn đới thường cần một cái gì hùng mạnh hơn dân vùng nhiệt đới, nơi người ta có thể sống với mức hoạt động tối thiểu. Mục đích của tọa Thiền chỉ là để giải tỏa cho tâm khỏi nghĩ đến thân xác, và giảm thiểu mọi sự phân tán để có thể hoàn toàn tập trung vào một công án đặc biệt. Những thời dành để tọa Thiền trong ngày tại một Thiền viện là cốt để tập trung nỗ lực vào một công án, mặc dù những bậc Thầy khuyến cáo những môn đệ phải luôn luôn mang công án trong tâm bất cứ lúc nào, trong mọi công việc và hoàn cảnh. Nhưng ta nên nhớ tọa Thiền và công án tự chúng không phải là mục đích của đời sống Thiền. Chúng chỉ là hình thức thể dục tâm linh yểm trợ cho sự phát sinh một kinh nghiệm nào đó, và khi kinh nghiệm đã đạt được thì những phương tiện dùng để làm phát sinh kinh nghiệm ấy có thể bị dẹp bỏ. Vì mục đích của Thiền không phải là vĩnh viễn rời bỏ thế gian để đi đến độc cư ở một nơi nào. Sự độc cư ấy chỉ là phương tiện để đạt tri kiến và tri kiến ấy chỉ hữu dụng khi hành giả thực hành hạnh Bồ-tát đem lại giác ngộ cho tất cả mọi người. Sự làm lẩn xem tọa Thiền và tham công án là mục đích tối hậu, thì cũng như làm ngón tay chỉ với mặt trăng, làm hỏng mục tiêu của sự tu tập. Như lời luận trong tranh chấn trâu:

"Khi đã biết được điều cốt yếu không phải là bẫy hay lưới, mà là thỏ và cá, thì khi ấy giống như vàng đã được tách khỏi quặng, như mặt trăng ra khỏi đám mây".

4. ĐỜI SỐNG TẠI THIỀN VIỆN

Hành động đầu tiên của Đức Phật sau khi giác ngộ là thành lập một Tăng đoàn gồm những khát sĩ không nhà, những Hiền nhân rày đây mai đó, những người từ bỏ tất cả để học Phật pháp và hoằng dương giáo lý. Họ sống bằng cách xin ăn từ những cư sĩ, và sở hữu của họ không có gì ngoài y bát, một góc cây và một tảng đá. Từ khởi thủy, họ không phải là những nhà khổ hạnh tự hành xác để sám hối; họ không xem lối sống đơn giản tự nó là cứu cánh mà chỉ là phương tiện để giải thoát những phiền toái hàng ngày để có thể tập trung toàn lực vào công việc quan trọng duy nhất là đạt giác ngộ cho mình để giúp ích cho người.

Không bao lâu sau khi Phật Niết-bàn, những khát sĩ không nhà này bắt đầu nhóm họp thành những đoàn thể Tăng già và dần dần con số khát sĩ tăng lên nhanh chóng. Những Tòng lâm bắt đầu mọc lên khắp nơi ở Ấn Độ, lan tràn đến Tích lan, Tây tạng và Trung hoa, và cho đến ngày nay, đoàn thể Tăng già có mặt khắp vùng Đông Á, trong quần đảo Hạ Uy Di, và cả ở miền Tây Mỹ quốc, cùng một màu y vàng quen thuộc và bát khất thực từ nhà này đến nhà khác.

Khỏi phải nói, Phật giáo cũng không thoát khỏi bất cứ tệ đoan nào của chế độ Tu viện. Lý tưởng nguyên thủy của một vị Tỷ-kheo rất cao cả; nhiệm vụ xã hội

của vị ấy là làm một người "hướng đạo, triết gia và bạn lành" cho quần chúng nơi họ sống. Bởi vì, nguyên tắc của Phật giáo là kính trọng mọi sự trong vũ trụ, nên vị Tỷ-kheo thường rất thận trọng trong việc sử dụng mọi vật dụng người ta cung cấp để khỏi lạm phí bất cứ thứ gì. Trên nguyên tắc, vị Tỷ-kheo phải mặc y phục bằng vải vụn người ta vứt đi, và khi những tâm y này rách, thì vẫn còn có thể dùng nó để lau chùi. Mọi sự vật đều có giá trị, không được khinh thường một cái gì, không được vứt bỏ một cái gì nếu còn có thể dùng được. Nhưng nếu một cơ sở Tăng già duy trì chế độ khát thực, muốn giữ sự trong sạch nguyên thủy lâu dài, thì những Tu sĩ phải là những người đã đạt đến trình độ phát triển tâm linh rất cao, mà những vị này lại rất hiếm. Trong khi đó, không thiếu gì những Tu sĩ đã trở thành những người lười biếng suy đồi, sống bám vào đoàn thể như những ký sinh vật lợi dụng sự mê tín của quần chúng ngu si. Tu viện trở nên giàu có, đầy những tặng vật của vua chúa và thương gia, cho đến khi nhà của Tu sĩ "dưới gốc cây, trên tảng đá" ở nhiều nơi đã trở thành lâu đài nguy nga tráng lệ. Giẻ rách đã trở thành những y phục lụa là sặc sỡ, trong khi viện trưởng các Tu viện lại mang tất cả kiểu cách và cả đến uy thế của những nhà cai trị thế tục. Nhưng sự phát triển này không phải là những điều lợi của nó, vì tài sản gia tăng của các đoàn thể Tăng già đã giúp cho họ hoàn thành những công trình mỹ thuật vĩ đại vốn là sở trường của óc tưởng tượng và năng khiếu biểu tượng trong Phật giáo.

Vào thế kỷ thứ 6, Tu viện Phật giáo ở Trung hoa đã đi đến một giai đoạn phát triển cao độ. Sử chép rằng có những Tu viện chứa đến trên ngàn Tu sĩ, như những Tu viện khổng lồ ngày nay ở Tây tạng và Mông cổ. Nhiều Tu viện giống như cả một đô thị. Từ nguyên thủy, các vị Tổ Thiên tông đã quy tụ những đoàn thể này, và đem lại một đời sống mới cho chế độ Tòng lâm. Sự phát triển của tập đoàn Thiên viện như ngày nay ta thấy, có nguồn gốc từ thời đại Tổ sư Bách Trượng viên tịch vào năm 814. Bách Trượng thấy cần phải xây dựng những Tu viện khác với những loại đã có từ trước, ở đây đoàn thể Tăng già thường sống một đời trầm mặc xa rời thực tế.

Trong khi ấy, điều cốt yếu của Thiên là phải liên lạc mật thiết với những sinh hoạt thường ngày của thế gian. Nếu còn phải giúp xã hội áp dụng Phật giáo vào đời sống hàng ngày, thì các bậc Thầy trong Phật giáo không thể hoàn toàn tách rời xã hội. Bởi thế, Bách Trượng vạch ra một số quy luật và giới điều đặc biệt cho Thiên viện, và tác phẩm này được biết dưới nhan đề: "Bách Trượng thanh quy" lập ra nền tảng cho sinh hoạt Thiên viện từ đây về sau. Theo Bách Trượng thì muốn duy trì sinh khí Tu viện, điều cốt yếu là Tu sĩ không được chỉ sống nhờ vào khát thực. Nguyên tắc đầu tiên trong quy luật của Ngài là: "Một ngày không làm một ngày không ăn" (Bất tác bất thực) và vì lý do này hầu hết mọi Thiên viện đều có nông trại trồng lúa và rau cải cung cấp cho Tăng chúng. Ngài bắt buộc mỗi Thiên sinh phải đảm trách một công việc tay chân, vì theo tinh thần Thiên, không

có việc gì là hèn hạ. Bởi thế, những người mới đến Thiền viện thường được giao phó những công việc nhẹ nhàng thú vị hơn những người đã tu cao.

Mỗi Tu viện được tổ chức trong tinh thần tự trị và dân chủ, có người nấu bếp, thư ký, giám sự, những người chuyên môn về các công nghệ và trông coi nghĩa địa. Trong khi viện chủ hay trụ trì Tu viện không có phần vụ đặc biệt nào, vị ấy cùng làm với Tăng chúng mọi việc thông thường. Sinh hoạt của Tăng chúng tập trung ở nhà Thiền, một tòa nhà hình chữ nhật lớn nhỏ tùy số chúng. Chính ở đây chư Tăng thực tập tọa Thiền, giữ chút ít vật dụng tùy thân, và ngủ đêm. Ngoài nhà Thiền còn có nhà ăn, nhà bếp, nhà vệ sinh, bệnh đường, phương trượng (dành riêng cho vị trụ trì), một khu vườn và thường có thêm rừng hoặc ruộng và một số văn phòng và phòng khách. Giáo sư Suzuki có xuất bản một tác phẩm nhan đề là “Sự tu luyện của Tu sĩ Thiền tông” được họa sĩ Zenchu Sato ở Kamakura minh họa. Những bức tranh này không cốt phô trương giá trị nghệ thuật mà cốt cho ta thấy rõ tinh thần đồng đội trong một Tu viện Thiền tông.

Một trong những điều đáng chú ý nơi các tranh vẽ này là vẻ hạnh phúc vui tươi của chư Tăng trong khi làm việc. Dù đang bở củi, nấu cơm, giặt áo hay cạo tóc, ai nấy đều có nét mặt hân hoan, biểu hiện đức siêng năng cần mẫn. Quả thế, sự cần mẫn của Tu sĩ Thiền đã trở thành ngạn ngữ, và ở Nhật khi người nào giữ nhà cửa sạch sẽ ngăn nắp thì người ta ví nhà ấy giống như một Thiền viện. Để ngăn ngừa sự phóng túng nguy hiểm, đời sống Thiền viện tuân theo kỷ luật gắt gao, mọi việc đều phải được thi hành nghiêm túc và đúng giờ, trở thành gần như là những nghi lễ. Thời giờ và nguyên liệu được tiết giảm đến mức tối thiểu, và sở hữu của Tỷ-kheo ít ỏi đến độ vừa đủ để làm gói kê đầu. Nhưng điều này không cốt nhắm đến khổ hạnh mà theo Thiền, khi làm việc gì chỉ nên sử dụng thì giờ, năng lực và nguyên liệu vừa đủ cho việc ấy.

Trong khi một số Thiền viện ở Nhật đã trở thành những viện bảo tàng nghệ phẩm Trung hoa và Nhật bản như hội họa, đồ gốm, đồ đồng, sơn mài và điêu khắc trên gỗ, những nghệ phẩm này không được trình bày la liệt như ở các Chùa thuộc tông phái khác. Sự trang trí một Thiền viện thường thực hiện trong tinh thần kiệm ước. Mục đích là làm sao mỗi một công trình nghệ thuật được thưởng thức một cách trọn vẹn, mà điều này không thể có nếu trình bày quá nhiều nghệ phẩm cùng một lúc. Cho nên bầu không khí nổi bật trong Thiền viện là sự bình dị khắc khổ, rải rác đó đây trưng bày những nghệ phẩm tuyệt đẹp được chọn lựa một cách cẩn thận. Nhưng sự giản dị này không có nghĩa là thiếu trang hoàng. Thiền đã ảnh hưởng nhiều đến nghệ thuật kiến trúc và trang trí. Cấu trúc các gian phòng tự nó đã đẹp không cần phải trưng bày thêm một vật gì. Những bình phong bằng giấy làm thành những tường ngăn trong một gian phòng Nhật bản, những khung gỗ của bình phong, màu vàng nhạt của thảm rơm trên nền nhà, những đường thẳng dài và thấp đều có một vẻ đẹp im lặng khó tả, dù chúng chỉ được làm bằng nguyên liệu

thô sơ rẻ tiền. Thiền đường là một gian phòng mà vật trang hoàng duy nhất trong đó là bàn thờ Phật đặt ở giữa, đôi khi chỉ có một cành hoa ở trước. Gian phòng dài và hẹp hai bên là chỗ nghỉ của chư Tăng và chỗ tọa Thiền. Vào giờ Thiền định họ đi vào Thiền đường ngồi vào chỗ hướng về giữa phòng. Vị Tăng quản chúng tiến lên quỳ trước điện, trong khi ngoài kia một vị khác triệu tập những người đến trễ bằng cách đánh bảng trên đó có khắc:

Sanh tử là việc lớn,

Cuộc đời thực vô thường.

Hãy quý từng giây phút,

Thời gian không chờ ai.

Vị quản Tăng thắp một nén hương, và khi ông trở về chỗ ngồi thì việc tọa Thiền khởi sự. Khi ấy hai vị Tăng khác tiến lên bàn thờ cúi chào nhau và vái tượng Bồ-tát, rồi mỗi người cầm một mảnh gỗ đẹp có hình tháp gọi là cái bê (keisako) và sau khi cúi đầu một lần nữa, họ tách ra đi về hai phía Thiền đường. Họ bắt đầu đi lui tới trước hai hàng Tu sĩ ngồi Thiền, cẩn thận theo dõi xem người nào ngủ gật. Ban đầu họ đi rất nhanh, về sau chậm bước dần cho đến khi họ đi nhẹ như những cái bóng. Bỗng chốc một người dừng lại trước một vị có vẻ đang ngủ, quất vào vai vị ấy vài cái thật đau với tấm bê đang cầm, khiến y trở lại ý thức trọn vẹn. Sau một hồi họ trở về chỗ, và thời Thiền định tiếp tục cho đến khi cây hương cháy hết. Khi ấy vị quản Tăng rung chuông và gõ hai mảnh gỗ vào nhau. Đây là dấu hiệu được nghỉ xả hơi, để bước qua giai đoạn khác. Tăng chúng đứng lên thành hàng và bắt đầu kinh hành bước rất mau và lặng lẽ quanh Thiền đường, càng lúc càng đi mau. Khi một cây hương khác đã cháy hết, vị quản Tăng lại gõ bảng. Sau một hồi kinh hành cho tỉnh táo, chư Tăng trở lại tọa Thiền, những thời tọa Thiền và kinh hành này kéo dài ba tiếng cho đến thời ngọ trai bắt đầu lúc mười giờ. Mỗi vị Tăng có một cái ô đựng những chén ăn nhỏ bằng gỗ, bên ngoài phủ một chiếc khăn ăn. Vào giờ ăn họ lấy ra những chén này đặt trong tủ để ở Thiền đường và đi đến phòng ăn ở đây có những bàn gỗ dài thấp đặt trên nền. Các Tu sĩ Thiền tông ăn một ngày ba bữa: điểm tâm vào lúc 4 giờ sáng, ngọ thực vào lúc 10 giờ và một bữa ăn gọi là dục thực. Theo nguyên tắc thì Tu sĩ không được ăn sau ngọ, nhưng vì điều kiện khí hậu ở Nhật bản không cho phép nên phải ăn thêm bữa chiều gọi là dục thực gồm những thức ăn còn thừa sau bữa trưa. Trong một Thiền viện, việc ăn uống tuân theo một nghi thức đặc biệt khởi đầu là một bài kinh ngắn, sau đó là năm điều quán tưởng:

- Thứ nhất, hãy suy tưởng về công lao làm nên cơm này.
- Thứ hai, nghĩ đến đức hạnh mình có xứng với sự cúng dường này không.
- Thứ ba, đề phòng tâm ý để lìa lỗi lầm mà tham sân si là gốc.

- Thứ tư, hãy xem thức ăn này như vị thuốc trị bệnh khô gầy.
- Thứ năm, vì muốn thành đạo mà phải ăn.

Đọc xong, những thị giả tiến lên. Một người mang cơm sốt vào mỗi bát, một người mang thức ăn, và một người khác pha trà. Khi tất cả mọi người đã nhận thức ăn, mỗi người đặt một phần nhỏ trên lễ bàn để cúng hiến cho quý thần, đọc rằng:

*Các người chúng quý thần,
Nay tôi cho đồ cúng.
Cơm này biến khắp mười phương,
Mời hết thầy quý thần cùng hưởng.*

Sau đó những đồ cúng được mang ra ngoài cho chim ăn. Bắt đầu ăn, các Tu sĩ quán tưởng ba điều:

- Miếng thứ nhất, nguyện đoạn hết thầy ác.
- Miếng thứ hai, nguyện tu hết thầy lành.
- Miếng thứ ba, nguyện độ hết thầy chúng sanh.

Bữa ăn tiếp tục trong im lặng, trong khi một thị giả mang thêm thức ăn. Người nào muốn thêm thì chắp hai tay trước ngực, người không muốn thì xoa hai tay vào nhau khi thị giả đi qua. Sau khi ăn xong, trong bát của họ không còn một mảnh thức ăn nào dính lại, bát được tráng cẩn thận bằng nước trà và cuối cùng chư Tăng uống hết nước tráng chén trong bát của mình. Xong họ dùng khăn lau bát để cho vào trong hộp, trong khi chư Tăng tụng bài kiết trai:

*Khi ăn xong, thân tôi được khỏe mạnh,
Năng lực của tôi biến khắp mười phương ba đời.
Đề đảo ngược bánh xe nhân quả, tâm không móng lên một ý tưởng nào.
Cầu mong tất cả chúng sanh chứng đắc các thân thông.*

Hoặc là bài:

*Không gian vô tận, từ bi của tôi cũng trải đến mọi loài.
Tâm giải thoát khỏi mọi việc thế gian.*

Như hoa sen xinh đẹp tinh khiết vươn lên khỏi bùn, định lực tôi cũng thế, dù phải sống trên thế gian đầy ảo tưởng.

Với tâm trong sạch, tôi kính lễ Đức Phật, đáng Chánh đẳng giác.

Mỗi ngày hai lượt, viện chủ gặp gỡ các vị Tăng để xem mức tiến triển của họ trong việc tham công án, và để chỉ giáo cho từng người. Rất nhiều sách tích Thiền tông ghi lại những mẫu đối thoại này, nhiều mẫu đã được trích dẫn. Vị Tăng được đưa vào nhà phương trượng, cung kính lễ bái theo hồi chuông rung, nhưng khi cuộc đối thoại bắt đầu thì những nghi lễ hoàn toàn dẹp bỏ. Vị Thầy có thể khởi sự bằng cách hỏi môn đệ vài câu về công án mà ông ta đang tham. Một vị hỏi:

- Người có thể nắm hư không được không?

- Bạch Ngài, dạ được.

- Người làm thử đi.

Người môn đệ đưa tay chụp hư không, nhưng vị Thầy la lên:

- Thì ra cách đó à? Quả thật người chưa biết gì cả.

Người môn đệ hỏi:

- Vậy thì Ngài làm thế nào?

Vị Thầy liền nắm ngay lỗ mũi của môn đệ véo một cái và la lên:

- Đây, nắm hư không bằng cách như thế đây!

Hoặc có thể môn đệ hỏi Thầy:

- Thầy sẽ nói gì khi con đến Thầy mang không mang theo gì cả?

- Hãy quăng nó đi.

- Con đã bảo là con không có gì, thế thì con sẽ vứt cái gì?

- Nếu vậy thì người hãy đem nó đi chỗ khác.

Ngay cả việc ôm giữ ý tưởng: "Thiền là không sở hữu", cũng sai sự thật. Hành vi của vị Thầy kéo lỗ mũi học trò không phải là điên cuồng hay tàn bạo, mà cốt chứng minh đạo Thiền bằng một hành vi cụ thể, chỉ cho ta thấy Thiền là sự sống thực. Những danh từ bí ẩn, những cử chỉ lạ lùng có thể được xem là tượng trưng, nhưng một cái tát thì hoàn toàn linh động, cụ thể. Không có gì để triết lý về nó. Danh từ có thể được viết ra, được tưởng tượng như có chứa đựng chân lý, nhưng một cái tát là một cái tát; một khi nó đã được giáng xuống, thì không thể rút lại hay phân tích. Khi vị Thầy bảo: "Thiền là nhìn thấy suốt tự tánh của mình", thì người ta có thể bám vào câu đó xem nó như là chân lý về Thiền, và thế là hoàn toàn sai lạc. Nhưng khi vị Thầy cho một cái tát, thì người môn sinh không thể bám lấy cái tát ấy, và bởi thế vị Thầy đã thực sự diễn đạt chân lý về Thiền.

Một đôi khi viện chủ giảng dạy một cách hệ thống hơn bằng một buổi giảng về ý nghĩa thâm áo của một bộ kinh. Khi ấy tất cả Tăng chúng tụ họp đến giảng đường. Những buổi giảng này thường được tổ chức vào thời gian có Thiền hội,

nghĩa là những tuần lễ có ngày vía Phật. Vào những dịp ấy, Tăng chúng thức dậy lúc 2 giờ sáng thay vì 4 giờ, và ở gần suốt cả ngày trong Thiền đường. Việc chấp tác được dẹp bỏ trong khi thông thường việc này chiếm hầu hết thời giờ. Những buổi lễ này được cử hành trọng thể và có nhiều thời khóa tụng kinh. Chư Tăng đáp y đến giảng đường với một dáng điệu trang nghiêm. Vị Thầy đến sau rốt, được hai thị giả theo hầu. Sau khi đánh lễ tượng Phật, ông ngồi vào pháp tòa, trước mặt ông là một cái bàn cao vừa tầm. Đoạn ông có thể đọc lên một đoạn kinh Thiền, dừng lại để giải thích, hoặc ông có thể thuyết giảng về Thiền. Nếu ông giảng Thiền thì có thể xảy ra vài sự cố. Một hôm khi Thiền sư vừa thăng tòa, thì bên ngoài một con chim cất tiếng hót. Vị Thầy không nói gì, và mọi người lắng nghe chim hót. Khi tiếng hót đã dứt, Thiền sư tuyên bố rằng bài thuyết pháp đã xong, rồi bỏ đi.

Một dịp khác, Thiền sư dang hai tay ra và lặng yên. Ông ta sắp rời nhà giảng thì bỗng nhiên một môn sinh đứng lên hỏi tại sao Thầy không nói gì cả. Ông trả lời: "Kinh đã được các pháp sư giải thích, luận thì các luận sư cũng đã trình bày. Vậy ông còn hỏi gì nơi tôi? Tôi không phải là một Thiền sư sao?" Một Thiền sư khác bảo đồ chúng: "Nói thì phạm lỗi hủy báng, yên lặng lại là lừa dối. Vượt trên tất cả sự im lặng và nói phô có một lối đi lên, nhưng miệng tôi không đủ rộng để chỉ lối ấy cho các ông". Nói xong Ngài rời giảng đường. Đôi khi các môn đệ đứng lên hỏi, hoặc vị Thầy bảo một người trình bày kiến giải về Thiền. Ví dụ một Thiền sư khởi sự bằng cách đưa ra một cây gậy và bảo: "Gọi là cây gậy thì chấp có, không gọi là cây gậy lại là chấp không? Không chấp có không thì gọi nó là gì? Nói mau! Nói mau!" Khi ấy một môn sinh bước ra nắm lấy cây gậy bẻ đôi và hỏi: "Cái này là gì?" Đôi khi những lời ấy chứa đựng ẩn nghĩa hoặc liên quan đến ngữ lục Thiền mà chỉ có những học giả uyên thâm mới hiểu nổi, nhưng đây mới chỉ là những khó khăn bề mặt. Sự phân tích trên bình diện tri thức có thể làm hiển lộ một phần ý nghĩa, chúng như những quả bóng lảng lẩy bằng thép. Gươm tri thức càng chặt xuống mạnh mẽ bao nhiêu quả bóng càng nhảy xa bấy nhiêu. Cuối thời giảng pháp, chư Tăng tụng bốn lời nguyện lớn trước khi trở về Thiền đường:

Chúng sinh không số lượng, thệ nguyện đều độ khắp.

Phiền não không cùng tận, thệ nguyện đều dứt sạch.

Pháp môn không kể xiết, thệ nguyện đều tu học.

Phật đạo không gì hơn, thệ nguyện được viên thành.

Ngoài những hoạt động đặc biệt có tính cách Tôn giáo và nghi lễ đã nói trên, đời sống Thiền sinh bận rộn nhất với công việc duy trì Tu viện. Nhưng đối với Thiền, việc này cũng được xem như tu tập vì trên quan điểm Phật tính thì không hoạt động nào Thánh thiện hơn hoạt động nào. Bởi thế, Thiền nhân mạnh rằng mọi hoạt động thường ngày đều là đạo, vì thông thường ta ưa tìm Tôn giáo bên ngoài đời sống thường nhật, Groege Herbert nói:

Tất cả đều dự phần vào Chúa.

Không có gì dù hèn hạ đến đâu.

Mà nhân danh chúa không trở nên sáng sạch.

Đối với kẻ nào phụng sự Chúa thì mọi công việc đều trở thành thiêng liêng.

Chỉ khác ở chỗ, người tu Phật giáo bảo rằng họ làm việc vì sự giác ngộ của tất cả mọi loài. Nhưng nói cho cùng, không có gì khác biệt giữa đôi bên, vì mọi loài đều có Phật tính, và phụng sự chúng sinh tức là phụng sự cái nguyên lý tối cao trong vũ trụ, là hành động phù hợp với định luật tối thượng của đời sống trong đó mọi hữu tình đều là Phật sẽ thành. Chúa Jesus cũng có nói vào Ngày phán xét cuối cùng: "Bất cứ gì các con đã làm cho người huynh đệ của các con, chính là các con đã làm cho ta".

Văn học Thiên thường nói đến yếu tố giác ngộ trong những công việc thường ngày. Một môn đệ hỏi Bách Trọng:

- Từ bấy lâu nay con đã đi tìm Phật mà chưa thấy. Con phải tiếp tục như thế nào?

Bách Trọng trả lời:

- Cũng như đang cỡi trâu mà đi tìm trâu.
- Người ta sẽ làm gì sau khi biết được Ngài?
- Cũng như ngồi trên lưng trâu mà về nhà.
- Xin Ngài dạy con làm cách nào để chú tâm?
- Cũng như người chăn trâu cầm roi giữ cho trâu khỏi phạm vào lúa mạ của người khác.

Khi Thiên sư Triệu Châu đang quét phòng Tu viện, một môn đệ hỏi:

- Bạch Ngài, Ngài là một đại sư đã thoát khỏi trần lao phiền não thì còn phải quét làm gì nữa?

Thiên sư trả lời ngay:

- Đây là bụi ở bên ngoài.

Một hôm một Thiên sư đến gần một vựa thóc của Chùa, gặp Thầy giữ vựa đang sàng gạo. Thiên sư bảo:

- Đừng phí những hạt thóc của thí chủ hiến cúng.
- Thưa không, bạch Thầy, con không bao giờ phí phạm.

Vị Thiên sư nhặt một hạt lúa rơi rớt và hỏi:

- Ông bảo là ông không làm đổ lúa, vậy thì hạt lúa này từ đâu đến?

Thầy giữ vạ lặng thinh, Thiền sư nói tiếp:

- Đừng coi nhẹ một hạt thóc, vì hàng trăm hàng ngàn hạt đều đến từ một hạt.

Để kết luận, chúng ta nên nhớ không phải mọi Tu sĩ Thiền đều ở mãi trong một Tu viện. Khi đã đủ tư cách làm Thầy, vị ấy có thể đảm trách một Tu viện khác hoặc trở về đời sống thường nhật của thế gian, hoặc trở thành một giảng sư rày đây mai đó để giúp đỡ những người mà ông hữu duyên gặp gỡ trên đường. Vì lý tưởng Bồ-tát không phải là xa rời thế gian mà ở ngay trong thế gian mặc dù không thuộc về thế gian. Đây là một năng lực giác ngộ hoạt động ngay trong xã hội loài người. Nếu Thiền sư có vẻ cô độc, ấy vì sự cô độc luôn đi kèm với Tuệ giác. Điều ấy không thể tránh. Nhưng vị ấy không thể tự cô lập với những người khác, vì nơi mỗi con người, vị ấy đều thấy cái tôi của mình hiển lộ. Bởi thế nếu có sự ngăn cách nào, thì đây là hàng rào do người khác dựng lên đối với Thiền sư, vì sợ hay thờ ơ đối với Tuệ giác của ông. Đây không phải là sự cô lập ích kỷ của người ẩn cư cố đạt giải thoát tâm linh bằng cách ở đơn độc một nơi. Dù sống trong núi hay giữa chợ, y vẫn là nạn nhân của một tâm thức chưa điều phục, vì nghiệp theo y như bóng theo hình. Quả thế, nghiệp là cái bóng như người ta đã nói:

"Con người đứng ngay trên bóng của mình, rồi tự hỏi tại sao trời tối".

5. THIỀN VÀ VĂN MINH VIỄN ĐÔNG

Tiêu chuẩn cuối cùng để định giá mọi Tôn giáo là ảnh hưởng của nó trên đời sống tín đồ, như xem trái thì biết cây. Tuy nhiên Tây phương có khuynh hướng khác Đông phương trong sự phán đoán những tư tưởng ấy. Người Tây phương thường định giá một Tôn giáo qua sự thành công của Tôn giáo ấy trong việc đem lại hòa điệu cho xã hội nói chung, qua sự cải thiện điều kiện xã hội của quần chúng, và qua khả năng của Tôn giáo ấy trong việc truyền bá cho mọi tầng lớp, mọi hạng người. Nhưng những Tôn giáo của Á Đông từ khởi thủy không cốt dành cho đại chúng. Nơi nào mà những Tôn giáo ấy trở thành tín ngưỡng của quần chúng thì hoàn toàn khác với nguyên thủy. Đối với người Đông phương thì trí tuệ không thể trao truyền bừa bãi cho tất cả mọi người, mà chỉ giới hạn cho một thiểu số có khả năng lãnh hội và áp dụng đúng. Ở Tây phương có ngôn ngữ: "Biết là sức mạnh", vậy mà họ vẫn nỗ lực truyền trao năng lực hiểu biết cho tất cả mọi người, bất kể có xứng đáng được giao phó sức mạnh ấy hay không. Những lợi ích của sự phổ biến trí thức đã không bù lấp được những tai hại do lạm dụng trí thức gây nên. Sự lạm dụng trí thức khoa học đã là nền tảng của hầu hết mọi vấn đề lớn lao hiện đại. Không ai để cho một đứa trẻ mớ đến những nút bấm trong một nhà máy phát điện, thế mà sự minh triết của Tây phương tức khoa học lại có thể trở thành tài sản chung, bất kể người chiếm hữu có động cơ tốt hay xấu.

Có lẽ người Tây phương bắt đầu hối hận đã để cho những người thông minh nhất của họ quá tự do sử dụng tri thức. Vào cuối thế kỷ hai mươi, chúng ta đã thấy khoa học vật lý bị khai thác cho những mục đích phá hoại phi luân và phản lại xã hội như thế nào. Đồng lúc với những bệnh viện, phương pháp, vệ sinh và những tiện nghi vật chất khác, Tây phương đã phải trả giá những tiện nghi ấy quá đắt khi tri thức biến thành con dao hai lưỡi. Sự minh triết Đông phương trái lại, không thuộc phạm vi vật lý mà là khoa học về tâm linh. Những hậu quả của sự lạm dụng khoa học vật lý cũng đã tệ, nhưng lạm dụng khoa học tâm linh lại càng tệ vô vàn, vì nó tàn phá gấp ngàn lần hơn. May thay những nhà Hiền triết Đông phương đã chọn đồ đệ một cách thận trọng và che dấu tri thức sâu xa của họ bằng những huyền thoại và biểu tượng mà chỉ những người họ thấy xứng đáng để truyền trao, mới có thể hiểu được. Bởi thế, người Tây phương thường lên án Đông phương là ganh tỵ, là ích kỷ, vì đã dấu nghề minh triết của họ đối với quần chúng, có lẽ sợ hết được độc tôn nếu cả thiên hạ đều biết bí quyết của mình. Sự thật không phải vậy, lý do khiến họ giữ bí mật là vì niềm kính trọng sâu xa đối với sự minh triết. Trong khi người Tây phương gieo rắc sự minh triết một cách rộng rãi xem như một mẫu tin rẻ tiền, thì người Đông phương xem đây là kho tàng quý báu nhất. Muốn được kho tàng ấy, một người phải hy sinh tất cả sở hữu, sẵn sàng làm bất cứ gì để chứng tỏ lòng khao khát cầu học và phải biết sử dụng tri kiến mình học được. Tóm lại, người ấy phải cho thấy rằng họ xem trọng trí tuệ trên tất cả mọi sự, xem nó như một vật báu vật thiêng liêng không bao giờ được sử dụng vào những mục tiêu không xứng đáng. Vì lý do này mà Huệ Khả đã phải chặt mất một cánh tay sau khi đứng đợi suốt bảy ngày dưới tuyết để được Bồ Đề Đạt Ma tiếp kiến.

Những gì nói trên không mâu thuẫn với sự kiện rằng chân lý vốn hiển lộ trong đời sống thường nhật, cũng không mâu thuẫn với sự kiện theo đó chân lý hoàn toàn hiện rõ cho những ai có mắt để nhìn. Vì một kho tàng mà người ta không đạt được bằng vô số hy sinh thì không phải là chân lý thực thụ. Kho tàng hiếm có ấy là cái khả năng thấy được chân lý, mặc dù chân lý có thể được tìm thấy khắp nơi, với mọi người và mọi vật, dù người ta có nhận ra nó hay không. Chân lý là tài sản của hiền nhân cũng như của người ngu và người điên, vì Phật tánh là chung cho tất cả.

Cũng như mọi Tôn giáo khác ở Đông phương trong hình thái cao nhất, Thiên chỉ dành cho một thiểu số. Khác với những hình thức tín ngưỡng khác trong Phật giáo, với Ấn giáo và Lão giáo, Thiên chưa bao giờ khoác hình thức công truyền hay phổ thông.

Bởi thế những ảnh hưởng trực tiếp của Thiên trong nền văn minh Viễn Đông không thể tìm thấy trong sinh hoạt của quần chúng, trừ phi những nhà cai trị tiếp xúc mật thiết với những Thiên sư và đã đưa ảnh hưởng ấy vào sinh hoạt xã hội. Ảnh hưởng của Thiên chỉ được tìm thấy trong cuộc đời và tác phẩm của một số

người hay một nhóm người đặc biệt, như giai cấp Samurai hay Hiệp sĩ của Nhật bản thời phong kiến. Ở Đông phương, ảnh hưởng của một Tôn giáo được nhận xét theo tiêu chuẩn nó có sản xuất được một số ít người giác ngộ hay không, vì thật khó có thể thay đổi tận gốc đời sống của một khối người đông đảo trong vòng một ngàn năm trở lại. Những Tôn giáo của Đông phương quan tâm đến sự giác ngộ của một số ít cá nhân hơn là của xã hội nói chung, bởi vì xã hội bao gồm nhiều cá nhân hợp lại, và xã hội chỉ khá hơn khi mà, sau hàng ngàn năm, càng ngày càng có nhiều Thánh nhân đủ khả năng hấp thụ tri kiến cao nhất, cho đến khi những vị này hợp thành một tập thể rộng lớn.

Trong lịch sử, những kết quả của Thiền là có vài trăm nhân vật vĩ đại có thể làm chứng nhân cho giá trị của Thiền, với những thành tích mỹ thuật ngang hàng với bất cứ gì đã được sản xuất vào các thời khác và nơi khác trên thế giới, với một hình thức kỹ thuật quân sự và kỵ binh có thể tự hào là vô địch, làm nền tảng cho những hoạt động tương lai trên một bình diện rộng lớn. Điều khó khăn là mô tả chính xác con người của những Thiền sư và những tín đồ vĩ đại, vì sự vĩ đại không nằm ở nơi những gì họ nói hay làm, mà nơi bản chất của họ, nơi ấn tượng mà họ gây nên đối với những người tiếp xúc. Trong khi sự thật là nhiều vị Thiền sư đồng thời cũng là những nghệ sĩ siêu việt hay những chiến sĩ dũng cảm vô song, đặc tính cốt yếu của họ cũng như của Thiền đạo là, mặc dù không làm lẫn về sự vĩ đại ấy, người ta lại không thể nào định nghĩa được nó. Chúng ta đành phải tìm hiểu qua cách giáo hóa của các Ngài, và qua những bức tranh do những nghệ sĩ thấm nhuần tinh thần Thiền đã phác họa. Về cách dạy đệ tử, chúng ta đã trích dẫn khá nhiều. Tựu trung có một cái gì mạnh mẽ, tự nhiên không do dự. Họ không phí lời, không có thói khoe chữ, và khi trả lời những câu hỏi họ không bao giờ tránh né vấn đề bằng cách lý luận quanh co, trừu tượng, mà nói một điều đi thẳng vào tâm người đối thoại, theo một cách đặc biệt có thể khó hiểu đối với người khác. Họ có trực giác bén nhạy về tâm trạng của người khác đến nỗi họ không bao giờ mắc bẫy một kẻ nói hay mà không thực chứng. Khi Thiền sư Châu Hoằng (Chu Hung) viết một tác phẩm về mười điều tốt của một Tu sĩ, có một người học hĩnh đến hỏi Ngài:

- Ngài viết làm gì một quyển sách như thế, vì đối với Thiền, không có gì tốt cũng không có gì xấu.

Thiền sư trả lời:

- Năm uẩn trôi buộc, bốn đại như rắn độc, sao ông lại bảo rằng không có gì xấu?

- Bốn đại vốn là không, năm uẩn vô ngã.

Thiền sư liền tát cho ông một cái và bảo:

- Những điều ấy ông chỉ học trong sách vở, ông chưa thực chứng. Trả lời cách khác đi.

Vị kia tức giận không trả lời được, toan bỏ đi thì Thiền sư cười bảo:

- Đấy, tại sao ông không lau bụi nơi mắt ông đi?

Có một bức họa nổi tiếng do họa sĩ Nhật Jasoko trình bày Bồ Đề Đạt Ma, Lâm Tế (Linchi) và Đức Sơn (Teshan), ba vị Thiền sư nổi tiếng. Bồ Đề Đạt Ma khoác một tấm y trùm cả đầu vai chỉ chừa mặt và ngực. Những đường nét mềm mại của tấm y tương phản gắt gao với vẻ hùng mạnh của Ngài, với đôi mắt sâu thẳm, chòm râu rậm bao quanh cả quai hàm vuông vức. Nhưng toàn thể mãnh lực của bức tranh dồn cả vào đôi mắt. Đôi mắt hơi xéch lên nhìn về một phía, lông mày rậm, cái nhìn trùng trùng sâu thẳm, dường như Ngài đang ngắm nhìn chăm chú một vật gì ngay trên đỉnh đầu người ta. Bồ Đề Đạt Ma được mệnh danh là Bích Nhãn Hồ Tăng. Có một cái gì đặc biệt cao quý nơi bức tranh ấy. Đây không phải là một thứ Phật giáo mơ mộng trầm tư, người nghệ sĩ đã làm cho Bồ Đề Đạt Ma trở thành biểu tượng của sự sống động và tự nhiên của cuộc đời.

Bức tranh vẽ Lâm Tế cũng thế. Thiền sư được trình bày theo thế ngồi Thiền với hai tay để trên vế, và từ dưới vừng trán cao phẳng cũng đôi mắt sắc bén sâu thẳm nhìn ra. Mặc dù có vẻ dữ tợn, bức tranh vẫn đem lại cho ta ấn tượng rõ rệt sự bình an từ ái. Luôn luôn có một sự mâu thuẫn này nơi hầu hết mọi Thiền sư, ấy là sự từ bi hỷ xả vô biên của Bồ-tát phối hợp với một sức sống sáng chói và tàn bạo như sấm chớp. Ở Nhật, ta thường thấy những người theo Thiền đạo có những vai trò tương phản nhau như thi sĩ và chiến sĩ, vừa lý tưởng vừa thực tế. Khi Thiền sư Sogen sắp bị một bọn cướp chặt đầu, người im lặng ngồi xuống viết những dòng thơ:

Trời đất không cho ta chỗ trú,

Ta vui mừng vì thân và tâm đều không thật.

Hoan nghênh khí giới của người, hồi khổ đau,

Ta cảm thấy gươm của người như làn chớp cắt ngọn gió xuân.

Cũng như ta tìm thấy hai yếu tố đặc biệt ấy trong bản chất các Thiền sư và đồ đệ, ta cũng thấy rằng Thiền đã ảnh hưởng đến nền văn minh Viễn Đông theo hai chiều hướng: mỹ thuật và chiến thuật. Một mặt chính Thiền đã sản xuất ra trà đạo, hoa đạo, những tác phẩm của các nghệ sĩ, thơ của Basho, và kiến trúc Nhật bản đầy vẻ bình dị lặng lẽ. Nhưng mặt khác, cũng chính Thiền đã sản xuất Nhu đạo và Kiếm đạo, và những nguyên tác khắc khe của võ sĩ đạo. Sự mâu thuẫn trong Thiền là nó vừa có thể phối hợp niềm an nhiên của Niết-bàn với hoạt động mãnh liệt của

sự chiến đấu và những công việc thường nhật. Hãy trích dẫn Đạt Quán (Takuan) một lần nữa:

Điều quan trọng nhất là có một thái độ tinh thần được gọi là trí tuệ bất động... Bất động không có nghĩa là cứng cõi nặng nề, như tảng đá hay khúc gỗ. Nó có nghĩa là sự di động cao độ với một trọng tâm đứng yên. Tâm thức đạt đến cao độ của sự linh mãnh, sẵn sàng để hướng chú ý đến bất cứ chỗ nào cần. Nhưng có một cái gì bất động bên trong sự chuyển động tự nhiên cùng với vật vật".

Trong lãnh vực nghệ thuật, những dấu tích quan trọng đầu tiên của ảnh hưởng Thiền được tìm thấy trong nghệ thuật đời Đường (618-905). Vào hậu bán giai đoạn này có họa sĩ Trung hoa lớn nhất là Ngô Đạo Tử (Wu Tao Tzu). Tiếc thay tác phẩm của ông hiện chỉ còn một bức họa ba Thiền sư, mà các nhà chuyên môn đều cho rằng đây chỉ là bản sao. Bức họa này được tìm thấy trong một Thiền viện ở Kyoto, trình bày Đức Phật và hai vị Bồ-tát Văn Thù, Phổ Hiền. Hình ảnh Phật ở giữa làm cho người ta chú ý nhiều nhất. Những người đương thời nói về nghệ sĩ vẽ bức họa ấy là: "Một trận cuồng phong đã nhập vào tay ông ta", và ảnh hưởng của nó còn mạnh hơn nếu ta nhìn kỹ chi tiết tượng Phật. Những đường nét làm thành nếp gấp của chiếc y Phật đắp thì sắc bén mạnh mẽ, nhưng nét mặt Ngài có một vẻ bình an tuyệt đối ngự trị bức tranh, khiến nó trở thành một biểu tượng của tinh thần Thiền; đây là sự linh động mãnh liệt phối hợp với sự an nghỉ hoàn toàn. Như những nhà Lão Trang nói: "Chính vì cái trục không di động mà tâm mới quay được" hay "Chính cái nguyên lý bất động đã làm cho mọi sự chuyển động".

Những đặc tính kể trên cũng được tìm thấy trong một họa phẩm thuộc trường phái Sumiye của Nhật bản. Những bức tranh này được thực hiện trên một loại giấy nhám đặc biệt vẽ bằng bút lông mềm, mực tàu, không màu sắc, không sửa đi sửa lại. Thuật vẽ trên giấy nhám này là khi đã họa một nét thì không thể nào xóa, và phải họa thật mau. Với những nguyên liệu như thế, nghệ sĩ cần phải vẽ: "giống như là có một cơn cuồng phong đang nhập vào tay mình"; một lỗi nhỏ cũng hiện rõ, và nếu nghệ sĩ dừng lại để suy nghĩ giữa lúc đang phác họa một nét vẽ, thì hậu quả sẽ là một vết mực xấu xí. Kỹ thuật này hoàn toàn thích hợp với tinh thần Thiền, vì nó ngụ ý rằng nghệ sĩ phải đưa nguồn cảm hứng của mình lên giấy ngay khi nó đang còn sống; không thể làm một nét họa thô sơ rồi từ từ thêm chi tiết, vì đến khi đó thì cảm hứng đã bị giết chết bởi vô số thay đổi và biến chế. Ông phải hoàn thành bức tranh trong vài phút, vì nó cũng như cái tát tai bất chợt của Thiền sư, không thể lấy lại, có tính cách xác định và linh động. Một cái tát được đưa ra từ từ và dò dẫm thì không phải là một cái tát mà chỉ là một sự vuốt ve, nó không có vẻ tự nhiên sinh động, cũng thế một bức tranh mà không tóm ngay được nguồn cảm hứng khi nó đang sống mà phải cần cù khó nhọc khôi phục cảm hứng khi nó đã chết, thì chỉ như con chim độn bông đặt trong lồng kiếng. Sumiye bắt con chim

một giây trước khi nó bay đi - quả thể trường phái này để cho chim bay đi vì không cần bắt con chim độn bông vào cho họa sĩ nhìn cái thi hài của nó. Họa sĩ trường phái Sumiye như vậy phải luôn luôn "bước lên", vì cái chết theo sau sự sống chỉ có một bước. Tuy nhiên dưới tất cả tính cách đột ngột, lập tức của trường phái Sumiye còn có một vẻ an tĩnh đặc biệt và điểm này nằm ở chỗ nó loại bỏ những gì không thiết yếu. Nguyên tắc này bắt nguồn từ Thiên và còn xa hơn, từ triết lý Lão Trang với giáo lý về sự tiết kiệm năng lực. Đạo Đức kinh nói:

Gió mát không qua buổi sớm, mưa rào không đổ trọn ngày, đấy là vận hành của thiên nhiên. Ngay đến thiên nhiên cũng không thể duy trì nỗ lực được lâu dài, huống gì con người" và "Người đi giỏi không để dấu chân, người nói giỏi không gây lầm lỗi".

Vì người đi giỏi chỉ sử dụng đúng năng lực cần thiết để bước, không để dấu vết vì đi nhẹ nhàng không tung bụi. Lão Trang cho rằng nếu một người đi bụi tung lên thì đấy là dấu hiệu y đang phung phí năng lực. Nguyên tắc căn để trong bất cứ hình thức hoạt động nào, ấy là sử dụng vừa đúng năng lực cần thiết để hoàn thành một hoạt động ấy. Thường thường người ta ưa làm cho đời sống của mình khó khăn vất vả một cách không cần thiết, phí phạm rất nhiều năng lực trong mọi việc làm. Chỉ vì một phần nhỏ năng lực ấy thật sự được dùng cho công việc, thường nó bị phung phí ra chung quanh trong khi chỉ cần tập trung vào một điểm. Tổ Bách Trượng bảo: "Đói ăn, khát uống, mệt thì đi ngủ... Phần đông người ta không chịu ăn, mà tâm rộn ràng nghĩ đến hàng trăm chuyện khác; họ không ngủ mà mơ mộng đến ngàn lẻ một chuyện". Một tâm thức chưa được điều phục thường lãng phí năng lực vào những lo âu bất tận, những ý tưởng tản mác lang thang thay vì mỗi lúc chỉ nghĩ một chuyện. Chính vì lý do này, nó không bao giờ làm cái nó đang làm, vì vừa khi bắt đầu một công việc, tâm đã chạy đến công việc khác, nó kiệt sức vì một khối lượng khổng lồ hoạt động bị lãng phí. Về điểm này, ta thấy Lão Trang và Thiên có vẻ lười biếng, song chính là vì muốn bảo tồn năng lượng. Thái độ an nhiên của họ là hậu quả của một tâm thức chỉ tập trung mỗi lúc vào một việc. Cả Thiên lẫn Lão Trang đều nắm lấy sự việc ngay khi nó đến, hoàn thành nó rồi bước sang công việc kế tiếp, tránh sự chạy qua lại vô ích, sự lo lắng về quá khứ vị lai làm cho hoạt động thất bại. Như vậy, sự tiết kiệm năng lực trong Lão Trang chính là nguyên tắc "bước tới" của Thiên, và trong đời sống cũng như trong nghệ thuật, Thiên không bao giờ phí phạm năng lực bằng cách dừng lại để giải thích mà chỉ "cho thấy". Trong địa hạt triết lý, thì chỉ cho thấy cây bách trước sân hay bụi tre dưới chân đồi, không bàn luận gì thêm, không đi vào một cuộc phân tích siêu hình nào. Cũng thế trong nghệ thuật, Thiên chấm phá những nét chính yếu, không cần chi tiết. Vì Thiên có nghĩa là để cho người ta tự mình nhìn thấy cuộc đời, và nếu triết gia cũng như nghệ sĩ mô tả hết những gì cần phải thấy thì sự mô tả của họ để trở thành thay thế cho kinh nghiệm sống. Bởi thế, mục đích của

triết lý và nghệ thuật không phải là cung cấp một bản sao của cuộc đời bằng danh từ hay nét vẽ, vì sự thật luôn luôn tốt hơn bất cứ một bản sao nào. Mà mục đích là đem lại cho người ta sự ám chỉ hãy tự mở mắt ra để nhìn. Bởi thế, những nghệ sĩ Trung hoa hiểu rõ hơn ai hết giá trị những khoảng trống, và có thể nói những gì họ bỏ ra ngoài quan trọng hơn những gì họ đặt vào bức tranh, đây là một khoảng không đầy cảm dỗ, gợi cho ta sự tò mò. Nghệ sĩ chỉ vén lên một góc để kích động người ta tự tìm xem những gì sau đó. Đây là nguyên tắc vô vi của Lão giáo, nguyên tắc hành vô hành của Phật giáo. Với vài nét chấm phá, nghệ sĩ đời Tống hoàn thành được nhiều hơn những gì người khác có thể làm trong nhiều tuần một công trình khó nhọc, vì sức mạnh của ông nằm ở chỗ tiết kiệm năng lực.

Những họa sĩ lớn của Thiên vào đời Tống (960-1279) đặc biệt nổi tiếng về thuật vẽ một góc. Một điển hình là học phẩm của Mã Nguyên nhan đề: "Ông câu cô độc" trình bày ở giữa một khoảng không gian mờ nhạt, một con thuyền nhỏ mong manh bồng bềnh trên mặt nước. Mặt nước chỉ được gợi bằng vài đường cong mềm mại, trong khi ông câu ngồi ở đầu thuyền với cần câu lê thê ở đằng sau. Một kiệt tác của Mochy nhan đề: "Trong nắng sớm" không cho thấy một dấu hiệu nào của mặt trời mà chỉ có hình ảnh mờ nhạt phác họa một vị Thiên sư nhỏ thó cúi đầu đang chăm chú bện một sợi dây bằng rơm, đầu dây buộc vào ngón chân cái của ông. Cái phần có vẻ rắn chắc duy nhất của bức tranh là vài cụm cỏ rạ vây quanh tảng đá trong đó ông ta đang ngồi, với bối cảnh sáng mờ gợi nên sương mù ban mai.

Vào cuối đời Tống, Thiên bắt đầu suy tàn ở Trung hoa, và nghệ thuật đời Minh có khuynh hướng tỉ mỉ nhiều màu sắc. Truyền thống đích thực của đời Tống được lan truyền sang Nhật bản, hấp thụ bởi những học phái của Sumye và Kano, lan rộng bứt ra ngoài phạm vi hội họa đến kiến trúc, vườn tược và nhất là trà đạo và những gì nghệ thuật ấy bao hàm

Sự uống trà luôn luôn đi đôi với Thiên, Từ ngàn xưa Tu sĩ sử dụng trà để được tỉnh táo trong những thời Thiên định. Có một truyền thuyết nói Bồ Đề Đạt Ma có lần ngủ gật trong lúc tọa Thiên, khiến Ngài nổi giận tự cắt hai mi mắt. Khi hai mi mắt rơi xuống, chúng mọc thành những cây trà và từ đây về sau nước trà đánh tan giấc ngủ và thanh lọc tâm hồn. Những yếu tố trong trà đạo Nhật bản được du nhập từ Trung Quốc. Ở Trung Quốc, những Thiên sư chuyền cho nhau một tô trà lớn khi ngồi trong Thiên đường. Một thi sĩ đời Đường, Lục Vũ (Lutwuh) trong tác phẩm thời danh của ông nhan đề "Trà Kinh" đã đặt nền tảng cho nghi lễ và triết lý về trà đạo. Okakura Kakuzo viết rằng: "Thi sĩ sinh vào một thời đại mà Phật giáo, Lão giáo và Khổng giáo đang tìm cách đi đến một thể tổng hợp. Năng khiếu tượng trưng của thời đại ấy thúc đẩy con người phản ánh cái phổ quát vào trong cái đặc thù. Lục Vũ tìm thấy trong Trà đạo cùng một khối hòa điệu

và trật tự ngự trị trên mọi sự vật". Một nhà thơ khác thuộc thời đại này, đã nói về trà như sau:

*Tách trà đầu tiên thấm môi thấm giọng,
Tách trà thứ hai phá vỡ cô đơn,
Tách trà ba đi vào tận đáy lòng,
Tách trà tư làm cho tôi toát mồ hôi nhẹ,
Tắt cả khổ đau trong cuộc đời thoát qua lỗ chân lông.
Tách trà năm cả người tôi được thanh lọc,
Tách trà sáu đưa tôi vào cõi bất tử.
Tách trà bảy - A! mà tôi không uống được nữa!
Tôi chỉ còn cảm thấy hơi thở của ngọn gió nhẹ luôn qua tay áo,
Cõi trời ở đâu? Để cho tôi cõi ngọn gió nhẹ mà bay lên".*

Đây là những cảm giác đi đôi với việc uống trà, và khi trà đạo du nhập Nhật bản thì trà không phải chỉ là một thức uống làm bằng lá khô. Một Thiền sư nói: "Hãy để ý rằng Thiền vị và trà vị chỉ là một". Đây không chỉ là một cuộc chơi chữ, dần dần mọi lý tưởng nghệ thuật trong Thiền đều liên kết với nghi lễ uống trà, vì trong khi các Thiền sinh dùng trà cho tỉnh người trong suốt thời gian vật lộn với công án, họ bắt đầu xem trà như một người bạn đem lại sự an tĩnh tâm hồn. Chẳng bao lâu thói quen uống trà trong Thiền đường bị bãi bỏ, thay vào đó có một gian phòng đặc biệt dành riêng cho việc uống trà. Từ đây nhà uống trà gọi là "nhà không". Một mái nhà bằng giấy mỏng manh với một mái tranh đơn sơ ẩn sau một khu vườn. Với kiểu ấy, trà đạo trở thành một lối giải tỏa tâm hồn hiệu nghiệm nhất; đây là lối thoát tạm thời khỏi mọi âu lo bận trí, một thời gian ngơi nghỉ và trầm tư, để hồn lắng trong vẻ đẹp của thiên nhiên và nghệ thuật.

Dần dà khu vườn trong đó nhà uống trà được dựng lên trở thành thiết yếu trong trà đạo, và con đường nhỏ làm bằng những tảng đá phẳng băng qua cảnh vườn và biến mất trong bụi cây nhỏ tượng trưng cho sự tách khỏi thế gian. Trong vườn cảnh không có màu sắc lòe loẹt tầm thường, vì Thiền chỉ chọn những màu nhạt gợi lên sự an nghỉ. Những nhà chuyên môn về vườn cảnh ở Nhật đã tài tình đến độ, chỉ trong một khu đất nhỏ, họ cũng có thể tạo nên một ấn tượng về một miền thung lũng, núi non cô tịch thanh bình. Cũng không có nỗ lực để bắt chước thiên nhiên, vì hậu quả mạnh nhất được phát sinh chỉ bằng một sự gợi lên bầu không khí mà Kobori Emshiu đã tả:

*Một chòm cây mùa hạ,
một nét biển xa,*

một vùng trăng chiếu mờ nhạt.

Trên con đường dẫn đến trà thất, có một tảng đá lớn, mặt tảng đá được khoét thành một cái chén đựng đầy nước từ một cành tre rót xuống. Ở đây người ta rửa tay trước khi vào ngôi nhà nằm ở cuối con đường, chỗ tịch liêu nhất:

Tôi nhìn ra,

không có hoa,

cũng không có lá.

Trên bờ biển,

một chòi tranh đứng lơ lửng,

trong ánh nắng nhạt chiều thu.

Ngôi nhà uống trà làm bằng những nguyên liệu mong manh làm cho ta nghĩ đến cái vô thường và trống rỗng của mọi sự. Không có một vẻ gì là chắc chắn hay cân đối trong lối kiến trúc, vì đối với Thiền, sự cân đối là chết, là thiếu tự nhiên, nó quá toàn bích không còn chỗ nào cho sự phát triển và đổi thay. Điều thiết yếu là ngôi trà thất phải hòa nhịp với cảnh vật chung quanh, tự nhiên như cây cối và những tảng đá. Lối vào nhà nhỏ và thấp đến nỗi người nào bước vào nhà cần phải cúi đầu xuống trong vẻ khiêm cung, trong khi người hiệp sĩ Nhật thì phải để lại bên ngoài cây kiếm dài của y. Ngay trong phòng trà cũng ngự trị một bầu không khí lặng lẽ cô tịch, không có màu sắc rực rỡ, chỉ có màu vàng nhạt của tấm thảm rom và màu tro nhạt của những bức vách bằng giấy, phòng được trang hoàng bằng một vài kiệt tác của họa sĩ phái Sumiye và Kano, đôi khi một bức họa đen trắng. Trước bức tranh chỉ đặt một bình hoa đơn độc hoặc bằng một cành lá được trình bày bởi một người điêu luyện về nghệ thuật cắm hoa. Khi tất cả khách tham dự đã tụ họp, trong khi đó ấm trà bắt đầu được đặt nấu trên một chiếc hỏa lò. Trong ấm đặt toàn mảnh kim loại để khi nước sôi nó tạo thành một điệu nhạc mà Kobori Emshiu đã ví với những tiếng thông reo trên đồi xa, hay tiếng thác đổ bị những đám mây ngăn lại. Những chén uống trà được chế tạo với sự thận trọng đặc biệt, mặc dù chúng có vẻ rất thô sơ, vì lý tưởng nghệ thuật của Thiền ưa chọn một tách dày thô sơ bằng sành có màu sắc giống như những lá mùa thu, hơn là những đồ sứ làm bằng vỏ trứng tinh xảo của Trung Quốc được trang hoàng bằng chim và hoa mà những nhà sư tầm Tây phương ưa chuộng. Vì mục đích của trà đạo là sử dụng tối đa những nguyên liệu tầm thường nhất; nó nói lên niềm kính trọng của Thiền đối với những vật tầm thường của sự sống. Những người tham dự trà đạo phải hiểu để thưởng thức không phải giá trị nội tại của những nguyên liệu mà sự cân trọng và khiếu mỹ thuật trong cách chúng được trình bày. Vì trà đạo cốt ở thái độ tâm thức hơn là ở vật liệu sử dụng. Sen No Rikiu một trà chủ danh tiếng đã nói: "Chỉ cần một chiếc ấm là chúng ta có thể tổ chức một buổi trà đạo. Thế mà có

những người luôn luôn buộc phải có đầy đủ dụng cụ bình thường, điều ấy thật điên rồ".

Trong trà đạo chúng ta tìm thấy Thiền trong khía cạnh an tĩnh nhất của nó, đó là sự giải thoát tâm linh cao độ và sự buông thả hoàn toàn, sự hài lòng với những gì thiên nhiên sẵn có. Đây là biểu tượng của sự nghèo nàn, sự tách rời những của cải thế tục. Nguyên lý căn đề của nó là làm nổi bật tính chất mong manh của ngoại giới, tình yêu sâu xa đối với thiên nhiên với những biến chuyển bất tận của cuộc đời muôn vàn sắc thái, sự tránh trùng lặp và cân đối của nó và cuối cùng là đặc tính không thể định nghĩa Yugen mà Waley gọi là "cái tế vi diệu đối lập với cái rõ rệt, sự ám chỉ thay cho lập ngôn". Nếu công án là một phương tiện của Tôn giáo, thì Yugen là phương tiện của nghệ thuật, đây là phương pháp chứng minh một sự thật bằng cách khái thị thay vì mô tả, để cho người ta có thể trực tiếp với cuộc sống thay vì qua sự mô tả của người khác. Bởi thế Yugen là sự tiết kiệm của hội họa đời Tống và trường phái Nhật Sumiye, đây là cách chứng minh sự sống không thể bị trói buộc lại để cho nghệ sĩ trình bày bằng nét bút, đó là cái gì không thể nắm bắt, luôn luôn vụt thoát mà họa sĩ chỉ có thể gây sự chú ý của ta bằng một ám chỉ xa xôi. Một thi sĩ Nhật bản đã nói rằng, cái cách đi sâu vào Yugen để tìm ra cái gì nằm bên dưới bề mặt chính là "ngắm mặt trời lặn sau ngọn đồi đầy hoa, lang thang trong một khu rừng mênh mông không nghĩ đến chuyện trở về, đứng trên bờ dãi mắt trông theo một con thuyền trôi khuất sau những quần đảo xa xăm, trầm tư về hành trình của những con ngỗng trời mất hút sau những đám mây". Những lời này như chứa đựng toàn thể tinh thần trà đạo, vì những cảm giác chúng gợi ra chính là nền tảng của nghệ thuật Nhật bản và Trung hoa thấm nhuần Thiền đạo. Chúng có vẻ đẹp lạ lùng ám ảnh; bầu không khí tuyệt đối, vượt ngoài mọi lo âu, bệnh hoạn, đã làm nên "tín ngưỡng trà" được công nhận khắp nơi ở Nhật bản xem như phương pháp tuyệt hảo để đem lại nghỉ ngơi tịnh dưỡng cho tinh thần và Tuệ giác tâm linh.

Tuy nhiên những lý tưởng nghệ thuật của Thiền rất dễ thoái hóa thành tình cảm ủy mị, nhất là khi khía cạnh linh động đi kèm. Mối nguy là ở chỗ xem Yugen tự nó đã là cứu cánh thay vì chỉ là phương tiện để đạt đến một bí quyết sâu xa hơn. Về phương diện nghệ thuật, Thiền cũng sử dụng phương tiện giản ước như ở phương diện Tôn giáo, nó đã dùng công án - những cái tát trên mặt và những phát biểu cộc lốc. Nhiều nhà văn đã thi vị hóa sự sống bình dị của Tu sĩ Thiền tông, nhưng đây chỉ là nhìn bề mặt. Người ta không thể hiểu Thiền qua trà đạo nếu không xem tận mắt công việc chấp tác trong Chùa ví không có gì là "tình cảm" nơi những vị Thầy cứ tát tai môn đệ để đưa họ trở về với lương tri. Đây là những người sống cuộc đời "gần gũi thiên nhiên" không những trong khí trời ẩm áp dễ chịu mà cả trong mùa đông tuyết giá giông bão. Người yêu thiên nhiên theo kiểu tình cảm thường tình chỉ thấy một khía cạnh tốt đẹp của thiên nhiên. Gặp trời mưa

y sẽ đi vào nhà hoặc che dù rồi mới nói đến những hạt mưa rơi trên lá tạo thành một âm thanh tuyệt diệu, nhưng y không để cho nó rớt trúng mình.

Nếu có ai nghi rằng Thiền chỉ là tình cảm ủy mị, thì sự hoài nghi sẽ được đánh tan khi họ nhìn một võ sĩ. Trái ngược hẳn về an tĩnh của tín ngưỡng trà, Thiền trở nên hung hãn như bão tố khi được diễn tả qua Nhu đạo và Kiếm đạo. Mặc dù vẫn có một niềm an tĩnh bên dưới như một tảng đá rắn chắc. Nhu đạo nghĩa đen có nghĩa là nghệ thuật mềm mại, và trong khi nó đặc biệt là kỹ thuật khóa cạnh, bóp võ, Judo đúng hơn chính là triết lý làm nền tảng cho kỹ thuật nói trên, Kiếm đạo cũng thế. Nhu đạo là phương pháp tự vệ không cần khí giới, dựa trên nguyên tắc đánh bại đối phương bằng cách nhượng bộ và sử dụng chính sức mạnh của đối phương. Nguồn gốc Nhu đạo được tìm thấy trong triết lý vô vi, và theo một truyền thuyết, Nhu đạo được phát minh do một người nhìn tuyết rơi trên những cành cây. Trên những cành cây cứng chắc, tuyết đọng chùng chát cho đến khi cành cây gãy dưới sức nặng của nó, trong khi những cành nhỏ mềm mại chỉ uốn cong mình để ném tuyết xuống đất mà cành không gãy hay cong. Lão Tử nói:

"Con người khi sinh thì mềm, khi chết thì cứng. Như vậy cứng mạnh là đồng minh của cái chết, mềm yếu đi đôi với sự sống."

Nhu đạo được thiết lập trên hai nguyên tắc là vô vi và lập tức hay sự đồng thời giữa tấn công và chống trả. Vô vi trong Nhu đạo có thể được giải thích bằng cách so sánh với một thanh gỗ quay chung quanh một cái trục, dù ta đánh vào bất cứ đầu nào thanh gỗ cũng quay và giữ được thăng bằng. Cách duy nhất làm cho nó mất thăng bằng là hãy đánh ngay vào điểm giữa. Nhưng hãy tưởng tượng một thanh gỗ có thể chuyển động tự do, và bởi thế có thể di chuyển trung tâm của nó ra khỏi quỹ đạo của sức mạnh đang tấn công. Khi ấy dù ta có đánh vào nó bao nhiêu, nó cũng chỉ xô dịch trung tâm ra khỏi quỹ đạo trực tiếp của những cú đánh, và thế là nó đã làm cho sự yếu đuối của nó trở thành sức mạnh của nó. Trong trường hợp thân thể con người, trung tâm điểm của sự thăng bằng nằm ở rốn, bất cứ sự tấn công nào ở trên điểm ấy đều bị vô hiệu hóa bằng cách uốn cong mình ra xa, trong khi sự tấn công ở bên hông được né tránh bằng cách bứt nhẹ ra khỏi quỹ đạo trực tiếp, để cho cú đánh lướt qua hư không. Nhưng thân thể con người khác thanh gỗ ở chỗ con người phải đứng trên đất, do vậy, một sự tấn công ở dưới điểm cân bằng luôn luôn thành công nếu cả hai chân (của người chống trả) không được đặt vững chắc trên mặt đất. Bởi thế, cặp giò cần phải cong xuống và bất cứ ai rành nhu đạo đều có thể giữ vị trí ấy rất lâu. Sự tấn công trong Nhu đạo được thực hiện bằng cách khống chế đối phương cho đến khi họ mất thăng bằng, điều này có thể xảy ra theo hai cách. Hoặc anh ta vấp, khiến thân thể không còn được giữ thăng bằng bởi hai bàn chân, và trong khi vấp anh ta có thể bị quật ngã dễ dàng với một cú đánh bên hông hoặc nơi mắt cá. Hoặc anh ta tự làm cho mình mất thăng bằng khi chuyển từ thế thủ sang thế công. Đối thủ chỉ cần xoay mình một cái, khiến cho

sức mạnh của sự tấn công dội ngược lại trên người tấn công, vì không gặp sự chống trả. Khi ấy, đối thủ chỉ cần kéo về mình cái chân đang tấn công mình, hoặc đẩy thân thể của người tấn công làm cho y mất thăng bằng, thì y sẽ mất hết năng lực như một cái cây bị ngã.

Bởi thế, người ta càng dùng sức mạnh để đánh bại một nhà chuyên môn Nhu đạo, thì người ta càng dễ bị thương tích. Chuyện ấy giống như khi ta dùng hết sức bình sinh để tống vào cánh cửa đóng mà bên trong không cài then; nó sẽ mở toang ra làm cho ta ngã chúi. Nhà Nhu đạo được ví như chính sự sống: khi ta cố bắt lấy y hay đánh ngã y để y không còn sức không chế mình nữa, thì y đã không còn ở đấy. Càng vật lộn gắt gao, càng đánh mạnh thì y tuột mất càng nhanh tương ứng với sự nhanh mạnh của chính ta.

Về nguyên tắc thứ hai - sự chớp nhoáng giữa tấn công và chống trả - Nhu đạo không thể thành công nếu có một khoảng cách dù rất ngắn giữa hai động tác. Nếu ta dùng lại chỉ trong một giây, để nghĩ ra một động tác chống trả, thì đối phương đã có thì giờ để lấy lại thăng bằng. Điều cốt yếu trong Nhu đạo là không có một cái gì để có thể bị đánh vào. Nhà Nhu đạo phải chớp nhoáng như chân lý Thiền, phải biến mình thành một công án, một nan đề, nó biến mất càng nhanh khi người ta cố giải quyết nó. Y phải giống như nước lọt qua kẽ tay những người muốn giữ y lại. Nước không do dự trước khi nó nhượng bộ, vì ngay lúc những nắm tay ta bắt đầu nắm lại để giữ nước, thì nước cũng tuột đi không phải bằng sức mạnh của riêng nó mà bằng chính cái áp lực đè nén của bàn tay muốn giữ nó. Bởi thế, trong Nhu đạo, sự tấn công và chống trả chỉ là một. Không có nỗ lực, kháng cự, do dự cho đến khi một trong hai người bị quật ngã với một sức mạnh khổng lồ, vì y đã đi một nước sai lầm bằng cách chuyên sang thể tấn công, để đối phương có dịp quật y mất thăng bằng với chính năng lực của y, chỉ thêm một cái đẩy gia tốc từ đằng sau tới.

Những nguyên tắc tương tự cũng được áp dụng cho Kiếm đạo là nghệ thuật đấu kiếm với một cành tre thay cho thanh gươm dài của hiệp sĩ Samurai. Với một lưỡi gươm sắc bén y có thể cưa xẻ thân thể đối thủ từ xương cổ trở xuống. Ở đây cũng thế, sự chớp nhoáng giữa tấn công và chống trả là một nguyên tắc tuyệt đối quan trọng. Và rón cũng là trung tâm của mọi động tác. Những nhát kiếm được đưa ra không phải bằng những cánh tay, mà xuất phát từ trung tâm thăng bằng này, chỉ dùng cánh tay như những đòn bẩy. Khi đưa một nhát kiếm lên đầu đối phương, những cánh tay như dán chặt vào giao điểm tiếp xúc, sức mạnh là do toàn thân đẩy tới. Suốt thời gian đấu kiếm, mọi chuyển động của kiếm sĩ phải phát khởi từ trung tâm điểm ở rón, sử dụng trung tâm điểm ấy như một cái trục, trên đó toàn thân có thể quay phải quay trái một cách nhanh nhẹn tùy nghi. Ở đây chúng ta cũng gặp lại nguyên tắc của Thiền đạo là "một trung tâm tĩnh lặng ở giữa những hoạt động như sấm chớp". Qua những đường gươm mau lẹ, điểm thăng bằng phải

được giữ tuyệt đối bất động, không có chuyện nhảy mạnh từ bên này sang bên kia hay chạy lui chạy tới, vì trong Kiếm đạo không được phí năng lực. Bởi thế nguồn gốc sức mạnh và trọng tâm hoạt động được giữ yên, chờ lúc thuận tiện cho một cú đánh chết người. Khi ấy lưỡi gươm được đưa xuống chớp nhoáng, dữ dội, kết thúc bằng một động tác bổ tới thật nhanh và mạnh từ trung tâm, tiếp theo bằng một tiếng hét khủng khiếp, dường như hơi thở đã được dồn lên từ dưới đáy bụng.

Thái độ tinh thần của võ sĩ Kiếm đạo phải là thái độ mà người ta gọi là trạng thái Mura - nghĩa là không có cái cảm giác rằng "tôi đang làm việc ấy". Cảm giác này được xem là một trở ngại lớn, vì cũng như khi nghe âm nhạc, cái ý thức về chính mình đang lắng nghe hay chính mình đang đánh kiếm đã kéo sự chú ý ra khỏi khúc nhạc hay khỏi hoạt động đánh kiếm. Ý thức về bản ngã phải phục tùng sự tập trung vào công việc đang làm, tâm phải theo dõi bèn gót những động tác của đối phương để phản ứng lại một cách tức thì, làm cho tấn công và chống trả trở thành một. Chính thái độ tâm thức này là trọng tâm của võ sĩ đạo. Ở Nhật bản vào thời phong kiến, thường xuyên xảy ra những cuộc nội chiến giữa những bá tước, nên chiến sĩ phải luôn luôn trong tình trạng khẩn trương, có thể lâm chiến. Chính nhờ tinh thần Thiền mà họ duy trì được sự bình tĩnh, và người hiệp sĩ Samurai thường đến viếng các Thiền sư để thêm sức mạnh từ nơi một Tôn giáo "đi thẳng tới trước không ngoái nhìn lui", một Tôn giáo dạy rằng sống và chết chỉ là hai khía cạnh của một hiện hữu, và chỉ cho người ta thấy có thể quên cái ngã bằng cách nhập làm một với sự sống. Võ sĩ đạo đòi hỏi sự trung thành tuyệt đối, lòng dũng cảm vô biên. Bài tâm niệm người hiệp sĩ là:

"Tôi không có cha mẹ nào ngoài trời đất.

Tôi không có thân linh nào ngoài lòng cương trực.

Tôi không có của cải nào ngoài sự phục tùng.

Tôi không có phép lạ nào ngoài sức mạnh nội tâm.

Tôi không có sinh tử nào ngoài sự bất diệt.

Tôi không có mắt nào ngoài tia chớp.

Tôi không có tai nào ngoài sự bén nhạy.

Tôi không có tay chân nào ngoài sự nhanh nhẹn.

Tôi không có mục đích nào ngoài cơ hội.

Tôi không có thần thông nào ngoài chánh pháp.

Tôi không có nguyên tắc nào ngoài sự thích ứng.

Tôi không có bạn nào ngoài tâm tôi.

Tôi không có kẻ thù nào ngoài sự bất cần.

Tôi không có khí giới nào ngoài thiện chí và chánh đạo.

Tôi không có lâu đài nào ngoài tâm bất động.

Tôi không có gương nào ngoài giác ngộ của tâm".

KẾT LUẬN

Lịch sử Thiền tông với ảnh hưởng của nó trên toàn bộ nền văn hóa Viễn Đông có lẽ cần phải dành trọn một cuốn sách dày. Mục đích của tập sách nhỏ này chỉ là đem lại một cái mốc để tìm hiểu tinh thần Thiền và phát họa một vài nét về Thiền trên phương diện tư tưởng và hành động. Khi viết về Thiền có hai cực đoan cần tránh: một là định nghĩa, giải thích quá ít làm cho độc giả hoang man, hai là giải thích quá nhiều làm cho độc giả tưởng mình đã hiểu Thiền. Từ trước đến đây, tôi đã nhấn mạnh rằng Thiền là một tiếp xúc thẳng với cuộc sống, một sự kết hợp bản ngã và sự sống vào một nhất thể và hòa điệu mật thiết đến độ sự phân biệt giữa đôi bên không còn. Sự ham muốn chiếm hữu đã được buông xả vì không có gì có thể nắm bắt. Cái ngã không còn muốn nắm bắt sự vật trong dòng thác biến cố, vì chính cái ngã ấy cũng đang trôi theo dòng và trở thành với nó. Hãy trực nhận rằng mọi sự chỉ là những làn sóng trong dòng biến động và nó nắm giữ chúng tức là làm cho chúng càng biến mất nhanh. Từ điểm này người ta có thể nghĩ rằng, Thiền là sự hợp nhất của con người và vũ trụ, là hòa điệu của tâm thức với những hiện tượng biến dịch một nhất thể trong đó mọi phân biệt giữa ngã và phi ngã, biết và bị biết, thấy và bị thấy đều được dẹp bỏ. Thiền sư Đạo Ngộ (Tao Wu) nói rằng: "Ngay cả như nhất thể khi người ta bám vào nó cũng đã sai lạc".

Vì sự thật là trong Thiền cũng như trong đời sống, không có một cái gì chúng ta có thể bám lấy để nói rằng "nó đây rồi, tôi đã bắt được nó". Bởi thế bất cứ tác phẩm nào về Thiền cũng giống như một câu chuyện thần bí mà thiếu mất chương cuối. Luôn luôn có một điều gì không thể định nghĩa, không thể diễn đạt bằng danh từ và mặc dù chúng ta nỗ lực để đuổi kịp nó, nó luôn luôn đi trước ta một bước. Nhưng lý do chính vì định nghĩa và mô tả là xác chết, trong khi chân lý về Thiền không bao giờ giết chết được, nó như con rồng nhiều đầu trong thần thoại cổ, đầu này bị chặt lại mọc đầu khác. Vì Thiền chính là đời sống; đuổi theo Thiền cũng như đuổi theo cái bóng của mình. Khi cuối cùng ta nhận thấy rằng không bao giờ có thể bắt bóng được thì đột nhiên ta quay lại, một làn chớp Satori lòe lên, và dưới ánh sáng mặt trời, thể lưỡng phân giữa ngã và cái bóng của nó tan biến; ở đó con người nhận thấy cái mà y đuổi theo chỉ là hình ảnh phi thực của một cái ngã chân thật duy nhất. Cuối cùng y đã tìm thấy giác ngộ.

Hòa thượngtp://daitangkinhvietnam.org/node/648

Nhãn: Alan W. Watts, daitangkinhvietnam, Lá Bối, Thích Nữ Trí Hải, Thiền

Tác giả: E. HERRIGEL.

Dịch giả: THÍCH NỮ TRÍ HẢI

SỐNG THIỀN

(THE METHOD OF ZEN)

MỤC LỤC

Phần 1

- 01- Con đường đến Phật giáo Zen
- 02- Zen và những phương pháp Thiền cổ điển
- 03- Thiền đối chiếu với thần bí Âu châu
- 04- Thiền dưới mắt người Tây phương
- 05- Sự tập luyện trong các Thiền viện Phật giáo

Phần 2

- 06- Luyện hơi thở
- 07- Công án
- 08- Satori (Ngộ)
- 09- Những sự thiền định về các công án khác
- 10- Bằng cách nào vị thầy xem môn sinh đã “Ngộ” hay chưa

Phần 3

- 11- Nhận xét về nghệ thuật diễn xuất của Nhật Bản
- 12- Sự biến đổi nơi môn sinh do Satori
- 13- Hội họa phái Thiền
- 14- Satori trong Thi ca
- 15- Suy tư trên căn bản Satori

Phần 4

- 16- Vai trò của tư tưởng trong Thiền
- 17- Thiền trong sinh hoạt thực tiễn
- 18- Những tu sĩ phái Zen
- 19- Tâm của vạn pháp
- 20- Sự sa đọa và sự kiện toàn con người

Phần 5

- 21- Những giai đoạn cao hơn của Thiền định
- 22- Giác ngộ, tái sanh, Phật tánh
- 23- Sự liên lạc với toàn diện bản thể
- 24- Nghệ thuật cảm thương.

Phần 1

01. Con đường đến Phật giáo Zen

Ngay sau khi tôi đến Nhật, có một buổi họp mặt với những người cộng sự Nhật ở Đông Kinh. Chúng tôi đang uống trà trong một nhà hàng, trên tầng thứ năm của một khách sạn.

Thình lình một tiếng “ầm... ầm...” vang lên, và chúng tôi cảm thấy dưới chân, nền nhà hơi dâng lên. Sự rung chuyển, tiếng kêu rảng rặc, tiếng đồ vật đổ vỡ càng lúc càng ồn ào. Hoảng hốt và náo loạn tăng thêm. Những thực khách đông đảo, phần lớn là người Âu châu, ủa ra hành lang để đến cầu thang và thang máy. Một trận động đất ! (Và một trận động đất kinh khủng vài năm trước đây vẫn còn mới mẻ trong trí nhớ mọi người). Cả tôi lúc ấy cũng đã nhòe lên để đi ra ngoài. Tôi định bảo người đồng nghiệp của tôi đang nói chuyện cùng hãy nhanh lên, nhưng bỗng tôi ngạc nhiên để ý thấy anh ta vẫn ngồi bất động, hai tay chấp lại, mắt hơi nhắm, dường như những chuyện xảy ra không liên can gì đến anh. Không phải như một người trì hoãn trong do dự, hay một người chưa có ý kiến nhất định, nhưng giống như một người không hấp tấp, ồn ào, đang làm một sự gì - hay không làm một sự gì - một cách hoàn toàn tự nhiên. Cảnh tượng anh ta như thế làm tôi quá ngạc nhiên, và có một hiệu quả trấn an đến nỗi tôi cứ đứng vậy bên cạnh anh ta, rồi ngồi xuống chú mục nhìn anh ta. Tôi cũng không tự hỏi như thế để làm gì, và có nên ngồi lại hay không. Tôi bị chết sững - tôi cũng không biết vì cái gì - như thể không có gì để xảy đến cho tôi được. Khi trận động đất đã qua - người ta bảo nó đã kéo dài khá lâu - anh ta tiếp tục câu chuyện ở ngay chỗ anh đã cắt

ngang, mà không phí một lời nào về chuyện vừa xảy đến. Về phần tôi, tôi không thể chú ý theo dõi, và có lẽ đã đưa ra những câu trả lời ngớ ngẩn. Với nỗi kinh hoàng còn đang làm tê công tay chân tôi, đúng hơn tôi đang tự hỏi : “Cái gì đã ngăn tôi dừng chạy ? Tại sao tôi đã không theo một thúc đẩy của bản năng ? Tôi không tìm được giải đáp thỏa mãn.

Ít hôm sau, tôi được biết rằng người đồng nghiệp Nhật kia là một Phật tử phái Thiên, và tôi đoán rằng : có lẽ anh ta đã tự đặt mình vào một trạng thái tập trung mãnh liệt, và nhờ thế trở thành “không thể lay chuyển” .

Mặc dù đã học về Zen trước đây, và đã nghe vài điều về nó, tôi chỉ có những ý niệm rất mơ hồ về đề tài ấy. Lòng hy vọng đi sâu vào Zen - điều đã làm tôi dễ dàng quyết định đi Nhật - đã biến đổi, do kết quả của kinh nghiệm bị trảng này, thành ra ý muốn khởi sự ngay không trì hoãn. Tôi lưu tâm nhiều hơn đến khía cạnh thần bí của Zen, đến đường lối đưa đến bên kia trạng thái “bất động” . Không phải là thái độ không lay chuyển của anh bạn đồng nghiệp - mặc dù nó gây cảm kích không ít - đã ám ảnh tôi như một mục đích, vì có nhiều phương pháp khác để đạt đến điều này mà không cần phải đi đến Nhật Bản.

Trong lúc ấy tôi được biết rằng không phải dễ gì đi sâu hơn vào Zen, bởi vì nó không có lý thuyết và giáo điều. Người ta khuyên tôi nên xoay sang một trong những nghệ thuật chịu ảnh hưởng Thiên mạnh mẽ nhất, và như thế tiếp xúc với Thiên qua một con đường chậm và quanh co. Lời khuyên này tôi đã theo. Trong cuốn sách nhan đề Thiên trong nghệ thuật bắn cung, tôi đã thuật về giai đoạn học hỏi này.

2. Zen và những phương pháp Thiên cổ điển

Ngành thần bí của Phật giáo khác với mọi ngành thần bí khác ở chỗ nó nhấn mạnh vào một sự chuẩn bị có phương pháp cho đời sống thần bí . Nó đã làm cho Thiên trở thành một nghệ thuật, trong đó kỹ thuật không những đóng một vai trò chính đáng, như trong mọi nghệ thuật, mà còn chiếm một chỗ đứng rộng lớn khác thường. Như thế, nó đã làm một việc có công đức khôn lường : nó đã cứu sự thực hành thần bí thoát khỏi yếu tố may rủi. Hơn nữa, nó mô tả những nỗ lực tập trung đưa đến sự trầm tư như là một “con đường” , nhưng không đâu khác con đường, phương pháp thiên định, lại có tầm quan trọng căn đề như thế.

Viễn đông đã nhờ ở con đường của Đức Phật rất nhiều. Nó đã sinh ra một mẫu người có cốt cách tu sĩ độc đáo. Không phải là phần việc của ta để tìm hiểu xem trình độ cao siêu một thời đã được đạt đến có còn được duy trì ở khắp nơi trong Phật giáo cho đến ngày nay hay không; hoặc phương pháp chặt chẽ có trở thành lẽ lối máy móc, và giác ngộ có trở thành tri thức bí truyền ?

Trọng tâm chú ý của chúng ta là về Phật giáo Zen. Chúng ta sẽ không bàn đến việc nó phát xuất khi nào, thế nào, qua người nào, mà chỉ nói tại sao Zen, mặc dù cốt yếu là một phần của Phật giáo, về phương pháp đã chuyển hướng khỏi ngành thần bí cổ điển của Phật giáo về thiền định.

Một điều đáng chú ý là trong Phật giáo, sự chứng ngộ gồm trong một thị kiến thuần tịnh đối với chính những sự thật mà ta đã dùng để khởi đầu công việc thiền định. Những thấy biết đã thúc giục người ta rút lui khỏi thế tục, bây giờ trở lại dưới hình thức trừu tượng, vắng bật sự xen lẫn của cảm xúc quy định kinh nghiệm đầu tiên của Đức Phật, khiến Ngài khởi hành lên đường đến Giác ngộ. Phải chăng kết quả này là do sự kiện rằng đề tài để thiền định trở thành như một ý tưởng cố định ?

Người Phật tử bắt đầu với giả thuyết rằng đời là khổ. Nhưng nếu kinh nghiệm khởi thủy khác hẳn thì sao ? Nếu đời được cảm nghiệm là vui thú và thế giới là một hòa điệu đầy khoái lạc, thì sự chứng ngộ có sẽ được tô màu theo đó hay không ? Khi ấy thật khó mà hiểu được vì sao có người lại mong muốn tách mình khỏi thế gian khoái lạc và hòa điệu này.

Hiển nhiên, không ai thiền định trong một đường lối như thế lại từng ra khỏi mình được. Người ấy không vượt ra ngoài tư tưởng và không tư tưởng, khoái lạc và đau khổ.v.v... mà chỉ đạt đến một vùng của dừng dung, mà y cho là một “bỉ ngạn” (bờ bên kia). Thế thì sự hợp nhất màu nhiệm (unio mystica) được thành tựu bằng cái gì ? Tất cả những gì thiền giả đã làm là tách mình khỏi những cái không thuộc về bản thể chân thực của y; rút cuộc ngay ở tầng sâu xa nhất của bản thể, y chỉ tìm thấy chính mình.

Bởi thế, trên phương diện luận lý, ta phải có thể thực hành thiền định và tập trung mà không có một đề mục định sẵn, có thể theo một con đường mà không cần bám vào một cái gì chắc chắn và khách quan cả, không có một giả thuyết triết học bất cứ thuộc loại nào, cảm nghiệm thế gian như là không đầy buồn khổ, cũng không đầy khoái lạc, không đáng ghét hay thương, dù nó có thể là vô thường. Hãy để “triết học” làm sản phẩm của sự giác ngộ thì hơn. Sự giác ngộ có thật, điều ấy chính Đức Phật đã hứa. Có lẽ sự giác ngộ hóa ra lại khác hẳn với sự giác ngộ của Phật giáo, nếu đừng xen bất cứ gì vào trong đó. Con đường của Đức Phật chứng tỏ rằng điều này rất khả hữu. Trong Phật giáo, có một giai đoạn dừng dung khi ta đứng ở điểm trung tính giữa biết và không biết, không còn để tâm trí mình hướng về bất cứ gì. Nhưng, trong thiền định Phật giáo luôn bị những giai đoạn trước làm trở ngại.

Cái gì sẽ xảy ra nếu ta thiền định trong một cách thức không định kiến ngay từ đầu ? Chỉ tập lắng mình vào trong, trở thành vắng lặng hoàn toàn không có chương trình, để mặc cái gì xảy đến ?

Đây là đường lối của Zen. Chúng ta không thể nói cái “KHÔNG” được tìm thấy lùi xa tận đâu theo cách đó, nhưng hiện hữu của Thiền ở Trung Hoa và Nhật Bản chứng tỏ rằng sự tìm kiếm đã có thành công. Nó thành công một cách rực rỡ, điều ấy được kiểm chứng bởi sự sinh động của Zen mãi đến ngày nay. Chỉ có một điều vẫn còn khó hiểu là : vì lý do gì vị thiền gia tinh luyện xa lánh thế gian khi thái độ của người đối với thế gian hoàn toàn trung tính về phương diện triết lý ? Có thể đưa ra một lối giải thích có tính cách lịch sử về vấn đề này : ông biết rằng có sự giác ngộ và một con đường đi đến đấy. Rồi ông lại có thể nói rằng kinh nghiệm ông đang trải qua chính là “sự giải thoát vĩ đại”. Nhưng giải thoát khỏi cái gì? Trong ý nghĩa nào?

3. Thiền đối chiếu với thần bí Âu châu

Trong Thiền, con người không có vị trí trung tâm điểm như ở thần bí Âu châu, trong đó trạng thái hợp nhất thần bí (unio mystica) xuất hiện như một ơn riêng tràn đầy hạnh phúc mà con người được hưởng. Chỉ có một mình con người trong tất cả mọi loài là được dành riêng kinh nghiệm ấy, và khi đạt đến nó, y bước ra khỏi tình trạng hiện-hữu-trong-thế-gian. Sự bước ra ngoài này, y gọi nó là “xuất thể” (ek-stasis); ấy là sự tự đánh mất mình và tìm thấy mình trở lại, chết đi và sống trở lại. Cái y tìm lại được là trung tâm đích thực của y, tự ngã không thể chuyển nhượng của y đã bị loại bỏ, nhưng lại được duy trì trong sự hợp nhất thần bí. Trong Thượng đế, trong Thần tính - hay bất cứ danh từ nào khác, mà những nhà thần bí Âu châu đặt ra để gọi cái mà họ hợp nhất với, tan hòa vào tự ngã không phải cuối cùng bị dập tắt, mà là được cứu rỗi, nâng đỡ, và số mệnh của nó được định đoạt vĩnh viễn. Sự để tự ngã chết đi trong mình chỉ cần thiết trong một giai đoạn tạm thời, cho mục đích hợp nhất tối hậu, vì mục đích này không dung túng tình trạng nhị nguyên, bởi vì Thượng đế chỉ xuất hiện trong những linh hồn đã dâng hiến nguyên thể của mình như là sự hiến dâng cao cả tối hậu. Nhưng một khi sự xuất hiện đã hoàn tất, linh hồn trở thành trung tâm linh diệu được ban phát quyền năng để sống đời đời trong nguyên thể của nó, được là nó mãi mãi, tiến lên từ chính nó, như bánh xe vĩnh viễn lăn tròn của Nietzsche.

Trong Thiền, trái lại, hiện hữu con người đúng nghĩa vừa là ek-static - xuất thể, vừa là ek-centric - ly tâm, dù chúng ta ý thức về nó hay không. Một người càng cảm thấy mình là một cái tôi, cố tăng cường cái tôi này, và cố với tới một sự toàn thiện không bao giờ đạt được thì y càng bước ra khỏi trung tâm của hữu thể - bây giờ không còn là trung tâm của y - một cách vô vọng và càng tự rời xa khỏi nó.

Đối với người Phật tử phái Thiền, mọi sự hiện hữu, ngoài con người - thú vật, cỏ cây, đất đá, không khí, lửa, nước... - sống không đòi hỏi từ trung tâm của hữu thể, không từng rời khỏi nó, hoặc không thể rời khỏi. Nếu con người, khi đã lạc ra

khỏi trung tâm này, muốn biết sự an ổn và hồn nhiên của hiện hữu như các loài kia đang sống, vì rốt cùng chúng sống không mục đích, thì không có cách nào khác cho y ngoài ra một sự đảo ngược tận gốc. Y phải đi trở lùi dọc theo con đường mà muôn ngàn kinh sợ và đau buồn đã chứng tỏ đây là một con đường của lầm lạc, phải lột bỏ mọi sự gì hứa hẹn mang y trở về với chính y, phải khước từ cái ma lực cám dỗ của một cuộc đời sống bám trên tài nguyên của chính mình, và trở về nhà, “ngôi nhà của chân lý” mà y đã vô có từ bỏ để đuổi theo những bóng ma khi y chưa đầy đủ lông cánh. Y không được “trở thành như một hài nhi bé nhỏ”, mà như rừng và đá, như hoa và trái, như gió và bão.

Sự hợp nhất màu nhiệm trong Thiền bởi thế có nghĩa là sự “quy gia”, sự phục hồi tình trạng nguyên sơ đã mất. Và như vậy, muốn sống ngay từ trung tâm như loài vật, cây cối và mọi sự vật khác, con người phải đi theo con đường chối bỏ mọi sự trong y có tính cách ly tâm.

Ở Viễn đông, sự đảo ngược và quy gia này không phải được phó cho tình cờ may rủi. Con đường có thể được chuẩn bị và bước theo một cách có phương pháp, nhất là ở Nhật.

Người ta có thể phản đối lối giải thích này của Thiền Phật giáo về hiện hữu với lý luận rằng : người phương Đông, suốt lịch sử dài lâu của họ, và ngay cả bây giờ, chưa bao giờ họ bị lia xa thiên nhiên một cách vô vọng như người Âu châu. Điều này có lẽ đúng và có thể xác nhận bằng một cái nhìn thoáng qua đời sống hàng ngày của họ, và nhất là nghệ thuật của họ. Nhưng phải nhận rằng ngay cả sự gần gũi không gián đoạn với thiên nhiên cũng còn rất xa với sự gần gũi Thiền. Thiên nhiên, dù nó có được nhìn bằng tri thức đi nữa, hoàn toàn không phải là chân lý bao-gồm-tất-cả mà Thiền cố sống theo. Cũng không có lợi gì khi nêu lên rằng : người Đông phương - nhất là người Nhật - chưa gỡ mình ra khỏi những dây trói của truyền thống, mặc dù đời sống của họ có tân thời hóa trong các lãnh vực kinh tế, chính trị và kỹ thuật. Bác luận này không trúng chỗ, vì vào thời Phật giáo Zen đến Nhật Bản, không có vấn đề đời sống tân thời hóa. Bởi thế, mặc dù người thời bấy giờ sống trong sự gần gũi liên tục với thiên nhiên, và dưới ảnh hưởng của một truyền thống mà họ chấp nhận không bàn cãi, điều ấy vẫn không ngăn cản người Phật tử phái Thiền khỏi nhìn tính cách bảo đảm này của cuộc sống như là “ly tâm”, như là sa đọa, và cuối cùng như một tội lỗi.

Đối với người Phật tử phái Zen, có một sa đọa và tội lỗi trong chính sự vụ có thể sống nhờ phần lớn vào những tài nguyên của riêng mình. Con người cảm thức và kinh nghiệm mình là một cái ngã. Ngã tính đưa đến sự ích kỷ và chấp chặt lấy mình trước những gì không phải là mình, và do đó đưa đến tính sắt đá của trái tim. Y tự cảm thấy và làm cho mình trở thành trung tâm điểm, một cách hữu thức hoặc âm thầm. Thái độ này có khuynh hướng trở thành càng ngày càng mãnh

liệt, nhưng cũng không cần đưa nó đến một cùng độ. Đối với Phật tử phái Zen, chính những bản năng vị ngã đầu tiên của một đứa trẻ đã thật khó tránh và rất tai hại. Bởi thế, không lý do gì để bảo rằng Đông phương chưa bao giờ bị rời xa thiên nhiên như người Âu châu, và vẫn còn sinh hoạt trong khung cảnh của truyền thống. Điều này không ngăn nổi một cuộc đấu tranh dai dẳng với ngã tính của y, với kết quả là y còn rất xa với sự sống ra ngoài chính y như thể y đang bị sống (không có chủ thể tác động) và còn rất xa với sự bị sống như thể y đang sống ra ngoài chính y.

Mỗi nguy đặc biệt là con người thông tục thường ở trong một tình trạng bất tri đến độ y không biết điều này, và cho dù có nói y cũng không hiểu được. Ngã tính của y đi liền với một sự bóp méo thực tại. Tri kiến của y bị rối loạn đến nỗi y không thể thấy sự khác nhau giữa những gì y đang là và những gì y đáng phải là. Vì những gì y đáng phải là, và làm sao y có thể trở thành như thế, “những gì” ấy không thể đặt ra trước mặt y để làm một hình ảnh hướng dẫn y được. Đây không phải là một lối sống khác đi, một chiều hướng mới cho cuộc sống hàng ngày của y, không phải một hình ảnh y có thể đưa vào thực tại, không phải một cái gì có thể được hoàn tất bằng ý thức và ý chí, với mục đích nghiêm trọng và một ý thức trách nhiệm nào. Đây là một cái gì hoàn toàn khác hẳn, một cái gì tuyệt khỏi ý chí và lý trí của y và chỉ có thể đạt được nhờ một cuộc biến đổi tận gốc.

Đó là lý do vì sao Thiên Phật giáo không thuyết giảng. Những bài thuyết pháp vẫn là những danh từ. Nó đợi đến khi người ta cảm thấy ngột thở và bất ổn, cảm thấy có một khát vọng thâm kín thúc đẩy mình.

4. Thiên dưới mắt người Tây phương

Mặc dù kinh nghiệm thần bí là huyền nhiệm, khôn dò, không thể nói năng, con đường đưa đến đây lại không được có tính cách như thế. Nó cốt dành cho bất cứ người nào có thiện chí, dù chỉ trong giai đoạn, như định mệnh đã dành cho y. Như vậy ta thấy có một tính cách nơi Thiên gây cho ta niềm tin cậy. Bởi thế, không đáng ngạc nhiên nếu chính vì lý do con đường phải được chia, trên lược đồ và trong lý thuyết, thành nhiều giai đoạn riêng rẽ, sự học tập những giai đoạn này phải trở thành một thói quen đều đặn. Có một lối tập luyện gặt gao trong Thiên làm ta thấy như nó hoàn toàn không có linh hồn. Mọi sự phải tiến hành với sự đúng đắn của máy đồng hồ.

Đối với người Âu châu (nhưng không với người Đông phương), điều làm họ buồn rầu là thấy những bậc Thầy dường như không chú ý gì đến những cá tính riêng biệt nơi học trò. Họ không lưu tâm đến những lối phát triển đặc biệt nơi từng cá nhân và đến những hậu quả khác nhau tùy từng người của sự phát triển này; họ áp đảo chúng, nhìn chúng với sự khinh miệt, lừa chung cá mè một lứa ngang nhau.

Để giải thích điều ấy, thật không ích gì nếu bảo Đông phương vốn không có cá tính. Trái lại, những bậc Thầy biết rất rõ ràng có những dị biệt sâu xa trong những cá nhân, nhưng họ cũng biết rõ - và ở đây nữa, họ lại khác với người Âu Tây - ở đâu trong lãnh vực thần bí những dị biệt này có thể được xuất hiện, ở đâu chúng có thể không những được dung túng mà lại còn được biện minh thực sự. Và điều này dĩ nhiên không ở trên con đường đến kinh nghiệm thần bí, vì ở đây điều cốt yếu là phải phủ nhận mọi sự cá biệt, làm cho nó kiệt quệ, để con người hoàn toàn “trống rỗng”, bị rút hết cả những tính cách riêng tư nhất. Vì lẽ ấy, thật rất đáng nghi ngờ là những đặc tính bẩm sinh của ta có thật có chút giá trị “riêng biệt” nào chăng ? Tất cả những khuynh hướng năng khiếu làm cho chúng ta kiêu hãnh có lẽ tựu trung đều phi ngã.

Những vị Thầy thành công trong việc đặt học trò chịu nổi thứ kỷ luật có vẻ vô cảm nhờ ở kinh nghiệm tâm lý tài tình của họ, vì chính họ cũng đã đi qua cùng con đường ấy ; hơn nữa, họ sẵn một kho kinh nghiệm chất chứa của nhiều thế kỷ. Những bậc Thầy vĩ đại có thể làm những việc quái lạ nhất về phương diện này, đôi khi hầu như khó tin nổi. Người môn đệ nào hoài nghi về khả năng của họ để thấy suốt tâm hồn mình, anh ta sẽ nhận ra ngay rằng : sự đối kháng của mình, dù có ý thức, dù theo bản năng, thật vô hiệu. Dĩ nhiên người phương Đông ít khi ở vào hoàn cảnh này. Lòng tôn kính vô hạn đối với Thầy đã ở trong dòng máu của anh ta ; đây là một phần của truyền thống y. Vì Thầy cho anh ta tinh túy của Thầy, mà cũng sẽ là tinh túy của môn đệ - tinh túy hiểu theo nghĩa tâm linh. Tinh túy này tuyệt đối không phải là những gì của tri thức có thể được tách khỏi người cho ban đầu, để y bị quên đi, song là kho tàng của năng lực tâm linh, mà chỉ người đã có kinh nghiệm nó mới có được, và do đó không phải của riêng y.

Nếu người môn đệ có bao giờ có những kinh nghiệm thần bí, ấy là hoàn toàn nhờ ở Thầy y. Đối với Thầy, số phận của môn đệ cũng quan trọng như là số phận của chính ông, ông sẵn sàng tự hy sinh để làm bỏn phận. Trên tất cả - và điều này phải được nhấn mạnh đặc biệt - ông luôn luôn có thì giờ dành cho những môn đệ.

Kết quả là mối liên hệ giữa trò đối với Thầy là một liên hệ của lòng tin tưởng tuyệt đối và sự tận tụy hoàn toàn. Vị Thầy, về phần ông, nhận sự biết ơn, lòng tôn kính và yêu thương này như một sự gì không phải dành cho riêng cá nhân ông, vì năng lực ông không xuất phát từ chính ông hay từ những gì ông đã trở thành qua những nỗ lực riêng ông, nhưng là từ nhất thể. Bởi đó, ông không thấy lý do gì để tự mãn trong việc này. Nhưng ông không ngăn cấm lòng tận tụy của môn đệ ông ; ông nhận nó như chuyện dĩ nhiên, bao lâu người môn đệ còn nương vào sự lãnh đạo tâm linh của ông và chưa liên lạc được với trung tâm Bản

thể. Một khi tâm này đã được tìm thấy, mối liên hệ sẽ không còn là một liên hệ của đức tin và sự giao phó, mà là liên hệ về hiểu biết.

Bất cứ việc gì Thầy sai bảo sẽ được người môn đệ thi hành - không phải với vẻ siêng năng phô trương của người mong chóng “thành nghề” về tôn giáo (những người như thế sẽ bỏ trường gấp), nhưng do một động lực nội tâm muốn dâng hiến. Điều này có thể thấy qua lối nói chuyện giữa những môn đệ với nhau khi nói về Thầy họ - với một sự kính phục thiêng liêng. Đối với họ, ông là mẫu mực, và ngay cả con mắt vô cùng tinh xảo và minh mẫn của họ cũng không thể tìm ra lỗi lầm nào trong ông, mặc dù họ luôn luôn ở trước mặt ông. Nếu không thế thì sẽ là một tai họa toàn diện, vì toàn thể vũ trụ của họ sẽ sụp đổ. Và vị Thầy nếu ý thức đến một khuyết điểm dù nhỏ nhất nhất trong mình, ông sẽ tự ý từ chối chức vụ cao cả của ông và thôi không lãnh đạo kẻ khác. Bởi vì trên con đường dài và tự xóa mình của Thiên đạo, có quá nhiều trở ngại, thất vọng và thất bại đến nỗi nếu những môn đệ không đặt tin tưởng tuyệt đối vào vị Thầy, và luôn luôn nhận thấy lòng tin tưởng của mình được biện giải, thì họ sẽ không thể nào ở lại suốt giai đoạn huấn luyện. Chỉ có niềm tin này nâng đỡ họ, không phải tin rằng họ sẽ đạt mục đích, nhưng tin rằng Thầy đang hướng dẫn họ đi đúng đường - như số phận họ phải đi. Và nếu họ có phải cắt ngang nửa đường đứt gánh trước khi đến đích, họ sẽ hiểu rằng đi được chừng ấy đoạn đường thôi cũng đã không uổng một đời. Điều khiến họ tiếp tục đi không phải là niềm tin trực tiếp vào việc đạt mục đích rốt cùng, vì chuyện ấy xa xôi quá, và chưa thấy hiệu quả gì. Nhưng nó trở thành hữu hiệu qua vị Thầy ; và như thế tin vào vị Thầy chính là gián tiếp tin vào mục đích.

Sự lược đồ hóa con đường, máy móc hóa lối dạy dỗ, mối liên lạc giữa môn sinh với Thầy - tất cả những điều ấy giúp ta hiểu vì sao, ngay từ khởi thủy đã có những “trường” dạy thần bí ở Viễn Đông ; và tại sao con đường, cũng như kinh nghiệm chân lý, cũng như cuộc đời của kẻ hấp thụ tâm pháp, đều không phải được phó cho may rủi, mà phải chịu sự huấn luyện có hệ thống và chịu những ảnh hưởng. Ở Tây phương chưa bao giờ có những trường học về thần bí theo nghĩa này, ngay cả những trường mở ra để thí nghiệm thử. Một nhà thần bí lão luyện vào bậc Thầy thường đột hiện như thể trên trời sa xuống, sáng rõ một lúc ngắn ngủi như một khí tượng, rồi lại tan biến. Bất cứ ghi chép gì ông đã để lại sau lưng sẽ được người ta đọc và khâm phục một thời gian, và vẫn còn ảnh hưởng trên một đoàn thể nhỏ trung thành. Nhưng tựu trung, tất cả nó có để bám vào là nguồn cảm đầu tiên ; mỗi người rút ra từ đây những gì thích hợp với mình, cuối cùng đoàn thể tách ra thành từng mảnh tùy theo cách giải thích những lời ông để lại. Nhà thần bí Tây phương có thể nhóm lên ngọn lửa cho tâm người, nhưng nó không tiếp tục cháy sáng, bởi lẽ những người ấy không được ở trên một con đường cung

cấp nhiên liệu đầy đủ, từ kinh nghiệm bản thân của ông Thầy, để cho ngọn lửa đừng bao giờ tắt.

Sau đây tôi sẽ cố thuật lại sự học tập và sự biến đổi của những người đi vào con đường này ở Nhật Bản, trong những Thiền viện Phật giáo.

Nhưng trước tiên tôi muốn nêu một nhận xét tổng quát . Bất cứ người nào đã có cái may mắn sống qua một vài năm liên lạc mật thiết với những Phật tử của phái Thiền Nhật Bản, không khỏi để ý ngay cả những chi tiết thường nhất trong sinh hoạt hàng ngày của họ, như thể là bằng cách đó ta có thể giải thích được những bí mật về họ. Người ấy gần như buồn rầu để nhận thấy rằng y đang tiếp xúc với một dân tộc theo một khuôn mẫu khác hẳn thường tình. Họ dường như được ngự trị bởi một ngôi sao đặc biệt, không những trong những gì họ làm, họ nói, trong những sự im lặng của họ, mà nhất là trong hành vi tình cờ của họ : trong cách họ đứng, họ bước đi, hay uống trà, hay xua một con muỗi... Dường như cái thế giới trong đó họ sống đã in một ấn chứng vô song lên toàn thể con người họ, đến nỗi không có gì xảy đến trong họ và xung quanh họ mà không đã thâm nhập - hay bắt đầu thâm nhập - vào trong mối tương quan rõ rệt với họ, với cái tâm vô hình tương định đoạt số phận họ và tính chất cuộc hiện hữu của họ. Chính họ, họ không bao giờ nói đến cái gì từ bên trong đã chuyển họ (và không chuyển họ), họ cũng không cảm thấy một thúc đẩy nào để tự thú. Với một nụ cười khôn dò, họ rút lui khỏi sự dò xét tìm hiểu và hoàn toàn tảng lờ mọi câu hỏi đặt ra chỉ vì tò mò. Bí ẩn của họ chỉ có thể được lại gần do một người cũng đang thân hành đi trên đường đến chỗ chứng nghiệm nó.

5. Sự tập luyện trong các Thiền viện Phật giáo

Như thông lệ ở Viên Đông, những môn sinh trẻ tuổi trong một tu viện, những người được định đoạt cho đời tu, ít khi đến đây do tự ý mình. Thường thường họ vâng theo lòng mong ước của cha mẹ họ. Nhưng họ quá xem sự mong ước này thành của riêng họ, đến nỗi nó có thể là sự thúc giục trong chính họ. Nếu không, họ sẽ không tìm thấy thỏa mãn. Bởi vì đời của một tu sĩ không hẳn là đầy mời mọc cám dỗ: một cuộc sống khắt khe đầy những thiếu thốn, tuy nhiên sự nghèo nàn ấy được bù đắp bằng những của cải nội tâm phong phú đến nỗi họ sẽ không chịu đổi lấy bất cứ một cuộc sống nào khác. Ngoài những môn sinh này, lại có những người đến thực tập trong những thiền đường của các Thiền viện Phật giáo ; những môn sinh thuộc đủ các cấp hạng đang chuẩn bị cho một nghề nghiệp, hay những môn sinh đã hoàn tất khóa huấn luyện của họ, trong số đó có những nghệ sĩ đủ loại. Những người này đến để lưu lại một thời gian do tự ý thích của họ, phần nào bị lôi cuốn bởi tinh thần Zen, và tin rằng sự tiếp xúc gần gũi hơn với nó sẽ đem lại cho họ một điều gì mà họ không thể bỏ qua, một điều

không những có lợi ích cho nghề nghiệp của họ, mà còn có lợi ích cho chính bản thân họ.

Những môn sinh lớn tuổi này đã được un đúc bởi kinh nghiệm của cuộc sống, hoặc bởi nghề nghiệp họ, và có lẽ đã chứng tỏ khả năng của họ. Và điều ấy có giá trị cho sự chọn lọc họ và nhận họ vào, cho sự việc họ được một vị Sư chọn riêng ra. Họ đã có một tầm nhiệm vụ khá rộng rãi, họ cũng có thể đã qua một khóa huấn luyện cam go cho ý chí và trí năng. Điều có vẻ lạ lùng là điều này lại được xem quan trọng. Bởi vì những gì họ sẽ phải học trong tu viện - tập trung để thiền định - đòi hỏi khả năng tập trung vào một vật hàng giờ, hàng ngày, và suốt những tuần lễ. Điều ấy cần trước nhất sự quả quyết kiên cố của ý chí cũng như một trí năng mẫn tiệp. Mẫu người có cảm xúc thăng thế nhận thấy việc này rất khó khăn ; quả thế, họ không tiến bộ được chút nào.

Một yếu tố giúp họ rất nhiều là người Nhật từ ấu thời đã tập được sự tuân kỷ luật. Điều đáng ngạc nhiên là đối với người Âu, hầu như không thể tưởng tượng được, là người Nhật đã để nhiều thì giờ vào việc kiểm chế và kiểm soát những cử động mà người ta có thể xem bất quá chỉ là những lỗi về thẩm mỹ ; ví dụ một người nào đóng cửa một cách giần dữ. Ở Đông phương, điều này người ta không xem là một dấu hiệu của cá tính, là biểu hiện của một nhân cách hùng mạnh, cũng không xem như một tật xấu nhỏ không đáng lấy làm điều. Bất cứ người nào làm một việc như thế sẽ không - như người Âu châu - cho là vì hoàn cảnh, hay tự tha thứ mình bằng cách bảo rằng ý thức đã tuột khỏi y. Y sẽ đi trở lại cánh cửa, mở nó ra, nhẹ nhàng đóng nó lại và nói với nó : “Tôi xin lỗi ông” . Về sau, y sẽ cẩn thận về cách đóng cửa. Hoặc có lẽ y vừa nhận một gói đồ. Y xé toạc nó ra một cách nóng nảy, ném vứt dây buộc và giấy gói. Quá muộn, y nhớ lại rằng y đã mất thể diện vì sự nóng nảy và tò mò của y. Trong tương lai y sẽ bình tĩnh, cẩn thận mở gói và dây, để qua một bên, rồi khi ấy mới bắt đầu xem bên trong có gì. Hay lại nữa, y đang trông đợi một bức thư quan trọng. Nó đến. Thật dễ dàng để nhượng bộ sự thúc đẩy xé mở thư ra và đọc một mạch. Thế là y tự buộc mình phải để bức thư qua một bên và quay sang làm một việc gì khác, cho đến khi y đã thắng lướt cơn vội vã, hấp tấp của mình, khi y đã quên được bức thư. Khi y đặt tay vào nó sau đấy, y mở nó cẩn thận như thể cái phong bì là một vật quý báu.

Một người Âu sẽ nghĩ : “Họ rời rảnh” . Không, họ không rời rảnh, họ thông thả. Hoặc y sẽ nói : “Họ khéo quan trọng hóa những chuyện không đâu”. Không, họ muốn trở thành không quan trọng. Và y hỏi : “Tất cả việc ấy đưa đến cái gì ?” . Đưa đến điều này : là những người kiên nhẫn được trong những việc nhỏ nhất tầm thường, tự kiểm chế mình, thì sẽ có ngày có được sự tự chủ tương tự trong những vấn đề quan trọng lớn lao. Bởi thế mà giá trị lớn được đặt trong tư cách tinh thần và trong sự tuân giữ trật tự xã hội và đạo đức, những điều này được

xem không phải như mục đích cuối cùng - Thiên vượt ngoài lập trường ấy - mà như một giai đoạn tiên khởi.

Sự luyện tập ý chí và trí năng này được bỏ tấc và nâng đỡ bằng một lối ăn uống giản dị thanh đạm, bằng công việc tay chân để giải trí, với một thời gian ngủ nghỉ không quá số lượng cần thiết trên một chiếc giường cứng. Kỷ luật vô cùng chặt chẽ. Sự đúng giờ giấc, tính cẩn trọng được đòi hỏi, và thêm vào đó, cần một khả năng chịu đựng sự nóng bức và giá lạnh bất kể thời tiết.

Từ phương diện này, ảnh hưởng của Phật giáo Thiên tông đối với người hiệp sĩ Nhật (samurai) có thể hiểu được ; sự thật tinh thần hiệp sĩ được un đúc phần lớn từ đó. Ngay cả ngày nay, sự huấn luyện về bắn cung và đánh kiếm cũng nổi tiếng về kỷ luật nghiêm nhặt của nó. Những giờ đầu tiên của buổi sáng được chọn để thực tập, vào giờ ấy, trí óc ta minh mẫn. Những biến đổi bốn mùa không quan trọng : những lúc lạnh nhất và nóng nhất trong ngày thường được chọn.

Sự huấn luyện những môn sinh trẻ thì khác : trong mọi phương diện, họ là những người vỡ lòng, những trang giấy trắng. Vị Thầy trước tiên phải tìm cách biết rõ họ trước khi ông có thể đặt họ lên con đường Thiên. Bởi thế, trước hết là những hoạt động của họ hoàn toàn khác hẳn những gì ta có thể chờ đợi. Họ phải lau nhà, làm việc trong bếp, trong đồng ruộng và vườn tược. Trong mọi lúc họ đều được ông Thầy kín đáo quan sát. Không những sự nhanh nhẹn, khéo léo và thắm mỹ là quan trọng, mà còn quan trọng hơn nữa là thiện chí, lòng hăng hái, tính cẩn trọng, không vị kỷ, sự sẵn sàng phục vụ. Họ trải qua một thời gian thử thách, với con mắt không thể bị đánh lừa của vị Thầy luôn theo dõi họ. Ông tuyệt nhiên không nhìn xem họ cư xử với ông ra sao. Điều dĩ nhiên là họ đối với ông một cách kính cẩn, nhưng điều này không khai thị gì nhiều. Và cách thức họ đối xử với bạn đồng tu ra sao, họ nói chuyện về gì, cũng không đủ định tính họ. Vì ngay trong một tu viện cũng vậy, đường lối và không khí chung là những gì họ có thể thích nghi theo - họ luôn luôn có thể “đóng trò” . Bởi thế, để ý đến cái gì một người không làm thường thường quan trọng hơn để ý cái gì họ làm. Trái lại, cách cầm nắm đồ đạc, dụng cụ.v.v..., nhất là khi người môn đệ tưởng là mình không bị quan sát, cho vị Thầy biết rất nhiều điều. Ông đã làm cho việc này trở thành một nghệ thuật, và có lẽ ông có thể đọc được nhiều từ nơi đó hơn một nhà xem chữ ký có thể đọc được từ nét bút của một người. Với môn đệ ông, ông không nhân nhượng, nghiêm khắc, cộc lốc, ông đối nghịch với họ trong ý nghĩa đúng nhất của danh từ. Nhưng đây là sự nghiêm nghị của lòng tốt, không bị lay chuyển vì cảm xúc hay tùy tâm trạng. Trong lịch sử Thiên Phật giáo, có nhiều ví dụ điển hình về sự nghiêm khắc tàn nhẫn của một bậc Thầy, nhưng người môn đệ chưa thấy được, như về sau y sẽ thấy, rằng mọi sự đều được làm vì lòng từ bi.

Khi người môn sinh đã đến một trình độ nào đó, sự truyền dạy - một sự dạy dỗ có thể gọi là giáo dục “tâm linh” - bắt đầu. Sự luyện tập đặc biệt tâm linh khởi đầu bằng việc thanh lọc khả năng thấy biết. Trước hết đòi hỏi người tập luyện phải tri giác tất cả mọi sự hiện có trước mắt, trong tất cả sự trọn vẹn của nó về phương diện cảm giác, kể cả mọi sự vật khó chịu hay kinh tởm, và phải giữ nó luôn luôn trong tâm thức. Ta phải tập đi tập lại việc đắm chìm trong những nội dung của tri giác, cho đến khi thuộc lòng nó, và có thể theo ý muốn gọi chúng lại trong tâm thức thế nào cho chúng xuất hiện mà không mất sự trong sáng rõ rệt.

Khi ta có thể làm việc này rồi, ta phải tập vươn lên khỏi nó, tập lĩnh hội những gì ta đang nhìn như thể là ta đang nhìn chúng từ bên trong, tập nhìn xuyên qua nó và nắm lấy tinh yếu của nó, hết như việc làm của người họa sĩ với một vài nét vẽ phác cô đọng. Từ điểm này, chúng ta có thể thấy nghệ thuật đã nhờ ở Thiên bao nhiêu.

Khi việc ấy đã được nắm vững hoàn toàn, người ta có thể nhắm đến một sự tăng cường thêm : giữ lấy phong cảnh, đồng ruộng với cây cối, hoa, súc vật một cách chăm chú trong cái nhìn của bạn đến nỗi mặc dù khu rừng, bạn vẫn thấy cây cối, rồi tia bớt dần thực tính của chi tiết cho đến khi bạn có thể nắm lấy đặc tính bất biến của toàn thể và giữ nó lại trong hình thái cô đọng nhất của nó. Cuối cùng, ngay cả sự nhìn thấy tinh thể thuần túy này cũng phải được vượt qua ; bạn phải có thể hình dung chính thể giới, vũ trụ và - sau rốt - khoảng không vô hạn, bằng cách đó bạn nói rộng thêm năng lực nhìn. Có thể ở trình độ này, mọi sự sẽ trôi giạt vào mông lung bất định, nhưng cho dù thế, những luyện tập cũng không phải là không có kết quả.

Tập luyện năng lực nhìn, không chỉ đưa đến sự tăng trưởng khả năng tập trung như thế mà thôi. Những người có kinh nghiệm thần bí và có những nhiệm vụ để thi hành trong đời sống thực cũng cần đến năng lực được tăng cường này về lối nhìn, như ta sẽ thấy.

Chỉ khi giai đoạn này đã đạt, công việc thiên định thực sự mới bắt đầu.

Phần 2

Luyện hơi thở

Sự giáo huấn mà ta có thể gọi là “tâm linh” - với sự dè dặt - liên quan đến những luyện tập về hơi thở trong thế ngồi kiết già (hoa sen). Một người Nhật dễ dàng học cách ngồi này, vì từ nhỏ y ngồi xếp bằng trên nền, trên một thảm lót, và chỉ biết ngồi ghé bành hay ghé dài khi y bắt đầu đi học. Đối với một người Âu, thế ngồi này ban đầu rất khó nhọc và vì thế rất rầy rà, bởi sự chú ý của y không được xao lãng. Trước tiên, y sẽ phải đành chịu ngồi bán già, hay ngồi trên một chiếc ghé. Nhưng những người nào có thể ngồi kiết già không cần gắng sẽ đồng

ý rằng thế ngồi này gây một cảm giác của sự biệt lập tuyệt đối. Thế ngồi phải tiện nghi, điều ấy vô cùng quan trọng, bởi vì thở là cốt để có được sự nghỉ ngơi hoàn toàn của thân xác. Điều này được thực hiện bằng hành vi tập trung vào chính hơi thở. Bạn thở vào và ra với nhịp điệu tự nhiên, nhưng mỗi hơi thở được thở với ý thức, ban đầu người ta còn đếm nó. Nhấn mạnh vào hơi thở ra, như thể nó có một hiệu lực trút bỏ. Càng làm được việc này một cách tốt đẹp bao nhiêu, bạn càng trở nên khỏi bị ảnh hưởng của những ấn tượng bên ngoài bấy nhiêu. Cuối cùng, chúng hoàn toàn không được bạn ghi nhận. Sự thoải mái đồng thời xảy đến. Rốt cuộc bạn chỉ còn là hơi thở - bạn bị thở. Hơi thở của bạn, khi bạn để mặc nó và không còn chú ý đến nó bằng ý thức - đã tự tìm thấy nhịp điệu của nó. Nó tự rút giảm thành một mức tối thiểu, chỉ vừa đủ. (Ở mức này có thể có sự nguy hại là ngủ gật, nhưng trong các tu viện điều này được đề phòng bằng cách quát người môn sinh một roi mạnh trên lưng với một chiếc gậy dài).

Đây cũng là trình độ khi mà, thế giới bên ngoài càng bị đóng lại một cách kiên cố, thế giới bên trong thức dậy. Sau khi loại bỏ những kích thích của ngoại giới, đây là nguồn kinh nghiệm mà vị Thầy phải ngăn lại. Bạn không được ngạc nhiên trước bất cứ gì xuất hiện, dù nó đáng hổ thẹn bao nhiêu. Phải chấp nhận nó một cách bình tĩnh, như thể bạn chỉ là một khán giả, không dính dấp gì, và như thể bạn đang quan sát một việc đang diễn biến mà bạn không phải chịu trách nhiệm về nó. Chỉ để cho nó tiếp tục, đến khi nó tự mệt mỏi, trong khi bạn lắng nghe một cách dửng dưng. Kết quả cuối cùng là sự lặng yên hoàn toàn tỏa ra mà bạn không nhận thấy.

Sự vắng lặng này hoàn toàn tiêu tan vừa khi chú ý của bạn được gọi tỉnh dậy và được hướng về một cái gì mới mẻ. Với sự triệu đòi này, một loạt luyện tập bắt đầu, trong đó sự tập trung được phối hợp với sự thiền quán. Những tập luyện này có nơi chốn là thiền đường hay một phòng đặc biệt, không quá sáng và phải mát mẻ, yên tĩnh, trong một bầu không khí của sự bình lặng sâu xa. Thỉnh thoảng những thời khóa thực tập này được ngắt quãng bằng những giai đoạn dùng nghỉ ngắn, trong đó bạn đi bạch bộ quanh trong vườn, nhưng vẫn lắng mình trong vấn đề thiền quán.

Công án

Đề mục thiền định là công án. Nó đòi hỏi một nỗ lực tinh thần tối thượng và không cho phép sự mơ màng lười biếng. Sau đây là một vài công án điển hình :

- Chỉ cho tôi bộ mặt của ông trước khi cha mẹ sinh ra ?
- Nếu ông gặp một người trên đường đã đạt chân lý, ông phải đi qua ông ta mà không nói, cũng không im lặng Ông sẽ gặp ông ta cách nào ?

- Sư Shusan cầm chiếc tích trượng đưa lên trước mắt đồ chúng tụ họp và bảo : “Nếu các ông gọi đây là một cái gậy thì ghê tởm, nếu không gọi nó là một cái gậy thì sai. Ông sẽ gọi nó là cái gì ?” .

- Hakuin đưa bàn tay lên không và bảo các môn đệ lắng nghe tiếng gió phát ra. Tiếng ấy như thế nào ?

Với sự trợ giúp của công án cuối cùng này, tôi sẽ cố sức trình bày quá trình nào thiền giả theo đuổi và chỉ rõ đâu là điểm cốt yếu của sự tập luyện.

Trong nhiều giờ, nhiều ngày và nhiều tuần, người môn sinh thiền định về công án của mình. Đắm chìm trong sự tập trung sâu xa, y suy nghĩ cho ra vấn đề trong mọi chiều hướng có thể. Một điều đã rõ ràng : vì chỉ có hai bàn tay vỗ vào nhau mới có thể phát ra một âm thanh ; câu trả lời chỉ có thể là: “Không người nào, dù y có mong muốn bao nhiêu đi nữa, có thể nghe được tiếng vỗ của một bàn tay”. Nhưng giải đáp không thể quá giản dị như thế. Hay là sẽ thận trọng hơn chẳng, nếu ta bảo: “Một bàn tay độc nhất không phát ra một âm thanh mà tai con người có thể nghe được”. Nhưng câu ấy cũng không đưa y tiến xa hơn bước nào. Hiển nhiên, vấn đề không phải là âm thanh và sự nghe, hai yếu tố này chỉ được ném vào để làm cho vấn đề thêm rắc rối. Vấn đề rõ ràng: Gì là ý nghĩa của một bàn tay phân biệt với hai bàn? Không phải đây cũng hết như sự phân biệt căn để giữa nhất và nhị nguyên? Bàn tay chắc phải là một biểu tượng của nguyên lý: “Cái một không có cái thứ hai”. Giải đáp này người môn đệ thấy rất bảo đảm, vì đây là một sự phân biệt đóng vai trò chủ chốt trong Phật giáo và được bàn đến rất thường.

Khi đã tìm ra một giải đáp tuyệt diệu như thế, người môn đệ vội vã đi đến vị Thầy. Y được quyền hỏi ông mỗi ngày một câu. Y trình bày giải đáp của y với sự hãnh diện và hăng hái. Vị Thầy nghe y nói hết, lắc đầu và không nói một lời nào, xua người môn sinh hoang mang trở về thiền đường. Nhưng đôi khi có thể là ông không để người môn đệ thốt ra lời nào và đuổi y đi khi y vừa mở cánh cửa. Người môn sinh bị ném trở lại với chính mình, bắt đầu tập trung lại. Y muốn sẽ thành xuất chúng cho coi, sẽ làm cho Thầy phải kinh ngạc. Thiền định một cách kiên trì, y cố ép ra một giải đáp. Nhưng dù y có xoay chuyển, uốn vặn nó cách mấy, y cũng không thể đi đến kết luận nào khác hơn. Vậy thì tại sao Thầy đã xua đuổi y? Có lẽ chỉ vì y diễn tả vụng về ý nghĩ của mình chẳng? Y suy nghĩ lại công thức trong đầu. Một lần nữa y đi đến vị Thầy, nhưng ông đuổi y lần nữa, và lần này với sự chê bai rõ rệt. Nhưng người môn đệ cũng vẫn chưa thấy được y đã sai lầm chỗ nào. Bấy giờ y rơi vào một trạng huống hoang mang. Nếu y còn quá xa với giải đáp như thế, có bao giờ y sẽ đạt được mục đích không ? Y cố bình tĩnh lại. Đây là một vấn đề sống chết ! Với nghị lực say mê, y lao mình vào vấn đề, không phải với trí năng phân biệt, mà với những năng lực phối

hợp của thể xác, linh hồn và tâm linh, đến nỗi vấn đề không bao giờ để yên y. Nó quấy rầy y trong lúc giải trí, trong giờ ăn, trong công việc của y hàng ngày. Nó theo đuổi y cả trong giấc ngủ. Bây giờ y không còn cần phải tự buộc mình suy nghĩ về nó. Ngay cả khi y muốn giải tỏa trí óc chốc lát, nó cũng cứ tiếp tục suy nghĩ ở trong y. Hoàn toàn vô hiệu, giải pháp cứ vẫn không chịu đến. Y hoài nghi khả năng của y, bắt đầu thất vọng, và không biết xoay xử chiều nào. Y chỉ được cứu thoát khỏi sự tuyệt vọng cùng độ khi vị Thầy khuyên y phải tăng cường định lực cho đến lúc y không còn bị quấy động vì những ý tưởng buồn thảm. Y phải tập chờ đợi một cách kiên nhẫn và đầy tin tưởng, đến khi giải đáp chín mùi và tự nó đến, không bị ép uổng.

Bởi thế, bây giờ y khởi sự lại với vấn đề theo một đường lối khác. Bây giờ không cần phân tích nó và nặn óc suy nghĩ nó nữa. Y đã làm việc ấy khá đủ rồi. Y không còn suy tư trong một vòng lẩn quẩn, về cái này cái nọ, về một bàn tay hay hai bàn tay, về nguyên tắc này khác và những thứ tương tự ; y cũng không nghĩ ngay cả đến giải đáp để cố lôi nó ra. Tuy thế, y mãi mãi liên hệ với nó trong một sự căng thẳng tâm linh phi thường. Y khát khao nó như một người khát thêm một thức uống giải khát. Nhưng y xử sự như thể một người đang cố nhớ lại một điều gì. Y cảm thấy như một người đang tìm một vật gì họ đã quên, một điều gì họ phải nhớ lại với bất cứ giá nào, bởi vì tất cả vận mạng của họ tùy thuộc vào đấy.

Trong trạng huống căng thẳng cùng độ ấy của tâm linh, sự việc có thể xảy ra đến là giải đáp sẽ đột ngột đến với y, vào một lúc hoàn toàn bất ngờ. Hoặc là một tiếng hét, một tiếng động lớn, hay trong những trường hợp quá dằng dai - cách này thường được xử dụng thời xưa - một vố đánh rất đau sẽ đưa sự căng thẳng ấy đến độ nổ bùng. Lúc ấy mới thật cảm kích làm sao ! Người môn sinh run lên, toát mồ hôi, nhưng cũng thật tràn trề hoan lạc : điều y đang tìm kiếm vô vọng bấy nay, bây giờ đến với y trong một chớp nhoáng. Bây giờ y thấy rõ rệt chỗ mà trước đây mọi sự rối như mớ bòng bong, bây giờ y có thể thấy cụm rừng, mặc dù muôn cây ngàn cối. Vây cá đã rơi khỏi mắt y. Y cảm thấy được cứu thoát. Khoảng thời gian này rất ngắn ngủi, như một làn chớp, nhưng nó có ấn tượng vô cùng sâu xa. Thảo nào y không thể nắm bắt nó.

Satori (Ngộ)

Trong trạng thái tâm thức đó, y đi đến Thầy, không còn kiêu hãnh và hăng hái, nhưng luống cuống và do dự. Y giữ im lặng, vì biết rằng không thể nói ra cái mà đối với chính y đã vô cùng rõ rệt. Hoặc y sẽ lắp bắp một câu gì không mạch lạc, miễn cưỡng đưa nó ra như một giải đáp.

Vị Thầy nhìn thoáng y một lượt. Có lẽ ông đã biết, khi người môn sinh vừa mở cửa, rằng nó đã rồi: Satori, sự ngộ nhập. Ông trấn an y và giúp y thêm sức mạnh.

Cái gì đã xảy đến? Người môn đệ đã không tìm ra một lối giải thích nào mới, một ý tưởng nào mới. Đúng hơn, trong một làn chớp ngộ nhập, y đã gặp được giải đáp như thể một con mắt tâm linh mới mở vừa được khai mở trong đầu y. Những gì y thấy không khác gì với trước kia, mà chỉ có y nhìn thấy chúng một cách khác trước. Nhãn giới của y - cũng như chính bản thân y, có lẽ - đã thay đổi.

Bởi thế, không có con đường trực tiếp nào dẫn từ cách thấy và hiểu thường tình đến tri kiến phát sinh bởi satori này. Nó giống như sự nhảy vào trong một chiều không gian mới. Do đó mà tri kiến này không thể so sánh với bất cứ gì, và nói đúng ra, không thể diễn tả.

Nhưng không có hy vọng nào ngay cả trong việc ám chỉ đến những đặc tính của nó sao? Nếu thế thì sẽ không có gì cả ngoài ra một khoảng chân không, và mọi sự theo liền một cách hợp lý từ tri kiến này sẽ thành khó hiểu hơn bao giờ hết. Vì những giai đoạn cao về sau của Thiên có gốc rễ trong trực giác căn bản này, trong sự nhận chân đầu tiên này. Và bởi thế, đối với những người không thể tự mình đi con đường Thiên và chỉ biết về nó qua lời người nói lại, người ta phải cố gắng mô tả tri kiến ấy một cách nào đó, dù không được hoàn toàn. Nhưng, ngón tay chỉ mặt trăng không phải là chính mặt trăng, như những Thiên sư đã nhận xét, rất đúng.

Suzuki ý thức rất nhiều đến nhu yếu phải làm việc này. Ông gọi nó là :

“Một tuệ giác chiếu rọi vào chính bản thể của sự vật” (An Introduction to Zen Buddhism, London, (1948) – trang 47) .

“Satori là một thứ tri giác nội tâm - không phải, thật vậy, tri giác về một cá vật riêng rẽ, mà có thể nói là tri giác về chính Thực Tại ! (trang 93)

“Tri giác thuộc tầng cao nhất” (trang 109)

“Nếu ta muốn đạt đến chính chân lý của sự vật, ta phải nhìn chúng từ chỗ thế giới này chưa từng được tạo lập, chỗ mà ý thức về bỉ thử chưa khởi lên” (trang 52)

Những nhận xét này dĩ nhiên là đúng, nhưng chúng cũng bí ẩn như chính satori. Mỗi nguy là chúng có thể kích động tưởng tượng và khả năng suy tưởng của độc giả, khiến họ sẽ tạo thành một hình ảnh trong tâm, mà bất kể nó ra sao, cũng sẽ luôn luôn sai lạc. Bởi thế, tôi sẽ cố thử một phương pháp khác, với hy vọng đem lại vài ám thị giải thích.

Đặc tính đầu tiên, theo tôi, của lối nhìn mới mẻ là : tất cả mọi sự vật đều quan trọng ngang nhau trong sự xuất hiện của chúng, từ cái tầm thường nhất đến vật ý nghĩa nhất theo tiêu chuẩn thường tình con người. Tất cả chúng dường như đều có một giá trị tuyệt đối, như thể chúng đã trở thành trong suốt, vén mở một tương

quan không có trong nhãn giới thường tình. Tương quan này không phải chiều ngang, nối liền vật này với vật nọ, và bởi thế cứ ở trong thế giới của vật thể, mà là một tương quan theo chiều dọc : nó buông thả mỗi sự vật riêng chiếc cho rớt thẳng xuống những chiều sâu thẳm nhất của chính sự vật, xuống đến cái điểm ngọn nguồn căn nguyên. Như thế, mọi sự được nhìn, và đồng thời được hiểu, từ nguồn gốc, tuôn phát từ cái “bản thể” tự hiển bày trong chúng. Đến mức đó, chúng đều ngang hàng nhau, đều mang những chứng thư sáng chói của bản nguyên chúng. Chúng không phải là những sự vật cô lập, chúng chỉ trở đến một điểm vượt ngoài chúng, đến nền tảng chung của bản thể chúng, tuy nhiên nền tảng này chỉ có thể được trực nhận qua chúng, qua cái hiện hữu, mặc dù nó là nguồn gốc của mọi hiện hữu.

Một điều cần được xác định rõ ràng là : tuyệt nhiên không có dấu vết của tư duy trong lối nhìn này, cũng không phải lối nhìn này phát sinh với sự cộng tác âm thầm của tư duy. Không phải rằng tri kiến này được chờ đợi, mong muốn, được giả thiết là phải có sau khi thiền định lâu dài về công án, như là một kết quả của sự thiền định ấy, đến nỗi cuối cùng bạn “tin” rằng bạn thấy được giả thiết của bạn. Đúng hơn, tri kiến đột hiện nơi bạn như một làn chớp, chỉ trong một thoáng. Nó rõ rệt một cách cụ thể đến độ nó mang theo sự xác định tuyệt đối, làm cho bạn bỗng chốc “thấy” và hiểu rằng mọi sự vật có ra là do bởi một cái gì không phải là chúng, chúng có nhờ cái không này, nền tảng và nguồn gốc của chúng.

Có lẽ một giai thoại sau đây thường được dùng làm công án, sẽ giải thích điều đó có nghĩa gì :

Một ngày kia, khi Hyakujo bước ra khỏi nhà với Thầy ông là Baso, họ trông thấy một đàn vịt trời. Baso hỏi : “Chúng bay đi đâu ?” – “Bạch Thầy, chúng đã bay mất rồi” . Thành linh Baso nắm lấy mũi người môn đệ vắn một cái. Đau quá, Hyakujo la lên : “Ô, ô !” . Baso bảo : “Người nói chúng đã bay mất, nhưng mà chúng thấy đều vẫn ở đây từ khởi thủy” (xem Suzuki, trong Zen and Japanese Culture, trang 8) .

Khi ấy, Hyakujo toát mồ hôi, và được ngộ.

Sự khác biệt giữa lập ngôn này quá khổng lồ, đến nỗi chúng không thể dung hòa lẫn nhau. “Chúng đã bay mất” là một mệnh đề hiển nhiên của thông tục. Chúng không còn được thấy nữa, chúng đã biến mất vào một nơi nào đó, bởi thế chúng không còn ở đây và không hiện diện đối với tôi. Không cần có sự soi sáng nào để lập nên sự kiện ấy. Baso thì thấy hoàn toàn khác thế.

Thấy với đôi mắt thường mà, mọi người có được từ sơ sinh, chỉ có nghĩa là ghi nhận cái đến trước mắt mình - vào bất cứ lúc nào - từ tất cả những gì hiện hữu. Một cái gì để đến trước mắt ta, trước hết phải hiện hữu trong hiện tượng giới. Với con mắt “thứ ba”, mà ta chỉ có khi ta được “sinh trở lại”, ta thấy chính hiện

hữu của mọi cái hiện hữu trong bản thể, nền tảng của cái hiện tượng kia. Bởi thế, cách lập ngôn phải là: “Chúng vẫn luôn luôn ở đây” - dĩ nhiên không phải ở điểm không gian này, vì không gian và thời gian không có chỗ đứng trong tri kiến này. Điều bắt buộc phải có vẻ vô nghĩa, ngược đời, một trò đùa kém cỏi, thành ra thực sự lại là một mệnh đề xác định sự kiện một cách hoàn toàn đơn giản - một sự kiện mà Baso thấy rất rõ rệt và cụ thể, hết như Hyakujo thấy những con vịt trời đã bay mất. Cả hai sự kiện không bên nào bác bỏ bên nào bởi vì chúng thuộc vào những chiều hướng hoàn toàn khác nhau, và Hyakujo sẽ không bao giờ có thể tìm ra giải đáp bằng tư duy dai dẳng. Chỉ trong lúc đau đớn kịch liệt, làm ông hết suy nghĩ, ông mới tìm ra giải đáp qua satori.

Bây giờ, mặc dù bạn có thể có cảm tưởng rằng bạn có thể thâm nhập điều gì từ nơi lập ngôn này của Baso, hiểu nó một cách nào đó và chứng minh nó, bạn cũng không được tưởng tượng rằng bạn có thể theo lập trường của Baso và phóng chiếu một cái gì đây ý nghĩa, có lẽ còn sâu sắc hơn nữa, vào trong lập ngôn của ông ta. Điều đó hoàn toàn không phù hợp: mọi sự tùy thuộc vào sự “thấy” của bạn, như Baso đã thấy ngay ở cái nhìn đầu tiên, với một sự trực tiếp của cái tri kiến có tính cách như vậy chứ không khác hơn. Baso, phần ông, dĩ nhiên ông hiểu lập ngôn của Hyakujo; ông đã từng có lần chia sẻ quan điểm này và xem nó như chuyện thường. Nhưng ông cũng hiểu rằng như vậy là không tâm linh, là ly tâm.

Sẽ là một ngộ nhận nếu nghĩ rằng tri kiến sáng rõ ấy, mặc dù nó có thể đem lại một lợi ích căn bản, vẫn bao hàm một sự mất mát trầm trọng; rằng nó bỏ qua sự tròn đầy cụ thể của hiện hữu ngay bây giờ và ở đây, một hiện hữu bây giờ đã bị tước hết ý nghĩa.

Bởi vì, mặc dù thấy sự vật trong ánh sáng căn nguyên sáng rõ của nó là điều quan trọng, nhưng cũng cần phải chấp nhận sự vật như chúng hiện hữu trong thực tế; phải trực nhận không những cái gì hiển lộ trong chúng, mà còn ngay cả hình thái của sự hiển lộ.

Bác luận trên không nhằm chỗ. Chính vì tri kiến sáng suốt không tìm xem cái “bị thấy” (sở kiến) có thể có ý nghĩa nào trong mối tương quan với người thấy (năng kiến), cho nên tri kiến ấy cho phép mỗi vật hiện hữu được chính thực là nó, tùy theo căn nguyên của nó. Tri kiến ấy lĩnh hội sự vật đúng như chúng “cốt là”

Bởi vì nguồn gốc vô hình tướng của sự vật càng không-thể-đạt và không-thể-nghĩ-bàn bao nhiêu, thì sự vật trong hình tướng cụ thể của chúng càng dễ “khả đắc” đối với chúng ta bấy nhiêu. Được tắm gội trong ánh sáng của cội nguồn chúng, chính chúng cũng được sáng rõ. Nền tảng của chúng càng huyền mật bao nhiêu, chúng càng hiển hiện trước mắt ta một cách đầy khái thị bấy nhiêu. Chúng càng im lặng về những vấn đề tối hậu bao nhiêu, thì lại càng ít im lặng về chính

chúng bấy nhiêu. Điều này khiến cho người có tri kiến sáng suốt có thể để mặc chúng đi con đường riêng chúng, mà không khoắc thêm cho chúng những thiên kiến của ông ta. Hoàn toàn không xem chúng như chỉ là những hiển thị của một nguyên nhân đầu, mà trong trạng thái này không thể đạt đến và không thể lĩnh hội, ông để cho mỗi vật được chính là nó. Tính chất đặc biệt của tri kiến vô ngã nơi ông khiến ông có thể làm việc này đến một mức độ phi thường : như thể ông hoàn toàn ở ngoài những giới hạn của thiên nhiên sinh động, ông thường thức sự xúc tiếp mật thiết nhất với sự vật và số phận chúng, ngay cả với những sự vật có vẻ hoàn toàn chìm đắm trong hiện hữu vật chất của chúng. Đôi khi ông có thể tăng cường mối xúc tiếp này đến độ hoàn toàn nhập làm một với sự vật. Khi ấy, đối với ông, dường như sự vật không phải đến với ông trong cái nhìn của ông, mà chúng đến với chính chúng, và chỉ lúc đó chúng mới đạt đến thực tính tròn đầy, như là bản thể đang tự ngắm nhìn nó trong mọi sự vật hiện hữu, như thể nó bao trùm và nâng đỡ tất cả vận hành của sự nhìn. Khi ấy, ông không còn tự thấy mình là cực điểm chủ thể, đối diện với sự vật là khách thể, ông cảm thức. Bản thể là cực điểm độc nhất, mà bản chất cốt yếu là bất khả tư nghì ; và chính ông, cùng với mọi sự vật xảy ra, là cực điểm khác, cực điểm bao gồm tất cả những gì hiện hữu cụ thể hữu hình, một hiện hữu mà, cũng như chính ông, được tuôn phát từ nguồn cội.

Bởi vì những gì áp dụng cho mỗi sự vật riêng rẽ cũng áp dụng cho cái gọi là ngã. Trong tri kiến này, cái ngã cũng trở thành trong suốt, trong suốt đến tận những chiều sâu tối hậu từ đáy nó được phát xuất. Ở đây ta có thể nhớ lại công án : “chỉ cho ta bộ mặt đầu tiên của người khi cha mẹ chưa sinh” - nghĩa là trước khi người hiện hữu như một cái ngã riêng biệt, như con người cá thể này trong thế giới của đa dạng và đối đãi.

Một lần nữa giải đáp của công án gồm trong việc “thấy” bộ mặt nguyên thủy với con mắt tâm linh, con mắt thứ ba, tìm ra bộ mặt ấy đúng hơn là đặt bày nó ra với sự trợ giúp của tư duy. Khi ấy, những gì bạn kinh nghiệm đối với cái ngã riêng của bạn không được chuyển - bằng cách so sánh - đến những cái ngã khác, nhất là đến sự vật ; tất cả những hình tướng khác này cũng đều phải được kinh nghiệm một cách trực tiếp, từ nguyên ủy ấy.

Có thể rằng kiểu nhìn thấy này là một sự tái diễn, một sự phục hồi - trong hình thức mãnh liệt - của một thái độ đôi khi đến với ta một cách tự nhiên thuở ấu thời. Vào thuở ấy, mỗi đồ vật mà ta chơi được cảm nghiệm đúng như chính nó, đến nỗi dường như tất cả hoạt động đều phát xuất từ nó và nó đang chơi với ta. Dù thế nào đi nữa, dù satori là một sự trở ngược về quá khứ hay một biến cố hoàn toàn mới mẻ và độc đáo, nó cũng vẫn chắc chắn là một kinh nghiệm mãnh liệt về Tuyệt đối và Bất dị, kinh nghiệm đã triệu tập tất cả những sức mạnh của chủ thể ta sử dụng chúng.

Đấy vừa là tri kiến, kinh nghiệm, sự thâm nhập và bị thâm nhập. Bởi thế cũng là điều dễ hiểu khi những Thiền sư chỉ chấp nhận nhiều nhất là những tiếng hét như “Gậy !”, “Tuyệt !”, “Vịt trời!”, nhưng lại xem những lập ngôn: “Đây là một chiếc gậy”, “Kia là những con vịt trời” cũng sai lầm như nói ngược lại: “Đây không phải là một chiếc gậy”, “Kia không phải là những con vịt trời”, và “Những con vịt trời đã bay mất” cũng sai lầm hết như “Chúng chưa bay mất” .

Một người phán đoán theo cách đó, cô lập sự vật khỏi chính mình và khỏi sự vật khác, đã đập vụn cái toàn thể, người ấy không còn là một người “nhìn” và một người “quán sát” , đứng ra ngoài bức tranh và cảm nghiệm đối tượng bị quan sát như là một cái đối lập. Y không cảm thấy một với những gì y thấy, y được sự vật “nói” với y như thể từ bên ngoài và trở lại chất vấn để chúng trả lời. Trong cái trò hỏi đáp này, y tưởng tượng y đã nắm được thực tính tròn vẹn của “đối tượng” một cách “cạn tàu ráo máng”, mà không để ý rằng y phải đành nhận chỉ một vật thay thế. Giữa chính y và sự vật có xen một hình-ảnh-trong-gương mà y độn đầy ý nghĩa, không nhận chân rằng đối với người thực sự “thấy”, nhãn giới của họ tràn đầy những ý nghĩa, rằng y chỉ cần phải mở mình ra để đón nhận chúng.

Đối với một người quan sát, luôn đặt tương quan sự vật này với sự vật khác, quá khứ và vị lai được chia cắt rõ rệt trong mọi sự y nhìn thấy. Tri kiến không phải như thế, nó gồm trong một hiện tại không có tương quan, trong một Bây Giờ không có bóng dáng phản chiếu, một Bây Giờ của biến cố phi thời gian. Nhịp điệu không được cảm thức như một cái gì ở bên ngoài, mà như nhịp điệu của chính mình, cùng đập một nhịp với tất cả mọi sự trong một quá trình bất tuyệt và vô biên của đổi thay.

Bởi đó, nếu những Thiền sư phản đối bất cứ lập ngôn nào về tri kiến sáng suốt, ấy không phải họ bảo phải trở về với tình trạng tâm hồn bán khai của người chưa trưởng thành. Điều họ đòi hỏi không phải chỉ là sự đạt đến “tâm nguyên thủy” mà còn là sự duy trì nó. Trạng thái nguyên sơ này không phải là bán khai, dù nó có thể trông giản dị và thật thà chất phác đến đâu đi nữa. Nó là sản phẩm của kỷ luật tâm linh không ngừng, và nó đưa đến một sự tự do tự tại, kỳ thực không xem cái gì là bất khả. Nhưng không phải tinh thần của Thiền nếu ta đòi hỏi thái độ thái độ phản luận lý này theo một nguyên tắc, và nếu áp dụng nó một cách cưỡng ép cho mọi lãnh vực của cuộc sống. “Nguyên tắc” thuộc bất cứ loại nào đều xa lạ đối với Thiền. Không những Thiền công nhận rằng có những lãnh vực sinh hoạt trong đó sự xác quyết, phán đoán, kế hoạch và những hành vi đầy chủ đích đóng một vai trò, mà Thiền còn đi đến chỗ công nhận rằng những cách thể hành xử như trên là cần thiết cho sự sống, và như thế biện minh cho sự phá vỡ cái nhất tính nguyên ủy, sự tách rời thành chủ thể và khách thể - nhưng chỉ đến mức độ ở đấy nguy hiểm và tai họa chưa xảy ra.

Những sự thiên định về các công án khác

Vào lúc thích hợp, vị Thầy sẽ giao thêm những công án cho môn sinh. Không phải để bỏ tức lần lần sự chứng ngộ - bởi vì sự chứng ngộ được truyền ngay một mạch, như một toàn thể không thể phân chia, vì tất cả Thiên được chứa đựng trong mỗi công án - nhưng để làm cho được việc chứng ngộ trở thành quen thuộc hơn, làm cho nó cảm rỗi, tập luyện nó. Đồng thời ta có thể thám hiểm toàn thể con người với sự trợ giúp của những công án ; ta lại còn có thể phân loại chúng về phương diện này.

Vào giai đoạn này, người môn sinh sẽ không lập lại những lỗi lầm cũ khi thiên định. Bây giờ y không tìm kiếm một giải đáp hợp lý nào, vì đã biết qua những thất bại trước đây rằng suy nghĩ là hoàn toàn vô dụng và phải bị loại bỏ. Có thể rằng y vừa mới bắt đầu thiên định thì giải đáp đã đến ngay từ đầu : Nó nhảy vào y một cách xác quyết, và y “thấy” trong một làn chớp cái gì đã được hỏi. Y sẽ đi đến Thầy, và giải đáp của y sẽ được xác nhận hoặc bị bác bỏ. Y tuân theo quyết đoán của vị Thầy, không chỉ trong tinh thần nhũn nhặn và vâng lời, cúi mình trước những quyết định mà y nghĩ là sai, - mà còn với sự đồng ý hoàn toàn, như thể tuân theo những mệnh lệnh của số phận. Tính “ngoan ngoãn” này lúc đầu có thể không ở trong y. Có thể có những lúc y chống đối lại sự xác nhận của Thầy là đã thấy suốt được y, cho đến một ngày y nhận chân y đã sai lầm biết chừng nào. Sau đó, y sẵn sàng vâng phục và có một niềm tin cậy kiên cố nơi vị Thầy.

Bằng cách nào vị Thầy xem môn sinh đã “Ngộ” hay chưa

Từ đâu vị Thầy có được cái thẩm quyền này, mà ông không tìm kiếm cũng không đòi hỏi, nhưng nó tăng trưởng trong ông cho dù ông không muốn ?

Làm sao ông có thể nhìn thấy suốt tâm hồn của môn sinh, khi y đứng câm lặng vì sợ hãi trước mặt ông, hay lấp bắp một cách tội nghiệp ?

Làm sao ông thấy và biết môn sinh đã hay chưa đạt đến chứng ngộ ? Điều này cũng khó giải thích như chính quá trình của sự chứng ngộ.

Chúng ta cần nhấn mạnh một lần nữa rằng tri kiến sáng suốt có một bản chất lạ lùng đến nỗi người môn sinh không thể đưa ra một câu trả lời rõ rệt cho câu hỏi chứa đựng trong công án, vì không thể nào diễn đạt nó trong những khái niệm ngôn từ. Nhưng ngay khi giả sử rằng y có thể mô tả tri kiến bằng cách sử dụng những so sánh (điều này y có thể làm sau vài năm, khi đã tăng thêm kinh nghiệm), việc ấy cũng sẽ không làm vị Thầy chú ý. Vì người môn sinh có thể chỉ lặp lại những gì y đã nghe người khác nói, giả vờ làm một kinh nghiệm thực thụ của y. Với một trí tưởng tượng rất linh động và một ít sự kiên trong tầm sử dụng của y, y có thể chấp nối những nét chính yếu của tri

kiến và, - chỉ vì y có thể diễn đạt nó bằng lời, - giả vờ là một người đã chứng nghiệm satori.

Để lật tẩy những kẻ “ngáp phải ruồi” này, cũng có thể gặp ở trong cửa Thiền như ở các cửa khác, vị Thầy đòi “thấy” tận mắt sự chứng ngộ của đấng học trò. Và ông, vị sư tổ của satori, quả thật “thấy” được với một cái nhìn không lầm lạc. Những kinh nghiệm riêng ông khi còn làm môn sinh giúp ông có thể làm việc này, rồi còn những năm kinh nghiệm làm Thầy, và cuối cùng, kinh nghiệm của một Thiền sư. Nhưng vị Thầy thấy cái gì? Có lẽ tôi có thể trả lời câu hỏi này bằng một sự so sánh: nó giống như một họa sĩ khi nhìn tác phẩm của học trò liền có thể nói được ai là nghệ sĩ thiên tư, ai không. Ông chỉ “thấy” điều này, còn làm sao ông thấy được, việc ấy ông không thể giải thích hay dạy lại cho một người không phải họa sĩ. Cũng tương tự, vị Thiền sư “thấy” khi có sự ngộ nhập thực sự, chứ không phải chỉ được tưởng tượng ra. Dĩ nhiên, ông thấy được điều đó “nhờ” một cái gì, và mặc dù tôi không thể giải thích làm sao ông “thấy”, tôi cũng sẽ cố đưa ra một vài ám thị có thể hữu ích.

Trạng thái thoải mái tinh thần, một trạng thái kết quả từ satori đem lại một biến đổi sâu xa ở nội tâm, được phản chiếu trong một tư thái thông dong của thân xác. Đặc biệt là satori không gây nên một tình trạng hờ hững nơi con người, một cảm giác khoái trá nồng nhiệt hay một cảm thức phấn khởi toàn diện - những hiện tượng này có thể có những nguyên nhân hoàn toàn khác hẳn - vì người đã chứng ngộ thường an nhiên, và không lộ liễu chút nào. Đúng hơn, những hậu quả của satori biểu hiện trong những động tác ít lộ liễu nhất của y, những động tác ít chịu sự điều khiển của y nhất. Những động tác này không thể bắt chước được, vì trong Thiền không có những thái độ điển hình có thể học thuộc lòng, như một thái độ của sự sùng đạo, khiêm cung, sự xuất thần.v.v... Một ngoại trừ độc nhất là thái độ đắm chiêu trong Thiền định. Thái độ này có thể bắt chước được một lúc, nhưng không thể vô hạn định, bởi vì sự vô ích của nó đã hiện bày rõ: là nó không đưa đến satori.

Tôi cũng sẽ không nhấn mạnh về điểm bao nhiêu điều được biểu lộ trong đôi mắt. Điều này đúng trong những lãnh vực sinh hoạt khác, và khắp thế giới nhân loại đã biến sự nghiên cứu đôi mắt thành một nghệ thuật. Nhưng cái nghệ thuật nhìn, từ cách người môn sinh đưa chén trà lên môi, - nhìn xem y đã thực chứng ngộ hay chưa, thì chỉ có một vị Thiền sư mới làm được.

Tôi sẽ chỉ đưa ra một ví dụ độc nhất này, có lẽ nó dễ hiểu nhất cho người Tây phương. Dù sao, một điều chắc là người đã thực chứng satori không những thấy sự vật một cách khác, mà còn “nắm” chúng một cách khác, trong ý nghĩa trực tiếp nhất của danh từ ấy. Nhưng bằng cách nào y “nắm” chúng? Không phải một cách vụng về và đầy tự thức vì sự có mặt của Thầy. Không phải ngắm nhìn hình

dáng của chúng, định giá trị của chúng. Cũng không phải, trong trường hợp một cái chén, nhìn nó như là cái chén : tầm quan trọng của cái chén tùy thuộc vào cái gì đựng trong nó. Mặt khác, cũng không phải là không chú ý nó, làm như y đang chìm đắm trong tư duy. Nhưng đúng hơn, giống như một người thợ gốm nắm nó, cảm nghiệm xem nó xuất hiện cách nào - vì nó mách bảo cho biết bàn tay uốn nắn của một người chủ; y nắm nó như thể tay y nhập làm một với cái chén, đến độ chính tay y trở thành như một cái chén, và khi y rút tay về, những bàn tay dường như còn mang dấu vết của cái chén. Y lại còn uống tách trà khác hẳn mọi người. Y uống nó như thế nào mà y không còn biết mình là người uống hay thức uống, y hoàn toàn vong thân, hoàn toàn quên bẵng chính mình: người uống là một với thức uống, thức uống là một với người uống.

Trong nghĩa đó, năng lực của vị Thầy để “thấy” satori chỉ là sự hoàn hảo của một khả năng, mà ông - là một người Đông phương - có được tất cả những điều kiện cần thiết cho nó : khả năng tìm ra những nét vi tế nhỏ nhiệm nhất của động tác và dáng điệu. Tính bén nhạy lạ lùng này trong sự quan sát có lẽ đã được phát triển nhờ lối viết tượng hình, nhờ khuynh hướng của người Nhật đắm chìm mình trong mọi sự xảy ra, và cuối cùng, nhờ lòng yêu thiên nhiên nơi họ. Bất cứ gì họ quan sát đều đi vào trong họ - họ uống lấy nó. Ta có thể lấy nhiều ví dụ về thái độ này trong đời sống Nhật Bản : sự ngắm hoa anh đào, trưng bày hoa, cắm hoa, sự thưởng thức phong cảnh, thưởng ngoạn những cây đơn độc. Tất cả điều này làm cho sự quan sát của họ về súc vật và người chuyên động, được bén nhạy hơn. Một trong những vị vua Nhật lại còn thắc mắc về vấn đề : một con hạc lên thang cấp, bắt đầu bằng bước chân nào ?

Chính những cử động vô nghĩa, ngoài ý muốn này mới đầy ý nghĩa đối với vị Thầy, như là phản ảnh của một tâm trạng thực, không phải do ý chí sinh ra.

Nếu vị Thiền sư Thầy tôi đọc những gì tôi vừa viết, có lẽ người sẽ nói : “Tại sao lại rắc rối thế về một chuyện quá đơn giản như kia, sao mà lảm nhảm ! Hiểu một người khác, thấy suốt những góc bí ẩn nhất của tâm hồn họ là việc chỉ có thể thực hiện qua một tương quan giữa những mạng thần kinh”. Thế nghĩa là với sự tập luyện lâu dài, bạn có thể có được khả năng lôi kéo một người khác vào trong môi trường năng lực của chính bạn, cái môi trường mà bạn nói rộng ra xung quanh mình trong những vòng tròn lớn thêm mãi. Không những người, súc vật và cây cối, mà còn có cả đồ vật nữa. Không gì có thể thoát ra khỏi nó. Và bất cứ gì được lôi kéo vào đều phải hiển lộ tên gọi và bản chất của nó.

Bởi vậy, vị Thầy đã có thể thấy suốt người môn đệ của ông từ hành vi bên ngoài của y rồi, nhưng còn thấy hơn nữa từ nơi cách y cố diễn đạt tư tưởng của y khi được hỏi đến. Y hoàn toàn không thể nào giả vờ có một điều mà y không có, bởi vì trong satori không có gì là có thể quan niệm và diễn đạt được như là một sự

kiện khách quan ; nó không chứa đựng những chân lý mà ta có thể lượm nhặt ra và nói thuộc lòng, mà chỉ có một cách nhìn thấy và lĩnh hội mới mẻ. Hoặc là bạn có satori, hoặc là bạn không có, chứ bạn không thể đặt bầy nó ra. Bất cứ người nào đã từng đích thân học nhiều năm với một Thiền sư đều sẽ không còn bàn cãi điều xác quyết của ông là thấy được tận tim đen của học trò mình, biết được y đang ở vào trình độ nào, và trên tất cả, biết được y có kinh nghiệm thực chứng chừng nào, và chừng nào chỉ là tưởng tượng.

Phần 3

Nhận xét về nghệ thuật diễn xuất của Nhật Bản

Để kiểm chứng, ta hãy xét một nghệ thuật trong đó cảm thức về động tác hàm ý này đóng một vai trò rất quan trọng : nghệ thuật diễn xuất.

Người diễn viên đạt được hiệu quả không phải nhờ những lời lẽ cảm động - và thường rỗng -, không phải nhờ những bộ điệu múa may, mà nhờ sự diễn xuất câm, được gọi là nghệ thuật “vô thanh” , “nội tại” . Nó không miệt mài trong tình trạng cảm xúc, và mỗi chi tiết đơn độc của nó đều được tạo thành một cách tuyệt hảo. Khán giả không chỉ thấy động tác mà thôi, như thể nó bị cô lập ; y còn biết cách giải thích nó trong tương quan với những cảm thức và trạng thái khác, và y phán đoán giá trị một diễn viên do ở khả năng diễn xuất bằng rất ít yếu tố. Một vài danh từ, một cái nghiêng đầu, một cử động của bàn tay, có thể chỉ một ngón tay - chừng ấy đủ cho một diễn viên “nói” hùng hồn hơn là với lời lẽ tràng giang đại hải. Kịch của Nhật Bản, “Nó” cũng như Kabuti, đều dựa không phải trên lời lẽ mà - ta có thể thấy gốc rễ Phật giáo ở đây - trên sự im lặng để gợi lên câu truyện, hơn là kể truyện. Có những vở tuồng, trong đó những diễn viên không thốt một lời nào, mà vẫn có thể làm cho khán giả mê mẩn với một năng lực diễn đạt tiết kiệm đến độ đã được gọi là sự khiêu vũ đông giá, hay khiêu vũ bất động.

Một vở kịch Nhật không cốt viết ra để đọc, như một vở kịch AÂu châu, mà khi mới đọc ta có thể thấy hiện bày tất cả vẻ đẹp, sự tuyệt diệu sâu sắc của nó ; vở kịch Nhật chỉ “trở thành” một vở kịch thực sự qua thiên tài của diễn viên, người thêm vào cho nó chính cái yếu tố không thể diễn đạt bằng danh từ.

Trong khi diễn xuất, mặt của y gần như hoàn toàn bất động, trơ trơ, với đôi mắt trừng trừng. Ta không nên lấy làm lạ ở chỗ này. Trước hết, trong những vở tuồng Nô, từ xa xưa người ta đã xử dụng những mặt nạ ; hai nữa, là những diễn viên chịu ảnh hưởng rất nhiều của tuồng múa rối, trong đó khả năng diễn đạt nằm trong một số dáng điệu vô cùng ít ỏi. Việc này đã được phát triển với một nghệ thuật khéo léo đến độ dường như tuyệt ảo. Chỉ trên căn bản này, chúng ta mới có thể hiểu được vì sao truyền thống kịch câm được duy trì cẩn thận và được học tập

từ ấu thời. Hiện có một vấn đề về kịch nghệ viết từ nhiều thế kỷ trước, nét chủ chốt trong đó là một sự tả thuật mô phạm về những tuồng cảm do những diễn viên vĩ đại đóng. Điều này được xem như công việc và mục đích chính yếu của ngành phê bình kịch nghệ. Mọi diễn viên, như vậy, có thể học hỏi xem những tiền bối vĩ đại của mình đã đóng vai trò đặc biệt của họ ra sao, và làm thế nào để tiến đến một hình thức diễn xuất thực sự phi thời gian. Diễn viên trứ danh nhất hiện nay ở Nhật Bản được thân phụ ông dạy rằng : “Điều trước tiên là đừng đọc đáo” . Đọc đáo là mối bận tâm của một diễn viên tầm thường. Tỏ ra xuất sắc là một điều dễ, nhưng người diễn viên thiện nghệ cố đừng xuất sắc chừng nào tốt chừng ấy.

Không đáng ngạc nhiên chút nào khi trong những trường hợp như thế, kết quả là một nền kịch nghệ phi thời gian.

Mỗi cử động, dù tầm thường cách mấy, đều nói lên một điều, nhất là trong những vở tuồng Nô. Những biến thiên nhỏ nhất, những cung bậc nhỏ nhất về ý nghĩa cũng đủ làm phát sinh những trường phái diễn xuất khác nhau - một điều đối với chúng ta gần như không tưởng tượng được. Điều này chỉ có thể có được nhờ ở chỗ những dáng điệu quan trọng đã được đưa đến chỗ toàn hảo tối hậu. Đến nỗi dù chỉ một thay đổi nhỏ cũng đáng kể. Lý do vì sao chúng không có sự giống nhau như đúc, mặc dù có chung một mẫu mực lệ luật làm căn bản, và tại sao chúng không thối hóa thành một tập tục thông thường, mà ngay những diễn viên tồi cũng có thể xử dụng, chính là tại vì ở Nhật Bản, thiên nhiên, sự sống và nghệ thuật tan hòa vào nhau không gián đoạn. Nghệ thuật không phải là một lãnh vực hiện tượng tách rời khỏi, và vượt trên thiên nhiên và cuộc đời, nó là sự kiện toàn chúng qua người nghệ sĩ, người đã có sự điều khiển tối thượng đối với kỹ thuật và bởi đó giải thoát khỏi nó.

Nghệ thuật diễn xuất Nhật Bản vẫn là điều khó lĩnh hội vô cùng đối với người AẤu, không những vì y không biết ngôn ngữ Nhật, mà còn vì y đã không phát triển khả năng nhìn thấy của người Đông phương. Mặc dù có thể theo dõi không chút cố gắng những đoạn đối thoại rồi ren nhất trong một vở kịch AẤu, y sẽ vô phương khi gặp một xen đơn giản nhất trong một vở kịch hay tuồng cảm của Nhật. Y không thể phủ nhận rằng văn hóa của y được xây dựng trên Luận lý, Logos, trong khi nền văn hóa của Viễn Đông được thiết lập trên tri kiến trực giác.

Để đọc giả khỏi nghi ngờ tôi nói quá đáng cốt làm sáng tỏ nền tảng của satori, một giai thoại danh tiếng về hai bậc Thầy vĩ đại của kịch nghệ sau đây sẽ chứng minh cho lời tôi : một người công nhận thiên tài vượt bậc của người kia về cử chỉ vô cùng gợi cảm của ông ta trong một xen không một lời nào đã thốt.

Tất cả điều bậc Thầy kia có được là nhờ đã sinh ra ở Đông phương. Nếu, thêm vào đấy, ông có một con mắt thứ ba do satori đem lại, người ta có thể tưởng

tượng những kết quả nào sẽ được hoàn thành nhờ sự cách mạng khả năng nhìn thấy này.

Sự biến đổi nơi môn sinh do Satori

Satori mang lại một biến đổi nội tâm có tính chất một cuộc cách mạng. Người môn đệ lúc đầu không để ý điều ấy ; chỉ có vị Thầy y nhận thấy, song ông không bàn đến nó mà để nó chín mùi tới chỗ toàn mỹ. Tuy nhiên, dần dà người môn sinh nhận ra sự thay đổi trong chính mình, trong mối liên lạc của y với những người khác. Không còn có sự giao thiệp tự nhiên như cũ. Nhưng điều ấy không lay chuyển lòng tin chắc của y : thị kiến mà y đạt được đã quá chắc chắn. Càng ngày y càng đắm chìm trong thị kiến của y, và càng tìm và yêu thích sự cô độc.

Điều ban đầu có vẻ như một sự mất mát, bây giờ trở thành một sự thu hoạch. Bởi vì y tìm thấy cô độc không phải ở chỗ nào xa biệt và yên tĩnh : y tạo nó ra từ nơi chính y, làm nó lan ra quanh y, dù y ở bất cứ chỗ nào, vì y yêu thích nó. Và dần dần y thuận thực trong sự yên tĩnh này. Đối với sự tiến triển nội tâm đang bắt đầu diễn biến, sự yên tĩnh là một điều quan trọng phi thường. Bây giờ không phải y sợ bàn luận về nó với những người khác, sợ làm tiêu tán những hạt mầm trong câu chuyện. Cũng không phải y thả lỏng mình cho cuộc giải trí băng quơ ; y chỉ muốn biết rõ cái gì đã xảy đến cho y. Nó giống như y phải phơi bày tri kiến đã được soi sáng của y cho một tri kiến còn sáng suốt hơn, để mãi mãi tăng cường kinh nghiệm chứng ngộ ban đầu.

Đây là một quá trình tự nhiên, phát sinh bằng cách giữ lại tri kiến sáng suốt về thực tại trong một hình ảnh cố định, rồi nuôi dưỡng hình ảnh ấy trở lại thành tri kiến. Lại nữa, quá trình này không phải được khởi ra một cách hữu thức, nó tự xảy đến.

Đây là con đường đi vào nghệ thuật, và cuối cùng nó trở thành một con đường của nghệ thuật.

Chính ở đây là chỗ khác nhau giữa Thiền trong những nghệ thuật riêng rẽ cá biệt và phương pháp Thiền. Sự thoải mái thân xác và tâm thần cũng là mục đích trong những nghệ thuật cá biệt, cũng như sự hoán cải nội tâm mà nó đem lại. Nhưng sự hoán cải không có tính cách căn để như ở trong Thiền chính công. Những bản năng ngã chấp được đè nén xuống, chứ không phải bị phủ nhận hoàn toàn. Tuy nhiên mỗi một nghệ thuật này đều phóng chiếu đến một điểm vượt ra ngoài nó, và đều là một con đường đến Thiền đạo, đến cái “nghệ thuật phi nghệ thuật” mà Zen kiện toàn được.

Hội họa phái Thiền

Đây không phải chỗ để bàn đến ảnh hưởng lâu dài của Thiền trên mọi ngành nghệ thuật Nhật, như Suzuki đã nêu lên, cũng không bàn phương pháp chỉ dạy trong những nghệ thuật cá biệt, nhu yếu tập trung, và công trình nội tâm nhờ đó người nghệ sĩ trở thành một bậc Thầy. Tôi đã làm việc này trong cuốn Thiền trong nghệ thuật bản cung, trong đó tôi chú trọng đến ảnh hưởng của Thiền, xét như một toàn thể trên những nghệ thuật cá biệt, kể cả nghệ thuật đánh kiếm.

Ở đây chúng ta quan tâm đến một điều khác : ảnh hưởng đặc biệt của satori, cách thế nó biểu lộ trong tranh vẽ, nhất là trong hội họa Zen. Vì có một trường phái hội họa Zen riêng biệt : những họa phẩm trong đó tri kiến sáng suốt về hiện hữu là đề tài của bức tranh.

Đặc tính của những bức họa này là gì? Trước tiên, ấy là không gian. Nhưng không gian trong hội họa Thiền không phải là thứ không gian của người Tây phương chúng ta, với những chiều khác nhau - một môi trường nhất loạt trong đó sự vật đứng, môi trường bao quanh sự vật và cô lập chúng với nhau. Không phải một khoảng không gian chết có thể bị dời chỗ và bị giới hạn trong những tương quan có thể thấy được giữa phải và trái, trên và dưới, diện cảnh (foreground) và bối cảnh. Không phải một không gian chỉ động chạm đến mặt trên của sự vật, bao bọc nó như một lớp da ngoài, và vì thế , vì không có gì trong ấy, trở thành không nghĩa một bối cảnh không cần thiết. Không gian trong hội họa Thiền mãi mãi bất động nhưng lại đang động, nó dường như đang sống và thở, nó không có hình và trống trải, nhưng lại là nguồn gốc của mọi hình dáng, nó không tên nhưng lại là lý do làm cho mọi sự có một cái tên. Nhờ nó, mọi vật có một giá trị tuyệt đối, đều quan trọng ngang nhau, ý nghĩa ngang nhau, đều là những đại diện của dòng sống phổ cập đang tuôn chảy qua chúng. Điều này cũng giải thích ý nghĩa sâu xa, trong hội họa Thiền, của sự để vật thể ra ngoài. Cái không được gọi đến, không được nói lên, là quan trọng hơn và diễn tả nhiều hơn cái được nói đến.

Ở đây cũng thế, như trong kịch nghệ, ta thấy sự “khiêu vũ không nhảy múa” điều động tất cả hiện hữu, thấm nhuần và múa nhảy qua mọi sự vật. Không gian không phải là một môi trường trung gian đồng tính, trống rỗng trải ra đến vô hạn ; đây là sự tròn đầy bất khả tư nghị của chính hiện hữu, với tất cả những khả tính vô hạn định của nó. Người họa sĩ Thiền bởi thế không có sự kinh hoàng trước khoảng trống ; horror vacui, đối với ông ta khoảng không là xứng đáng cho sự tôn sùng tối thượng ; nó là sự vật sống động hơn tất cả, tràn trề sự sống đến nỗi nó không cần mang lấy hình dáng dạng thể trong chu kỳ biến đổi bất tận. Không gian không phải là lớp da nằm quanh sự vật, mà là trọng tâm của chúng, tinh thể sâu xa nhất của chúng, lý do tồn tại của chúng. Sự thần tình của khoảng Không được diễn tả trong những bức họa này làm mê hoặc mắt ta, gọi lên một tâm trạng kính sùng. Nhìn tranh luôn luôn khởi đầu bằng sự nhìn vào khoảng Không ấy.

Trong hội họa Tây phương, người quan sát đứng ra ngoài bức tranh. Cái gì y thấy được cảm nghiệm như một đối thể, sống cuộc đời riêng của nó và mang con mắt của y đi theo một viễn cảnh giảm dần đến chân trời. Như thể là chỉ hành động nhìn không thôi cũng có tính cách sáng tạo. Với cách nhìn này, mọi sự đối lập đặc biệt ở ngoài người quan sát và nó đi vào trong ý thức của y nhờ chính sự kiện rằng y tách rời khỏi bức tranh. Trong hội họa Trung Hoa và Nhật Bản, bạn không nhìn vào từ bên ngoài như một đối thể, bởi vì đề tài và mọi chi tiết của nó được nhìn thấy một cách mãnh liệt từ bên trong, đến nỗi người nhìn chính y phải là bức tranh, phải sống trong nó, để thừa nhận nó. Không những viễn cận trở thành vô nghĩa đến độ nó hoàn toàn biến mất ở đây, mà đối đãi giữa người quan sát và vật được quan sát cũng bị vứt bỏ. Không gian đóng lại xung quanh người quan sát, bây giờ y đứng khắp nơi trong tâm điểm mà không phải là tâm điểm : bây giờ y ở giữa sự vật, là một với nhịp tim đập của sự vật. Và đối lại, những gì vây quanh y và bao phủ y cũng ngang hàng với y, đến nỗi y cảm thấy nó không ở đây cho y, vì y. Nó không phải là một đối thể, mà, có thể nói, là chính y trong hình thể luôn luôn đổi thay. Y và sự vật hợp nhất đến nỗi y không còn có ý nghĩa của riêng y ; y bị chìm trong sự vật và tan biến trong nó ; y gặp chính y nhưng lại không phải chính y : một sự tan biến trong tinh thể của sự vật.

Nhưng những vật thể trong bức tranh, núi, rừng, đá, nước, hoa, súc vật và người - những hình thể tuôn phát từ Không - đứng đây, được hiển lộ một cách tròn đầy trong thực tính của chúng, chìm trong trạng huống cụ thể của Ở đây và Bây giờ - tuy nhiên lại không phải chỉ là Ở đây và Bây giờ. Do đó ta có cảm tưởng một sự tan biến bất tận, như thể cái hữu hạn tan vào trong vô hạn, cái hữu hình trong vô hình, làm hiển lộ nền tảng nguyên sơ từ đây chúng tuôn phát.

Có những cuốn sách giáo khoa về thủy mặc, trong đó mọi sự vật mà con mắt của người vẽ có thể gặp - từ một ngọn cỏ cho đến một phong cảnh to lớn - đều được nắm vững trong những nét chính yếu, để bắt lấy trong một vài nét chấm phá cái đặc tính đã đem lại cho thiên nhiên tính cách sống động. Những bức họa này không phải dành làm những mẫu mực để mô phỏng theo, điều người ta thường rất muốn làm. Đúng hơn, đây là những bài tập về những kiểu khác nhau trong những nét bút phác họa, chứng minh những liên hệ gần gũi giữa hội họa và viết chữ. Nếu những bài tập này có thể được nắm vững đến độ bạn có thể vượt trên kỹ thuật để đạt đến tự do, có thể thấy và diễn đạt những nét vi tế nhất, khi ấy bạn sẽ có thể vẽ được cái mà con mắt thứ ba thấy và giải thích.

Hội họa Thiên liên kết với một truyền thống vĩ đại - với tranh phong cảnh của Trung Hoa trước khi Phật giáo du nhập. Ở đây, những nét đặc biệt của Thiên họa đã được kết tinh, hoặc ít nhất cũng đã hình dung trước. Điều này có lẽ do ảnh hưởng sâu xa thâm kín của Lão giáo. Khi Phật giáo lần đầu tiên từ Ấn Độ đến Trung Hoa, với những hậu quả cách mạng, nó đã trải qua một sự biến đổi chậm

nhưng sâu rộng nhờ Lão giáo. Cũng như Trung Hoa, trong quá trình lịch sử của nước này, đã luôn luôn nuốt chửng những bộ lạc bên ngoài đến xâm lăng, và như thế trên phương diện tâm linh, cũng đã đồng hóa mọi sự trước kia có nguồn gốc ngoại lai, chỉ để rồi trả nó về sau khi tinh luyện và làm cho nó thêm phong phú. Thiền có lẽ là đóa hoa huyền diệu và đẹp nhất trong thiên tài sáng tạo kỳ lạ của Trung Hoa. Bởi thế, không có gì đáng ngạc nhiên khi những họa sĩ Thiền cho rằng họ bắt nguồn từ những họa phẩm tiền-Phật-giáo Trung Hoa được un đúc bởi tinh thần Lão giáo. Trong đạo giáo của Lão tử, chúng ta tìm thấy nhiều yếu tố có tầm quan trọng căn để trong Thiền. Quả thế, những gì ta đã thấy phảng phất trong Lão giáo thì trong Thiền được hiển lộ.

Điều đúng cho tranh phong cảnh nói chung cũng đúng cho phần nhỏ nhất của một phong cảnh hay của thiên nhiên, - trong những bức họa vô cùng sống động, người họa sĩ với một vài nét bút mãnh liệt hay thanh nhã, gọi lên một cọng trúc, một khóm lau, một cành hoa. Cũng thế, chúng nó được nhìn thấy từ cái Không và chỉ được hiểu từ quan điểm ấy. Ở đây, một lần nữa, mối tương quan giữa họa phẩm với khoảng không thật lớn lao; quả thế, cảm thức đặc biệt về không gian được diễn tả còn hùng hồn hơn cả trong những cấu tạo to tát hơn. Không gì có thể làm lẫn hơn là nhìn thấy vẻ đẹp bình an của hiện hữu được nắm giữ lại đầy vĩnh viễn và được hiển cho sự nhìn ngắm không ngừng. Một người thực sự biết đọc bức tranh này sẽ cảm thức qua vẻ yên tĩnh giả tạo, mối căng thẳng mãnh liệt của cuộc đời vận chuyển, của vạn pháp khởi lên rồi lại chìm lắng, xuất hiện rồi tan đi ; sẽ cảm thấy mọi sự đã biến hành ngân vang trong ngọn triều của Sinh và Vô sinh - chóng tàn, nhưng tuyệt đối.

Những bức tranh hoàn toàn đơn sơ, trình bày vô cùng ít ỏi này đều đầy cả Thiền vị, đến nỗi người ngắm cảm thấy chúng tràn ngập nơi mình. Bất cứ người nào đã từng thấy, trong một buổi Trà đạo dài dằng dặc, bầu không khí toàn thể đã thay đổi như thế nào khi những cuộn tranh được treo lên ; những người khách dự đàm chiêu trước bức tranh, cảm nghiệm một mặc khải những huyền bí không thể nói nên lời, và từ giữa phòng trà với cảm giác phong phú nội tâm không thể diễn tả, - những người đã từng thấy thế sẽ biết được thế nào là những mãnh lực thoát ra từ những bức tranh kia.

Satori trong thi ca

Ta chỉ có thể nói phớt qua về sự biểu hiện của satori trong thi ca. Bài thơ ngắn hay haiku, thích hợp với bản chất Thiền một cách đặc biệt, vì cũng như trong tranh thủy mặc, nó nhấn mạnh tương quan với không gian không những bên ngoài, trong sự dàn xếp những đường nét , mà còn ở bên trong nữa, trong hình thể nội tại của nó. Những sự vật quan trọng thực sự bị đặt ra ngoài, và chỉ có thể đọc được “giữa các dòng chữ”, như trong bài thơ danh tiếng Mảnh ao già của Basho :

Con ãnh wong nháy vào,-

Tiếng nước khua.

Thế là hết. Tuy nhiên, há không phải cả vũ trụ được chứa đựng trong đó? Đột nhiên, giữa cái yên tĩnh bất động - chuyển động, sự sống, những vòng âm thanh lan ra, rồi lại tan biến. Và tất cả sự huyền ảo này là gì so với âm thanh của im lặng, cái khởi thủy và chung cuộc?

Nếu nhà họa hay nhà thơ, nhà diễn kịch hay kéo đàn, được hỏi làm sao để diễn đạt trong một tiếng, cái gì đã đem lại sự sống và hơi thở cho mọi loài, cái gì nâng đỡ chúng trong cuộc “khiêu vũ bất động” của sinh và diệt? Có lẽ họ sẽ trả lời : “Nó” . Trong mọi hoạt động, “Nó” ở đây bằng cách không ở đây. Đây là một cách diễn tả vụng về nhưng có lẽ gần đúng nhất, về cái mà tướng của nó không phải là này hay nọ, nhưng tinh thể ẩn mật của nó lại sống động trong tất cả mọi hình tướng hiện hữu.

Suy tư trên căn bản satori

Đối với người dù đã nỗ lực, cũng không thể diễn đạt được như họa sĩ hay thi sĩ, thì còn có con đường cứu thoát họ, là con đường của tư duy. Chiều hướng và mục đích của nó được làm sáng tỏ trong những đoạn trích sau đây từ cuốn Năm bước của Tosan Ryokai:

Bước thứ nhất

Vào canh ba hay canh một

Trước khi trăng lặn

Ai có thể ngạc nhiên nếu người ta

đi qua mặt nhau mà không nhận ra nhau?

Và tuy nhiên vẫn còn một dấu vết

Kín đáo của ngày đã trôi qua.

Bước thứ hai

Một người đàn bà già đã bỏ qua buổi sáng

Đứng đối diện chiếc gương cũ

Họ phản chiếu nhau trong sự rõ rệt hoàn toàn.

Không còn cái gì là thực.

Hãy thôi đừng ra ngoài tâm nữa

Đừng gán thực chất cho những chiếc bóng!

Tosan Ryokai (thế kỷ thứ 9) muốn nói gần gần như sau : Tri kiến sáng suốt giống như những dị biệt riêng rẽ của ban ngày tan biến trong đêm tối của cái Như Như Bất Dị. Nền tảng vô tướng và thai tạng của mọi hữu thể . Cái Như Như Bất Dị này là cái “Nó” huyền bí kia đã được kinh nghiệm một cách rõ rệt, không chối cãi. Những dị biệt biến mất, tuy nhiên chúng không phải hoàn toàn bị bỏ phứt trong ý nghĩa bị tiêu diệt - biến trở lại thành Không. Chúng chỉ bị phủ nhận trong tư tưởng, để làm cho cái Như Như Bất Dị có thể quan niệm được. Kẻ nào bỏ qua, tảng lờ buổi sáng, buổi sáng đã mang trở lại những đối đãi mà cái Như Như Bất Dị đã phân cực thành, kẻ ấy đứng đối diện với chân lý như đối một tấm gương. Y không thể ra khỏi ý nghĩ về “Nó”, cái Không vô hình tướng. Chính y trở thành giả nua (bởi y đã đi vào trong cái phi-thời-gian của chân lý), y đứng đối diện với Không, vẫn còn như là “một” đối diện với “khác”. Nhưng luôn luôn có hai : Tâm thức suy tưởng ý tưởng về Không, và Không như là chân lý được suy tưởng.

Bởi thế, bất cứ người nào nghĩ tưởng rằng mình đã đạt đến chân lý tối thượng trong ý tưởng về Không, trong đó mọi dị biệt bị diệt tắt, và tin tưởng rằng y cao hơn những người nghệ sĩ kia đã không vượt ra ngoài sự thấy, trong những vật thể của ban ngày, cái Như Như Bất Dị, cái nguồn gốc sáng rõ của mọi hiện tượng, cái nền tảng vô tướng của mọi hình tướng - kẻ nào, nói tóm, không suy nghĩ một cách “trừu tượng” được, - một kẻ như thế, theo Roykai, đang bị mối nguy là có thể đi ra khỏi tâm mình. Y không trực nhận được rằng cái Không mà y nghĩ y đã đạt chỉ là cái bóng của chân lý, không phải chính là chân lý. Vì cái Không này vẫn còn là, và luôn luôn phải là, một phân biệt của tâm thức: nó là cái đối lập với Đây và Nọ, của cái Một đối với Nhiều: nó là một sản phẩm của nỗ lực tri thức, và do đó chỉ là một cái Không trống rỗng, một tưởng tượng của trí óc. Đây là chỗ mà tư duy thuần lý đưa đến.

Vị Thiền sư không có gì chống lại những nỗ lực này, mặc dù khi tập luyện về công án thực ra đáng lẽ phải xua đuổi ý tưởng đi. Đối với ông, tư duy là một điểm chuyển tiếp. Cấm đoán tư duy sẽ không ngăn chặn nó được. Ông để mặc người nghệ sĩ với những bức tranh của y, người tư duy với tư tưởng của y, vì biết rằng con đường vẫn tiếp tục và tự chứa đựng sự sửa chữa cho chính nó.

Phần 4

Vai trò của tư tưởng trong Thiền

Mặc dù với sự tạo dựng táo bạo nhất của tư tưởng, trí năng không thể nào quan niệm nổi, một điều chỉ được ban phát và lĩnh hội ngay nhờ kinh nghiệm huyền mật nguyên bản. Chỉ sau đó, theo đuổi kinh nghiệm, người Phật tử Zen mới nhận rằng nội dung thần bí đó trở thành khả đạt đối với trí năng. Nhưng những lập ngôn xuất hiện lúc đó chỉ có ích lợi cho một người đã có

cái kinh nghiệm ấy rồi, và y có thể không cần đến chúng. Thiếu điều này, bất cứ người nào cố chiếm đoạt chúng sẽ bị sa vào hoang mang thất vọng, và đối với y, những lập ngôn ấy có tác dụng như thuốc độc.

Như thế, sự đối đãi giữa nhiều và một, dị và đồng, tương phản và không tương phản, cũng sẽ có một ý nghĩa vững chắc và chính đáng đối với người Phật tử phái Thiên. Nhưng, vì những kinh nghiệm của y, y không được xem cái Một là nguyên thủy hơn cái Nhiều và do đó phủ lên nó đầy những danh dự thần bí. Đối với y, cái không tương phản cũng vượt ngoài mọi tương phản có thể quan niệm, tuy nhiên, chính vì thế mà nó vẫn còn là cực điểm của một căng thẳng, và tình trạng không - tương-phản được lựa chọn cũng sẽ không dẫn ra khỏi sự căng thẳng đó. Nếu y cần diễn đạt một quan niệm về không đối đãi, có lẽ y sẽ nói : “Tâm của vạn pháp là ở ngoài mọi đối đãi chính vì nó nằm ở trong chúng, và nó ở trong mọi đối đãi chỉ vì nó “là” ở ngoài chúng. Nó không có mâu thuẫn nhưng lại tràn đầy mâu thuẫn. Hoặc nói một cách khác : Một và Nhiều, bất dị và dị, không đối đãi và đối đãi đều gần Tâm như nhau và xa Tâm như nhau, chúng là trọng tâm của vạn pháp và đồng thời cũng không phải là trọng tâm của vạn pháp.

Những lập ngôn như trên thật không thể hiểu thấu, vô nghĩa đối với người nào đi tìm giải thoát trên con đường độc nhất là con đường của tư duy. Nhưng bất cứ ai đã thân chứng được tâm của vạn pháp đều có thể dò tận đáy sâu của nó trong khoảng thời gian một hơi thở và không còn ngạc nhiên vì sao một sự việc giản dị và rõ rệt như thế chỉ có thể truyền đạt được bằng những công thức khó hiểu. Y sẽ hiểu vì sao những vị Thiên sư không những tránh mọi cách lập ngôn mà còn xem là nguy hiểm và thay vì thế, họ thúc đẩy môn đệ đến những kinh nghiệm gay gắt để giải mọi ẩn ngữ ngay tức thời.

Thiền trong sinh hoạt thực tiễn

Mặc dù sự hoán cải tâm linh mà người môn đệ kinh nghiệm qua satori có tính chất cách mạng đến đâu, điều trước tiên cần nói là không phải toàn thể con người của y đều được bao gồm trong sự biến đổi này. Dầu y đã giải thoát trên phương diện tâm linh, y vẫn chưa giải thoát hoàn toàn, trong nghĩa có thể sống bằng chân lý, và chỉ bằng chân lý thôi. Bởi chân lý này - nếu ta có thể gọi “Nó” - chưa hiện ra trước mắt, y chỉ đang tiến về phía nó. Y thấy rõ cái gì nằm bên dưới mọi sự vật, kể cả y, nhưng y luôn luôn là một cái gì khác với cái mà y thấy : y chưa là một với nền tảng của chính tự thân mình hay đúng hơn, với chiều sâu khôn dò của nền tảng ấy.

Người nào đã kinh nghiệm satori đều khổ sở nhận ra điều này vừa khi y bỏ thiền đường lại sau lưng để trở lại với nghề nghiệp, hay khởi sự làm một công việc nào đó. Dĩ nhiên, trong một tu viện cũng có những bất hòa : lòng ganh tị của

người tham vọng, những trình độ khác nhau về khả năng và sự chứng đắc. Nhưng hiện diện của vị Thầy gây lại thế quân bình, cho nên bầu không khí nổi bật vẫn là một bầu không khí của hòa điệu và nhẫn nhục. Bên ngoài tu viện, đời sống bắt đầu gay cấn, tấn công những giác quan bây giờ đã trở nên nhạy cảm gấp đôi. Một lần nữa, ta lại ở trong một thế giới của mục đích và ý định. Trí năng, bấy lâu bị dập tắt, bây giờ kiêu hãnh chiếm lại vị trí và được sử dụng như một dụng cụ.

Ngay cả nghệ sĩ, mặc dù ông có thể giải thoát, không nhắm mục đích nào nữa, trong lãnh vực riêng ông, ông cũng không tránh khỏi sự động chạm với đời - huống chi là bất cứ hạng người nào khác ? Ngay cả những tu sĩ ở thế tục (tân tăng) cũng bị lôi kéo vào trong đó. Họ cưới vợ, và do đó - nhất là ở Viễn Đông - tự dân mình vào một mớ bộn phận đè nặng lên người họ. Còn đâu là hiện hữu “không mục đích” trong mái chõ che của tu viện ! Một vực thăm mở ra giữa đời sống hàng ngày và đời sống ẩn dật. Tất cả đều gặp những hoàn cảnh họ thấy rất chán chường, mặc dù họ bằng lòng ở lại trong những địa vị đã được dành cho họ, và không có tham vọng tự tiện cử hay đóng một vai trò trong đời công. Họ không hô hào những cải cách gượng ép ; họ kiên nhẫn chờ đợi với niềm tin chắc rằng trong thế giới có đủ chỗ cho cái cũ và cái mới, rằng cái cũ sẽ biến mất khi đến thời, và cái mới không đến một cách đột ngột như được chế tạo sẵn, mà chính là tăng trưởng từ những hạt giống của cái cũ. Bởi thế, họ cố phục vụ không phê bình, một cách vô ngã, không cố làm cho mọi sự thích nghi với mình mà tự thích nghi mình với mọi sự, và để ý đến cách làm việc của mình hơn là công việc.

Trong lặng lẽ, họ tự đào luyện mình. Với những người khác, họ khoan hồng, nhưng với chính họ thì không. Họ bắt đầu một cách khiêm tốn, từ việc nhỏ nhất nhất, biết rằng chỉ cách ấy họ mới có thể làm chủ những khó khăn lớn lao.

Sự huấn luyện ở tu viện đã in dấu trên tâm hồn họ và định đoạt thái độ của họ đối với những người khác : không phàn nàn về người và hoàn cảnh, không thay đổi chúng mà thay đổi chính mình và phát triển những năng lực gây thế quân bình. Một ý thức bén nhạy cũng được phát triển : họ trở nên thành thực một cách tế nhị với chính họ. Điều này không đưa đến sự tự phụ và tự cho mình đúng. Họ biết họ có phần thắng lợi hơn những kẻ khác, nhưng không lấy đó làm điều. Họ cảm ơn định mệnh, và khiêm tốn đối diện con đường trước mắt. Nếu có những cuộc xung đột, họ tìm đến vị Thầy. Khi có thể, họ theo học những khóa thiền định cao để tri kiến thêm sâu rộng. Sự thiền định hàng ngày là chuyện dĩ nhiên. Những luyện tập này phải được tiếp tục suốt đời. Thật là một điều làm lẫn nếu nghĩ rằng chúng chỉ ích lợi trong giai đoạn huấn luyện và sau đó có thể bỏ hẳn. Chính vị Thầy cũng luôn luôn luyện tập để những sở đắc của ông thêm vững vàng. Như thế, Thiền định có tầm quan trọng chủ chốt tuyệt đối. Mọi sự đã hoàn

thành được chỉ là một tập luyện tiên khởi cho những thành tích về sau, và không ai có thể nói mình đã đến cùng đích, kể cả người điều luyện nhất.

Những tu sĩ phái Zen

Đối với người tu sĩ trẻ, tình trạng thật là nan giải. Ý thức rõ rệt con đường dài và gian truân trước mặt, và muốn tiến đến chỗ tốt cùng của khả năng mình. Tất cả năng lực y đều tập trung vào mục tiêu ấy. Thế mà bây giờ, thay vì nỗ lực kiện toàn đời sống riêng mình, y phải nghĩ đến việc cứu độ kẻ khác! Y sẽ sẵn sàng làm thế khi chính y đã hoàn tất việc tự độ. Nhưng dường như còn quá sớm. Y cũng chỉ là một người vừa mới nhập môn.

Đối với y thật khó ghi tạc nơi lòng lời phát nguyện cứu độ kẻ khác. Y bị buộc phải rời ngôi nhà của sự cô đơn phong phú và hòa mình vào cuộc sống cuồn cuộn loạn y đã khước từ. Bởi vì, không giống như những người khác rời tu viện để trở lại đời sau khi đã chứng nghiệm satori, người tu sĩ trẻ không thể chỉ tu tại chùa nơi y đã đến theo tiếng gọi. Y phải đi vào những vùng xa lạ và trà trộn với những người mà ai cũng mong tránh chung đụng.

Ở đây, y bị đặt vào một thử thách cam go, va chạm với bất cứ gì từ vẻ lãnh đạm, lịch sự, tẩy chay, khinh miệt và nhạo báng ra mặt. Y còn gặp phải sự thù ghét nữa - thù ghét do lòng ganh tị mà ra. Một cách vô tâm, y phải tự hỏi mình có quyền gì quấy rối những người ít may mắn hơn? Y có gì để hiến tặng? Y có cần phải tuyên bố cái tri kiến tràn đầy ân sủng như người nghệ sĩ thực hiện trong bức họa của họ chăng? Giảng rằng con người sẽ không bao giờ được tự do dưới ách của dục vọng? Nhưng thuyết giảng có nghĩa là “lập thành ngôn từ” và điều ấy đi trái với tinh thần của Thiền. Ngoài sự giúp đỡ trong mọi hình thức với tư cách một người bạn và lắng giềng tốt, điều độc nhất y có thể làm là chứng tỏ rằng cái ách của dục vọng có thể bị bẻ gãy. Những người khác cũng có thể thấy, nếu họ chịu mở mắt, rằng chính y đã bẻ gãy gông cùm. Và bởi vì sự khiêm cung của y đã làm kẻ khác phải hạ khí giới, họ không còn khép chặt tâm hồn trước y nữa. Kết quả là y bắt buộc phải sống một đời gương mẫu, nêu lên cho mọi người thấy đức tính độc nhất mà y vượt bậc: sự tự đào luyện không ngừng của y. Người tu sĩ phái Thiền không thể trốn tránh bổn phận mình bằng cách nói suông ngoài cửa miệng. Y không thể thuyết giảng kêu gọi kẻ khác phải khoan hồng, kiên nhẫn, từ bi, nếu y không đích thân hoàn thành những đức tính ấy. Môn hùng biện không quan trọng trong chương trình Thiền.

Bởi thế, người tu sĩ phái Thiền phải thực thi tính tự chủ khắt khe nhất. Y không thể biện hộ: “Ồ, chỉ vì tôi mất bình tĩnh”. Y cũng không đợi đến khi người

khác nhắc rằng y vẫn còn ở dưới sự thao túng của dục vọng và đam mê. Ngay khi ý thức nhược điểm này, y tự ý gián đoạn nhiệm vụ và rút lui để thiền định nhiều hơn, trong cô độc, cho đến khi có thể trở lại nhìn mặt người ta, và nhất là có thể nhìn chính mình. Quả thế, mặc dù điều này có nghĩa là xao lãng những luyện tập có thể đưa y tiến xa hơn trên đường Thiền, y vẫn xem điều quan trọng hơn chính là thanh lọc những nguồn suối của bản thể y.

Sự thành công bên ngoài không phải chờ đợi lâu : bây giờ y dễ dàng được chấp nhận hơn. Sự tự thành của y làm mọi người chú ý ; Thiền không có vẻ là một cái gì bí truyền, đi đôi với mùi mốc meo của những nhà chứa và những tập luyện thần bí ở đây. Đúng hơn, y giống như một lực sĩ mà ai cũng có thể trở thành, miễn là y có ý muốn và tuân theo những luyện tập cần thiết. Chức vụ của y không còn đáng ngờ vực và y dễ dàng tiếp xúc mọi người hơn. Kết quả là y có được địa vị của một vị Thầy ở thế tục để giúp người qua khỏi những cơn đau khổ nhất của họ. Nhưng - há chẳng phải y đang phản bội thiên chức mình ? Có phải satori, con đường dài cam go y đã đi qua, chỉ cần thiết cho việc này thôi ? Có phải y làm một ông thầy tu Thiền để làm việc này chẳng ? Thỉnh thoảng, bởi thế, ngoài việc giúp đỡ khuyến khích mọi người, y sẽ nói đến con đường đưa đến sự giải thoát khỏi dục vọng và giá trị của nó. Y có thể tìm được một vài người nghe, nhưng thường thường chỉ có thế. Bây giờ y mới thấy công việc của mình khó khăn làm sao.

Dục vọng ăn sâu gốc rễ nơi phần lớn người ta, chiếm chỗ quá lớn trong lòng họ, đến nỗi công việc của y quả thật dường như hoàn toàn vô vọng. Tệ hơn nữa, không những đâu đâu cũng gặp chỉ dục vọng, mà còn tà tâm, sự tàn bạo, xấu xa, bất lương. Những người ham dục lạc chất phác ít nhất cũng không rắc rối, dễ gần ; khác xa hạng này là những tâm hồn hiểm độc đã biết phân biệt thiện ác nhưng lại dụng tâm chối bỏ điều thiện, lại còn thù ghét nó ! Đối với thầy tu mới tập sự thì đây là một kinh nghiệm có tác dụng tàn phá.

Y đã nghe nói đến Phật tính nguyên thủy nơi mọi sự vật, và đã thoáng thấy nó xung quanh y : trong cây, đá, núi, sông, hoa, cỏ, bụi bờ. Há nó lại không được tìm thấy trong con người sao ? Nhưng ở đây tri kiến của y làm y thất bại. Y đang đối diện với một cái gì không có trong lãnh vực của cây cỏ và thú vật : tính gian dối khó lường của con người. Thú vật không giả vờ, không đóng kịch, không mang mặt nạ. Thế thì Phật tính trong người đã ra sao rồi ? Không phải hiển nhiên là bản tính nguyên sơ của con người đã sai hỏng đó sao ?

Những hồ nghi này kết thúc trong tình trạng hoài nghi và thúc đẩy vị thầy tu tập sự trở về bên cạnh Thầy để có những cuộc đàm luận làm sáng tỏ vấn đề, những cuộc đàm luận bây giờ thành ra hoàn toàn thích hợp vì họ đang bận tâm đến những nỗi khó khăn cần giải thích. Một khóa học tập mới bắt đầu, kéo dài vô

hạn định - không phải luôn luôn trong hình thức những cuộc đàm đạo, diễn giảng, tập luyện mà thường thay đổi phương pháp để thích hợp với cá tính của người môn đệ, được trợ giúp bởi những công án chọn lọc khiến y có thể tự tìm kiếm ra giải đáp cho vấn đề. Dầu thế nào mặc lòng, sự giáo huấn đó sẽ hướng dẫn y trong phạm vi liên quan đến thiên chức và giới hạnh tu sĩ, và đề cập thẳng đến ngõ bí của y : những khó khăn của một thầy tu tập sự đang có cảm tưởng rằng phải cứu độ kẻ khác là cả một vi phạm, gần như một sự phản bội đối với bản tính mình, một thầy tu chưa được một động lực nội tại thúc đẩy để xem độ tha là việc hoàn toàn tự nhiên, một thầy tu đang cảm thấy mình vụng về như một y sĩ mới được huấn luyện nửa chừng đã được thả ra trước những con bệnh.

Bây giờ y thấy rõ rằng hiện tại, y không thể không cảm thấy lạc lõng. Khuyết điểm không ở nơi thế gian xấu xa, mà ở nơi chính y và sự thiếu bình an của riêng y. Trong tâm, y còn bị “chuyên” bởi bộ mặt mà thế gian bày cho y thấy. Thất bại và buồn nản phải làm y ý thức sự kiện này. Chính con người y, y phải ôn định lại trước hết ; thất bại vì thế có một hiệu năng giải cứu y. Bốn phận y bây giờ là phải giữ tâm luôn luôn vững vàng không bị “chuyên”. Tập luyện điều ấy trong cách cư xử của y đối với người và sự vật chính là điều kiện tiên quyết để cứu độ kẻ khác, một việc chỉ có thể làm được sau một thời gian thử thách lâu dài.

Trên con đường này có nhiều nguy hiểm và cám dỗ mới. Điều dĩ nhiên là khi đã chọn con đường của chân lý tối thượng, y phải nỗ lực sống bằng chân lý theo như y thấy và hiểu. Y sống theo những nguyên tắc của chân lý ấy và cẩn thận trong việc ăn ở, suy nghĩ và hành động cho phù hợp với nó. Y đã quyết định theo lẽ thiện và chân, và đối mặt chống lại ác và nguy, mà quên nhận thức rằng với quyết định này y đã tự đưa mình vào một ngõ bí. Khi phân biệt giữa tốt lành thánh thiện một mặt và xấu xa phạm tục mặt khác, y đã tự đặt mình hẳn vào một phản đề. Nhưng Tín Tâm Minh nói :

Đạo lớn không có gì khó

Chỉ tránh lọc lừa chọn lựa.

Sự “lọc lừa chọn lựa” này rõ trong sự kiện rằng : muốn nắm một vật y phải liệng bỏ vật kia. Như thế y giữ một thái độ luôn luôn một chiều. Mặc dù y đã quyết định theo lẽ thiện, cái đối nghịch với thiện cũng còn mãnh lực trên tâm hồn y. Khi bám chặt lấy điều thiện (lý tưởng, giá trị) y cũng bị trói buộc không thua gì con người đang bị dục vọng thao túng. Bất cứ người nào khước từ sự tham muốn đối với thế tục mà còn bị vướng mắc vào sự ham muốn đối với lý tưởng, kẻ đó vẫn chưa tiến xa được, trong ý nghĩa căn để nhất. Dĩ nhiên, y tiến bộ hơn con người ham dục lạc không suy nghĩ, bởi vì y ý thức được cả hai mặt và hiểu rõ mối căng thẳng không thể dung hòa giữa hai bên. Song y vẫn chưa tiến xa đủ :

y vẫn chưa ở ngoài những đối đãi, vì y sống bằng một chân lý thay thế. Bởi thế, y gặp phải sự phản đối. Người tu sĩ nào ác cảm trước sự phản đối sẽ đâm ra càng ngày càng khó tính, tự cho mình cao vượt và không ngớt trách cứ kẻ xấu xa, không biết khoan dung, và như thế y chưa thoát khỏi ước muốn được công nhận, danh dự, và ngay cả lòng tôn kính. Trong y có một đà thúc đẩy của ý muốn quyền lực đang hoạt động, mặc dù không được y công nhận, và sự “chữa trị linh hồn” của y phần lớn là một biểu hiện của sự thúc đẩy này nguy trang dưới lòng nhiệt thành thánh thiện và sự cao cả tinh thần. Quả thật y đã được kêu gọi để lãnh đạo trong ý nghĩa cao nhất, nhưng sự lãnh đạo mà y chưa đủ khả năng thực ấy, hiện bắt nguồn từ một bình diện khác : nó cũng là một quyền năng, mặc dù thuộc về một loại khác hẳn không thể so sánh. Lòng “nhiệt thành thánh thiện” không thể được biện minh ngay cả khi những con người tội lỗi phỉ báng Đức Phật và chân lý tối thượng. Người tu sĩ không phải là kẻ tuyên dương chân lý này, vậy nên y phải cẩn thận không nói nhiều về Phật hay Thiên

Còn về những kẻ ác tâm thì sao ? Bị lầm lạc, họ tự cho mình là trung tâm điểm của mọi sự. Tính tự kỷ ngoan cố này khiến cho Phật tính trong họ bị hoàn toàn lu mờ. Tri kiến sáng suốt không còn có lợi ích gì ở đây ; sự ngoan cố dường như là bản tính nguyên thủy của con người. Người tu sĩ không có chọn lựa nào khác hơn là tin lời Phật và những bậc Thầy khi họ nói rằng : Phật tính có ở ngay cả trong một người trọng tội. Y phải tin điều này cho đến khi y tự mình thấy được nó và trở thành không còn lệ thuộc vào Phật và Thầy. Muốn đạt đến tri giác này, giống như một satori mạnh mẽ nhất, cần phải có những luyện tập thêm. Cũng hệt như những luyện tập hơi thở và tập trung tâm trí là cần thiết cho satori, bây giờ y phải thực hiện những luyện tập bao gồm cả toàn thể con người y - không những tâm thức mà còn cả linh hồn và thể xác y nữa. Y phải vượt ra ngoài những đối đãi trong đó y đang còn vướng, xem như điều kiện dẫn đến một cuộc biến đổi không còn do chính y nữa, mà là một cái gì “xảy đến” cho y. Những kinh nghiệm bất hạnh của riêng y đã chuẩn bị đưa người tu sĩ đến chỗ này. Điều cốt yếu đối với y là phải trở thành vô ngã trong một ý nghĩa căn để, sao cho ngã không còn hiện hữu nữa, như một danh từ hay một cảm thức mà trở thành một số lượng vô danh. Ngã chấp, cho đến bây giờ vẫn là điểm quy chiếu thầm kín hay hữu thức trong mọi kinh nghiệm hàng ngày, phải tan biến.

Điều này không có nghĩa là “tôi” phải bị bỏ và thay thế bằng một “chúng ta” mơ hồ, vì kinh nghiệm đoàn nhóm vẫn còn tác động trên cá nhân như một cái ngã, dù y không phản ứng lại nó với tư cách cá nhân mà trong tinh thần của tập đoàn. “Tôi” đúng hơn nên được thay thế bằng “nó” (“it” trong Anh ngữ, có ý nghĩa trung tính rõ rệt hơn – Lời người dịch).

Những luyện tập tiếp theo những tập luyện trước, phải có kết quả là trạng thái an tĩnh hoàn toàn của tự tâm. Mọi sự xảy đến, và nhất là những gì xảy đến

cho tôi, phải được quan sát một cách vô tư, như thể nó không dính líu gì đến tôi cả. Điều này có nghĩa là vui mừng khi một việc gì xảy đến cho tôi, hệt như tôi sẽ vui mừng nếu nó xảy đến cho một người nào khác ; và buồn rầu vì nỗi buồn của một người khác, không khác như thể nó xảy đến cho tôi. Quả thế, tôi phải có thể vui mừng vì niềm vui của một kẻ khác, cho dù nó đem lại cho tôi sự buồn khổ (khi, chẳng hạn, một người khác được ưa thích hơn tôi), và phải xao xuyến vì nỗi buồn khổ của một người khác, ngay cả khi nguyên nhân sự buồn khổ của y đem lại nguồn vui cho tôi.

Điều dĩ nhiên là một Phật tử không được thù ghét, và chung quy y cũng không thể thù ghét. Cũng thế, y không được yêu thương trong nghĩa thông thường của danh từ, và quả thật y cũng không thể si ái. Tuy nhiên, không phải y trở thành vô cảm giác và dửng dưng. Y để cho mọi sự vật và mọi người có một phần trong khả năng yêu thương dồi dào của y, mà không nhằm một tình thương nào đáp lại. Y yêu thương một cách vô tư, vô ngã, như thể yêu để mà yêu. Và điều này không phải bởi vì nó đem lại cho y khoái lạc riêng tư hay làm thỏa mãn một dục vọng riêng, mà vì y phải làm thế do một lòng yêu thương dào dạt. Tình yêu này, nếu ta có thể gọi là yêu, vượt cả yêu ghét vì nó không thể chuyển thành sự ghét bỏ. Nó không như một ngọn lửa đang bùng cháy có thể hạ xuống bất cứ lúc nào, mà nó giống như một ánh sáng trường tồn. Tình yêu này, một tình yêu không thể bị thất vọng, cũng như không thể được khuyến khích từ bên ngoài, một tình yêu trong đó sự tử tế, lòng lân mẫn và biết ơn hòa lẫn, một tình yêu không khuyến dụ, không cố nài ép, đòi hỏi, quấy rầy hay bám riết, một tình yêu không cho ra để mà nhận lại - tình yêu ấy có một mãnh lực phi thường, chính bởi nó tránh hết mọi mãnh lực. Nó ôn hòa, từ tốn, nhưng cuối cùng không thể bị phản kháng lại. Ngay cả những vật gọi là trợ lực cũng mở lòng ra trước tình thương ấy, và loài vật, trong trường hợp khác đã rụt rè và nghi ngờ, cũng tín cẩn trước một tình yêu như thế.

Điều này sẽ giải thích tại sao lòng yêu thiên nhiên của người Nhật được liên kết với Thiên. Đây là hình thức trong sáng nhất của một tình yêu hướng về sự vật một cách tự nhiên và không thể bị đổi thành thù ghét. Ta có thể kể nhiều điển hình về tình yêu này : người ta nghĩ đến thái độ của người Nhật đối với hoa. Đây là tỉ dụ về tình yêu trong sáng nhất không cần đền đáp : Tôi yêu hoa không phải nó nở cho tôi, mà bởi vì nó nở hoàn toàn không “lý” gì đến tôi, và tôi vui mừng trong hiện hữu của nó không phải như thể nó là sở hữu của tôi.

Nếu bạn đã trải qua sự học tập này, nếu bạn có cố gắng nào tương tự để đạt đến một vị trí vượt ngoài đối đãi, tức bạn đã hoàn tất những điều kiện cho một cuộc gặp gỡ tốt đẹp với cái “khác” ; bạn có thể lĩnh hội nó “trong tự thân” bằng một thoáng trực giác, như một y sĩ kinh nghiệm nói ngay được bệnh trạng của bệnh nhân. Từ điểm thuận lợi này, một con người có thể được nhìn thấy đúng như

hiện thể của y với tất cả những gì bị bóp méo hay quái dị trong y, bây giờ không còn bị khinh rẻ nữa, mà được chấp nhận một cách bình tĩnh. Và khi “từ lực” của người tu sĩ càng mạnh, thì người kia càng không thể lừa dối ông, không thể đặt ra hàng rào của sự giả tạo vờ vĩnh. Mạnh lực ấy trở thành môi trường, trong đó người kia tự nhiên cảm thấy thoải mái trải lòng mình ra, một môi trường mời mọc kẻ kia đến hàng phục, chịu sự lãnh đạo.

Người tu sĩ không cảm thấy cái ngã của mình tăng thêm trong mối xúc tiếp với người kia, mà chỉ tăng cường cái “Nó” trong ông. Ông cảm thấy đang tiến lên với những sức mạnh khác hơn là chính ông.

Sự giúp đỡ của ông đối với kẻ khác chỉ ở chỗ đó, trong một tình trạng vô hành, một thái độ tâm linh vượt bực và sáng tạo độc đáo. Thân xác, linh hồn và tâm linh ở đây được tan hòa vào nhất thể.

Ông tác động trên kẻ khác bằng gương mẫu của chính mình, chỉ chờ đợi đến khi họ không biết phải làm sao và mong muốn một lời khuyên. Khi ấy có lẽ ông sẽ khuyên họ làm tròn nhiệm vụ một cách ý thức, trung thành và vô ngã. Ông sẽ không nói về Thiên hay mong đặt họ lên con đường nếu nền móng chưa được chuẩn bị. Chỉ khi đó ông mới giải thích sự sai lầm căn để của việc tự xem mình như trung tâm điểm của mọi sự, nhấn mạnh vào ý muốn riêng, và như thế đi ngược lại định luật phổ cập khi muốn thích nghi sự vật theo mình, thay vì tự mình thích nghi theo sự vật. Sau đó, dần dần ông sẽ nhập môn họ vào những tập luyện mà chính ông đã trải qua, dè dặt đưa họ lên con đường đem lại giải thoát khỏi tánh ngoan cố và dục vọng.

Tâm của vạn pháp

Ngã tính thuộc vào chính bản chất của con người, như đôi cánh của một con chim hay lá của cành. Trong tự nó, ngã tính ấy không có gì khả nghi, không có gì để phát sinh tình trạng ly tâm của hiện hữu con người. Tuy nhiên một sự dời xa, một sự ly khai khỏi tâm, tiềm ẩn trong ngã tính ấy. Khi càng phân biệt mình với mọi sự gì không phải là mình, không thuộc về mình, con người kinh nghiệm sự căng thẳng giữa ngã và phi ngã như một đối lập. Khi đối diện những gì không phải chính mình, càng ý thức nó như một đối tượng bao nhiêu, thì cái ngã càng tự đặt nó ra ngoài - ngoài những gì “đối nghịch” với nó. Kết quả là một sự chia cắt liên miên của hữu thể thành ra hai lãnh vực là chủ thể và khách thể, đến nỗi nghệ thuật phân biệt càng tiến, người ta càng thấy khó hiểu : Làm thế nào Thực thể độc nhất lại có thể tự chia thành hai lãnh vực khác nhau đến thế ?

Bây giờ, dù sự đối đãi có chính xác như một định lý, giữa đồng và dị, một và nhiều, bất dị và dị, bất đối và đối, thì vẫn không có sự cao siêu huyền bí nào về những cặp đối lập ấy. Sự kiện trí năng không thể quan niệm sự đồng thể và nhất

thể, chỉ trừ trong môi trường nhị nguyên, không có nghĩa rằng nhị nguyên ấy phải là đối tượng và đề tài của giác tánh huyền bí.

Đối với người Phật tử phái Thiên, kẻ không để mình rối loạn vì những bay bổng của tư duy thuần lý, sự huyền bí đích thực không những chỉ vượt ngoài mọi đa nguyên, đối đãi và phân biệt, mà còn vượt ngoài những cặp đối đãi “một, nhiều”, “đồng, dị”, “đôi, bất đôi”. Và ngay điều này cũng có thể cãi được, vì nó đi ngược lại một vài kinh nghiệm thần bí rất xác định.

Nếu người Phật tử ấy nhận thấy cần diễn đạt một quan niệm về vấn đề này theo những từ ngữ chúng ta đã dùng ở đây, y sẽ chỉ nói thế này: “Tâm của vạn pháp cũng vượt ngoài một và nhiều, đồng và dị, và không vượt ngoài”. Và bởi vì, vượt ngoài và không vượt ngoài cũng lại đối đãi nhau, nên y phải nói thêm rằng: “Tâm ấy không phải là cái này, cũng không phải cái khác, cũng không phải vừa cái này vừa cái khác, và tư tưởng không thể diễn tả được, dù chỉ ám chỉ đến nó. Bất cứ người nào muốn biết đây là gì, đều phải theo con đường của Thiên, không có cách nào khác” .

Sự sa đọa và sự kiện toàn con người

Sự sa đọa của con người phát sinh như thế nào ? Nó bắt đầu bằng sự bỏ qua hay hiểu lầm mục đích sâu xa nhất của hiện hữu mình. Không một sinh vật nào khác ngoài con người được thiên nhiên cấu tạo không những để sống một cách tự nhiên từ nơi tâm vạn pháp mà còn để khai thị bí mật của tất cả cuộc tồn sinh. Y đã được ban phát khả năng phá vỡ những xiềng xích của cá tính để đi vào trong mối xúc tiếp thân mật với mọi hiện hữu, để gặp khắp nơi trong thế giới bên ngoài một cái gì gần gũi với y, hay thể nhận chính mình trong mối gần gũi ấy, và trong cái ngã này, y trở nên ý thức được tâm của vạn pháp, đến độ y sống cũng như bị sống (không để cái ngã của mình tác động lên mọi sự) .

Không có loài nào ngoài và dưới loài người, đã sống : chúng bị sống. Với sự chắc chắn của những người mộng du, chúng sống một cuộc đời quay vào chính mình, và không một mối liên lạc nào chúng gặp đã từng đi vào ý thức chúng. Chúng không có cách nào để mở lòng ra và cứ để mở như thế, để tự hiển lộ mình và bị hiển lộ. Bất cứ cái gì chúng làm hay chịu đựng đều không có ý nghĩa gì với chúng. Chỉ có mặt một cách vô danh trên đời, chúng được bao bọc một cách hạnh phúc trong chính chúng, nhưng chúng không đạt đến sự vui hưởng một cách ý thức hiện hữu của mình.

Tuy nhiên đối với con người, một định luật mới không tiền khoáng hậu đã được ban phát cho y : y phải hoàn thành những gì được hứa khả trong bản tính mình bằng cách kính trọng mọi sự, và bao bọc chúng trong tình thương yêu bất cứ khi nào và ở đâu y gặp chúng ; trong một tình yêu thương không tính toán, mà tung rải nó ra và chỉ càng phong phú thêm trong khi tung rải. Chỉ cách đó, y

mới có thể thành công trong việc giải thoát dần dần khỏi ngục tù chật hẹp của cá thể, trong đó giống như súc vật và cỏ cây, y đã bị nhốt kín. Cuối cùng y được khôi phục để trở thành chính mình : là tâm của vạn pháp, trong đó Bản thể được hiển lộ. Sự kính trọng đối với toàn thể sự sống là công thức của Phật giáo Thiền, và bí quyết của Thiền chính ở chỗ đó.

Phần 5

Những giai đoạn cao hơn của Thiền định

Bằng sự “giữ tâm vững vàng”, vị Thiền giả uyên thâm đã được một căn bản mới cho đời mình. Những gì ông thu thập trước đây đã được củng cố thêm, và trong ông có một cuộc biến chuyển nội tâm. Từ lợi điểm này, ông có thể thử những tập luyện mới về Thiền định : không có đề tài nhất định, không có công án. Ông đạt đến một trình độ ở đây, ngay dù không có đề tài, tâm ông cũng vẫn tỉnh thức hoàn toàn. Ông không còn hướng đến một vấn đề đã đặt ra mà đến một cái gì được hỏi, nhưng không được nói ra, đến một vấn đề tối hậu không thể lập thành danh tự. Bây giờ không còn là vấn đề chứng ngộ qua tri kiến, mà là chứng ngộ qua sự nhập-làm-một.

Tâm của Thiền giả hoàn toàn tỉnh thức. Điều này không có nghĩa chỉ có tâm ông mà thôi, mà mọi sự ở trong ông - thân xác, giác quan và tâm thức, tất cả đều hoạt động cùng nhau trong lãnh vực của năng lực. Ông tỉnh thức hoàn toàn như một người đang chờ đợi và lắng nghe, một sự lắng nghe định đoạt cả cuộc đời ông. Nhưng không phải lắng nghe một cách hữu thức (điều ấy sẽ quá bị hạn định) ; ông lắng nghe mà không biết mình đang lắng nghe. Lòng ông vắng bật mọi sự, tuy nhiên ông không ý thức về sự vắng bật ấy. Đây là một trạng thái mà chỉ có một người đã có một thời gian thực hành Thiền định dài lâu mới thể nhập được. Trông bề ngoài thì Thiền giả giống như chết, nhưng từ bên trong ông ở trong một trạng thái tự do tuyệt đối, linh động, căng thẳng, tập trung hoàn toàn. Tuy nhiên, ông không có khuynh hướng nói giảm tình trạng căng thẳng dưới hình thức những ảnh tượng, đúng hơn ông có khuynh hướng để mình chìm lắng vào trong lãnh vực vô ảnh.

Khi ấy, điều có thể xảy ra là Thiền giả bấy giờ hoàn toàn chìm đắm trong Thiền định, cảm thấy mình như một bóng tối sáng lòa, ông có thể kinh nghiệm những hiện tượng ánh sáng. Tôi không hiểu những hiện tượng này nghĩa là gì và từ đâu đến. Nhưng đây là những hiện tượng thoáng qua rồi biến mất trở lại, và dường như không có nghĩa gì, bởi chúng không đưa đến đâu cả. Sau đó, người ta cảm thấy rã rời, kiệt sức.

Nhưng rồi chuyện này xảy đến (bằng cách nào, ta không biết - hay ta chỉ mơ thấy nó ?) : ta bị nuốt chửng như thể bởi một xoáy nước, bị hút xuống những đáy sâu vô tận, rồi thỉnh linh bị tung bật trở lên và mang trở về lại chính mình. Nó

giống như sự vùng thức dậy, và có thể theo liền bởi một trận toát mồ hôi. Nhưng lần này ta không cảm thấy rã rời. Trái lại, ta cảm thấy được tăng thêm sức mạnh, được tái sinh.

Như thế, ta được mang trở về với chính mình và với thế gian. Sau những kinh nghiệm lặp lại nhiều lần tương tự, ta nhận ra rằng : những gì tôi tìm kiếm nằm trong chính tôi, và trong tất cả những sự vật này. Chân lý là thế gian này, vật này ở đây, vật kia chỗ nọ - và tuy nhiên nó cũng không phải nằm ở đây. Hoặc : vật này ở đây là chân lý - và không phải là chân lý. Nó là một cái gì, nhưng không phải là cái Có, nó là vô thể, tuy nhiên không phải là Không. Nó là Có và Không, Không và Có: cái nào cũng đúng, cái nào cũng sai, vừa khi nó được quan niệm và thốt ra.

Tư tưởng sa lầy, tự thất gút lại. Vào một giai đoạn sơ khởi, dường như cái đối nghịch và không đối là hai cái khác nhau, hai miền ngăn cách ! Bây giờ ta đã tìm thấy, do kinh nghiệm, rằng cái không đối đãi cũng phi thực như cái đối đãi. Không cái nào hiện hữu cho chính nó, mỗi cái hiện hữu qua cái kia. Đây không phải là phiêm-thân-luận, cũng không phải duy-thân-luận, nó không ngụ ý bảo có một đáng Thượng đế nào tiềm tàng trong thế gian hay siêu việt thế gian.

Và mọi sự bây giờ giản dị và dễ hiểu như một ván bài, ta có toàn quyền tự do tối thượng. Sự giải thoát này không có nghĩa là bất động trước vui và khổ, yêu và ghét ; nhưng trái lại có đủ cả hai cảm thức một cách mãnh liệt mà vẫn tự chủ, không đắm đuối mình trong đó, không bị chúng thao túng. Đây là khác biệt giữa Thiên và thái độ từ chối cuộc đời của phái khắc kỷ : Ở trong Thiên, ta vượt trên tất cả, nhưng cũng ở trong tất cả, đồng thời cũng không vượt hay ở. Bất cứ ai đã đạt đến chỗ ấy, sẽ không được khổ đau thanh lọc hay bị thù ghét phá hoại, không mừng vì niềm vui, hay được an ủi bởi tình yêu. Phần thưởng của người ấy là ở chỗ không phải chính ông ta được thưởng. Nội dung của con người ông là thuần thiện - điều độc nhất mà ta càng tung rải nó càng tăng thêm - sự bình an, tin tưởng, nhẹ nhàng thanh thoát. Mọi sự xảy đến đều phải. Ông sống một cuộc đời không đòi hỏi : giống như một người thường, tuy nhiên lại phi thường trong mọi sự, bởi vì khác hẳn về mọi sự. Ông hành động hợp lẽ do bản năng. Ông không tự hào về sự khiêm cung của ông. Ông không có mặc cảm, có thể sống ngày lại ngày và tìm thấy sự trọn vẹn trong mỗi ngày, hoàn toàn để tương lai trong bóng tối của định mệnh.

Như thế ông trở thành một cá tính độc đáo bằng cách không có cá tính. Ông không sợ chết, vì luôn luôn ông đã tự coi mình là số không. Và ông biết rằng trong cái chết cũng thế, ông sẽ được hủy diệt, được nâng cao, được gìn giữ (như một môi trường năng lực). Sự bất tử cá nhân đã thôi là một vấn đề đối với ông.

Tuy thế, đoạn cuối của con đường vẫn chưa đạt, còn có những luyện tập khác phải làm. Người Phật tử Thiên luôn luôn ở trên đường, và có thể những kinh

nghiệm mới sẽ đến. Giả sử y là một trong những người ngoại lệ được nhiều thiên bẩm hơn những kẻ khác ; giả sử y đã cẩn thận tiếp tục những luyện tập mà lòng nhiệt thành vẫn không giảm. Khi ấy, y sẽ đạt đến một cách thể kinh nghiệm mới mà trước hết không thể định nghĩa, vì tính chất khác hẳn với những kinh nghiệm trước : một cách thể mới để hiện hữu trong vô thể và không hiện hữu trong hữu thể. Đây là một loại biến cố mới, không phát xuất từ bất cứ gì, và nó xảy đến một cách hoàn toàn tự nhiên. Sự hợp tác của y trong đó chỉ là trạng thái sẵn sàng đón nhận.

Biến cố huyền bí này chỉ có thể ám chỉ, nhưng trọng tâm của nó thì không nói được. Mọi hình ảnh và sự so sánh đều tuôn phát từ những mức độ kinh nghiệm khác. Tuy nhiên, nhà thần bí sẽ có rất nhiều điều để nói với ta, chỉ vì ông có quá nhiều điều để giữ im lặng về.

Trước hết, kỹ thuật Thiền định bây giờ đã hoàn toàn đến nỗi đôi khi chỉ cần vài phút để đạt đến sự lắng mình hoàn toàn và tập trung. Những người quan sát đã nhận rằng hơi thở ra cũng như hít vào đều không rõ rệt, cả hai quân bình và ngang nhau. Đây là cách thở tâm linh đích thực.

Sự mãnh liệt trong cách bạn bị tống ra khỏi cái Không (xuất thể) bây giờ giảm bớt ; càng lúc bạn càng có thể an nghỉ lâu hơn trong những chiều sâu của vô thể. Cái Không bây giờ không xuất hiện như bóng đen chói lòa, như sự im lặng có thể sờ được, không có danh từ để diễn tả nó. Nó bất-khả-thuyết đến độ cách bàn bạc thích hợp chính là sự im lặng tuyệt đối bất khả xâm phạm.

Bây giờ bạn cảm nghiệm một sự trở về từ từ với chính mình. Không phải với một cảm thức khoái hoạt như trong giai đoạn đầu, đến nỗi trước hết bạn phải quen dần với ánh sáng ban ngày và tính cách phiền tạp của cuộc sống như một cái gì khó chịu ; cũng không phải như bắt đầu giai đoạn thứ hai, cảm thấy như một người bị lay dậy khỏi một giấc ngủ bất an, một người cố hết sức để nhớ lại một cái gì y đã “bỏ quên trên đường” , như các vị Thiền sư thường nói, và bây giờ tìm kiếm nó khắp nơi trong những sự vật của thế gian này. Bây giờ bạn cảm tưởng như một người thức giấc sau một giấc ngủ êm dịu sâu xa, mở mắt và cho là chuyện dĩ nhiên y sẽ tìm thấy lại thế giới quen thuộc của y ở đây, không thể nào khác hơn.

Thế thì điều nhất định là bạn trở lại tỉnh táo không có sự giật mình, kinh hoàng ; bạn lướt vào cuộc sống như thể không cần phải làm một cái nhảy nào, để đi từ đây đến đó và từ đó đến đây.

Cách thể hiện hữu mà bạn không chờ đợi ấy làm bạn khó chịu. Bạn tìm nguyên nhân trong chính bạn, trong sự tập trung không đầy đủ (sự đắm chiều trầm tư đến quá nhanh). Bởi thế, bạn tiếp tục tập luyện một cách tỉ mỉ, biết rằng không ích gì để hành khổ trí não bạn. Bạn đã phải tập quen với nhiều chuyện rồi,

tại sao không tập quen với điều này nữa ? Nhưng ngay cả sự tập trung được chuẩn bị cẩn thận nhất - khi bạn đề phòng chống lại sự xao lãng hàng giờ trước - cũng không đưa đến kết quả nào khác. Cách thể hiện hữu khó hiểu vẫn còn đây.

Bạn không thể đi hỏi vị thầy mình, vì ông đã thả dây cương. Nhiều nhất là ông sẽ mỉm cười bảo : “Phương pháp không phương pháp” . Bởi thế, bạn phải hoàn toàn nương cậy vào chính mình. Bất cứ sự tiến bộ nào thêm cũng phải thực hiện không có sự giúp đỡ hay khuyến bảo. Chỉ có một vị đại Thiên sư mới có thể giúp được nhưng theo nguyên tắc ông sẽ từ chối không chịu giúp, bởi vì ông biết rằng đây là khúc quanh quyết định. Nếu người môn đệ tìm ra con đường trước mặt thì tốt đỉnh sẽ đạt được. Nếu không, y sẽ mãi mãi chỉ là một kỹ thuật gia về Thiên mà thôi. Muốn vượt qua và lên trên mọi kỹ thuật, chính thiên tài phải tự khai phá con đường.

Y sẽ cô đơn tịch mịch vô hạn nếu không có kinh nghiệm “xuất thần” về vô thể, một kinh nghiệm tóm bắt và giữ lấy y. Y chỉ có thể tiếp tục đi tới, không ham muốn, không mục đích.

Tuy nhiên, tâm trí y ra khỏi tình trạng rối loạn này do một kinh nghiệm mới đến với y ngay giữa cuộc sống hàng ngày, hoàn toàn tách biệt với trạng thái tập trung và kinh nghiệm này lại làm y bất an hơn cả kinh nghiệm trước đây.

Y nhận thấy càng ngày càng miễn cưỡng, không muốn can thiệp vào đời sống kẻ khác. Điều ấy đối với y dường như không những thô lỗ, không biết điều, mà lại còn sai lầm nữa. Y phát sinh một tâm trạng gần như nổi kinh tởm tự nhiên đối với nó. Sự huấn luyện đã buộc y phải chú ý đến tất cả những triệu chứng như thế, dù nhỏ nhất đến đâu và đừng chống lại chúng - chẳng hạn bằng một sự gọi lại bản phận. Y lắng nghe một linh tính cảnh cáo và cảm thức một sự cảm đoán ở bên trong.

Sao lại thế này ? Y đã mệt mỏi với sự nhiệt thành trước kia rồi sao ? Tuy nhiên, sự kiện vẫn còn đó. Càng tiến lên y càng đâm ra dửng dưng đối với sự thấp hèn bản tiện, và càng ít hăng hái về những gì tốt đẹp và cao cả trong con người. Y chịu đựng tất cả một cách dễ dàng, như chịu đựng thời tiết. Nhưng tại sao điều ấy lại ngăn cản y giúp đỡ kẻ khác ?

Không thể cho rằng thái độ này là do một tính hoài nghi sinh khởi từ tình trạng chầm dứt ảo tưởng, theo đó mọi nỗ lực giúp đỡ dường như luôn luôn có giá trị nhất thời. Thái độ này có thể giảm cường độ, và vào những lúc yên ổn y còn cảm thấy dường như một cái gì bên bĩ đã được hoàn thành. Nhưng trong một cơn khủng hoảng thì rõ ràng là con người y đã không thay đổi tí gì - quá thế, những hố thăm đã mở ra không nghi ngờ gì nữa. Mọi nỗ lực vì thế đều vô hiệu.

Dù sao, câu hỏi khó chịu vẫn nổi lên : Tại sao y lại phải bận tâm đến việc cải thiện và thay đổi lòng người ? Há không phải đây là việc của những thế lực khác - cha mẹ, thầy giáo ? Thế thì tại sao cố làm như một quan tòa xét đoán những định chế của thế tục ?

Do đó, đối với vị tu sĩ phái Thiên chỉ có thể có một công việc : gọi lên sự thay đổi tận gốc, giúp điều kiện thuận tiện cho nó, không can thiệp, và chỉ theo đuổi một mục đích duy nhất này. Nhưng ông cảm thấy rất rõ là không được thuyết phục, năn nỉ, và đe dọa tinh thần cho đến khi người kia bị tóm. Vị tu sĩ không còn cái cảm dỗ muốn làm một người cầu những con cá linh hồn, xem sự cứu độ được nhiều linh hồn là hành vi công đức.

Hãy giúp đỡ, nhưng chỉ bằng cách đừng đến với những kẻ khác, chỉ bằng cách chờ đợi đến khi họ tự ý tìm sự giúp đỡ của tôi, đến khi một đóm lửa khát vọng, một cuộc đời tâm linh giải thoát sáng lên trong họ, lán át lòng ngoan cố chấp kỷ. Tôi không đem cho họ cái gì của tôi, mà là cái gì của chính họ. Như thể họ đang nhờ những năng lực tâm linh của tôi để được giải thoát : không phải tôi, mà chính họ đang can thiệp vào đời sống của họ, cắt vào trong chính thịt của họ. Không phải lời nói của tôi, không phải việc làm của tôi, mà chỉ sự hiện hữu của tôi mà thôi, phải thuyết phục được họ. Tôi càng trở nên không ham muốn, không mục đích chừng nào thì tôi càng có mãnh lực thu hút những tâm hồn, trong đó cái khát vọng âm thầm đang cháy. Nhưng một khi họ đã xúc tiếp, họ không thể rút lui. Đây là một mãnh lực ngự trị cả hai chúng tôi, hướng dẫn họ đến với tôi, kéo họ về với tôi. Chỉ có mãnh lực này dẫn chúng tôi lại gần nhau và thiết lập một mối tiếp xúc thật sự, một xúc tiếp theo chiều sâu. Khi ấy không có sự thất vọng hay vỡ mộng. Khi ấy, một biến đổi lâu dài được phát sinh, không chỉ là một trạng thái thoáng qua.

Người ta càng lúc càng nhận thấy một cách rõ rệt và quyết liệt rằng sự thay đổi không tùy thuộc vào ý chí của người giúp hay người được giúp, mà đây là định mệnh. Với một người này, việc ấy tự nhiên đưa đến ngoài ý muốn của y ; trong khi đó một người khác có thể thất bại, mặc dù có bao nỗ lực anh dũng.

Như vậy, sự “không muốn can thiệp” không có nghĩa là cứ trợ trợ để mặc người khác tự làm lấy việc của họ, nhưng có nghĩa giúp bằng cách không giúp, thuyết phục bằng cách không thuyết phục. Chỉ khi ấy sự giúp đỡ mới trở thành tuyệt luân. Đây là thứ giúp đỡ mà người môn đệ đã từng nhận nơi Thầy mình. Kinh nghiệm mới này sẽ vẫn khó hiểu và gây bất an, nếu nó không đi đối với một kinh nghiệm khác có phần ít mãnh liệt hơn, dùng để làm sáng tỏ kinh nghiệm kia.

Thái độ của thầy tu Thiên đối với mọi sự luôn luôn có đặc tính là từ chối mọi loại phán đoán. Điều này được hiểu ngay từ đầu. Có thể chấp nhận với sự an

tĩnh hoàn toàn, cái dễ chịu và cái khó chịu (mặc dù cái dễ chịu vẫn được biết là dễ chịu như bao giờ, nhưng được chấp nhận như thời tiết), điều đó là một điều luôn luôn được xếp vào hạng một khả năng căn để mà người ta phải luyện tập thường xuyên. Nó đã đặt nền tảng cho một lối hành xử điển hình khách quan và vô tư đặc biệt. Cái khả năng tìm ra, bằng cái nhìn sắc sảo đón nhận, đặc tính cốt yếu của một biến cố hay một đối vật (đã được nói đến trước đây), và ý nghĩa của nó đối với các nghệ thuật đã được nhấn mạnh. Song một thái độ như thế đã có từ lâu ngoài phạm vi thần bí Phật giáo và vì thế không phải riêng gì của Thiền. Sự thần nhiên chối bỏ mọi phán đoán chỉ là một giai đoạn sơ khởi cho một thái độ rất đặc biệt có tầm quan trọng quyết định. Về phương diện tiêu cực, người ta có thể nói nó nằm ngoài phạm vi chủ thể - khách thể, ngã - vô ngã. Người tri giác có thái độ đối với sự vật một cách không chủ quan, cũng không khách quan - quả thế, y không có thái độ gì hết. Khi tri giác, y cảm thấy như thể sự vật đang tự tri giác chính chúng, như thể chúng đang sử dụng những giác quan của y để đạt đến sự hiện hữu toàn vẹn tối đa.

Tất cả những điều này không có gì là mơ hồ khó hiểu. Nó có thể như vậy đối với người AẤu, những người không thể phát sinh được trạng thái này trong chính mình mà không có những luyện tập tiên khởi, và như vậy không thể thấy được sự kiện rằng cách thức tri giác trực tiếp này là tuyệt đối rõ ràng và nhất định. Thật vậy, nó quá rõ ràng đến nỗi so sánh với nó thì một tri giác nào chia tách ra ý thức về người tri giác và đối tượng tri giác đều khiếm khuyết cong queo.

Bất cứ người nào có thể kinh nghiệm theo cách ấy thường biện luận từ lập trường sự vật hơn là lập trường của chính y. Y để cho mỗi vật đạt đến hiện hữu tròn vẹn của nó, như thể nó có cái quyền ấy. Người Phật tử Thiền có thể làm việc này bởi vì kinh nghiệm của y đã khiến y kính trọng tất cả mọi hiện hữu như nó là. Y gặp nó mà không gán ép cho nó ý chí của riêng y, nhưng đồng thời y cũng không để tự mình bị ảnh hưởng bởi ý chí của nó. Y kính trọng nó như thể nó là một biểu trưng của nguồn mạch nou, nhờ đó nó được nâng cao. Mọi vật hiện hữu đều được bao quát và nâng đỡ bởi Nhất thể - Thượng đế, Tánh không. Tất cả... Cho đến đây, y có theo công thức của phiếm thần luận.

Tất cả điều này có vẻ quá giản dị và rõ ràng, tuy nhiên nó thật tương phản với thế giới người (quả vậy, chỉ trong tương quan với thế giới người). Nếu không ở trong tình trạng khó khăn, thì người ta cần gì đến Thiền? Cần gì đến nỗ lực gặt gao nơi chính mình để thiết lập mối liên lạc với tâm của vạn pháp?

Nhưng cũng có một điều không thể chối cãi được là trong quá trình kinh nghiệm thần bí, Vô thể chiếm chỗ của Hữu thể, và cũng một cách bất ngờ tương tự, Hữu thể lại thay thế Vô thể. Cho đến một ngày, như là tột đỉnh của kinh nghiệm này, trong đó bạn bị biến đổi từ Hữu thể đến Vô thể và ngược lại,

sự chứng ngộ xảy đến : Vô thể chính thật là Tất cả. Nó chính là bản thể của Hữu thể, và cũng không phải, nó chỉ là Không - và cũng không phải là Không.

Nó là vật này đây - và cũng không phải vật này ; và vật này đây chính là nó, rồi lại không phải là nó. Tóm lại, mọi vật riêng lẻ là biểu tượng của Không - và đồng thời cũng không là biểu tượng.

Thế thì đây là chân lý - giản dị thế ư ? Quá giản dị đến nỗi so với nó thì lối giải thích phiếm thần, mặc dù sai lạc, có vẻ phức tạp rắc rối.

Vậy thì té ra vì điều này mà người ta đã cực nhọc suốt một đời dài, để cuối cùng vấp phải một cái quá giản dị như thế ? Vâng, nhưng ta phải thêm ngay rằng : sự thật này là một vật có thật, sờ được. Không có hoài nghi nào về tính cách chắc chắn tuyệt đối của nó. Bạn thấy nó trong một cái nhìn mà không phải nhìn, biết mà không phải biết.

Bất cứ ai đã từng có kinh nghiệm này về chứng ngộ (trong đó Không tánh tự sáng tỏ) sẽ không còn hiểu ý của những nghi vấn đặt ra vì tò mò lý thuyết : tại sao Không lại là tinh thể của Có, tại sao Không lại không trở thành Một-cái-gì ? Làm sao Một-cái-gì lại trở thành không ? Điều này ta biết từ kinh nghiệm thực tiễn. Do đó mà Phật tử Thiền tông chối bỏ mọi lối tư duy như thế. Kinh nghiệm càng ít phức tạp càng tốt. Ở đây cũng thế : nó ra sao cứ để vậy, và đừng nghĩ rằng cần phải thêm một cái gì vào.

Người Phật tử Thiền mở lòng ra đối với tất cả mọi sự, không dè dặt - y không có những giáo điều phải tuân theo. Đối với tri thức cũng thế. Y cũng không chối bỏ lý tính nếu nó không đòi đóng một vai trò trong thần bí.

Ngay cả trong những hoàn cảnh đơn giản nhất, y cũng sống một đời tâm linh vô cùng phong phú. Y không thể làm cách nào khác hơn, bởi vì y không còn sống cuộc đời “của y” : y là sự sống trong khả tính tuyệt đối của nó - chính bằng cách không là sự sống. Mỗi lúc đối với y đều đáng giá một vô tận thời gian. Y sống trọn vẹn trong hiện tại, trong cái bây giờ và ở đây. Không phải trong ngày qua, cũng không phải trong hôm mai, tuy nhiên đồng thời y cũng ở trong tất cả các thời điểm ấy, bởi vì chúng là khung cảnh của hiện hữu con người, của dòng thời gian.

Giác ngộ, tái sinh, Phật tính

Sự chứng ngộ đến một cách vội vàng và có hậu quả như một tai nạn tâm linh. Về điểm này, tất cả những người đạt satori đều đồng ý. Sự tự tin, những khả năng lý luận của ta, lương tâm và đức hạnh của ta, những điều xác tín của ta, những tiêu chuẩn và giá trị theo đây ta đã từng điều khiển cuộc đời mình, bây giờ phút chốc trở thành không ích lợi gì nữa. Chúng không phải bị dẹp qua một bên như thể cần thử lại, mà bị dập tắt như thể chúng chưa từng có. Năng lực biến

đổi của sự chứng ngộ thật mãnh liệt, đến nỗi cuộc đời ta như thể bị chuyển sang chiều không gian mới, mở ra và sẵn sàng đón nhận những khả tính mới mẻ và bất ngờ.

Với sự tái sinh này, người chứng ngộ bỗng chốc ý thức được họ là gì trong bản thể : họ thấy được Phật tính của mình. Tuy nhiên không thể gọi bản tính này là “cái tôi tốt hơn”, hay “thực ngã”, hay ngay cả “siêu ngã” , vì như thế sẽ tương phản với những gì họ đã kinh nghiệm. Trong “lãnh vực nguyên sơ” này, không có cái gì giống như cái ngã hay tôi nữa. Bản tính nguyên ủy này, đúng hơn là nền tảng vô ngã, vô kỷ, gốc rễ không danh tướng của ngã.

Nếu hỏi Phật tính là gì, có lẽ người Phật tử Thiền sẽ trả lời : “Nó là bất động” . Nhưng nếu người ta cố giữ ông lại ở điểm này, nêu lên những khó khăn thuộc về biện chứng trong những mối tương quan giữa nền tảng bất động này của linh hồn và động tác bên trong của linh hồn, ông ta sẽ xua tay thối thác mọi bàn luận và tuyên bố rằng: “động” hay “bất động” đều không thể định tính cho Phật tính. Phật tính không phải động hay bất động, nó là cả hai, và lại cũng không là cả hai. Nó là gì, điều ấy chỉ có thể kinh nghiệm và lĩnh hội, nhưng không thể hiểu hay giải thích bằng khái niệm ngôn từ.

Sự liên lạc với toàn diện bản thể

Người ta thường ưa cho rằng người Phật tử phái Thiền thiếu tình cảm, họ còn gọi y là vô cảm - không phải vì phần sâu xa nhất của y bất động, bởi sự bất động này không dễ gì thấy được từ bên ngoài, cũng như không dễ gì thấy trên mặt biển sự yên tĩnh dưới đáy sâu của nó. Đúng hơn, lý do chính là vì người Phật tử Thiền không màng bày tỏ cảm tình của mình và không thích mặc áo cho chúng bằng danh từ.

Có nhiều động lực sâu xa khiến Phật tử Thiền tông không ưa danh từ. Trước hết, y ghét sự thiếu lương thiện trong việc nói quá sự thật, một mối thù ghét ban đầu do tập luyện có ý thức, sau cùng trở thành bản năng. Vì sự tập luyện của y, người Phật tử Thiền ý thức được môi nguy hiểm nội tại trong sự diễn đạt cảm tình : trong việc nói nhiều hơn chính mình cảm nghĩ, và nghĩ ít hơn mình nói ra. Vì quá nhạy cảm đối với những người khác, y không thể nào không nhận ra rằng giải tỏa những cảm tình đang đè nặng trong lòng bằng cách diễn đạt thành lời là việc quá dễ. Một khi bạn đã nói với một người vừa qua một nỗi buồn khổ lớn lao rằng bạn vô cùng khổ tâm trước số phận của y, để y cảm thấy được thông cảm và an ủi nhờ những lời lân mẫn ấy, thì bạn rất dễ nghĩ rằng bạn đã xong việc với y. Rồi bạn không thấy y nữa, chỉ nghĩ về y từ một khoảng cách và chỉ thương hại y trong trí nhớ, rồi bình thản quay trở lại với công việc riêng của bạn. Với cách đó, bạn đã phá hủy ý thức đích thực về tình cảm và trở nên càng ngày càng hời hợt. Nhưng lý do tối hậu - và lý do quyết định - là người Phật tử Thiền hoàn

toàn không giới hạn sự đồng lạc cộng khổ của mình vào loài người và mọi sắc thái hiện hữu con người. Y bao quát trong cảm tình này tất cả mọi loài có sự sống và hơi thở, kể cả loài vật và cây cỏ, và y không đóng cửa lòng y đối ngay cả con vật nhỏ nhất. Danh từ ở đây không còn hiệu lực.

Danh từ có tác dụng như những nhịp cầu giữa loài người, bởi lẽ đó, không nên để nó đưa chúng ta đến sự lãng quên và khinh bỉ những lãnh vực sinh tồn, trong đó danh từ không thiết lập một cảm thông nào, mà trái lại chỉ mở ra một hố thẳm. Không nên xem bất cứ gì chưa đạt đến mức con người đều chỉ có một hiện hữu tạm thời và không quan trọng.

Như thế cảm tình vẫn không mất do bởi không được diễn đạt. Có lẽ nó còn thành thật hơn và mãnh liệt hơn nếu nó không được lập ngôn. Người Phật tử Thiên luôn luôn được kinh nghiệm xác định rằng có một môi giao cảm căn để bao trùm tất cả mọi hình thái hiện hữu và bởi vì nó có tính cách trực tiếp, nên cần phải bỏ trung gian ngôn từ.

Đối với người Phật tử Thiên tông, một sự kiện giản dị của kinh nghiệm là những cảm tình chân thành đều vượt qua mọi hàng rào do tâm thức đặt ra. Đối với y, sự chia sẻ niềm vui và nỗi đau khổ không phải là những cảm tình giới hạn trong lãnh vực riêng tư - những cảm tình có thể đem lại danh dự cho y và chứng tỏ trình độ tâm linh của y, nhưng dù sao cũng vẫn không hiệu lực gì và tan biến như thể chúng chưa từng có. Đúng hơn, bằng cứ ta rất thường thấy chứng tỏ rằng chỉ độc một sự hiện hữu của những tình cảm ấy cũng đủ thay đổi cuộc diện của thế giới. Bởi thế người Phật tử Thiên chỉ cần nuôi dưỡng những tình cảm. Y không quay chúng vào trong để làm thỏa mãn riêng mình, mà hoàn toàn không quan tâm đến số phận chúng, và không có động cơ nào ngấm ngấm, y cho phép chúng thoát ra trong hành động bên ngoài của mình. Y không đi ngang qua những niềm vui và nỗi khổ của những người khác, mà không đem chúng vào trong chính mình và tăng cường chúng bằng những cảm tình riêng của y - tuy nhiên lại không phải của chính y - để cho những tiềm thế của chúng có thể phát triển trọn vẹn

Qua sự giao cảm vô ngã của mình, người Phật tử Thiên ý thức được rằng cuộc sống chỉ tốt đẹp đối với y bao lâu y thành công trong sự thiết lập mối tương quan đối với chính mình. Y khám phá ra rằng : được hạnh phúc không phải là một vấn đề may rủi, mà là một nghệ thuật có thể học được và nâng lên đến những cường độ cao mãi. Vì thế, để sống trọn vẹn cuộc đời mình, cần nhất y phải được khai thị bản chất chân thực của y là gì; y cần phải tập va chạm không những thế giới xung quanh y, mà cả chính y nữa, một cách vô ngã; y phải thấy được, không bóp méo, không những bản chất của hữu thể ngoài y, mà còn phải thấy được bản chất của chính y.

Trong giới hạn y có thể hiểu thấu điều này, y sẽ truy tầm vào trong tinh thể của thực tại, vào trong cái chân lý bao trùm tất cả, qua đó mọi sự vật hiện hữu và chính y cũng nhờ đó mà hiện hữu.

Bằng những phương sách nào y tìm ra một giải đáp, điều đó không thể bàn ở đây. Ta chỉ có thể nói điều này: là cùng với giải đáp ấy - nếu y có được một giải đáp nào - y có một kinh nghiệm rõ rệt là : không nỗ lực giải thích nào có thể đem đến sự trực nhận chân lý, đến tri kiến tối hậu.

Nắm được chân lý cũng có nghĩa là bị chân lý tóm lấy, trên một bình diện vượt ngoài tầm suy tư của chính mình. Chính vì sự kiện duy nghiệm này mà Phật tử Thiên tông đã đặt ra danh từ satori, qua đó họ muốn nói đến kinh nghiệm căn đề của sự kiện bị chân lý tóm lấy một cách bất ngờ và mãnh liệt. Nguồn gốc nó không thể diễn tả, nội dung nó không có chỗ xuất phát, nó vận hành một cách không thể cưỡng lại, và không một tập quán thành thực, một tư duy sâu xa nào thắng được nó. Một cách mãnh liệt khôn tả, cái ngã hữu tình trở nên trong suốt đối với những trạng thái được kết tinh bởi satori và chiếu sáng trong ánh sáng riêng của chúng.

Tầm phạm vi của cuộc chuyển hoá nội tâm đã phát xuất tình trạng trong suốt đó, không thể nào ước lượng được. Bởi vì ý thức cũ kỹ và trái ngược về ngã đã rơi rụng khỏi con-người-đã-được-biến-đổi, nên y không còn ngã quy trước ảo giác rằng trước hết y phải tìm sự tiếp xúc với những con người khác ngoài vòng tròn của chính y, làm như tương quan con người là tùy thuộc vào chính y, vào thiện chí y, vào sự chọn lựa của riêng y. Một cách huyền bí, không có sự tạo tác của riêng y, sự chứng ngộ đã làm y ý thức được rằng : từ khởi thủy, y vốn liên kết với tất cả mọi người trong thế gian và với tất cả chúng sanh, cho nên mọi sự liên lạc bị gặp hay được gặp đều chỉ biểu lộ mối tương giao nguyên ủy đó.

Nghệ thuật cảm thương

Chúng ta đã bàn về sự chứng ngộ một khi đã đến với một Thiên giả tinh luyện sẽ có tác dụng như thế nào trong mối xúc tiếp giữa vị ấy với thế gian và với chính ông. Nhưng bằng cách nào ông giúp đỡ kẻ khác ? Bằng cách đồng lạc cộng khổ, người ta sẽ bảo. Niềm vui chân thật vô ngã là một nghệ thuật không ai có thể hiểu nổi. Còn khó hơn nữa là nghệ thuật khổ đau. Ngay cả những người đã trải qua nhiều đau khổ cũng có thể lỡ mất con đường đúng. Bởi vì ý nghĩa của khổ đau bị ẩn nấp, và chỉ hiển lộ cho người nào biết chấp nhận và chịu đựng nó. Vị tu sĩ Thiên giúp người khổ đau chịu đựng nỗi đau khổ của họ cho đúng đường lối.

Khi một tu sĩ Thiên đã đặt một người đau khổ dưới sự săn sóc của mình, và có lý do để sợ rằng người kia không “lớn lên” theo kịp nỗi đau khổ của y, ông sẽ thăm viếng y luôn. Không phải với ý định làm cho y nhẹ bớt những nỗi lo âu cuồn loạn, nhưng là để đạt đến cái ngã thâm sâu của y. Ông sẽ cố làm cho

y đối đầu với khổ đau của mình bằng cách ý thức rõ tầm vĩ đại và sự trọn vẹn của nó. Ông sẽ giúp người đang đau khổ thấy rằng không thể vượt qua khổ đau bằng cách từ chối không chịu đối mặt với nó, hoặc bằng cách đầu hàng nó trong tuyệt vọng. Ông sẽ cho y biết trước mỗi nguy của việc y cố tìm sự an ủi, và chờ đợi thời gian hàn gắn. Sự cứu rỗi nằm ở chỗ hoàn toàn bằng lòng với định mệnh, chấp nhận một cách bình thản những gì trút lên đầu mình mà không buồn hỏi vì sao tạo hóa lại dành riêng cho ta lắm nỗi bất bình ? Bất cứ ai có thể chịu đựng khổ đau theo cách đó đều là những người lớn lên ngang tầm với khổ đau của mình và thoát ly khỏi nó bằng cách tập quen dần để bất chấp sự kiện rằng đây là nỗi đau khổ của mình.

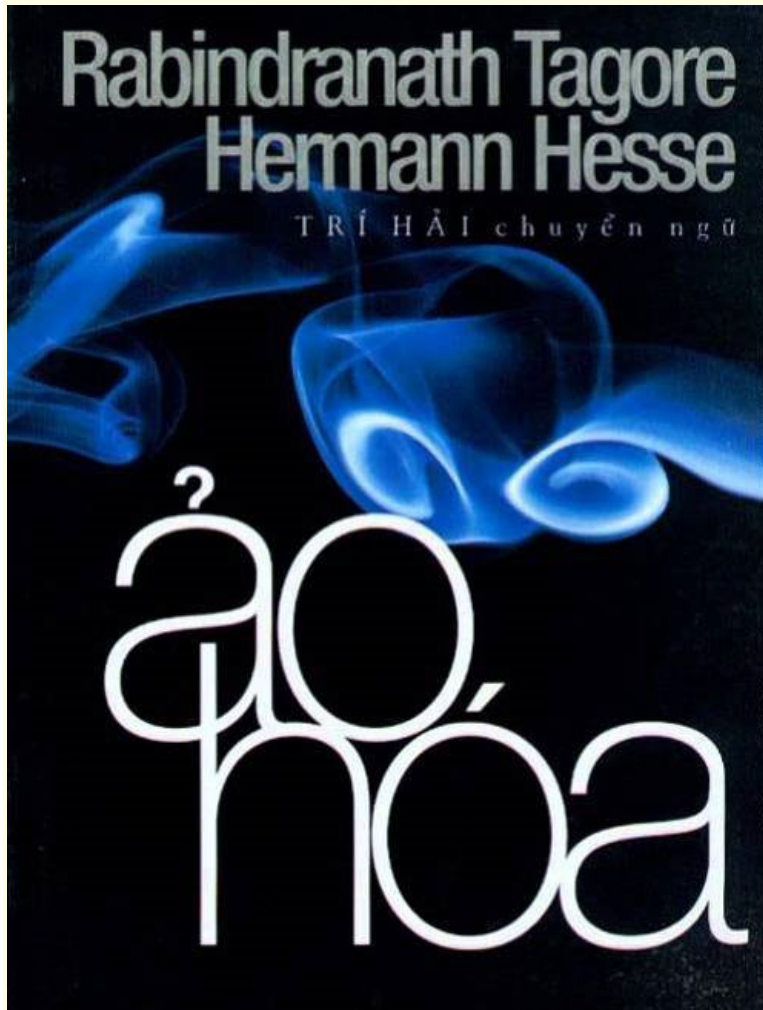
Sự thoát ly này dọn đường cho việc hàn gắn, sự hàn gắn tự đó theo sau, tùy mức độ y trở nên nhạy cảm đối với khổ đau của những người khác, và mức độ y chia sẻ sự đau khổ của người khác một cách vô ngã. Sự “cộng khổ” này hoàn toàn khác hẳn với lối cảm thông tình cảm mà phần đông chúng ta thường lâm vào, một mối cảm thông dễ dàng được khơi dậy và dễ dàng tan biến, mối cảm thông này vô hiệu vì nó không đủ yếu tố vô ngã. Lòng lân mẫn thật sự không bị giới hạn trong ngôn từ, thường đúc nên mối ràng buộc thân thiết nhất giữa những con người và tất cả mọi loài. Ý nghĩa đích thực của khổ đau chỉ hiển bày cho người nào đã học được nghệ thuật lân mẫn.

Nếu người khổ đau chịu mở tai và mắt của y ra, nhờ một cuộc khai quang tâm trạng cho y, y sẽ nhận thấy rằng sự trốn chạy thực tại cũng như khước từ khổ đau đều không thể đem lại cho y giải thoát. Và nếu khi trở về với chính y, y chúng ta có cố gắng để trở thành một với định mệnh, gặt đầu với nó để cho nó làm tròn định luật của riêng nó. Khi ấy, người tu sĩ sẽ tiếp tục giúp đỡ y. Ông sẽ trả lời những câu hỏi y đặt ra mà không đưa ra cái gì hơn là những gợi ý, và dĩ nhiên không giảng đạo.

Bởi vì đối với ông, có một cái gì dường như vô cùng quan trọng hơn danh từ. Dần dần ông sẽ im lặng, và cuối cùng sẽ ngồi đấy không nói năng trong một lúc lâu, đắm chìm trong chính mình. Và điều lạ lùng là sự im lặng này người kia không xem là dừng đọng, là sự trống trải buồn bã có tác dụng quấy động hơn là trấn an. Trái lại, dường như thể sự im lặng ấy còn có nhiều ý nghĩa hơn vô số lời có thể thốt ra. Như thể y đang được kéo vào trong một môi trường đầy sức mạnh, từ đó nguồn nghị lực mới mẻ tuôn chảy vào trong y. Y cảm thấy tràn đầy một niềm tin cậy lạ lùng, mặc dù người tu sĩ viếng thăm y đã đi mất từ lâu. Và có thể trong những giờ khắc hân hoan này, y sẽ phát sinh quyết định bước lên con đường đã biến đổi một cuộc đời khốn đốn thành một sự sống tràn đầy hạnh phúc.

Nguyên tác: HERMANN HESSE
Dịch giả: THÍCH NỮ TRÍ HẢI

ẢO HÓA



Phần I

Theo truyền thuyết Ấn giáo, thần Vishnu có lần hoá sinh làm một vị vương tử sống bên bờ sông Hằng. Tên ông là Ravana. Ravana có một người con trai tên Dasa. Mẹ Dasa chết sớm, vương tử cưới một người vợ khác. Sau khi người đàn bà

đẹp và tham vọng này sinh được một con trai, bà đâm ra thù ghét Dasa. Bà muốn cho Nala, con mình kế vị, nên âm mưu chia rẽ cha con Dasa, và chờ cơ hội thanh toán cậu bé. Trong triều, có một người Bà-la-môn, tên Vasudeva, viên quan coi về tế tự, biết được âm mưu của bà. Ông thương tình cậu bé, người mà ông thấy có khuynh hướng sùng tín và đức công bằng giống mẹ. Ông trông chừng cho Dasa khỏi bị hại, và chờ dịp đưa cậu ra khỏi tầm tay mẹ ghẻ.

Bấy giờ vua Ravana sở hữu một đàn bò được xem là thiêng liêng. Sữa và bơ của chúng dùng để tế thần. Những đồng cỏ tốt nhất trong xứ dành cho những con bò ấy.

Một ngày kia, người chăn bò đem sữa về kinh, báo cáo rằng trong vùng bò đang ăn cỏ, có những dấu hiệu sắp hạn hán. Do đó, đoàn người chăn dẫn bò lên những dãy núi cao, ở đó nước và cỏ luôn luôn sẵn sàng ngay cả vào những thời khô ráo nhất.

Người Bà-la-môn đã quen biết người chăn bò này từ lâu, anh ta là một người đáng tin cậy. Ông cho anh ta biết dự định của mình. Hôm sau, khi hoàng tử bé Dasa biến mất, thì chỉ có ông và người chăn ấy biết được lý do bí ẩn của sự mất tích. Người chăn bò đem cậu bé theo lên núi rừng. Họ theo kịp đàn bò di chuyển chậm chạp. Dasa sung sướng được gia nhập đoàn mục tử. Cậu phụ giúp thả bò, vắt sữa, chơi với những con bê, và lang thang khắp những đồng cỏ trên núi, uống sữa tươi ngọt ngào. Những bàn chân trần của cậu lấm đầy phân bò. Cậu thích đời sống mục tử này, dần quen với rừng núi và những cây trái, hoa cỏ của nó. Cậu nhổ những củ sen ngọt trong ao đầm, và vào những ngày lễ hội, cậu đeo một tràng hoa rừng đỏ chói. Cậu trở nên quen thuộc với đường đi lối về của thú rừng. Tập tránh cọp, chơi với những con sóc và nhím. Mùa mưa cậu ở trong căn nhà lá, mà ở đó bọn chăn bò chơi cờ, hát hoặc đàn gió hay chiếu cỏi. Dasa không hẳn quên hết đời sống vương giả của mình trước đây, nhưng chẳng mấy chốc những thứ này đối với cậu dường như một giấc chiêm bao.

Một ngày kia, khi đàn bò đi đến một vùng khác, Dasa vào rừng để tìm mật. Từ ngày biết núi rừng, cậu đã bắt đầu thích; nhưng đặc biệt khu rừng này, cậu thấy nó đẹp lạ. Những tia nắng lượn khúc qua những cành lá trông như những con rắn vàng. Những tiếng của rừng, tiếng chim hót, tiếng xào xạc của những ngọn cây, tiếng của những con khỉ quyện vào nhau thành một mạng lưới âm thanh êm dịu trong sáng, giống như ánh sáng giữa những cành cây. Những mùi hương cũng vậy, hoà vào nhau rồi lại phân tán : hương của hoa rừng, của những loại cây, lá, nước, rêu, thú vật, trái cây và của đất, vừa cay nồng vừa dịu ngọt, vừa hoang dã vừa thân thiết, vừa kích thích vừa thoa dịu, vừa buồn vừa vui.

Dasa quên mất việc tìm mật. Trong khi lắng nghe tiếng hót của những con chim nhỏ màu sáng như ngọc, cậu chú ý đến một đường mòn giữa những cây

phong chót vót, trông như một cụm rừng nhỏ ở trong khu rừng lớn. Đây là một lối đi rất nhỏ hẹp, cậu im lặng rón rén bước theo dấu đường mòn, và đến một cây bàng có nhiều nhánh lớn. Dưới gốc cây, có một cái chòi nhỏ, một túp lều đan bằng lá dương xỉ. Cạnh túp lều, một người đàn ông đang ngồi bất động, lưng thẳng tuột, hai bàn tay đặt trên đôi chân bắt chéo. Dưới mái tóc bạc trắng và vàng trán rộng, đôi mắt bất động của ông tập trung trên mặt đất. Đôi mắt ấy đang mở, nhưng như nhìn vào bên trong. Dasa nhận ra rằng đây là một người thánh thiện, một người tu phái Yoga. Trước đây cậu đã thấy những người như vậy, đó là những người được ân sủng của thần linh, đáng được tôn trọng, cúng dường. Nhưng người cậu đang thấy đây, ngồi trước túp lều được lợp rất đẹp và ở nơi kín đáo này, hoàn toàn bất động như thế, đắm chiêu trong thiên định - người này càng lôi cuốn cậu bé hơn bất cứ người nào cậu đã gặp. Ông ta dường như bay lượn trên mặt đất, trong khi đang ngồi đấy, và dường như cái nhìn xa xăm của ông, thấy và biết mọi chuyện. Một hào quang của sự thánh thiện vây phủ ông, một phép mâu của sự tôn nghiêm lan toả làm cho cậu không dám phá tan bằng một lời chào hay một tiếng kêu. Về uy nghiêm của người ông, ánh sáng nội tâm rạng ngời trên gương mặt ông, mãnh lực tâm linh toát từ nơi ông khiến Dasa có cảm tưởng đây là một con người mà, chỉ cần móng một niệm nghĩ, không cần phải ngược mắt lên, cũng có thể sinh và sát được cái gì ông muốn. Người ẩn sĩ ngồi bất động hơn cả cây cối mà những cành lá còn lay động trong hơi thở của gió. Người này ngồi bất động như một pho tượng đá, và từ khi thấy người ấy, cậu bé cũng đứng bất động, say mê, như bị bùa lực lôi cuốn. Cậu đứng nhìn chòng chọc vào vị thầy. Cậu thấy một đốm sáng mặt trời trên vai ông ta, một đốm sáng trên một bàn tay buông thõng của ông, cậu trông thấy những điểm sáng di động ẩn rồi hiện, nhưng những thứ này không làm vị ấy cử động, cũng như tiếng chim hót và tiếng của những con khỉ từ các khu rừng xung quanh. Một con ong rừng đến đậu trên má ông, đánh hơi làn da ông, bò một đoạn ngắn trên má ông rồi vụt bay đi. Nhà ẩn sĩ vẫn ngồi bất động trước tất cả sự sống động đủ màu sắc của khu rừng. Tất cả cảnh tượng này, những gì mắt có thể thấy, tai có thể nghe, những cái đẹp và xấu, đáng yêu hay kinh khủng, đều không mảy may liên hệ đến con người thánh thiện này. Toàn thể thế giới xung quanh ông đã trở thành bề mặt vô nghĩa lý. Cậu bé mục tử có góc gác vương giả tưởng chừng như vị ẩn sĩ này đã lặn sâu xuống dưới lớp bề mặt của cuộc đời và đi vào bản thể của mọi sự. Một điều lạ lùng, trong khi đứng đấy, cậu bỗng nhớ lại góc gác vương giả của mình.

Sau đó, cậu không biết mình đã đứng đấy bao lâu, hàng giờ, hay đã mấy ngày qua. Khi ra khỏi cái bùa lực đã làm cậu đứng bất động nhìn ông già, cậu rón rén bước lui giữa những hàng cây phong, tìm lối ra khỏi cụm rừng, và cuối cùng trở lại đồng cỏ với đàn bò. Cậu đi mà không hoàn toàn ý thức mình đi. Tâm hồn cậu còn bàng hoàng như trong mộng, và chỉ bừng tỉnh khi một mục tử gọi tên

cậu. Anh chàng tức giận vì cậu đã vắng mặt quá lâu, nhưng khi trông thấy Dasa, cậu chỉ mở lớn mắt ngạc nhiên nhìn, dường như không hiểu được ai đang nói gì với cậu, thì người kia kinh ngạc thốt lên :

- Sao thế, mày? Mày vừa trông thấy một vị thần tiên nào, hay gặp ma quỷ chẳng

Dasa nói:

- Tôi đang ở trong rừng, dường như có một sức mạnh nào lôi cuốn tôi đến chỗ ấy. Tôi muốn tìm mật. Nhưng tôi đã quên hết mọi sự vì thấy một ẩn sĩ ngồi thiền định. Khi thấy gương mặt sáng ngời của ông ta, tôi cũng đứng bất động nhìn ông một lúc lâu. Tôi muốn trở lại đây chiều nay và mang cho ông ta một ít quà. Ông ấy là một người thánh thiện.

- Thì mày hãy mang đi. Đem cho ông sữa và bơ ngọt. Chúng ta nên cung kính cúng dường các vị ấy những gì ta có thể cúng.

- Nhưng tôi phải nói với ông ta như thế nào ?

- Không cần phải nói gì cả, Dasa. Chỉ cần cúi thấp và đặt đồ cúng trước mặt ông. Thế là xong.

Dasa làm y lời. Cậu phải mất một lúc để tìm ra chỗ cũ. Khoảng trống trước chòi tranh bấy giờ vắng vẻ, nhưng cậu không dám đi vào trong chòi. Bởi thế cậu đặt tặng phẩm trước cửa chòi rồi bỏ đi. Trong thời gian đàn bò và đoàn người chăn còn lưu lại vùng lân cận, Dasa đem đồ cúng hàng ngày vào buổi chiều. Một hôm cậu đến vào buổi sáng, thấy vị ẩn sĩ ngồi đăm mình trong thiền quán; và lần này cũng thế, cậu bị thu hút bởi năng lực toát ra từ nơi sự bình an của người, đứng lại đây một lúc trong tâm trạng cực kỳ hạnh phúc.

Rất lâu sau khi đàn bà và mục tử đã dời đến những đồng cỏ khác, Dasa vẫn nhớ mãi kinh nghiệm của cậu trong khu rừng này. Mỗi khi ngồi một mình, cậu thường mơ màng tưởng tượng mình cũng là một ẩn sĩ thực hành thiền định. Nhưng với thời gian, ký ức và mộng mơ của cậu cũng phai dần, vì cậu bé bấy giờ đang độ lớn nhanh thành một thanh niên lực lưỡng, hăng hái lao mình vào những trò chơi mạnh bạo của đồng bọn mục tử. Nhưng vẫn còn một chút ánh sáng mờ nhạt của ký ức le lói trong tâm hồn chàng, khiến chàng có một ý nghĩ mơ hồ rằng đời sống vương giả và vương vị mà chàng đã mất ấy, một ngày kia có thể được thay bằng sự tôn quý và năng lực của thiền định.

Một ngày, khi họ đến vùng phụ cận kinh đô, thì có tin đồn thành phố đang sửa soạn một cuộc lễ lớn. Vua Ravana đã già yếu, nên định ngày làm lễ tấn phong cho hoàng tử Nala kế vị.

Dasa muốn đi xem cuộc lễ. Chàng mong mỗi được thấy lại kinh đô một lần, vì chàng chỉ còn ký ức lờ mờ về nó từ tấm bé. Chàng muốn nghe âm nhạc, ngắm đoàn người diễn hành và cuộc so tài giữa những vương tôn công tử. Chàng cũng muốn nhìn xem một lần cho biết những con người ở kinh thành, vì chàng biết - mặc dù một cách mơ hồ, như chuyện hoang đường thần thoại - rằng thế giới của họ cũng là thế giới của chàng.

Đoàn mục tử có nhiệm vụ phải cung cấp một xe bơ cho triều đình dùng vào lễ tế trong dịp ấy, và Dasa sung sướng được chọn làm một trong ba người đem sữa vào kinh đô. Họ đến kinh thành vào chiều hôm trước buổi lễ, trao sữa cho quan tế tự, Vasudeva, nhưng ông không nhận ra chàng. Ba thanh niên mục tử nói gót đấm đông đi xem cuộc lễ với những đàn voi dẫn đầu cuộc diễn hành, xe hoa của tân vương Nala đi trong tiếng trống vang dội. Tất cả cảnh tượng ấy đối với chàng thật vui nhộn, lộng lẫy, nhưng đồng thời cũng thật lố bịch, nực cười. Chàng ngắm mọi sự trong niềm vui thú, nhưng vẫn với tâm trạng của một mục tử ở núi rừng, nghĩa là vốn sẵn khinh thị dân thành phố.

Chàng không hề có ý nghĩ đến chuyện chàng là con trưởng đã bị cướp ngôi, rằng người ngồi xe hoa kia đáng lẽ là chàng; rằng Nala em khác mẹ với chàng đã chiếm chỗ của chàng. Không, nhưng chàng đặc biệt không ưa gã Nala ngồi xe ấy, mà chàng cho là thật ngu ngốc và hạ liệt trong cái bộ tịch quan trọng phô trương rỗng tuếch của y.

Khi trở về sau cuộc lễ, Dasa đã thành một người đàn ông. Chàng đã biết đeo đuổi con gái và đấu võ với những thanh niên khác để tranh người đẹp. Bây giờ họ đang tiến đến một miền khác, một vùng đồng cỏ. Ở đó, chàng gặp một thiếu nữ xinh đẹp, con gái của một trại chủ. Dasa say mê nàng đến độ quên hết mọi sự, hy sinh cả đời sống tự do của chàng để chiếm được cô gái. Khi đoàn mục tử nhỏ trại để đi đến những đồng cỏ mới, Dasa gạt qua tất cả những lời khuyên nhủ, cảnh cáo của đồng bạn, từ gã cuộc đời du mục, và bắt đầu định cư. Chàng cưới được nàng Pravati làm vợ, nhưng bù lại chàng phải cày cuốc cho ông nhạc, giúp ông xay lúa bỏ củi. Chàng làm một cái chòi đắp bằng tre và đất bùn, và giữ vợ chàng trong ấy.

Cái mãnh lực ấy thật ghê gớm, nó làm cho một thanh niên bỏ hết những thú vui, bạn bè, thói quen, thay đổi hẳn nếp sống cũ để sống giữa những người lạ, với vai trò con rể nhàm chán. Nhưng sắc đẹp của Pravati thật quyến rũ, sự hứa hẹn tình yêu thật quá nhiều, khiến Dasa trở thành mù quáng, và hoàn toàn quy phục người đàn bà này. Nhưng hạnh phúc của chàng chỉ được một năm, mà trong khoảng thời gian đó chàng cũng không hoàn toàn sung sướng. Chàng phải chịu đựng nhiều thứ khác : những yêu sách của ông nhạc, sự hỗn xược của mấy đứa em vợ và tính khí thay đổi của vợ chàng.

Hương lửa đang nồng chưa trọn năm, thì một hôm vùng lân cận xô xao về tin tân vương sắp ngự đến vùng này để săn bắn. Những lều trại được dựng lên khắp nơi, đoàn kỵ binh và tùy tùng rầm rộ kéo đến dọn đường cho vị vua trẻ. Dasa không chú ý gì đến cảnh ấy. Chàng bận cày cuốc trong đồng ruộng, chăm lo cối xay, chàng tránh xa những người đi săn và triều đình. Nhưng một ngày kia khi trở về túp lều tổ ấm, chàng không thấy vợ đâu nữa. Chàng đã triệt để cấm nàng bước chân ra ngoài trong thời gian triều đình đang ở vùng lân cận; cho nên bây giờ chàng bỗng cảm thấy tim nhói đau, và linh cảm một tai họa. Chàng vội vàng đến nhà ông nhạc, vợ chàng cũng không có ở đây, không ai nhận đã thấy hay gặp nàng. Niềm đau trong tim chàng thêm mãnh liệt. Chàng sục tìm khắp những luống cải trong đồng, suốt ngày này qua ngày khác, chàng chạy từ chòi mình đến nhà ông nhạc và trở về, tìm dưới ruộng, xuống giếng, săn tìm dấu chân, gọi tên nàng, vỗ về, nguyên rửa.

Cuối cùng đứa em út của vợ chàng nói thật cho chàng biết. Pravati đang ở trong trại của vua, và người ta đã thấy nàng ngồi trên lưng ngựa với vua.

Dasa lên đến chỗ Nala cấm trại, mang theo cái ná ngày xưa chàng đã dùng khi còn làm mục tử. Ngày như đêm, mỗi khi trại của Nala gần như không người canh giữ, thì chàng bò lại gần, nhưng mỗi lần như vậy quân canh lại xuất hiện ngay, và chàng phải bỏ trốn. Ẩn trong cành cây, chàng có thể thấy ông vua trẻ với gương mặt khả ố mà chàng còn nhớ rõ trong ngày lễ tấn phong ngày trước. Chàng ngẫm y lên ngựa. Khi y trở về hàng giờ sau đó, xuống ngựa, giở tung tấm vải che lều, Dasa có thể trông thấy dưới bóng mờ bên trong trại, một người đàn bà đi ra đón vua. Chàng suýt ngã từ trên cây xuống đất khi nhận ra vợ chàng. Bây giờ chàng mới tin chắc chắn, và sức nặng đè nơi ngực chàng trở nên không còn chịu đựng được nữa. Hạnh phúc và tình yêu của chàng mãnh liệt thế nào, thì bây giờ cơn tức giận, nổi mắt mắt và sĩ nhục càng lớn lao hơn thế ấy. Sự tình là như vậy, khi con người đặt hết khả năng yêu thương của mình vào một đối tượng duy nhất. Cùng với sự mất mát tình yêu, tất cả cùng sụp đổ đối với chàng; chàng đứng đấy giữa đống gạch vụn, hoàn toàn bị tước đoạt đến trắng tay.

Dasa đi lang thang một ngày một đêm trong khu rừng lân cận, chàng đã kiệt sức, nhưng sau mỗi lần nghỉ mệt ngắn ngủi, nỗi đau khổ trong tim lại thúc chàng tiến bước. Chàng cứ phải đi mãi, tưởng chừng như chàng cần phải đi đến tận cùng thế giới, cho đến tận cùng cuộc đời, một cuộc đời đã mất hết ý nghĩa và ánh sáng. Tuy vậy, chàng không lang thang đến những vùng xa lạ. Chàng chỉ lượn quanh khu vực gian chòi của chàng, nhà xay, đồng lúa và lều trại của ông vua. Chàng thu gọn mình nấp trong đám lá, lòng chua xót và nóng cháy như một con thú đói rình mồi, cho đến khi cái giây phút hồi hộp ấy đến – giây phút mà chàng đã dành cho nó tất cả sức lực cuối cùng của mình – nghĩa là cho đến khi vị vua bước ra ngoài lều vải. Chàng lặng lẽ tuột xuống khỏi cành cây, giương ná bắn

ngay vào trán kẻ thù một miếng đá nhọn. Nala ngã xuống bất tỉnh. Đường như không có ai ở quanh đây.

Con bão tố của đăm mê thù hận và khoái lạc trả thù găm thét trong ngũ quan của chàng bỗng ngưng bị chặn đứng lại một cách hãi hùng và kỳ lạ : chàng lặng người đi một lúc, một sự im lặng sâu xa ngự trị trong hồn chàng. Ngay khi sự huyền não bắt đầu, một đám đông tối tó xúm quanh nạn nhân và tin dữ bắt đầu loan ra, thì chàng đã biến mất trong những bụi tre rậm rạp dẫn xuống thung lũng.

Trong cơn mê sáng của hành động, lúc nhảy xuống khỏi cây và nhắm đích bắn ra miếng đá giết người, chàng có cảm tưởng đang đập tắt luôn cả sự sống của mình, đang ném đi sinh lực cuối cùng, lao mình theo viên đá định mệnh xuống tận vực thẳm của lãng quên, đoạn diệt. Chàng tưởng như nếu giết được kẻ thù, thì chàng sẽ vui lòng chết sau hắn một giây thôi cũng được. Nhưng bây giờ, khi hành động đã được tiếp theo bởi cái khoảnh khắc im lặng lạ lùng mà chàng không ngờ tới ấy, thì bỗng ngưng chàng lại khao khát sống, một nỗi khao khát chàng không nhận ra, đã kéo chàng trở lại từ vực thẳm. Một bản năng nguyên thủy xâm chiếm giác quan chàng, tứ chi chàng, lôi kéo chàng chạy trốn vào rừng sâu, ra lệnh cho chàng phải ẩn nấp.

Chàng chỉ ý thức được những gì xảy đến sau khi đã tới một nơi ẩn nấp an toàn. Khi ngã quy kiệt sức, thở hào hển, cơn cuồng nhiệt nhường chỗ cho sự bình thản, chàng lại cảm thấy thất vọng và tự khinh hành động chạy trốn của mình. Nhưng khi đã qua cơn mệt, chàng lại quyết định phải sống, và một lần nữa tìm chàng cảm thấy khoái trá một cách man dại về hành động vừa qua.

Cuộc săn tìm kẻ sát nhân khởi sự. Những người đi lùng bắt đầu rải rác khắp những khu rừng. Họ sục sạo suốt ngày trong những bụi cây, nhưng chàng thoát được nhờ ẩn kín trong ao đầm, nơi không ai dám vào vì sợ gặp hổ báo. Chàng ngủ một lúc, nằm tỉnh táo nghe ngóng một lúc, bò, rồi lại nghỉ. Cứ thế cho đến ngày thứ ba thì chàng đã qua khỏi những ngọn đồi và tiến lên những đỉnh núi cao.

Cuộc đời không nhà từ đây dẫn chàng đi chỗ này chỗ nọ, làm cho chàng cứng rắn, chai lì, nhưng cũng khôn ngoan nhẫn nại hơn. Tuy thế, về đêm chàng luôn luôn mơ thấy Pravati và hạnh phúc đã qua, hay ít nhất cái mà chàng đã gọi là hạnh phúc. Chàng cũng mơ nhiều về cuộc săn tìm và ẩn trốn - những giấc mơ hãi hùng làm cho tim chàng ngưng đập, như là mơ thấy mình đang chạy trốn khỏi những khu rừng, trong khi bị đuổi sát sau lưng với trống còi inh ỏi. Chàng cố chạy thoát qua những ao đầm, băng qua những chiếc cầu gãy, mang theo vật nặng được gói kín nhưng chàng không biết đó là vật gì. Chàng chỉ biết một điều là nó rất quý báu, chàng không được để nó rơi khỏi tay mình trong bất cứ trường hợp nào. Đó là cái gì quý giá đang lâm nguy, một tài sản, có lẽ một vật đã được lấy trộm, gói trong một mảnh vải sáng, có hình xanh đỏ như chiếc áo của Pravati ngày nào.

Chàng khó nhọc mang vật ấy mà chạy trốn qua bao nhiêu hiểm nguy, cho đến cuối cùng, khi đã mệt lả, chàng dừng lại, từ từ mở bọc vải ra xem, thì thấy cái kho báu mà chàng đang cầm trong đôi tay run rẩy đó, chính lại là cái đầu của chàng.

Từ đây, chàng sống cuộc đời lén lút của một kẻ du thủ lang thang. Bấy giờ không hẳn chàng trốn người ta, mà đúng hơn muốn tránh họ. Một ngày kia, trong cuộc lữ hành, chàng đến một vùng đồi núi trông thật xinh đẹp và dường như đón mời chàng, chàng cảm thấy cần phải biết rõ khu rừng ấy. Chàng nhận ra một đồng cỏ gọi cho chàng những ngày trong sáng hồn nhiên, lúc chàng chưa biết đến tình ái và ghen tuông, cừ hận và trả thù. Đây là đồng cỏ mà ngày xưa chàng đã chăn bò với các bạn mục tử trong khoảng đời an bình nhất của tuổi hoa niên. Một cơn buồn nhẹ lan trong tim chàng đáp lại tiếng mời gọi của rừng sâu với tiếng lá xào xạc trong gió, tiếng hát của con suối nhỏ, tiếng chim líu lo và tiếng ong vù vù. Tất cả nghe như mùi hương mời gọi của mái ấm, nơi an nghỉ. Trong cuộc đời du mục, chưa bao giờ chàng thấy đồng nội có vẻ thân thiết với mình đến thế. Chàng lang thang khắp nơi trong khung cảnh thanh bình đó. Lần đầu tiên trong nhiều tháng ngày kinh khủng, chàng bước đi với tâm hồn rộng mở, không nghĩ ngợi gì, không ước mong gì, hoàn toàn đặt mình vào hiện tại an tĩnh. Chàng cảm thấy có mãnh lực gì thu hút chàng vào trong khu rừng bên kia những đồng cỏ. Khi bước dưới những hàng cây trong bóng chiều, cảm giác quen thuộc càng tăng, đưa chàng đi dọc theo những con đường nhỏ. Chân chàng như tự động tìm lối bước tới một rặng dương ở giữa khu rừng rộng, và gặp gian chòi nhỏ. Trên khoảnh đất trước mặt chòi, đang ngồi bất động vị ẩn sĩ mà ngày xưa chàng đã đứng nhìn, người mà chàng đã cúng sữa và bơ đạo ấy.

Dasa ngừng bước, như thể vừa tỉnh giấc. Mọi sự vẫn như trước, ở đây không có thời gian trôi qua, không có sự giết chóc và đau khổ. Ở đây cuộc đời và thời gian như thể đông lại thành khối pha lê, ngưng lại thành vĩnh cửu. Chàng đứng nhìn ông già, cảm nghe trong tim niềm thán phục, yêu kính mà chàng có khi mới thấy vị ẩn sĩ lần đầu. Chàng nhìn căn chòi và nghĩ nó cần được sửa chữa trước khi mùa mưa đến. Rồi chàng đánh bạo tiến thêm vài bước, đi vào trong chòi, nhìn quanh. Rất ít đồ đạc, hầu như không có gì : một tấm lá, một cái bầu chứa một ít nước, và một cái túi rỗng đan bằng mây. Chàng lấy cái túi đi vào rừng kiếm ăn, trở lại với một túi trái cây và mật của vài thứ cây rừng. Đoạn chàng xách bầu đi lấy nước.

Chàng đã làm xong tất cả những công việc có thể làm. Quả thật là ít ỏi, những gì một con người cần để sống. Dasa quỳ gối trên đất và đấm mình trong mộng tưởng. Chàng hài lòng với sự nghỉ ngơi yên lặng này, hài lòng với chính mình, với tiếng gọi bên trong đã đưa chàng đến đây, nơi mà khi còn là một

cậu bé, chàng đã cảm thấy có cái gì giống như thanh bình, hạnh phúc và quê hương.

Bởi thế chàng ở lại với vị ẩn sĩ già. Chàng lượm lại chòi, kiếm thức ăn cho cả hai, và bắt đầu dựng một căn chòi riêng cho chàng cách một khoảng ngắn. Ông già dường như chịu cho chàng ở, nhưng Dasa không hoàn toàn chắc chắn ông ta có để ý đến mình hay không. Mỗi khi ông đứng dậy ra khỏi thiền định, thì chỉ để đi vào ngủ trong rừng. Dasa sống với ông như một tên đầy tớ trước mặt một người quý tộc, đúng hơn như một con vật người ta nuôi để chơi, một con vật hữu dụng nhưng không được người để ý. Vì chàng đã sống đời đào tẩu quá lâu, luôn luôn sợ hãi bị vây bắt, cho nên cuộc sống an nghỉ này, với những công việc không nhọc sức, với sự hiện diện của một người dường như không để ý đến mình - cuộc sống ấy làm chàng thoải mái một thời gian. Những giấc ngủ của chàng không còn bị ám ảnh bởi những ác mộng, có những lúc chàng có thể quên mọi sự trong nửa ngày, rồi trọn ngày. Tương lai không làm chàng bận tâm, và nếu có bao giờ chàng mong ước điều gì, thì chính là được ở lại nơi chàng đang ở, được vị ẩn sĩ thân nhận và dạy chàng những bí quyết của đời ẩn cư, trở thành một ẩn sĩ như ông, có được cái bình thản kiêu hãnh của một ẩn sĩ. Chàng đã khởi sự bắt chước ngồi thiền, nhưng mỗi khi làm như vậy chàng đâm ra mệt mỏi ngay, cảm thấy chân tay cứng đờ và sưng đau, muỗi đốt, bị quấy rầy bởi mọi thứ, cảm thấy ngứa ngáy khó chịu trong người, khiến chàng phải cử động, phải gãi, rồi cuối cùng phải đứng dậy. Nhưng có nhiều lúc chàng cảm thấy khác, một cảm giác trống trải, nhẹ nhàng, như bơi trong không khí, kiêu như thính thoảng trong giấc mơ ta thường thấy mình bay bổng. Nhưng những giây phút như thế không lâu bền. Chàng mong mỏi được vị ẩn sĩ chỉ dạy nghệ thuật thiền định, nhưng ông ta dường như không bao giờ để ý đến chàng, không bao giờ thốt lên tiếng nói.

Tuy nhiên, có một ngày ông ta nói lên một lời. Bảy giờ gặp lúc Dasa trở lại những đêm mộng寐, khi thì rất êm đềm, nhưng thường là những cơn ác mộng khốc liệt, hoặc về vợ chàng, hoặc về những kinh khủng trong cuộc đời trốn tránh. Ban ngày chàng cũng không khá hơn, không thể chịu đựng ngồi yên và thực tập thiền quán, không quên được đàn bà và tình yêu. Chàng đi lang thang trong rừng phần lớn thì giờ. Chàng trách cứ thời tiết đã làm chàng ra như vậy; đây là những ngày oi bức với những cơn gió nóng hắt vào mình.

Một ngày xấu trời như thế lại đến. Những con muỗi kêu vo ve. Dasa vừa mới qua một đêm với những chiêm bao kinh khủng làm cho chàng khi thức dậy vẫn còn cảm giác sợ hãi đè nặng lên người. Chàng không còn nhớ đã mộng những gì, nhưng khi thức giấc chàng có cảm tưởng vừa rơi trở lại vào những giai đoạn khôn nạn, đáng hổ thẹn trong đời chàng trước đây. Suốt ngày, chàng đi lui đi tới một cách bồn chồn quanh gian chòi, hoặc ngồi xồm giữa đất, dáng rầu rĩ. Chàng làm qua loa những việc vặt vãnh, nhiều lần ngồi xuống tập thiền định, nhưng mỗi lần

như vậy chàng lại bị tóm lấy bởi một cơn bản thần nóng nảy. Chàng cảm thấy chân tay co quắp lại, cảm thấy như kiến bò trên bản chân, cảm thấy nóng ran nơi gáy và không thể chịu đựng ngồi yên chỉ trong vài phút. Thỉnh thoảng chàng rụt rè hồ thẹn đưa mắt nhìn ông già đang ngồi bất động, mắt hướng vào bên trong, gương mặt tỏ lộ một sự bình an bất khả xâm phạm.

Ngày hôm ấy, khi vị ẩn sĩ đứng lên đi vào chòi, Dasa lại gần ông. Chàng đã chờ đợi giây phút này từ lâu. Chàng chặn đường ông, và thu hết can đảm để nói :

- Bạch thầy, xin thầy tha thứ cho con vì đã quấy rối sự bình an của thầy. Con cũng đang đi tìm sự an tâm, tĩnh lặng, con muốn sống như thầy, trở thành như thầy. Thầy thấy, con còn trẻ, nhưng con đã ném trái mọi mùi đắng cay. Định mệnh đã chơi con những vô tận khốc. Con là một thái tử, nhưng lại bị ném ra giữa rừng làm một đứa chăn bò. Con trở thành mục tử, lớn mạnh và sung sức như một con bò tợ, với trái tim hồn nhiên vô tội. Rồi mắt con mở ra trước đàn bà, và khi trông thấy người đàn bà xinh đẹp nhất, con đã để hết đời mình mà phụng sự nàng. Không có nàng chắc con chết mất. Con từ bỏ đoàn mục tử, cưới nàng, trở thành một đứa con rể làm lụng như trâu, chỉ vì nàng. Nhưng bù lại, con được tình yêu của nàng hay ít nhất con nghĩ thế. Rồi đột ngột, vua đến săn trong vùng con ở, hẳn chính là người đã làm cho bị vứt ra giữa rừng lúc còn bé. Hẳn đến chiêm đoạt luôn Pravati của con, và con đã điếng người khi thấy nàng trong vòng tay hẳn. Đây là nỗi đau đớn nhất mà con từng biết đến, nó làm con thay đổi hẳn, nó biến đổi cả cuộc đời con. Con giết tên ấy, và từ đó sống cuộc đời của một kẻ sát nhân đào tẩu. Mọi người đều tâm nã để giết con, cuộc đời con không có phút giây nào an ổn cho đến khi con đến được nơi này. Con là một kẻ ngu si, bạch thầy, con đã giết người, và có lẽ còn bị săn tìm, bị vây bắt. Con không còn chịu nổi cái cuộc đời kinh khủng đó, con muốn chấm dứt.

Vị ẩn sĩ im lặng lắng nghe chàng thổ lộ với đôi mắt nhìn xuống. Bây giờ ông mở mắt, tập trung nhãn lực vào gương mặt của Dasa, một cái nhìn trong sáng, thản nhiên, cả quyết, gần như khó chịu. Trong khi thăm dò nét mặt của chàng, miệng ông từ từ vẽ thành một nụ cười, rồi một cái bật cười không thành tiếng. Ông lắc đầu, nói :

- Maya! Maya!

Vô cùng ngạc nhiên và hồ thẹn, Dasa đứng im như phỗng đá. Vị ẩn sĩ trước bữa ăn chiều, đi dạo lui tới trên con đường nhỏ dẫn vào cụm rừng. Với những bước chân đều đều lặng lẽ, ông trở về, vào chòi. Nét mặt ông trở lại như cũ, hướng về một cái gì đó khác hơn Hòa thượng giới hiện hữu này. Cái cười đã đánh tan sự phẳng lặng bất động trên gương mặt đó, cái cười ấy có nghĩa gì ? Nó là thiện cảm, là nhạo báng, an ủi hay chê trách, thánh thiện hay quỷ quyết? Phải chăng đây chỉ là con nhạo đời của một ông già không còn có thể xử sự đàng

hoàng trước sự cuồng si của con người? Nó có nghĩa một lời khuyên, một lời mời gọi chàng nên theo gương ông, và bật cười lên? Dasa không thể lý giải nỗi sự bí ẩn này. Cho đến khuya chàng vẫn còn suy nghĩ về ý nghĩa cái cười ấy, với cái cười đó ông già dường như muốn thoát yếu tất cả cuộc đời chàng, hạnh phúc và đau khổ của chàng. Chàng gặm nhấm cái cười ấy như thể nó là một khúc rẽ dai cứng nhưng có vị ngọt ẩn kín. Chàng cũng nghiền ngẫm về hai tiếng “Maya” mà ông đã thốt lên. Chàng nửa biết, nửa đoán ý nghĩa tổng quát của danh từ ấy, giọng điệu ông già khi nói tiếng ấy cũng giúp chàng hiểu hơn. Maya – đó là cuộc đời chàng, tuổi trẻ của chàng, hạnh phúc ngọt ngào của chàng cũng như nỗi đau khổ cay đắng của chàng. Nàng Pravati xinh đẹp là Maya, tình yêu và những dục lạc mà nó mang lại cũng là Maya, tất cả cuộc đời là Maya. Đối với con mắt của vị ẩn sĩ này thì cuộc đời của Dasa, cuộc đời của mọi người, mọi thứ đều là Maya, là một trò chơi trẻ con, một tấn tuồng, một trò ảo hoá trống rỗng, được bọc một lớp ngoài hào nhoáng, một bong bóng xà phòng - một cái gì mà ta có thể cười khinh bỉ, nhưng tuyệt đối không nên xem là quan trọng.

Nhưng vị ẩn sĩ có thể xua đuổi cuộc đời Dasa bằng cái cười, và từ Maya, nhưng chàng thì không. Mặc dù chàng rất muốn trở thành một ẩn sĩ nhạo đời, nhìn cuộc đời mình chỉ là Maya, mà tất cả cuộc đời ấy vẫn sống dậy trong chàng, vào những ngày đêm bất an này. Bây giờ, chàng nhớ lại tất cả những gì chàng đã gần như quên đi từ khi đến nơi này. Bây giờ, chàng thấy rất ít hy vọng học được nghệ thuật trầm tư, nói gì đến việc trở thành một vị ẩn sĩ. Thế thì chàng còn vương vấn chỗ này làm gì? Nó chỉ là một nơi an dưỡng, bây giờ chàng đã lại sức phần nào. Và có lẽ ngoài kia, cuộc săn tìm kẻ sát nhân cũng đã chấm dứt, chàng có thể tiếp tục cuộc lữ hành mà không sợ hiểm nguy.

Chàng quyết định ra đi vào hôm sau. Thế giới này rộng lớn, chàng không thể ở mãi trong chỗ ẩn nấp này được. Quyết định ấy đem lại cho chàng một ít bình an.

Chàng đã định ra đi lúc bình minh, nhưng khi thức dậy, mặt trời đã lên cao, vị ẩn sĩ đã ngồi thiền, và chàng không muốn bỏ đi mà không từ giã. Hơn nữa, chàng còn muốn yêu cầu một điều nơi ông ta. Bởi thế chàng đợi, hết giờ này đến giờ khác, cho đến khi ông già xuất định, duỗi thẳng tay chân, và khởi sự kinh hành qua lại. Khi ấy Dasa một lần nữa chặn đường ông ta, cúi chào kính cẩn, và cứ đứng lì ở đấy cho đến khi ông ta đưa mắt nhìn chàng dò hỏi. Chàng nói :

- Bạch thầy, con sẽ đi đường của con. Con sẽ không quấy rối sự an tịnh của thầy. Nhưng xin thầy cho con hỏi một lần cuối. Khi con kể cho thầy nghe cuộc đời của con, thầy đã cười và kêu lên “Maya”. Lạy thầy, xin thầy dạy cho con thêm về Maya.

Phần II

Vị ả sĩ quay vào lều, đưa mắt ra hiệu cho Dasa theo ông. Nhặt cái bầu đựng nước lên, ông già trao cho chàng, ra dấu chàng hãy rửa tya. Dasa vâng lời làm theo. Đoạn ông già hắt phần nước còn lại trong bầu vào phía rừng, rồi đưa bầu không, bảo Dasa đi kiếm nước. Dasa vâng lệnh. Chàng chạy xuống con đường nhỏ dẫn đến suối, tìm nhói đau vì sắp phải từ biệt nơi này. Trong ánh hoàng hôn, chàng cúi xuống con suối và thấy gương mặt mình phản chiếu lần cuối trên dòng nước. Chàng từ từ nhúng bầu xuống nước, trong lòng có một cảm giác bất định. Chàng không thể hiểu tại sao chàng lại hơi đau buồn khi chàng tự ý muốn r đi, đau buồn về điều ông già đã không mời chàng ở lại một thời gian nữa, hoặc ở lại suốt đời.

Chàng khom mình xuống dòng suối, uống một ngụm nước rồi đứng lên cẩn thận cầm bầu nước cho khỏi đổ. Chàng sắp sửa trở lại con đường mòn, thì bỗng tai chàng nghe một tiếng động làm cho chàng vừa thích thú vừa kinh hãi. Đó là tiếng nói mà chàng đã bao lần nghe trong mộng, tiếng nói mà chàng nhớ lại nhiều giờ sau khi tỉnh giấc với nỗi khao khát cay đắng. Giọng nói ấy vỗ về, ngọt ngào xiết bao, quyến rũ xiết bao, nghe hồn nhiên và kiêu diễm làm sao trong cảnh rừng chiều, đến nỗi tim chàng run lên vì sợ hãi và mê thích. Đó là tiếng của Pravati, vợ chàng . “Dasa”, nàng gọi với vẻ triu mến vuốt ve.

Chàng không tin vào tai mình, mà cứ nhìn quanh, tay vẫn cầm bầu nước và bỗng chốc nàng xuất hiện giữa những thân cây, dáng mảnh mai như một cây lau sậy với đôi ống chân thon dài – Pravati, người yêu phản trắc mà chàng không thể quên được. Chàng để rơi bầu nước và chạy lại phía nàng. Tươi cười, hơi thẹn, nàng đứng trước mặt chàng với đôi mắt bồ câu đen láy. Khi lại gần, chàng thấy nàng mang đôi giày đỏ và chiếc áo đất giá. Cánh tay nàng có một chiếc vòng vàng và những viên ngọc quý lấp lánh trong tóc. Chàng chậm bước lại. Nàng vẫn còn làm tì thiếp của vua chăng ? Không phải chàng đã giết Nala rồi sao? Sao nàng vẫn còn đi tung tăng với những quà tặng của y như thế? Làm sao nàng dám đến trước chàng với những thứ trang sức ấy, và lại dám gọi tên chàng ?

Nhưng nàng yêu kiêu hơn bao giờ cả, chàng không có thì giờ hỏi cho ra lẽ và vội ôm siết nàng, hôn nàng, và trong khi làm như vậy chàng cảm thấy mọi sự đã trở lại với chàng, một lần nữa tất cả lại là của chàng, tất cả những gì chàng đã sở hữu, hạnh phúc – tình yêu, nhục cảm, niềm vui trong sự sống, và cả sự khoái lạc . Mọi ý nghĩ của chàng đã dời xa khu rừng và vị ả sĩ; những cụm rừng, chòi lá, buổi thiên định đã tan biến, bị lãng quên. Chàng không để ý gì nữa tới cái bầu nước mà chàng phải mang về cho vị ả sĩ. Nó vẫn ở đấy, nơi chàng làm rớt trong khi vội vã chạy đến Pravati. Và nàng cũng khởi sự kể cho chàng rõ đầu đuôi tại sao nàng lại đến, và tất cả những gì đã xảy ra bấy lâu nay.

Câu chuyện của nàng thật lạ lùng và thích thú, như một chuyện thần tiên. Dasa lao mình vào đời sống mới cũng như lao mình vào chuyện thần tiên. Bây giờ Pravati lại là của chàng, tên khả ô Nala đã chết. Sự lòng bắt kẻ sát nhân đã chấm dứt từ lâu. Hơn thế nữa, Dasa, vị thái tử chăn bò, đã được công bố là người kế vị hợp pháp. Tại kinh đô, một mục tử già và một người Bà-la-môn già đã khơi dậy câu chuyện gần như bị lãng quên về sự lưu đày của chàng, chuyện ấy bây giờ trở thành câu chuyện chính yếu ở cửa miệng mọi người. Chàng, một kẻ đã bị săn đuổi khắp nơi để trị tội hành thích vua, bây giờ ngược lại được tìm kiếm ráo riết hơn nữa, để đưa về kế vị vua.

Thật là giống như một giấc mộng, nhưng cái điều làm chàng thích thú và ngạc nhiên nhất là sự tình cờ tốt đẹp đã run rủi rằng, trong số tất cả những người được phái đi tìm chàng, Pravati lại là người gặp chàng đầu tiên. Ở bìa rừng, chàng thấy những liều trại đã được dựng lên, mùi khói và thịt nướng xông khắp nơi. Pravati được đoàn hộ tống tung hô nhiệt liệt, và một bữa tiệc lớn bắt đầu ngay khi nàng giới thiệu Dasa, chồng nàng. Trong đám đông có một người xưa kia là bạn mục tử với chàng, chính người này đã dẫn Pravati và tùy tùng của nàng đến đây, vì anh ta nghĩ rằng có lẽ Dasa ưa lẫn khuất ở những nơi mà chàng yêu mến lúc còn thơ. Anh ta cười lớn khi nhận ra chàng, và chạy đến toan ôm chàng, nhưng sự nhớ bây giờ chàng đã là vua, anh bèn lùi lại, kính cẩn cúi chào. Dasa đỡ anh ta lên, siết chặt anh, gọi tên anh và hỏi anh muốn thưởng công như thế nào. Người mục tử chỉ muốn một con bò cái tơ. Dasa liền thưởng cho anh ta ba con từ nơi đàn bò tốt nhất.

Càng lúc càng nhiều người được đưa lên yết kiến vị vua mới : những quan chức, những vị Bà-la-môn trong triều, những người thợ săn của vua. Chàng nhận lời chào mừng của họ. Bữa tiệc được bày ra, tiếng nhạc, trống, kèn, sáo vang lên. Tất cả cảnh tượng tung bừng của cuộc lễ đối với Dasa dường như là một giấc mộng. Chàng không thể nào ngờ được đây là sự thực. Trong hiện tại, cái có thực duy nhất đối với chàng có lẽ là Pravati, người vợ trẻ mà một lần nữa chàng được ôm siết trong tay.

Đám rước vương giả di chuyển từ từ về kinh đô. Sứ giả được phái về trước để báo tin đã tìm được vua đang trên đường về. Kinh thành rộn tiếng trống nhạc khi Dasa và đoàn tùy tùng tiến đến. Một đoàn diễu hành gồm những người Bà-la-môn vận toàn trắng ra đón chàng, dẫn đầu bởi quan tế tự - người kế vị Bà-la-môn Vasudeva mà ngày xưa khoảng hai mươi năm trước đã gọi Dasa cho đoàn mục tử. Vị Bà-la-môn ấy vừa từ trần cách đây không lâu. Những vị Bà-la-môn tung hô tân vương, hát thánh ca, và dẫn chàng vào cung điện, ở đây nhiều đám lửa tế thần đã được đốt lên. Dasa được đưa đến chỗ ở mới của chàng. Lại thêm những cuộc vui, chào mừng, chúc tụng, diễu văn. Ngoài cung thành, dân chúng cũng ăn mừng vui vẻ cho đến nửa đêm.

Hằng ngày, Dasa được hai vị Bà-la-môn dạy dỗ và chàng tiếp nhận nhanh chóng những kiến thức cần thiết cho một người trị nước. Chàng dự những buổi tế lễ, ban những chỉ dụ, và luyện tập nghệ thuật chiến đấu. Một người Bà-la-môn tên là Gopala, dạy chàng về chính trị, ông ta giải thích vương hệ của chàng và những đặc quyền trong vương hệ ấy, cho chàng biết những người con trai của chàng trong tương lai sẽ có những quyền như thế nào, và ai là kẻ thù của chàng. Kẻ thù chính yếu là mẹ của Nala, người đàn bà ngày xưa đã tước ngôi và âm mưu giết chàng, người mà bây giờ đương nhiên phải thù ghét kẻ đã giết con mình. Bà ấy đã trốn qua nước láng giềng, sống dưới sự che chở của vua Govinda. Dòng họ ông vua này vốn thù nghịch với dòng họ chàng từ thuở khai thiên lập địa. Họ đã gây chiến với tổ tiên chàng, chiếm vài vùng đất đai của lãnh thổ chàng. Ngược lại láng giềng về phương nam, vua Gaipali thì rất thân với cha chàng và luôn luôn thù nghịch với vua Nala. Bởi thế, nhiệm vụ quan trọng của Dasa bây giờ là thăm ông ta, tặng quà hậu hĩ và mời dự cuộc săn bắn đại quy mô sắp tới.

Pravati thích ứng với thói vương giả rất nhanh. Nàng có cung cách của một bà hoàng, và khi mặc áo đẹp đeo trang sức vào, nàng trông thật lộng lẫy, như thể nàng cũng thuộc dòng dõi vua chúa như chồng nàng. Họ sống với nhau trong nhiều năm hạnh phúc, được dân chúng mến yêu. Và khi cuối cùng, sau nhiều năm chờ đợi, Pravati sinh hạ một trai, thì hạnh phúc của chàng thật là toàn vẹn. Tất cả những gì mà chàng sở hữu, đất đai, vương quyền, lâu đài, kho lẫm, gia súc, bây giờ dưới mắt chàng có tầm quan trọng mới, càng thêm vẻ chói sáng, càng tăng giá trị. Tài sản đã làm chàng hài lòng vì chàng có thể phung phí nó cho Pravati mà sự kiêu diễm càng tăng bội với đồ trang sức ngọc ngà. Bây giờ tài sản ấy lại càng làm chàng yêu thích hơn, càng quan trọng hơn, bởi vì nó tượng trưng cho di sản chàng sẽ dành cho Ravana, con trai chàng về sau, đó là hạnh phúc tương lai của con chàng.

Thú vui chính yếu của Pravati là lễ lạc, những cuộc diễn hành, nghi vệ hào nhoáng, sự lộng lẫy xa hoa, những thứ sang trọng và một đám đông người hầu. Dasa thì thích vui với khu vườn của chàng. Chàng đã sai mua những thứ cây và hoa quý về trồng, nuôi đầy vườn những thứ chim vẹt và chim có lông ngũ sắc. Một trong những thú vui hàng ngày của chàng là cho chim ăn và nói chuyện với chúng. Thêm vào đó, sự học hỏi cũng lôi cuốn chàng. Chàng tỏ ra là một học trò hiếu hạnh đối với những vị Bà-la-môn, chàng học đọc, học viết, thuộc lòng nhiều bài thơ và ngạn ngữ và giữ một người thư ký riêng có biệt tài chép kinh sách trên lá bổi. Với bàn tay khéo của người thư ký này, chẳng bao lâu một thư viện nhỏ thành hình. Ở đây, thỉnh thoảng chàng mời những vị Bà-la-môn trong triều đến, những vị học giả và tư tưởng gia xuất sắc trong số những thầy tu, để tranh luận những vấn đề thần học, về nguồn gốc tạo thiên lập địa, về thánh điển Vệ Đà,

về năng lực của tế tự, của khổ hạnh, vân vân. Những vị nào nói hay nhất, đưa ra những luận điệu hợp lý nhất sẽ được trao tặng những phần thưởng. Có người được thưởng một con bò cái dắt theo về, sau khi thành công được một cuộc tranh luận. Có một vẻ gì vừa buồn cười, vừa cảm động, khi thấy những vị học giả vĩ đại ấy, mới vài phút trước vừa đọc vanh vách những châm ngôn trong kinh Vệ Đà, hoặc vừa chứng tỏ một tri kiến sâu xa về bầu trời và biển cả, mà phút sau ra về, phỏng người lên với vẻ kiêu căng rộng tuếch vì phần thưởng, hay gây gổ nhau vì quà tặng.

Nhìn chung, Dasa không khỏi thỉnh thoảng có tư tưởng xem mọi thứ thuộc đời sống con người và bản chất con người như là một cái gì vừa lạ lùng vừa khả nghi, vừa cảm động vừa lộ bịch, cũng như những người Bà-la-môn minh triết và khoa trương kia, đồng thời vừa thông minh vừa ngu tối, đáng học hỏi mà cũng đáng khinh. Mỗi khi ngắm nhìn những hoa sen trong ao vườn, nhìn những chạm trổ sắc sảo của cung điện, chàng thấy những vật ấy thật thán iên, rực sáng với ngọn lửa cuộc đời bất diệt. Nhưng khi khác, hay có lúc đồng thời, chàng thấy chúng có vẻ gì không thực, không đáng tin cậy, đang hướng đến huỷ diệt, tan biến, trở về hư vô, vào càn khôn hỗn độn. Hệt như chàng đã là một hoàng tử, rồi trở thành mục tử, tụt xuống bậc thấp nhất : một tên sát nhân, một kẻ ngoài vòng pháp luật; rồi cuối cùng thành thái tử trở lại, như thể được dẫn dắt bởi một năng lực vô hình, với những ngày mai luôn luôn bất định... Cứ thế cái trò huyền hoá của cuộc đời, đâu đâu cũng chứa đựng cùng một lúc sự cao sang và hèn hạ, vĩnh cửu và cái chết, vinh quang và vô nghĩa. Ngay cả Pravati xinh đẹp yêu kiều là thế, mà đôi lúc chàng thấy không còn gì là duyên dáng, nàng mang quá nhiều vòng xuyên, có quá nhiều vẻ đắc thắng kiêu hãnh trong đôi mắt nàng, làm bộ tịch quá nhiều, kiêu cách quá lộ để đi đứng cho ra vương giả.

Còn cần thiết với chàng hơn cả khu vườn và sách vở là con trai chàng, sự hoàn mãn của tình yêu và cuộc đời chàng, đối tượng của hạnh phúc và tình âu yếm. Cậu bé mảnh mai có đôi mắt bồ câu giống mẹ và ưa trầm tư mơ mộng như cha. Mỗi khi Dasa nhìn cậu bé đứng rất lâu trước một gốc cây trong vườn, hay ngồi trên thảm đăm chiêu nhìn một tảng đá, chàng thấy cậu rất giống chàng.

Lần đầu tiên Dasa nhận ra tình yêu nồng nàn của chàng đối với cậu bé khi chàng phải từ giã cậu trong một thời gian bất định. Đó là lúc vào một ngày kia, một sứ giả từ vùng biên giới trở về báo tin quân của Govinda đã xâm nhập bờ cõi, đánh phá cướp bóc, dẫn bò đi và bắt luôn một số thần dân của chàng. Dasa tức tốc chuẩn bị cuộc chinh phạt. Lúc sắp lên ngựa, chàng ôm con vào lòng, hôn trán nó. Tình yêu con bùng cháy trong tim như lửa đốt. Mãnh lực của cơn đau làm chàng ngạc nhiên và suốt đoạn đường hành quân dài, những suy tư chín mùi thành hiểu biết. Chàng suy nghĩ về lý do tại sao chàng ngồi trên yên ngựa, phi

nước đại một cách khấn trương tiến đến vùng biên giới. Năng lực nào, chàng tự hỏi, khiến chàng nỗ lực hăng hái như thế ? Nghĩ cho cùng, chàng nhận thấy rằng gia súc hay người có bị bắt đi bớt một ít cũng không phải là điều quan trọng đối với chàng. Sự việc kẻ thù coi nhẹ uy quyền chàng cũng không đủ để khơi dậy giận dữ nơi chàng, thúc đẩy chàng hành động. Đối với chàng, thái độ tự nhiên hơn có lẽ là cho bỏ qua mẫu tin ấy với một nụ cười trác ẩn. Nhưng làm như vậy, chàng biết sẽ phạm một điều bất công lớn đối với viên sứ giả, người đã chạy hớt hơ về để báo tin cho chàng đến nỗi gần như kiệt sức và ngã quỵ. Và làm như vậy cũng bất công đối với những thần dân đang bị giặc bắt làm tù binh, làm nô lệ. Rồi những thần dân khác dù chưa bị hại, cũng sẽ lấy làm bất mãn trước thái độ thụ động của chàng, đã không tích cực bảo vệ xứ sở. Đối với họ lẽ đương nhiên là nếu họ bị xâm phạm thì vua phải che chở và trả thù cho họ. Chàng hiểu rằng mình có bổn phận phải chiến đấu để trả thù. Nhưng có thực là bổn phận chăng ? Có biết bao nhiêu bổn phận chúng ta thường bê trễ, lơ là với chúng mà không một chút á náy trong lòng ? Lý do nào làm cho cái phận sự trả thù lại không phải là một phận sự đương nhiên không thể xao lãng, lý do nào khiến chàng không phải chỉ làm phận sự ấy một cách miễn cưỡng cho xong, mà trái lại, làm một cách miễn cưỡng cho xong, mà trái lại, làm một cách hăng hái, say mê ? Vừa khi câu hỏi khởi lên, trái tim chàng đã trả lời ngay tức khắc, và một lần nữa nó lại run lên vì nỗi đau mà chàng cảm thấy lúc chia tay với con chàng. Nếu chàng, một vị vua, không có phản ứng nào, khi bờ cõi bị xâm lăng, thì sự cướp bóc bạo hành sẽ lan dần đến kinh đô và đánh ngay vào nơi hiểm yếu nhất là con chàng. Chúng sẽ bắt con chàng, người kế vị, đem đi xa giết đi hay hành hạ nó, và đấy là nỗi đau đón cùng cực nhất đối với chàng, còn hơn gấp bội cái chết của Pravati. Vậy, đó là lý do làm chàng hăm hở phi nước đại, làm chàng chứng tỏ là một bậc minh quân : không phải vì quan tâm đến chuyện mất trâu, bò, đất đai, không phải vì thương yêu gì thần dân, cũng không phải vì muốn xứng đáng truyền thống kiêu hùng của ông cha chàng, mà chỉ vì tình yêu nồng nàn, đau khổ, phi lý đối với đứa con trai, và vì nỗi sợ hãi cũng rất nồng nàn phi lý, sợ sẽ phải đau đớn vô cùng nếu mất con. Trong khi cưới ngựa, chàng đã hiểu ra như thế. Tuy nhiên, chàng đã không trừng phạt được những quân lính của Govinda đến cướp bóc trên đất nước của chàng, vì chúng đã chạy thoát mang theo những chiến lợi phẩm. Bây giờ muốn tỏ sự cương quyết của mình, chàng phải xâm lăng lại đất đai kẻ thù, tàn phá một khu làng ở biên giới ấy, mang về một ít trâu bò và nô lệ.

Chàng đi đi nhiều ngày. Trên đường thẳng trận trở về, chàng lại rơi vào trạng thái trầm tư và đến hoàng cung với bao lạng lẽ buồn sâu. Bởi vì chàng đã nhận thấy mình hoàn toàn bị trói buộc, bị vướng bẫy không hy vọng thoát ra; toàn thể con người chàng và những hành động của chàng đều bị siết chặt bởi một mạng lưới quỷ quái yêu ma. Trong khi khuynh hướng trầm mặc yếu thích đời sống tự

nhiên nơi chàng càng ngày càng tăng trưởng, thì từ một nguồn suối khác, đồng thời cũng tăng trưởng tình yêu đối với Ravana, nỗi lo ngại cho mạng sống và tương lai. Tình yêu ấy thúc giục chàng hăng say hành động đến nỗi phải vướng vào mâu thuẫn xung đột càng ngày càng trầm trọng. Từ tình yêu ấy, tăng thêm sự xung đột trong lòng chàng; từ tình yêu ấy, tăng trưởng chiến tranh. Trong nỗ lực đem lại công bằng, chưa gì chàng đã xâm phạm một đàn bò, khủng bố một khu làng, bắt bớ những người dân vô tội. Dĩ nhiên, từ hành động đó sẽ nảy sinh một trận trả đũa, một cuộc bạo động mới, và cứ thế tiếp tục mãi cho đến khi cả cuộc đời chàng, toàn thể đất nước của chàng lao vào cuộc chiến tranh và bạo động. Chính viễn tượng ấy làm cho chàng trở nên trầm mặc, ưu tư trên đường thẳng trận trở về.

Chàng đã đoán đúng. Nước láng giềng thù nghịch không để chàng yên. Những cuộc xâm phạm, cướp bóc gia tăng. Dasa lại phải lên đường hành quân để trả thù và tự vệ; khi kẻ thù rút lui, quân của chàng lại trả đũa bằng cách đánh phá dân làng của nước nghịch ở vùng biên giới. Càng ngày hình ảnh kỵ binh càng trở nên quen thuộc với dân trong thành. Ở nhiều làng biên giới bấy giờ luôn luôn có những đạo binh canh phòng cẩn mật. Những hội nghị quân sự chuẩn bị chiến tranh làm cho tâm trí họ xáo trộn. Chàng mất hết những ngày an ổn. Chàng không hiểu nổi cuộc chiến dai dẳng này sẽ có ích lợi gì, chàng đau buồn cho số phận những nạn nhân, cho thi thể những người chết. Chàng buồn, vì phải xa đàn khu vườn và sách vở. Chàng tiếc sự an tịnh tâm hồn và những ngày yên ổn trong đời chàng đã không còn nữa. Chàng thường nói những điều ấy với Gopala người Bà-la-môn và đôi khi với vợ chàng.

Có nên nhờ một vị vua nước láng giềng làm trung gian hoà giải không? Về phần chàng, chàng sẽ sẵn sàng nhượng một ít đồng cỏ và làng mạc để đem lại hoà bình. Chàng thất vọng và hơi giận khi cả hai người, Gopala và vợ chàng, đều nhất quyết không đồng ý phương án như thế.

Sự bất đồng quan điểm giữa chàng với Pravati đưa đến một trận gây gổ kịch liệt, và chấm dứt bằng sự không nhìn mặt nhau. Chàng đã cố thuyết phục nàng với lời hơn lẽ thiệt, song nàng làm như thể mỗi lời chàng nói ra không phải là chống chiến tranh mà chỉ cốt chống nàng. Nàng nói dông dài cho chàng hiểu rằng quân thù sẽ lợi dụng tính hiếu hoà của chàng để bắt chàng ký hết thoả ước này đến thoả ước khác, mỗi lần lại phải nhượng đất và dân, mà cuối cùng chúng cũng không thoả mãn, sẽ trở lại gây chiến và cướp tất cả những gì còn lại. Nàng không quan tâm đến trâu bò hay làng mạc, mà đến số phận của toàn dân, sự tồn vong của tất cả mọi người. Nếu Dasa không biết bổn phận của mình đối với vương quốc, với con với vợ, thì nàng phải dạy cho chàng. Mặt nàng long lên, tiếng nàng the thé, đã lâu chàng mới lại thấy nàng đẹp làm sao, dữ dằn làm sao. Nhưng chàng chỉ cảm thấy buồn sâu.

Những cuộc xâm lăng của quân thù ở vùng biên giới vẫn tái diễn, chỉ tạm ngưng trong mùa mưa. Bấy giờ trong triều chia hai phe rõ rệt : phe muốn hoà rất ít, ngoài Dasa chỉ vờ vện vài vị Bà-la-môn già, những người trí thức ưa thiên định. Phe hiếu chiến của Pravati và Gopala chiếm đa số những tu sĩ Bà-la-môn và toàn thể võ quan. Cả nước hăng say chuẩn bị chiến tranh, có tin cho hay rằng nước láng giềng Govinda cũng đang luyện tập binh mã. Trưởng đoàn thợ săn dạy cho thái tử Ravana cách bắn cung, mẹ cậu đưa cậu đi xem mọi cuộc duyệt binh ứng chiến.

Trong thời gian đó, Dasa thỉnh thoảng nhớ tới khu rừng nơi chàng đã ẩn náu với vị ẩn sĩ già đầu tóc bạc trắng ngồi đăm chiêu thiên định. Đôi khi chàng cảm thấy muốn đến viếng người, hỏi ý kiến của người. Nhưng chàng không biết vị ấy còn sống không, cũng không biết ông có chịu nghe và khuyên bảo chàng không. Nhưng dù ông ta còn sống và có khuyên bảo chàng, thì mọi sự cũng sẽ đi con đường của nó mà không gì thay đổi được. Thiên định và trí tuệ thật tốt, đó là những chuyện cao quý, nhưng chúng chỉ là một phương tiện bên lề cuộc đời. Khi bạn đang bơi trong dòng đời và vật lộn với sóng gió, thì những hành động và khổ đau của bạn không liên quan gì đến trí tuệ cả, chúng cứ tự đến, như thể định mệnh bảo ta phải hành động và đau khổ. Ngay cả những Thượng đế cũng không sống mãi trong an bình vĩnh cửu và trí tuệ vĩnh cửu. Họ cũng phải trải qua những hiểm nguy và sợ hãi, chiến đấu, đánh nhau, chàng đã biết điều ấy từ nhiều chuyện kể về những vị thánh.

Bởi thế Dasa nhượng bộ, chàng không cãi với Pravati nữa. Chàng duyệt binh, chờ đợi chiến tranh đến, thấy trước nó trong những giấc mộng寐, và khi thân thể gầy mòn, mặt sạm đen, chàng thấy hạnh phúc cũng phai tàn và niềm vui cũng tan mất. Chỉ còn lại tình yêu đối với con trai chàng, tình yêu ấy tăng theo với nỗi lo ngại của chàng, với cảnh luyện tập và võ trang của quân lính.

Sự thách thức của Govinda ngày càng trắng trợn và thường xuyên hơn. Hội đồng chiến tranh của chàng chỉ còn bất đồng về điểm nên đáp lại cuộc khuấy phá sắp tới của kẻ thù bằng một cuộc chinh phạt, hay nên chờ khi chúng vi phạm trầm trọng khơn mới ra tay, để cho mọi người ở giữa có thể thấy bên nào lỗi trước.

Nhưng kẻ thù của chàng đã ra tay trước bằng một cuộc tấn công đại quy mô khiến cho Dasa và tất cả quân thiện chiến phải tức tốc hành quân đến biên giới. Trong khi đó quân lực chính quy của Govinda đã xâm nhập xứ sở, bao vây kinh đô. Khi nghe tin, Dasa vội quày ngựa lại. Chàng biết vợ con chàng đang bị vây khốn, những trận chiến đẫm máu đang diễn ra tại các ngã đường trong thành. Chàng vội vã thúc ngựa về kinh, đánh một trận xáp lá cà với quân địch cho đến khi trời tối, rồi chàng ngã quỵ kiệt sức vì máu chảy từ nhiều vết thương trên cơ thể.

Khi tỉnh dậy, chàng thấy mình bị bắt làm tù binh. Cuộc chiến đấu đã thất bại. Thành phố và cung điện đã rơi vào tay kẻ thù. Chàng bị trói và dẫn đến trước mặt Govinda, hắn chào chàng một cách khinh bỉ và cho đưa chàng đến một phòng khác trong cung, đó là thư viện của chàng. Ở đây, đang ngồi thẳng đuột với gương mặt lạnh như đá, là Pravati vợ chàng. Quân lính võ trang canh gác sau lưng nàng. Nằm vắt trên gối nàng là con trai của họ, như một cành hoa gãy; con chàng với thân thể mảnh mai nằm bất động, mặt xám ngắt, y phục đẫm máu. Người đàn bà không quay lại khi chàng được dẫn vào. Nàng không thấy chàng, đôi mắt đã hết thần sắc nhìn chòng chọc vào thi thể nhỏ bé của Ravana. Nhưng Dasa thấy nàng dường như khác lạ, biến đổi hẳn. Một lát sau chàng mới nhận ra rằng tóc nàng, mới mấy hôm trước còn đen láy, mà hôm nay đã lốm đốm hoa râm. Nàng có vẻ như đã ngồi đấy từ lâu, cảm lạnh với thi thể đứa bé trên gối.

“Ravana!”. Chàng kêu lên. “Ravana, con ơi!”. Chàng quỳ gối xuống. Mặt chàng áp xuống đầu đứa bé đã chết. Chàng quỳ xuống trong tư thế cầu nguyện trước người đàn bà cảm lạnh và đứa con đã chết, chàng khóc cho cả hai. Chàng ngửi thấy mùi máu me và tử khí hoà lẫn với mùi nước hoa trên tóc con chàng. Trong nỗi lạnh căm, Pravati nhìn chòng chọc vào hai cha con.

Có ai lắc vai chàng. Ấy là một viên quan của Govinda đến bảo chàng đứng lên. Những người lính dẫn chàng ra ngoài. Chàng đã không nói một lời với Pravati, nàng cũng không nói gì với chàng. Hai tay bị trói, chàng được đặt lên xe đưa đến một khu trại trong lãnh thổ của Govinda. Ở đấy người ta nói lỏng dây trói cho chàng. Một người lính đem lại một gàu nước đặt trên nền đá. Cửa đã đóng và khoá lại. Chàng bị nhốt lại một mình. Một vết thương trên vai chàng đau nhức như lửa đốt. Chàng sờ soạng tìm gàu nước, thấm ướt tay và mặt. Chàng muốn uống nhưng lại thôi, vì chàng nghĩ như thế này sẽ chết nhanh hơn. Còn bao lâu nữa, hồi trời, còn bao lâu nữa. Chàng ao ước được chết như cỏ họng khát cháy của chàng mong uống nước. Chỉ có chết mới làm lắng xuống nỗi đau khổ hành hạ tâm can chàng. Chỉ có chết mới xoá nhoà được hình ảnh người mẹ với xác đứa con trên gối. Trong cơn đau khổ, may thay, vì quá mệt mỏi, chàng ngã quỵ và thiếp ngủ. Khi tỉnh lại sau cơn ngủ gật ngắn ngủi, chàng cố dụi mắt mà không được. Cả hai tay chàng đang bần nắm chặt một vật gì. Chàng cố sức mở mắt ra, thì thấy mình không còn ở giữa bốn bức tường nhà tù nữa. Ánh sáng đập vào chàng như một vỏ đánh thật mạnh, mặc dù lạnh lẽ. Một cơn rùng mình vì kinh hãi chạy khắp người chàng từ sau gáy xuống dọc xương sống. Chàng chớp mắt một lần nữa, và mở lớn đôi mi.

Chàng đang đứng giữa một khu rừng, hai tay cầm một bầu đầy nước. Dưới chân chàng, lòng suối phản chiếu những màu nâu lục. Xa hơn rặng phong kia, chàng nhớ lại, là gian chòi của vị ẩn sĩ đang chờ đem nước về, người đã cười một cách lạ lùng, người mà chàng đã yêu cầu dạy cho chàng thêm về Maya.

Chàng đã không thua trận, cũng không có đứa con nào hết. Chàng cũng không từng làm vua hay làm cha ai cả. Đứng hơn, vị ẩn sĩ đã đáp lại lời yêu cầu của chàng, đã dạy cho chàng về Maya. Lâu đài, vườn tược, thư viện và quân lính, những lo âu của vương nghiệp và của người làm cha, chiến tranh và ghen tuông, tình yêu và nghi kỵ, tất cả thứ đó không là gì cả. Không, không phải hoàn toàn không, mà là huyền. Dasa đứng đấy, rã rời, những giọt nước mắt lăn xuống má. Tay chàng run rẩy, làm nghiêng bầu, nước tràn ra chảy xuống đôi chân. Chàng cảm thấy nhu ai vừa chặt bớt tay chân mình, lấy bớt một cái gì từ nơi đầu mình. Bỗng chốc, những năm dài chàng đã sống, những kho báu chàng nâng niu, lạc thú chàng đã hưởng, nỗi đau chàng đã chịu, những kinh hoàng chàng đã trải, nỗi tuyệt vọng chàng đã ném cho đến mé bờ cái chết - tất cả những thứ ấy đã tuột khỏi chàng, trở thành số không tan biến. Nhưng không phải hoàn toàn là không. Vì ký ức vẫn còn đó. Những hình ảnh vẫn còn trong trí chàng. Chàng vẫn còn thấy được Pravati đang ngồi, cao và cứng đơ, tóc trở màu hoa râm một cách đột ngột, đứa con trai trên chân nàng, như thể chính nàng vừa giết nó. Đứa trẻ nằm như miếng mồi của một con thú, đôi ống chân thông xuống một cách què quặt trên gối nàng.

Ôi thật mau chóng, thật tàn khốc, thật kinh khủng và trọn vẹn làm sao, bài học chàng đã học về Huyền hoá. Mọi sự đã bị xáo trộn một cách lạ kỳ, những năm dài trĩu nặng đã được thu gọn lại thành khoảnh khắc. Tất cả thực tại rộn ràng đó chỉ là một giấc chiêm bao. Vậy thì có lẽ chàng cũng đã chiêm bao tất cả những gì xảy ra trước đây, câu chuyện về hoàng tử Dasa, về cuộc đời du mục, về cuộc hôn nhân, về việc báo thù, về sự ẩn náu của chàng bên vị ẩn sĩ. Tất cả những việc này đều là những hình ảnh mà người ta có thể ngắm trên bức tranh chạm trổ của một lâu đài; ở đây hoa, tinh tú, chim, khí, và những thiên thần có thể được trông thấy giữa khóm lá. Và những gì chàng đang ném trải ngay lúc này, những gì chàng thấy trước mắt sau khi tỉnh dậy từ chuyện làm vua, chuyện chiến tranh và bị cầm tù, những gì chàng thấy trong khi đang đứng bên bờ suối, cái bầu nước chàng vừa làm đổ một ít, cùng với tất cả những suy tư của chàng về mọi sự, phải chăng tất cả cũng đều là một thứ mộng huyền như nhau? Đó không phải là ảo tưởng, là Maya sao? Mọi sự mà chàng còn sẽ trải qua trong tương lai, sẽ thấy bằng mắt và sờ bằng tay, cho đến lúc chết - tất cả đó có chút gì khác nhau với kinh nghiệm trước? Tất cả đều là trò chơi, là giả huyền, là bọt nước, là chiêm bao.

Toàn thể lăng kính muôn mặt của cuộc đời với đủ cung bậc lạc thú và khổ sầu này, tất cả chỉ là mộng huyền, Maya. Dasa vẫn đứng trơ ra đấy. Bầu nước lại bị nghiêng, đổ ra một ít làm ướt chân chàng và ngấm vào đất. Bây giờ chàng phải làm gì? Múc đầy nước trở lại, mang về cho vị ẩn sĩ, để bị cười nhạo nữa về những gì chàng đã chịu đựng trong giấc chiêm bao ư? Điều ấy không làm chàng vui lắm. Chàng đổ hết nước trong bầu, ném nó trên rêu rồi ngồi xuống thảm cỏ xanh mà

khởi sự suy nghĩ nghiêm túc. Chàng đã quá ngấy chán cái trò mộng mị này, trò chơi quý quái với những lạc thú và đau khổ nghiền nát tim mình, làm cho máu mình đông lại, chỉ để đột nhiên bùng mắt dậy thấy tất cả chỉ là Maya và mình chỉ là một tên ngốc nghếch.

Chàng đã ngấy chán mọi thứ. Bây giờ chàng không còn ham vợ con gì nữa, không ham ngai vàng, chiến thắng hay trả thù, không ham hạnh phúc hay trí khôn, không ham quyền lực hay đức hạnh gì nữa hết. Chàng chỉ mong được an tĩnh, được chấm dứt sự hỗn loạn này. Chàng không còn mong muốn gì ngoài việc chặn đứng bánh xe quay bất tận này, chấm dứt cảnh tượng diễn biến đến vô cùng này và đập tắt tất cả.

Chàng muốn tìm sự ngơi nghỉ, muốn đập tắt chính mình đi. Đó chính là điều chàng mong mỗi trong khi sấn tới kẻ thù trong trận chiến đấu cuối cùng, đánh vung vít và bị đánh trở lại, vung những nhát chém và nhận những vết thương, cho đến khi ngã gục. Nhưng rồi thì sao? Rồi thì có một giai đoạn ngắn ngủi bất tỉnh nhân sự, hay ngủ quên, hay cái chết, nhưng liền sau đó lại tỉnh dậy, lại phải nhận mạch sống vào tim, lại phải để cho dòng thác lũ những hình ảnh ghê rợn, kinh khiếp một lần nữa trút vào nhãn thức bất tận, không thể thoát khỏi, cho đến lần bất tỉnh kế tiếp, cái chết kế tiếp. Có lẽ đó chỉ là một sự tạm ngưng, một lúc ngơi nghỉ, một dịp để lấy lại hơi thở mà thôi. Không thể nào có sự đập tắt. Nó cứ tiếp diễn bất tận.

Nỗi bất an làm chàng đứng lên lần nữa. Nếu đã không có sự nghỉ ngơi nào cho cái vòng lẩn quẩn khôn khổ này, nếu mong ước tha thiết nhất của chàng không thể nào thực hiện, thì sao bằng cứ mức đầy bầu nước mà mang về ông già cho xong, mặc dù ông ta không có quyền gì ra lệnh cho chàng. Đây là một dịch vụ chàng được nhờ vả, một phận sự phải làm. Chàng có thể cứ vâng lời và thi hành phận sự ấy, như thế còn tốt hơn là cứ ngồi lì ở đây mà trầm tư về những cách tự huỷ. Nói cho cùng, thì vâng lời và phục vụ vẫn tốt hơn và dễ hơn nhiều, vô hại hơn nhiều, so với sự ra lệnh và nhận trách nhiệm.

Chàng biết được chừng ấy. Được rồi, Dasa, hãy lượm bầu, mức đầy nước rồi mang về cho thầy đi.

Khi chàng về tới chòi, vị thầy đón chàng bằng cái nhìn lạ lùng như dò hỏi, như thương cảm, lại như cái nhìn của một cậu bé ranh mãnh xí gạt được một đứa bé khác – cái anh chàng mục tử hoàng gia này, y chỉ có ra suối lấy nước rồi trở về không hơn mười lăm phút. Vậy mà đồng thời, y cũng đi ở tù về, đã mất một người vợ, một đứa con trai, một vương quốc, đã sống trọn một đời và đã thoáng thấy bánh xe sinh tử. Có lẽ y đã có dịp được thức tỉnh hơn một lần về trước, nếu không y đã không lai vãng tới đây và lưu lại lâu đến thế. Nhưng bây giờ dường

như y đã được thức tỉnh đúng mức, đã có căn cơ thuần thực để bắt đầu cuộc hành trình dài. Cần phải mất nhiều năm chỉ để mà dạy cho y cách ngồi và thở.

Chỉ bằng một cái nhìn ấy, cái nhìn chứa đựng mối tương giao sư đệ, chỉ với duy nhất một cái nhìn ấy, vị ẩn sĩ thâm nhận chàng làm môn sinh. Cái nhìn ấy đã đánh tan tất cả những tư duy vô ích trong đầu người đệ tử. Nó buộc chàng vào nếp sống kỷ luật và phục vụ. Từ đó chàng không bao giờ rời khỏi khu rừng.

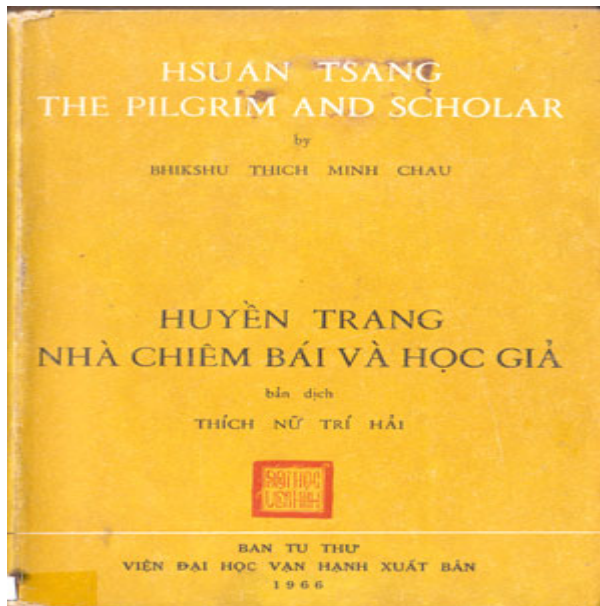
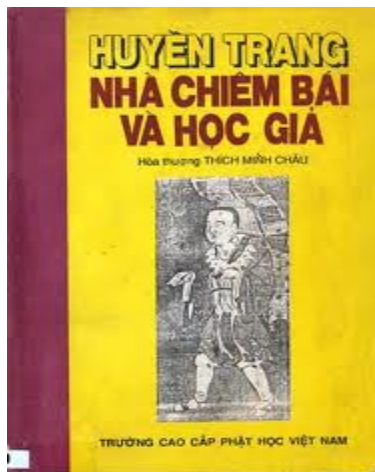
Nguyên tác Anh ngữ: HÒA THƯỢNG. THÍCH MINH CHÂU

Việt dịch: NI SƯ THÍCH NỮ TRÍ HẢI

HUYỀN TRANG - NHÀ CHIÊM BÁI VÀ HỌC GIẢ

Hsuan-Tsang, the Pilgrim and Scholar

Trường Cao Cấp Phật Học Việt Nam tái bản, 1989



LỜI GIỚI THIỆU

Bản tiếng Anh quyển "*Hsuan-Tsang, the Pilgrim and Scholar*" này đã in ở Ấn Độ vào năm 1963 và năm 1966 tái bản ở Sài Gòn, cùng với bản dịch tiếng Việt mang đầu đề "*Huyền Trang, Nhà Chiêm Bái Và Học Giả*".

Tập này mở đầu với diện mạo và tác phong của Ngài và tiếp tục giới thiệu Huyền Trang là nhà chiêm bái, nhà học giả, nhà hùng biện, nhà dịch thuật, nhà trước tác, nhà thần bí và được kết luận với những ngày cuối cùng của vị chiêm bái và học thuật vĩ đại này. Đây là lần đầu tiên, Ngài Huyền Trang được diễn tả dựa trên những dữ kiện lịch sử, y theo quyển Tây Vực Ký của Ngài Biện Cơ, và quyển "Đại Từ Ân Tự Tam Tạng Pháp Sư truyện" của Ngài Huệ Lập. Những sự tích thần thoại hoang đường như trong chuyện Tây du sẽ không có ở trong tập này, nhưng không phải vì vậy mà thân thế cùng sự nghiệp của Ngài Huyền Trang kém phần hào hứng, linh động và phi thường. Không những cuộc chiêm bái của Ngài đã là phi thường, cho đến học vấn, dịch thuật, hùng biện, trước tác của Ngài đều rất hi hữu, siêu việt và kỳ lạ hơn nữa là tâm tư thần bí của Ngài, một tâm tư có một không hai trong lịch sử của những bậc thánh nhân.

Ở đây xin tán thán tài năng dịch thuật của cô Trí Hải, đã biến một vấn đề khô khan trở thành linh động hào hứng. Giá trị dịch thuật của cô, các độc giả chỉ cần so với nguyên bản chữ Anh là đủ.

Sài Gòn, ngày 18 tháng 8 năm 1966

Tỷ kheo Thích Minh Châu

PHÁP HIỀN, NHÀ CHIÊM BÁI KHIÊM TỐN

PHÁP HIỀN, NHÀ CHIÊM BÁI

Lời Nói Đầu

Phần I: Nhân Cách Của Ngài Pháp Hiền Và Cuộc Chiêm Bái

Phần II: Hoàn Cảnh Phật Giáo Cùng Đời Sống Của Tăng Lữ Tại Ấn Độ Và Tích Lan Vào Thế Kỷ Thứ V Do Ngài Pháp Hiền Ghi Lại

Phần III: Những Dữ Liệu Lịch Sử Do Ngài Pháp Hiền Ghi Lại

Phần IV: Những Tư Liệu Địa Hình Trong Phật Quốc Ký

Pháp Hiền, Nhà Chiêm Bái

Thích Minh Châu (1963)

Thích Nữ Trí Hải dịch Việt (1997)

Nguyên tác: Thích Minh Châu (1963), "Fa-Hsien, The Unassuming Pilgrim", Nalanda, India

Bản dịch Việt ngữ: "Pháp Hiền, Nhà Chiêm Bái", Thích Nữ Trí Hải dịch Việt (1997),

Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam ấn hành

LỜI NÓI ĐẦU [\[^\]](#)

Sách này viết về Cao Tăng Pháp Hiền, một nhà chiêm bái nổi tiếng khác của Trung Quốc. Ngài đã du hành đến Ấn Độ và Tích Lan vào đầu thế kỷ thứ năm sau Tây lịch, và đã để lại một ký sự về cuộc chiêm bái của mình. Chính sự thành công của ngài Pháp Hiền đã gợi cảm hứng cho ngài Huyền Trang hai trăm năm sau, để theo đuổi cùng một sứ mệnh đi tìm chân lý và Chánh pháp.

Pháp Hiền cũng như Huyền Trang cùng có chung một niềm khát ngưỡng sâu xa đối với Chánh Pháp, một đức vô úy bất khuất trước hiểm nguy, và một lòng xả

thân phụng sự Phật pháp. Chính tâm hồn khát khao sự thật, vì Pháp quyên thân đó đã thúc giục các ngài trong cuộc chiêm bái kỳ kỳ của họ, nâng đỡ họ vượt qua vô vàn gian nan hiểm trở để đưa sứ mệnh đến kết quả thành công.

Nhưng mục đích cuộc chiêm bái của Pháp Hiển có khác với Huyền Trang. Trong khi về Huyền Trang ta có thể nói ngài đồng thời là một nhà chiêm bái, một nhà biện bác, một dịch gia, một văn nhân và một nhà thần bí, thì về Pháp Hiển, chỉ có một danh từ đơn giản sau đây toát yếu được tất cả nguyện vọng và tư chất của ngài: "Pháp Hiển, nhà Chiêm bái thuần túy". Huyền Trang khởi hành cuộc chiêm bái với mục đích là để học luận Du-già Sư Địa, và để tìm kiếm những giáo lý chưa được biết đến ở Trung Hoa; còn Pháp Hiển thì chỉ muốn đi để quan sát kỹ cương đời sống tu viện ở đất Phật, ngõ hầu cải thiện tình trạng tín ngưỡng tại quê nhà vào lúc ấy dường như đang lâm vào tình trạng rất tồi. Trong khi phạm vi nghiên cứu của Huyền Trang khá rộng rãi, bao gồm cả Kinh tạng và phần lớn tạng Luận, thì sự chú ý của Pháp Hiển chỉ tập trung vào tạng Luật và những gì liên hệ mật thiết đến đời sống tu sĩ.

Huyền Trang tự thâm tâm, là một nhà Đại thừa, mọi hoạt động của ngài ở Ấn cũng như ở Trung Quốc là chỉ cốt để hoằng dương, cổ vũ lý tưởng Bồ-tát-đạo. Pháp Hiển ngược lại, có tư chất và nguyện vọng của một nhà Tiểu thừa thuần túy. Dấu vết duy nhất của Đại thừa ở nơi ngài là, ngài cầu nguyện Bồ-Tát Quan Âm, một vị Bồ-tát của Đại thừa, trong lúc tàu ngài đi bỗng gặp bão tố trên đường từ đảo Lanka đến đảo Yava và từ Yava-dvīpa đến Trung Quốc. Nhưng nét nổi bật nhất của Pháp Hiển là bản chất khả ái của một nhà tu chân thật, khiêm cung. Khi đọc ký sự của ngài, dần dần xuất hiện trước mắt ta hình ảnh của một vị sư giản dị, không hợm mình, không bắt cứ một kiểu cách nào. Cuộc hành hương của ngài là một kỳ tích về lòng mộ đạo, sức kiên trì không ai sánh kịp cho đến khi hiện tượng Huyền Trang nổi lên hai thế kỷ sau. Thế nhưng, ngài vẫn cho rằng mọi sự mình thành đạt chỉ là nhờ Tam Bảo gia hộ, để thoái thác tất cả công trạng mà ngài xứng đáng được tuyên dương.

Pháp Hiển khởi hành cuộc chiêm bái vào năm 399 sau Tây Lịch, phải mất sáu năm mới đến Jambudvīpa. Ở đây ngài lưu lại thêm sáu năm, và chuyên về kéo dài 3 năm, đến Trung Quốc vào năm 414; Huyền Trang khởi hành Tây du vào năm 629, mất trọn 17 năm mới về đến Trung Quốc vào năm 646. Pháp Hiển tuổi đã khá cao khi khởi hành cuộc chiêm bái vào năm ngài 65 tuổi, và khi về nước, ngài đã 79 tuổi. Huyền Trang lúc khởi hành chỉ mới 26 tuổi, trở về năm 43 tuổi, còn tràn đầy nghị lực tuổi trẻ và lòng nhiệt thành với sứ mệnh hoằng pháp.

Cuộc Tây du của cả ai bậc Đại sư đều xuất phát từ kinh đô Tràng An và thủ đô của Trung Quốc bấy giờ, nhưng Huyền Trang đi theo một con đường hơi quanh co để đến đất Ấn, trong khi Pháp Hiển chọn con đường trực chỉ nên ít vất

và hơn và cũng mất ít thời gian hơn. Từ Tràng An đến Takshasilà, Pháp Hiển đi theo con đường ngang qua các xứ: Chien Kibi (Kiện-bì), Ju tan, Chang Yeh, Tun Huang [Đôn Hoàn], Shen Shen [Thiên Thiện], Agni, Khotan, Chakuta, Chakika, Agzi, Khalcha [Cao Xương], Darada, Udyàna [Vu Điền], Suvastu, Gandhàra. Huyền Trang, trẻ tuổi hơn và có tinh thần phiêu lưu, đã viếng thăm các nước và thành phố như sau: Chin Chou, Lan Chou, Liang Chou, Kua Chou, Yi Wu, Pali Li, Wu Pan, Tu Ching, Agni, Kucha, Baluka, đô thị She Che, Bing Yul, Talas, Đô thị Nước Trắng, đô thị Kuyu, Nejkend, Chaj, Sutrishna, Samarkand, Kochania, Kharaghan, Bokhara, Betik, Khwarism, Kesh, Tukhara, Kunduz, Bahlika Tapassu, Bhalluka, Gachi, Mamian, Kapisà, Lampaka, Nagarahàra, Gandhàra, Puskaravati, Udakakkhanda, Udyàna, Takshasila.

Tại đảo Jambu, hai nhà chiêm bái theo một hành trình hoàn toàn khác nhau. Từ Takshasilà đến Sràvasti [Xá-Vệ], Pháp Hiển đi qua các xứ sở và đô thị như sau: Purushupura, Nagarahàra, Lakki, Vaisàkha và Sràvasti [Xá Vệ]. Còn Huyền Trang luôn thích chọn lộ trình dài hơn, đã viếng Simhapura, Urasà, Kasmira, Punack Ràjapura, Cheka, Jayapura, Sàkala, Cì nabhukti, Jàladhara, Kulùta, Satadru, Pariyàtra, Mathurà, Sthànvasara, Srughna, Brahmapura, Ahichhatra, Vilasana, Kapittha, Kanyàkubja, Ayodhya, Ayamukha, Prayàga, Kausàmbì [Cầu-diêm-bì], Visoka, trước khi đến Sràvasti.

Khi viếng thăm Kosala [Cầu-tát-la] và Magadha [Ma-kiệt-đà], Pháp Hiển chọn thành Pataliputra [Ba-liên-phát] làm trung tâm liên kết, như được thấy trong lộ trình sau đây: Sràvasti, thành Napika, Kapilavastu [Ca-tỳ-la-vệ]. Ràmagràma, Kalapinàka, Ràjagṛha [Vương Xá], Gayà, Kukkunapàda, Pàtaliputra, Vàranasì [Ba-la-nại], Kamsàmbi, Dakhinà, Pàtaliputra. Huyền Trang chọn Nàlanda làm nơi thường trú và theo lộ trình như sau: Sràvasti, Kapilavastu, Kusinagara, Vàranasì, Yuddhapati, viếng thăm Tàmralipti một thành phố biển thuộc miền Tây Bengal.

Pháp Hiển quen lối đi thẳng, đến Taralipti qua các nước Champà, Kajangala, Pundravardhana, Karnasuvàna, Samatata. Từ Tàmralipti, ngài trở về Trung Quốc bằng đường biển, chỉ ngừng ở đảo Lanka và đảo Yava, trong khi Huyền Trang thì từ Tàmralipti viếng thăm vùng Nam và Tây Ấn, trở về Nàlanda, viếng thăm Kàmarùpa, Kajangala, tiến đến Kanyàkubja và Prayàga. Từ đây ngài trở về Trung Quốc bằng đường bộ.

Cả hai nhà chiêm bái đã để lại một ký sự về cuộc hành trình khá lý thú và có tầm quan trọng lịch sử. Tác phẩm Phật Quốc Ký của Pháp Hiển không thể sánh với Tây Du Ký của Huyền Trang về phạm vi chú tâm, về tính giàu dữ kiện địa hình, tính phong phú đề tài, vân vân. Tuy thế ký sự của ngài vẫn có nhữn đóng góp rất giá trị cho lịch sử đạo Phật. Trong khi Huyền Trang hầu như bỏ quên tạng Luật, thì trái lại Pháp Hiển không chú ý gì ngoài ra quan sát cách thực hành giới

luật của Tăng sĩ trên đất Phật. Bởi thế, ký sự của ngài cho ta thấy một bức tranh khá trung thực về đời sống tu viện tại Ấn Độ và Tích Lan và thế kỷ thứ năm, điều ma các trước tác của Huyền Trang không đề cập. Lại nữa, Huyền Trang không viếng Tích Lan, nên những ký sự của ngài về xứ này đề cập những mẫu chuyện huyền thoại nhiều hơn là dữ kiện lịch sử Pháp Hiển cung cấp một ký sự khá chi tiết về đời sống tu viện tại Tích Lan, mà có vài khía cạnh ngay cả tác giả của Cùlavamsa cũng bỏ sót.

Một đặc tính khác của ký sự Pháp Hiển là tính giản dị chân thực, không có nhiều biến cố thần kỳ, cũng không chú ý nhiều đến những huyền thoại. Đời Đức Phật mà Pháp Hiển ghi lại rất giống những gì mô tả trong Mahāvagga của tạng Pali, nhất là chuyện kể về những hoạt động của Phật sau khi ngài đạt giác ngộ tại Bồ đề tràng. Sự mô tả của Pháp Hiển về kỳ Kết tập đầu tiên có thể xem là dữ kiện lịch sử đáng tin cậy, trong khi ký sự của Huyền Trang thì đầy những biến cố thần bí làm lu mờ giá trị lịch sử của giai đoạn này.

Vì Pháp Hiển chỉ là một tăng sĩ chân chính bình dị không có tham vọng, nên ký sự của ngài hầu như toàn đề cập những sự kiện liên hệ đời sống tín ngưỡng nói riêng, đến Phật giáo nói chung. Mặc dù ngài có nói đến vài dữ kiện địa dư, song chúng chỉ là phụ thuộc, còn đời sống tu sĩ và những biến cố về Phật giáo luôn luôn chiếm vị trí hàng đầu.

Trong lúc soạn tác phẩm này trong bầu không khí thanh bình của Đại tòng Lâm Nalanda Mới, thì tại miền Nam Việt Nam, bi kịch của Phật giáo đang bùng nổ. Với lòng thán phục lẫn với lo lắng sâu xa, tôi đã theo dõi cuộc tranh đấu dũng cảm của Phật tử Việt Nam để bảo vệ tín ngưỡng mình, và sự đàn áp tàn bạo của chế độ Ngô Đình Diệm đối với Phật giáo. Đã nhiều lần, công việc này phải ngưng trệ, khi hết vị Tăng này đến vị Tăng khác tự thiêu để phản đối chính sách đàn áp. Với sự lật đổ chế độ Diệm, cuộc khủng hoảng Phật giáo đã đi đến một kết thúc vinh quang; và tác phẩm này cũng ra đời như muốn san sẻ niềm hân hoan của Phật tử Việt Nam. Để tưởng niệm sự hy sinh của họ và cuộc đấu tranh anh dũng ấy, Tôi xin hiến tặng sách này cho những người đã thiết tha tôn quý Chánh pháp của Phật hơn cả mạng sống của mình. Cũng sự vi pháp vong thân ấy đã giục giã Pháp Hiển lên đường làm cuộc chiêm bái vĩ đại trong đó tính mạng ngài có lúc đã tựa như chỉ mảnh treo chuông. Mười sáu thế kỷ đã trôi qua giữa bậc Thánh Tăng này với Phật Tử Việt Nam hiện đại, nhưng niềm tận trung với Chánh Pháp và sự hi sinh vì một lý tưởng cao thượng đã xóa nhòa khoảng cách thời không, và đưa họ lại gần nhau trong việc phụng sự Phật Giáo.

Nalanda, ngày 15 tháng 11 năm 1963

Tỷ kheo Thích Minh Châu.

LỜI TỰA TRONG BẢN DỊCH VIỆT, 1997:

Quyển "Pháp Hiền, Nhà Chiêm Bái" được hoàn thành và in thành sách là nhờ Ni sư Thích Nữ Trí Hải và các đệ tử của Ni sư đã trong một thời gian kỷ lục dịch và đánh vi tính trong 5 ngày. Chúng tôi vô cùng cảm kích và tán thán công đức của Ni sư. Ngoài ra, chúng tôi cũng xin tán thán: Họa sĩ Trương Duy, người vẽ bìa chính của cuốn sách; Sư cô Thích Nữ Tuệ Dung lo phần kỹ thuật; Sa di Tuệ Nguyên và Sa di Tuệ Nhã đã lo phần đánh vi tính quyển sách. Xin cảm ơn tất cả quý vị.

Thiền viện Vạn Hạnh, tháng 6-1997

Tỷ kheo Thích Minh Châu

Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam

S. MOOKERJEE.

Viện trưởng, Tân tông lâm Nalanda

THÍCH NỮ TRÍ HẢI dịch

SO SÁNH KINH TRUNG A HÀM CHỮ HÁN VÀ KINH TRUNG BỘ CHỮ PÀLI

**Lời Giới thiệu luận án Tiến sĩ Phật học Đại học Bihar - Ấn Độ, 1961
của Tỷ kheo Thích Minh Châu**

Nguyên tác *THE CHINESE MADHYAMA-ĀGAMA
AND THE PĀLI MAJJHIMA-NIKĀYA, A COMPARATIVE STUDY*

S. MOOKERJEE, Viện trưởng, Tân Tông lâm Nalanda

Nxb Tổng hợp TP. Hồ Chí Minh, tháng 1/1998. Khổ 14,5 x 20 cm, 556 trang

Những người học Phật trên khắp thế giới phải cảm ơn Tiến sĩ Thích Minh Châu về tác phẩm công phu này. Công trình của Tiến sĩ là so sánh kinh Trung bộ (Pāli Majjhima Nikāya) với Trung A - hàm (Madhyama Agama), tạng kinh thuộc Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādins), hiện được duy trì trong bản dịch chữ Hán. Bởi ít ai đề cập một cách chi tiết, tạng kinh A - hàm (Āgama) hầu như bị niêm phong bởi phần đông học giả quan tâm đến Phật giáo, vì họ thiếu kiến thức về chữ Hán. Tác phẩm của Tiến sĩ Thích Minh Châu có nhiều khám phá đáng ngạc nhiên. Ông đã chứng minh rằng bản kinh A - hàm (Āgama) bằng chữ Hán và kinh bộ Pāli (Pāli Nikāya) này có rất nhiều điểm tương đồng và cũng khá nhiều dị biệt. Đối với tôi, ông đã rất đúng khi xác nhận rằng cả hai phái Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivādins) và Thượng tọa bộ (Theravādins) đều căn cứ trên một di sản chung. Mặc dù một người ngưỡng mộ văn học Pāli có thể đồng ý với những nhà luận giải như Buddhaghosa, rằng truyền thống Pāli gìn giữ giáo lý nguyên thủy thuần túy và tiêu biểu cho lời dạy đích thực của đấng Đạo sư, ngày nay những học giả đều phê phán lời tuyên bố quá đáng này. Tất cả những học giả phương Tây cũng như phương Đông hầu như đều có chung quan điểm với Tiến sĩ Thích Minh Châu là, cả hai bản dịch chữ Hán ngữ cũng như Pāli đều căn cứ một bản gốc mà ngày nay đã thất lạc.

Tác phẩm này được tác giả đệ trình làm luận án Tiến sĩ, và đã được Hội đồng giám khảo đồng thanh phê chuẩn. Công trình của ông quả thực đã mở rộng chân trời hiểu biết của chúng ta. Ông đã đề cập đề tài này với cái nhìn của học giả và với thái độ vô tư, cốt đề cao chân lý chứ không với mục đích dựng lên một giáo điều hay phân phái. Sự hiểu biết của chúng ta về Phật giáo trên các phương diện học thuyết, triết lý và giới luật đều phải bị hạn hẹp và cục bộ vì thiếu tài liệu. Rủi thay, hầu như phần lớn giáo lý Phật giáo bằng nguyên bản Sanskrit đã mất, chỉ trừ một ít đoạn được các nhà nghiên cứu đưa ra ánh sáng. Mặc dù tác phẩm bằng Sanskrit ngữ hiện có được so sánh một cách bất lợi với số lượng văn học Pali, giá trị nội tại của kinh Phạn ngữ, với cái nhìn sâu sắc và đánh giá vấn đề một cách hợp lý, đã chứng minh sự sai lầm của việc khai thác thái độ thù hằn ganh tỵ của thời Trung cổ, một thái độ đã làm cho Phật giáo trong quá khứ mất hết sinh lực. Nếu ta trung thành với Trung đạo của Đức Phật, thì ngày nay không còn có thể bảo rằng Phật giáo tạng Sanskrit lạc xa giáo lý nguyên thủy. Những phần nhỏ và những tác phẩm Sanskrit này được tìm thấy tại Népal và Tây Tạng, đã chứng tỏ nguồn sinh lực vô địch của đức tin Phật giáo. Nhờ biết được những kho tàng này mà chúng ta có được cái nhìn sâu sắc hơn về bí quyết truyền bá đạo Phật tại các nước châu Á. Những học giả thường phải lầy lăm lạp khi thấy Phật giáo đã đạt đến tầm vóc một tôn giáo toàn cầu, mặc dù không có sự bảo trợ rộng rãi của triều đình và giới thượng gia giàu có. Dĩ nhiên, sự bảo trợ ấy cuối cùng vẫn xảy đến, vì Phật giáo tiêu biểu yêu tố thiêng liêng trong con người, chỉ đường vượt qua những bản năng thú vật. Sự bảo trợ của vua chúa là hậu quả của sự hoằng dương chứ không phải là điều kiện để truyền bá đạo Phật. Nhờ luôn luôn nhấn mạnh tính vô thường của tài sản thế gian cũng như của nghịch cảnh, Phật giáo cũng cố được nghị lực tâm hồn của tín đồ xuất gia và tại gia. Nó tịnh hóa những người quyền thế và khích lệ những người nghèo khổ, những kẻ bị chà đạp.

Lịch sử Trung cổ và cận đại đều cho thấy quyền lực và tài sản thế gian rất cần thiết trong việc bảo vệ tiến bộ tâm linh và truyền thống dân tộc. Những sự xâm lăng của ngoại bang đã làm cho nhiều dân tộc bị trị khắp thế giới mất hết sinh lực. Hậu quả là tình trạng bội giáo, cải đạo xảy ra như núi lở. Sức mạnh và vinh quang của đạo Phật bắt nguồn ở lòng từ bi bao la của nó. Đức Phật chinh phục bằng lòng từ bi, và những tín đồ của Ngài cũng vậy. Thế giới ngày nay hết sức cần đến triết lý tình yêu này, và thật không đáng ngạc nhiên khi những học giả trí thức đang tìm đến Phật giáo như ánh sáng xua tan bóng tối gây nên bởi sự thi đua quyền lực, quân sự và binh bị. Thế giới đang bị xiết chặt trong cơn hãi hùng khủng khiếp, và không gì làm người ta xuống tinh thần hơn là sự mất hết tự tin. Cuộc đời Đức Phật là một tấm gương sống động về tinh tấn (viriya) và tỉnh giác (appamada). Nếu chúng ta có thể có được dù chỉ một phần nhỏ những đức tính ấy trong cuộc đời rộn rịp, thế giới cũng sẽ đi đến một tương lai tốt đẹp và cao thượng hơn.

Tiến sĩ Thích Minh Châu không làm gì gián tiếp nhắm đến mục đích này. Công việc của ông là công việc của một nhà học giả, có tính cách phê phán, thận trọng và trung thành với sự thật. Nhưng kinh Trung A - hàm (Madhyama Àgama) và Trung bộ (Madhyama Nikàya) đều có những cuộc đối thoại và ngụ ngôn phong phú để tịnh hóa tâm hồn chúng ta, giúp chúng ta đi đúng chánh đạo. Người nào dành thời giờ để nghiên cứu tác phẩm này tự nhiên cũng muốn đọc đến nguyên bản các kinh Trung bộ và A - hàm, những kinh sẽ gieo vào tâm hồn họ những đức tính mà Phật giáo đề cao. Hậu quả tức thời có thể không có tính cách thực tiễn cho lắm nói theo nghĩa rộng. Tuy vậy, đây không phải là một công việc vô bổ. Nó đem lại những hậu quả trường cửu hơn, hùng mạnh hơn vì có cơ sở trên sự nghiên cứu khách quan. Sự áp dụng những giá trị lý thuyết vào đời sống là những dư vị đến sau. Xét theo viễn tượng ấy, tác phẩm của Tiến sĩ Thích Minh Châu sẽ tưởng thưởng cho công khó của những người đọc sách ông về ngắn hạn cũng như dài hạn. Tôi hy vọng rằng Tiến sĩ Thích Minh Châu sẽ không từ bỏ đường hướng nghiên cứu sưu tầm này. Chúng ta rất cần một sự khám phá toàn diện về đạo Phật, và bằng nỗ lực và tấm gương của ông. Tiến sĩ Thích Minh Châu có thể gợi cảm hứng cho nhiều học giả về sau. Phật giáo phải được phục hồi trở lại với vinh quang và nguồn sinh lực nguyên thủy, và điều này chỉ có thể thực hiện nhờ đi theo đường hướng làm việc của tác giả trong chân tinh thần truyền giáo.

Tôi hết sức hài lòng vì tác phẩm này đã được hoàn tất trong khuôn viên Tân Tòng lâm Nalanda (Nava Nalanda Mahavihara). Chúng tôi sẽ mãi mãi hãnh diện về những gì Tiến sĩ Thích Minh Châu và những người cộng sự của ông đã làm. Khi ông trở về quê hương (Việt Nam), Tiến sĩ Thích Minh Châu cũng sẽ như Huyền Trang (Hsuan - tsang), dành trọn cuộc đời của mình để làm tròn sứ mạng truyền bá chân diệu pháp (Saddharma) vì an lạc cho nhiều người, vì hạnh phúc cho nhiều người, phát triển từ bi bằng cách nêu rõ sự vô ích của thiên kiến ngã chấp.

S. MOOKERJEE.

Viện trưởng, Tân tòng lâm Nalanda

(Nava Nalanda Mahavihara). 23-3-1964

WALPOLA RAHULA.
THÍCH NỮ TRÍ HẢI dịch

THÁI ĐỘ TINH THẦN TRONG PHẬT HỌC

Trong số những nhà sáng lập các tôn giáo, Đức Phật (nếu có thể gọi Ngài là nhà sáng lập một tôn giáo theo nghĩa thông thường của danh từ) là vị Thầy độc nhất đã không tự xưng là gì khác hơn một con người, hoàn toàn chỉ là một con người. Những vị Giáo chủ khác thì hoặc là Thượng đế, hay Thượng đế nhập thể trong những hình thức khác nhau, hay được Thượng đế mặc khải. Đức Phật không những chỉ là một con người, Ngài lại còn là một con người tự nhận không được một thiên khải nào từ bất cứ một vị Thần linh hay một quyền năng nào khác. Ngài tuyên bố tất cả những gì Ngài thực hiện được, đạt đến được và hoàn thành được, đều hoàn toàn do nỗ lực và trí tuệ con người. Con người và chỉ có con người, mới có thể thành Phật. Mọi người đều mang trong mình khả năng trở thành một Đức Phật nếu họ muốn và nỗ lực. Ta có thể gọi Đức Phật là con người tuyệt luân. Ngài quá toàn thiện trong “Nhân tính” của Ngài đến nỗi về sau, trong tôn giáo của đại chúng, Ngài được xem như một “Siêu nhân”.

Theo Phật học, vị trí của con người là tối thượng. Con người là chủ nhân ông của chính mình, và không có một thực thể hay quyền năng nào trên cao để định đoạt số phận của nó. Đức Phật dạy: “*Người là nơi nương tựa của chính mình, còn ai khác nữa có thể làm nơi nương tựa?*”. Ngài khuyên các môn đệ hãy là “*một nơi nương tựa cho chính mình*” và không bao giờ nên tìm nơi nương tựa hay sự giúp đỡ của bất cứ người nào khác. Ngài giảng dạy, khuyến khích và cổ vũ mỗi người hãy tự tu tập và tìm sự giải thoát cho chính mình, vì con người có năng lực giải thoát mình ra khỏi mọi ràng buộc, bằng trí tuệ và nỗ lực của riêng mình. Đức Phật dạy: “*Các người nên làm công việc của mình, vì các đức Như Lai chỉ dạy con đường mà thôi*”. Nếu người ta có gọi Đức Phật là một người “cứu thế” đi nữa thì cũng chỉ có nghĩa rằng Ngài đã tìm ra và chỉ con đường đi đến Giải thoát, Niết bàn. Nhưng tự chúng ta, ta phải bước trên đường ấy.

Chính vì nguyên tắc trách nhiệm cá nhân này mà Đức Phật cho các môn đệ hoàn toàn tự do. Trong kinh *Mahàparinibbàna* (Đại bát Niết bàn), Đức Phật dạy rằng Ngài không bao giờ có ý nghĩ điều khiển đoàn thể Tăng già (Sangha) và Ngài cũng không muốn đoàn thể này tùy thuộc vào Ngài. Ngài dạy rằng trong giáo lý

của Ngài, không có lý thuyết huyền bí, không có gì giấu giếm trong “*nắm tay của bậc đạo sư*” (àcariyamutthi), hay nói cách khác “*Ngài không giấu gì trong tay áo cả*”.

Trong lịch sử các tôn giáo, người ta không thấy một tôn giáo nào khác có tự do tư tưởng như Phật giáo. Sự tự do này thật cần thiết, vì theo Đức Phật sự giải thoát của con người thuộc vào chính sự trực nhận chân lý của nó, chứ không phải vào ân huệ của một vị thần linh hay bất cứ một quyền năng bên ngoài nào ban thưởng cho sự vâng lời của nó.

Một lần nọ, Đức Phật viếng thăm Kesaputta một thành phố nhỏ trong vương quốc Kosala, những người dân trong thành này thường được gọi là người Kàlamas. Khi nghe Đức Phật đến thành phố, những người Kàlamas tới thăm và bạch Ngài:

“Bạch Đức Thế Tôn, có nhiều ẩn sĩ và Bà la môn đến viếng Kesaputta. Họ chỉ giảng giải và làm sáng tỏ những lý thuyết của chính họ, và khinh miệt, lên án, bài xích những lý thuyết của những người khác. Rồi có những ẩn sĩ và Bà la môn khác, và những người này cũng thế, chỉ giảng giải và làm sáng tỏ những lý thuyết của riêng họ, khinh miệt, lên án, và phỉ báng những lý thuyết của những người khác. Nhưng bạch Thế Tôn, về phần chúng con, chúng con luôn luôn hoài nghi và hoang mang không biết vị nào trong số những nhà ẩn sĩ và Bà la môn khả kính ấy đã nói sự thật và vị nào nói sai quấy”.

Khi ấy, Đức Phật đã ban cho họ lời khuyên sau đây, thật độc đáo trong lịch sử các tín ngưỡng:

“Phải đấy, hỏi những người Kàlamas. Các người hoài nghi và hoang mang là phải, vì vấn đề ấy rất đáng hoài nghi. Hỏi những người Kàlamas, đừng để bị lôi cuốn bởi những lời thuật lại, hay bởi truyền thống, hay bởi những lời đồn. Đừng để bị dắt dẫn bởi uy quyền của kinh điển hay bởi luận lý suông hay bởi suy luận, hay bởi sự xét đoán bề ngoài hoặc bởi thích thú trong những quan niệm võ đoán, hay bởi những gì có vẻ đáng tin, hay bởi ý nghĩ “đây là thầy ta”. Mà hỏi những người Kàlamas, khi nào các người tự mình biết rằng những điều đó là ác, sai, xấu, thì hãy dứt bỏ chúng... và khi các người tự mình biết rằng những điều gì đó là thiện, là tốt thì hãy chấp nhận và theo chúng”.

Đức Phật còn đi xa hơn nữa. Ngài bảo các tỳ kheo rằng một môn đệ cần phải xét đoán ngay cả đức Như lai (Đức Phật) nữa, để có thể hoàn toàn tin chắc giá trị của người Thầy mà mình đang theo.

Theo giáo lý của Đức Phật, *ngghi* (vicikichà) là một trong năm món ngăn che (ngũ triền cái - nivarana), năm trở ngại cho sự hiểu biết chân lý và cho sự tiến bộ tâm linh (hay cho bất cứ sự tiến bộ nào). Tuy nhiên, nghi không phải là một “tội

lỗi”, bởi vì trong Phật giáo không có những “tín điều”. Quả thế, trong đạo Phật không có “tội lỗi” hiểu theo nghĩa “tội lỗi” trong vài tôn giáo khác. Cội rễ của mọi sự xấu xa là *vô minh* (avijjā) và *tà kiến* (micchā ditthi). Một điều không thể chối cãi là bao lâu còn có hoài nghi, hoang mang, do dự thì không thể nào có tiến bộ. Cũng không thể chối cãi được rằng hoài nghi không tránh được khi con người không hiểu rõ, thấy rõ. Nhưng để tiến xa hơn, thì tuyệt đối phải đoạn trừ hoài nghi. Muốn khỏi hoài nghi, ta phải thấy rõ.

Vấn đề không phải là ta không nên hoài nghi hay nên tin tưởng. Chỉ nói rằng “tôi tin”, không có nghĩa là bạn đã hiểu và thấy rõ. Khi một học sinh làm một bài tính, em đi đến một giai đoạn không biết làm sao nữa, và rơi vào hoài nghi, hoang mang. Nếu còn hoài nghi như thế, em phải giải quyết sự hoài nghi ấy. Nếu muốn tiến lên, em phải giải quyết sự hoài nghi ấy. Và có nhiều cách giải quyết. Chỉ nói rằng “tôi tin” hay “tôi không nghi”, nhất định sẽ không giải quyết được bài toán. Tự buộc mình phải tin tưởng và chấp nhận một điều mình không hiểu gì hết, là một thái độ chính trị, không phải là thái độ tâm linh hay trí thức.

Đức Phật luôn luôn giải tỏa hoài nghi. Cả đến khi Ngài sắp mất, vài phút trước khi lìa trần, Ngài còn nhiều lần bảo các môn đệ phải hỏi kỹ nếu còn hoài nghi nào về Giáo lý của Ngài, để sau đừng hối tiếc vì không thể giảng giải hết những thắc mắc kia. Nhưng các môn đệ đều im lặng.

Khi ấy Đức Phật dạy một lời rất cảm động “*Nếu vì kính nể Như lai mà các con không dám hỏi điều gì, thì mỗi người hãy nói cho bạn biết*” (có nghĩa là mỗi người hãy nhờ bạn hỏi giùm cho mình điều thắc mắc).

Không những sự tự do tư tưởng, mà còn sự khoan hồng của Đức Phật, đã làm cho nhiều người nghiên cứu tôn giáo phải ngạc nhiên. Một thầy nọ ở Nàlanda, một người giàu có và danh tiếng tên Ưu bà li (Upāli), một đồ đệ tại gia hữu danh của Nigantha Nātaputta (Jaina Mahāvira) được chính Mahāvira cử đến gặp Đức Phật để tranh luận và bài bác vài điểm trong thuyết Nghiệp báo, bởi vì quan điểm Đức Phật về vấn đề này khác với quan điểm của Mahāvira. Trái ngược với mong đợi, Upāli sau khi tranh luận phải chấp nhận rằng những quan điểm của Đức Phật là đúng và quan điểm của thầy mình sai. Bởi thế ông ta cầu xin Đức Phật nhận mình làm một đệ tử tại gia (Upāsaka, Ưu bà tắc). Nhưng Đức Phật bảo ông ta hãy suy nghĩ kỹ lại, và đừng vội vã, vì “sự xét đoán cẩn thận rất tốt cho những người có danh tiếng như ông”. Khi Upāli lập lại những lời cầu xin, Đức Phật khuyên ông hãy tiếp tục kính trọng và ủng hộ những vị thầy của ông ta như trước.

Vào thế kỷ thứ III, trước Tây lịch, vị hoàng đế Phật tử A dục vương (Asoka) của xứ Ấn Độ, theo gương đức tính khoan hồng và thông cảm cao quý ấy, đã kính trọng và nâng đỡ tất cả mọi tôn giáo khác trong đế quốc rộng lớn của ông ta. Trong một lời tuyên bố của Hoàng đế khắc trên trụ đá đến nay ta còn đọc được:

“Người ta không nên chỉ kính trọng tôn giáo của riêng mình và bài bác những tôn giáo của kẻ khác vì lý do này hay lý do khác. Như thế ta có thể làm cho tôn giáo của mình phát triển và giúp đỡ các tôn giáo khác nữa. Nếu không, tức là ta đã đào huyệt cho chính tôn giáo của mình, và còn làm hại cho các tôn giáo khác. Kẻ nào chỉ kính trọng tín ngưỡng của mình và bài xích những tín ngưỡng khác, thực ra họ đã làm thế vì sùng kính tín ngưỡng của riêng mình, nghĩ rằng “Tôi sẽ làm rạng danh tôn giáo của tôi”. Nhưng trái lại, khi làm thế họ đã làm tổn thương tôn giáo mình một cách trầm trọng hơn nữa. Bởi vì sự hòa hảo là tốt đẹp: Mọi người nên lắng nghe, và có thiện chí lắng nghe những lý thuyết mà người khác đề xướng”.

Ở đây ta cũng nên thêm rằng tinh thần hiểu biết cảm thông ấy ngày nay cần được áp dụng, không chỉ những trong vấn đề lý thuyết tôn giáo, mà còn ở trong những địa hạt khác nữa.

Tinh thần khoan dung thông cảm ấy từ khởi thủy đã là một trong những lý tưởng được ưa chuộng nhất trong văn hóa và văn minh Phật giáo. Chính vì thế mà suốt trong lịch sử 2.500 năm truyền giáo, Phật giáo đã không để lại một vết tích đàn áp nào, hay làm đổ một giọt máu nào để khiến người vào đạo Phật hay để truyền bá lý thuyết. Phật giáo đã lan rộng một cách thanh bình, khắp lục địa Á châu, và hiện nay có trên 500 triệu tín đồ. Bạo động, dưới bất cứ hình thức nào, lý lẽ nào, cũng đều tuyệt đối trái ngược với giáo lý Đức Phật.

Người ta thường hỏi: Phật giáo là một tôn giáo hay một triết học? Gọi nó là gì, điều ấy không quan trọng, Phật giáo vẫn là Phật giáo, dù bạn dán lên đây nhãn hiệu gì đi nữa. Nhãn hiệu là điều phụ thuộc. Ngay cả nhãn hiệu Phật giáo mà ta đặt cho Giáo lý Đức Phật cũng không mấy quan hệ. Cái tên mà ta đặt cho Phật giáo là điều không thiết yếu.

Có gì trong một danh từ

Hoa hồng hương ấy cho dù tên chi

Cũng thế, chân lý không cần nhãn hiệu, nó không phải là Phật giáo, Ki-tô giáo, Ấn giáo hay Hồi giáo. Chân lý không là độc quyền của ai. Những nhãn hiệu tông phái là một trở ngại cho sự hiểu biết chân lý một cách tự tại, và chúng làm phát sinh những thành kiến tai hại trong tư tưởng con người.

Điều này đúng không những trong các vấn đề trí thức và tâm linh, mà còn cả trong những giao tiếp giữa người với người. Chẳng hạn, khi ta gặp một người, ta không nhìn họ như một con người, mà lại đặt cho họ một nhãn hiệu như Anh, Pháp, Đức, Mỹ hay Do Thái và xét người ấy với tất cả những thành kiến đi kèm với nhãn hiệu ấy trong trí ta. Nhưng người ấy có thể hoàn toàn vượt khỏi những thuộc tính mà ta gán cho họ.

Con người vốn ưa thích những nhãn hiệu phân biệt, đến nỗi họ đặt cả những nhãn hiệu ấy lên trên những đức tính và cảm xúc mà mọi người đều có. Họ nói đến những “loại” bác ái khác nhau, chẳng hạn: Bác ái Phật giáo và bác ái Ki-tô giáo và khinh bỉ những nhãn hiệu bác ái khác. Nhưng lòng bác ái không thể là bè phái, nó không là Chúa, Phật, Ấn hay Hồi. Tình thương của một bà mẹ đối với con không là Phật hay Chúa: đây là tình mẹ. Những đức tính và cảm xúc con người như tình yêu, bác ái, từ bi, khoan hồng, kiên nhẫn, tình bạn, ham muốn, thù hận, sân hận, ngu si, tự phụ... không cần đến những nhãn hiệu bè phái, chúng không thuộc về một tôn giáo nào cả.

Đối với người đi tìm chân lý, một tư tưởng do đâu đến là một điều không quan hệ. Nguồn gốc và sự phát triển của một tư tưởng là vấn đề của học giả. Quả vậy, để hiểu sự thật, chúng ta không cần biết đến ngay cả lời dạy đến từ Đức Phật hay từ một người nào khác. Điều thiết yếu là thấy rõ vấn đề, hiểu nó. Có một câu chuyện quan trọng trong *Trung Bộ Kinh* (Majjhima-nikàya; kinh số 140) làm sáng tỏ điều này.

Một hôm Đức Phật ở lại đêm trong ngôi nhà một người thợ làm đồ gốm. Cũng trong ngôi nhà ấy có một ả sĩ trẻ đến trước Ngài. Họ không biết nhau. Đức Phật quan sát người ả sĩ và tự nhủ: “Thanh niên này lạ thật”. Đức Phật hỏi người ấy: “*Hỡi bạn, nhân danh ai mà bạn đã từ bỏ gia đình? Ai là thầy của bạn? Bạn thích lý thuyết của ai?*”. -ca, đã từ bỏ gia đình để trở thành một ả sĩ. Người ta đồn rằng đây là một vị Arahat (A la hán), một bậc toàn giác. Chính nhân danh con người thánh thiện ấy mà tôi đã trở thành một ả sĩ. Người là Thầy tôi và tôi thích lý thuyết của Người”.

- Vậy chứ con người thánh thiện ấy, vị A-la-hán, đáng toàn giác ấy bây giờ ở đâu?

- Ở các xứ về phương Bắc, hỡi bạn, có một đô thị gọi là Sàvatthi (Xá vệ). Chính đây là nơi đáng Thế Tôn, vị A la hán, đáng Toàn giác đang ở.

- Bạn đã có khi nào thấy vị ấy chưa, đáng Thế Tôn ấy? Nếu gặp Người, bạn có sẽ nhận ra Người không?

- Tôi chưa bao giờ thấy Đức Thế Tôn ấy. Nếu gặp Người, tôi sẽ không làm sao nhận ra được.

Đức Phật nhận ra rằng chính nhân danh Ngài mà người thanh niên xa lạ này đã từ bỏ gia đình và trở thành một ả sĩ. Nhưng vẫn không để lộ tung tích. Ngài bảo:

Hỡi ả sĩ, tôi sẽ giảng pháp cho bạn. Hãy chú ý lắng nghe. Tôi sẽ nói:

- “Được bạn nói đi”. Người trẻ tuổi chấp thuận. Khi ấy Đức Phật giảng cho người thanh niên một bài thuyết pháp đặc sắc nhất về chân lý những điểm tinh yếu (sẽ được trình bày về sau).

Chỉ sau khi Ngài thuyết pháp xong, người ẩn sĩ tên là Pukkusàti, mới nhận ra rằng người nói với mình chính là Đức Phật, ông đánh lễ dưới chân bậc Đạo sư, và xin lỗi với Ngài vì đã không biết và gọi Ngài là “bạn”. Rồi người ấy cầu xin Đức Phật truyền giới pháp và nhận mình và đoàn thể Tăng già.

Qua câu chuyện trên, ta thấy rõ là khi Pukkusàti lắng nghe Đức Phật và lãnh hội được lời dạy của Ngài, ông không biết người đang nói với mình là ai, hay đây là giáo lý của ai. Ông tìm ra chân lý. Nếu vị thuốc hay thì bệnh sẽ lành. Không cần thiết phải biết ai làm nên vị thuốc ấy, hay nó từ đâu lại.

Hầu hết mọi tôn giáo đều được thiết lập trên đức tin - đúng hơn, lòng tin có vẻ mù quáng - nhưng đạo Phật nhấn mạnh trên sự “thấy biết”, hiểu rõ, lãnh hội, chứ không phải trên lòng tin. Trong các bản kinh văn Phật giáo có danh từ *Saddhà* (Skt. *Sraddhà*) thường được dịch là đức tin, lòng tin tưởng. Nhưng “*Saddhà*” không phải là “đức tin” theo nghĩa thông thường, mà đúng hơn đây là “tín”, phát sinh do sự quyết đoán. Trong đạo Phật bình dân và cả trong cách dùng thông dụng nơi các bản kinh, ta phải công nhận danh từ *Saddhà* có một phần ý nghĩa “đức tin” khi nó được giảng là sự nương theo Phật, Pháp (Dhamma) và Tăng (Sangha, đoàn thể Tăng già). Theo Vô Trước (Asanga), nhà Phật học vĩ đại sống vào thế kỷ thứ IV, “tín” có ba phương diện:

1. Sự tin tưởng chắc chắn và toàn vẹn về một điều gì,
2. Niềm vui thanh thoát trước những đức tính,
3. Sự ước vọng hay mong muốn hoàn thành một mục đích theo đuổi.

Dù hiểu thế nào đi nữa, đức tin hiểu theo nghĩa trong phần đông các tôn giáo có rất ít liên quan với đạo Phật.

Vấn đề đức tin phát sinh khi không có sự thấy rõ - thấy rõ với mọi ý nghĩa của danh từ. Khi ta thấy rõ, vấn đề đức tin biến mất. Nếu tôi bảo bạn tôi có một hòn ngọc giấu trong nắm tay, vấn đề tin tưởng phát sinh, vì chính bạn không thấy được viên ngọc. Nhưng nếu tôi mở nắm tay và chỉ cho bạn viên ngọc thì lúc ấy chính bạn thấy nó, và vấn đề tin tưởng không đặt ra nữa. Bởi thế trong các bản kinh Phật ngày xưa có câu “Nhận biết như người ta thấy viên ngọc trong tay trái A ma lạc trong lòng tay”.

Một môn đệ của Phật tên Masila bảo một thầy tu khác: “Này bạn Savittha, không cần đức tin, lòng tin tưởng sùng bái, không cần ưa thích hay thiên vị, không cần nghe lời đồn đãi hay truyền thuyết, không cần xét đoán những lý lẽ bề ngoài,

không cần lạc thú trong sự tư duy về các quan niệm, tôi biết và thấy rằng sự chấm dứt của sanh tử là Niết bàn”.

Và Đức Phật đã dạy: *“Hỏi các thầy Tỳ kheo, ta nói rằng sự diệt trừ những điều xấu xa, bất tịnh là cốt để cho người đã thấy và biết, chứ không phải để cho người không thấy và không biết”*.

Vấn đề luôn luôn là biết và thấy chứ không phải là tin Giáo lý của Đức Phật được gọi là chi - passika, mời bạn “đến để thấy”, chứ không phải đến để tin.

Trong các bản kinh văn, những từ ngữ luôn luôn được dùng để chỉ những người đã chứng ngộ Chân lý là: “Pháp nhãn” (con mắt Pháp - dhamma cakkhu), không bụi bặm và không cấu bẩn, đã phát sinh: “Người nào đã thấy chân lý, đã đạt chân lý, đã biết chân lý, đã nhập vào chân lý, đã vượt qua hoài nghi, người ấy không còn do dự. Với trí tuệ chân chính người ấy thấy sự vật đúng như sự vật (yathà bhùtam). Nói đến sự giác ngộ của chính Ngài, Đức Phật dạy: *“Con mắt đã phát sinh, trí tuệ đã phát sinh, minh đã phát sinh, ánh sáng đã phát sinh”*. Luôn luôn đó là thấy biết qua trí hay kiến (nana dassana), chứ không phải sự tin tưởng qua đức tin.

Điểm này càng ngày càng được tán dương vào thời mà giáo lý chính thống Bà la môn bắt buộc phải tin tưởng và đương nhiên chấp nhận truyền thống và thần quyền của họ như chân lý độc nhất. Một ngày kia, một nhóm Bà la môn học thức lỗi lạc đến viếng Đức Phật và tranh luận rất lâu với Ngài. Trong số họ, một thiếu niên Bà la môn mười sáu tuổi tên là Kàpathika, được cả nhóm xem là thông minh xuất chúng, đã hỏi Đức Phật:

“Tôn giả Gotama, có những bài thánh kinh xưa cũ của những người Bà la môn được truyền tụng liên tục qua những bản kinh khẩu truyền. Về những bài kinh ấy, những người Bà la môn đã có kết luận tuyệt đối này: “Chỉ có đây mới là chân lý, và mọi điều khác là đều sai lầm”. Vậy Tôn giả sẽ nói gì về điều ấy?”

Đức Phật hỏi: “Trong những người Bà la môn, có một người Bà la môn nào tuyên bố tự mình biết và thấy rằng “Chỉ có đây mới là chân lý, và mọi điều khác là đều sai lầm chẳng?”

Người thiếu niên thật thà đáp: “Không”.

- Thế thì, có một vị thầy nào, hay một vị thầy của những vị thầy nào trong những người Bà la môn mãi đến đời thứ bảy, hay cả đến bất cứ một người nào trong số những tác giả đầu tiên của những kinh điển ấy, đã tuyên bố rằng ông ta biết và thấy: “Chỉ có đây mới là chân lý, mọi điều khác là đều sai lầm?”

- Không.

- Vậy thì họ giống như một chuỗi những người mù nối đuôi nhau, người đầu tiên không thấy, người giữa cũng không thấy, và người cuối cùng cũng không thấy. Như thế thì dường như trạng huống của những người Bà-la-môn giống như trạng huống của một chuỗi người mù”.

Rồi Đức Phật cho nhóm người Bà la môn một lời khuyên vô cùng quan trọng: “Một người trí giữ gìn chân lý không nên đi đến kết luận: “Chỉ có đây mới là sự thật, và mọi điều khác đều sai lầm”.

Khi người thiếu niên Bà la môn yêu cầu Ngài giải thích ý nghĩa thế nào là “giữ gìn chân lý”, Đức Phật dạy:

“Một người có một lòng tin. Nếu y nói: “Đây là lòng tin của tôi”, như thế và cho đến như vậy, y giữ gìn sự thật. Nhưng từ đấy y không thể tiến lên đến kết luận tuyệt đối: “Chỉ có đây mới là chân lý, mọi điều khác là đều sai lầm?” Nói cách khác một người có thể tin điều gì tùy ý, và có thể nói “tôi tin điều này”. Như thế là y tôn trọng sự thật. Nhưng y không nên vì lòng tin ấy mà nói rằng chỉ có cái gì y tin mới là chân lý, và mọi sự khác đều sai”.

Đức Phật dạy: “Chấp trước vào một điều gì (một quan điểm nào) và khinh miệt những điều khác (quan điểm khác) xem là thua kém - đấy người trí giả gọi là một xiếng xích”.

Một hôm Đức Phật giảng dạy cho môn đệ lý thuyết về nhân quả, và họ thưa rằng đã thấy và hiểu rõ điều ấy. Đức Phật liền dạy:

“Hỡi các Tỳ kheo, ngay cả quan niệm ấy, minh bạch và rõ ràng như thế, nhưng nếu các ông bám chặt vào đó, nếu các ông quý chuộng nó, nếu các ông cất giữ nó, nếu các ông ràng buộc vào với nó, thì vậy là các ông đã không hiểu rằng giáo lý chỉ như một chiếc bè, cốt dùng để qua sông chứ không phải để mà ôm giữ lấy”.

Ở một chỗ khác, Đức Phật giảng lời dụ danh tiếng này, trong ấy giáo lý được ví như một chiếc bè dùng để qua sông, chứ không phải để nắm giữ và mang trên lưng.

“Hỡi các Tỳ kheo, một người du hành, đến một khoảng sông rộng. Bờ bên này rất nguy hiểm, nhưng bờ bên kia thì an ổn và không có nguy nan. Không có một con thuyền nào để qua bên kia bờ sông, cũng không có một chiếc cầu nào để đi qua. Người ấy tự nghĩ: “Sông này quá rộng, và bờ bên này đầy cả hiểm nguy, nhưng bờ bên kia an ổn và không có hiểm nguy. Không có con thuyền nào để sang bờ bên kia, cũng không có một chiếc cầu để đi qua. Bởi thế, thật là điều rất tốt nếu ta lượm cỏ, gỗ, cành cây và lá để làm một chiếc bè và nhờ chiếc bè đó mà qua bờ bên kia cho an ổn, dùng tay chân của ta để chống chèo. Rồi người ấy, hỏi các Tỳ kheo, lượm cỏ, gỗ và cây lá làm một chiếc bè, và nhờ chiếc bè ấy đưa sang bên

kia một cách an ổn, chống chèo bằng tay chân của y. Sau khi đã vượt qua sông và đến bờ bên kia, y nghĩ: “Chiếc bè này thật đã giúp ích cho ta rất nhiều. Nhờ nó ta đã vượt qua an ổn đến bờ bên kia, chống chèo bằng tay chân ta. Thật đáng nên mang chiếc bè này trên đầu hay trên lưng ta bất kỳ đi đâu”.

“Các ông nghĩ thế nào, hỏi các thầy Tỳ kheo? Nếu người ấy làm như thế thì hành động của y có phải là một hành động thích đáng đối với chiếc bè hay không?”

- “Bạch Thế Tôn, không phải”. - “Vậy thì y sẽ nên làm thế nào với chiếc bè? Sau khi đã vượt qua sông và đến bờ bên kia. Giả sử người ấy suy nghĩ: “Chiếc bè thật đã có công dụng rất lớn với ta. Nhờ nó ta đã sang bờ sông bên này một cách an ổn, chống chèo bằng tay chân của ta. Ta nên để chiếc bè này trên bờ, hay thả neo để nó nổi, rồi tiếp tục đi, bất cứ đi đâu”. Làm như thế là người ấy đã hành động một cách thích đáng đối với chiếc bè.

“Cũng thế, hỏi các Tỳ kheo, Ta đã truyền dạy một giáo lý tương tự như một chiếc bè, nó cốt dùng để vượt qua, chứ không phải để mang theo (ôm giữ lấy). Hỏi các Tỳ kheo, đã hiểu rằng giáo lý chỉ như một chiếc bè, các ông cần phải liả bỏ ngay cả những thiện pháp (dhamma), huống nữa là các phi pháp (adhamma), các ông lại càng nên xả bỏ biết chừng nào”.

Từ lời ví dụ này ta thấy rõ ràng giáo lý của Đức Phật là cốt để đưa con người đến an ổn, thanh tịnh, hạnh phúc, tịch tịnh, đạt đến Niết bàn (Nirvāna). Toàn bộ giáo lý Đức Phật dạy đều dẫn đến cứu cánh này. Ngài không nói ra những điều chỉ để thỏa mãn tò mò của tri thức. Ngài là một vị Thầy thực tiễn chỉ dạy những điều sẽ đem lại hạnh phúc an vui cho con người.

Một lần Đức Phật ở lại trong rừng Simsapa ở thành Kosambi (gần Allahabad). Ngài cầm một nắm lá, và hỏi các môn đệ: *“Hỏi các thầy Tỳ kheo, các thầy nghĩ thế nào? Lá trong tay Ta nhiều hơn hay lá trong rừng nhiều hơn?”*

- Bạch Thế Tôn, lá trong tay của đấng Giác ngộ rất ít, còn lá trong rừng Simsapa đây quả thật nhiều hơn muôn vàn”.

- *Cũng thế, hỏi các Tỳ kheo, ta chỉ dạy các ông rất ít từ những gì ta đã hiểu biết được. Những gì ta không nói với các ông thật nhiều hơn muôn vàn. Và tại sao Như Lai đã không giảng dạy những điều ấy? Bởi vì nó không ích lợi... không đưa đến Niết-bàn. Chính vì thế mà ta đã không nói những điều ấy”.*

Thật là vô ích cho ta khi cố suy đoán - như vài học giả đã cố làm một cách vô vọng - về những gì Đức Phật biết nhưng không nói cho môn đệ Ngài.

Đức Phật không muốn bàn đến những vấn đề siêu hình không cần thiết, hoàn toàn thuộc địa hạt tư duy và phát sinh những vấn đề tưởng tượng. Ngài xem chúng

như một “hoang vu quan niệm”. Dường như chính trong số môn đệ của Phật cũng có những người không thích thái độ này của Ngài. Trường hợp một người trong số ấy là Man đồng tử (Màlunkyaputta) đã thưa hỏi mười câu hỏi cổ điển danh tiếng về những vấn đề siêu hình và xin Đức Phật trả lời.

Một ngày kia Màlunkyaputta, sau khi xuất thiền vào buổi chiều đi đến Đức Phật đánh lễ, rồi ngồi xuống một bên và hỏi:

“Bạch Thế Tôn, khi con đang ngồi thiền định một mình, ý tưởng này đã đến với con: “Có những vấn đề Thế Tôn đã không giải thích, để sang bên và loại bỏ. Đây là: 1) Vũ trụ trường tồn hay 2) không trường tồn, 3) Vũ trụ hữu hạn hay 4) vô hạn, 5) Sinh mạng là một với thể xác hay 6) sinh mạng là một vật và thể xác là một vật khác, 7) Như Lai có tồn tại sau khi chết hay 8) Ngài không tồn tại sau khi chết, 9) Ngài vừa không tồn tại sau khi chết hay 10) Ngài vừa không tồn tại và cũng không không tồn tại. Những vấn đề này Thế Tôn đã không giải thích cho ta. Thái độ này không làm ta thỏa mãn. Ta không ưa thích thái độ ấy. Ta sẽ đi đến Thế Tôn và hỏi Ngài về việc này. Nếu Thế Tôn giải thích chúng, ta sẽ tiếp tục sống Phạm hạnh dưới bóng Ngài. Nếu Thế Tôn không giải thích, ta sẽ từ bỏ đoàn thể Tăng chúng và ra đi. Nếu Thế Tôn biết được vũ trụ là trường tồn, Ngài hãy nói thế. Nếu Thế Tôn biết vũ trụ là không trường tồn, Ngài hãy nói thế... một người không biết hãy nên nói thẳng ra là: “Ta không biết, ta không thấy rõ”.

Sự trả lời của Đức Phật cho Màlunkyaputta quả đáng lợi ích cho hàng triệu người trên thế giới hiện nay đang phung phí thời giờ quý báu vào những vấn đề siêu hình và làm bận trí mình một cách không cần thiết.

- “Này Màlunkyaputta, ta có bao giờ nói với ông: “Hãy lại đây, Màlunkyaputta sống đời Phạm hạnh dưới bóng Ta, Ta sẽ giải thích những vấn đề ấy cho ông?”

- Bạch Thế Tôn, không.

- Còn ông, này Màlunkyaputta, ông có nói với ta: “Bạch Thế Tôn, con sẽ sống đời Phạm hạnh dưới bóng Ngài và Ngài sẽ giảng giải những vấn đề ấy cho con không?”

- Bạch Thế Tôn, không.

- Ngay bây giờ, Màlunkyaputta, Ta không nói với ông: “Hãy sống đời Phạm hạnh dưới bóng Ta. Ta giải thích vấn đề ấy cho ông”. Và ông cũng không nói với Ta: “Bạch Thế Tôn, con sẽ sống đời Phạm hạnh dưới bóng Đức Thế Tôn và Ngài sẽ giảng giải những vấn đề ấy cho con”. Trong những trường hợp ấy, hỏi người ngu kia, ai chối từ ai?” (có nghĩa là không có gì ràng buộc giữa hai bên).

“Hỡi Mālunkyaputta, nếu một người nào nói: “Tôi sẽ không sống đời Phạm hạnh dưới bóng Thế Tôn, nếu Ngài không giải thích cho tôi những vấn đề ấy”, thì y có thể chết trước những câu hỏi ấy được Như Lai giải đáp. Giả sử, hỡi Mālunkyaputta, một người bị trúng mũi tên độc và bạn bè bà con y đưa đến một y sĩ. Giả sử khi ấy người kia nói: Ta sẽ không để rút mũi tên này ra nếu ta không biết được ai bắn, người ấy là một người Sát đế lị (Ksatriya)) hay một người Bà la môn (thuộc giai cấp tu sĩ), hay một người cư sĩ (vaisya, giai cấp thương nông) hay một người Thủ-đà-la (Sùdra, thuộc giai cấp hạ tiện), tên người ấy là gì, gia đình ra sao, người ấy cao, thấp hay tầm vóc trung bình, da người ấy đen, nâu hay vàng, người ấy đến từ làng, tỉnh hay đô thị nào. Ta sẽ không để rút mũi tên này ra nếu ta không biết được loại cung nào đã bắn ra, dây cung ra sao, loại mũi tên gì, làm bằng lông gì và đầu tên làm bằng chất gì. Hỡi Mālunkyaputta, người ấy sẽ chết trước khi biết được điều này trong số những câu hỏi ấy. Cũng thế, hỡi Mālunkyaputta, nếu một người nói: “Ta sẽ không theo đời sống Phạm hạnh dưới bóng Như lai cho đến khi Ngài giải đáp những câu hỏi như thế giới trường tồn hay không...”, người ấy sẽ chết trước khi được Như lai giải đáp.

Khi ấy Đức Phật giải thích cho Mālunkyaputta, rằng đời sống Phạm hạnh không phụ thuộc vào những quan niệm ấy. Dù người ta có quan niệm thế nào về những vấn đề ấy đi nữa, thì vẫn có sanh, lão, bệnh, tử, sầu lo, khổ não... mà sự chấm dứt những điều ấy (nghĩa là Niết bàn) Ta nói là có thể thực hiện ngay trong cuộc sống này.

“Bởi thế, này Mālunkyaputta, hãy ghi nhớ trong tâm trí: Những gì ta đã giải thích, thì coi là được giải thích, và những gì Ta đã không giảng giải thì xem là đã không được giảng giải. Những gì là điều Ta đã không giảng giải? Thế giới trường cửu hay không v.v. (10 quan niệm trên) Ta đã không giải thích chúng. Vì sao, hỡi Mālunkyaputta, Ta đã không giải thích chúng? Bởi vì nó không ích lợi, không quan hệ căn bản đến đời sống thánh thiện tâm linh, không đưa đến sự chán bỏ, sự giải thoát, sự chấm dứt khổ đau; sự an tĩnh, sự thâm nhập, sự liễu ngộ, Niết bàn. Chính vì thế mà Ta đã không nói cho ông về những vấn đề ấy.

“Còn những gì, hỡi Mālunkyaputta, ta đã giải thích? Ta đã giải thích khổ (dukkha), nguyên nhân của khổ, sự diệt khổ, và con đường đưa đến sự diệt khổ”. Hỡi Mālunkyaputta, vì sao Ta đã giải thích chúng? Bởi vì nó ích lợi, nó quan hệ căn bản đến đời sống thánh thiện tâm linh, nó đưa đến sự chán bỏ, sự chấm dứt khổ đau, sự an tĩnh, sự thâm nhập, sự liễu ngộ, Niết bàn. Bởi thế Ta đã giải thích chúng”. Bây giờ chúng ta hãy xét đến Tứ Diệu Đế mà Đức Phật bảo Mālunkyaputta rằng Ngài đã giải thích.

Walpola Rahula. *Tư Tưởng Phật Học. Thích Nữ Trí Hải dịch*

Nxb Phương Đông, 2011, tr. 21-46

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

NGUỒN MẠCH TÂM LINH

Mục lục

1. Bốn Chặng Đường Tỉnh Thức
2. Hồng Danh
3. Luận Vãng Sinh
4. Ý Nghĩa Trai Đàn Bạt Độ
5. Tương Quan Giữa Thiền và Mật
6. Các Đề Mục Nguyên Thủy
7. Thân Hành Niệm
8. Ba Thời Chuyển Pháp
9. Câu Chuyện Dòng Sông
10. Ý Nghĩa Quy Y Qua 3 Chặng Đường Tu
11. Phương Pháp Học Phật
12. Tiến Trình Chết và Trung Âm
13. Trung Âm Tái Sinh
14. Kêu Dài Một Tiếng Lạnh Hư Không
15. Cách Chữa Tim Tại Mỹ

BỐN CHẶNG ĐƯỜNG TỈNH THỨC

I. DẪN NHẬP

Hàng năm mỗi khi Đông tàn xuân đến, Phật tử khắp nơi lại nhớ ngày thành đạo của đức Thích Tôn. Đối với Phật tử Việt Nam chúng ta nhất là những người theo truyền thống đại thừa, danh từ Phật hay “Bụt” đã trở thành một khái niệm vừa thiêng liêng vừa gần gũi. Danh từ Bụt xuất hiện rất sớm trên đất nước ta (tức Giao Châu, khi còn Bắc thuộc). Vào đầu thế kỷ Tây lịch, những nhà sư

Ấn Độ theo tàu buôn sang Trung Quốc truyền đạo, đã ghé lại đất Giao Châu. Trong thời gian chờ gió yên biển lặng để tiếp tục hành trình, các nhà sư và các thương gia Ấn Độ đã truyền cho dân chúng Việt Nam nhiều khái niệm căn bản của đạo Phật như nhân quả tội phúc, quy y, cúng dường, bố thí. Vào đầu Tây lịch, đã có một trung tâm Phật học nổi tiếng là trung tâm Luy Lâu do những nhà sư từ Trung Quốc đến lánh nạn tranh giành quyền lực ở chánh quốc. Những người thâm Nho, Lão này khi đến Giao Châu bắt đầu nghiên cứu đạo Phật. Chính để thuyết phục những người này mà tác phẩm Lý Hoặc Luận của Mâu Bác (Mâu Tử) đã ra đời vào khoảng cuối thế kỷ 2. Đó là tác phẩm Hán văn đầu tiên viết về Phật giáo tại Giao Châu. Trong sách có đoạn Mâu Tử phàn nàn: “*Sa môn ngày nay có kẻ lại thích uống rượu ngon, có khi có vợ con, biết cất giữ vàng bạc của quý, lại chuyên môn lừa dối*”. Như vậy chứng tỏ vào cuối thế kỷ thứ 2, Giao châu đã có một tầng đoàn khá đông mới phát sinh những tệ trạng như Mâu Tử nói.

Trong khi đó tại Trung Quốc mãi đến năm 250, tức hậu bán thế kỷ 3, mới có Đàm Ma Ca La từ Trung Ấn qua làm lễ truyền giới xuất gia – chứng tỏ Việt Nam đã thấm nhuần đạo Phật gần một thế kỷ trước Trung Quốc. Vào thời đại nhà Đường có những nhà sư Việt Nam như Duy Giám đã được mời sang giảng đạo trong cung vua Đường:

Giảng kinh xuân điện lý

Hoa nhiều ngự sàng phi

Nam Hải ký hồi hóa

Cự sơn lâm lão quy

Nguyễn Lang dịch:

Giảng kinh nơi cung điện

Giường ngự hoa xuân bay

Bao lần qua Nam Hải

Núi cũ người về đây

Bài thơ cho thấy vị sư này đã nhiều lần qua Trung Quốc thuyết pháp; và lúc ngài trở về Việt Nam, nhà vua đã nhờ thi sĩ Giả Đảo làm thơ tiễn. Đề tựa của bài thơ là “Tống tăng quy An nam”. Cũng may Giả Đảo là một thi sĩ nổi tiếng, nên thơ ông mới còn lưu lại trong tập Đường thi để đến nay ta được biết vào thời ấy Phật giáo Việt Nam đã có những vị sư lỗi lạc như thế. (Theo *Việt Nam Phật Giáo Sử Luận* của Nguyễn Lang)

Một nhà thơ khác là Thẩm Thuyên Kỳ một tiên sĩ đời Đường phạm chính trị, bị đày sang Hoan châu (nay thuộc Nghệ Tĩnh) từ năm 701 đến 704. Khi mới sang

Hoan châu, ông có những bài thơ thăm thiết, vì đối với người Trung Quốc, Hoan châu là đất biên địa, khô cằn. Ông có bài thơ “Sơ đáo Hoan châu” trong Đường thi, kể cảnh ngộ đi đày và sự điêu tàn ở nơi biên địa. Ông rất đau khổ mong ngày ân xá để trở về Trung Quốc. Một hôm nhân lúc ngao du ông đến một ngọn núi giáp giới Việt Nam, và gặp một vị sư Việt Nam tu trong một am cốc trên triền đồi. Từ đó cuộc đời ông được đổi mới, đến nỗi ông cho việc đày ải thế mà lại hay cho ông vì nhờ thế mà ông ngộ đạo: “Đày ải cũng duyên lành”. Ông tự thuật mình đã biết đạo Phật 30 năm nhưng đến giờ mới ngộ, và tôn vị sư Việt Nam là Phật Thích Ca tái thế:

Phật xưa sanh Thiên trúc

Nay hóa thân Nhật Nam

Vòng não phiền ra khỏi

Dưới núi dựng già lam

Chẳng những đạo Phật nước ta ngày xưa có những vị sư uyên thâm như thế, mà tinh thần Phật giáo còn thấm nhuần đại đa số quần chúng, qua những cổ tích, ca dao. Trong văn học bình dân nước ta, những nguyên lý nhân quả tội phúc là nòng cốt, và Bụt luôn luôn hiện đến với những con người bị thiệt thòi áp bức. Ví dụ: Truyện Tấm cám, Ăn khế trả vàng, Cây tre trăm đốt... Với người Việt Nam, Bụt tượng trưng cho một hình ảnh hết sức hiền hòa, luôn xuất hiện với những người đau khổ. Mỗi người Việt Nam thuần túy đều là một Phật tử tiềm tàng cho dù có đi chùa, quy y hay không. Khi một người nói “*để đức cho con*”, là họ đã mặc nhiên công nhận mình là Phật tử dù có thể họ không biết gì về Đức Phật và đạo Phật.

II. THÁI TỬ TẤT ĐẠT ĐA

Thái tử Tất Đạt Đa đản sinh vào năm 563 trước Tây lịch, con vua Tịnh Phạn cai trị một lãnh thổ nằm dưới chân núi Hy mã lạp sơn, dọc biên giới Ấn và Népal ngày nay. Khi thái tử ra đời, có vị ẩn sĩ tên A Tư Đà xem tướng đoán Ngài sẽ làm hoàng đế thống lãnh toàn cõi ấn sau này, hoặc nếu xuất gia sẽ thành Phật. Vua cha hoảng sợ trước viễn ảnh con mình bỏ nhà đi tu, nên ra lệnh cho cận thần phải hết sức chiều chuộng thái tử, không để cho Ngài phải thấy hay nghe một chuyện gì đau lòng, trái ý. Thái tử hấp thụ một nền giáo dục văn võ song toàn, nhất là về nghệ thuật bắn cung. Không những có tài nghệ và thông minh, thái tử còn có tâm hồn mẫn cảm bén nhạy trước mọi nỗi khổ, dù là nỗi khổ của các chúng sinh nhỏ bé. Khi còn bé thái tử đã chứng tỏ có tài biện bác. Một hôm em họ Ngài là Devadatta bắn rơi một con chim, thái tử vội chạy đến nhặt lên săn sóc cho đến khi nó bình phục. Devadatta đến đòi lại con chim, lấy cớ mình đã bắn được nó. Thái tử hỏi lại: “Con chim thích ai hơn, thích người cứu nó hay người giết nó?”

Một hôm vào dịp lễ hạ điền, toàn dân ra đồng xem vua xuống ruộng cày những sá đầu tiên để cầu một năm được mùa. Thái tử vừa lên ba bốn tuổi cũng được người hầu ẵm đi xem. Khi thấy những con giun quần quại dưới những luống cày, bầy chim sà xuống tranh nhau mổ, lòng thái tử se thắt lại trước sự thật phũ phàng: loài này phải làm thức ăn cho loài khác, và con người kiếm được bát cơm hàng ngày một cách gian nan, không phải chỉ đổ mồ hôi và sức lao động mà đôi khi phải đổ cả máu và nước mắt. Trước cảnh đau khổ ấy, thái tử ngồi trầm tư dưới một gốc cây. Xong cuộc lễ người ta mới thấy thái tử đang nhập định, mặt sáng ngời niềm hi vọng. Đến tuổi thành niên, thái tử kết hôn với công chúa Yasodhara, em họ của Ngài, sau khi thắng tất cả các vương tôn công tử trong những cuộc tranh tài về văn, võ. Vua cha còn gia tăng các thú vui để làm cho thái tử khỏi suy nghĩ vẩn vơ. Nhưng có cuộc vui nào không tàn, có niềm hạnh phúc nào không biến đổi? Thái tử thấy rõ hơn ai hết cái phù du của mọi sự hào nhoáng xinh đẹp quanh mình. Càng đẹp càng dường như không thật có, và càng thoáng qua mau. Quá chán chường trước những cảnh:

Suốt ngày tháng tiệc hoa vui mãi

Đêm xuân tàn, xuân lại còn đêm.

(Tản Đà)

và

Vẳng tiếng nhạc khắp nơi nghe biết

Làn gió đưa cao tít Ly cung

(Tản Đà)

Thái tử xin vua cha cho ra ngoài thành dạo chơi. Mặc dù vua đã chỉ thị những nơi xe thái tử đi qua phải được trang hoàng đẹp đẽ, cũng không tránh khỏi sơ suất. Một lão ông không rõ từ đâu chống gậy bước ra, lưng còng, tay chân run rẩy. Thái tử hỏi:

– Này Chana, con gì thế kia?

– Bẩm thái tử, đó cũng là một con người, nhưng nay đã già nên lưng còng, phải chống gậy.

– Thế thì công chúa Yasodhara sẽ ra như vậy chăng?

– Vâng, thưa thái tử, ngay cả công chúa Yasodhara đẹp như trăng rằm kia cũng sẽ da nhăn, tóc bạc lưng còng như thế đấy.

– Thôi Chana, đủ rồi. Hãy đánh xe cho ta về.

Ngày hôm sau Ngài lại ra dạo chơi, lần này thái tử trông thấy một người bệnh, và lần thứ ba một xác chết. Bức tranh đời thái tử đã trông rõ một cách trọn

ven, đó không gì hơn là già, bệnh, chết đến với tất cả mọi người, không phân giai cấp.

Thái tử càng u sầu áo não kể từ ba cuộc dạo chơi. Vua cha lo ngại tuyên thêm mỹ nữ, nhạc công danh tiếng vào cung để giải khuây thái tử. Ngày kia thái tử lại ra dạo ngoài cung thành lần nữa, và lần này Ngài thấy một sa môn.

– Kia Channa, phải chăng đây cũng là một người chết?

– Bẩm không, đó là một người đang tu thiền định, thân xác trông như chết, nhưng tâm ông ta vẫn tỉnh thức.

Trở về lần này, Ngài đã thấy được một lối thoát, dù rất mơ hồ. Một đêm kia sau khi mãn cuộc vui trong cung điện, đi ngang qua đám vũ nữ phục sức diêm dúa, phấn son nhầy nhụa, đang lăn ra ngủ một cách mệt nhọc sau hậu trường, thái tử bỗng cảm thấy một ý muốn ra đi mãnh liệt, từ bỏ tất cả những cảnh tượng này, cả cung điện, cả người vợ xinh đẹp, nhất là cả hài nhi mới sinh. Cùng với nỗi vui được làm cha, Ngài thoáng thấy một mối lo âu ràng buộc: đứa con sẽ là một dây trói vững chắc vào cuộc sống thế tục, tình yêu đối với người con ngày càng mãnh liệt sẽ làm Ngài khó lòng dứt áo ra đi, do vậy Ngài đặt tên con là Rahula (ngăn che), ám chỉ tình yêu vợ con là sợi dây trói chặt nhất.

Bởi thế thời gian thuận tiện nhất đã đến, đó là đêm khuya thanh vắng, Yasodhara và hài nhi đang ngủ say. Sau khi nhìn vợ con lần cuối, Ngài cùng Xa Nặc lên ra ngoài cung thành trên lưng con ngựa Kiền Trắc yêu quý Ngài thường cưỡi. Đến sông Anoma, Ngài xuống ngựa, cởi bỏ tất cả phục sức vương giả, cắt tóc và trao tất cả cho Xa Nặc, kể cả ngựa. Xa Nặc khóc lóc xin đi theo, ngựa cũng ứa nước mắt muốn theo thái tử. Nhưng không, thái tử cương quyết đi một mình. Ngựa Kiền Trắc về buồn sầu bỏ ăn mấy ngày rồi chết vì nhớ chủ. Bên bìa rừng, thái tử nhặt một tấm vải vàng khoác cho những tội nhân đã bị hành quyết để thay cho y phục trên mình. Cũng như những tội nhân kia, mọi người sinh ra phải chăng đã lãnh một bản án tử hình, đang chờ giờ hành quyết. Khi được khoác tấm vải vàng để dẫn ra pháp trường là mọi hệ lụy trên thế gian này đã chấm dứt. Từ đây màu vàng tượng trưng cho tu sĩ Phật giáo.

Ngài đi sâu vào rừng, nơi đó Ngài gặp nhiều ẩn sĩ, theo học nhiều vị thầy về các môn yoga, khổ hạnh. Ngài nhanh chóng nắm được các bí quyết tu hành của những vị này và vượt xa hơn họ về các phép tu, song chúng cũng không đem lại mục đích Ngài mong muốn. Ngài bèn giã từ tất cả thầy dạy, ra đi một mình, và trong 6 năm ròng rã, Ngài đã trải qua thời gian khổ hạnh khốc liệt, mỗi ngày chỉ ăn một hạt ngũ cốc cho đến khi thân thể Ngài chỉ còn là một bộ xương. Năng lực khổ hạnh của Ngài được 5 anh em Kiều Trần Như cùng tu với Ngài rất tán phục.

Nhưng thái tử thấy rằng, càng khổ hạnh, sức Ngài càng mòn mỏi, không thể tập trung thiền quán, và Ngài bỗng nhớ lại một kinh nghiệm hỷ lạc lúc Ngài còn thơ ấu ngồi thiền dưới gốc cây trong ngày lễ hạ điền. Lúc đó các giác quan Ngài hoàn toàn vắng lặng, tỉnh thức, trong sáng. Bây giờ Ngài nhận ra rằng sự khổ hạnh không phải là con đường dẫn đến sự vắng lặng của cảm giác và sự minh mẫn của tâm trí. Con đường đúng là đường ngày xưa Ngài đã theo, khi ngồi thiền định dưới gốc cây. Nhưng một người đã kiệt sức vì khổ hạnh ép xác thì không thể làm được vậy. Trong khi Ngài đang suy nghĩ điều này, một cô bé chăn bò tên là Sujata trông thấy Ngài vội đem dâng một bát sữa. Ngài chậm rãi đón lấy và chấm dứt cuộc khổ hạnh lâu dài.

Sau khi dùng sữa, tinh thần lai tinh, Ngài đem cái bát thả xuống dòng sông Ni Liên với lời ước nguyện, nếu tôi đắc đạo thì cái bát này sẽ trôi ngược dòng sông. Năm anh em Kiều Trần Như kinh ngạc trông thấy cái bát từ từ trôi ngược dòng. Nhưng họ vẫn từ giả vì thấy Ngài không còn tu khổ hạnh nữa.

Còn lại một mình Thái tử nhớ lại ngày xưa lúc tâm Ngài tự nhiên đi vào thiền định, Ngài đã kể lại về sau: *“Ngày chư Hiền, khi nhà thiện xạ bắn chẻ được một sợi tóc, người ấy quan sát cẩn thận thể đứng của mình, cách cầm cây cung, vị trí những ngón tay, cách phóng mũi tên ra... để làm lại những động tác đã đưa mình đến thành công. Ta cũng thế, ngày chư Hiền, ta khởi sự một cách có phương pháp bằng cách lặp lại những gì đã đưa tới thành công trong thiền định rất lâu về trước”*.

Gần thành Gaya, thái tử tìm thấy một nơi thanh tịnh, Ngài trải cỏ dưới gốc cổ thụ, rồi khoan chân ngồi kiết già với lời thề, ta sẽ không đứng dậy khỏi nơi này, khi chưa tìm được lối thoát ra ngoài sống chết. Với quyết định này thái tử khởi sự đóng lại các cửa ngũ giác quan, tập trung vào tâm ý.

Khi Ngài đi sâu vào thiền định, những tầng lớp vô thức dần dần xuất hiện dưới hình thức những sứ giả của ác ma: ma ái luyến hiện hình ra nàng Yasodhara xinh đẹp đang khóc lóc, ma danh vọng hiện hình ra cung điện vàng son, ma hoài nghi, ma sợ hãi v.v. nhưng không gì làm cho Ngài nao núng. Cuối cùng đạo quân ác ma phải rút lui, cửa ngõ vô thức, hầm sâu vô minh bây giờ tràn trề ánh sáng. Ngài trở thành một *Con người tỉnh thức*, một Đức Phật. Ngài đã đến lĩnh vực mà già chết không thể nào chạm đến, đó là Niết bàn, Bất tử.

Đức Phật Thích Ca, danh hiệu của Ngài kể từ giây phút tỉnh thức trọn vẹn, ngồi yên dưới gốc cây mà từ đây được vinh dự mang tên là cây Bồ đề, hay cây Giác ngộ. Ngài thương thức niềm hỷ lạc của Niết bàn trong nhiều tuần, rồi bỗng tìm Ngài se thắt lại khi nghĩ đến nỗi khổ của chúng sanh đang ngập lặn trong đau khổ vì vô minh, Ngài muốn tìm phương cứu độ.

Khi ấy ác ma lại xuất hiện lần nữa: “Hỡi Gotama! Ngài đã đạt đến Niết bàn, đã thoát khỏi tầm tay của ta, Ngài đã đi sâu vào những tầng tâm thức vi diệu mà ngay cả những loài chư thiên cao nhất cũng chưa từng đạt đến, nhưng Ngài đã biết rồi đây, thật gian khổ biết bao, Ngài với con mắt sáng mà còn phải vô cùng khốn đốn mới đạt đến Niết bàn, thì làm sao những kẻ đầy bụi trong con mắt có thể đạt đến, nhất là chúng lại không mong cầu Niết bàn, chúng chỉ mong cầu những thỏa mãn riêng tư. Dù chúng phải chịu trăm cay nghìn đắng trong đời, nhưng mấy ai muốn từ bỏ thế gian với những thú vui giả tạm, mấy ai thực sự đi tìm chân lý? Có phải phí công vô ích chăng, khi Ngài không nhập vô dư Niết bàn mà lại có ý định ra giáo hóa chúng sinh, chỉ bày cho chúng con đường? Thôi đi, hỡi Gotama, chẳng có mấy ai chịu nghe Ngài thuyết giảng đâu, mà dù chúng có nghe, vị tất chúng đã làm theo. Nếu có làm theo, vị tất chúng đã chịu khó nỗ lực đến cùng, như Ngài đã nỗ lực. Ít có kẻ nào thực tình muốn lau hết bụi bặm trong con mắt, Ngài hãy nhập Niết bàn đi, hỡi Gotama”.

Đức Phật ngồi im lặng giây lâu, những lời của ác ma quả có làm cho Ngài dao động, vì nó chứa một phần sự thật. Trong cái thế giới đang ngủ say với tham lam, bạo tàn và quyền lực này, có mấy ai sẽ chịu khó lắng nghe thông điệp của “*Người về từ cõi Tâm linh*” mà họ chưa từng biết đến. Thông điệp ấy dạy rằng, mọi sự vật trên đời từ con người cho đến muông thú và cỏ cây, tất cả trên mặt đất và trong lòng đất đều là một thân thể bao la, không phần nào bị hại mà không tổn thương đến toàn thân thể. Hận thù không làm tiêu tan hận thù mà chỉ có lòng bao dung thông cảm mới thắng được hận thù, bạo động. Quả thật vô cùng khó khăn để mà tin nổi thông điệp của Ngài, trong khi chúng sinh đang chìm ngập trong hận thù, vô minh, ngã chấp.

Nhưng Đức Phật chỉ dao động vì những lời của ác ma trong một chốc, rồi niềm tin trở lại với Ngài. Ngài thấy chúng sinh có nhiều hạng, cũng như những cọng sen trong hồ, có cọng đang còn ngập dưới bùn sâu, có cọng đã vươn lên ngang mặt nước, có cọng sen đã vươn rất cao, tỏa hương khắp không gian. Chúng sinh có kẻ nhiều bụi trong mắt đang chìm trong màn đen vô minh, song cũng có kẻ ít bụi trong con mắt, có thể lãnh hội phần nào chân lý mà Ngài sẽ giảng nếu nó được trình bày thứ tự và có phương pháp. Có ai lại không muốn thoát khổ, an lạc dài lâu?

Niềm tin ấy đã khiến Đức Phật quyết định giảng pháp. Ngài tiếp tục ngồi tại cội bồ đề trong nhiều tuần, thường thức niềm tịnh lạc đã chứng. Có lẽ trong thời gian ấy, Ngài cũng phác họa một chương trình giáo hóa về sau. Cuối cùng khi thấy đã đến lúc, Ngài đứng lên khỏi tòa ngồi để bắt đầu cuộc du hóa vĩ đại 45 năm không dừng nghỉ. Bảy giờ không những Ngài là bậc thánh đã đạt đến Niết bàn mà còn là bậc thánh đã an lập trong *Niết bàn vô trú*, một sự tỉnh thức và an lạc không chỉ có trong lúc Ngài ngồi mà trong mọi thời mọi chỗ, dù khi Ngài đang đứng hay

nằm, dù khi Ngài nói hay im lặng, dù khi Ngài thức hay ngủ. Chúng ta gọi đó là *Như Lai thanh tịnh thiền*. Bấy giờ Ngài có thể giúp mọi người vượt qua, như Ngài đã vượt qua, dòng sông sanh tử. Điều cốt yếu là họ có thực tình muốn vượt qua hay không. Do đó Ngài có biểu tượng là người chèo con thuyền bát nhã, đưa người từ bờ sinh tử đến bến Niết bàn, luôn luôn kêu gọi, “Có ai muốn qua sông không?”

III. BÁNH XE PHÁP

Đó là bài thuyết giảng đầu tiên của Đức Phật sau khi giác ngộ. Khi Ngài đứng lên khoan thai bước đi, trước tiên Ngài đi quanh cây bồ đề, tỏ dấu cảm ơn cái nơi Ngài đã ngồi thiền và đạt giác ngộ, rồi Ngài khởi sự ra khỏi rừng, đi về hướng có thể gặp những con người. Sắc diện Ngài chắc phải tỏa ra một vầng hào quang của trí tuệ và từ bi, nên một vài tiểu phu thấy Ngài đã sụp lạy vì tưởng Ngài là thần cây, những người khác tưởng Ngài là một thiên thần xuất hiện, nhiều người cho Ngài là phi nhân, một loài biến hóa, với tất cả những người này Ngài đều trả lời rằng họ đã lầm: “*Ta không phải là người, nhưng với loài người ta là một con người đã tỉnh thức. Ta không phải là vị trời, nhưng đối với chư thiên ta là một vị trời đã tỉnh thức. Ta không phải là rồng nhưng đối với loài rồng thì ta là một con rồng đã giác ngộ...*”

Những lời này gọi cho chúng ta biết, Đức Phật khi ấy không còn là người dù Ngài có thể mang thân xác một con người, không thể là vị trời dù có thể Ngài có hình ảnh của chư thiên, Ngài siêu việt tất cả tướng như hình sắc, hư không. Ngài đã đạt đến tuyệt đối, đến bất nhị, vượt lên trên có và không, còn và mất, động và tĩnh, Ngài vừa là chân không, vừa là diệu hữu.

Tại Vườn Nai gần thành Ba La Nại, bên bờ sông Hằng, Ngài gặp năm anh em Kiều Trần Như, đệ tử tu khổ hạnh của Ngài ngày xưa. Ngài đã giảng cho họ bài pháp đầu tiên còn nổi tiếng đến ngày nay, gọi là “*Chuyển bánh xe pháp Tứ đế*”, hay *Tứ thánh đế*. Chữ “*thánh*” có nghĩa do bậc thánh tìm ra, và chỉ có bậc thánh mới thấy một cách trọn vẹn.

Ngài dạy:

“Này chư Hiền, diệu đế thứ nhất là chân lý về khổ. Ai cũng muốn hạnh phúc, lạc thú, sum vầy, ai cũng muốn điều tốt lành, lẽ phải, sự trường tồn, niềm thỏa mãn, vậy mà ai cũng thấy cuộc đời chỉ đem đến cho ta đau khổ, buồn sầu, tan tác, điều dữ, việc gai mắt, sự bấp bênh, điều ngang trái. Cuộc đời là biến chuyển, mà biến chuyển không bao giờ đem lại sự thỏa lòng, mọi đổi thay đều đem đến ít nhiều đau khổ.

Diệu đế thứ hai là nguyên nhân của khổ. Không phải cuộc đời đem lại đau khổ mà chính những đòi hỏi của ta từ cuộc đời đã đem lại đau khổ cho ta, chẳng

hạn như đòi hỏi sự trẻ mãi không già, sống hoài không chết. Bởi thế nguyên nhân của đau khổ là dục vọng, nỗi khát khao điều mình mong muốn, sống theo ý riêng của mình. Vì tưởng cuộc đời có thể làm cho họ hạnh phúc bằng cách đem lại cho họ những gì mong muốn, con người theo đuổi sự thỏa mãn những ước mơ của mình. Nhưng này chư Hiền, không có ngọn lửa nào mạnh bằng lửa dục, càng được thỏa mãn lòng dục càng tăng, nó như một cái thùng lủng đáy. Lòng dục đòi hỏi một điều không thể có, ấy là một thứ trường cửu không xen lẫn khổ đau, nhưng đòi hỏi như thế chẳng khác nào mò trăng đáy nước.

Này chư Hiền, diệu đế thứ ba là, mọi nỗi sầu đau khi được hiểu rõ đều có thể chữa lành. Khổ có nguyên nhân nên sẽ có sự chấm dứt khi nguyên nhân của nó chấm dứt. Nguyên nhân của khổ là dục vọng ích kỷ, khi dục được dập tắt thì tâm ở trong trạng thái tỉnh thức. Sức khỏe tâm hồn, sự lành mạnh ấy gọi là ái diệt, hay Niết bàn.

Diệu đế thứ tư là lòng tham dục vị kỷ, nguyên nhân của khổ ấy có thể được dập tắt bằng cách theo một con đường tám chánh: chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tiến, chánh niệm, chánh định. Nếu pháp là bánh xe thì 8 chánh là 8 cãm xe.

Chánh kiến là thấy cuộc đời đúng như thực chất của nó, giữa dòng thác đổ thay đang tuôn chảy thì tìm đâu có một chỗ bám víu bên ngoài. Biết rõ rằng hạnh phúc không đến từ bên ngoài, rằng mọi sự sinh ra phải bị hủy diệt. Chánh kiến tức thấy đúng, chánh kiến là khởi điểm của trí tuệ. Từ chỗ thấy đúng phát sinh ý chí, mong muốn, suy tư phù hợp với thực chất của cuộc đời. Cũng như cơn nước lũ cuốn trôi một ngôi làng ngủ say, cái chết cuốn trôi những người không chuẩn bị. Bởi thế hãy nhớ kỹ điều này, hãy biết sống trước khi quá muộn, biết sống là chỉ suy nghĩ, dự tính không hại mình, không hại người, không hại cả mình và người. Biết sống là chỉ suy tư những gì phù hợp với chân lý vô thường, vô ngã. Biết sống là quá khứ không truy tìm, tương lai không ước vọng, đó gọi là **chánh tư duy**. Hai chánh này tức là thấy đúng và tư duy đúng, thuộc về Tuệ.

Chánh ngữ hay nói đúng, **chánh nghiệp** hay làm đúng, **chánh mạng** hay sinh nhai chân chánh, đó là 3 điều phát sinh từ chánh tư duy, thuộc về Giới. Ba điều này có nghĩa là sống thuận theo tính nhất thể của đời sống, không chỉ nhắm đến hạnh phúc bản thân mà còn nhắm đến an lạc cho tất cả.

Chánh mạng là không làm nghề hại đến sinh mạng của người khác, loài khác. Tất cả đều ham sống, sợ đau khổ, bởi thế hãy xem tất cả như chính thân mình. Chánh nghiệp là tránh những việc làm trái với lương tâm, tổn hại đến sự sống của muôn loài, của môi trường.

Ba chánh cuối cùng liên hệ đến tâm, đó là **chánh tinh tiến**, **chánh niệm**, **chánh định**. Mọi sự tùy thuộc vào tâm, cuộc đời chúng ta do tâm của ta hình

thành, chúng ta trở thành những gì do tâm ta suy nghĩ, đau khổ sẽ tiếp theo một tư tưởng xấu ác như bánh xe lăn theo con vật kéo xe, niềm vui sẽ tiếp theo một tư tưởng tốt lành như hình với bóng. Chánh tinh tiến là luôn đào luyện bản thân về 3 phương diện: thân, lời, ý. Như cần tập thể thao để rèn luyện thân thể, người yêu mến Niết bàn cũng phải rèn luyện tâm ý, chỉ nhờ nỗ lực tinh tiến không ngừng mà ta có thể đạt đến Niết bàn:

“Hăng hái giữa những người biếng nhác, tỉnh thức giữa đám người ngủ mê. Hãy tiến lên như con tuấn mã bỏ xa bầy ngựa yếu hèn” (Pháp cú).

Chánh niệm là đặt hết sự tỉnh thức vào một việc hiện tại trước mắt. Cái gì thiện, có lợi cho mình và mọi người, đem lại an lạc dài lâu, hãy tập trung vào đó. Cái gì tiêu cực chủ quan, làm cho tâm dao động, thoái hóa, thì đừng chú ý đến nó. Sự đào luyện chánh niệm, điều phục tâm để tập trung vào cái gì đáng tập trung, là việc hết sức gian nan. Một cái tâm không điều phục thường phải đau khổ và thường gây ra đau khổ. Nhưng một tâm khéo điều phục đem lại sức khỏe và hạnh phúc.

Chánh định là phương pháp đào luyện tâm:

“Như mái nhà vụng lợp, mưa sẽ nhỏ giọt vào, dục tham sẽ lén vào tâm không khéo tu tập” (Pháp cú).

Hãy đào luyện tâm bằng phương pháp thiền định thì dục tham sẽ không lọt được vào, như mưa không lọt qua mái nhà khéo lợp. Ba chánh sau cùng này thuộc về Định.

Này chư Hiền đây là con đường mà chính ta đã đi qua, không có con đường nào khác để thanh lọc tâm thức. Hãy đi theo con đường ấy để chiến thắng ác ma, ở cuối con đường là sự chấm dứt đau khổ. Nhưng các người hãy tự mình nỗ lực tinh tiến khi Như Lai đã chỉ rõ con đường.”

Phật xác định rõ vai trò của Ngài: Ngài là vị lương y đã chẩn bệnh và tìm ra phương thuốc trừ bệnh, nhưng uống hay không còn tùy thuộc ở con bệnh. Nếu con bệnh không muốn nhận rằng mình có bệnh, hoặc biết mình bệnh mà không muốn chữa, thì đó không là lỗi lương y. Ngài là vị hướng đạo chỉ rõ con đường tốt cho người đi, nhưng nghe rồi bỏ qua không chịu đi thì không phải lỗi của người dẫn đường.

IV. BỐN CHẶNG ĐƯỜNG

Đối với Phật tử chúng ta, cuộc đời cao cả của Đức Thế Tôn là bài thuyết pháp, từ khi Ngài còn tại gia cho đến khi thành đạo và giáo hóa độ sanh, mỗi giai đoạn trong lịch sử đời Ngài đều là một chặng đường tỉnh thức để đưa đến sự giác ngộ hoàn toàn trong phút giây thành đạo. Ta có thể đặt tên bốn chặng đường ấy là:

chặng đường thực nghiệm, chặng đường từ bỏ, chặng đường sáng tạo và chặng đường chuyển hóa.

1. Chặng đường thực nghiệm

Khi còn tại gia, thọ hưởng dục lạc, thái tử vẫn luôn luôn sống tỉnh thức, có lối nhìn đầy trí tuệ và bi mẫn. Mặc dù được vua cha thương yêu, mặc dù sống trong cung vàng điện ngọc, mặc dù bị bủa vây giữa thế tục xa hoa phù phiếm, thái tử không bao giờ quên chánh niệm. Chánh niệm ấy khiến Ngài chú ý điều đáng chú ý, dù nó rất thoáng qua, dù nó bị che khuất. Đó là hình ảnh con giun quần quai dưới luống cày, là hình ảnh già bệnh chết, hình ảnh những vũ nữ mệt nhoài sau hậu trường.

Mặt trái của cuộc vui, mặt trái của cuộc đời dù được che đậy rất kỹ, vẫn không thoát khỏi lối nhìn sắc bén của một con người tỉnh thức. Nhờ vậy thái tử không bị đắm chìm trong đời sống thế tục, dù đó là sự vàng son của ngôi vua, hạnh phúc của tình yêu tuổi trẻ và sắc đẹp. Ta có thể gọi đây là giải thoát bằng con đường thực nghiệm, nhờ một cảm quan bén nhạy và lối nhìn tỉnh thức. Đó là cách tu hành mà Phật dạy cho Bồ tát tại gia trong phẩm Tịnh Hạnh, kinh Hoa Nghiêm. Muốn tu theo cách này, cần một lối dụng tâm chân chánh trong khi nắm giác quan tiếp xúc 5 đối tượng bên ngoài. Tổ Huệ Năng cũng dạy:

*“Tâm sẵn có trí tuệ thanh tịnh,
chỉ cần vận dụng tâm ấy thì sẽ thành Phật“,*

(Tự tánh bồ đề, bản lai thanh tịnh

Đản dụng thủ tâm trực liễu thành Phật)

Ta hãy đọc vài đoạn cách “dụng tâm” của Bồ tát trong kinh Hoa Nghiêm, giải thoát bằng con đường thực nghiệm, bằng ngay sự việc trước mắt chứ không cần phải cạo đầu đi tu hay lên núi xuống hang gì cả. Điểm chính yếu trong cách dùng tâm này là tỉnh thức trong công việc mình đang làm, sống ngay với phút giây hiện tại đồng thời phát triển lòng bi mẫn và chánh niệm.

“Bồ tát tu tại gia hãy làm cho mọi người hiểu thấu nhà không thực, hết bị sự bức bách của nhà.

Khi hiếu dưỡng cha mẹ, hãy nguyện cho mọi người khéo thờ phụng chư Phật, cứu giúp cả chúng sanh.

Khi sum họp gia đình, hãy nguyện cho mọi người xem ghét thương bình đẳng, để xa lìa ái luyến.

Khi thọ hưởng 5 dục, hãy nguyện cho mọi người nhỏ tên độc tham dục, được hoàn toàn an vui.

Khi xem ca vũ nhạc, hãy nguyện cho mọi người lấy chánh pháp làm vui, rũ múa ca giả dối.

Khi ở trong phòng thất, hãy nguyện cho mọi người được vào nơi thánh địa, xa dục lạc nhiễm ô.

Khi đeo chuỗi ngọc quý, hãy nguyện cho mọi người bỏ trang sức giả dối, đạt đến chỗ chân thật.

Khi đi lên lầu cao, hãy nguyện cho mọi người lên được lầu chánh pháp, thấy bao quát mọi loài.

Khi gặp tai nạn nguy, hãy nguyện cho mọi người được tự do tùy ý, đi đâu không chướng ngại.

Khi bỏ nhà ra đi, hãy nguyện cho mọi người, xuất gia không chướng ngại, tâm thường được giải thoát.

Thấy đường lên dốc cao, hãy nguyện cho mọi người được lìa cả 3 cõi, không có tâm khiếp nhược.

Khi đường đi xuống dốc, hãy nguyện cho mọi người tâm tính thường khiêm hạ, thêm lớn mãi căn lành.

Khi gặp đường quanh co, hãy nguyện cho mọi người từ bỏ tâm bất chính, và các ác tà kiến.

Thấy người ham vui thú, hãy nguyện cho mọi người lấy chánh pháp làm vui, hoan hỉ trong chánh pháp.

Thấy người không ham vui, hãy nguyện cho mọi người, tâm không bị đắm mê, trong các pháp hữu lậu.

Thấy người tướng xinh đẹp, hãy nguyện cho mọi người, đối trước Phật, Bồ tát, có lòng tin trong sạch.

Thấy người tướng xấu xí, hãy nguyện cho mọi người, đối các việc ác tà, không khởi tâm ham thích.

Thấy người biết đền ơn, hãy nguyện cho mọi người đối chư Phật Bồ tát, thường biết nhớ ơn sâu.

Thấy người quên ơn nghĩa, hãy nguyện cho mọi người, đối với kẻ ác độc không giữ tâm báo thù.“

Đây là con đường thực nghiệm của Bồ tát tại gia, những người tu ngay trong khi mắt thấy tai nghe hàng ngày, trong những cảnh thuận ý hay nghịch ý bằng cách đào luyện chánh niệm và từ bi .

Giải thoát bằng con đường thực nghiệm này còn có nghĩa là nhìn mọi sự vật dưới ánh sáng của tuệ giác, qua đó tất cả đều là biểu hiện của pháp thân, dù đó là trúc tía, mai vàng, hay bùn lầy, nước đọng, ánh sáng hay bóng tối, mùa xuân hay mùa đông. Chỉ cần cái mỉm cười, cái gật đầu của ta thì mọi sự đều tốt lành theo kiểu ông già họ Tái mất ngựa. Tín Tâm Minh nói: “*Chỗ chỉ đạo không gì khó, chỉ kỹ lọc lừa*” (Chỉ đạo vô nan, duy hiềm giản trạch).

Ngôn ngữ thiền gọi điều này là đoạt tâm không đoạt cảnh, bỏ sự rắc rối. Mọi rắc rối có ra là do tâm rắc rối, bởi thế chỉ cần vô tâm hay vô niệm là giải quyết được tất cả.

2. Chặng đường từ bỏ

Khi từ bỏ đời sống tại gia vào rừng tu khổ hạnh, là thái tử từ bỏ con đường thực nghiệm để dẫn thân vào vực thẳm, vào bóng tối, vào đau khổ tự nguyện nhưng đồng thời vẫn tinh thức để thoát ra khỏi nó khi thấy nó không đưa đến giải thoát. Con đường này mệnh danh là *sự giải thoát nhờ từ bỏ*, như người tu khổ hạnh nhờ khổ hạnh mà lia đục hoặc như nghệ sĩ bị ám bởi một thể tài nghệ thuật.

3. Chặng đường sáng tạo

Nhờ từ bỏ lối tu khổ hạnh, thái tử tiến đến Trung đạo, vượt trên khổ và lạc, tìm thấy ánh sáng giác ngộ. Đây gọi là giải thoát bằng con đường sáng tạo, như sự bùng dậy của mùa xuân sau những tháng đông băng giá, như ánh sáng cuối đường hầm. Sự sáng tạo nghệ thuật cũng vậy, chỉ xảy đến sau khi nghệ sĩ hoàn toàn quen mình, rút vào bóng tối để cho nghệ thuật tự hiện bày.

4. Chặng đường chuyển hóa

Cuối cùng khi quyết định ra thuyết pháp độ sanh là Đức Phật đã bước lên chặng đường tinh thức thứ tư, đem hoa trái của giác ngộ gieo rắc khắp mọi người không phân biệt. Đây cũng là con đường của những chính trị gia thánh thiện như Gandhi, Dalai Lama thứ XIV, đây là con đường của Moise khi xuống núi Sinai, của Jesus khi đến với đám đông tụ họp bên bờ sông Jordan. Họ là những người đã già từ thế gian rồi trở lại thế gian, sau khi đã hoàn toàn chuyển hóa để phụng sự con người.

IV. KẾT LUẬN

Theo đại thừa giáo, cuộc đời của đức Thích Tôn từ khi đản sanh cho đến khi nhập Niết bàn đều là thị hiện như những phương tiện độ sanh: thị hiện đản sanh, thị hiện thọ hưởng dục lạc, thị hiện xuất gia tu khổ hạnh, thị hiện thành đạo và thị

hiện Niết bàn. Thị hiện làm thái tử ở Ấn Độ cách đây 2535 năm là có không gian và thời gian, nhưng kỳ thực Ngài là đấng bất sanh bất diệt vượt ngoài thời không, Ngài là trung đạo, là bất nhị vì Ngài vượt trên tất cả qua bốn chặng đường vừa nói. Ở trong dục lạc mà không đắm mê dục lạc, xuất gia tu khổ hạnh nhưng không vương mắc khổ hạnh, thành đạo đạt Niết bàn nhưng không vương mắc Niết bàn, để cuối cùng trở lại giáo hóa độ sanh. Niết bàn của Ngài bây giờ trở thành **vô trú Niết bàn**, một Niết bàn không có biên giới ngăn chia với sanh tử. Bởi vậy thật là niềm vui lớn cho những ai có đủ lòng tin theo đó Phật là đấng chân thường, như kinh Pháp Hoa dạy,

*chư hữu tu công đức
nhu hòa chấp trực giả
tất giai kiến ngã thân
tại thử nhi thuyết pháp*

(Những ai dày công tu luyện, tính tình nhu hòa chất trực, thì sẽ thấy pháp thân của ta đang còn thuyết pháp)

Sau đây xin mạn phép trích dẫn một lời của Thượng tọa Trí Quang để kết thúc bài này: "... Nhưng vô trú Niết bàn là gì? Là xả bỏ phiền não mà không xả bỏ chúng sanh. Nên Phật thường trú, thị hiện đủ loại hình mà ích lợi chúng sanh. Không những thị hiện thân Phật, thị hiện thành đạo thị hiện Niết bàn, thậm chí đến cái thân tôi tớ giúp việc, Phật cũng thị hiện, và nói như kinh Địa Tạng, cao nguyên bình nguyên ao hồ suối giếng, không có gì lợi ích có tác dụng hóa độ cho chúng sanh mà Phật không thị hiện. Phật thị hiện đến như vậy mà ta không nhận biết, vì ta là đồ bể không thể chứa nước, hoặc chứa mà nước đục nước xao động, thì chẳng bao giờ thấy được hình bóng vàng trắng".

Nguồn:

Hoằng Pháp/ Hội Đồng Hoằng Pháp – GHPGVNTN

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

SỰ TÍCH GIỚI LUẬT

Kính dâng Giác linh Đại lão Hòa thượng tôn sư.
Kính dâng quý vị tôn túc Ni.

Kính dâng chư thiện hữu tri thức - trong đó có cửu huyền thất tổ, hiện tiền phụ mẫu và chư huynh tử muội - những người đã gieo trong tàng thức con những hạt giống tốt lành.

Thân kính tặng ni chúng Hồng Ân Huê, những pháp hữu đã khơi nguồn cảm hứng trực tiếp cho tác phẩm này, nhân mùa an cư năm Ất Hợi (1995).

Thích Nữ Trí Hải

DẪN NHẬP

Gới luật tỷ kheo ni gồm 348 giới điều, được gọi là “Ngũ thiên thất tụ”. Trước hết, “thất tụ” là bảy nhóm như sau:

- Nhóm 1: 8 pháp Ba la di
- Nhóm 2: 17 pháp Tăng tàn
- Nhóm 3: 30 pháp Xả đọa
- Nhóm 4: 178 tám pháp Đọa
- Nhóm 5: 8 pháp Hồi quá
- Nhóm 6: 100 pháp Chúng học
- Nhóm 7: 7 pháp Diệt tránh.

Phân loại theo các việc cần phải cấm chỉ không được làm (chỉ trì) hoặc cần phải làm (tác trì) thì có bảy nhóm như trên, gọi là “Bảy tụ”, cũng như những chương, điều được nêu trong bộ luật hình sự ở đời. Những việc Phật cấm chỉ không được làm, nếu làm thì phạm, gọi là “chỉ trì tác phạm” như giới sát đạo dâm vọng v.v. Những việc Phật dạy phải làm không được bỏ qua, thì gọi là “tác trì chỉ phạm”, ví như những việc bố tát, tụng giới, yết ma, tụng tứ, vân vân.

Nhưng phân loại theo tội phạm và mức độ xử phạt (tỉ như định mức án trong bộ luật hình sự ở đời) thì chỉ có năm mục, gọi là “Năm thiên” đáng nói, đó là:

Thiên 1: Tội ba la di, là khi phạm vào một trong tám pháp ba la di nói trên (nặng nhất). Mức xử phạt là đuổi ra khỏi chùa.

Thiên 2: Tội Tăng tàn, là khi phạm một trong 17 pháp Tăng tàn nói trên. Mức xử phạt là sám hối trước hai bộ đại tăng và hành sám một thời gian, bằng cách làm các việc do tăng chỉ định.

Thiên 3: Tội Ba dật đề, là khi phạm vào hai nhóm 3 và 4 nói trên. Mức hành sám ngang nhau, nhưng một bên có vật trình ra trước Tăng để xả (nói theo luật pháp ở đời là “có tang vật cần tịch thu”) rồi sám hối tội đáng đọa lạc, nên gọi là “Xả đọa”. Còn một bên không có tang vật, nhưng có những hậu quả xấu như mang tai tiếng cho đoàn thể hoặc gây thiệt hại cho người khác, gọi là pháp “Đọa” vì khiến cho người phạm rơi vào những ô nhiễm do tham sân hoặc do đam mê sáu trần cảnh, không đem lại giải thoát.

Thiên 4: Tội Thâu lan giá, là loại tội “non Ba la di già Tăng tàn” ví như trong pháp ba la di thứ tám, mà mới phạm có bảy việc, hoặc hai ba bốn việc; hoặc khi cố ý giết mà đối tượng chưa chết, hoặc âm mưu bại lộ, bất thành. Do vậy nên có ba cấp bực Thâu lan giá

Thiên 5: tội Đột cát la, nhẹ nhất nhưng dễ phạm, là khi vi phạm các pháp trong những thiên còn lại (5, 6, 7) gồm hai thứ: “ác tác” (làm bậy) và “ác thuyết” (nói bậy); tựa như loại tội “vi cảnh” trong luật đời.

Sự tích giới luật được viết sau khi tham khảo:

1. Tỳ kheo ni giới, bản dịch của HÒA THƯỢNG. Trí Quang.
2. Trung bộ kinh ba tập, bản dịch của HÒA THƯỢNG. Minh Châu.
3. Bản dịch bộ “Tứ Phần Tỳ kheo ni Giới bản chú giải” hai tập của Ni sư Phật Oanh, (Thích nữ Trí Hải dịch, 1975).
4. Bản dịch bộ “Luật Ngũ phần” 30 quyển, trong Đại tạng kinh (dịch giả Thích Nữ Trí Hải, 1989).
5. “L’enseignement monastique du Petit Véhicule” bản dịch của Thích Nữ Tuệ Dung.

Điều đáng nói sau khi xem những sự tích này là, với “con mắt thông suốt ba cõi và tấm lòng nghĩ thấu ngàn đời”, Đức Phật đã quán sát căn cơ hạ liệt của chúng sinh thời mạt pháp nên khiến ra có những vị làm hành vi quấy để cho ngài có dịp chế giới. Người đọc cần phải nghĩ nhớ thâm ân chư Phật bồ tát, không được có tâm phỉ báng như nói “thời Phật mà còn loạn thế”. Xét cho kỹ, ta vẫn

thấy được yếu tố rất đáng kính và dễ thương nơi những vị “bồ tát nghịch hành” hiện tượng phạm giới này là, họ rất thật thà, không bao giờ chối cãi hay biện hộ cho những việc quấy mình đã làm. Lại nữa, so với một tăng đoàn đông đảo gồm một ngàn hai trăm năm chục “toàn là những bậc đại a la hán” (được kể trong nhiều kinh) và nhiều vị khác chưa chứng đạo, thì con số hai mươi ba vị Tăng (Lục quần và Thập thất quần), và Nhóm 6 tỷ kheo ni “làm gương mẫu” cho sự phạm giới quả thực quá ít.

Trong nhiều bộ luật còn kể chuyện ngài Ưu ba cúc đa (Upagupta) xuất gia sau khi Phật nhập diệt không bao lâu. Lúc đó có một vị ni sống tới trên 120 tuổi, bà đã từng được trông thấy Phật và sinh hoạt của chúng tăng thời Phật. Ưu ba cúc đa xin bà kể cho ngài và một số tỷ kheo bạn hữu nghe về đời sống thanh tịnh của tăng già thời Phật, vì nghe ai cũng chê uy nghi tế hạnh của tăng chúng bây giờ thua xa thuở Phật còn tại thế. Ni bà hẹn với chúng tỷ kheo của Ưu ba cúc đa một buổi đến tư thất. Gần tới giờ hẹn, ni bà treo một bát dầu đầy trên đỉnh cánh cửa đi vào. Khi họ đã vào hết trong phòng và ngồi xuống xin ni bà kể về uy nghi tế hạnh của tỷ kheo thời Phật, Ni bà mở lời: “Vào thời Phật, trong chúng tăng có Lục quần tỷ kheo là những vị thường bị khiển trách là thiếu uy nghi nhất, nhưng vẫn còn có uy nghi tế hạnh hơn chúng tỷ kheo bây giờ nhiều lắm. Chẳng hạn, Lục quần tỷ kheo đẩy cửa đi vào phòng thì sẽ không làm đổ dầu như thế... (bà đưa tay chỉ ra cửa)”. Khi Ưu ba cúc đa và đại chúng nhìn theo tay Ni bà chỉ, họ mới trông thấy những giọt dầu rơi trên nền đất, cùng bát dầu đầy treo lủng lọng trên cánh cửa ra vào.

Mỗi giới điều được thâu tóm thành bốn chữ, chỉ cốt để giúp trí nhớ và học thuộc lòng. Muốn rõ nghĩa phải xem nội dung của giới điều và xem sự tích. Khi đọc sự tích, ta có thể thấy rõ nguyên do chế giới và mục tiêu mỗi giới, đồng thời cũng có thể thấy cái tinh thần nằm ở đằng sau chữ nghĩa, vượt trên chữ nghĩa và truyện tích. Có vậy mới thấy giới luật tuy nhiều mà rút lại không ngoài bốn chữ “thiểu dục tri túc” hay không ngoài hai chữ “tàm quý”. Và có vậy mới thấy 348 giới cũng không thấm gì, Phật dạy bao nhiêu cũng không đủ nếu ta chỉ hiểu trên ngôn từ mà không đạt ý. Do vậy mà có đến ba ngàn uy nghi tám vạn tế hạnh để kiện toàn một con người xứng đáng bậc “Chúng trung tôn”.

PHÙNG KHÁNH

CÂU CHUYỆN DÒNG SÔNG CỦA HERMANN HESSE

Đôi dòng về THÍCH NỮ TRÍ HẢI



Thích Nữ Trí Hải tên thật Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh, bút hiệu là Phùng Khánh, sinh năm 1938 tại Huế, tốt nghiệp Đại Học Sư Phạm Huế (Ngành Anh Văn) năm 1960 và tốt nghiệp Cao Học Văn Chương năm 1964 tại đại học Princeton- một trường đại học danh tiếng ở Mỹ, sau đó về nước và xuất gia với pháp danh Trí Hải. Với bút hiệu Phùng Khánh, bà từng là một dịch giả nổi tiếng ở miền nam trước 1975. Bà cũng là tác giả của nhiều công trình nghiên cứu quan trọng về Phật Giáo. Bà qua đời năm 2003 vì tai nạn giao thông trên đoạn đường Sài Gòn – Phan Thiết.

PCH

Phùng Khánh (sau này là Thích Nữ Trí Hải)

Ảnh chụp thời du học ở Mỹ

Nguyên tác: HERMANN HESSE

Viết dịch: PHÙNG KHÁNH & PHÙNG THĂNG

CÂU CHUYỆN CỦA DÒNG SÔNG

Mục Lục

Lời Ngỏ

Chương 01: Tất Đạt

Chương 02: Đoàn Sa Môn

Chương 03: Cồ Đàm

Chương 04: Thức Tỉnh

Chương 05: Kiều Lan

Chương 06: Giữa Xã Hội

Chương 07: Khổ Đau

Chương 08: Bên Bờ Sông

Chương 09: Người Lái Đò

Chương 10: Đứa Con

Chương 11: Om

Chương 12: Thiện Hữu

Phụ Lục: Phân Tích Tác Phẩm

" Câu Chuyện Dòng Sông" Bị Ăn Cắp

Lời ngỏ

Quyển “Câu chuyện dòng sông” dịch từ truyện “Siddhartha” trong tập “Weg nach Innen” (Đường Về Nội Tâm) của Hermann Hesse (1877-1962,) giải Nobel Văn chương 1946

Hermann Hesse là một nhà văn hào của văn học Đức ở thế kỷ XX, sống cùng một thế hệ với Thomas Mann, Werfel, Wassermann và E. V. Salomon.

Hesse sinh năm 1877, được giải thưởng Nobel về văn chương năm 1946, tác giả nhiều tập thơ và nhiều cuốn tiểu thuyết bất hủ như Peter Camenianl (1904), Demian (1919), Der Steppenwol (1927), Narziss und Goldmun (1930), Das Glaserlenspiel (1943).

Tất cả tác phẩm của Hermann Hesse đều nói lên niềm cô đơn tâm linh của con người thời đại, nổi thao thức triền miên của những tâm hồn khát khao đi tìm một chân trời mới cho đời mình và nhất là những nỗ lực vô hạn để vươn lên mọi ràng buộc của thân phận làm người.

Trọn tác phẩm của Hermann Hesse là lời thánh ca bay vút lên chín tầng trời, vọng lên nỗi đau đớn vô cùng của kiếp sống, là lòng hướng vọng nghìn đời của con người, dù bơ vơ bất lực mà vẫn luôn luôn tha thiết đi tìm giải thoát ra ngoài mọi giới hạn tầm thường của đời sống tẻ nhạt:

“Dù bị đau đớn quằn quại, tôi vẫn tha thiết yêu thương trần gian điên dại này”

Und allem Weh zum Trotze beib ich.

Verliebt in die verrucki Welt.

Khi viết dòng thơ trên phải chăng Hermann Hesse đã muốn nói lên tất cả ý nghĩa của sự nghiệp văn chương ông giữa cơn biến động phủ phàng của thời đại? Ý nghĩa thâm trầm ấy cũng bàng bạc trong quyển “Câu chuyện dòng sông”

Đọc “Câu chuyện dòng sông”, chúng ta sẽ thấy rằng cuộc đời đáng sống và chứa đựng muôn ngàn hương sắc tuyệt vời, mà chúng ta thường bỏ quên và đánh mất giữa đời sống thường nhật. “Câu chuyện dòng sông” là câu chuyện của mỗi người trong chúng ta; đó cũng là hình ảnh muôn thuở của trần gian và của mộng đời bất tuyệt.

Phùng Khánh, Phùng Thăng.

TỔNG QUAN TÁC PHẨM

Hermann Hesse

Hermann Hesse sinh năm 1887 ở một tỉnh nhỏ Tây Đức. Thuở thiếu thời ông bán sách nên có dịp đọc sách nhiều. Sự nghiệp của ông bắt đầu bằng thơ nên văn của ông có tính chất thơ và súc tích (khó hiểu). Thời đại ông sống gặp lúc thế chiến thứ 2, đang thời hưng thịnh của Đức quốc xã với Hitler tàn sát dân Do Thái, ông phải định cư vĩnh viễn ở Thụy Sĩ. Tất cả tác phẩm của ông đều chứa đựng

một triết lý bi quan, nói lên sự đau khổ, cô đơn của con người giữa cuộc đời. Con người đó cũng là chính ông, nên có thể xem tác phẩm ông như một độc thoại nội tâm vậy. Mẫu người mà ông đề cập vừa rất đặc thù, vừa rất phổ quát. Đó là những con người luôn luôn nỗ lực vươn lên khỏi những giới hạn tầm thường của cuộc sống, và luôn luôn thất bại trong nỗ lực này. Ta có thể bắt gặp hình ảnh của chính mình trong đó, nên mặc dù Hesse nói về một hạng người đặc biệt, mà ta vẫn thấy họ rất gần gũi với ta.

Hầu hết tác phẩm của ông được xây dựng theo một đường hướng như sau:

1) Luôn luôn có hai nhân vật thuộc hai khuynh hướng đối nghịch: tuân kỷ luật và nổi loạn (hay thiên thần và ác quỷ, lý tính và cảm tính). Đó cũng là hai khuynh hướng trái ngược trong cùng 1 con người. Dường như ông có ý nói cả hai đều không ổn, vì quá thánh thiện thì dễ kiêu căng, hãnh diện về sự khổ hạnh, về sự siêu việt của mình (Tất Đạt thấy mình như một vì sao, còn tha nhân chỉ như những chiếc lá rụng). Tất Đạt lúc tu khổ hạnh, và Tất Đạt ăn chơi trác táng đều là hai cực đoan. Khi giác ngộ Tất Đạt sống một đời trung đạo: không kiêu hãnh về sự thành đạt của mình, nhưng cũng không đắm say thế tục.

2) Có sự nhất thể trong 1 con người dù có nhiều mặt khác nhau, và nhất thể của cuộc đời dù thiên hình vạn trạng. Thấy được nhất thể đó mới thật sự giải thoát không còn thấy có hai tướng đối nghịch. Tất Đạt khi giác ngộ đã sống như một người bình thường (mà không phải tầm thường) mới có thể hướng dẫn Thiện Hữu đạt giác ngộ. Thiện Hữu suốt đời giữ giới khổ hạnh nhưng vẫn đau khổ vì còn thấy nhị nguyên. Cuối cùng ông phải nhờ Tất Đạt, biểu trưng cho trung đạo.

3) Hesse không đề cao khoái lạc giác quan, trí thức hay khổ hạnh. Một giải pháp đem đến an lạc cho con người không phải là khoa học kỹ thuật, càng không phải là những thánh đường hay tu viện, mà **chính là tình người**, Menschenliebe. Chính tình người đó cứu ta ra khỏi sự cô độc trong cuộc đời (là 1 hình thức của kiêu căng vì thấy mình hơn người). Đó là điều mà ông muốn nhấn mạnh, và do sự đề cao tình người thấm thiết đó, ông đã được giải Nobel vào chặng cuối của văn nghiệp ông, với tác phẩm Das Glasperlenspiel.

4) Ông còn muốn nói lương tri của con người (tức Phật tính) không bao giờ mất. Đó là khi Tất Đạt định tự tử (sau khi thấy mình chạy theo cuộc đời không được cái gì mà mệt mỏi nhiều quá), thì chợt nghe tiếng “Om” từ lòng sông. Đó là Phật tính nhờ đó ta vượt khỏi vũng lầy (trái với Sigmund Freud dường như nhấn mạnh bản năng thú vật điều khiển con người trong mọi hoạt động từ thấp hèn đến thanh cao).

DIỄN TIẾN CÂU CHUYỆN DÒNG SÔNG

Cuộc đời của Tất Đạt cũng là cuộc đời của mọi người chúng ta. Ba lần tỉnh ngộ của Tất Đạt tương đương với ba lần vấp ngã của chàng. Ngộ đi liền với mê, phiền não đâu thì giác ngộ đó (phiền não tức bờ đề).

Lần đầu, do con mê khổ hạnh Tất Đạt ngộ được rằng khổ hạnh không đưa đến trí tuệ, và đã từ bỏ khổ hạnh để đi ra giữa cuộc đời, sử dụng các giác quan để học bài học đau khổ do đam mê khoái lạc giác quan. Sự mê làm thứ hai này được đánh thức bằng tiếng “OM” màu nhiệm, gợi nhớ lại những ngày tu khổ hạnh, và nhờ đây chàng bỏ ý định quyên sinh. Lần ba nhân sự đau khổ vì đưa con yêu quý đã bỏ chàng mà đi, Tất Đạt đã ngộ được rằng cuộc đời là “như vậy”, và không còn thái độ kiêu hãnh, khinh thường người thế tục, mà thấy tất cả đều là anh em, đạt đến lòng bi mẫn sâu xa đối với tất cả cuộc đời. Lúc đó con người mới thật sự hạnh phúc, vì mình là tất cả.

A. TẤT ĐẠT, CON NGƯỜI KHỔ HẠNH

1. Trước khi gặp Phật

Đức Phật ra đời là để xóa bỏ 5 giai cấp trong xã hội Ấn lúc bấy giờ: Bà la môn, Sát đế lợi, Phệ xá (thương gia), Thủ đà la (giai cấp công nhân) và giai cấp nô lệ. Ngài tuyên bố “Không có giai cấp trong giòng máu cùng đỏ, trong giọt nước mắt cùng mặn” nên ngài chính danh lại những danh từ thông dụng lúc bấy giờ là sa môn và bà la môn. Với ngài, sa môn là người ly dục, ly bất thiện pháp. Bà la môn là người trí đã diệt trừ tham, sân, si. Trong câu chuyện thì hai danh từ này ám chỉ giai cấp. Cuộc đời của Tất Đạt lúc đầu hết sức thánh thiện trật tự và gương mẫu. Cha Tất Đạt một người bà la môn chuyên tế tự, thấy khuynh hướng thánh thiện của con nên ông rất mừng hi vọng con ông sẽ tiếp tục sự nghiệp của ông. Nhưng Tất Đạt lại là mẫu người nổi loạn, phê phán. Chàng nghi ngờ tất cả các thủ tục cúng tế cổ truyền của Bà la môn giáo (như tắm rửa để tẩy sạch tội lỗi) và chàng nghi ngờ luôn cả kinh Vệ Đà vốn là uy quyền tối thượng trong Bà la môn giáo. Chàng phản kháng lại tất cả các trật tự trong xã hội chàng đang sống. Tóm lại, Tất Đạt là một biểu tượng của sự trong sạch, một mẫu người lý tưởng và gương mẫu, nhưng lòng luôn luôn khắc khoải vì chưa tìm ra chân lý.

Thiện Hữu trái lại, là người luôn tuân phục một trật tự sẵn có, hăm hở sống theo điều thiện và không bao giờ nghi vấn về cuộc đời. Thiện Hữu là cái bóng của Tất Đạt, nhưng cũng có thể là một khía cạnh khác trong tâm hồn Tất Đạt. Mỗi con người chúng ta đều có hai khía cạnh mâu thuẫn ấy, nên phải đau khổ.

Tất Đạt đã tu thiền đến độ sống được trong phi ngã, như có thể xuất hồn để nhập vào một con chim, mục đích là để quên bản ngã của mình trong nhất thời hầu chống lại những đau khổ trong cuộc sống. Nhưng khi trở lại tự ngã của mình chàng vẫn băn khoăn, vẫn thắc mắc về số phận con người.

(Đức Phật gọi thứ định đó ví như đá đè cỏ vì khi xuất định thì vẫn là người bình thường với đầy đủ tham, sân, si.)

Tất Đạt cũng có thái độ phê phán đối với kiểu nhập định như vậy, và với tất cả lễ nghi của Bà la môn giáo. Chàng cho rằng chân lý là những gì không thể truyền đạt được. Như cha chàng sống một đời thánh thiện với lễ nghi tế tỵ, mà vẫn đau khổ.

Tất Đạt xin phép cha đi theo một nhóm sa môn để tu khổ hạnh. Một thời gian sau chàng bảo Thiện Hữu người bạn đồng tu: Điều cần thiết nhất đáng biết nhất (hạnh phúc tối thượng, niết bàn) thì ta không thể học được mà chỉ học được những điều phụ thuộc bên lề. Thiện Hữu rất lo lắng, khi thấy rằng mặc dù đã nắm hết những thuật bí truyền của các sa môn, Tất Đạt vẫn giữ thái độ bất mãn với những sở đắc của mình, và Thiện Hữu không biết Tất Đạt sẽ bỏ nhóm sa môn khi nào.

2. Khi gặp Phật

Nghe tin Đức Phật sắp đến thuyết pháp trong vùng lân cận, Thiện Hữu đề nghị Tất Đạt cùng đến nơi ngài. Tất Đạt cáo từ sa môn trưởng để ra đi nhưng ông ta nổi giận. Tất Đạt bèn chứng tỏ đã học được ở ông những gì. Chàng bắt đầu thôi miên vị sa môn già, thu phục ý chí của ông, khiến ông cúi đầu lẩm bẫm nói lời chúc tụng chàng trước khi lên đường. Thiện Hữu vô cùng khâm phục bạn, nói: “Anh thật đã tiến rất xa, nhiều hơn tôi tưởng. Nếu lưu lại chôn này, chắc có ngày anh sẽ học cách đi được trên mặt nước”. Tất Đạt nói, chàng không ham gì học cách đi trên mặt nước hay các thần thông kiểu đó.

Trái với Thiện Hữu muốn bỏ các sa môn để tìm gặp Phật, bỏ thầy này tìm đến thầy khác, Tất Đạt chỉ muốn ra đi để tìm gặp lại chính mình.

Sau khi nghe Đức Phật thuyết pháp, Thiện Hữu vui mừng đứng lên xin gia nhập tăng đoàn và tin chắc rằng Tất Đạt cũng làm như mình. Nhưng khi nghe Tất Đạt nói: “Lần đầu tiên Thiện Hữu đã biết đi trước tôi một bước, tôi xin chúc lành cho bạn”, Thiện Hữu đã òa khóc. Tất Đạt ngắm nhìn Đức Phật, chiêm ngưỡng từng dáng điệu của Ngài, một con người thánh thiện cho đến đầu gót chân. Nhưng chàng không xin ở lại để tu theo Phật.

Sự ra đi của Tất Đạt làm cho Thiện Hữu nghi ngờ giáo pháp của Ngài. Biết tâm lý của bạn, Tất Đạt nói: “Bạn hãy yên tâm! Làm sao tôi có thể tìm được khuyết điểm trong lời dạy của Ngài?”.

Khi đến từ già Đức Phật, Tất Đạt đã hỏi Ngài 3 điều:

- 1) Nếu thế giới đã hoàn thiện trong mọi giây phút, thì tại sao cần phải độ chúng sinh?
- 2) Tại sao hiện tại không có ai thành Phật ngoại trừ Ngài?

3) Điều cần học nhất, niết bàn giải thoát mà ngài đã chứng, sao không ai học được?

Đức Phật không trả lời, Ngài chỉ nói: “Ông bạn lý luận hay lắm, nhưng hãy cẩn thận trước sự khôn ngoan quá mức! Giáo lý của ta không phải để mà lý luận”.

Tuy thế những hình ảnh của Đức Phật đã ảnh hưởng cả cuộc đời của Tất Đạt một cách gián tiếp, mãi cho đến khi chàng đạt được sự an lạc. Tất Đạt luôn nhớ đến hình ảnh của Đức Phật: “Ta chưa thấy một người nào có dáng dấp khoan thai, phản ánh một nội tâm an lạc như thế. Đây là một người đã nhiếp phục được tự ngã. Ta cũng có ngày nhiếp phục được tự ngã như vậy. Ta đã thấy một người, mà trước người ấy ta phải cúi đầu. Ta không bao giờ cúi đầu trước một người nào khác nữa. Không có giáo lý nào lung lạc ta được nữa, khi mà giáo lý của người này đã không quyền rũ được ta. Phật đã cướp của ta, Ngài đã cướp đi Thiện Hữu, lâu nay là cái bóng của ta mà bây giờ đi theo ngài. Nhưng Phật đã đem lại cho ta chính ta”.

Có thể nói Tất Đạt đã không theo Phật vì không có “duyên”, và vì còn cái “nghiệp” với Kiều Lan sau này. Nhưng quả tình, Tất Đạt rất kính yêu Đức Phật, và hình ảnh Ngài ám ảnh suốt cuộc đời chàng cho đến khi chàng tỉnh thức.

3. Sau khi từ giả Đức Phật

Đây là sự thức tỉnh lần đầu của Tất Đạt. Chàng cảm thấy giờ đây mình không thể về lại với gia đình hay với đời khổ hạnh nữa, sau khi đã từ giả Đức Phật. Chàng cảm thấy cô đơn cùng cực, đứng giữa trời đất mà không biết phải làm gì. Đây là trạng thái mà trong nhà thiền gọi là đứng trên đầu sào cao trăm thước còn dưới kia là vực thẳm.

Người tu hành có lúc đi đến chỗ tuyệt vọng, không còn nơi bám víu. Nếu không vượt qua được giai đoạn này thì sẽ tẩu hỏa nhập ma, trở thành một con người sa đọa.

B. TẤT ĐẠT, CON NGƯỜI BÊ THA

1. Sự sa đọa qua ba nấc

Sau khi quyết định không trở về nhà mà cũng không đi theo Đức Phật, Tất Đạt lang thang ra khỏi khu rừng thì gặp kiệu của một kỹ nữ trang sức lộng lẫy tỏa hương thơm ngát đang đi đến. Ông nhìn chăm chăm không rời. Kiều Lan chưa từng thấy ai nhìn mình 1 cách lạ lùng như vị sa môn râu tóc bù xù kia. Do duyên nghiệp trời buộc, nàng cảm mến ngay, trong khi Tất Đạt đang theo các gia nhân để hỏi dò về nàng. Khi Kiều Lan cho tiếp kiến, Tất Đạt đã bảo: Tôi muốn học về tình yêu? Nàng có thể dạy tôi không? Kiều Lan cười lớn bảo, những người đến với tôi phải giàu sang, có nhiều tặng phẩm! Rồi cô khuyên Tất Đạt hãy đến làm việc với

Vạn Mỹ, là một trong những thương gia giàu có thường đến với cô. Kiều Lan còn cho Tất Đạt những chỉ dẫn quý báu trên đường tiến thân giữa cuộc đời. Vạn Mỹ rất hài lòng có Tất Đạt là người cộng sự.

a) Trong giai đoạn đầu cuộc sống thế tục, chàng vẫn còn bị chi phối bởi 3 nguyên tắc của đời sa môn là suy tư, chờ đợi và nhịn đói. Ở giai đoạn này Tất Đạt là mẫu người lý tưởng trong xã hội: có nhiều tiền mà không nô lệ đồng tiền, giúp đỡ mọi người với một tâm bình đẳng, vui vẻ với mọi người và sống có điều độ. Vạn Mỹ nhận xét: “Người bà la môn này không bao giờ trở thành một thương gia thực thụ. Hắn luôn thư thái trong công việc, chẳng bao giờ lo sự mất của và vẫn còn sống đời sống của một sa môn”. Chàng thường kể cho Kiều Lan nghe về Đức Phật và đời tu khô hạnh của mình lúc trước.

b) Nhưng một khi đã sa đọa rồi thì không ngừng lại ở đó. Tất Đạt ngày một tiến sâu vào sa đọa. Dần dần chàng biết uống rượu, đánh bạc, rành các nghệ thuật ăn chơi. Từ từ chàng thấm nhiễm tất cả các thói tục của những người có tiền, nhưng trong tâm chàng vẫn khinh người, vẫn thấy mình là một vì sao đứng tách biệt trên bầu trời, còn tha nhân chỉ như những chiếc lá rụng theo chiều gió.

c) Để chứng tỏ lòng khinh tiền của mình, chàng phung phí trong các cuộc chơi, ném tiền qua cửa sổ. Nhưng đến khi bị thua bạc quá nhiều thì chàng không còn thái độ giải thoát nữa. Tất Đạt bắt đầu đi đòi nợ để có tiền đánh bạc, cau có với những con nợ dầy dụa, rồi đi lang thang đến cái nóc cuối của sa đọa là trở thành một trọc phú: dần dà nét mặt chàng nhiễm lấy những vẻ thường có nơi những người giàu, vẻ bất bình, mệt mỏi, nhàn hạ và vắng bóng yêu thương. Căn bệnh nội tâm của giới trưởng giả đã nhiễm sâu vào trong chàng.

2. Sự chán ngấy dục lạc

Khi đã đạt tới chỗ thấp nhất của sự sa đọa thì trong chàng bùng lên một mãnh lực cứu chàng ra khỏi vực thẳm. Đó là điểm linh quang hay Phật tính hay lương tri trong con người mà dù lăn lộn trong vũng lầy bao nhiêu lâu vẫn không mất. Đó là lúc Tất Đạt nằm chiêm bao về Đức Phật, về Thiên Hữu, về Tăng đoàn, về cảnh thanh tịnh trong khu vườn trường giả Cấp cô độc nơi chàng đã gặp Đức Phật. Giác mơ đã thức tỉnh Tất Đạt ra khỏi vũng lầy dục vọng, nên khi thức dậy, chàng buồn vô hạn vì thấy mình đã bỏ đi những gì quý báu nhất trong cuộc đời để đi theo những cái không ra gì, mà vẫn không tìm được hạnh phúc, vẫn đau khổ gấp bội lần. Chàng nhớ lại đời sống trong sạch, thánh thiện chàng đã sống trước kia, nhớ hình ảnh Đức Phật rồi nhìn lại con người mình. Chàng soi gương, cảm thấy chán ghét tội độ bộ mặt mình, thấy nó thật già và xấu xí. Tiền của, sắc dục đã đưa đẩy chàng trở thành một con người tàn tạ thế này thì cuộc đời quả thật vô vị, chán chường. Tất Đạt kể lại giấc mộng của mình cho Kiều Lan nghe, rồi biến mất. Chàng đi lang thang đến một bờ sông, cúi nhìn xuống làn nước, bắt gặp vẻ mặt

quái dị của mình, ghê tởm nó, phỉ nhổ lên nó. Chàng kinh tởm chính bản thân mình, suy gẫm lại cuộc đời mình và thấy nó hoàn toàn thất bại, đã đến tận cùng của đau khổ, không còn cái gì để bám víu. Ý định quyên sinh lớn vờn trong đầu Tất Đạt. Chàng leo lên một cành cây nhô ra ngoài mặt nước rồi chúi đầu toan lao xuống. Ngay lúc đó chàng nghe vẳng lại từ lòng sông và từ đáy lòng chàng, phát ra tiếng Om vi diệu (mật ngữ ở đầu mỗi bài thần chú) làm chàng thức tỉnh, thấy rõ hành vi điên rồ của mình. Chàng giật mình, té ra đời ta đã tới chỗ ghê gớm đến thế sao? Tất Đạt bò xuống đất gối đầu trên rễ cây mà ngạc nhiên vô cùng khi thấy cuộc sống sa đọa từ bao năm qua đã không ảnh hưởng đến chàng cho bằng tiếng Om vẳng lên từ trong vô thức. Đó là giây phút đón ngộ lần thứ hai.

Chàng nhắm lại tiếng Om một thời gian khá lâu rồi nhắm mắt ngủ với tiếng Om trong tâm thức, một giấc ngủ sâu không mộng mị.

Khi tỉnh dậy Tất Đạt thấy một sa môn ngồi canh giấc ngủ cho mình và chàng nhận ra ngay Thiện Hữu, nhưng Thiện Hữu không nhận ra chàng. Thiện Hữu nói: “Thấy ông ăn mặc sang trọng mà nằm ngủ ở chỗ vắng vẻ thế này thì có thể bị cướp hoặc bị rắn cắn, nên tôi đã canh cho ông ngủ. Giờ ông đã tỉnh dậy rồi thì tôi xin chào ông để còn ra đi”. Tất Đạt nói: “Cám ơn thầy sa môn đã canh cho tôi. Nhưng thật ra tôi không cần ai canh cả? Vậy ông cứ đi đi, Thiện Hữu!” Thiện Hữu ngạc nhiên: “Tại sao ngài lại biết tên tôi?”. Tất Đạt đáp: “Tôi đã biết tên anh từ ngày anh mới sinh ra và còn biết rõ cả tên cha, mẹ, ... cả gia đình anh nữa, vì tôi đã từng ngồi thiền với anh khi xưa, đã từng tu khổ hạnh với anh, rồi anh đi theo đoàn sa môn của Phật”. Thiện Hữu mừng rỡ khi gặp lại Tất Đạt và hỏi: “Bây giờ anh đang đi đâu?”

- Tất Đạt đáp: “Tôi đang đi hành hương?”

- Thiện Hữu nói: “Chưa bao giờ tôi thấy một sa môn đi hành hương với bộ y phục kiêu cách như thế!”.

- Tất Đạt đáp: “Nhưng giờ thì bạn đã thấy. Và tôi có nói tôi là sa môn đâu?”

(Hành hương mà Tất Đạt nói có 1 ý nghĩa sâu sắc chàng đang đi trên đường trở về quê hương tâm linh. Dù dưới bất kỳ một hình thức nào mà biết thanh lọc bản thân, trải qua những đau khổ để rút kinh nghiệm từ cuộc sống, thì đời sống ấy là một cuộc hành hương. Không phải chỉ người tu mới hành hương mà mọi người đều đang hành hương để vươn lên từ vũng lầy của cuộc đời.)

Thiện Hữu vì còn đang chấp vào danh từ và hình tướng nên không hiểu. Chàng chào Tất Đạt rồi ra đi. Tất Đạt nhìn theo với lòng cảm mến người bạn thiếu thời. Sau khi thức dậy chàng có cảm tưởng mình sống một cuộc đời mới, nhìn vũ trụ vạn vật với lòng thương yêu bình đẳng và người đầu tiên mà chàng trải lòng yêu thương là Thiện Hữu. Đó là điều kỳ diệu mà tiếng OM đã đem lại cho chàng:

lần đầu tiên chàng yêu mến tất cả mọi sự chung quanh với niềm hoan hỷ. Và chàng thấy dường như bấy lâu nay mình đã đau khổ chỉ vì không biết yêu thương.

Giờ đây chàng không thể trở về với cuộc sống sa đọa như cũ. Đây là lần tỉnh ngộ thứ hai. Chàng nằm suy nghĩ về số phận của mình, và tìm xem đâu là nguyên nhân những sai lầm trong quá khứ. Chàng đã chiến đấu 1 cách vô vọng với tự ngã khi làm một người Bà La Môn, một sa môn khổ hạnh: “Quá nhiều tri thức đã ngăn ngại chàng, quá nhiều sự thánh thiện, khổ hạnh ép xác; chàng đã quá kiêu căng, luôn luôn là người thông minh nhất, hăng hái nhất, luôn luôn hơn người một bước, luôn luôn là người trí thức, người giảng đạo, người hiền triết. Tự ngã chàng đã len lỏi vào trong chức vị giảng đạo ấy, vào lòng kiêu hãnh ấy vào tri thức ấy. Nó an vị ở đây một cách vững vàng và tăng trưởng dần, trong khi chàng tưởng rằng mình đang hủy hoại nó bằng cách nhịn đói và sám hối. Bây giờ chàng đã hiểu vì sao chàng phải trở thành một thương gia, một người cờ bạc rượu chè, một người trợ phú cho đến khi con người thuyết giáo, vị sa môn trí thức trong chàng chết đi. Chàng phải sống qua những năm tháng kinh khủng, chịu đựng cơn buồn nôn, học các bài học điên rồ của một cuộc đời vô vị trống rỗng cho đến lúc chàng đi tới chỗ tuyệt vọng đắng cay để cho Tất Đạt, con người của hoan lạc, con người của giàu sang cũng chết nốt. Chàng đã chết, và một Tất Đạt mới đã thức dậy sau một giấc ngủ hồi sinh”.

Ở lần tỉnh ngộ thứ nhất sau khi gặp Phật, là Tất Đạt tỉnh cơn mộng ép xác khổ hạnh. Khi chàng buông ra, mở tung cửa ngõ giác quan thì chàng sa ngay vào đời sống khoái lạc. Ấy là do những năm dài ép xác dục vọng bị dồn nén, giờ đây giác quan chàng như một lò xo bị nén quá mức bắt đầu được bung ra. Ở lần tỉnh ngộ thứ hai, chàng tỉnh khỏi cơn mộng sa đọa chạy theo lạc thú thế tục. Cả hai thái độ này đều là hai cực đoan đáng trách nên Đức Phật dạy cần phải sống trung đạo.

Ở giai đoạn tu khổ hạnh, Tất Đạt còn bị “phiền não chướng” chỉ cho sự mê chấp cái tự ngã thánh thiện, và đây là cơn mộng ép xác. Ở giai đoạn sa đọa theo rượu chè, trai gái là Tất Đạt còn bị “nghiệp chướng” chỉ sự buông lung sáu căn, và đây là cơn mộng buông lung sa đọa. Ở giai đoạn cuối, sau khi tỉnh cơn mộng buông lung sa đọa, Tất Đạt còn phải chịu cái khổ vì đưa con, có thể gọi đây là “báo chướng”. Chỉ sau khi vượt qua khỏi cả ba chướng ngại, chàng mới thực sự giải thoát.

Nhờ dòng sông mà chàng tỉnh ngộ nên Tất Đạt cảm thấy yêu mến dòng sông không muốn rời. Chàng đi dọc theo con sông và khi đến bến đò chàng gặp lại Vệ Sĩ, người đã đưa chàng qua sông lúc chàng từ già đời sống sa môn để đi vào đời sống sa đọa. Vệ Sĩ không nhận ra vì chàng đã thay đổi quá nhiều và đang ăn mặc sang trọng.

Tất Đạt nói: “Con sông đẹp quá, tôi muốn ở lại để học từ dòng sông này. Vậy ông có thể cho tôi ở lại học việc để đưa đồ với ông không?”.

Vệ Sĩ đáp: “Một người ăn mặc sang trọng như ông thì làm sao chịu đựng được đời sống cực khổ của 1 người đưa đồ và hơn nữa phải có sự thích thú thì mới làm được nghề này”.

Tất Đạt nói: “Hôm nay tôi đã bị phê bình vì bộ y phục này hai lần. Ông có thể đổi cho tôi 1 bộ đồ cũ rách để tôi chèo đò với ông không?”.

Vệ Sĩ nói: “Có chuyện gì khiến ông quyết định như thế? Người như ông đâu phải để đi chèo đò!”.

Tất Đạt bộc lộ hết tâm sự với Vệ Sĩ. Vệ Sĩ nói, “Thảo nào tôi thấy ông quen quen. Có phải ông là vị sa môn mà tôi đã đưa qua sông cách đây lâu lắm rồi chăng?”

Vệ Sĩ bằng lòng để chàng ở lại trong chòi bên sông. “Anh hãy ở lại, nhưng không phải học với tôi mà học từ dòng sông”. Từ đây hai người làm bạn với nhau rất thân thiết.

3. Đau khổ vì đưa con

Dần dà, tin đồn loan ra về hai ông thánh sống ở bên sông. Nhiều người hiếu kỳ đi đò qua sông để tìm hiểu sự thật. Có người công nhận họ thánh thiện thực, nhưng nhiều người chỉ cho là tin nhầm.

Một ngày, có tin Đức Phật sắp nhập Niết bàn, và rất đông người hành hương đến viếng Phật lần cuối. Trong số những người hành hương này, một hôm có cả Kiều Lan đem theo đứa con trai nhỏ. Khi đến bờ sông, Kiều Lan bị rấn cản. Đứa con chạy kêu cứu, gặp Tất Đạt và Vệ Sĩ trong chòi. Hai người đưa Kiều Lan vào chòi, nàng đang hấp hối. Tất Đạt quan sát sự biến đổi trên gương mặt người thân yêu nhất đang đi dần vào cõi chết, và thấy như chính mình cũng đang chết. Chàng lạ lùng ngắm nhìn sự biến đổi từ một sắc đẹp đã làm chàng say mê mà giờ đây chỉ là cái xác thân tàn tạ.

Kiều Lan nói: “Tôi định đến viếng Đức Phật để được sự bình an nhưng giờ đây gặp anh, tôi đã tìm thấy sự bình an đó. Có phải anh đã đạt đến Đáy rồi chăng?”. Và nàng giới thiệu với Tất Đạt đứa con của họ.

Tất Đạt sung sướng đón nhận đứa con trai của chàng sau khi chôn cất Kiều Lan, nhưng đứa trẻ thì chẳng những không thương chàng mà còn chống cự lại. Một ngày kia nó mắng Tất Đạt, không nhận chàng là cha, ăn cắp hết số tiền dành dụm của hai người rồi lấy chiếc đò trốn đi. Tất Đạt nhớ con quay quắt. Chàng rủ Vệ Sĩ đi tìm đứa trẻ, nhưng Vệ Sĩ bảo: “Không, tôi chỉ đi tìm chiếc đò mà thôi. Con chim non kia đã quen 1 nếp sống khác, một chiếc tổ khác. Nó không chạy

trốn của tiền và thành thị với cảm giác chán chường như bạn đã trốn, nó đã từ giã những thứ ấy một cách miễn cưỡng. Tôi đã hỏi dòng sông nhiều lần, nhưng dòng sông đã cười tôi, cười bạn, cười sự điên rồ của chúng ta. Nước sẽ tìm đến nước, tuổi trẻ sẽ tìm đến tuổi trẻ. Bạn hãy hỏi dòng sông đi, và lắng nghe!”.

Nhưng Tất Đạt vẫn còn nghiệp nhớ thương đưa con. Chàng trốn Vệ Sử xuống phố tìm nó nhiều ngày nhưng không gặp.

Nỗi đau khổ lần này của Tất Đạt đã giúp chàng hiểu thêm những nỗi khổ của cuộc đời. Chàng không còn thấy mình cao hơn thiên hạ, không khinh đời nữa mà cảm thông được với mọi người. Chàng chèo đò chở mọi người qua sông, cảm thấy họ đều là anh em. Chàng chia sẻ nỗi đau khổ của một bà mẹ mất con, một người vợ mất chồng. Chàng không còn thấy những đau khổ của họ là tầm thường, như khi còn làm sa môn chàng đã thấy. Bây giờ, khi đã trải qua tất cả những nhíp câu đoạn trường của cuộc đời, chàng mới có khả năng cảm thông với mọi người. Đây là lần tỉnh ngộ rất ráo từ đó tâm đại bi phát sinh.

Một ngày kia khi vết thương đang đau nhói nơi chàng, Tất Đạt chèo đò qua sông, tâm can tê tái vì nỗi nhớ. Chàng lên bờ với mục đích xuống phố tìm con. Sông vẫn chảy nhẹ nhàng, đây là mùa khô nhưng tiếng nước reo lên một cách kỳ diệu. Con sông rõ ràng đang cười người chèo đò lắm cảm. Tất Đạt đứng nghiêng mình trên làn nước để lắng nghe. Chàng thấy diện mục mình phản chiếu trên dòng nước lặng lẽ trôi. Có cái gì trong hình ảnh ấy phảng phất giống phụ thân chàng. Chàng nhớ lại khi còn là thanh niên, nào chàng đã khiến cha buồn lòng khi buộc ông phải để cho chàng đi theo những người khổ hạnh, nào chàng đã bỏ đi mà không bao giờ quay về! Cha chàng há đã không chịu đựng nỗi đau đớn mà giờ đây chàng đang chịu đựng vì đưa con hay sao! Phải chăng ông đã chết từ lâu trong cô quạnh, không thấy lại con mình. Chàng lại không chờ đợi 1 số phận tương tự đó sao? Con sông cười lớn: Phải, như thế đấy! Tất cả mọi sự, nếu không chịu đựng một lần để cuối cùng kết thúc, thì vòng luân quần đó sẽ tái diễn, những đau khổ tương tự sẽ tái diễn mãi hoài.

Tất Đạt trở về kể lại mọi sự với Vệ Sử. Vệ Sử nói: “Anh đã lắng nghe dòng sông, và anh đã hiểu được một ít. Nhưng hãy lắng nghe thêm nữa.”

Tất Đạt lắng nghe. Chàng thấy hình ảnh cha chàng, hình ảnh của chính chàng và hình ảnh của con chàng chạy loạn xạ vào nhau. Hình ảnh Kiều lan cũng xuất hiện rồi trôi đi, hình ảnh Thiện Hữu cùng bao nhiêu người khác cũng hiện đến rồi đi qua. Họ đều trở thành một phần của dòng sông, con sông cũng đầy những khát vọng, buồn đau, ray rứt, đầy những ước muốn không được thỏa lòng. Tất cả những làn sóng nước đều vội vã đi về mục đích, chảy về nguồn thác, về biển, về đồng bằng, về đại dương. Nước trở thành hơi bốc lên, hơi thành mưa rơi xuống thành suối, nguồn, sông lạch rồi lại đổi thay, lại tuôn chảy. Nó vẫn còn âm hưởng

của nỗi buồn sâu tìm kiếm, nhưng trong đó còn có nhiều tiếng khác hòa theo: tiếng của hoan lạc bi ai, tiếng dữ, tiếng lành, tiếng cười, tiếng khóc, hàng trăm tiếng, hàng ngàn tiếng. Tất cả những tiếng ấy kết thành thể nhân, vũ trụ. Tất cả đều là dòng biến chuyển, là khúc sinh ca. Khi Tất Đạt chú ý lắng nghe cung đàn muôn điệu ấy, khi chàng không chỉ lắng nghe riêng rẽ nỗi buồn thảm hay khúc hoan ca, khi chàng không ràng buộc mình với thanh âm nào riêng biệt mà lắng nghe cái Nhất thể, cái Toàn diện, thì lúc ấy cung đàn muôn điệu kia chỉ bao hàm có một tiếng OM.

Tất Đạt còn thấy nhiều hình ảnh khác, thấy trọn vẹn cuộc đời, thấy được đại thể của vũ trụ bao la trong đó không phải chỉ riêng mình chàng đau khổ. Khi ấy chàng thấy rằng cuộc đời vốn là “như vậy” (như thị). Đạt đến đây thì không buồn khi xuân tàn cũng không vui khi xuân đến, sống một cách tự tại, thản nhiên. Đây là lần giác ngộ thứ ba và cuối cùng của Tất Đạt.

Tất Đạt trở về tâm sự với Vệ Sĩ. Ông nhìn vào mắt Tất Đạt và biết chàng đã giác ngộ: “Tôi chờ giây phút này đã lâu! Bây giờ công việc tôi đã xong, xin từ biệt.” Rồi ông đi vào rừng.

Hình ảnh Vệ Sĩ là hình ảnh Bồ tát ở trong đời để đưa người từ bờ này (bờ mê) qua bờ bên kia (bên giác). Bồ tát không ở bờ này hay bờ kia, cũng không ở giữa dòng, không trụ đâu cả. Bồ tát là một người bạn giúp đỡ mà không kể là mình đã cứu giúp, cũng không tự cho là thầy của bất cứ ai.

Một ngày kia, Tất Đạt chèo đò cho một đoàn sa môn trong đó có Thiện Hữu sang sông. Thấy người chèo đò vui vẻ đưa sa môn qua sông mà không lấy tiền, (không nhận ra Tất Đạt) Thiện Hữu khen:

– Ông tốt quá! Chắc ông cũng là người đang đi tìm chính đạo phải không?

Tất Đạt:

– Ông tự cho mình là người tìm kiếm hay sao?

Thiện Hữu:

– Phải. Suốt đời tôi luôn đi tìm chính đạo.~

Tất Đạt:

– Vì anh luôn tìm kiếm nên anh không bao giờ gặp được!

Thiện Hữu kinh ngạc hỏi:

– Sao anh nói lạ vậy?

Tất Đạt:

– Người đi tìm kiếm vì đã có mục đích, nên chỉ chăm bẵm vào đó, không thấy được bao nhiêu chuyện khác. Người không đi tìm thì luôn sống thong dong, tự tại, vui với những gì mình gặp. Vì không tìm kiếm nên tôi luôn luôn gặp gỡ những điều mới lạ. Cũng vì hăm hờ tìm kiếm, mà mấy lần gặp lại người bạn cũ của mình, anh vẫn không nhận ra.

Khi ấy Thiện Hữu mới kinh ngạc kêu lên:

– Ô Tất Đạt, lần này tôi cũng lại không nhận ra được anh! Tại sao anh bỏ bộ y phục sang trọng để trở thành người chèo đò?

Tất Đạt đáp:

– Tất cả những đoạn đời đều là những lớp áo giả tạo! Cả tôi và anh cũng thế.

Khi nhìn kỹ bạn, Thiện Hữu thấy vẻ thanh thoát tỏa ra từ con người chàng. Vị sa môn nói:

– Qua bao nhiêu năm tầm đạo, tôi vẫn đau khổ vì chưa tìm thấy bình an. Tôi thấy hình như anh đã đạt được Nó. Xin anh hãy nói cho tôi nghe.

Tất Đạt nói:

– Tôi thấy trên đời, chỉ có yêu thương là quan trọng nhất!

Thiện Hữu ngạc nhiên:

– Anh nói lạ thật! Đức Phật đã khuyên kẻ tu hành không nên có những tình cảm thế tục như là sự thương yêu, bám víu.

Tất Đạt:

– Nhưng tôi biết tôi không nói trái với ý của Ngài! Làm sao ngài không có tình yêu, khi Ngài đã bỏ cả cuộc đời để giáo hóa con người thoát khổ, đạt đến an lạc. Ngài phải là một Con Người chan chứa tình yêu!

Thiện Hữu vẫn không hiểu những gì bạn nói, và tha thiết van nài:

– Xin anh hãy nói cho tôi một lời dễ hiểu. Đời tôi đi thường gian nan và tăm tối!

Tất Đạt nói như ra lệnh:

– Thiện Hữu! Hãy cúi sát gần tôi và hôn trán tôi đi!

Đây là một hành vi gây chấn động, mà các bậc thầy Thiền tông và Mật tông thường sử dụng để thức tỉnh môn sinh, khi ngôn từ không có hiệu quả. Nó nói lên rằng chỉ có tình yêu có nội dung trí tuệ mới đem lại sự an lạc, giải thoát cho con người, không phải chỉ trí tuệ suông.

Cuối cùng, Thiện Hữu cảm thấy như vừa được chính Đức Phật giải tỏa mọi khổ đau khắc khoải, và tìm thấy an lạc.

NHẬN ĐỊNH

A. PHÂN TÍCH NHÂN VẬT

1. Tất Đạt:

Là biểu tượng cho mẫu người mà Phật giáo gọi là Tuệ giải thoát. Con người đó phải dũng mãnh, tỉnh giác trong mọi lúc, có thái độ phê phán, phản tỉnh. Tất Đạt hội đủ những đức tính ấy, như ta thấy ngay cả trong thời gian chàng sống sa đọa.

Thái độ nhìn ngắm, tỉnh giác:

- Giai đoạn đầu của sự sa đọa: Mặc dù sống cuộc đời truy lạc chàng vẫn còn thái độ tỉnh giác của một sa môn: “Chàng thấy mọi người sống một cách trẻ con, giống như thú vật, làm chàng vừa cảm thương vừa khinh bỉ. Chàng cảm thấy họ lao nhọc, khổ sở, bạc đầu về những chuyện đối với chàng thật không đáng gì: tiền bạc, danh vọng hão huyền, lạc thú nhỏ nhoi. Họ đánh chửi nhau, than vãn về những nỗi khổ chỉ làm cho một sa môn mỉm cười, và họ đau khổ về những thiếu thốn mà một sa môn không cảm thấy”.

- Giai đoạn hai: “Thình thoảng chàng nghe trong tâm tư một tiếng nói yếu ớt nhẹ nhàng, nhắc nhở chàng 1 cách âm thầm, phản nản một cách lặng lẽ đến nỗi chàng khó nghe rõ. Rồi đột nhiên chàng nhận ra rằng mình chỉ như đang chơi một ván bài, rằng chàng cũng vui vẻ đấy, đôi khi còn hưởng thụ khoái lạc nữa, nhưng cuộc sống chân thật đang trôi qua mà không động chạm đến chàng”. Và hình ảnh Đức Phật vẫn luôn ở trong tâm trí Tất Đạt. Chàng nói với Kiều Lan: “Tôi không bao giờ quên được người ấy. Mỗi ngày có hàng ngàn người vây quanh ngài, sống theo lời dạy của ngài. Nhưng họ chỉ là những chiếc lá rơi, không có trong họ sự minh triết và định hướng”.

Thái độ phê phán của Tất Đạt:

Kính bạch đáng Giác ngộ, tôi nghĩ rằng không ai tìm được giải thoát qua những lời chỉ giáo. Ngài không thể truyền cho ai bằng ngôn từ, những gì đã đến với ngài trong giây phút ngài đạt giác ngộ. Lời chỉ giáo của ngài dạy rất nhiều: phải sống thế nào, tránh điều ác như thế nào. Nhưng có một điều giáo lý ấy không chứa đựng, ấy là tại sao chỉ có mình ngài đạt được những điều ngài đã chứng để trở thành một đấng giác ngộ. Chính vì thế mà tôi phải đi con đường của tôi, không phải để tìm một lý thuyết hay hơn, vì tôi biết không thể có nhưng để từ bỏ mọi lý thuyết và thầy dạy, để tự mình đạt đến đích—hay là chết. Nhưng tôi sẽ nhớ mãi

hôm nay và giờ phút này, hơi Đấng Toàn giác, khi chính mắt tôi được chiêm ngưỡng một bậc thánh nhân.

Tất Đạt, mẫu người sống bằng cảm tính hơn là lý tính:

Mẫu người của Tất Đạt là mẫu người mẫn cảm nên đối trước Đức Phật, chàng thích chiêm ngưỡng dáng dấp, từ dung của Ngài hơn là nghe những gì ngài dạy. Mẫu người nặng về cảm tính như Tất Đạt nếu đi tu sẽ trở thành một nhà thần bí, nghĩa là không thể suy tư trừu tượng được, mà phải có biểu tượng cụ thể. Họ là những nghệ sĩ, những người sống “hết mình” nên dễ khổ đau.

Trong tác phẩm Nhà Khổ Hạnh Và Gã Lang Thang, Hermann Hesse cũng đã đề Đan Thanh (trương đương nhân vật Tất Đạt ở đây) đối thoại với Huyền Minh (mẫu người lý tính) như sau.

Đan Thanh: Làm sao có thể suy tư không hình ảnh?

Huyền Minh: Suy tư và tưởng tượng hoàn toàn khác nhau. Suy tư được thể hiện bằng khái niệm, công thức, mà không phải bằng hình ảnh. Khi hình ảnh chấm dứt thì triết lý bắt đầu. Với anh, thế giới được tạo bằng hình ảnh, nhưng với tôi thì bằng ý tưởng. Anh là một bậc thầy trong lãnh vực tưởng tượng. Nếu đi tu, anh sẽ là một nhà thần bí, là người không thể tách rời tư tưởng khỏi hình ảnh. Bởi thế anh không phải là người tư duy. Nhà thần bí là một loại nghệ sĩ âm thầm. một nhà thơ không vần điệu, một nhạc sĩ không âm thanh, một họa sĩ không sơn cọ.

(Bởi thế, tôn giáo chính thống duy lý xem mật tông là một thứ tà đạo, vì tưởng tượng nhiều quá thì dễ đi xa sự thật, và những hình ảnh biểu tượng có thể làm người khác hiểu lầm—tỉ dụ các hình ảnh trong một đền thờ Ấn giáo.

Sau bao năm xa cách, khi gặp lại Đan Thanh và hiểu rõ chàng hơn, Huyền Minh thú thật:

Từ trước tôi vẫn xem nhẹ nghệ thuật, đến nay tôi mới hiểu là có nhiều nẻo đường đi đến chân lý. Tư duy không phải là con đường duy nhất, lại càng không phải là con đường tốt nhất. Cả anh và tôi đều đang nỗ lực, và đương nhiên cả hai đều bất toàn, nhưng nghệ thuật quả thật vô tội vạ hơn tư duy (trong lãnh vực nghệ thuật không bao giờ có chiến tranh.)

Sau khi Đan Thanh tạc xong bức tượng đặc ý để tạ ơn tri ngộ, chàng trở lại đời sống lang thang, làm cho Huyền Minh nhớ nhung và phải xét lại cuộc đời mình. “Nhờ Đan Thanh, tâm hồn chàng trở nên rào rạt nhưng cũng vì Đan Thanh, chàng trở nên nghèo nàn, yếu đuối. Thế giới trong đó chàng sống và xem như nhà mình: thế giới của học thuật, đời sống tu sĩ, chức vị giáo hội, lâu đài tư tưởng vững chắc, tất cả thế giới ấy đã bị Đan Thanh làm cho lung lay tận gốc rễ. Bây giờ lòng tu viện trưởng đây đây hoài nghi. Dĩ nhiên về phương diện lý trí, đạo đức thì

đời của chàng tốt hơn, đúng hơn, trật tự hơn và gương mẫu hơn, đó là một cuộc đời của phụng sự, hiến dâng, luôn luôn nỗ lực cho ánh sáng, công bằng. Cuộc đời của người ấy trong sạch hơn đời của một nghệ sĩ lang thang, một kẻ quỵên rũ đàn bà. Nhưng dưới cái nhìn của Thượng đế thì cuộc đời gương mẫu này có gì tốt đẹp hơn cuộc đời của Đan Thanh? Con người có thật sinh ra để sống 1 cuộc đời máy móc, điều độ, học Aristotle và thánh Thomas, học tiếng La tinh, Hy Lạp, đập tắt cảm giác, chạy trốn trần gian không? Không phải con người còn được tạo dựng với những giác quan và bản năng, với những bóng đen đậm máu và khả năng gây tội ác làm kinh hoàng và thất vọng đó sao?

Những câu hỏi ấy quay cuồng trong đầu óc vị tu viện trưởng mỗi khi nghĩ đến Đan Thanh. Phải, có lẽ sống như Đan Thanh thật hồn nhiên hơn, “người” hơn, cam đảm hơn và e còn cao quý hơn, khi dẫn mình vào dòng thực tại khắt khe hỗn loạn, dẫn mình vào tội lỗi để chấp nhận những hậu quả đắng cay. Có lẽ việc làm của Đan Thanh khó hơn, cam đảm hơn và chân thực hơn: lang thang trên đường thiên lý với đôi giày rách, đùa với cảm quan để trả giá bằng đau khổ. Huyền Minh đã nhìn sâu vào cuộc đời thác loạn của bạn mà vẫn không giảm chút nào lòng kính trọng mến yêu. Ô không, từ khi tu viện trưởng thấy được những pho tượng do bàn tay vậy máu của chàng nghệ sĩ tạc nên, Huyền Minh biết rõ trong trái tim con người bốc đồng ấy, kẻ quỵên rũ đàn bà ấy, có những thiên bẩm tràn trề ánh sáng và tài hoa.

Người nghệ sĩ chịu đựng để cho người ta khinh bỉ mình, như trong Mưa nguồn Bùi Giáng đã nói:

Tôi xin chịu cuồng si để sáng suốt,

Tôi đui mù cho thỏa dạ yêu em

Điểm tương đồng giữa nghệ sĩ với người tư duy là, đến chỗ tuyệt đỉnh của nghệ thuật, nghệ sĩ cũng đành bó tay như nhà tư duy không có lời để diễn đạt chân lý. Đan Thanh từ giã xưởng điêu khắc để lang thang trở lại, vì chàng thấy không một nét họa nào, một đường điêu khắc nào có thể diễn tả sự linh động của cuộc đời. Cuộc đời giống như một bà mẹ bí ẩn không bao giờ hiện lộ toàn thân cho ta thấy, nên Đan Thanh đành chết đi để cho bức tranh tuyệt tác về Bà Mẹ đời vẫn mãi mãi là một lẽ huyền vi.

Tóm lại, Tất Đạt là mẫu người đốn ngộ, theo con đường Kim Cang thừa của Mật tông. Những kẻ chưa có giới định, chưa có công lực của trí tuệ, cao ngạo, ích kỷ, tâm giao động, mà đi con đường tuệ hay Kim Cang thừa thì rất nguy hiểm, dễ dàng sa đọa. Bởi thế, ta không nên quên rằng, trước khi bước vào cuộc sống sa đọa, Tất Đạt đã từng tu khổ hạnh và có những định chứng rất cao, nhờ thế chàng mới có thể gượng lại được một khi sắp chết đuối trong thanh sắc cuộc đời.

2. Thiện Hữu

Là mẫu người tư duy, khổ hạnh, nên thích những cái trừu tượng. Chàng thuộc mẫu người nặng về lý tính. Thiện Hữu đi theo con đường tiệm giáo tùy tín hành, là người đã tu nhiều kiếp nên biết chọn lựa để gởi niềm tin của mình, và may mắn gặp được thiện tri thức. Tuy Thiện Hữu suốt đời đi theo Tất Đạt, nhưng khi gặp Phật ông đã bỏ Tất Đạt chứ không a dua theo bạn một cách mù quáng. Thiện Hữu là hạng người đã trồng nhiều căn lành nên không thể sa đọa, mặc dù lâu ngộ chân lý.

3. Vệ Sĩ

Nhân vật này tượng trưng cho lương tri hay Phật tính, vượt lên trên cả cảm tính và lý tính. Vai trò của Vệ Sĩ là hình ảnh của một Bồ tát âm thầm sống giữa cuộc đời. Người chèo đò là người luôn di động qua lại, không trụ một nơi nào: không ở bờ sinh tử không ở bờ Niết Bàn cũng không ở giữa dòng. Trung Đạo cũng vậy, không phải là con đường giữa, mà vượt lên trên các cực đoan.

Vệ Sĩ đưa người từ bờ mê sang bên giác, ông là người đã âm thầm hướng dẫn cho Tất Đạt cách học lắng nghe từ dòng sông. Tất Đạt cũng là một học trò giỏi, nên khi theo Vệ Sĩ học từ dòng sông thì Tất Đạt ngộ được một điều: không phải chỉ có dòng sông thiêng liêng, mà tất cả mọi sự vật đều thiêng liêng. Chúng ta có thể học đạo từ khắp nơi: ngọn cây, chiếc lá... chứ không phải chỉ có dòng sông.

Vệ Sĩ có khả năng đặc biệt là biết lắng nghe, trong Phật giáo gọi là phản văn, xoay cái nghe trở về tâm để lắng nghe tự tính thanh tịnh, nghe cái nhất thể, không bám vào một đối tượng nào. Nhờ sự lắng nghe đó mà con người có thể giải thoát.

B. TƯ TƯỞNG NÒNG CỐT

Hermann Hesse đã gởi gắm những suy tư của mình về chân lý, về cuộc đời và về sự giải thoát qua các nhân vật Tất Đạt và Vệ Sĩ. Có thể tóm tắt các tư tưởng nòng cốt như sau:

1) Chân lý là cái gì không thể truyền dạy được. Kinh điển không đem lại cho ta niết bàn, an lạc được mà tự mình phải chứng lấy.

2) Mọi lập ngôn đều bao hàm cái điều ngược lại: nói “thiện” đã bao hàm ác, nói “khiêm tốn” đã bao hàm kiêu căng.

3) Thời gian không thật có. Giải thoát chính là nhìn thực tại một cách toàn diện không cắt xén. Trong đũa bé đã ẩn tàng ông già, trong sinh đã có diệt. Chết là bắt đầu đời sống mới dưới một hình dạng mới. Tất Đạt nói: Thời gian không thực có, này Thiện Hữu! Tôi đã luôn luôn trực nhận điều ấy. Và nếu thời gian không có

thực, thì cái đường tưởng tượng ngăn chia đời này với cõi vô cùng, phân chia thiện và ác, hạnh phúc với khổ đau, cũng chỉ là ảo tưởng.

Thiện Hữu: Sao lại như thế?

Tất Đạt: Này nhé bạn! Tôi là một kẻ phạm tội và bạn là một kẻ phạm tội. Nhưng một ngày kia người phạm tội cũng sẽ đạt Niết Bàn, thành Phật. Ý niệm “một ngày kia” chỉ là ảo tưởng, chỉ là một sự so sánh. Không, Đức Phật tiềm tàng (Phật tính) đã có sẵn trong người tội lỗi, tương lai đã nằm sẵn trong hiện tại. Đức Phật tiềm tàng ấy phải được trực nhận trong người kia, trong bạn, trong tôi, trong mọi người. Thiện Hữu, thế giới không từ từ tiến trên đường dài để đạt đến toàn thiện. Không, nó hoàn hảo trong mọi lúc, trong từng giây phút. Tất cả mọi tội lỗi đều mang theo nó sự ân xá, mỗi trẻ con đã là một ông già tiềm tàng, mọi mầm non đã mang sẵn chết chóc, và trong mỗi người đang hấp hối, có sự sống vĩnh cửu.

Chúng ta quen nhìn một chiều, hoặc sinh hoặc diệt, nên đau khổ. Người giác ngộ thì thấy sự luân chuyển của vạn vật cũng như bốn mùa, trong diệt có sinh và ngược lại, như Mãn Giác thiền sư nói:

Mạc vị xuân tàn hoa lạc tận,

Đình tiền tạc dạ nhất chi mai.

4) Những sợ hãi, lo sầu đều ở trong thời gian, (nghĩa là, người ta chỉ lo sợ khi dự đoán về tương lai, và so sánh với quá khứ) nên mọi đau khổ trên đời sẽ được khắc phục khi ta khắc phục thời gian, khi ta bắt chấp nó (chỉ sống trong hiện tại với tất cả sự tỉnh giác để thấy rằng khái niệm “hiện tại” cũng không thực).

5) Cái gì có giá trị, là chân lý đối với người này thì dường như với người khác không có nghĩa gì cả (Do vậy thật không nên áp đặt tư tưởng, lối sống của mình cho người khác).

6) Tất cả mọi sự đều thiêng liêng nếu ta biết nhìn và biết lắng nghe. Mỗi sinh vật đều gọi cho ta chân lý vĩnh cửu nếu ta không bám vào nó. Đừng hòng tìm Thượng đế ở một nơi nào, vì Thượng đế ở khắp nơi. Chỗ tuyệt đỉnh của đạo cũng như của nghệ thuật, là sự im lặng vô ngôn. Khi ta dừng lại ở 1 cái gì để cho đó là thượng đế, thì chính lúc đó ta xa rời Thượng đế (A. Gide).

Không bám vào 1 biểu tượng nào cả mới thấy được chân lý (vô sở trụ). Chính thái độ nhìn của ta quan trọng hơn đối tượng nhìn.

Tất Đạt nói: “Thú thật tôi không cho danh từ, tư tưởng có 1 tầm quan trọng nào, tôi quan tâm đến sự vật nhiều hơn. Một người trên dòng sông này đã là thầy của tôi, ông ta là một người thánh thiện, trong bao nhiêu năm ông chỉ tin vào dòng sông, không tin gì khác. Con sông đối với ông ta như một thượng đế. Trong nhiều

năm ông không biết rằng mỗi làn gió, mỗi đám mây, mỗi thân chim, sâu bọ cũng đều thiêng liêng không kém, và có thể dạy cho ông ta hết như dòng sông đã dạy”.

7) Yêu thương cuộc đời là quan trọng hơn tìm hiểu và phân tích nó. “Bây giờ Tất Đạt nhìn cuộc đời với một thái độ khác trước: không quá khôn ngoan, không quá kiêu hãnh, và vì thế tò mò, thân thiện hơn. Khi chàng đưa qua sông những nhân vật thường ngày, họ không còn xa lạ với chàng như trước. Mặc dù đã đạt tới mức tự giác cao độ và chịu đựng được cái ung nhọt cuối cùng của mình, bây giờ chàng thấy những người thường tình ấy đều là huynh đệ của chàng, những ước mơ phù phiếm của họ không còn phi lý mà trở nên dễ hiểu, đáng thương và lại còn đáng phục nữa là khác”.

8) Danh từ không nói lên được chân lý.

Tất Đạt bảo Thiện Hữu: “Với tôi dường như thương yêu là quan trọng nhất trên đời. Những tư tưởng gia vĩ đại có thể đặt nặng vấn đề tìm hiểu nhân sinh vũ trụ, nhưng tôi nghĩ, chỉ có một điều quan trọng là yêu thương cuộc đời, không phải khinh bỉ nó, không thù ghét nhau mà nhìn đời nhìn mình cùng tất cả mọi sự với niềm yêu thương, quý trọng”.

Thiện Hữu: “Nhưng đây chính là điều mà đấng giác ngộ gọi là vọng tưởng. Ngài dạy lẽ độ lượng, nhẫn nhục, từ bi... nhưng không dạy yêu thương. Ngài giới răn chúng ta không được trói buộc mình vào tình yêu thế tục”.

Tất Đạt: “Chúng ta lại rối ren về danh từ và ý nghĩa. Tôi không phủ nhận rằng danh từ thương yêu của tôi thật trái ngược với lời chỉ giáo của đức Cù Đàm. Tôi khinh thường danh từ cũng vì lẽ ấy: tôi biết mâu thuẫn kia chỉ là ảo tưởng. Quả thế, làm sao Ngài không biết đến tình yêu u khi mà Ngài, mặc dù đã nhận chân sự phù phiếm giả tạm của nhân thế, vẫn dẫn thân suốt đời giúp đỡ và giáo hóa con người?”

Vậy đừng nên bám chặt vào ngôn từ mà quay lưng với nghĩa lý. Danh từ hông thể diễn tả được tất cả mọi sự.

9) Lương tri (hay Phật tính) của con người luôn luôn trỗi dậy khi có cơ hội, dù con người có lẫn lộn trong phiền não vô minh bao lâu đi nữa. Nó như một viên Kim cương bất hoại: Cả cuộc đời ăn chơi của Tất Đạt đã không ảnh hưởng chàng bằng một tiếng OM khi chàng đứng trên bờ vực thẳm.

C. BIỂU TƯỢNG DÒNG SÔNG

1) Dòng sông tượng trưng cho dòng thời gian, dòng đời. Tất cả những triết gia cổ điển và hiện đại đều ví thời gian như dòng nước chảy. Không Tử, Héraclite, Henri Bergson đều ví thời gian và tâm thức như dòng nước (stream of consciousness). Cuộc đời con người giống như một dòng sông tuôn chảy không

bao giờ đứng lại, đây là tính vô thường của cuộc đời. Vì vô thường cho nên mỗi giai đoạn trong cuộc đời chỉ là giả tạm, không thật: đó là tính vô ngã, cũng như dòng sông không thực có.

Tất Đạt: “Bánh xe hiện tượng quay nhanh lắm Thiện Hữu! Đâu là Tất Đạt con người bà la môn? Đâu là Tất Đạt sa môn? Đâu là Tất Đạt con người giàu có? Cái gì giả tạm sẽ đổi thay”.

Trong tập *Mưa Nguồn*, thi sĩ Bùi Giáng viết:

Dòng sông chảy, ai người xin níu lại?

Còn đời người thì:

Xuân xanh xô cống chạy dài

Bỏ sương tuyết phủ phượng đài phía sau

2) Tính nhất thể của cuộc đời: Con sông đồng lúc ở khắp mọi nơi, cũng thế cuộc đời là toàn thể bất khả phân: sống chết, vinh nhục, xấu tốt, được thua, còn mất, vui buồn... tất cả đó là cuộc đời.

3) Dòng sông cũng thường được dùng để ví với dòng vô thức tuôn chảy không ngừng, chiếm vị trí quan trọng như làn nước ngầm bên dưới, nơi sinh sống của loài thủy tộc.

4) Dòng sông luôn luôn trở về: “Nước đi ra biển lại mưa về nguồn,” (Tản Đà) cuộc đời cũng vậy tuần hoàn như bốn mùa luân chuyển, cho nên biệt ly cũng là trùng ngộ:

Thưa rằng ly biệt mai sau

Là trùng ngộ giữa hương màu nguyên xuân

(Bùi Giáng)

KẾT LUẬN

Câu Chuyện Dòng Sông trước hết là một tác phẩm văn học nghệ thuật, cho nên bất cứ một phân tích nào về phương diện tư tưởng đều mang ít nhiều tính chủ quan do người đọc tự gán cho nó. Bởi thế những ai phê phán sách này phỉ báng đạo Phật hay đề cao đạo Phật, đều không nhằm chỗ./.

Phùng Khánh (1938 – 2003)

Nguồn: Tạp chí Giác Ngộ

NI TRƯỞNG THÍCH NỮ TRÍ HẢI

❓ N THẦY

(Kính dâng Hòa Thượng.Minh Châu)

*Con cá tung tăng trong đại dương
Cánh chim bay lượn giữa không gian
Nào hay biển rộng trời cao ấy
Là chỗ cá chim sống vĩnh hằng.*

*Ơn Thầy như biển rộng trời cao
Un đúc pháp thân thật nhiệm mầu
Thầy tạo một không gian khoáng đạt
Cho con học hiểu Pháp thâm sâu.*

*Một chút công lao gì nếu có
Kính dâng tất cả lên Thầy thương
Cầu xin Phật độ Thầy khang kiện
Trường thọ cho hàng đệ tử nương
(30-6-03}*

HẠNH THẦY

*Một đời chuyên dịch Nikaya
Giáo dục Tăng Ni hạnh lợi tha
“Nhậm vận thịnh suy vô bố úy”
Gương Thầy sáng mãi cõi ta-bà.*

ĐỨC THẦY

*Thầy không tự tán chảnh chê người
Nhẫn nhục đức Thầy rất tuyệt vời
Giữa cuộc phong ba tâm bất động
Nụ cười Di Lặc vẫn trên môi.*

LÒNG THẦY

*Từ bi vô lượng đức bao dung
Giúp đỡ bao người chẳng kể công
Độ chúng vô ngôn duy tuệ nghiệp
Tâm Thầy an trú cảnh chân không.*

(Trích trong tập thơ *Báo Ân Ca* - tháng 6-2003)

In lại trong Kỷ yếu. *Thành Kính Tưởng Niệm Trưởng Lão Hòa Thượng Thích Minh Châu (1918-2012)*

NXB Hồng Đức, Quý I - 2014, tr. 205-206

NI SƯ THÍCH NỮ TRÍ HẢI

ĐÀM HOA LẠC KHỨ

(Hoa đàm dầu rụng vẫn vương hương)

Tưởng niệm Hòa Thượng. Thích Thiện Siêu



Mỗi lần đi Huế lòng tôi lại nao nao khôn tả. Huế là đạo, là thơ, là nghĩa tình ý vị, là tinh hoa văn hóa của ba miền đất Việt, nhưng cũng là mảnh đất khô cằn của đói nghèo khốn khổ “mùa đông thiếu áo mùa hè thiếu cơm” đã hứng chịu nhiều thiên tai nhân họa. Huế được phong phú về mặt văn hóa, tâm linh là nhờ hình ảnh những vị đại lão hòa thượng nơi đây đã sống, hành đạo và xả báo thân. Dù đã viên tịch, dư hương các ngài vẫn như còn phảng phất nơi các ngôi tổ đình tĩnh lặng và những rừng thông bạt ngàn. Tôi không thể nào quên được cái cảm giác lâng lâng khó tả khi viếng tháp tổ Liễu Quán. Phải đi một mình mới thấy được, nghe được tất cả cái linh thiêng. Mình như nghe được cả cái im lặng tĩnh mịch ở đây, tiếng của vô thanh (la voix du silence) ngân vang trong hồn và khắp vũ trụ, và khi ấy dường như không còn cái gì gọi là “mình” được nữa vì mình đã tan loãng ra, hòa với thời không vô tận. Giá mà cái báo thân này được xả bỏ trong giây phút ấy thì rất tuyệt vời, như giọt nước tan hòa vào biển cả và thể nhập làm một với đại dương. Nhưng khi vừa khởi lên ý niệm ấy, thì cái ngã đã xuất hiện với tất cả khổ đau mâu thuẫn của nó. Vô ngã là niết bàn. Tình cờ đây cũng là nhan đề một quyển sách của cố đại lão Hòa thượng Thiện Siêu vừa viên tịch.

Mục đích lần này về Huế là dự tang lễ Hòa thượng, mặc dù tôi vừa từ Huế vào lại Sài Gòn không lâu. Lần ấy tôi đã về khi nghe tin Hòa thượng lại nhập viện, đang nằm phòng cấp cứu vì khối u gan đã vỡ. Vừa xuống ga là tôi đến ngay bệnh viện lúc bảy giờ tối khi các y sĩ đã ra về, chỉ còn lại các y tá và thị giả túc trực. Ôn nằm trong một phòng săn sóc đặc biệt bên trong khu cấp cứu nên muốn thăm ôn, phải đi qua một dãy bệnh nhân bị đủ thứ tai biến đang vật vã la làng hết sức thương tâm : người thì bị đụng xe, kẻ bị phỏng lửa, người trèo cây bị té, kẻ vừa qua cuộc phẫu thuật mà thuốc mê đã hết tác dụng... May là Ôn nằm cách họ một cửa kính dày nên những tiếng kêu thương ấy không lọt vào tai Ôn, và ngài vẫn chánh niệm trong cơn đau cùng cực. Các y sĩ điều trị đều phải ngạc nhiên trước sức chịu đựng của ngài. Khi tôi vào, mặc dù trên người ngài găm đủ các thứ life-supports và mũi đang vướng một ống dẫn ôxy, ôn vẫn thì thào:

“Mới ra đó à?”

Tôi muốn quỳ xuống dưới chân giường bệnh thì ôn khoác tay bảo đừng. Tôi không cầm được nước mắt... Chính vì thấy Ôn quá sáng suốt vào những giờ phút cuối, mà Ôn cứ phải sống bằng life-supports vì ai cũng muốn kéo dài hơi thở nơi Ôn để còn được nghe những pháp âm đầy ý vị. Mỗi lời Ôn thốt ra đều có ý nghĩa, dù nói với bất cứ ai. Theo lời kể lại của thị giả, buổi sáng bác sĩ vào thăm, hỏi Ôn có khỏe không, ôn bảo:

“Khỏe sao được, khi mấy bác sĩ cứ vô hỏi hoài.”

Sư cụ chùa Diệu Đức 94 tuổi vào thăm cũng hỏi Ôn có khỏe không thì ôn bảo:

”Bà tự hỏi bà có khỏe không mà bảo tôi khỏe?”

Mấy ông nhà nước tới thăm, nói chắc ngài mệt lắm thì Ôn dạy:

“Mấy ông mới thực mệt, vì còn con còn vợ phải lo, có danh có lợi phải giữ. Tui không có chi để mà mệt cả.”

Khi có một thầy ở xa đến thăm, bạch Ôn rằng:

“Con thấy chùa Từ Đàm đang dọn sẵn phòng để rước Ôn về chùa.”

Ôn dạy: “Chuyện trong nhà chưa biết sao ngoài ngõ đã hay?”

Sau khi thầy đó ra về, Ôn dạy thị giả:

“Đã đến đây thì hãy chờ các y bác sĩ hội chẩn xong, họ nói về thì về; chứ tự ý bỏ về ấy là tỏ ra mình không tin tưởng nơi họ.”

Ôn coi cái thân bệnh của ôn cũng như của ai khác, hoàn toàn tách rời với ôn, vì vậy mà ôn vẫn tỉnh bơ và luôn giữ thể chủ động trong mọi việc. Đây là một diệu dụng của Pháp mà ít người thấy được; cứ thắc mắc tại sao ôn tu mà phải mang bệnh ngặt nghèo! Cái thân tâm này, sự sống chết này không phải đã là một căn bệnh ngặt nghèo đó sao? Ai mà khỏi qua cầu đoạn trường ấy? Chỉ khác nhau ở cái thái độ đón nhận các tai nạn bệnh tật mà thôi. Nơi một Con Người đã giác ngộ, thì sống chết là một, bệnh với không bệnh đã như nhau. Làm sao ta có thể đem tâm phàm phu để suy lường sự sống chết của một hóa thân Bồ tát? Dù đau một cơn bệnh trầm kha từ hai năm nay, mà Ôn vẫn bình tĩnh ngồi dịch cho xong bộ Trung Luận, và khi hoàn tất thì căn bệnh mới tái phát. Ôn đã bảo thị giả:

“Thầy hoàn toàn thỏa mãn, không thể nào thỏa mãn hơn được nữa.”

Thể nên giờ phút xả báo thân cũng là giờ phút vinh quang nhất đời Ôn. Lúc bái biệt Ôn tại phòng cấp cứu lần trước để lên xe lửa trở vào lại Sài Gòn, tôi còn được nghe thị giả đọc một bài kệ mà Ôn đã cảm ứng trong giấc mộng:

“Phật biết Phật không,

Tâm biết tâm không,

Khi Phật chuyển thân,

Tâm biết Phật không.”

Và khi nằm trên xe lửa về Huế lần này, tôi đã nghiệm ra ý nghĩa bài kệ ấy. Hai chữ Phật và Tâm trong bài kệ có thể thay bằng sóng với nước, sắc với không, thân với tâm, tướng với tánh, hoặc hiện tượng với bản thể. Chữ Không trong bài kệ phải hiểu là “không có thực chất, chỉ tùy theo các duyên hay điều kiện mà có

ra.” Phật là Không, vì như kinh Pháp Hoa dạy “Chư Phật lưỡng túc tôn, Tri pháp thường vô tánh, Phật chủng tòng duyên khởi, thị cố thuyết Nhất thừa.” (Chư Phật - các đấng tôn quý trong loài hai chân - biết rằng các pháp vốn không có tính chất quyết định. Hạt giống Phật là do các điều kiện mà phát sinh, do vậy ta nói chỉ có một cỗ xe duy nhất là con đường thành Phật.) Tâm như hồ lặng, Phật như vầng trăng phản chiếu trong gương nước. Khi Phật chuyển thân thì cũng như khi vầng trăng đã luồn qua một đám mây nên không còn in bóng trong gương hồ. Tâm Phật cũng chính là pháp danh tôn quý của Ôn mà bậc thầy của ngài đã khéo đặt – Ôn Thuyền Tôn là một vị Phật đã sống tại Huế đến 104 tuổi và viên tịch vào năm 1978, không đau ốm gì.

Có những vị Thầy giáo hóa, thức tỉnh người ta bằng thân tướng trang nghiêm; có vị bằng lời pháp khéo nói, có vị bằng âm thanh tán tụng, có vị bằng giới hạnh luật nghi, có vị bằng vô ngại biện tài, có vị bằng tính hóm hỉnh - nói đùa cũng là Pháp. Có vị được Phật tử yêu kính nhờ tâm từ bi bình đẳng. Nhưng nơi Ôn thể hiện được tất cả những đức tính ấy. Một đức tính mà tôi “thèm” nhất nơi Ôn là mỗi khi ban đạo từ hay thuyết pháp, lời lẽ Ôn hết sức lưu loát tự nhiên không ngập ngừng; mặc dù vẫn nói mà không khác gì vẫn viết. Thịnh thoảng Ôn dậm thêm những chuyện hài mình đã biết nhưng vẫn ưa nghe vì Ôn có khiếu xử dụng những chuyện xưa tích cũ để trình bày Pháp, và Ôn thuật lại một cách rất sống động dí dỏm. Vào những năm đầu thập niên 1970, chúng tôi mở khóa ba tháng huấn luyện sáu mươi tác viên phát triển cộng đồng để làm việc tại các làng xã nghèo ở Thừa Thiên và thỉnh Ôn về khai đạo cho học viên. Ôn bắt đầu bằng kể chuyện Tấm Cám, chúng tôi hỏi họ không biết có thích hợp cho mấy người làm xã hội nghe hay không. Nhưng cuối cùng, Ôn kết luận: mỗi khi cô Tấm gặp đau khổ rắc rối đều kêu Bụt và Bụt đều hiện ra để giúp đỡ. Hình ảnh Bụt đã trở thành biểu tượng của lòng trắc ẩn, luôn cứu khổ ban vui còn cái gì dữ dằn thì luôn luôn là hiện thân của quỷ sứ. Tác viên xã hội cần phải có tâm từ bi, phải sống làm sao để vừa trông thấy mình là người ta đã cảm thấy yên tâm và muốn thế thì mình phải là một trung tâm của an vui hạnh phúc như hình ảnh Bụt trong nhân gian.

Ôn kể chuyện Đức Phật trông thấy hũ vàng trong bụi tre chỉ cho ngài A Nan rồi nói “độc xà, A Nan” và A Nan cũng thưa “Độc xà, Thế Tôn”. Khi một nông dân vác cuốc đi sau nghe vậy tò mò vào xem thì té ra là một hũ vàng, anh ta mang về tậu đất ruộng nhà cửa sang trọng. Sau khi bị tịch biên gia sản, ngồi tù, mất hết an ổn, anh ta mới biết Phật nói đúng. Chuyện ấy ai cũng nghe, nhưng cái kết luận của Ôn thật độc đáo: vàng là rắn độc, nhưng biết cách bắt rắn thì không hề gì. Ví dụ người kia nếu biết mang vàng về phân chia cho cả làng và cứu giúp những kẻ khó thì đâu đến nỗi mang họa vào thân. Bởi vậy dù nghe Ôn dạy một chuyện rất thường, mình cũng rút ra được bài học thâm thúy.

Biện tài về Pháp của Ôn thì ai cũng đã được thưởng thức, nhưng có một lần đến chùa Trúc Lâm lúc sinh tiền Hòa thượng trú trì thượng Mật hạ Hiền, tôi nghe ngài hỏi quý vị thượng tọa cao tăng ở Huế đang ngồi quanh rằng, mấy ông có biết ở Huế ai đọc số hay nhất không? Các vị này đều là những kinh sư nổi tiếng về nghi lễ Phật giáo, đang ngơ ngác thì Hòa thượng dạy:

“Ông Thiện Siêu! Có lần gặp đại lễ mà ông công văn gặp trực trực, mình phải nhờ ông Thiện Siêu thay, ai ngờ giọng ông ta đọc số hay không ai bằng.”

Hòa thượng Trúc Lâm nổi tiếng rất khó thế mà phải khen Ôn thì đủ biết. Chuyện Ôn đọc số là một điều tôi nghe rất lạ tai vì tưởng Ôn chỉ thuyết pháp và dịch kinh. Thế đấy, Ôn gồm đủ mọi mặt và còn hơn thế nữa, Ôn còn có đức nhãn siêu phàm. Tôi không thể nào quên được những lúc đến hầu thăm ngài ở Bệnh viện Chợ Rẫy cách nay đã hai năm. Khi siêu âm thì khối u trong gan đã quá lớn, ai cũng nói Ôn chỉ sống thêm được ba bốn tháng là nhiều. Lúc tôi vào thăm, ngài hỏi đùa “Cô Trí Hải này, *cơ chi tui biết trước* nói tiếng Anh thế nào?” Ôn rất thích học sinh ngữ, nhưng vì quá giỏi Hán văn nên khó mà để công phu vào chuyện học tiếng khác. Kho tàng kinh điển Hán thì đọc hoài không hết, lại sâu sắc quá chừng, làm sao Ôn còn thì giờ học ngôn ngữ khác để đọc những tác phẩm mà đa số dịch từ Hán ngữ? Nhưng phải công nhận rằng ngày nay, không biết sinh ngữ để học Phật là một thiệt thòi lớn vì đa số kinh điển Tạng ngữ đều được dịch ra tiếng Anh, Pháp, Đức do những nhà khoa học vàø ngữ học uyên bác. Tôi mang các sách mới dịch lên Ôn xem, và Ôn rất thích quyển “Thiền Sư Và Triết Gia” thuật cuộc đối thoại giữa hai cha con người Pháp Jean Francois Rével và Mathieu Ricard, một tiến sĩ vật lý học đệ tử của nhà bác học Francois Jacob người được giải Nobel vật lý cách nay mấy chục năm. Sau khi trình luận án và tốt nghiệp xuất sắc ngành vật lý về tính di truyền, ông đã xuất gia theo một bậc thầy Tây Tạng và hiện đang du hóa khắp hoàn cầu, trừ Việt Nam. Mới đây ông qua Đài Loan, Hongkong thuyết pháp và bán rất chạy những sách ông dịch có chữ ký của ông, thu thật nhiều tiền về xây chùa Tây Tạng. Ông bán được nhiều sách có lẽ nhờ chữ ký của ông và nhất là nhờ ông có tướng hảo trang nghiêm y như thầy Khế Chơn ở Huế. Cha ông là một triết gia vô thần người Pháp nổi tiếng đã viết quyển sách bán chạy nhất thế giới được dịch ra 25 thứ tiếng nhan đề là “Ni Marx Ni Jésus”. Ôn thích quyển Thiền Sư Và Triết Gia đến nỗi Ôn đã photo tặng các bác sĩ trong bệnh viện. Có khi Ôn còn đọc cho thị giả nghe những đoạn Ôn thích. Không ai nghĩ Ôn là một bệnh nhân đang mắc bệnh ngặt nghèo! Tôi còn mang thơ Vũ Hoàng Chương lên đọc hầu Ôn nghe nữa; những bài thơ không có trong các tuyển tập hiện nay nhưng lại là những bài thơ hay nhất của Vũ Hoàng Chương. Nhất là bài “Trầy Hột Chùa Hương” với những câu như ...

” *Suối biếc chuyền lời kinh vọng khắp,*

*Bụi hồng theo ngọn gió tung hé.
Bỗng dung tìm thấy con người thật
Của chính mình xưa trót lạc đề.
Bài thơ Hương tích vô đề,
Cắm sâu vào điệu bên lề thời gian.
Chữ bay từng cánh chim ngàn,
Mỗi câu là một Niết bàn hóa thân.”*

Đọc đến đây tôi còn nói: “Hay ghê Ôn hí.” Và Ôn “ừ.” Tôi cố tưởng lờ chuyện Ôn đang lâm trọng bệnh, và muốn làm cho Ôn quên đau. Ôn tùy hi với tất cả mọi người, cả với những kẻ lảng nhách như tôi chẳng có bao giờ hỏi gì đến bệnh tình của ôn, mặc dù Ôn đang nằm viện! Mỗi khi có người vào thăm, tôi ngưng đọc. Mặc dù đang chăm chú lắng nghe những vần thơ, Ôn vẫn nhớ tên người mới đến, làm cho họ rất vui vẻ. Đủ biết tâm Ôn luôn chánh niệm tỉnh giác như một tấm gương sáng phản chiếu ngay mọi sự vật trước mắt, mà không đắm một vật gì. Khi họ hỏi thăm bệnh tình Ôn, tôi cũng hỏi:

“Bạch Ôn, như ông bác sĩ Phật tử cùng sung gan một lần với Ôn đó (nhưng nhẹ hơn, và đã chết gần hai năm nay) đau gan là phải, vì uống nhiều rượu. Nhưng Ôn sống đời đạm bạc điều độ thanh tịnh là thế, tại sao mà đau gan?”

Ôn điềm tĩnh dạy: “Cũng có nhiều nguyên nhân.”

Bây giờ nghĩ lại, tôi rất thấm thía những “nguyên nhân” làm cho Ôn đau và trở bệnh nặng - không loại trừ sự cố tòa tháp đôi ở New York bị không tặc làm chết trên sáu ngàn người. Những vị hóa thân Bồ tát trên đời đau vì căn bệnh của thế nhân, và khi các ngài trở về tịch diệt cũng là lúc những tai họa mới sắp đến với con người, mà sự hiện diện của các ngài không cứu được nữa. Trên xe lửa về dự lễ tang Ôn, tôi nghe tin Mỹ đã tấn công Afghanistan lúc nửa đêm và nghĩ rằng chắc thế chiến thứ ba sắp bùng nổ trong lúc Ôn đã sạch nợ trần, rũ áo ra đi. Đời Ôn đã trải qua bao nhiêu lần tị nạn, thời Pháp, thời Mỹ, và đau nhất là thời nội bộ phân hóa - nhưng từ nay Ôn sẽ hết nạn vĩnh viễn.

Tàu đến ga Huế lúc đã tối trời, còn hai đêm nữa là thỉnh kim quan Ôn nhập tháp đã xây gần tháp tổ Liễu Quán. Tôi đến thẳng chùa Từ Đàm nơi rất đông người quy tụ từ một tuần nay, để kịp tháp tủng đoàn ni chúng Hồng Ân kính điều giác linh Ôn. Kim quan được tôn trí tại giảng đường chùa Từ Đàm, gian phòng rộng nhất chùa nhưng cũng không đủ chỗ cho tang lễ khi mà ước tính có đến hơn mười ngàn người chen chúc. Họ đứng tràn ra cả sân chùa, vườn chùa và đường Nam Giao, dốc Bến Ngự, đâu đâu cũng đầy cả người dù trời nắng hay mưa. Những trướng đối, vòng hoa quá nhiều phải treo cả lên cây ngoài vườn chùa, cổng

chùa. Nghe nói ở các chợ tại Huế không còn một cọng hoa nào để bán cho người đi phúng điếu các đám tang khác. Ni sư Cát Tường (đáng lẽ phải gọi bằng Sư Bà) kể khi về làng thầy Hải Ấn để điếu tang Bà Cụ, Ni sư đã “mượn tạm” mấy lẵng hoa của Ôn tại chùa Từ đàm về làm lễ điếu vì không còn hoa để mua nữa! Đồng lúc với đám tang Ôn còn có hai đám tang của thân mẫu thầy Hải Ấn và thân mẫu sư cô Như Tường. Bào huynh của cô Như Tường là thầy Tánh Thiệt ở Pháp cũng về dự tang mẹ và tang Ôn. Đại chúng luân phiên đi về Thuận An và Quảng Trị để dự lễ tang hai bà cụ tốt phước đã sinh những quý tử và được xả báo thân đồng thời với Ôn. Sau khi đánh lễ kim quan Ôn và cùng ni chúng làm lễ phúng điếu, sáng hôm sau 23.8 (10 tháng 10.2001) được biết nhằm sơ tuần cụ thân sinh sư cô Như Tường, tôi nhờ sư cô Như Minh thuê xe về Quảng Trị để dự lễ cầu siêu cho cụ và luôn tiện thăm viếng quê hương thầy Tánh Thiệt và cô Như Tường cùng nhiều vị xuất gia khác. Quảng Trị là nơi sinh ra nhục thân rất nhiều vị cao tăng và Huế là cái nôi nuôi dưỡng pháp thân họ. Hai miền đất đầy thống khổ nhưng cũng chan chứa vẻ đẹp đạo đức thanh cao. Qua đài BBC tôi nghe nói một người Quảng Trị định cư ở Mỹ đã tặng hai triệu Mỹ kim cho chính phủ Mỹ để an ủi các nạn nhân vụ khủng bố làm chết trên sáu ngàn người và sập ba tòa nhà tại New York và Washington ngày 11 tháng 9 vừa qua. Thật là một nghĩa cử cao đẹp; nhưng khi tôi thuật lại với hai sư cô Như Minh và Huyền Trí - cũng là hai người Quảng Trị đang ưu tư cho những ngôi chùa xơ xác vì chiến tranh ở Gio Linh và các vùng địa đầu giới tuyến - thì họ chép miệng than: “Cơ chi họ cho mình bớt một ngàn đô la cũng đỡ khô!”

Tài xế phật tử tên Trung đã đưa xe đến đón, chúng tôi lên xe đi ra Quảng Trị; có sư cô Huyền Trí cùng đi. Xe chạy bảy mươi lăm phút thì đến nhà thầy Tánh Thiệt. Ông cụ thân sinh Thầy đã tám mươi tám tuổi nhưng còn rất tráng kiện, lưng thẳng boon, gương mặt hồng hào như ông tiên. Còn quá sớm chưa tới giờ cúng tuần nên thầy Tánh Thiệt và sư cô Như Tường đã đi thăm mộ. Cô Huyền Trí cho biết ngôi chùa do cô vận động xây cất cho dân làng Lâm Xuân ở quận Gio linh cách đây chỉ nửa giờ xe hơi. Bởi thế chúng tôi nhờ Trung lái xe đến đây. Hóa ra đi về mất hai tiếng đồng hồ. Ngôi chùa đang dang dở, nợ nần lên đến hai mươi triệu mà chưa xong đâu vào đâu vì xây quá lớn. Phật tử Quảng Trị là thế, ở đâu họ cũng ưa xây chùa thật to dù họ chưa có nhà để ở, không đủ gạo để ăn. Tôi được chứng kiến điều ấy khi đi thăm các vùng kinh tế mới của dân Quảng Trị khắp mọi miền đất nước từ sau 75. Ban ngày không cho xây chùa thì họ làm ban đêm.

Sau khi thăm ngôi chùa xây dang dở, chúng tôi trở lại nhà cô Như Tường và kịp dự lễ cúng sơ thất. Thầy Tánh Thiệt đang làm chủ lễ cho bà con cúng cơm cho mẹ thầy. Dù xa quê hương đã lâu, thầy vẫn tán tụng rất hay vì thầy đã được đào tạo từ cái nôi đạo là các tổ đình xứ Huế. Nghe xướng “hiếu đồ bài ban” và “lễ nhị bái, tứ bái...” tôi tưởng chừng như trong nhà có mời thầy đến cúng, hóa ra chính

thầy đang đại diện chư tăng cúng tuần cho người đã khuất. Thật vô cùng cảm động khi một người con đã cát ái từ thân từ xa xôi về cúng cơm cho mẹ, vừa trọn đạo vừa tròn hiếu nghĩa nhưng không để lộ cảm xúc thương tình. Khi cúng xong, thầy cho biết lúc Bà cụ hấp hối cô Như Tường đã chuyển điện thoại cho Bà nghe giọng nói của Thầy từ bên kia đại dương :”Mẹ ơi, con đây. Nếu mẹ chờ được ba ngày con sẽ về để tiễn đưa mẹ; nếu không chờ được thì Mẹ cứ về Phật trước đi Mẹ nhé.” Bà cụ nói “chờ được” và tỉnh dậy sống thêm ba ngày nữa cho đến khi thầy về. Như vậy thầy Tánh Thiệt may mắn hơn thầy Hải Ân, dù ở ngay quê nhà mà lúc mẹ mình ra đi thầy đã không gặp được vì bận lo cho Hòa thượng đang hấp hối. Khi được tin mẹ mất, thầy về nhà nói với bà cụ: “Sao mẹ tệ thế, mẹ không đợi con về đã rồi hãy chết.”

Thầy Hải Ân cũng tỉnh bơ như thầy Tánh Thiệt trước cái chết của mẹ, nhưng trong tang lễ Ôn thầy khóc thật nhiều, một phần cũng do thầy Khế Chơn làm xướng ngôn viên cứ dậm thêm những lời bình khiến ai nghe cũng muốn đứt ruột. Thầy Hải Ân cũng như thầy Khế Chơn là những báu vật sống của Ôn và của tất cả Phật tử Huế, đến nỗi muốn hãm dọa Ôn, người ta đã hãm dọa sẽ ám sát thầy, vì họ biết có ám sát Ôn thì cũng chẳng ăn thua gì với Ôn cả.

Lắm lúc đối với đệ tử Ôn có tâm hồn của một người mẹ săn sóc vỗ về. Tôi không bao giờ quên được bức thư ngắn gọn mà Ôn đã viết gởi cho mình lúc mới mất mẹ, tuy đơn sơ nhưng gói trọn tất cả tấm lòng của Ôn, làm tôi vô cùng cảm kích. Khi tôi cùng cô Huyền Trí về Huế lên Từ Đàm thăm Ôn, nghe tin thầy Chánh Lạc ngã bệnh, có bao nhiêu tiền trong túi Ôn đều vét hết đưa cả cho tôi và cô Huyền Trí mang vào Sài gòn cho thầy thuốc thang. Cô Huyền Trí thưa:

“Bạch Ôn, sao Ôn không để lại một ít để tiêu dùng?”

Ôn bảo đùa: “Để cho ta bòn chút phước chứ!”

Cô Huyền Trí là người rất thông minh nên được Ôn dạy chuyện nhiều nhất, tiếc rằng tôi không gặp cô Huyền Trí nhiều để được nghe thêm những giai thoại về Ôn vào những ngày Ôn còn ở Nha Trang. Nhưng có một chuyện cô kể làm tôi rất cảm động. Hồi mới sau 75, hoàn cảnh sống đang còn hết sức khó khăn, cô Huyền Trí đi đường bị kẻ gian rạch túi lấy hết áo quần mang theo. Không biết làm sao mà tin ấy đã đến tai Ôn, nên khi cô Huyền Trí lên viện hầu Ôn, Ôn bèn lấy ra một chiếc áo cũ xếp cẩn thận bọc trong giấy trầm hương thơm phức mà cho cô đem về sửa lại để mặc. Với những học trò xa mà Ôn còn đối xử tận tình như thế, nói gì đến những đệ tử hầu cận Ôn trong những ngày ngoạ bệnh, chắc họ còn thương tiếc Ôn muôn vạn lần. Ai ở gần Ôn cũng được ảnh hưởng đức tinh tấn, luôn sách tấn chuyện tu học tụng kinh niệm Phật không bỏ một pháp môn nào. Con người Ôn đầy thiên vị, uyên bác là thế, nhưng Ôn rất khiêm cung. Có lần không biết ai gọi Ôn là thiền sư, Ôn kể lại cho tôi nghe rồi nói đùa:

“Kêu thiền sư rồi các có tới hỏi gì trả lời không được cũng mặt chứ chơi à!”

Và Ôn cất giọng cười thật lớn, một tràng cười thực giải thoát hồn nhiên. Mấy ni cô đi làm xã hội đến hầu Ôn và bạch:

“Chúng con đi ra nhiều, gặp chuyện thường dễ nổi sân, sợ phải đọa.”

Ôn dạy: “Vì làm việc lợi tha mà nổi sân chút xíu thì cũng như đi ra trúng gió, uống thuốc là khỏi. Bệnh nhẹ không can gì.”

Có cô hỏi: “Con tụng kinh mà tâm tán loạn không tập trung được, có nên tiếp tục không?”

Ôn dạy: “Cứ tụng chứ, nếu tâm không tán loạn thì mi thành Phật rồi cần gì phải tụng kinh nữa?”

Lời nào Ôn dạy cũng chí lý chí tình, không bao giờ quá khích. Ôn khuyên quý thầy muốn giỏi hãy xem sách thật nhiều (như Ôn). Ôn cũng gián tiếp dạy người tu hành không nên rời hai buổi công phu sớm tối bằng lời nói đùa như sau:

“Mỗi khi ai hỏi tui chùa đông ít, tui thiệt khó trả lời. Nói đông thì tại sao buổi khuya chỉ có vài người đi công phu sáng? Nói ít thì tại sao vào bữa cơm trưa lại đông đầy hai dãy bàn?”

Ôn không bao giờ dạy bảo thẳng, mà toàn nói những lời như vậy nên chắc các đệ tử ở gần cũng sợ. Hồi Ôn ở Nha Trang, mỗi khi đi ra thấy bóng Ôn đi bách bộ, thầy CL lại tìm cách đi vòng ngã khác. Tôi hỏi tại sao thì thầy nói:

“Gặp Ôn, Ôn hỏi gì cũng rất cặn kẽ mình khó trả lời lắm.”

Lúc về Huế lần trước để thăm bệnh Ôn, tôi có dịp về làng thầy Hải Ân để thăm Bà cụ mẹ thầy đang hấp hối, có thầy Phước Toàn ngày đêm túc trực tụng kinh niệm Phật tiếp dẫn Bà cụ. Làng thầy gần chùa Túy Vân và gần cửa biển Thuận an, cảnh trí rất đẹp nhưng cũng rất nghèo nàn hoang sơ. Chỉ cách Huế chừng sáu bảy chục cây số mà xe phải đi mất ba tiếng đồng hồ vì đường quá xấu, đi qua những vùng cát trắng phau không dấu chân người, y như là đi tầm sư học đạo. Xe đi qua vùng Hòa Duân là nơi xảy ra cơn lũ lớn nhất thế kỷ cuối năm 1999 đã làm sạt lở cửa biển, sập bảy mươi căn nhà kiên cố và làm chết hơn năm trăm người trên toàn tỉnh. Hiện nay chỗ ấy thiên nhiên tự bồi cát lại như cũ. Khi vào làng thầy, lần đầu tiên tôi chứng kiến một cảnh tàn sát rừng rợn và hiểu được thế nào là “cò mò”. Trên cánh đồng xanh ngát, có một bầy cò trắng phau đứng bất động; té ra là cò giả do máy tên thợ săn đặt sẵn. Bầy cò trên không thấy đồng bạn ở dưới đất cũng sà cánh xuống nhập bọn, thế là bị dính cứng vào đất không bay lên được nữa vì ở trên mặt đất những kẻ bầy chim đã giăng sẵn những chất keo. Tàn ác hơn nữa là chúng lại còn may bít hai mí mắt của vài con cò sống đã mắc nạn, để chúng vừa đứng bất động vừa vẫy cánh liên hồi. Cái vẫy cánh đau đớn,

nhắc nhở đồng bạn đừng làm bợn người gian ác, nhưng những con cò trên không lại làm tưởng là cái vẫy cánh mời bạn sà xuống chơi để cùng mắc bẫy.

Sau khi ăn trưa tại nhà cô Như Tường, chúng tôi lên xe về Huế lúc đã quá mười hai giờ. Sở tài xế ngủ gục tôi gọi chuyện cho Trung nói suốt quãng đường từ Quảng Trị vào Huế, và Trung chứng tỏ là một người nói chuyện rất hay, vừa có khiếu hài hước vừa có trình độ tâm linh sâu sắc. Huế quả thật là một cái nôi của văn hóa, không chỉ ở những tổ đình cổ kính với những vị Hòa thượng trí đức song toàn; đặc biệt nét văn hóa của Huế còn biểu hiện nơi những người bình dân vô danh vô tướng, nơi những lời nói băng quơ đầy ý vị của họ. Tôi nhớ có lần, sau 75, từ Sài Gòn về tôi lên viếng chùa Thuyền Tôn; đến ngã ba không biết rẽ lối nào tôi hỏi những nông dân đang vác cuốc đi làm. Chỉ đường xong, họ nói: “Mới có ba năm mà răng đã quên đường quên sá hết rứa hè!” Làm tôi không khỏi cười thầm. Đặc biệt, gia đình anh tài xế này là một điển hình gia đình rất văn hóa. Họ gồm bốn cha con vừa sở hữu vừa lái bốn chiếc xe du lịch từ bao năm nay, đáng lẽ phải giàu lắm, thế nhưng chắc vì gắn bó với chùa chiền, chuyên chở những người tu nên không giàu có mà cứ dậm chân tại chỗ. Họ không lấy nhiều tiền vì học được cái đức ly tham, chỉ làm vừa đủ sống. Cô Như Minh kể có lần Trung chở Sư Bà từ Hồng Ân về thăm Ôn ở Bệnh viện xong, khi cô trả tiền anh ta bảo: “Con mà đi lấy tiền chở sư bà thì còn ra gì nữa!”

Bây giờ, giữa trưa nắng chang chang trên đường vắng, vừa lái xe Trung vừa kể cho tôi nghe những chuyện hóm hỉnh về Ôn. Một lần, anh chở Ôn cùng với nhiều vị khác trên chiếc xe bảy chỗ. Khi tất cả đều lên xe, anh bắt đầu rồ máy, Hòa thượng nói với mọi người:

“Ở dưới đất thì hẩn quy y mình, còn bây giờ lên xe thì mình phải quy y hẩn. Nay Trung, hãy lái cho cẩn thận nghe con!”

Đến một đoạn đường hẹp có nhiều người đi nghênh ngang, tài xế đi chậm lại. Hòa thượng nhắc khéo:

“Này Trung, ta hỏi cụ mi, cái còi để làm gì?”

Trung thuật lại: “Lúc đó con phải hết sức cẩn thận, vì trả lời sao cho hòa thượng nghe được là chuyện rất khó. Nếu nói bốp còi để bắt họ phải tránh mình, thế thì sẽ lỗi to. May sao trong con nổi lên một sự thông minh đột xuất, con nói: “Dạ bạch Ôn, cái còi là để báo cho họ biết sự có mặt của mình cũng đang tham gia giao thông.” Ôn khen phải.

Trung lại kể: “Một hôm sắp tới ngày lễ Phật đản con vô chùa Từ đàm, thấy Ôn đang gõ lại một cây cọc bị xiêu trước sân chùa, con đến xin phụ với Ôn một tay. Ôn đưa cái búa cho con, nhưng tay Ôn vẫn giữ lấy cây cọc cho thẳng để con

gỗ xuống. Vì sợ lỡ trật xuống nhằm tay Ôn, nên con không dám gõ mạnh, mà cũng không dám xin Ôn đỡ tay ra. Ôn nói:

“Cụ mi tính đứng đây tới chiều à? Gõ như gõ mõ thế thì chừng nào mới xong?”

Nhân đây tôi cũng kể cho Trung nghe vào một buổi sáng, chú tiểu từ chùa khác tới chùa Từ đàm có việc, trông thấy Ôn đang đục đục gỗ gỗ bên cánh cửa phòng khách, chú tiến lại thưa:

“Bạch Ôn, để con làm giùm cho.”

Ôn dạy: “Thôi, việc nhà ai nấy biết.”

Trung cười khoái chí ra vẻ rất am hiểu câu thiền ngữ ấy. Anh còn bảo, mỗi lời Ôn nói ra đều có nhiều nghĩa, phải suy nghĩ thật lâu mới hiểu ra được chứ không phải dễ. Tôi lại nhớ lúc Ôn còn ở Nha trang những ngày sau 75, khi Phật học viện vắng teo như chùa bà đanh chỉ còn một mình Ôn trong ngôi chùa rộng với vài thầy, mỗi thầy một thế giới. Mỗi lần đến hầu thăm, phải đi qua bao nhiêu lớp cửa mới đến được gian tịnh thất của Ôn nằm một nơi ẩn khuất tịch tịch, một vẻ tĩnh lặng đầy đe dọa chứ không còn thiền vị như trước. Hôm đó tôi không tìm được chú tiểu nào để nhờ dẫn đến Ôn, nên đã một mình đến tận cánh cửa có lưới sắt dẫn vào tịnh thất Ôn. Thường thì nó được khóa kỹ với ống khóa, nhưng hôm ấy không khóa nên tôi đẩy cửa để vào trong sân. Đẩy mãi không được, tôi cất giọng kêu ơi ới, nghĩ chắc là chú tiểu đã đi chơi đâu rồi. Bỗng Ôn xuất hiện, đi ra vừa lùa nhẹ cánh cửa qua một bên vừa lẩm bẫm:

“Đi mô cũng tới, mà mở cánh cửa không ra!”

Thì ra vì cánh cửa ấy có đường rây phía dưới để đóng mở bằng cách đẩy qua đẩy về mà tôi cứ xô tới kéo lui hèn gì mãi không mở được. Cửa đời đã vậy, cửa đạo cũng thế mà thôi! Lời Ôn dạy thực đầy ý nghĩa: tôi chưa vào được cửa đạo, vì không biết cách mở. Lại một lần vào những năm mới xuất gia, tôi ưa tới Ôn phân bua chuyện này chuyện nọ vì không được làm việc theo ý mình. Ôn chìa ra một quyển sách đang xem, thì ra là quyển “Con đường thoát khổ” mà tôi vừa dịch của ngài Rahula, và dạy:

“Này, cô về mà xem lại cái đoạn nói về Vô ngã, thật hay đáo để.”

Nghe khen một dịch phẩm của mình, tôi quên tuốt chuyện kiện cáo và bắt đầu hăng say nói về quyển sách. Khi trở về tôi mới nhớ ra rằng Ôn cốt dạy mình bằng cách nhắc đến lý vô ngã, nhưng vì quá vô minh mình không để ý, cứ tưởng là Ôn khen! Một trong những đức tính của Ôn là chịu khó đọc tất cả những sách viết về đạo Phật từ thượng vàng đến hạ cám, và thường khen chứ không bao giờ chê ai hết. Thế nên khi có lần tôi thuật lại với thầy Tuệ Sỹ rằng Ôn khen thầy viết

bài này bài nọ, thì thầy tỉnh bơ bảo rằng :”Ôn Từ Đàm mà khen thì có gì đáng mừng, vì ai Ôn cũng khen.”

Ôn có một người em trai cũng là thượng tọa làm Chánh đại diện ở Bảo lộc, một hôm về thăm chùa Từ đàm, thấy hoa ni lông được cắm chung với những cành lá tươi trong các bình cúng Phật, thượng tọa rút hết những hoa ấy liệng mất. Khi trông thấy chúng nằm la liệt giữa sàn nhà, Ôn la lên:

“Hoa người ta cúng, ai đem vứt cả ra đây rồi?”

Thượng tọa nói: “Hoa giả mà cúng kiếng gì?”

Ôn hỏi lại: “Cái gì thật, cái gì giả?”

Trên đường từ Quảng Trị về lại Huế, ngoài Ôn Từ Đàm ra, thầy Khế Chơn cũng là đề tài nói chuyện của tài xế Trung. Anh bảo: “Thầy rất bình dị, nhưng những người không biết thầy cứ nói thầy khó khăn, không dễ gì mời thầy đến nhà. Con thường lái xe cho thầy mới biết thầy hết sức bình dân đáng mến. Trong các loại băng nhạc mà con mở cho thầy nghe, thầy chỉ thích nghe ca Huế và châu văn. Có khi thầy còn ca cho con nghe nữa. Thầy ca hay lắm, sư ạ.” Nghe chuyện ấy tôi không khỏi ngạc nhiên vì cứ tưởng thầy thích nhạc tiền chiến hay Trịnh Công Sơn thì còn có lý vì thầy chưa lớn tuổi lắm. Chứ châu văn và ca Huế thường là gu của mấy người già bảy tám chục tuổi!

Nghỉ một lát, Trung lại phá lên cười lớn bảo: “Có khi thầy cũng nổi nóng một cách bất ngờ, sư ạ. Có lần con lái xe giữa đường bị một chị lái honda đâm ngang trước mũi xe con, may con tránh kịp. Thầy bảo con:

“Trung, mi lái xe đuổi theo con đó cho tao!”

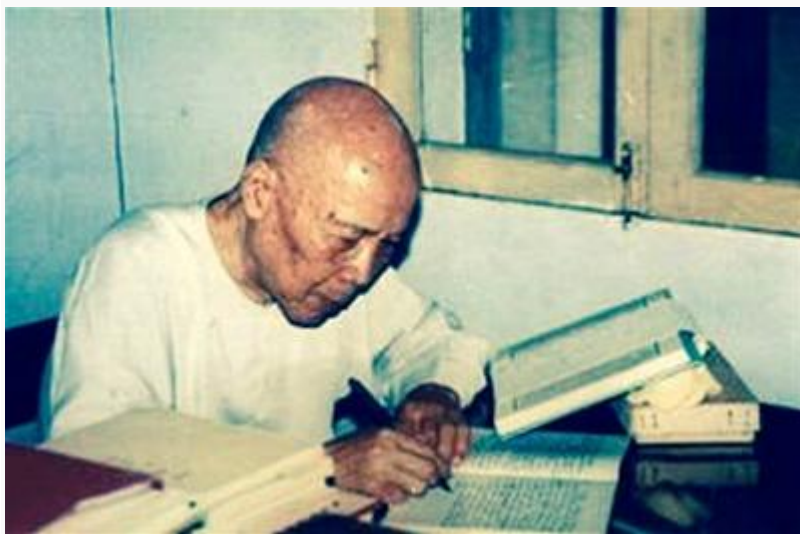
Con ngạc nhiên không biết thầy bảo đuổi theo làm gì, nhưng cũng lái nhanh xe tới phía trước. Khi gần đến, thầy quay kiếng xe xuống, thò đầu ra quát vào mặt chị kia:

“Này con kia, mi muốn chết hả? Tau vừa đi nhập liệm về đây, mi muốn chết thì chết đi, tau liệm cho!”

Chúng tôi được một trận cười thoải mái khi nghe giai thoại ấy. Cái khả kính dễ thương nơi những vị thánh không phải là luôn luôn nghiêm trang trầm mặc, mà phải có lúc pha trò và nổi sân “chay” như vậy mới làm cho người ta cảm thấy gần gũi. Cách nay hai mươi năm, mỗi khi vào Sài gòn, thỉnh thoảng thầy lại ghé thăm chúng tôi. Hồi ấy thầy hãy còn trẻ lắm nhưng đã làm như một ông cụ, cứ than phiền Sài gòn ồn ào náo nhiệt, thầy không bao giờ ở được quá tuần lễ vì nhớ Huế, nơi có những vị Hòa Thượng khả kính khiến mình đi đâu cũng phải khép nép cẩn trọng như bước đi trên dao bén, không như ở Sài gòn muốn đi đâu thì đi, làm gì

cũng không ai nói. Thầy thích được sống gần các bậc bề trên, không như đa số tu sĩ ngày nay ưa tự do phóng túng “trên không chằng, dưới không rề.”

Xe trở về đến Huế lúc đã gần hai giờ chiều, chúng tôi ở lại chùa Từ Đàm để dự lễ Yết Tổ vào lúc ba giờ. Khi một vị sư viên tịch, ở Huế (hay trong nghi lễ Phật giáo nói chung) có lệ đưa linh vị của người quá cố đến các tổ đình chính thức, những nơi mà sinh tiền vị ấy đã từng tu học, hành đạo, để yết kiến chư tổ trước khi làm lễ nhập tháp. Đây cũng như làm lễ ra mắt với thế giới vô hình của những bậc tiền bối đã khuất bóng. Sóng đang trở về bản thể Nước và xin Nước hoan hỉ đón nhận lại một người con. Đây là lúc Mẹ con gặp gỡ, giờ phút mới cảm động làm sao! Chúng tôi được theo đoàn xe đưa linh vị Ôn đi yết Tổ ở các chùa Báo Quốc, Tây Thiên, Thuyền Tôn. Xe chạy xuống ngã Bến Ngự rồi vòng trở về Báo Quốc trước khi đi Tây Thiên, Thuyền Tôn. Hai bên đường, dưới màn mưa lất phất, có rất nhiều bàn thờ (huong án) nghi ngút khói hương và tăng ni phật tử đang quỳ mọp khi đoàn xe yết Tổ đi qua. Trên mỗi hương án đều có di ảnh của Ôn rất trang nghiêm thanh thoát.



Trưởng Lão Hòa Thượng Thích Thiện Siêu (1921-2001)

Đoàn xe yết Tổ trở về chùa Từ Đàm lúc trời đã tối. Tối hôm ấy còn có lễ tịch điện của môn đồ hiếu quyến đọc điệu văn khóc Ôn cho đến chín giờ nhưng tôi không tham dự được vì đã quá mệt và vì trời mưa tầm tã. Trời như cũng tiếc thương trước cảnh ra đi của một bậc Chúng trung tôn.

Sáng hôm sau, 24.8 (11.10.2001) chúng tôi ra Từ Đàm để dự lễ cung nghinh kim quan nhập tháp. Trời âm u không nắng không mưa suốt mấy tiếng đồng hồ, như cũng đồng cảm với rừng phật tử đang chen chúc đầy chật sân chùa Từ Đàm ra cho đến ngoài đường Nam Giao, Bến Ngự. Dù mưa hay nắng đều sẽ rất mệt cho đám đông khổng lồ ấy, nên trời rất im mát cho đến lúc di quan ra đến xe tang. Y vàng chói lọi một vùng khi chur tăng ni hàng hàng lớp lớp đi bộ tiễn kim quan ra xe trong tiếng niệm phật vang rền. Trời bắt đầu đổ mưa nặng hột khi đoàn xe gần một trăm chiếc từ từ chuyển bánh hướng về tháp tổ Liễu Quán. Lễ nhập tháp diễn ra trong bầu không khí trang nghiêm giản dị, vì tất cả nghi lễ đã được làm trước tại chùa Từ Đàm, và cũng vì trời mưa lớn và đường đất sinh lầy trơn trượt. Nhiều người tiễn đưa trong đó có tôi, vẫn ngồi trên xe vì đường quá đông đúc lầy lội và vì không có áo mưa.

Dự tang lễ xong, tôi về lại ni viện Kiều Đàm lúc hai giờ chiều 24 âm lịch. Thấy cô Diệu Thường chuẩn bị bộ sậu trông kèn chuông mõ để đi A Lưới làm lễ chôn táng cô hồn tại một ngôi chùa khuôn mới thành lập, tôi cũng đi theo lên thăm vùng kinh tế mới mà năm 1999 chúng tôi đã đến cứu trợ sau cơn lũ thế kỷ. Xe khởi hành lúc ba giờ chiều đến sáu giờ chiều mới đến, vì phải qua một phà ngang tại trước lăng Khải Định. Bên kia thượng nguồn sông Hương là vùng Bình Điền nghèo khó, qua khỏi Bình Điền rất xa nữa, qua hai con đèo là đèo Kim Quy và một đèo chưa có tên nhưng rất cao và dài hơn ba chục cây số, đây nguy hiểm, mất đến hơn nửa giờ lái xe mới qua hết, nên dân gọi là đèo mẹ ơi. Xe đi qua những địa danh vừa xa lạ vừa quen thuộc (với người thường đi cứu trợ) như Hồng Tiến, Hồng Hạ, Bót Đỏ, Mỏ Quạ... để tiến đến vùng núi non tận cùng của đất nước. Một bên là dốc núi dựng đứng, bên kia là thung lũng sâu hun hút, đã thế con đường cứ ngoằn ngoèo liên tục đến chóng cả mặt, còn khó đi hơn cả những đèo Hải Vân, Rù Rì, Song Pha hay Ngoạn mục. Tôi nghĩ đến những nạn nhân xấu số trong hai tòa tháp chọc trời đang yên ổn bỗng bị tai họa giáng xuống nát thân để cầu nguyện cho họ và thêm can đảm cho mình. Quả thực đây là một bài học cho tất cả, để đừng xem chắc ăn bất cứ chuyện gì. Có lẽ họ không bao giờ ngờ đến tai họa bất thần, họ sống trong an ninh bảo đảm tối đa nên tai họa đối với họ càng thảm khốc. Còn chúng tôi luôn sống trong chánh niệm về vô thường, sẵn sàng chấp nhận mọi thứ nên dù có gặp gì cũng coi thường; nhờ vậy mà tâm hồn rất an ổn trong cái “tuệ giác về bất an” (wisdom of insecurity) vì luôn luôn tâm niệm “Thế gian vô thường, quốc độ nguy thúy, tứ đại khổ không.” Có một tấm thân tứ đại đã là cái đích để hứng chịu bao nhiêu tên đạn trong cõi tồn sinh. Thế nhưng cuối cùng chúng tôi cũng đến địa điểm A Lưới giáp ranh với xứ Lào, nơi có trên một ngàn gia đình từ nhiều nơi đến định cư đang sống khôn khổ nhưng đây nhiệt tình với đạo. A Sao A Lưới là những địa danh kinh khủng vào thời chiến, nơi nhiều binh lính đã bỏ thân chiến trường. Ngày nay, đây là một vùng đồi núi hiền hòa nơi định

cur của hàng ngàn gia đình từ xa xôi đến lập nghiệp. Chùa Sơn Thủy do dân định cư được cấp đất để xây dựng lên dần dần từ sáu năm nay nhưng vẫn chưa hoàn tất công trình vì dân quá nghèo, khuôn viên chùa thiếu đất cho sinh hoạt gia đình phật tử địa phương khá đông. Ban hộ tự cho biết, cạnh chùa có một ngàn năm trăm mét vuông đất đã khai phá, trồng quế, chủ đất muốn nhường lại cho chùa với giá năm triệu đồng (tương đương ba trăm hai chục dollars). Nhận thấy nỗ lực của đồng bào ở đây thực đáng phục, tôi hứa khi về sẽ vận động tiền cho họ mua thêm mảnh đất ấy.

Chùa nằm trên một ngọn đồi, sau lưng là núi rừng chát ngất. Gió núi thổi về lạnh buốt xương mặc dù tiết trời chỉ mới vào cuối thu. Tối hôm ấy may sao trời tạnh ráo, phật tử ở gần chùa đến nghe pháp vào khoảng ba chục người; họ được hướng dẫn pháp môn thân hành niệm và đi thiền hành trong chánh điện đến chín giờ tôi mới giải tán.

Sáng hôm sau, sáu giờ rưỡi sáng chúng tôi đã khởi hành về lại Huế. Đường về vì xuống đèo nên lái xe càng phải rất cẩn thận. Đến được Bình Điền, qua phà rồi chúng tôi mới thở phào nhẹ nhõm biết mình vẫn còn sống sót. Xin dâng lên giác linh Ôn tất cả những ánh mắt nụ cười mang đầy niềm vui của dân định cư A Lưới lúc đón tiếp phái đoàn đến thăm. Ngày mai đây, họ sẽ còn vui hơn khi đón quý thầy lên làm lễ chẵn tế cho các vong linh và cầu nguyện cho âm siêu dương thái. Xin Ôn gia trì cho lễ chẵn tế này được viên mãn, dân A Lưới từ nay hết cảnh cơ hàn và được sống vui trong chánh pháp.

ĐƯỜNG ĐI KHÔNG GIÓ, LÒNG SAO LẠNH!

Tưởng niệm Hòa Thượng Thích Thiện Siêu

Thôi thế là từ nay, trong kiếp này, chúng con mất đi một bậc thầy, một bậc Bậc lành trên đường tu học. Từ nay, con biết hỏi ai mỗi khi gặp những vấn đề nan giải khi đọc kinh luận đại thừa? Con như còn nghe văng vẳng từ âm của Ôn giải thích những “tính giác diệu minh, bản giác minh diệu” trong kinh Lăng Nghiêm, Tánh không trong Trung Luận, và bao nhiêu khúc mắc khác nữa trong Phật pháp. Ôn chỉ dạy vắn tắt: tin được cái Không thì tin được tất cả, mà không tin cái Không thì không tin bất cứ gì. Con nghiệm thực là hết sức đúng. Có những lúc Ôn trả lời bằng sự im lặng, và sau đó con tự giải đáp được những gì muốn hỏi, bằng một cách không ngờ. Đây là trường hợp một lần con thỉnh ý Ôn về câu “bất sanh pháp tướng” trong kinh Kim Cương nghĩa là gì? Ôn im lặng. Nhưng trong cái im lặng đó con cảm nhận được một điều gì như đã là giải đáp.

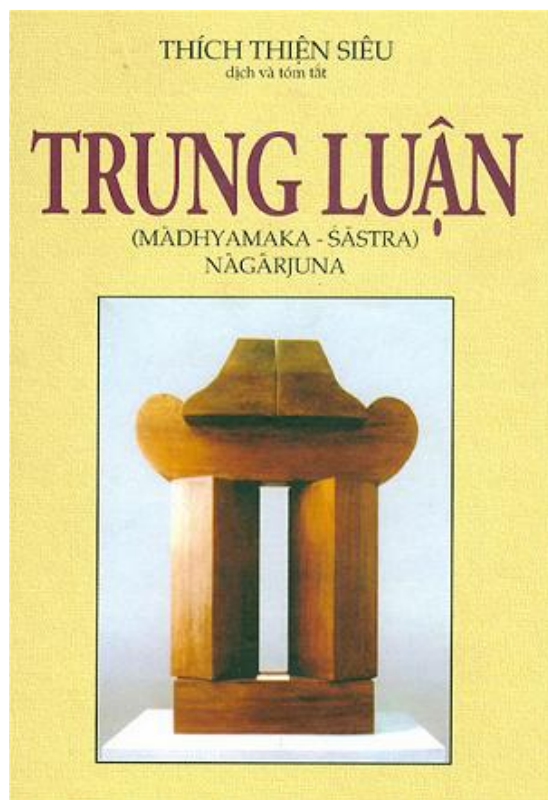
Sáng hôm nay trên đường đi, con vừa nhìn bầu trời bao la vừa nhắm đọc kinh Kim Cương theo hơi thở, cảm thấy vô cùng sung sướng. Đường vắng xe vì còn quá sớm, cảnh vật đồng quê như một bài kinh không lời, một bản nhạc vô thanh, một bức tranh vĩ đại không người vẽ. Có gì để bận tâm về sống chết vui khổ dở hay mê ngộ giữa cuộc chiêm bao này? Tất cả dần trải ra trước mắt, không quá khứ vị lai nên hiện tại cũng không luôn. Có phải pháp tướng là vậy không, khi mình còn khởi lên ý niệm sống chết mê ngộ phải quấy vui buồn, còn thấy có quá khứ vị lai hiện tại? Tất cả các pháp bản lai như thị, nếu thấy mọi sự vật, tướng trạng, mà không khởi lên một ý niệm này nọ - thế là không sanh pháp tướng ?

Ai chửi ai khen mình cũng coi như nhau không bận tâm phân biệt - thế là không sanh pháp tướng?

Người thế này người thế khác - mình không khen người này tốt chê người kia xấu, thế là không sanh pháp tướng?

Họ đối với mình trước khác sau khác, mình vẫn như không - thế là không sanh pháp tướng?

Có người lúc có tiền cư xử khác lúc không tiền, lúc thành đạt cư xử khác lúc hàn vi - mình không cần để ý, thế là không sanh pháp tướng?



Nghe, đọc, những lời vô nghĩa phi lý thường được lặp đi lặp lại hàng ngày cũng tảng lờ như không, đừng bực mình, đừng phê phán, thế là không sanh pháp tướng?

Không xem cát bụi chỉ là cát bụi vì từ cát bụi mà có ra thế giới, thế là không sanh pháp tướng?

Thấy thế giới cũng là phi thế giới, vì được kết hợp từ những vi trần, thế là không sanh pháp tướng?

Cái hiện tượng kết hợp ấy là bất khả tư, bất khả nghi, bất khả thuyết, đừng nói do một thượng đế kết hợp, như thế là không sanh pháp tướng?

Một lần thấy được Vô sanh, cũng đã bỏ công bao đời trầm luân đau khổ, đừng ngại chi lên thác xuống ghềnh - không lên thác xuống ghềnh làm sao thấy được vô sanh - thế là không sanh pháp tướng?

Thấy *mình* đúng thì sai, thấy mình sai họa may đúng, vì sự thực vốn vô ngã, trong đó không có mình - thế là không sanh pháp tướng?

Vân vân và vân vân. Nhưng nói ra nhiều chuyện như thế là đã sanh pháp tướng rồi. Không nói gì cả mới tạm nói lên ý nghĩa “không sanh pháp tướng”, không khởi lên một ý niệm gì về sự vật, vì một móng tâm động niệm đã là lạc xa chân lý. Bởi thế mà Ôn đã im lặng khi con thỉnh vấn ý nghĩa câu kinh Kim Cương: “Tu bồ đề, bồ tát u nhất thiết pháp ưng như thị tri, như thị kiến, như thị tín giải, bất sanh pháp tướng.” Con tạm diễn dịch câu ấy ra như sau - không biết đúng không: Này Tu bồ đề (hay này, Trí Hải) bồ tát đối với tất cả chuyện trên đời, hãy biết như vậy, thấy như vậy, tin hiểu như vậy, đừng khởi lên một khái niệm gì cả. Khái niệm gì thế? Tức là bốn kiểu chấp ngã khác nhau: ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng. Ngã tướng như xưng “tôi” và thấy thực có cái tôi chứ không chỉ như phương tiện. Đây là ngôi thứ nhất trong văn phạm. Có ngôi thứ nhất tức phải có ngôi thứ hai: “nhân tướng” là người đối diện với mình - như gọi “anh, chị, em...” và “chúng sinh tướng” là ngôi thứ ba, *chúng nó* - quan niệm về những người khác, chúng sinh khác nhau muôn màu muôn vẻ, trong khi kỳ thực tất cả đều tùy nghiệp mà giả hiện, trên bản thể không có sai khác - tự tánh của mọi chúng sinh đều là chân không. Và kiểu chấp ngã cuối cùng là “thọ giả tướng” tức quan niệm thời gian, cho rằng đời người có một thọ mạng - trong khi phải thấy nó chỉ hiện diện trong một hơi thở, không có thời gian. Mỗi mỗi chỉ có sự sống hiện tiền, không quá khứ vị lai nên cũng không gọi là hiện tại. Thời gian, quan niệm về thọ mạng là do tâm phân biệt. Như đối với một thanh niên hai mươi tuổi, thì sáu mươi tuổi là già. Nhưng đối với ông già tám chín mươi thì sáu mươi lại là còn trẻ. Kỳ thực trong giây phút hiện tiền, thanh niên hai mươi, em bé ba tuổi, ông già sáu mươi và cô lão chín mươi – hay tất cả vạn vật hiện tiền như súc vật, chim chóc, cây cối - đều giống nhau trong hơi thở, cùng hấp thu ánh mặt trời, cùng hít thở không khí trong hiện tại, tất cả đều là những giả tướng tạm thời trong chân không, “vô thọ giả”. Hơi thở đã qua và chưa đến đều không được tính kể. Chỉ khi có cái tâm so sánh phân biệt khởi lên mới thấy có thời gian quá khứ vị lai - và cái thấy mỗi người một khác: Đối với thanh niên, thì em bé là quá khứ, ông già là vị lai; đối với em bé, thanh niên là vị lai; còn đối với ông già, cả em bé và thanh niên đều thuộc về dĩ vãng. Cái thấy mỗi người một khác như vậy thì không thể là chân lý, sự thực muôn đời. Sự thực muôn đời phải là: vĩnh viễn hiện tại. Và hiện tại là gì? Là một tia sáng bé nhỏ của vĩnh cửu đi qua tâm thức, khi có chánh niệm tỉnh giác. Không chánh niệm tỉnh giác thì tuy ở hiện tại mà tâm không ngừng nghĩ đến quá khứ vị lai. Và như vậy là không thực sống gì cả. Có tâm là có ngã, và có ngã thì có thời gian quá khứ vị lai do tham. Sống trong hiện tại, chánh niệm tỉnh giác là sống trong thiền định vô tâm, “quá khứ không truy tầm, tương lai không ước vọng”, vì quá khứ đã qua, tương lai chưa đến. Vô tâm, vô ngã cũng đồng nghĩa với ly tham, dù là lòng tham sống, tham giải thoát niết bàn...

Vậy thì, đừng sanh pháp tướng là đừng chấp ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả - và luôn sống trong hiện tại, chánh niệm tỉnh giác để thấy rõ cốt lõi của thân tâm này là chân không. Đã là chân không thì không có sinh tử, khổ vui, mê ngộ. Thấy được như vậy thì luôn ở trong niết bàn. Sự im lặng của Ôn khi con hỏi về câu “bất sanh pháp tướng” đã làm con tự suy nghiệm ra như thế, khi Ôn không còn nữa để con được dịp đến “trình kiến giải”.

Ôi, mặc dù không được diễm phúc dự vào hàng môn đồ pháp quyến trực tiếp của Ôn, con cũng đã thương thức được bao nhiêu là pháp vị từ nơi thân giáo, khẩu giáo, ý giáo của Ôn, từ lời dạy của Ôn cũng như từ im lặng của Ôn, từ sự sống của Ôn trong lúc mạnh khỏe và nhất là trong thời gian thọ bệnh, và giờ đây, khi Ôn đã nhập niết bàn.

Từ đây, con không còn vấn đề gì phải thỉnh vấn, vì Ôn đã giải đáp tất cả cho con rồi, con vô cùng mãn nguyện. Nhưng than ôi, mỗi lần nghĩ về Huế, con lại thấy lòng mình xốn xang. Thà đừng về, để tưởng như Ôn vẫn còn ngồi dịch kinh bên cửa sổ. Thà đừng về, để mừng tượng như quý Sư bà con vẫn còn đó trong ngôi chùa tịch mịch và sẽ đón con với những nụ cười bao la. Huế mà vắng đi những bậc trưởng lão chân tu, thạc đức, thì ôi chao là lạnh lẽo!

Con đã lại sanh quá nhiều pháp tướng khi thâm thía một câu thơ của Quang Dũng: “Đường đi không gió lòng sao lạnh!” Xin đê đầu kính lễ giác linh Ôn đã nhập niết bàn.

[Hòa thượngtp://www.buddhismtoday.com/viet/pgvn/nguoi/camniem1_HòaThượngThichHòaThượnghiênSieu.HòaThượngm](http://www.buddhismtoday.com/viet/pgvn/nguoi/camniem1_HòaThượngThichHòaThượnghiênSieu.HòaThượngm)

NI SƯ THÍCH NỮ TRÍ HẢI

NHẬT KÝ LỄ TANG



NI TRƯỞNG THÍCH NỮ DIỆU KHÔNG

Được tin buồn, chúng tôi vội vã ra ga Sài Gòn về Huế với hi vọng kịp đánh lễ tôn dung Thầy lần cuối. Đến ga Huế, trời mưa rỉ rả như khóc thay cho bao người từ đây mất đi một bậc minh sư, một chân thiện tri thức.

Khi cả bốn người chúng tôi vừa bước vào nơi tôn trí kim quan tại chùa Hồng Ân, thì kỳ lạ làm sao, trời đang mưa rỉ rả bỗng đổ òn ào xuống một trận, hết như thay chúng tôi mà òa khóc. Tôi không khóc nhưng cõi lòng tê tái. Đây là một chặn đường mà ai cũng phải đi qua và đau khổ hơn nữa, chứng kiến người thân của mình đi qua. Bởi có như vậy Phật mới ra đời để vì chúng sinh mà nói lên Pháp ngài đã chứng và cách chữa trị sinh tử.

Sau khi lễ kim quan và đứng lặng một hồi xong, tôi mới có dịp quan sát mọi người xung quanh. Tất cả đệ tử Thầy tôi và học trò của họ đều về đông đủ, nên tuy khách ni chưa đến mà chùa đã đông nghẹt cả người. Có vài người ở xa chưa về kịp thì người ta đã thắc mắc tại sao không về. Lại có người cũng đệ tử mà đi xa đã quá lâu, cả chùa quên bẵng mặt mày họ, khi nhắc tên mới moi óc để nhớ lại, đó là sư cô Quảng Trí. Cái tên nghe rất quen nhưng mặt thì thay đổi quá nhiều sau hơn bốn mươi năm gió bụi. Vô thường nên vô ngã là như vậy, giản dị quá chừng. Ta không nhận ra người và người cũng không nhận ra ta. Ai cũng chào nhau với câu nhủ thầm hay nói rõ: *Sao già quá vậy?* Mà không thấy vô thường vô ngã ngay trên chính bản thân mình.

Có điều đặc biệt là vắng bóng cư sĩ tại gia. Có lẽ vì Thầy tôi ngoại bệnh quá lâu, những năm sau này ít ai lui tới nhiều như trước. Không phải vì Thầy không còn hơi sức để tiếp chuyện, nhưng suốt những năm cuối đời, Người sống nhiều hơn với cảnh giới nội tâm. Chỉ khi nào gặp người đồng điệu thì Người mới phát ngôn rất vui vẻ. Người thường bảo tôi: *“Nói chuyện vô duyên thì nói làm gì”*. Mỗi khi có chư vị đại tăng đến thăm, Người thường ngồi thẳng dậy, bàn Phật sự không khác gì cách nay mấy mươi năm. Nhưng khi các ngài ra về, Người lại im lặng nằm thiếp, quay vào vách. Tôi nhớ mãi mùa an cư 1995, mới cách đây hai năm, tôi về chùa xin nhập chúng an cư ba tháng để được gần Thầy. Vâng lời Thầy, mỗi chiều tôi hướng dẫn các cô tân thọ giới và những điều nhỏ trong chùa ngồi thiền, kinh hành và nghe Pháp. Mỗi chiều sau giờ công phu, chúng tôi lên Chánh điện gần chỗ Thầy nằm để lễ Phật, tĩnh tọa nửa tiếng rồi thiền hành quanh điện Quan Âm trước chùa ba vòng trước khi ngồi xuống nghe Pháp thoại giữa trời, bên cạnh những nắm mồ vô chủ sau lưng chùa. Mặc dù đang nằm thiêm thiếp Thầy đều rõ biết mọi việc diễn tiến xung quanh, nên vào giờ nghe Pháp Thầy đều cho các thị giả đang quạt hầu đi ra vườn nghe, để Thầy nằm một mình cũng được. Sư cô Diệu Ý thường túc trực bên Thầy có khi cũng hiện diện vào lúc nghe Pháp. Quý sư cô lớn trong chùa cũng tham dự buổi pháp thoại mỗi chiều. Thấy nhiệt tình học Pháp của ni chúng, tôi bèn dành riêng một thời để trùng tuyên Giới luật trước khi nói

Pháp thoại với chúng nhỏ. Đặc biệt có một buổi chiều, khi chúng tôi đang trùng tuyên giới luật, Thầy thành linh xuất hiện trên chiếc ghế mây do hai thị giả khiêng ra. Lúc đó, tim tôi chấn động mãnh liệt trước *cảm ứng đạo giao nan tư nghi* ấy. Vì chính lúc đó chúng tôi đang học những điểm khó trong giới Bồ tát về các loại tâm cao cấp như *thập phát thú, thập trưởng dưỡng, thập kim cang tâm*. Đến bây giờ tôi vẫn không hiểu được làm sao Thầy biết chúng tôi đang học Bồ tát giới mà bảo thị giả khiêng ra chứng minh buổi học như thế. Phải chăng động đến giới Bồ tát là động đến tim của Người nên dù đang nằm thiếp Thầy cũng biết được.

Người rất thích nghe kinh Kim Cang, nên mỗi khi về hầu Người, tôi lại tụng kinh Kim Cang cho Người nghe mỗi sáng chiều, ngay bên giường Người. Người ngồi thẳng lưng nhắm mắt, hoàn toàn đắm chìm trong lời kinh. Bởi thế mà mỗi khi trì kinh Kim Cang hàng ngày, lúc đi đứng nằm ngồi, tôi đều mừng tượng bóng dáng Thầy bên cạnh đang lắng nghe mình dù tụng lớn tiếng hay đọc thầm trong tim. *Phàm sở hữu tướng giai thị hư vọng. Nhược kiến chư tướng phi tướng tức kiến Như lai*. Thế cho nên, giữa Phật và thầy và trò chẳng bao giờ có sự ngăn cách. Kinh Kim Cang quả đã đem lại cho ta một lối nhìn thật khoáng đạt, một niềm lạc quan bi tráng.

Những ngày kế tiếp, nhiều đoàn khách tăng và phật tử từ các tỉnh xa xôi như Bà Rịa Vũng Tàu và các tỉnh miền Nam; miền Trung từ Bình Thuận, Ninh Thuận, Khánh Hòa, Quảng Nam, Quảng Ngãi, Bình Định, Phú Yên; từ cao nguyên Trung phần như Buôn Mê Thuột, Pleiku, Kontum, Daklak; từ miền Bắc Trung phần như Nghệ An, Hà Tĩnh, Quảng Bình, Quảng Trị... lục tục kéo về, xe cộ tấp nập suốt đêm rồ máy chạy vào sân chùa. Những đoàn phúng điếu này là các ban đại diện Giáo hội, đại diện Ni bộ, đại diện các Phật học viện, ni viện, thiền viện lớn tại TP.HCM và các tỉnh thành khắp nước. Có nhiều đoàn phúng điếu mà đối với Thầy chúng tôi thuộc hàng hậu học. Họ lặn lội đến viếng tang lễ từ những địa phương rất xa xôi, lại gặp mùa miền Trung đang bão lụt, làm cho môn đồ hiếu quyến chúng tôi rất cảm kích. Cảm động nhất là lời phát biểu của đại diện chư tăng và phật tử Tổ đình Thập Tháp Bình Định trước kim quan. Các vị ấy chưa từng biết mặt Ni trưởng chúng tôi mà chỉ nghe cô Hòa thượng Thầy họ kể lại đức hạnh của Người. Lúc còn sinh tiền cô Hòa thượng trú trì Tổ đình Thập Tháp, mỗi khi tôi đến hầu thăm, ngài đều kể: *"Ngày xưa, tôi đã nhờ Sư bà Diệu Không mà được đi học. Bà đóng tiền ăn học cho tôi"*. Lời Ngài dạy khiến tôi cảm khái vô vàn; thực bậc chí nhân lúc nào cũng nhớ ơn thật lâu: *Bát cơm Phiếu mẫu mấy vạn cho cân*. Nay quý thầy đệ tử Ngài cũng vì nhớ ơn Thầy mình mà không quản ngại khó nhọc, từ xa bương chải đến đi điếu một người mình chưa từng gặp mặt, đây quả thực là *hồ phụ sinh hồ tử* vậy.

Hàng ngàn người ở lại mà vẫn có đủ chỗ cho tất cả mọi người. Lại cũng có nhiều nhà và tịnh thất xung quanh chùa được trưng dụng để đón khách từ xa về ở

lại, nên sự sắp xếp chỗ nghỉ ngơi và đón tiếp khách ni, Phật tử thật chu đáo. Tuy đông, mà nhà bếp rất thanh tịnh vì do quý sư cô trông coi. Tất cả mọi người đều làm việc trong chánh niệm tưởng nhớ công đức bậc Thầy. Ai cũng bảo Sư bà thật có phước, người ra đi khi chùa vừa hoàn tất công việc trùng tu không lâu, nên mới có chỗ để cử hành đám tang trọng thể như vậy. Ngay cả củi, nước cũng đầy đủ trong những ngày tang lễ. Trước đây trời hạn hán, giếng chùa khô cạn, phải ra múc nước ở giếng làng, thế mà khi Người nằm xuống, trời đổ giông tố bão bùng suốt mấy hôm làm cho các giếng trong chùa đều tràn đầy nước đủ dùng cho tất cả mọi người. Các đệ tử hầu cận cho biết nhiều năm trước, Thầy đã nói khi Thầy chết, sẽ có giông bão và nước sẽ tràn trề, thì nay quả đúng như vậy. Trời đất như cùng lo việc lễ tang Thầy. Càng về sau, nhất là vào ngày đưa đám và ngày tạ tháp, chúng tôi càng thấy rõ sự cảm ứng bất khả tư nghì này, mà kẻ không đích thân chứng kiến và thiếu lòng tin sẽ cho là thần thánh hóa.

Kim quan được quản một lễ. Những ngày đầu trời mưa rào nhưng gần đến ngày nhập tháp, khi nước đã đủ dùng, khi có nhiều đoàn phúng điếu từ phương xa đến, thì trời lại tạnh ráo mát mẻ. Ban đêm vì quá đông người không đủ mùng che nên tất cả đều nằm ngủ giữa nền xi măng láng bóng trong các phòng của chư ni cụ trú. Mỗi phòng bình thường chứa một hai người thì vào dịp này ban đêm chứa đến mười mấy người. Nhớ lại hai tuần lễ trước chúng tôi vừa về thăm Thầy, Thầy bảo ở lại. Thế mà vì khí trời quá nóng bức, chúng tôi đã phải ra về. Nào ngờ có lẽ Thầy linh cảm chúng tôi sẽ không gặp lại Thầy, nên mới bảo chúng tôi ở lại. Chúng tôi hình như cũng có linh cảm ấy, nên đã y áo chỉnh tề đánh lễ Người trước khi ra đi, một điều mà tôi chưa từng làm trong những lần viếng thăm trước đây. Bây giờ ban đêm trời lạnh, nên đông người không sao cả, chứ như hai tuần trước thì một người cũng không ở lại nổi, khi mà nhiệt độ lên đến 38°C.

Vì có mang theo mùng cá nhân nên tôi không biết ngoài mùng nhiều muỗi hay ít muỗi, nhưng theo lời các chị trong phòng, thì những đêm trước ngày tiễn đưa kim quan nhập bảo tháp, tự nhiên muỗi lặn đâu mất cả, trong lúc mọi người đều phải ngủ không mùng vì đông quá.

Sáng mùng một tháng chín là lễ khiển điện di quan cử hành hết sức trọng thể với sự hiện diện di quan cử hành hết sức trọng thể với sự hiện diện đông đủ của chư tôn thiên đức Tăng Ni Phật tử ở Thừa Thiên và từ khắp nơi đến, cùng đại diện các đoàn thể tôn giáo và chính quyền.

Hòa thượng Thiện Siêu làm lễ phát trần kim quan. Rất lâu, Ngài đứng nhìn chăm chăm không chớp mắt vào linh vị. Không gian lặng im phảng phất, thời gian như ngừng đọng lại, lùi về dĩ vãng. Tôi như cùng tâm tư Ngài, đi ngược thời gian trở lùi về thuở mà bản thân mình còn chưa gá mẩu thai, đầu thập niên 1930, để tìm lại hình bóng một công nương quận chúa hoa nhường nguyệt thẹn, tuy

mang thân liễu vì đời, vì tương lai của đạo pháp mà dám hi sinh cả tài sản, cả thân mạng, và ngay cả danh tiết của mình. Hiểu được thầy tôi, có lẽ chỉ có những bậc Thầy và thiện tri thức đồng hành của Người như hai vị trụ trì tổ đình Trúc Lâm thuộc hai thế hệ – Cố Hòa thượng Giác Tiên và Cố Hòa thượng Mật Hiển – Cố Hòa thượng Già Lam và nhiều vị đã viên tịch. Nay hiện diện trong buổi lễ chỉ còn duy nhất Hòa thượng Thiện Siêu và vài vị tôn ni như Sư bà Viên Minh, Sư bà Diệu Trí. Chư vị cao đức ấy đã cùng nhau trải qua những thăng trầm của lịch sử, làm tường cột chống đỡ ngôi nhà Phật pháp trải qua bao nhiêu cuộc tang thương, trong đó Thầy tôi – lúc còn để tóc trong 12 năm thọ sa di ni giới – có lúc phải đem bản thân mình ra làm kẻ mỹ nhân, có lúc suýt thành thánh tử đạo, tất cả chỉ vì Pháp không vì danh, dù là cái danh “*tử đạo*”. Vâng đúng hơn, Thầy tôi đã *sống đạo* cho đến hơi thở cuối cùng. Nhớ lúc sinh tiền Người, tôi là một đứa trẻ ngang bướng, không ngại nói ra những gì mình nghĩ. Nếu có tâm địa hẹp hòi, chắc Thầy tôi sẽ giận tôi lắm, và tôi đã không có ngày hôm nay. Mỗi khi ngồi bên Thầy lúc vui chuyện, tôi thường bày tỏ những điều làm tôi ngạc nhiên thắc mắc. Tôi đã phát ngôn như sau: “Bạch Sư bà, con thấy Sư bà trụ trì (chỉ Sư bà Viên Minh trú trì chùa Hồng Ân) thọ giới một lần với Sư bà, dịch kinh hay hơn Sư bà, viết chữ cũng đẹp hơn Sư bà, văn hay chữ tốt là thế, mà sao đối với Sư bà, Sư bà trụ trì luôn luôn xem như bậc Thầy chứ không coi như bạn?” Thầy chỉ phá lên cười khoái chí mà không giải thích. Tôi lại nhớ có lần cũng đã phát ngôn tương tự với bốn sư tôi là đức đại lão Hòa thượng cố đệ nhất Tăng thống GHPGVNTN lúc ấy còn sinh tiền quý vị Hòa thượng trú trì các tổ đình Thuyền Tôn, Thầy Thiên... những vị cao niên hơn Thầy bốn sư tôi, sống đến trên trăm tuổi, và được Phật tử Huế xem như Phật sống. Những lúc quý ngài đến chùa Tường Vân thăm Thầy bốn sư tôi – lúc ấy tôi hãy còn là một nhóc tí học Trung học, cách nay nửa thế kỷ – tôi thấy quý ngài này đối với bốn sư tôi rất mực cung kính, ngồi dưới thấp, còn thầy bốn sư tôi vẫn chiếm chệ ngôi cao trên pháp tòa của ngài, không đứng dậy chào mà chỉ cười hoan hỷ mời: “*Mấy Thầy ngồi đó đi*”. Thị giả xuống bếp bung lên một khay trà nóng để lên “*học tợ*” rồi khom lưng cung kính vái chào. Các vị tôn khách mặc chiếc áo nâu bình dị, đeo mỗi người một tràng hạt to dài, ngồi thẳng lưng lầy chuối ra lãn. Thầy bốn sư tôi chẳng bắt chuyện gì cả, các ngài khách cũng chẳng tỏ vẻ gì là bực mình sốt ruột, cứ ngồi đó mà nhấp trà và lãn chuối. Trong bầu không khí trang nghiêm thanh tịnh của ngôi chùa núi, tôi chỉ nghe tiếng lãn tràng “*tróc, tróc, tróc*” khoan thai đều đặn. Rồi đột nhiên, các vị khách đứng dậy chào về. Thầy bốn sư tôi mỉm cười thật tươi: “*Khi nào rảnh, mấy thầy lại đến chơi, nghe*”. Rồi bước xuống pháp tòa, cùng đi với khách một đoạn đường ra đến hàng rào dâm bụt thì trở vào, lại lên pháp tòa ngồi làm thinh, lưng thật thẳng, nét mặt tự tại uy nghiêm. Tôi ngồi học bài ở nơi ngưỡng cửa nhưng không bỏ sót một chi tiết nào của cuộc viếng thăm kỳ quặc ấy. Thái độ của của vị chủ nhân cũng như những vị khách quý đã gây một ấn tượng sâu sắc trong tim tôi. Lạ lúc thầy

bổn sư vui chuyên, tôi cũng nêu lên thắc mắc: “Bạch Ôn, sao quý Hòa thượng Tây Thiên, Thuyền Tôn, Từ Hiếu ... cũng là trụ trì những Tổ đình lớn còn đẹp hơn chùa mình, con tưởng các ngài ấy còn lớn hơn Ôn nữa, sao mà họ cung kính nể nang Ôn đến thế?” (hỏi đó Thầy bổn sư tôi chưa được tấn phong chức Tăng Thống, chỉ là vị trụ trì tổ đình, nên tôi nghĩ các ngài đều ngang nhau). Thầy bổn sư tôi chỉ nói: “*Con làm sao hiểu được. Những người ngang hàng nhau mới hiểu nhau*”. Chỉ có những người ngang cơ, cùng một ca líp (calibre), một tầng số, mới biết được giá trị của nhau và kính nể nhau, thật đúng như vậy. Cổ nhân có câu “*vô tri bất mộ*” có lẽ là thế. Thế cho nên, có là Bồ-đề, thì mới hiểu được Bồ-tát. Trong cuộc đời bon chen danh lợi, địa vị đầy ngã pháp hơn thua này, mấy ai hiểu được tâm lòng vô ngã của một Bồ-tát?

Ngày tiền đưa kim quan, trời tạnh ráo mà không quá nắng, có lẽ vì (?) tất cả chúng tôi những đệ tử phải đi chân không trên quãng đường hai cây số đầy gai và miếng chai và đá nhọn từ chùa lên đến đỉnh đồi, nơi mà Bảo tháp Thầy đã được các đệ tử xây từ mười năm trước. Cũng may không một ai bị dẫm phải gai, mặc dù đường rất xấu, càng đi lên càng đầy những cây gai, dứa mọc hoang và đá nhọn lởm chởm. Từ bảo tháp trông xuống, cảnh trí hết sức thanh nhã u nhàn, làm cho ta thấy cái chết không có vẻ gì là u sầu ảm đạm, mà chết là một sự an nghỉ, trở về với cỏ cây mây nước:

Từ đây ngàn kiếp rong chơi

Người ôm trăng ngủ trên đồi mây bay

(thơ điều Thượng tọa Viên Ngộ Đà Lạt, 1995)

Sống thực là rộn ràng đau khổ và nhiều điều lắm chuyện, làm gì cũng thấy áy náy trong tâm, mà không làm gì cả thì cũng không được. Nhìn tấm ảnh Thầy nằm trong quan tài, tôi thấy Người đầy vẻ an lạc, như cố ni sư Thê Thanh cũng mỉm cười khi nằm trong quan tài. Những bậc chân nhân đều mỉm cười an lạc lúc thở ra hơi thở cuối.

Chúng tôi lên viếng tháp vào ngày thứ ba kể từ khi nhập tháp, mà thông thường gọi là *mở cửa mả*, cốt để đánh lễ Thầy trước khi trở vào Sài Gòn, và cũng để tham dự lễ tạ tháp. Buổi lễ thật trang nghiêm và cảm động. Lần đầu tiên tôi nghe đọc sớ tạ hoàng thiên hậu thổ, sơn thần thổ địa trong cuộc an trí bảo tháp, ra mắt những kẻ khuất mặt khuất mày từ lâu đã cư trú nơi đây, xin họ hãy hoan hỷ đón nhận một vong linh mới, đừng phiền đừng nhiễu. Có những tên trong bản sớ nghe rất lạ tai như chúa lợi chúa lạc, ngoài những tên tôi đã nghe và không kém phần cảm khoái, đó là ngư đầu mã diện nhị vị đại tướng quân. Tôi thường nghe người ta mắng nhau đồ ngư đầu mã diện hay gọi nôm na là đầu trâu mặt ngựa, thế mà trong bản sớ gọi họ bằng danh từ rất lễ phép như vậy, thật hay. Đại thừa Phật giáo có nhiều chỗ nên thơ là thế, xem bình đẳng tất cả là một, một là tất cả,

và lành dữ, sống chết cũng không khác gì nhau mấy tí. Thầy tôi bây giờ đã hòa nhập vào vũ trụ bao la, thầy được sự giữ gìn hộ vệ của tất cả, không những của chư Phật, Bồ tát, thánh chúng, mà còn của những *chúa lợi, chúa lạc* và nguưu đầu mã diện nhị vị đại tướng quân. Ai xấu ác cách mấy, mà đến gần Thầy cũng sẽ được cảm hóa thành những Phật tử Bồ tát thánh thiện.

Sau khi làm lễ và phân phát đồ cúng xong, quý Thầy ra về. Còn lại một đám chừng 30 người chúng tôi ở lại đi nhiễu quanh tháp. Có một số cư sĩ cũng dự lễ “*mở cửa mả*” này, hóa ra là những người con của cụ cố Cao Xuân Xang. Họ đều là những người thuộc tầng lớp trí thức khả kính ngày xưa tại Huế, nay đều trên dưới thất tuần, người thì ở lại, người ra nước ngoài, nhưng đều đến dự tang lễ và ở lại cho đến ngày tạ tháp. Một vị trong đó là Thầy cũ của kẻ viết bài này khi còn học trường nữ học Đồng Khánh Huế. Những người này thương Thầy như mẹ ruột, và đối với Thầy hết sức cung kính, đủ biết đức hóa của Thầy ngay cả ở trong gia đình.

Tiếng niệm Phật vang rền giữa không trung theo giọng bổng trầm thánh thót mà tôi nghĩ chắc do Thầy tôi sáng chế, vì không đâu tôi được nghe giọng niệm Phật hay như vậy, ngoại trừ tại những nơi chịu ảnh hưởng trực tiếp hay gián tiếp của Người. Có lần một ni sư ở Vũng Tàu ghé thăm nhân mùa an cư, nghe chúng tôi kinh hành niệm Phật, đã thốt lời tán thán là nghe hay như giọng chim Ca-lăng-tần-già vậy.

Trong không gian khoáng đạt của đỉnh đồi vào buổi sáng đẹp trời ấy, giữa lúc kinh hành trong tiếng niệm Phật vang rền tôi bỗng trực nhận ra rằng Thầy tôi vẫn còn mãi đó với hạnh nguyện của Thầy được tiếp nối qua bao nhiêu đệ tử nhiệt tình. Từ những thị giả tận tụy với Thầy, những người gánh nước nhà cầu, quét sân hay phục vụ trong nhà bếp, đến những người đã ra trụ trì giáo hóa, và cho đến những kẻ ngồi không như tôi, không ai là không phụng đạo và phụng sự chúng sinh bằng cách riêng của họ, vì tất cả đều làm việc trong tinh thần hoan hỷ và trong niệm thương Thầy. Tôi thường thấy câu: *Phụng sự chúng sinh là báo đền ơn Phật*; và nay tôi xin thêm: *Phụng sự Phật là báo ơn Thầy*.

Tạ tháp xong, chúng tôi còn ở lại trên đồi một lúc lâu để thăm viếng, thấp hương nơi phần mộ của song thân Thầy tôi và để thưởng thức không khí thanh tịnh ban mai, vì thấy cảnh trí quá đẹp, trời lại chưa nắng lắm mặc dù đã hơn chín giờ sáng. Nhưng khi chúng tôi đốt hương xong xuôi ở “*Đồi thông hai mộ*” – tên người ta gọi nơi an nghỉ của song thân Thầy – vừa xuống đến chân đồi, thì mưa mới bắt đầu trút xuống. Thầy ơi, có phải chăng giờ đây, Thầy đã hòa nhập với đất và trời để chờ đợi cho chúng con, họ trì cho chúng con?

Thích Nữ Trí Hải

PHƯƠNG PHÁP HỌC PHẬT

I. DẪN NHẬP

Chữ Pháp trong đạo Phật có rất nhiều nghĩa: theo nghĩa hẹp thì “Pháp” là tất cả kinh, luật, luận gọi là “ba tạng” ghi lại những lời Phật dạy trong 45 năm Ngài còn ở đời giáo hóa; theo nghĩa rộng nhất thì “Pháp” chỉ tất cả sự vật hữu hình vô hình, thuộc vật chất hay tâm linh, cụ thể hay trừu tượng, có thực hay bịa đặt như lông rùa, sừng thỏ. Pháp còn ám chỉ niết bàn Phật chứng, chân lý tối hậu hay “tri kiến Phật” mà Phật đã đạt, như trong từ ngữ “pháp nhãn ly trần vô cấu” hay con mắt pháp thanh tịnh. Pháp cũng còn có nghĩa là phép tắc lý đương nhiên của sự vật, tương tự chữ “đạo” mà ngài Huệ Năng dùng “Sắc loại tự hữu đạo, các bất tương phòng não” nghĩa là mỗi loài tự có cái đạo hay cái lý, cái pháp của nó, như ong kiến biết làm tổ, hoa biết nở, chim bay cá lội, cò trắng quạ đen vân vân không thể đổi khác. Nhưng còn một nghĩa nữa cũng rất quan trọng của danh từ “pháp”, đó là nghĩa “phương pháp”.

Hôm nay chúng ta sẽ chú trọng đến ý nghĩa này của Pháp, đó là Phương pháp học Phật, hay cách tu hành, cách chuyển hóa cuộc đời đau khổ thành an vui, đó mới là vai trò quan trọng nhất của Pháp. Nếu Pháp chỉ là ba tạng giáo điển Phật dạy, thì người không tin Phật sẽ không đếm xỉa. Hoặc dù có tin nhưng không biết chữ, bần làm ăn buôn bán cũng không đọc được. Nếu Pháp chỉ là Niết bàn Phật chứng, là chân lý tối hậu, thì phàm phu chúng ta đang còn lăn lộn giữa bụi trần cũng vô phương mớ tới. Còn nếu Pháp là cái lý đương nhiên của mọi sự vật thì ta sẽ nghĩ rằng lý đương nhiên của con người sống giữa đời là phải bon chen, ăn miếng trả miếng, cái nghiệp của ta đã là như vậy thì tu hành nào có lợi ích gì. Nhưng khi nói Pháp là phương pháp, là cái chìa khóa mở cửa hạnh phúc, chuyển đau khổ thành an vui, luyện cát ra vàng ròng, thì bất luận là người theo đạo nào, muốn hết khổ được vui, đều cần phải có nó.

II. NHỮNG CÁCH SỬ DỤNG SAI CHÌA KHÓA PHẬT PHÁP

Khi đã xác định ý nghĩa chữ Pháp là chìa khóa, ta mới thấy có nhiều lối hành xử như sau.

1. Liệt mất chìa khóa

Có khi giảng sư nói thẳng chân lý Phật dạy trong kinh điển, như nói hết thầy pháp không sinh không diệt không đơ không sạch. Hoặc về giới sát sinh, thì nói không được giết hại từ người cho đến sinh vật nhỏ nhít như muỗi mòng sâu kiến. Một số Phật tử nghe không hiểu nên đâm chán, ngủ gục; một số khác thấy Phật Pháp quá cao siêu mà mình quá tẻ, đã lỡ sát sinh quá nhiều đâm ra mặc cảm bỏ cuộc.

Đó là thái độ liệng xâu chìa khóa vì thấy vô dụng đối với mình.

2. Dùng không đúng cách

a. Pháp không hợp trình độ:

Khi định nghĩa Pháp là phương pháp thì có rất nhiều, tùy thời, tùy người, tùy việc mà vận dụng. Nhiều khi một phương pháp thích hợp với giảng sư lại không hợp với Phật tử trình độ tu hành còn thấp kém, ví dụ câu “Dâm phòng tửu tứ vô phi thanh tịnh đạo tràng” rất thích hợp để đem nói cho một vị tu hành đã hết làm lỗi, nhưng quá chấp trước vào sự thanh tịnh, không màng đến chuyện xuống núi lợi sinh hành đạo. Nhưng nếu nói cho một bợn nhậu nghe thì không còn sửa đổi gì y được nữa. Bởi thế, Phật pháp còn gọi là pháp bất định, cũng như thuốc trị bệnh có nhiều thứ và liều lượng khác nhau, dùng không đúng bệnh và đúng lượng thì chẳng những bệnh không khỏi mà còn thêm hại.

b. Người nghe cố chấp:

Có nhiều Phật tử nghe Pháp rồi chấp chặt vào pháp ấy xem như chân lý duy nhất đúng, mà không xét đúng cho hạng người nào, đối tượng nào. Lỗi không ở giảng sư mà ở người nghe. Có một gia đình nọ cha mẹ không biết gì đến Phật pháp nhưng cô con gái lại thường theo bạn bè đi chùa nghe pháp. Sau một thời gian nhờ thấm nhuần Pháp, cô tha thiết xin cha mẹ xuất gia. Cha mẹ lúc đầu không cho, nhưng cô gái một mực năn nỉ, cuối cùng ông bà phải xiêu lòng cho con xuất gia. Vào chùa xong, cô gái lại còn dụ được cha mẹ đi nghe pháp. Rủi thay trong thời pháp mà ông bà được nghe lần đầu tiên đó, có một câu làm cho họ đặc ý: “ở đâu tu cũng được, không cần phải vào chùa”. Họ bèn lôi cổ cô con về lại nhà.

Lại có giảng sư dạy rằng không phải cứ ăn chay, niệm Phật mới là tu. Dĩ nhiên giảng sư nói không sai, nhưng cũng không đúng hẳn. Thế mà có một Phật tử ăn chay trường ba mươi năm, nghe thế bèn về ngã mặn.

Như thế đây là sự tai hại của việc nói pháp cho công chúng khi có quá nhiều trình độ, nhiều chấp trước bất đồng. Cho nên trong kinh Kim Cang, sau khi đã dạy rất nhiều, Phật dạy: “Như Lai không có nói gì cả”. Để chúng ta đừng bám vào lời Ngài, xem là chân lý duy nhất đúng, mà không xét lời Ngài đang nói nhắm vào

hạng người nào, cốt trị căn bệnh gì. “Tin ta mà không hiểu ta chính là phỉ báng ta đó”. Phật đã từng dạy.

Thái độ trên đây là “thực hành theo Pháp mình đã nghe một cách vội vàng, không suy xét”. Đó là thái độ của người kém trí tuệ, có lòng tin mù quáng thành ra tự hại mình và còn làm cho thầy mang tiếng xúi bậy. Khi tu hành không được kết quả thì lại mất lòng tin một cách oan uổng. Chẳng khác nào Phật đưa cho cái chìa khóa, mà không mở được cửa vì xoay chìa không đúng cách. Hoặc có khi xoay chìa đúng, cửa sẵn sàng mở nhưng thay vì đẩy ra, ta lại kéo vào thì cũng không xong!

3. Ngã chấp

Còn một thái độ thứ ba cũng không kém tác hại, là bác bỏ ngay lời giảng dạy vì không hợp gu của mình. Đây là thái độ nóng nảy của người muốn chóng có kết quả, xem phương pháp tu của Phật dạy thật quá lâu lắc không thiết thực, rồi đi theo những thầy tà bạn ác để mau đắc thần thông. Khi biết mình bị lừa thì đã quá muộn.

4. Thờ chìa khóa

Một thái độ thứ tư là người nghe pháp xem như một bùa chú linh nghiệm, cất kỹ để hộ thân thay vì xem Pháp như những chỉ giáo để sống trên đời. Chẳng khác nào kẻ đang bị giam giữ, được cái chìa khóa để mở cửa nhà giam, nhưng lại lầm cho đó là bùa chú để hộ thân, bèn suốt ngày sấm soi, đặt lên bàn thờ, lâm râm tụng niệm “Nam mô chìa khóa, nam mô chìa khóa...” Nhờ lòng tin tưởng ấy, người tù cũng cảm thấy đỡ khổ khá nhiều nhưng sao bì được với việc sử dụng chìa khóa để mở cửa nhà tù mà ung dung bước ra.

III. VẤN TU TU

Biết pháp còn phải biết cách vận dụng pháp thì mới thực sự có lợi ích, cũng như có chìa khóa còn phải biết cách mở. Chúng ta học Pháp là học chân lý Phật dạy, nhưng còn phải biết những phương pháp để thực hành chân lý ấy tùy từng giai đoạn và nơi chốn. Trong sự học Pháp, Phật đã dạy ba phương pháp học là VẤN, TU và TU.

VẤN là nghe giảng, đọc sách, thảo luận với bạn đạo để hiểu cho thấu đáo và rộng rãi lời Phật dạy. Nhưng nghe không cũng chưa đủ. Có người đi nghe giảng suốt đời, thuộc lòng Phật pháp và đọc tụng những kinh điển cao siêu nhưng vẫn chứng nào tật ấy, chẳng có gì tiến bộ trong đời sống hàng ngày, lại còn mắc thêm chứng kiêu mạn cho ta đây kinh gì cũng biết. Đây là hạng Phật tử làm sưu tập chìa khóa mà không sử dụng, chất chìa khóa đầy nhà thì chỉ thêm choán chỗ.

TU là suy nghĩ cân nhắc đắn đo về những pháp mình đã nghe, đi sâu vào Pháp bằng tâm ý của mình chứ không chỉ bằng lỗ tai và cái miệng. Có tư duy thiền định mới thấm được những lợi ích sâu xa của Pháp ngoài các lợi ích nhỏ nhoi như cứu bệnh, tăng thêm tài lộc, thăng quan tiến chức... Có một nhóm quân nhân Phật tử thường họp nhau thảo luận Phật pháp mỗi tuần một đề tài. Hôm ấy đề tài là “Tại sao anh tin Phật?”. Rất nhiều ý kiến được đưa ra, đa số thuộc về những linh ứng mà bản thân đương sự đã được hưởng mỗi khi gặp gian nguy trong đời, đại loại như, “Tôi tin Phật vì một đạo gia đình chạy giặc nửa đêm đến một khúc sông lớn, giặc đuổi sau lưng; cả gia đình thành tâm niệm Bồ tát Quan âm thì bỗng xuất hiện một chiếc thuyền trên đó có ông già mặc áo trắng râu bạc ghé vào bờ đưa tất cả qua sông. Vừa lên bờ nhìn xuống toan tìm ông già để trả tiền thì không thấy gì nữa, cả thuyền và người đều biến mất...”

Thực cũng khá hấp dẫn, người nghe có người cảm động có kẻ không tin. Nhưng có một lời phát biểu làm cho mọi người phá lên cười là của một Phật tử: “Tôi tin Phật vì ngài bảo đừng tin Ngài”. Đây là một người thực sự có suy tư về Pháp và thấm nhuần được những lợi ích sâu xa của Pháp. Phật dạy đừng vội tin lời Ngài, mà nghe xong phải suy nghĩ cho chín chắn coi đúng không cái đã. Có những Pháp không đúng trong lúc này mà lại đúng vào lúc khác, nên người học cần phải có sự sáng suốt nhận định theo hai chiều: khế lý và khế cơ. Pháp mình nghe được phải đúng chân lý đã đành nhưng còn trình độ của mình nên thực hành như thế nào cũng cần xét đến.

Ví dụ với người đang hành nghề đồ tể hay đánh cá khi nghe giới “không được sát sinh”, thì cần trước hết tìm xem điều ấy có đúng không. Khi đã thấy là đúng, nhưng mình chưa bỏ được thì nên thực hành theo từng giai đoạn, như đầu tiên làm “diệu hạnh” nghĩa là kiêng sát sinh vào những ngày vía Phật, ngày rằm, vân vân rồi từ từ giảm việc sát sinh khi không phải vì mưu sinh mà vì muốn làm giàu. Và cuối cùng, có thể đổi sang nghề khác. Đó là cách tu tuần tự. Tất cả các giới pháp khác cũng vậy, phải xét trình độ mình có thể theo Pháp đến mức nào, và cố thực hành dù ở mức thấp nhất. Như thế là biết cách xoay xử để sử dụng cái chìa khóa Phật pháp để dần dần thoát vòng nghiệp chướng. Trong kinh Bách Dụ, Phật có kể chuyện một người khát nước gần chết nhưng khi gặp một con sông thì lại không chịu uống, bảo rằng nước nhiều quá làm sao tôi uống cho hết được, và cuối cùng phải chết khát bên dòng sông. Đây là thái độ người nghe Pháp thật nhiều mà không thực hành, vì cứ nghĩ Pháp Phật quá sâu rộng cao xa mà mình quá kém cỏi.

Một khía cạnh thứ ba của việc học Pháp là TU TUỆ, nghĩa là áp dụng Pháp vào đời sống hàng ngày sau khi chọn lựa những gì thích hợp cho trình độ mình. Đôi khi thầy dạy một điều rất cao mình phải biết là mình chưa đạt tới trình độ ấy, chưa áp dụng được, nhưng đừng vội phủ nhận vì một thời gian sau, nếu tinh tiến tu

hành sẽ có lúc mình đạt đến chỗ ấy. Ngày xưa ở Tây Tạng có một ông vua rất hâm mộ Phật pháp, mời một pháp sư nổi tiếng về kinh đô giảng cho cả triều đình.

Pháp sư này tu Bát nhã đã chứng Tính không nên giảng toàn về Không, tứ đại ngũ uẩn giai không, phàm thánh giai không, sinh tử niết bàn cũng giai không, tội phúc cũng giai không... Vị vua nghe Pháp sư giảng xong rất thích thú nhưng đồng thời cũng thấy thật nguy hiểm đề cho ông này sống, vì ông nói quá hay, nếu để ông giảng cái Không ấy cho thần dân thì không còn ai tu hành gì nữa... Và vua cũng muốn thí nghiệm coi pháp sư có thực chứng Tứ đại giai không không hay chỉ nói nơi lỗ miệng. Bèn đem pháp sư ra xử trảm.

Pháp sư quả đã thực chứng tính không nên trước cái chết ông không biến sắc. Sau đó vua thỉnh một vị thầy khác về kinh đô giảng Pháp, vị này lúc đầu nói về nhân quả nghiệp báo, làm lành gặp lành làm ác gặp dữ, bởi thế cần phải làm lành lánh dữ, nếu muốn gặp lành không muốn gặp dữ. Ai cũng muốn lành thế mà lại làm ác, không ai muốn gặp dữ thế mà ít ai chịu làm điều lành, vì mâu thuẫn như thế nên thế gian này đầy những rối ren đau khổ. Muốn làm lành lánh dữ cần phải có trí tuệ phân biệt cho đúng cái gì thực là lành, cái gì thực là dữ.

Ông vua nghe pháp này rất lấy làm hài lòng, bèn hỏi: “Thế thì tính không có phải là Phật pháp hay không? Hay đó là chủ thuyết tà ngụy?”. Vị pháp sư này tâu: “Tâu bệ hạ, tính không mới là cốt tủy của Phật pháp. Sau khi đã thuận thực trong việc bỏ ác làm lành, vua phải an trú tâm vắng lặng không vướng bận quả báo, thì mới là điều lành tối thượng. Nếu còn vướng một điều lành nào thì cũng chưa thực sự giải thoát, vì sẽ ham hưởng quả báo ở cõi trời, nghĩa là vẫn còn quanh quẩn trong tam giới”. Sau một thời gian tu tập vua mới thấm ý nghĩa Tính không này, và vô cùng ân hận vì đã lỡ giết mất một bậc minh sư.

Đây là tai hại của việc nghe pháp mà không tư duy tu tập và vội vàng kết luận về pháp mình đã nghe, không suy xét trình độ bản thân mình.

IV. KẾT LUẬN

Khi nghe Pháp tối thượng về Tính không, ta nên cẩn thận suy xét lời giảng sư nói, rồi chiêm nghiệm coi mình tu hành đã đến trình độ đó hay chưa. Nếu chưa, thì khoan làm theo nhưng phải thấy được đây là pháp tối thượng để không mất hướng mục tiêu giải thoát. Vì Pháp chung quy chỉ là ĐƯỜNG LỐI GIẢI THOÁT. Giải thoát là hết chấp trước. Nhưng có nhiều cách chấp. Khi còn phàm phu ta chấp vào ăn mặc ở, vào sắc thanh hương vị xúc, nên khởi sự ta phải tu hạnh từ bỏ, thiếu dục tri túc, nghĩa là tu GIỚI. Đó là chặng đầu của giải thoát. Khi giới hạnh thanh tịnh, cảm thấy tâm yên ổn không có gì ân hận, tâm được định tĩnh, mới thấy rõ cái gì là thiện cần làm cái gì là ác cần tránh. Đó là chặng giữa của con đường giải thoát. Nhưng còn vướng bận về thiện ác, còn ôm giữ quả báo nghĩa là còn ngã chấp thì cũng chưa thực sự giải thoát, nên cần phải buông xả, đạt đến VÔ NIỆM

VÔ TRÚ VÔ TƯỚNG như lời dạy của tổ Huệ năng thì mới là giải thoát thực sự, tức là khai mở tri kiến Phật để thấy được Tính không:

“Bản lai vô nhất vật, hà xứ nhá trần ai?”

Nghe như vậy, có người khởi lên ý nghĩ “tôi cần phải buông xả” thì lại là một sự trói buộc khác. Cho nên, cứ theo nguyên tắc là tất cả ác nên tránh, tất cả lành nên làm, rồi tùy khả năng mà làm lành lánh dữ nhưng trong tâm không nghĩ đến quả báo. Khi nào đúng thời tiết nhân duyên, thì giải thoát tự đến, như cứ chăm sóc cây cối thì đúng kỳ sẽ có hoa trái, chứ không phải muốn mà được. Nhưng việc tu tâm có hơi khác ở chỗ, ta có thể thấy được tiền vị của Niết bàn, trong khi tu nhân ta đã thấy được cái quả lấp ló. Muốn thực nghiệm, hãy buông bỏ mọi mong cầu, ngay cả mong cầu giải thoát, không nghĩ thiện không nghĩ ác, để tâm hoàn toàn vắng lặng mà vẫn tỉnh táo. Trạng thái VÔ NIỆM ấy là tin tức về bản lai diện mục, về niết bàn. Nhưng một niệm sau đó muốn kéo dài giây phút ấy ra tức là đã lọt vào tam đồ lục đạo.

NI SƯ TRÍ HẢI thuật

(Truyện có thật)

TÂM TÍNH HAY TÂM TƯỞNG

Vào khoảng năm 1978, chùa chúng tôi xảy ra một biến cố làm cho tất cả mọi người có thêm kinh nghiệm rùng rợn về tái sinh và nghiệp báo. Nếu biến cố này xảy ra trước 75 thì chắc chắn những tờ nhật báo tha hồ khai thác để làm tiền thiên hạ, và chùa chúng tôi cũng sẽ bị ảnh hưởng không ít vì cái cảnh dập dìu tài tử giai nhân đua nhau tới chùa tìm hiểu sự vụ hồng kiêu chứng những lời tường thuật của báo chí. Nhưng vì sự cố đã xảy ra vào một thời rất căng cho các chùa chiền, thêm nữa chùa chúng tôi ở nơi thật hẻo lánh trên núi thì còn ai biết được một sự cố hi hữu đã xảy đến.

Đương sự hiện nay là một ni cô đã ngoài ba mươi, tốt nghiệp đại học và đang ở Sài Gòn để theo cao học. Một hôm về thăm chốn tổ - chùa Trúc Lâm nằm trên đường đi lũng Khai Định - chúng tôi gặp nhau và nhân lúc cao hứng y đã kể lại chuyện đời của y cho tôi nghe.

Tâm Tưởng - pháp danh cô bé lúc mới vào chùa - trước kia vào khoảng 1978, là một *nữ sinh viên đại học Sư phạm Huế* sắp ra trường. Cả gia đình y không ai biết đạo Phật là cái gì cả. Y đang lưu trú trong cư xá của đại học vì nhà ở tận dưới quê xa. Một hôm y về thăm nhà, ở lại trong căn phòng nhỏ, thức đêm ôn bài cho kỳ thi tốt nghiệp sắp tới. Giữa khuya, thỉnh linh có một con rắn lớn bò qua cửa sổ vào phòng. Y hét lên, đánh thức cả nhà. Cha y đang ngủ nhóm dậy, cầm cây then cửa phóng về hướng con rắn và lập tức đập nó chết.

Không lâu sau đó, ông tự nhiên bỏ ăn bỏ uống, nằm dài suốt ngày này qua tháng khác, thân hình mỗi lúc một tiều tụy. Chở đi bệnh viện thì bác sĩ không khám phá ra được bệnh gì, đành về nhà nằm tiếp. Cô gái trở lại đại học xá, đang học thi thì bỗng được tin cha chết. Cô chạy như bay về nhà, vào lúc giữa trưa đứng bóng. Cô chạy ngay giữa đường xe hơi nhưng kỳ lạ thay, không bị một chướng ngại gì suốt cả quãng đường dài gần 20 cây số. Người cha đã được khâm liệm bỏ vào quan tài, khăn kín mít chỉ chờ cô về để đưa ma vì phải làm theo giờ giấc mà ông thầy coi lịch số đã định.

Cô gái hùng hổ từ ngoài chạy vào nhà, gạt tất cả mọi người ra mà đâm bổ vào nơi đặt quan tài cha. Đến nơi, cô dùng hai tay trần bứt tất cả giấy nịt quan tài, mở tung cái nắp hòm, moi vớt ra mọi vật dụng tằm liệm rườm rà phủ trên xác chết cho đến khi lộ gương mặt thầy ma. Rồi cô dùng 10 ngón tay cào cấu gương mặt ấy cho rách nát xong chạy ra giữa đường cười ha hả la lên: ***"Ta đã trả được mối thù! Ta đã trả được cả hai mối thù!"***

Mọi người quá bất ngờ không kịp phản ứng vì cứ ngỡ cô gái thương cha muốn tới gần quan tài để khóc lóc cho hả. Đến khi cô làm mọi sự nói trên một cách chớp nhoáng, họ không kịp trở tay và vô cùng kinh ngạc trước sức mạnh phi thường của cô gái đang bị quỷ nhập. Nhiều người đàn ông lực lưỡng xông vào can ngăn nhưng đều bị gạt cho té nhào. Sau đó hồn ma ứng vào miệng cô để đọc lên một bài thơ dài, theo đó người ta được biết câu chuyện đại khái như sau: Nguyên kiếp trước cô là một người đàn ông có vợ; người đàn ông này ngoại tình và lại còn về giết vợ. Người vợ chết trong tâm trạng uất hận nên đã tái sinh làm con rắn, còn người đàn ông (có lẽ do nghiệp ngoại tình) tái sinh làm cô gái trong đời hiện tại. (Thảo nào gương mặt cô bé do ấn tượng tiền kiếp vừa qua, không mang vẻ nữ tính cho lắm). Con rắn bò vào nhà toan mổ cô gái để trả mối thù xưa, thì lại bị cha cô đánh chết. Thần thức của người đàn bà bị tình phụ kiếp trước - tức của con rắn bị giết kiếp này - đã nhập vào cô con gái, bắt cô phải cào nát mặt cha cô.

Khi tỉnh dậy nghe thuật lại những gì mình đã làm, cô gái vô cùng đau khổ. Gia đình cô cũng từ đấy càng ngày càng sa sút. Hồn ma báo oán không những nhập vào cô gái làm cô khi tỉnh khi say mà còn khiến tất cả các thành viên trong gia đình cũng trở nên dờ dờ ương ương từ ngày cha cô chết. Đôi khi vào những ngày "thất thất trai tuần" của người cha, vị thầy đang tụng kinh phải rợn ốc vì tiếng cười rùng rợn của tất cả mọi người trong gia đình đang quỳ sau lưng.

Cô gái bỏ học, về nhà thức suốt ba đêm thắp hương giữa trời cầu khẩn vị nào có phép thần thông (cô chưa hề biết Phật) xin hãy giải mối oan khiên nghiệp chướng cho cô. Lời cầu nguyện của cô đã cảm đến một vị thiền sư trong cõi vô sắc. Vị ấy nhập vào xác cô gái bắt người anh phải đưa cô lên chùa Trúc Lâm xin Hòa thượng thế phát quy y. Trong nhà không ai biết đến chùa và Hòa thượng, nhưng cô gái cương quyết bảo người anh cứ theo cô là được. Nói xong cô gái lôi người anh chạy như bay giữa đường trường gần 20 cây số lên tới chùa Trúc Lâm.

Tới nơi trong khi người anh sụp lạy Hòa thượng trụ trì như tể sao, xin Hòa thượng cứu cho em gái, thì cô gái cứ đứng sừng sững ngang nhiên nhìn Hòa thượng mà mỉm cười. Hòa thượng quắc mắt nhìn cô gái, quát lên: - "Quy xuống". Hồn ma trong xác cô vẫn không quy phục, cứ nhìn chăm chặp vào Hòa thượng mà cười ngạo nghễ. Khi Hòa thượng rút con roi bằng gỗ dâu sắp giáng lên người cô gái và quát lần thứ hai "quy xuống" thì cô gái mới từ từ quỳ xuống, nhưng vẫn

nhìn Hòa thượng mà mỉm cười nói: - "Vì muốn độ cho nữ này mà tôi phải quỳ trước sư đệ".

Theo những gì xác cô gái nói, thì đây là một thiền sư (mang một cái tên bằng tiếng Phạn) đã viên tịch 200 năm, hiện trú cõi vô sắc, vì cảm lời cầu khẩn của cô gái nên muốn giúp cô ta đi tu để giải thoát oan nghiệp nhiều đời giữa cô và con rắn. Theo vị thiền sư thì giữa đời bên đã có oan nghiệp từ 500 năm chứ không phải mới đời trước và đời này. Thiền sư yêu cầu Hòa thượng độ cho cô gái xuất gia. Hòa thượng bèn gửi cô gái qua chùa ni bên cạnh cho sư trưởng tôi dạy bảo. Khi tỉnh cô gái sinh hoạt rất bình thường và tuyệt nhiên không nhớ được điều gì đã xảy ra trong khi vị thiền sư mượn xác cô để nói chuyện với Hòa thượng. Cũng do áp lực vô hình của vị thiền sư, cô lên trường đại học Sư phạm nhiều lần xin nghỉ học để xuất gia, nhưng nhà trường không chấp thuận. Cuối cùng một chuyện kỳ lạ xảy đến làm cho bạn bè và nhà trường phải chấp thuận cho cô nghỉ học vì lý do bệnh thần kinh. Mỗi lần bước vào cổng trường là cô tự nhiên bị câm không thể nói một tiếng nào cho đến khi ra khỏi cổng. Nhiều lần như vậy trước sự chứng kiến của những nhân viên trong trường, nên họ phải làm chứng cho cô được nghỉ học vì bệnh điên. Trở về chùa, cô gái hành điệu như tất cả những người tập sự xuất gia khác, nhưng thỉnh thoảng cô lại bị oan hồn con rắn (mà cũng là bạn đời trong kiếp trước) nhập vào xác để quấy nhiễu, trách móc về chuyện không lo tu hành, có tư tưởng xấu, muốn bỏ về nhà. Mỗi lần như vậy xác cô gái lại bị một trận đòn như tử của sư trưởng tôi. Một hôm sau khi bị đòn, cô gái khóc lóc đến quỳ trước sư trưởng mà bạch:

- Bạch sư trưởng, sư trưởng đánh con oan ức lắm. Y có ý nghĩ thối lui về nhà không muốn tu, nên con mới phá y. Con chỉ muốn cho y tu hành để giải oan nghiệp giữa con và y mà thôi.

Sư trưởng tôi bảo hồn ma:

- Bây giờ ta quy y cho ngươi. Hãy theo Phật, đừng theo nó nữa, ngươi chịu không?

- Dạ, dạ, thế thì tốt lắm, bạch sư trưởng. (Hồn ma có vẻ mừng rỡ, mượn xác cô gái để bày tỏ sự cảm ơn). Xin sư trưởng quy y cho con luôn. Sư trưởng tôi làm phép thọ tam quy y cho cả cô gái lẫn hồn ma đang mượn xác cô. Hồn ma được pháp danh Tâm Tín, còn cô gái pháp danh là Tâm Tướng. Từ đây cô gái được yên ổn tu hành không bị quấy nhiễu. Bằng đi một dạo khá lâu, bỗng một đêm kia, sau giờ "chỉ tịnh" (khoảng 9 giờ tối, giờ mà tất cả tu sĩ trong chùa đều leo lên bò đoàn để tọa thiền niệm Phật trước khi nằm xuống ngủ), cô gái xồng xộc chạy vào "liêu" của sư trưởng trong khi người đang nhập thiền. Người quát hỏi:

- Ai đó? Tâm Tín hay Tâm Tướng? Cô gái trả lời ngay: - "Dạ con là Tâm Tín". Cô bé thị giả đang hầu quạt cho sư trưởng (vì lúc đó vào mùa an cư khí trời

khá nóng nực) nghe mà ớn lạnh toàn thân, cả mình rớn ốc. Sư trưởng bình tĩnh dạy:

- Ta đã bảo người hãy để yên cho nó tu, sao cứ theo nó hoài? Người còn muốn theo nó tới bao giờ nữa? Có phải như vậy là cả người lẫn nó cùng khổ cả không? Hồn ma tỏ lộ sự vui vẻ, nói qua xác cô gái:

- Dạ, dạ bạch sư trưởng, con không theo nó nữa! Con chỉ muốn đến báo cho sư trưởng một tin mừng là con đã tìm được chốn đầu thai. Xin cảm tạ sư trưởng! Nói xong cô gái chạy về chỗ ở dành cho chúng điếu, và từ đây hồn ma không bao giờ trở lại. Nghe xong chuyện ni cô kể (khi kể chuyện này thì cô gái đã là một tỷ kheo ni trong đạo) tôi cũng cố được vài kinh nghiệm bổ ích cho việc tu hành. Trước hết là tính cách giả dối tạm thời của giới tính như nam hoặc nữ và của sinh vật như người hay súc sinh. Khi bị vô minh làm mờ ám thì người nam si mê người nữ và ngược lại, mà không ý thức được rằng hai yếu tố nam, nữ không có gì là chắc thực cố định. Mỗi người qua quá trình luân chuyển, ai cũng đã vô số lần khi mang thân người nam, khi khoác lột người nữ, cho nên hai thứ mặc cảm tự tôn (khi mang thân nam nhi) và tự ti (khi khoác hình hài nữ nhân) đều vô lối; lại nữa bản chất mỗi người đều có đủ cả hai yếu tố nam nữ không ai thiếu ai. Chính cái cảm giác thiếu thôn tượng tượng ấy đã đẻ ra vô số vấn đề xã hội và tâm lý.

Thứ hai, chẳng những nam nữ là huyền hóa mà người và súc sinh cũng thay nhau như bỡn. Ta không thể quyết chắc mình sẽ được mãi mãi làm người. Nếu vô tình nổi một niệm sân si trước khi chết là ta có thể thác sinh làm rắn rết như chơi. Tỉ như người đàn bà bị phụ tình đời trước, vì chết trong cơn tức tối mà đã tái sinh làm thân rắn trong đời này, bất kể oan hay ung. Vậy thì điều cốt yếu là đừng nên thù hiềm bất cứ ai, vì sẽ rất hiểm cho chính bản thân mình.

Nên trong kinh Di Giáo Đức Phật có dạy: **"Nếu ai cắt xẻ thân thể người ra từng mảng từng đoạn, cũng đừng vì thế mà ôm lòng giận dữ."** Lạy Phật! Mong sao cho tất cả mọi người đều ý thức được hạnh phúc hiếm có mình đang hưởng (là được tái sinh làm thân người) để lo tu học theo chánh pháp, không bỏ lỡ dịp may hiếm có này.

Trích nội san Tuệ Uyển, số 4, tháng 07/95

(Người gửi bài: Trần Tiến)

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP

(SÁCH)

1. NGUỒN SINH LỰC ĐẠO PHẬT QUA TRUNG BỘ KINH

Qua Trung bộ kinh gồm 152 kinh do Hòa thượng Thích Minh Châu phiên dịch, chú thích và giảng giải, chúng ta tìm thấy một nguồn sinh lực rất rào của kinh tạng Pàli mà các học giả đều công nhận là gần với thời Phật nhất, ghi lại những lời dạy của Ngài qua 49 năm du hóa. Ở đây, Đức Phật được làm sống lại như một con người, và một con người tuyệt luân. Nghe Trung bộ kinh, chúng ta như được thở lại bầu không khí trong lành vườn Cấp cô độc ngày xa xưa ấy. Chúng ta cảm như được dự phần vào pháp hội đông đảo thính chúng của Phật gồm cả loài Người và chư Thiên. Chúng ta như được gần gũi chư vị Thánh đệ tử quen thuộc kính yêu mà khoảng cách thời gian dài 25 thế kỷ và không gian cả đại trùng dương không làm cho chướng ngại. Này đây là tôn giả A Nan đẹp trai khả kính, đầy nhân ái, bao dung, đa cảm. Ngài là ân nhân của phụ nữ và 12 loại cô hồn. Chính nhờ Ngài mà phụ nữ được phép xuất gia. Lại theo truyền thống Đại thừa giáo, thì chính tôn giả là người phát minh ra đàn chẩn tế mệnh danh “*cứu đảo huyền*” (cái khổ bị treo ngược) vào ngày rằm tháng bảy. Trong nghi chẩn tế có nói tôn giả Nan Đà nhân nhập định thấy đức Bồ tát Quan Âm thị hiện thành vị thần mặt đen lưỡi dài để cứu khổ chốn địa ngục, Ngài bèn bạch Phật và nhân đây bày ra việc cúng cơm cháo cho cô hồn đói khổ: “*Nam đà tôn giả nhân nhập định, Cứu khổ Quan âm thị Diện nhiên*”. Này đây là tôn giả Ca Diếp nghiêm túc với hạnh đầu đà. Này đây tôn giả Mục Kiền Liên, chan chứa đức bi mẫn, nêu cao gương hiếu hạnh. Này đây tôn giả Xá Lợi Phất với trí tuệ bạt tục siêu quần. Và ôi, cảm động xiết bao, khi ta hình dung lại bóng Từ Tôn, đấng Đại Giác bằng xương bằng thịt qua những dòng kể của thanh niên ngoại đạo Uttara: “*Tôn giả Gotama ngồi, tâm hướng đến lợi mình, lợi người, lợi cả hai, lợi toàn thế giới. Đi đến tu viện, tôn giả thuyết pháp cho hội chúng, không tán dương hội chúng ấy, không chỉ trích hội chúng ấy... Hội chúng sau khi được nghe Tôn giả Gotama khai thị, khích lệ, làm cho phấn khởi, làm cho thích thú, làm cho hoan hỉ, từ chỗ ngồi đứng dậy và ra đi vẫn đoái nhìn lại không muốn rời bỏ. Chúng con thấy Tôn giả Gotama đi,*

chúng con thấy Tôn giả Gotama đứng, chúng con thấy Tôn giả Gotama ngồi im lặng trong nhà. Chúng con thấy Tôn giả Gotama ăn trong nhà. Chúng con thấy Tôn giả Gotama sau khi ăn xong, ngồi im lặng. Chúng con thấy Tôn giả Gotama sau khi ăn xong, nói lời tùy hỉ công đức. Chúng con thấy Tôn giả Gotama đi đến tu viện ngồi im lặng. Như vậy và như vậy là Tôn giả Gotama ấy, như vậy và còn nhiều hơn vậy nữa” (Kinh Phạm Ma). Hình ảnh đức Từ phụ như trở về trong vòm trời tâm thức chúng ta qua những lời kể thật thà chất phác ấy.

*Khi đọc “*Sư tử hống đại kinh*”, ta cảm thấy rùng mình, lông tóc dựng ngược, như khi được nghe chính kim khẩu của đức Từ phụ kể lại những khổ hạnh Ngài đã trải qua trên đường tìm chân lý: “*Trên thân ta, bụi bặm chất đầy trải nhiều năm tháng, đóng thành tấm, thành miếng... Nay Sàriputta, như thế này là do sự cô độc của ta: Ta đi sâu vào một khu rừng và an trú tại đây. Khi ta thấy người chăn bò, người mục súc, người cắt cỏ, người đốn củi hay người thợ rừng, ta liền chạy từ rừng này qua rừng khác, từ thung lũng này qua thung lũng khác, từ đồi cao này qua đồi cao khác. Ta nghĩ rằng, mong chúng đừng thấy ta, và mong ta đừng thấy chúng... Khi các con bò cái đã bỏ đi, khi các người chăn bò không có mặt, ta ăn phân những con bò con. Khi nước tiểu và phân của ta còn lại, ta tự nuôi sống với những loại ấy... Trong những đêm đông lạnh lẽo, mùa tuyết rơi, ta sống giữa trời vào ban đêm, và ban ngày thì sống trong khu rừng rậm rạp... Ta nằm ngủ trên bãi tha ma, dựa trên một bộ xương... Những đũa mục đồng khạc nhỏ trên ta, rắc bụi trên ta, và lấy que đâm vào lỗ tai, và ta biết ta không khởi ác tâm đối với chúng... Vì ta ăn quá ít, các đốt xương sống của ta phô bày như một chuỗi banh. Vì ta ăn quá ít, các xương sườn của ta gầy mòn như rui cột một sàn nhà hư nát. Vì ta ăn quá ít, con ngươi của ta nằm sâu thẳm trong lỗ mắt, như ánh nước long lanh nằm sâu thẳm trong giếng nước thâm sâu...”**

Có khi chúng ta như được trông thấy thanh niên Ba la môn rón rén đi đến tịnh thất của Phật, gõ nhẹ vào cửa. Thê Tôn ra mở chốt. Quang cảnh thanh bình, an tĩnh, trong sáng, chan hòa mạch sống tâm linh ở thánh địa Cấp cô độc ngày xưa như hiện rõ trước mắt ta, và hình ảnh đức Từ Tôn trở nên vô cùng linh động. Chỉ ở đây, chúng ta mới bắt gặp hình ảnh đức Thê Tôn như một Con Người, nghĩa là rất gần gũi, và do đó, càng thêm đáng kính đáng yêu. Chúng ta như được thấy tôn giả Nàgasaṇa đang đứng sau lưng Thê Tôn và quạt cho Ngài (*Sư tử hống đại kinh*). Trong khi bàn về hạnh phúc của sự độc cư, chúng ta được nghe Ngài hồn nhiên tâm sự với thị giả Nàgita rằng Ngài cảm thấy thoải mái ngay cả khi đi đại tiểu tiện mà không thấy có người nào ở trước mặt hay ở sau lưng. Đọc kinh “*Xa đầu tụ lạc*”, chúng ta được mục kích quang cảnh rộn rịp ở rừng cây Kha lưu lạc, khi hai tôn giả Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên dẫn về 500 đệ tử để yết kiến Thê Tôn. Vì mới xuất gia chưa thuần thục uy nghi của thiền, nên chư vị này gây nhiều tiếng động khi đặt y bát và xếp dọn chỗ nghỉ dưới những gốc cây. Từ thảo am,

Đức Thế Tôn nghe ồn náo bèn hỏi thị giả A Nan đứng một bên: “*Này A Nan, các tiếng ồn kia là tiếng gì, giống như tiếng hàng cá tranh giành cá với nhau?*” A Nan trình bày sự việc. Phật quả trách và bảo A Nan ra đuổi 500 vị tân tỳ kheo đi chỗ khác: “*Hãy đi đi, này các tỳ kheo. Ta đuổi các ngươi. Các ngươi chớ ở gần ta*”. Chúng ta thấy được vẻ tiu nghỉu buồn rầu của những vị ấy khi cuốn gói ra đi. Và chúng ta thích thú hình dung dáng điệu từ ái của đấng Cha lành khi Ngài gọi lại hai vị đại đệ tử thân yêu để hỏi thêm hai vị đã nghĩ gì khi Ngài đuổi 500 đệ tử của họ dẫn về. Tôn giả Sàriputta thưa: “*Bạch Thế Tôn, con nghĩ rằng từ nay Thế Tôn được ít bận rộn và chúng con cũng ít bận rộn*”. Tôn giả Mục Kiền Liên thưa: “*Bạch Thế Tôn, con nghĩ rằng từ nay Thế Tôn sẽ ít bận rộn, nhưng chính con và tôn giả Xá Lợi Phất nên lãnh đạo chúng tỳ kheo ấy*”. Đức Phật quả Xá Lợi Phất và khen Mục Kiền Liên, vì tôn giả có tinh thần trách nhiệm, biết lo tiếp dẫn hậu lai. Một lần nữa, chúng ta lại được chiêm ngưỡng đức độ vị Thánh đệ tử khả ái, khả kính, được Đại thừa giáo tôn xưng là bậc đại Bồ tát về hiếu hạnh. Nhờ Ngài mà ngày nay Phật tử chúng ta biết đến lễ Vu Lan báo đền ân đức cha mẹ hiện tại và bảy đời qua. Nhưng đồng thời, ta cũng khâm phục hạnh giải thoát của tôn giả Xá Lợi Phất, điển hình của Thanh văn hạnh. Ngài không lưu tâm khi những tỳ kheo bị Phật đuổi đi ấy là do chính mình dẫn về. Nếu là một người còn ngã chấp, thì dĩ nhiên sẽ sanh tâm buồn bực.

Đọc “**Trung bộ kinh**” chúng ta có được một đường lối tu hành cụ thể như một bản đồ chỉ rõ chi tiết, đưa ta đến thành Niết bàn, cứu cánh của phạm hạnh. Mặc dù bản thân Ngài đã trải qua những khổ hạnh cực kỳ khốc liệt trên đường tìm chân lý, Đức Phật không bao giờ khuyên chúng ta nên ép xác khổ hạnh. Trung bộ kinh trình bày một lối giáo dục đầy tình người, thực tế, thuận nhân tính. Đối với đệ tử nào tánh nhiều tham dục, Ngài khuyên đừng ăn ngon mặc đẹp, có dung mạo khả ái, vì dễ động lòng tham. Trái lại, đối với đệ tử nào tánh nhiều sân, nóng tánh, Phật dạy nên cho vị ấy ăn ngon mặc đẹp, người hầu cận vị ấy phải có mặt mày vui vẻ dễ coi, để khỏi kích động tánh sân. Vị đệ tử nào nặng nề si chấp, ngài khuyên nên cho vị ấy ở chỗ thoáng khí, nhìn ra một cảnh trời đất bao la để cõi lòng họ cũng dễ mở rộng. Kinh “*Nhất thiết lậu hoặc*” (TBK I) dạy cho chúng ta nhiều lối đối trị những lậu hoặc, hay phiền não đau khổ, phát sinh từ nhiều nguyên nhân trên con đường tu tập. Những lời dạy của Phật ở đây rất hợp lý, hợp tình, và là bài học quý giá cho những người có khuynh hướng quá khích. Khi đói chúng ta nên ăn, vì đói là một nỗi khổ cụ thể, từ đó lậu hoặc dễ phát sinh (nghèo đói dễ sinh ra nhiều thói tệ). Điều cốt yếu là nên ăn cách thế nào vừa đủ để diệt trừ cảm thọ đói khổ mà không phát sinh cảm thọ mới là tham ăn, ưa vị ngon vật lạ. Về nghỉ ngơi, y phục, chỗ ở và những vật dụng cần thiết khác trong đời sống cũng vậy. Đó là những lậu hoặc cần đoạn trừ bằng cách “*thọ dụng*” liên hệ đến cách “*tu thân*”, gặp thuận cảnh không tham đắm. Phật dạy, vị tỳ kheo thọ dụng đồ ăn, thức uống

do thí chủ cúng dường không nên ham hố, làm mất tín tâm của họ, nên xử sự như ong hút mật hoa, không làm tổn hại đến hương sắc. Lại có những nỗi khổ mà vị tỷ kheo cần phải đối trị bằng cách kham nhẫn, như khi đói mà không ai cho đồ ăn, rét mà không có đồ mặc, kham nhẫn lạnh nóng, đói khát, sự xúc chạm của ruồi muỗi, gió, sức nóng mặt trời, những loài bò sát, kham nhẫn lời mạ lỵ, hủy báng, kham nhẫn các cảm thọ về thân, những cảm thọ thống khổ, khóc liệt, đau nhói, nhức nhối, không sung sướng, không thích thú, chết điếng người (*Kinh Nhất thiết lậu hoặc*). Đó là những lậu hoặc do kham nhẫn mà đoạn trừ, liên hệ đến cách tu tâm của vị tỷ kheo: gặp gian khổ không giao động. Nhưng đây không phải là một lối khổ hạnh cố ý mà chỉ là bất đắc dĩ. Một lời khuyên thực tế của Phật cho các tỷ kheo là không nên cư trú những nơi khát thực khó khăn, bốn sự cần dùng là y phục, thực phẩm, dược phẩm và những tiện nghi cư trú (sàng tòa) khó kiếm. Phật lại còn cẩn thận như một vị cha lành khuyên bảo đàn con thơ dại, Ngài dạy chúng ta không nên tới gần những nơi nguy hiểm, những vật nguy hiểm có thể nguy hại đến bản thân: “*Này các vị tỷ kheo, ở đây vị tỷ kheo chân chánh giác sát để tránh né voi dữ, ngựa dữ, tránh né bò dữ, chó dữ, rắn, khúc cây, gai góc, hố sâu, vực núi, ao nước dơ, hố rác, chỗ ngồi không xứng đáng... tránh những trú xứ không nên lai vãng (có thể chuốc lấy hiểm nghi của kẻ khác) tránh giao du với những bè bạn ác độc*”. (*Kinh Nhất thiết lậu hoặc*). Đây là đoạn trừ lậu hoặc bằng cách tránh né.

Nhưng lại còn có những lậu hoặc vi tế sâu xa hơn, vị tỷ kheo cần phải quán sát một cách chân chánh, không tự dối mình, để diệt ngay khi vừa móng tâm động niệm: đó là những tư tưởng nhiễm ô vì dục ái, tham sân, những tư tưởng hại mình, hại người, hại cả hai, những ác bất thiện pháp. Đây là những lậu hoặc phải được đoạn trừ bằng cách “*tận diệt*”. Tư tưởng là nguồn gốc của mọi sự, nên điều cần yếu là tỷ kheo phải biết phân biệt những pháp nào đáng tư niệm, những pháp nào không đáng tư niệm (suy tư nghiền ngẫm) để tránh khổ cho tâm, cũng như phân biệt món nào nên ăn, món nào không nên ăn để tránh khổ cho thân. Phật dạy những pháp đáng tư niệm là những pháp nào mà khi tư niệm đến chúng thì dục lậu (tức là sự tham đắm đối với năm *dục trường dưỡng* nghĩa là những thứ có tác dụng tăng ham muốn vật chất: sắc, thanh, hương, vị, xúc) chưa sanh không sanh khởi, và những dục lậu đã sanh khởi được trừ diệt. Đối với hữu lậu (sự tham đắm cõi sắc và vô sắc nơi các người tu thiên) và vô minh lậu (không liễu tri bốn diệu đế, hay không có chánh biến tri) cũng vậy. Còn những việc không đáng tư niệm là những việc nào mà khi tư niệm đến thì làm cho dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu chưa sanh nay sanh khởi, và những dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu sanh rồi nay tăng trưởng. Đây là sự đoạn trừ lậu hoặc bằng chánh tri kiến (*Kinh Nhất thiết lậu hoặc*).

Khi Đức Phật dạy về sự phòng hộ sáu căn khi tiếp xúc sáu trần làm sao để khỏi khởi lên dục ái, Ngài đã bị một số Sa môn, Bà la môn lên án là kẻ phá hoại sự sống, đó cũng là quan niệm thông thường của người thế tục ngày nay và muôn thuở. Đối với họ, đi tu là một sự đày đọa thân xác, đại dột, tu là hết sống, và sống đối với họ chỉ có nghĩa là thụ hưởng thật đầy đủ năm dục trường dưỡng đối với sắc thanh hương vị xúc. Dù có phải vì những thứ ấy mà họ phải chịu muôn sầu nghìn khổ, con người cũng sẵn sàng lao mình vào đấy như con thiêu thân lao vào ngọn lửa. Phật lấy ví dụ một người tử tội vì ham năm giọt mật mà quên đi cái hiểm họa của hổ sấu, rắn độc, voi dữ. Xét sâu vào bản chất của ngũ dục, ta thấy tiềm ẩn một cội nguồn đau khổ rất vi tế mà Đức Phật, như một nhà phân tích tâm lý tuyệt luân, đã thám hiểm đến tận ngọn nguồn lạch sông. Chạy trốn vào dục ái là một trong những phương pháp con người thường dùng để giải quyết nỗi sầu ngũ uẩn, để khóa lấp cái tê nhạt, vô vị của kiếp nhân sinh nặng nề: Ta có thể thấy rõ hiện tượng này qua các trào lưu hiện sinh, con đẻ của nền triết lý phi lý (philosophie de l'absurde). Đức Phật xem dục lạc như là một giải pháp tạm bợ đối với người bệnh hoạn, trong khi bản chất của nó chính thật là khổ. Như đối với một người bệnh cùi cơ thể lở lói, trong khi cơn bệnh hoành hành, người ấy dùng móng tay cào rách miệng các vết thương rồi hơ chúng lên hơ than hừng để cảm thấy đã ngứa, dễ chịu. Vết thương, hơ than hừng tự chúng không phải là khoái lạc mà trái lại, bản chất là thống khổ. Cho nên đối với người không bệnh hay đối với người cùi khi khỏi bệnh, chúng không ham muốn, ao ước được như người cùi kia để có cái khoái cảm của sự đã ngứa, cũng không ao ước có những vết thương hay hơ than hừng mà bản chất là thống khổ. Vì càng tìm quên, càng chạy trốn vào dục lạc thì nỗi sầu khổ của con người chỉ càng tăng thêm, không voi bớt được, như một kẻ đã khát nước mà còn ăn thêm muối vào. Những người tìm quên trong men rượu thường phải đau khổ thấy rằng “*đất trời nghiêng ngửa, mà thành sầu không sụp đổ*” (Vũ Hoàng Chương). Đối với người đã giải thoát, thì năm dục như bệnh khổ, như cục bướu, như mũi tên, như vết thương, như hơ than hừng (*Kinh Ma Kiên Đề*, Trung bộ kinh II).

Đức Phật không phủ nhận có lạc thọ trong đời sống tại gia, cũng như có lạc thọ cho người xuất gia; có hạnh phúc do tiền tài sắc đẹp, danh vọng đem lại, nhưng cũng có hạnh hức do đời sống giải thoát xuất trần. Nhưng trong mỗi thứ cảm thọ ấy, Phật khuyên chúng ta nên phân tích, hiểu rõ ba điều: vị ngọt, sự nguy hiểm, sự xuất ly. Khi mắt tiếp xúc sắc đẹp, ta cảm thấy dễ chịu, đó là *vị ngọt* của sắc khiến ta phát sinh lòng ham muốn đối với nó. Nhưng khi ham muốn ấy suy yếu, nghĩa là khi hết ham, hoặc khi nó bị cản trở, thì đấy là sự *nguy hiểm* của sắc, vì nó làm chúng ta đau khổ. Nếu khi tiếp xúc với sắc pháp, chúng ta biết rõ nó là vô thường nên không phát sinh ưa muốn, thì đấy là *xuất ly* đối với sắc. Ví dụ một người thấy người khác mặt mũi xinh đẹp, càng nhìn càng ưa, đấy là thấy *vị ngọt*

của sắc. Nếu chưa học Pháp, người ấy đi từ sự ưa thích đến ái luyến, mong chiếm hữu làm của riêng mình mà không được nên sinh ra sầu khổ cay đắng ê chề khi thấy sắc đẹp kia ngoài tầm với tới: đó là sự *nguy hiểm* của sắc. Phạm phu là vậy, chỉ có đi từ vị ngọt đến nguy hiểm vì không biết có một con đường thứ ba. Nếu có học Pháp, người ấy sẽ nghiền ngẫm chân lý Phật dạy: sắc là vô thường, luôn luôn biến đổi để đi đến hủy diệt. Lại nữa sắc chỉ là thứ ngoài da, còn tính xấu nằm trong xương tủy; ham cái vẻ ngoài của một người khi chưa biết gì đến những thói xấu nét tốt của họ là một điều *nguy hiểm*. Thấy vậy bèn hết mê đắm; mặc dù vẫn còn thấy đẹp nhưng hết ham, không đến nỗi chết mệt vì sắc, chỉ nhìn mọi vẻ đẹp như nhìn về cái rắng cầu vòng: đây gọi là *xuất ly*.

Đối với người xuất gia, vị ngọt của cảm thọ là “*vô hại tâm*” ở cảnh giới sơ thiên, một trạng thái hỉ lạc do ly dục sanh, không còn tâm sân hận. “*Này các tỷ kheo, trong khi các vị tỷ kheo ly dục, ly bất thiện pháp, chứng và trú sơ thiên, có tâm có tứ, trong khi ấy vị này không nghĩ đến tự hại, không nghĩ đến hại người, không nghĩ đến hại cả hai... vị ấy cảm thọ một cảm thọ vô hại. Này các tỷ kheo, tôi thượng vô hại ấy ta nói là vị ngọt của cảm thọ*” (Kinh Đại khổ uẩn, TBK I). Sự *nguy hiểm* của cảm thọ là tính vô thường, biến đổi của cái cảm thọ vô hại này. Mặc dù cảm thọ vô hại là một hạnh phúc tối thượng so với dục lạc thế gian, nhưng nó cũng ở trong khổ uẩn vì vẫn còn chịu sự chi phối của vô thường, biến dịch. Do đó, sự *xuất ly* cũng cần thiết: ấy là không tham đắm, chấp trước cảm thọ ấy. Chính vì tham đắm vị ngọt của thiên lạc mà người tu thiên không thể tiến thêm, bị lạc vào hóa thành, một Niết bàn giả tướng. Quá trình tu tập là một quá trình giảm trừ đến chỗ cứu cánh: lên đến tứ thiên, thì cả tâm, tứ, hỉ, lạc đều bỏ, chỉ còn lại *xả niệm thanh tịnh*.

Ở một kinh khác, “*Kinh Sơ hãi và khiếp đảm*” (TBK I) chúng ta được nghe Đức Phật trình bày rõ ràng nguyên nhân nỗi sợ hãi âm thầm đè nặng trên tâm thức con người muôn thuở. Chúng ta sợ đủ thứ: sợ chết, sợ khốn khổ, sợ đói rét, sợ uy quyền, sợ cô độc, sợ bị chê bai chỉ trích, và trên tất cả, hình như chúng ta rất sợ sự thật. Vì sợ hãi chúng ta lao mình vào công việc làm ăn, và các thú tiêu khiển, lập gia đình, gia nhập các đoàn thể, nỗ lực tạo mãi tiền của, danh vọng, tri thức, tài khéo, cốt làm sao để chứng minh mình không phải là một con số không dưới mắt mọi người và nhất là dưới mắt mình. Nhưng cảm giác khó chịu về số không vẫn còn mãi đây. Càng lao tâm lao lực, cuộc sống chúng ta càng bận rộn chùng nào, với càng nhiều bạn bè sở hữu, quyến thuộc chùng nào, chúng ta càng thấy rõ sự nghèo nàn cô độc vô vị trống rỗng của nó chùng này, khi mà chúng ta bắt buộc một mình đối diện với cuộc tử sinh của chính mình. Vì sợ hãi, chúng ta tạo ra những thần linh bất diệt để có thể đặt niềm tin tưởng của chúng ta vào đây, để có chỗ bám víu ở giữa một thế giới đầy rẫy những lọc lừa trá trở. Rồi chúng ta gán cho thần linh ấy đủ các tính xấu của chúng ta, nghĩa là cũng đầy ngã chấp nhỏ

nhên, có thể rất từ bi với một tín đồ trung kiên, nhưng cũng có thể rất độc ác với kẻ nào phản bội. Tuy vậy, chúng ta thà có một tín ngưỡng bất toàn hơn không có gì cả. Voltaire: *“Nếu Thượng đế không thật có, thì cũng cần phải tạo ra Thượng đế”*. Như những con cừu nằm xích lại gần nhau để tìm hơi ấm, chúng ta cũng ưa quần tụ, gia nhập hội này đoàn nọ, vì không thể chịu được mặc cảm cô đơn. Chúng ta nói tiếng nói của tập thể, ưa thích và lựa chọn giống như sự ưa thích và chọn lựa của mọi người, để khỏi bị xem là *“không giống ai”*. Quả thế, vì sợ hãi cô độc, chúng ta thà làm một con cừu ngoan ngoãn trong bầy cừu ấm áp hơn là làm một vì sao cô độc trên nền trời giá băng.

Đức Phật không chấp nhận những giải pháp tạm bợ mà chúng ta thường dùng để đối trị nỗi sợ hãi âm thầm ngự trị trong ta. Ngài đi thẳng vào trọng tâm vấn đề, tìm những nguyên nhân sâu xa của nó để có thể nhiếp phục sợ hãi. Những nguyên nhân ấy theo lời Phật dạy, là những thói xấu cố hữu trong ta như tham, sân, si, hôn trầm, thụy miên, giao động, hoài nghi, khen mình chê người, luòi biếng thất niệm, ham danh lợi, thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp không thanh tịnh, mạng sống không thanh tịnh. *“Này các tỷ kheo, những vị Sa môn, Bà la môn nào có thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp không thanh tịnh, có mạng sống không thanh tịnh, những Tôn giả Sa môn hay Bà la môn ấy chắc chắn làm cho sợ hãi khiếp đảm, bất thiện khởi lên. Ta không có mạng sống không thanh tịnh... Ta tự quán sát mạng sống hoàn toàn thanh tịnh này, cảm thấy lòng tự tin được xác chứng hơn khi sống trong rừng núi.*

Này Bà la môn, những Sa môn hay Bà la môn nào có tâm sân hận, ác ý, sống tại các trú xứ xa vắng trong rừng núi hoang vu... những Tôn giả Sa môn hay Bà la môn ấy chắc chắn làm cho sự sợ hãi khiếp đảm bất thiện khởi lên... Những Sa môn hay Bà la môn nào giao động, tâm không an tịnh, những Sa môn hay Bà la môn nào còn ham muốn lợi danh, tiếng tăm... những Sa môn, Bà la môn nào thất niệm, không chú ý... những Sa môn, Bà la môn nào không có tâm định tĩnh, tâm bị tán loạn mà sống tại các trú xứ xa vắng trong rừng núi hoang vu... những Tôn giả Sa môn, Bà la môn ấy chắc chắn làm cho sợ hãi khiếp đảm bất thiện khởi lên...”

(Kinh Sợ hãi và Khiếp đảm, TBK I).

Một trong những phản ứng thông thường của chúng ta trước sự sợ hãi là chạy trốn: *“tẩu đạo vì thượng sách”*. Sự chạy trốn mang nhiều hình thức khác nhau. Chúng ta trốn vào trong những cuộc vui, trốn vào những công việc, hội hè đình đám, đoàn thể, bạn bè, để khỏi phải đối mặt với hư vô và với chính mình: ngồi thiền sở dĩ rất khó khăn là vì thế, chúng ta phải đối diện với chính mình trong khi độc cư thiền tịnh. Chỉ có những bậc giác ngộ mới có thể sống hoàn toàn cô độc, đối diện với chính mình mà không phát sinh cảm giác khó chịu, trái lại cảm thấy

một lạc thọ, hạnh phúc thuần túy. “*Này chư hiền, ta có thể không di động thân thể, không nói lên một lời, sống cảm giác thuần túy lạc thọ luôn trong một ngày một đêm... luôn trong hai ngày hai đêm... Cho đến luôn trong bảy ngày bảy đêm...*” (Kinh Tiểu khổ uẩn). Như người ca kỹ trong thơ Xuân Diệu ngày xưa, nỗi sợ hãi lớn nhất của ta là phải chạm mặt với chính mình: “Chớ để riêng em phải gặp hồn em”:

Em sợ lắm giá băng tràn mọi nẻo

Trời đầy trăng lạnh lẽo buốt xương da

Cái “*không vô biên*” ấy thật là dễ sợ, nó có thể làm chúng ta chết ngạt trong đó như một phi hành gia chết rũ khi bay ra ngoài quỹ đạo của trái đất.

Đức Phật đối trị sợ hãi bằng cách nhìn thẳng vào nó, không trốn chạy vào một việc làm khác, một tư thế khác, một thái độ khác như lối xử sự thông thường của chúng ta, “*Này Bà la môn, trong bất cứ hành vi, cử chỉ nào của ta mà khiếp đảm sợ hãi xảy đến, thì ngay cả hành vi cử chỉ ấy, ta diệt trừ nỗi sợ hãi khiếp đảm... Trong khi ta đi kinh hành qua lại, mà sợ hãi khiếp đảm đến, thì ta không đứng, không ngồi, không nằm mà ta diệt trừ sợ hãi khiếp đảm ấy ngay trong khi ta đang kinh hành qua lại*” (Kinh Sợ hãi và Khiếp đảm).

Do sợ hãi chúng ta thường bóp méo sự thật cho nó phù hợp với sở thích của chúng ta, như người điên trong tập “*Cuồng nhân nhật ký*” của Gogol luôn luôn tưởng tượng mọi sự đều tốt đẹp, có ảo tưởng rằng mình là Hoàng đế và nhà thương điên là cung điện. Đức Phật không thế. Đối với Ngài sự thật là sự thật, dù nó xấu xa hay đẹp đẽ, cần phải được thấy đúng như bản chất của nó: “*Này Bà la môn, có một số Sa môn, Bà la môn nghĩ rằng ngày là đêm, đêm là ngày. Ta nói những Sa môn, Bà la môn ấy sống trong si ám... Ta nghĩ rằng đêm là đêm, ngày là ngày*”. Chúng ta nhớ đến một câu trong kinh Pháp cú, Phật dạy: “*Nó đánh tôi, mắng tôi, Nó thắng tôi, cướp tôi, Ai ôm hiềm hận ấy, Oán thù không thể nguôi*”. Một điều đáng lưu ý ở đây là Phật không dạy chúng ta nên *tưởng tượng* sự lăng mạ thành ra sự ngợi khen hay tưởng tượng sự đánh đập thành ra sự ve vuốt. Ngài chỉ dạy *đừng ôm giữ tâm niệm* ấy nghĩa là hãy xả bỏ, cho qua để khỏi rước lên khổ, tự hại mình: Một lời khen thực tiễn, khôn ngoan.

Trong kinh “*Ví dụ cái cửa*”, Phật dạy tỳ kheo dù có bị cửa xẻ thân thể ra từng mảnh, từng đoạn, cũng đừng ôm lòng sân hận mới đúng là đệ tử của Ngài. Nếu ta chấp chặt từng lời từng chữ thì thấy lời dạy này thật khó mà thực hành. Kỳ thực lời này rất thâm thúy hiểu theo nghĩa bóng: Dù không ai cửa xẻ, cái cửa Vô thường cũng đang cửa xẻ thân ngũ uẩn này từng giây từng phút cho nó khi hoàn toàn tan thành tro bụi. Vậy thì, còn sống hơi thở nào, hãy sống trong chánh niệm, an lạc, đừng nổi sân vì những chuyện bất bình mà chuốc thêm đau khổ trong khi đang bị *vô thường cửa dần tới nắm mồ hoặc lò hỏa thiêu*.

Không một lời dạy nào của Phật là không liên hệ trực tiếp đến việc tìm hiểu con người chúng ta, thân tâm chúng ta, với những vấn đề của nó. Bản chất của dục vọng, nguyên nhân của dục, con đường thoát ra khỏi dục được đề cập một cách chi ly. Sự sống sờ dĩ khổ chính vì con người vốn đã đau khổ vì già, bệnh, chết, lại còn đi chuốc thêm vào mình những cái phải chịu sự chi phối của già, bệnh, chết: đó là sắc đẹp, danh vọng, tài sản. Nếu chúng ta biết ngay trong đời sống khổ đau này, với thân xác khả hoại này, đi tìm, gần gũi, thân cận những cái không già, bệnh, chết, thì đó là ta đã đạt được Niết bàn, bất tử trong sinh tử. Cái đó là chánh pháp tối thượng. Cho nên, Phật dạy rằng tài sản của người xuất gia là chánh pháp tối thượng này.

Thích Nữ Trí Hải

Từ Nguồn Diệu Pháp. NXB Tôn Giáo, quý I năm 2004, tr. 7-29

2. BỐN HẠNG NGƯỜI

Trong các Kinh tạng Pàli, Đức Thế Tôn thường nhắc đến bốn hạng người sống trên đời:

- + Hạng tự hành khổ mình, chuyên tâm hành khổ mình,
- + Hạng hành khổ người, chuyên tâm hành khổ người,
- + Hạng vừa tự hành khổ mình, chuyên tâm hành khổ mình; vừa hành khổ người, chuyên tâm hành khổ người.
- + Hạng không tự làm khổ mình, không chuyên tâm tự làm khổ mình; cũng không làm khổ người, không chuyên tâm làm khổ người.

Bốn hạng người trên, đời nào xứ nào cũng có. Mặc dù những lời dạy đã cách ta trên hai ngàn năm trăm năm, trải qua không biết bao lần “*tam sao thất bốn*” chúng ta khi đọc lại tạng kinh gần nhất thời Phật này, đã phải ngạc nhiên thích thú trước tinh thần hài hước của Đức Thế Tôn, một nhà tâm lý siêu việt. Ngôn ngữ dẫu có thay đổi qua 25 thế kỷ, tinh thần mà ngôn ngữ ấy nói lên vẫn rất mới mẻ đáng truy tầm. Ta hãy xét bốn hạng người mà Phật đã ám chỉ, theo khoa học phân tích tâm lý ngày nay:

1/Hạng thứ nhất: là hạng người mang một chứng tâm bệnh gọi là masochism (tự hành hạ, có khuynh hướng tự hành khổ) đó là hạng người ưa thương vay khóc mướn, như Kiều:

Lại mang lấy một chữ tình

Khu khu mình buộc lấy mình vào trong

Vậy nên những chốn thông dong

Ở không yên ổn, ngồi không vững vàng

Đang là một cô con gái nhà khuê các, đi chơi gặp nắm mồ vô chủ của một kỹ nữ, Kiều đã nghĩ ngay đến thân phận mình:

“Thấy người nằm đó biết sau thế nào!”

Ta phải ngạc nhiên trước thái độ của Kiều, sự lân mẫn xót thương nơi nàng đối với nắm mồ vô chủ đã vượt quá giới hạn từ bi, trở thành bệnh hoạn, bệnh “*tự hành khổ mình*”. Cái gì mà vừa nghe cậu em Vương Quan mới dẫn gần xa cái tiểu sử dở hơi của cô gái dưới mồ (cậu này cũng lạ, còn nhỏ tuổi mà đã thuộc vanh vách tiểu sử của một cô gái làng chơi!), Kiều đã:

Thoắt nghe nàng đã dậm dậm châu sa

Đau đớn thay phận đàn bà

Lời là bạc mệnh cũng là lời chung

Suốt cuộc đời 15 năm đoạn trường của nàng Kiều chỉ là hậu quả của sự “*vận vào khó nghe*” ấy. Vì chuyện “*vận vào*” cho nên:

Ma đưa lối quỷ đưa đường

Lại tìm những chốn đoạn trường mà đi

Tuy nhiên, sự tự làm khổ của Kiều không phải hoàn toàn vô ích, ít ra Kiều đã chuộc được cha. Có những sự tự hành khổ mà không chuộc ai được mới đáng ức: đó là sự tự hành khổ của những người tu khổ hạnh không đưa tới giải thoát, mà vẫn chấp chặt lấy khổ hạnh ấy. Phật gọi là “*giới cấm thủ kiến*”. Những nhà tự hành khổ này đặt ra nhiều giới luật quái gở, được kể nhan nhản trong kinh tạng Pàli, đượm vẻ dí dỏm khôi hài: liếm tay cho sạch (không chịu rửa tay), đi khất thực không chịu bước tới, không nhận đồ ăn ở chỗ có chó đứng, có ruồi bu, không nhận đồ ăn từ nơi miệng nòi, miệng chảo, không nhận tại ngưỡng cửa, tại cối giã gạo, không nhận từ hai người đang ăn... Chỉ nhận ăn tại một nhà, chỉ nhận ăn một miếng, hay chỉ ăn tại hai nhà, chỉ ăn hai miếng... Có lẽ những người chuyên tâm tự hành khổ ấy nghĩ rằng giữ giới nghĩ rằng giữ giới càng khó theo càng được nhiều phước, nên ta không ngạc nhiên khi ở thời Phật có những hành trì cầu hạnh, nguru hạnh nghĩa là sống như chó hay như trâu bò trong một thời gian dài với tin tưởng rằng với tin tưởng rằng do hạnh ấy sau khi chết, sẽ được sinh lên cõi trời. Một vị hành giả thuộc loại này đi đến Thế Tôn hỏi về số phận tương lai của một người hành trì khổ hạnh, nguru hạnh một cách viên mãn sẽ ra sao. Ngài đáp: “*Ai hành trì khổ hạnh một cách viên mãn thì sẽ được sanh trong loài chó, nếu hành trì*

cầu hạnh với niềm tin sẽ được sanh cõi trời thì tương lai sẽ có hai khả năng: một là sẽ được sanh làm chó nếu hành trì cầu hạnh một cách viên mãn, hai là sanh vào địa ngục nếu hành trì không viên mãn” (sinh địa ngục do tức giận, vì cứ tưởng nhờ cầu hạnh mà sẽ được sinh lên trời, té ra không). Người ta có thể nghĩ rằng hạng người hành trì ngu hạnh, cầu hạnh (bắt chước trâu, chó) chỉ có mặt vào thời bán khai xa xưa ấy, chứ thời văn minh làm gì có? Nhưng không, nó vẫn tồn tại dù dưới hình thức hơi khác: tuy không mang lông đội sừng cho giống như trâu như chó, con người ngày nay làm việc còn nhiều hơn loài trâu, tham gặm xương khô (môi danh bã lợi) còn dai dẳng hơn loài chó.

2/ Hạng thứ hai: là người làm khổ kẻ khác, chuyên tâm làm khổ người khác. Tâm phân học gọi đó là chứng sadism, nghĩa là ưa gây đau khổ cho người và vật. Hạng này không thiếu trên đời, xưa cũng như nay. Ta nhớ trường hợp vua Lê Long Đĩnh (Ngoại triều) ưa róc mía trên đầu thầy chùa cho chảy máu chơi. Phật kể đến một số người hành các nghề các như đồ tể, bán buôn khí giới, đao phủ, buôn bán quan tài và vật tâm liệm...

3/ Hạng thứ ba: là hạng vừa tự làm khổ mình, chuyên tâm làm khổ mình; vừa làm khổ người, chuyên tâm làm khổ người. Đây là hạng người có cả hai chứng bệnh vừa kể trên. *Kinh Kandarakā* (Trung bộ kinh II, tr. 334) mô tả những ông vua làm tế đàn cúng thần: “*Vị này... cạo bỏ râu tóc, đắp áo da thô, toàn thân bôi dầu, gãi lưng với một sừng nai, đi vào giảng đường với bà vợ chính và một Bà la môn tế tự. Rồi vị ấy nằm xuống giữa đất có lát cỏ. Vua sống với sữa từ vú một con bò cái, có con bò con cùng màu sắc, bà vợ chính sống với sữa từ vú thứ hai, và vị Bà la môn tế tự sống với sữa từ vú thứ ba. Còn sữa từ vú thứ tư thì dung để tế lửa. Con nghé con thì sống với đồ còn lại (còn được cái gì?) Ông vua ra lệnh giết vô số bò đực, bò cái, nghé con, dê, cừu để tế lễ, chặt vô số cây cối để làm cột tế đàn. Những người phục dịch vì sợ đòn gậy, sợ nguy hiểm, với mặt tràn đầy nước mắt khóc lóc làm các công việc...”*

Hạng thứ ba này thường được thấy trong những trường hợp “*oan gia tộ hội*”: cha mẹ, vợ chồng, con cái... không hợp nhau mà phải sống đời với nhau, không thể xa nhau bởi vì họ cần... tự làm khổ và làm khổ nhau. Hóa ra “ *yêu nhau thì lại bằng mười phụ nhau*”. Có một câu ngôn ngữ Pháp diễn tả rất đúng nỗi khổ của những cặp oan ương: “*Có em tôi chết cái một, không em tôi chết mòn chết dần*” (Avec toi je suis mort, sans toi je m'en meurt). Những người chết đuối chưa tắt hơi, điều tối quan trọng là đừng cho người thân tới gần, có bóng dáng một người thân nào (càng thân càng mau chết) lai vãng, mà nạn nhân hé mắt nhìn thấy được, tức thì hộc máu chết liền. Vì có người thân trong lúc nguy cấp thì chỉ thêm rắc rối vấn đề không thể cứu vãn do bởi sự xác cảm quá độ của đôi bên ảnh hưởng lẫn nhau. Phật dạy: “*Sầu bi khổ ưu nào do ái sanh, hiện hữu từ nơi ái*”.

4/ Hạng thứ tư: là hạng không tự làm khổ mình, không chuyên tâm làm khổ mình, cũng không làm khổ người, không chuyên tâm làm khổ người. Đây là hạng người lành mạnh, không có những tâm bệnh kể trên. Họ sống không tham dục, các căn tịch tịnh, cảm giác lạc thọ... Sớm hay muộn những vị này sẽ thấy tại gia là rang buộc, dục vọng con người như cục bứu, như bệnh chướng, như vết thương, như hồ than hồng, và sẽ xuất gia sống đời giải thoát. Vị ấy thực hành sự hộ trì các căn, chế ngự những nguyên nhân làm cho tham ái, ưu, bi, các bất thiện pháp khởi lên. Do hộ trì các căn, vị ấy cảm thọ vô uế lạc, vị ấy “*khi đi tới, đi lui đều tỉnh giác, khi co tay, khi duỗi tay đều tỉnh giác, khi nhìn thẳng, khi nhìn quanh đều tỉnh giác... khi đi, đứng, nằm, ngồi, thức, ngủ, nói, im đều tỉnh giác...*” (Kinh *Kandaraka*).

Thành tựu chánh niệm, tỉnh giác, vị ấy chọn một nơi thanh vắng độc cư thiên định, gột rửa năm triền cái là tham, sân, ngu gậy, dao động, hoài nghi, chứng sơ thiên với năm thiên chi: *tâm* (theo dõi đối tượng), *tứ* (chú tâm trên đối tượng, ví dụ hơi thở), *hỷ* (là tâm vui), *lạc* (là tâm khoan khoái) và *nhất tâm*. Hỷ lạc ở sơ thiên là hỷ lạc do ly dục sanh vì còn tâm, tứ nên hỷ lạc còn trong tình trạng dao động. Vị ấy xả tâm xả tứ, chứng và trú hỷ lạc ở nhị thiên, một hỷ lạc do định sanh, không tâm không tứ, cứ thế vị ấy xả bỏ dần cho đến Tứ thiên thì chỉ còn lại *xả niệm thanh tịnh*, từ đây các pháp quán mới thực sự hữu hiệu để phát sinh những thần thông lật trời dời đất.

Chúng ta thường nói quán Không, quán Vô thường, quán Như huyễn, quán Khổ v.v... song chỉ là những lối đại ngôn bởi vì chúng ta vẫn thấy có, thấy *thường*, thấy *thật*, thấy *vui*... nên mới khổ. Bởi chúng ta chưa xả bỏ hoàn toàn, hành lý còn cả đống, thì làm sao nhẹ nhàng được để bay bổng trong các cõi thiên.

Đề ý trong bốn hạng người kể trên, Phật không nhắc đến hạng nào làm lợi mình lợi người. Chỉ một hạng người ‘không làm khổ mình, không làm khổ người’ đã quá quý, quá hiếm ở trên đời, khoan nói đến bác ái, vị tha gì hết. Thật là thực tế, không màu mè. Chúng ta ưa nguy trang những tật xấu của mình dưới những danh từ đẹp đẽ, nhưng nhìn hậu quả thì biết ngay nguyên nhân thực sự của nó. “*Không làm khổ mình, không chuyên tâm làm khổ mình, cũng không làm khổ người, không chuyên tâm làm khổ người*”, sống như vậy nghe quả thật giản dị, nhưng sự thật thì vô cùng khó khăn. Sống giản dị quả là rất khó “Live and let live” (*Hãy sống, và để cho thiên hạ sống với*) là một lý tưởng mà xưa nay chưa ai thực hiện trọn vẹn, ngoại trừ Phật và một số rất ít những bậc Thánh.

Từ Nguồn Diệu Pháp, tr. 30-39

3. ĐỨC PHẬT VÀ NỤ CƯỜI

Qua những kinh điển Đại Tiểu thừa ghi lại cuộc đời Đức Phật trong 49 năm du hóa, chúng ta có được một hình ảnh linh động về đấng Đạo sư. Nét độc đáo nhất trong nhân cách Ngài là không bao giờ mất bình tĩnh. Ngài luôn luôn giữ được phong độ, dù gặp những gian nguy sỉ nhục.

Nhưng, một nét độc đáo khác của Phật là Ngài rất ít khi cười lớn, mà chỉ mỉm nụ nhiệm mầu. Cho nên mỗi khi Ngài cười lớn, là cả một “đại sự nhân duyên”. Cái cười ấy phóng ra muôn vàn ánh quang minh vốn là một thứ ngôn ngữ, một cách truyền thông chân lý Ngài đã chứng cho các vị Bồ tát cao cấp. Đối với kẻ phạm tục chúng ta, nụ cười Đức Phật bởi thế trở thành một cái gì hết sức huyền bí, vô cùng quyến rũ. Nhìn những tượng tranh trình bày tôn dung Ngài (có nhiên không phải là những bức tượng đủ 32 tướng xấu 80 vẻ tẻ do thợ tòi đúc nên) chúng ta luôn luôn muốn chiêm ngưỡng mãi nụ cười bí ẩn kia: *nụ cười không hẳn là cười*. Một nụ cười như ẩn như hiện, như xa như gần, như sắc như không. Một nụ cười vừa rất hồn nhiên, vừa sáng ngời trí giác. Một nụ cười ra chiều điệu cợt, ra chiều xót thương. Chiêm ngưỡng nụ cười Ngài, chúng ta có cảm tưởng Ngài giấu ta một điều gì, mà nếu ta đứng lặng nhìn lâu hơn một chút, ta sẽ biết được. Nhưng phải hết sức là lặng, vì:

Không gian như có giây tơ

Bước đi sẽ đứt, động hồ sẽ tiêu

(Xuân Diệu)

Cái gì chúng ta biết được trong nụ cười thoáng qua ấy cũng thật vô cùng mong manh, nó vụt tan biến ngay khi một niệm vừa móng khởi. Chiêm ngưỡng nụ cười Ngài, chúng ta bất giác muốn cười theo, nhưng khi nhìn lại bản thân, chúng ta muốn khóc hơn cười, và khi ngẩng nhìn trở lại, thì ô kìa, đức Từ Tôn hình như bỗng trở nên nghiêm trang, không còn mỉm cười với ta nữa. Nhưng dù có mỉm cười hay không, Phật vẫn có một sắc diện tươi tỉnh hài hòa, đem lại cho chúng ta một niềm bình an vô hạn. Nét mặt Ngài tràn trề hạnh phúc, một thứ hạnh phúc không liên hệ gì đến thế tục, và chính vì vậy mới thật là hạnh phúc. Quả vậy, làm sao tìm được hạnh phúc nơi một nét mặt in hằn những lo âu vì tính mạng, tài sản, lợi danh? Làm sao tìm thấy bóng hạnh phúc nơi một nét mặt in hằn những vết nhăn của những tháng ngày đau thương chồng chất? Nét mặt trên một tượng Phật khéo tạc là một nét mặt không có thời gian, không bao giờ ta đoán được Ngài bao nhiêu tuổi.

Vua Ba Tư Nặc theo Phật là do quan sát những vị Tỳ kheo đệ tử Ngài ăn ngày một bữa, ngủ góc cây, ở giữa trời, không có một vật tỳ thân đáng giá, vậy mà

khuôn mặt vị nào cũng tràn đầy hạnh phúc hiếm thấy nơi người thường. Các Tỷ kheo này cũng vậy, không bao giờ hở răng cười, vì cười để lộ hai hàm răng là điều giới luật cấm kỵ. Vậy mà tất cả con người của họ chính là hiện thân của nềm hy lạc vô biên.

Tại sao trong chương nói về uy nghi của tu sĩ, có việc cấm ngoác miệng ra mà cười? Có lẽ tại vì cười là hành tướng của vô minh bất giác. Tâm động mới phát ra cười và khóc. Nếu tâm an trú trong chân tánh bồ đề, thì không có gì có thể khiến cho ta khóc hay cười được. Cho nên, mỗi khi rất hiếm hoi, mà Phật phát ra tiếng cười lớn (như khi Ngài lên đỉnh Lăng Già thuyết pháp cho vua Rồng biển) thì đại chúng phải ngạc nhiên tự hỏi: “*Như Lai là đáng tự tại đối với các pháp, nay bỗng vì nguyên nhân gì lại nổi lên cười lớn*”.

Cái cười còn là đầu mối của lòng dâm. Phụ nữ bất chánh ưa cười cợt để gợi sự chú ý của người khác. Cái cười cái khóc của họ đều là những khí giới rất lợi hại để lừa dối người ta về tình hoặc tiền. Chính vì cười không đúng lúc mà hai ái phi của vua Ngô Phù Sai phải bị Tôn vũ tử chém đầu một cách oan uổng (các nàng cười trong một buổi tập duyệt nghĩa vụ quân sự cho phụ nữ trong cung).

Những triết gia bi quan cho rằng cái cười là một phát minh đặc biệt của loài người, vì con người quá đau khổ. Trong các loài thú, không có con nào cười như con người cả. Cái cười của con người có thể là để che giấu sự đau khổ, uất hận, mỉa mai, chua chát. Có tới ba mươi sáu kiểu cười theo sự phân tích, cũng như một cái quạt giấy ngày xưa có vô vàn cách sử dụng chứ không phải chỉ để quạt cho mát mà thôi. Có người dùng cái quạt để che mặt, hoặc để giấu một nụ cười, hoặc để liếc mắt đưa tình. Có người quạt cho kẻ khác để tán tỉnh, như các nịnh thần quạt cho vua. Có người tự quạt cho mình để nuốt hận. Lại cũng có kẻ sử dụng cái quạt để... trở cán đánh vào người khác. Nụ cười cũng vậy, không phải đơn thuần diễn tả nỗi vui sướng mà trái lại, có khi chỉ là trá hình đau khổ:

Khi vui muốn khóc, buồn tênh lại cười

(Nguyễn Công Trứ)

Một thi sĩ nói “*Cười là tiếng khóc khô không lệ!*” Thành thử cái cười đôi lúc còn bi thảm hơn cả cái khóc. Molière, Voltaire, kịch gia, văn hào nổi tiếng của Pháp về hài hước đều là những người có nhân sinh quan vô cùng đen tối. Vào những thời kỳ đau khổ trong lịch sử quốc gia, văn chương trào lộng rất thịnh hành. Thi hào Keats nói “*nụ cười chân thật nhất thường đậm nét thương đau*” (Our sincerest laugh Hòa thượng, with some pain is fraugh Hòa thượng).

Có khi con người cười để che sự giận uất:

Giận dẫu cắn gan miệng mỉm cười

(Nguyễn Công Trứ)

Có những nụ cười rất nham hiểm, như nụ cười của Hoạn Thư trước nỗi khổ của Thúc Sinh thương Kiều đang bị hành hạ mà không dám khóc:

Người ngoài cười nụ, người trong khác thâm

Nụ cười của Hoạn Thư làm cho Kiều phải than:

Giận dầu ra dạ thế thường

Cười này mới thật không lường hiểm sâu!

Có nụ cười để bày tỏ sự trách móc, như nụ cười của Từ Hải:

Cười rằng: tâm phúc tương tri

Sao chưa thoát khỏi nữ nhi thường tình

Cái cười để che dấu sự ác độc là một đặc tính làm cho con người gần với loài thú nhất. Triết gia Thomas Hobbes phân tích rằng con người giống con thú nhất là ở cái sự nhe nanh ra mà cười, vì cái cười nơi con người cũng như sự nhe nanh của thú vật mỗi khi gặp nhau. Con thú ăn tươi nuốt sống ngay đối phương, còn con người thì cười trước, rồi mới liệu bề nuốt nhau từ từ:

Bề ngoài thon thót nói cười

Mà trong nham hiểm giết người không dao

Đó là nụ cười đại diện cho sự nham hiểm của con người.

Như vậy, cái cười không phải là biểu hiện duy nhất, chân thật và đơn thuần của hạnh phúc. Có lẽ vì thế mà Phật ít khi cười lớn, và giới luật cũng cấm những vị xuất gia nhe răng cười, mặc dù Phật giáo đề cao hạnh phúc, chống đau khổ. Toàn bộ chân lý Phật giáo là chỉ nhằm mục đích diệt khổ, đem lại Niết bàn, hạnh phúc tối cao. Nhưng hạnh phúc ấy không phải biểu lộ bằng cách nhe răng cười. Hạnh phúc ấy không cần biểu lộ, không tương quan tới cảnh ngoài, mà tuôn phát từ nguồn tâm, nên mới trường cửu, bất tận, to lớn đến không còn mang nhãn hiệu hạnh phúc, vì vượt ngoài danh ngôn đối đãi, hoàn toàn vô điều kiện.

Con người ưa sống ghét chết, ưa hợp ghét ly, ưa vui ghét khổ, mà không biết sống chết, hợp tan, vui khổ chỉ là hai mặt của một đồng tiền. Vì ưa sống ghét chết nên sống thì cười, chết thì khóc, bởi thế mà cứ phải quanh quẩn mãi trong vòng sống chết khóc cười, không biết bao giờ ra khỏi.

Nét mặt bình an của Phật biểu thị sự siêu thoát khỏi vòng sống chết khóc cười của thế nhân. Trong cảnh sống say chết ngủ, con người mới thấy có sống có chết, có vui có buồn, có phúc có họa. Nhưng đối với đấng Giác ngộ, sống chết buồn vui họa phúc chỉ như bào ảnh, như điện chớp, như sương khói, như chiêm

bao. Tất cả đều duy tâm biến hiện, như những hình ảnh do họa sĩ vẽ nên, như những nhân vật trong tiểu thuyết do nhà văn tạo. Có nhà văn tạo ra một nhân vật, cho nó nếm trải đủ mọi mùi vị ngọt bùi cay đắng, lặn hụp qua ba mươi sáu nẻo luân hồi, nhân vật ấy trở thành một hình ảnh linh động tới nỗi nhà văn coi nó như thật, khóc cười theo với nó, rồi hóa điên. Nghe một chuyện như thế, chúng ta sẽ cho là hy hữu lạ kỳ, nhưng nhà văn ấy chính là chúng ta đây. Trong cảnh giả thì vui khổ đều giả, không có gì đáng khóc mà cũng không có gì đáng cười. Vậy mà chúng ta vẫn khóc, vẫn cười, cho nên dưới mắt Phật, chúng ta đều là đồ điên: bởi thế mà có danh từ điên đảo. Thật cho là giả, giả cho là thật, đó là căn bệnh trầm kha của chúng sinh vậy.

Tái bút: Đọc bài tùy bút trên, nhiều độc giả hiểu lầm tác giả lên án nụ cười và chủ trương không nên cười, do đó cần đính chính rằng, vẫn có những nụ cười rất đẹp đã tô điểm cho cuộc đời âm đạm, đó là những nụ cười chay.

Gọi là nụ cười chay, bởi vì nó thật hoàn toàn... chay, không một ẩn ý chua xót, mỉa mai, hiểm độc, mà chỉ đơn thuần là nụ cười. Lại nữa, nó không phải trả giá bằng nỗi đau khổ của mình (cười chua chát) hay của kẻ khác (cười đắc thắng). Chỉ có nụ cười như vậy mới xứng đáng được xem là “*ánh mặt trời xua đuổi mùa đông ra khỏi nét mặt con người*” như Victor Hugo diễn tả (le rire, c’est le soleil qui chasse l’hiver du visage humain).

Đầu tiên là nụ cười của trẻ thơ chưa biết nói, chưa có cái răng nào, (nên khỏi phải sợ để lộ răng), điển hình là nụ cười của em bé trên tấm hình quảng cáo sữa Guigoz: thật là một nụ cười hoàn toàn hạnh phúc.

Thứ đến cái cười trù, cười xí xóa một lầm lỗi của người khác, như cái cười của chú thị giả trong Tân ngữ lục khi một đứa nhỏ làm việc không vừa ý chú, Thay vì quả mắng, chú chỉ cười lớn bảo đùa nó:

- Bộ mày muốn đi tu hay sao mà làm ăn kỳ “dzậy”.

Lại có cái cười để chữa thẹn cho kẻ khác. Cố Thượng tọa Thiện Minh, một hôm bảo đệ tử đem bánh trái cho một em bé đến chùa. Em lung túng làm rơi rớt khá nhiều xuống đất. Ngài cười lớn bảo:

- Quà của Phật nhiều lắm, chỉ tiếc rằng hai bàn tay con quá nhỏ!

Có cái cười đầy Từ bi thông cảm, như cái cười của vị Sư trưởng trong một buổi “*quá đường*” (bữa ăn theo nghi thức nhà chùa vào trước Ngọ) khi một thị giả bung canh nóng, lỡ sảy tay đổ cả bát canh ra giữa bàn. Mặt tái như gà cắt tiết, chú tiểu run rẩy chờ đợi một hình phạt nặng. Nhưng bỗng Sư trưởng cười hỏi:

- Con có bỏng tay không?

Lại có cái cười đầy hương vị giải thoát như cái cười của thiền sư Huệ Viễn trong giai thoại thiền “*Hổ khê tam tiểu*”.

Nhưng trong sáng hơn cả có lẽ là cái cười “*võ tinh cầu*” của thiền giả khi hoát nhiên đại ngộ.

Và cuối cùng là cái cười bất diệt của Bồ tát Di Lặc mà ta thường thấy trong các tượng tranh về Ngài: mặt đầy, bụng phệ, miệng cười toe trong khi lục tặc vây quanh quấy phá, tượng trưng bằng sáu trẻ nhỏ, đứa xoi lỗ tai, đứa xoi lỗ mũi, đứa sờ lỗ rốn... phải chăng đây là hình ảnh “*lục trần bất ó hoàn đồng chánh giác*” của Đại thừa?

Nụ cười của Di Lặc Bồ tát là nụ cười của sự bao dung cởi mở, xóa hết ranh giới thân sơ yêu ghét.

Từ Nguồn Diệu Pháp, tr. 40-50

4. HÀNG PHỤC KỲ TÂM

Trong Kinh Kim cương, Trưởng lão Tu Bồ Đề hỏi Phật: “*Bồ tát phát tâm vô thượng Bồ đề làm thế nào để an trú tâm ấy (luôn luôn vững, không thối thất) và làm thế nào để hàng phục tâm mình.* Nguyên văn bản dịch của ngài La Thập là: *Vân hà ưng trú, vân hà hàng phục kỳ tâm.*”

Vân hà ưng trú: là làm sao an trú, giữ vững cái tâm bồ đề đã phát. Tâm Bồ đề là tâm mong cầu giác ngộ, tâm dũng mãnh tinh tiến không ngừng nghỉ trong công việc của Bồ tát là hóa độ của chúng sinh để cuối cùng giác ngộ hoàn toàn, thành Phật như Phật.

Hàng phục kỳ tâm: hàng phục cái tâm ấy. Có khi muốn cho sáng sủa, ta thêm vào chữ *vọng* mà nguyên bản không có. Đương nhiên hàng phục kỳ tâm là chỉ cho cái tâm ngược lại với cái tâm Bồ đề. Nhưng ngược với tâm Bồ đề có hai: tâm ích kỷ của Thanh văn chuyên cầu tự độ, và tâm tham đủ thứ của phàm phu còn nặng ngã chấp. Đối tượng chính mà Phật nhắm đến để giảng dạy Kinh Kim cương là những vị Thanh văn đã xong phần tự lợi, khởi sự hành hạnh Bồ tát. Điển hình là Tôn giả Tu Bồ Đề. Ngài là vị A la hán hết sức tịch tịnh vì không bao giờ móng khởi cái tâm niệm *ta đây là kẻ vắng lặng số một* và chính vì vậy Phật mới khen ngài là người ưa tịch tịnh (vì còn móng tâm động niệm là chưa thực sự vắng lặng). Ở đoạn 9 (theo kiểu phân đoạn thành 32 của Chiêu Minh thái tử) khi Phật hỏi Tôn giả Tu Bồ Đề: “*A la hán có thể nghĩ rằng ta đây à A la hán hay không?*” Thì Tôn giả đã trả lời: “*Thưa không, bạch Thế Tôn, vì nếu A la hán mà nghĩ mình là La hán tức đã ro vào quan niệm ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả*”. Đây là bốn kiểu ngã

chấp: chấp *ngã* (ngã tướng) là chấp tôi; và đã chấp tôi thì đương nhiên cũng chấp cái khác với tôi là anh (*nhân tướng*) nói cách khác thấy có *tự* (mình) thì cũng thấy có *tha* (kẻ khác). Cái khác mình thuộc nhiều chủng loại khác nhau: không những mình khác người trước mặt mình mà còn khác mọi người, mọi loài vật khác như trâu, bò, lừa, ngựa, lạc đà... Kiểu chấp thứ ba này là *chúng sinh tướng*. Nói cho dễ hiểu theo văn phạm (không biết đúng không, vì chưa thấy ai giải thích kiểu này) thì ngã tướng như ngôi thứ nhất (*tôi*), nhân tướng như ngôi thứ hai (*anh*) và chúng sinh như ngôi thứ ba (*chúng nó*). Còn *thọ giả tướng* là khái niệm về sinh mạng dài ngắn của cái tôi ấy từ khi sinh ra cho đến khi chết. Cả bốn tướng ấy đều là vọng tướng, ngã chấp vì đời sống như một dòng sông tuôn chảy không có bắt đầu hay chấm dứt, đổi mới không ngừng, vượt ngoài thường còn và đoạn diệt. Cái tôi chỉ là ảo tướng do tính tương tục, vì nó biến đổi trong từng hơi thở tiếp nhau từ lúc chào đời cho đến chết.

A la hán là vị không còn chấp có cái ta, nên không thấy cái ta ấy là gì cả, là Thánh hay phàm, chân hay tục, là La hán hay không phải La hán. Vì Tôn giả Tu Bồ Đề không còn móng khởi một ý nghĩ gì về cái ta đó, nên Phật mới khen Tôn giả là người ưa hạnh tịch tịnh (*nhạo a lan na hạnh giả*). Khi một vị A la hán như vậy phát tâm Bồ đề, thì phải cứu giúp chúng sinh về cả vật chất (như đem lại cơm áo nhà cửa) lẫn tinh thần là giáo hóa để chuyển mê khai ngộ. Muốn thế A la hán phải sống giữa cuộc đời để chan hòa ánh sáng giác ngộ của mình (*hòa quang*) vào trong chôn bụi bặm (*hồng trần*). Một thử thách rất lớn cho vị La hán là khi vị ấy phải nhập cuộc vào giữa bụi đời trở lại để hóa độ, chẳng khác nào người đã ra khỏi đồng bùn dơ, tắm rửa sạch sẽ rồi mà lại phải nhảy vào trong đó. Thỉnh thoảng vị ấy không khỏi cảm thấy mệt mỏi trước những duyên sự đa đoan, chúng sinh đa bệnh, ngoan cố, khó thương. Và khi tiếng gọi của núi rừng thanh tịnh, của cõi tâm tịch mịch vô ngân vang lên trong lòng, thì vị ấy gần như bỏ cuộc, không muốn làm Bồ tát nữa mà ưa quay về cõi Không, vì sự nhớ ra mình đã là A la hán sao lại phải dấn thân vào chôn bụi hồng mệt mỏi này? Thế đây là vọng tâm của một A la hán tập tễnh hành hạnh Bồ tát. Ngược lại với vọng tâm của phàm phu là ham sắc thanh hương vị xúc, vọng tâm của Bồ tát là ham sự tịch mịch của tâm hồn:

Đoạn trừ phiền não trùng tâm bệnh

Xu hướng chân như tổng thị tà.

Bởi thế để trả lời câu hỏi của Tôn giả (*vân hà hàng phục kỳ tâm, làm sao hàng phục tâm ấy*) Phật dạy Tôn giả Tu Bồ Đề: Hãy độ chúng sinh mà không nghĩ là người độ (*ngã tướng*), nó là kẻ được độ (*nhân tướng*), có rất nhiều loại chúng sinh đã được ta cứu độ, chẳng những người mà bao nhiêu loài tôm cua rùa cá... (*chúng sinh tướng*). Và nhất là đừng nghĩ: Ta đã làm cái việc cứu độ chúng

sinh lâu quá rồi, (hai ba mươi tháng, năm, đời kiếp...) nay ta muốn nghỉ mệt (tho giả tướng). Vì nghĩ như thế không thể nào tiếp tục. Lại nữa, Bồ tát thì khi bố thí, đừng có chấp vào vật bố thí thuộc sáu trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp).

Phật trả lời: “*Có bao nhiêu loại chúng sanh trong giới hoặc do trướng sanh, do hóa sanh, hoặc có sắc, không sắc, có tướng, không tướng v.v... hãy giúp cho chúng được giải thoát an vui tuyệt đối. Giúp như vậy vô số vô lượng vô biên chúng sinh, mà không thấy thật mình giúp và chúng sinh được giúp*”. Câu đáp của Phật bao gồm cả hai phần: **an trú tâm Bồ đề và hàng phục phiền não**. Về cách an trú tâm Bồ đề, thì Phật dạy hãy độ chúng sanh, cứu giúp tất cả mọi loài không phân biệt. Về phần hàng phục phiền não (hàng phục kỳ tâm) thì Phật dạy đừng thấy thật có mình ban ơn và kẻ nhận ơn. Phần thứ nhất do đó tương ứng với “sanh kỳ tâm” và phần thứ hai với “Vô sở trú” trong câu “*Ứng vô sở trú nhi sanh kỳ tâm*” vậy. Cứu giúp tất cả là đức “**năng nhân**”, không chấp có người cho kẻ nhận là hạnh “**tịch mặc**”. Nếu bố thí mà còn thấy có mình là người cho, kẻ khác là người nhận thì dễ sanh phiền não, mất thanh tịnh, tức là không hàng phục được tâm. Nhất là khi kiểm kê lại thấy mình “*cho rất nhiều nhưng nhận được bao nhiêu*” thì ôi thôi, thật là đau khổ.

Vậy muốn an trú tâm Bồ đề, nghĩa là muốn phát sinh và phát triển tuệ giác như Phật thì phải thực hành Lục độ: Bố thí, Trì giới, Nhẫn nhục, Thiền định, Trí tuệ cho đến chỗ tuyệt cùng. Đây là nói về khía cạnh tích cực hành động, tất cả đều có một cách **như thật** “*như thật bất không*”. Đồng thời trong khi hành động tích cực như vậy tâm không vướng mắc bất cứ cái gì, không thấy cái “*tôi*” Bố thí, Trì giới, Nhẫn nhục v.v... cũng không thấy có đối tượng là người kia được tôi bố thí, người kia nhục mạ tôi v.v... Đây là nói về khía cạnh tiêu cực trên phương diện nhận thức (*tri*) thì phải thấy **không** một cách tuyệt đối, hay “**như thật không**”.

Vì muốn cho dễ hiểu, chúng ta phải tạm phân tích như trên, thành ra có hai mặt tri và hành, thể và dụng, tiêu cực và tích cực, song kỳ thực cả hai không rời nhau như hơi thở ra vào, thiếu một tức thì thành người chết. Bởi vậy an trú tâm bồ đề cũng đồng thời là hàng phục vọng tâm, hai chuyện trên chỉ là một. Một tri kiến chắc thật, sáng suốt tự nó đã là hành động. Ví dụ một người đi lạc, đứng giữa ngã sáu ngã ba, khi nhận ra đúng đường về thì không còn gọi là lạc nữa mặc dù chưa cất bước đi.

Con người ngày nay về phương diện hành động tiến bộ rất xa, có thể bay lên cung trăng, lặn xuống đáy biển, có thể thực hiện những chuyện kinh thiên động địa, nhưng tất cả những hành vi đó không phải xuất phát từ tâm Bồ đề, mà trọng tâm vẫn là ngã chấp vô minh, cho nên càng được nhiều thành tích thế giới càng thêm loạn. Một hành động dù lợi lạc bao nhiêu mà phát sinh từ ngã chấp thì chẳng những không thể an trú tâm bồ đề mà còn làm tăng trưởng thêm phiền não (không

thể “*hàng phục kỳ tâm*”), trái lại, một hành động lợi tha không ngã chấp thì tự nó làm được hai việc an trú tâm Bồ đề và dẹp bỏ phiền não.

Muốn phá trừ ngã chấp để phát triển tâm Bồ đề, theo lời Phật dạy thì phải thấy tất cả đều không tuyệt đối. Không này bao gồm tất cả các pháp và là thể tánh của tất cả các pháp: Vi trần, Thế giới, Phật, Chúng sinh, Bồ đề, Lục độ vạn hạnh... điệp khúc được nhắc lại nhiều nhất trong kinh này là: “*Như lai thuyết thế giới, tức phi thế giới, thị danh thế giới. Như lai thuyết chúng sinh tức phi chúng sinh, thị danh chúng sinh*” v.v... Ta hãy phân tích một câu làm ví dụ:

Như lai thuyết vi trần: Đức Như lai kêu là hạt bụi (*trung đạo*).

Phi vi trần: không phải là hạt bụi (*không*).

Thị danh vi trần: chỉ tạm gọi tên là hạt bụi (*giả*).

Vì sao có mấy chữ “*Như lai thuyết*” lặp đi lặp lại? Ta hãy nhớ đến lời tự thuật của Thế Tôn trong kinh Pháp Hoa. Sau khi đắc đạo Ngài quán sát thấy căn cơ chúng sinh quá thấp, mà pháp Ngài chứng thì sâu xa vi diệu, khó hiểu, khó thấy, khó vào (khó “vô”), dù có nói ra cũng không ai hiểu được. Do đó Ngài định nhập Niết bàn, không ra giáo hóa. Nhưng Ngài gẫm lại, chư Phật quá khứ đã dùng các pháp môn phương tiện để độ sanh. Phương tiện đó trước hết là ngôn ngữ của chúng sinh. Vì nếu dùng ngôn ngữ của Phật (như phóng hào quang, im lặng v.v...) thì chỉ có Phật hiểu với nhau mà thôi, không thể truyền đạt đến chúng sinh được. Bởi vậy Đức Thế Tôn phải dung ngôn ngữ của chúng sinh để nói với chúng sinh, để cho chúng sinh có thể hiểu thấu. Mà ngôn ngữ chúng sinh tùy thuộc vào sự thấy biết của chúng. Cho nên cái gì chúng sinh nói là có, Như lai cũng nói có, cái gì chúng sinh nói không, Như Lai cũng nói không. Cái chúng sinh gọi là con trâu, Như lai cũng gọi con trâu. Cái chúng sinh gọi con ngựa, Như lai cũng gọi con ngựa. Đó là theo chúng sinh mà nói. Vậy, câu “*Như lai nói hạt bụi*” có nghĩa là tùy thuận theo ngôn ngữ thế gian mà Phật nói là hạt bụi. Đây gọi là trung đạo, vì bao hàm giả và không. Cái mà Phật gọi là hạt bụi dưới mắt Phật thấy không phải là hạt bụi (*phi vi trần*) vì nó có thể hợp lại thành thế giới, dưới mắt Phật thấy thì không phải thế giới vì nó có thể tan nát thành vi trần. Đây là không quán. Về thứ 3: “*Thị danh vi trần, thị danh thế giới*” là giả danh hay tạm gọi. Phạm phu thường bám vào giả danh này vì không rõ nghĩa chân thật của nó (là không, là giả). Về tất cả mọi sự, phạm phu chỉ có giả danh, không biết được thật nghĩa. Cho nên bất cứ pháp gì, dù là Bồ đề, Niết bàn, Phật, Bồ tát... mà phạm phu rõ tới, dùng tư lương phân biệt, ngôn ngữ, so sánh... để mô tả, thì đều cong queo, chỉ có giả danh không phải thứ thiệt, như lời Phật dạy trong kinh Pháp Hoa “*Thị pháp phi tư lương phân biệt chi sở năng giải*”: Pháp ấy (chân lý) không hải do tư lương phân biệt mà hiểu được. Không thể dung tư duy khái niệm để thấu đạt chân lý.

Với cái tâm phàm của chúng ta, bị hạn cuộc bởi vô minh phiền não từ vô lượng kiếp, cộng thêm thói quen tư lương phân biệt... thì dù chúng ta có nói, nói không, nói giả, nói thật gì cũng đều sai, cũng chỉ là giả danh. Cái không của chúng ta không thật là không, cái có của chúng ta không thật là có. Niết bàn mà ta bàn tới cũng hóa thành sinh tử, tuệ giác ta tưởng là thứ thiệt cũng trở thành ngu si. Phiền não tức bồ đề chưa nói ra thì đúng, nói ra thì chỉ thành ba hoa hí luận.

Nhận thức được điều ấy rồi thì có lẽ chỉ còn một con đường duy nhất cho chúng ta là tin theo lời của đấng Như Thật ngữ, **“do lòng tin mà vào”**. Làm sao để có được lòng tin đó? Thì kinh đã dạy, hãy trì giới và tu phước. Trì giới và tu phước (Bố thí, Nhẫn nhục...) đến chỗ rốt ráo là không thấy có mình trì giới tu phước, thì chúng ta sẽ có thể tin được lời Phật dạy là, vạn pháp đều không. Và khi có được lòng tin ấy, thì những điệp khúc trong kinh Kim Cương “không phải thế giới... không phải chúng sinh... không phải nhẫn nhục Ba la mật...” và 36 tiếng KHÔNG, VÔ, BÁT trong bài Bát nhã Tâm kinh ngắn ngủi trở thành khi thì nghe như những nhát búa đánh cho tan tành khối vô minh trong ta, khi lại nghe như lời mẹ ru ngọt ngào đưa ta vượt ra ngoài ba cõi, để thấy như Lục Tổ:

Bản lai vô nhất vật

Hà xít nhất trần ai?

Từ Nguồn Diệu Pháp, tr. 51-62

5. NĂM GIỮ

Nguyên nhân hiện diện trên cõi đời này chính là thủ: sự chấp trước, nắm giữ, bám víu. Có bốn sự chấp thủ:

1/ Dục thủ: Nắm giữ những đối tượng thuộc về ngũ dục: sắc đẹp, tiếng hay, mùi thơm, vị ngon, cảm xúc êm dịu, gọi là năm dục công đức hay dục trường dưỡng, vì năm thứ này làm tăng trưởng lòng ham muốn.

2/ Kiến thủ: Nắm giữ một quan niệm, lý thuyết, ý kiến, tư duy cho là duy nhất đúng, ngoài ra đều là sai lầm. Bệnh vực nó tới cùng, có thể đánh nhau chết bỏ vì nó. Nhiều khi biết nó sai, nhưng lỡ theo nó từ lâu ta không thể buông bỏ, vì tình cảm, vì tự á, vì thể diện..., vì đủ thứ. Sự cuồng tín ấy được diễn tả trong câu thơ của H. W. Longfellow:

Tại sao nỡ bỏ một niềm tin

Chỉ vì nó không còn đúng sự thật

Hãy bám lấy nó, đeo theo nó

Rồi lại thấy nó không sai

(Why abandon a belief because it ceases to be true

Attach to it, cling to it, and it will be true again).

Một điều sai khi được nhiều người nói và lặp lại nhiều lần, thường dễ lung lạc ngay cả những người lúc đầu không tin. Như câu chuyện của bà mẹ của bậc thánh Tăng Sâm, nghe lời đồn con mình giết người, lúc đầu còn bình tĩnh dè dặt, cả quyết không có chuyện đó, nhưng nghe đến lần thứ ba, bà hốt hoảng tuôn chạy.

3/ Giới cấm thủ: Khư khư giữ chặt một giới cấm không đưa đến giải thoát, tự trói buộc mình. Giới luật Phật chế là để giúp ta giải thoát ngay hiện tại. Tôn giả Udayi một hôm thâm cảm ân đức của Thế Tôn đã thốt ra những lời cảm động như sau: “*Thế Tôn thật sự đã đoạn trừ nhiều khổ pháp cho ta! Thế Tôn đã thật sự mang lại lạc pháp cho ta!*” vì nhờ giới luật chế không ăn phi thời, mà tôn giả tránh được bao nhiêu nhục nhã ê chề những lúc đi khát thực vào buổi tối. Kinh nghiệm đau đớn nhất cho Ngài, như ta được nghe Ngài kể lại với Phật, là một hôm vào lúc sẩm tối, Ngài ôm bát đứng trước một nhà nọ. Một người đàn bà từ trong đi ra, bỗng ngất xỉu vì hoảng sợ, tưởng con quý nào hiện hình quấy phá. Khi hoàn hồn bà mắng nhiếc: “*Cha Tỳ kheo hãy chết đi! Mẹ Tỳ kheo hãy chết đi! Thật tốt hơn cho người là lấy con dao bén mổ cái bụng chết đi, còn hơn vì lỗ miệng đi khát thực buổi tối, làm cho người ta sợ hết hồn*”.

Chính vì những bất tiện ấy, Thế Tôn mới chế giới cho Tỳ kheo để được sống giải thoát an vui. Trái lại giới cấm thủ là những kỷ luật phi lý không do một đáng giác ngộ lập ra, mà do những bậc thầy ngu si muốn lôi cuốn đệ tử bằng những điều luật khó theo, quái gở, lập dị, không vì mục đích giải thoát mà chỉ để lừa thiên hạ.

4/ Ngã luận thủ: Chấp chặt lý luận về ngã, cho rằng nhất định có ngã. Vì có yêu “*cái ta*” nên mới nắm giữ, bảo tồn nó không cho mất.

Điều đáng nói là, khi đã có một thủ là bao hàm cả bốn thủ. Ví dụ một người tu ép xác khổ hạnh để cầu sinh lên trời, thì khổ hạnh ấy được gọi là *giới cấm thủ*. Cho rằng hiện hữu ở cõi trời là phúc lạc tối thượng, thì đó là *kiến thủ*, lòng ham muốn sinh lên trời là *dục thủ*, cho rằng mình đúng là *ngã luận thủ*.

Hoặc khi chấp có một bản ngã (thay vì hiểu đúng như Phật dạy là chỉ có sự kết hợp tạm thời của năm uẩn làm nên ái gọi là con người; và cái tổ hợp thân tâm ấy đang biến đổi không ngừng trong từng giây phút), thì sự chấp ngã ấy được gọi là *ngã luận thủ*. Đã ôm giữ một lý luận, quan niệm về ngã, thì có người cho rằng ngã ấy chủ yếu là thân xác, nên hưởng thụ năm dục (sắc, thanh, hương, vị, xúc)

cho chán chê đi, vì chết là hết không còn gì nữa. Đấy gọi là *dục thủ*. Có người lại cho rằng ngã ấy chính là linh hồn, sau khi thân xác chết linh hồn sẽ được lên thiên đàng sống đời vĩnh viễn nếu bây giờ chịu khó ép xác khổ hạnh. Chấp có linh hồn gọi là *kiến thủ*; chấp khổ hạnh để sinh lên trời gọi là *giới cấm thủ*.

Chính bốn thủ nói trên sẽ đưa tới **hữu** là sự có mặt trong ba cõi dục, sắc và vô sắc. Nếu không nắm giữ bất cứ gì, nghĩa là không yêu thích, bám víu, thì tất nhiên không còn do nghiệp trói mà phải hiện hữu bất cứ ở đâu.

Từ Nguồn Diệu Pháp, tr. 63-67

6. NIẾT BÀN SINH TỬ

Luồng gió thanh bình ngày Phật Đản gọi cho con một ít suy tư. Lạy Phật, phước đức nào đã khiến con được gặp Chánh pháp vi diệu, được dự vào hàng ngũ xuất gia? Tội nghiệp nào đã đưa đẩy con sống quá xa thời Phật? Một kẻ sát nhân tắm máu như Angulimàla khi được gặp Phật cũng thành Thánh, dâm nữ Ambapali nhờ diện kiến từ nhan cũng đã chứng quả dễ dàng. Còn ngày nay thì ôi, khó quá. Tu hành bao nhiêu cũng như nước đổ lá môn. Phiền não tham sân đố khi tưởng đã tạm yên, đến khi gặp duyên hóa ra vẫn còn nguyên vẹn. Giai do vì không được sinh đồng thời với Phật.

Những lời Thế Tôn dạy thật đơn giản: “*Không có gì là ta hay của ta*”. Con có thể thấy rõ chân lý này vào một ngày chủ nhật đi dạo phố. Thật không có một chút gì là ta hay của ta giữa cái biển người và vật hỗn độn ấy. Nhưng bỗng nhiên, một vị Tôn giả chúng sinh khởi lên ý nghĩ: “Ta phải lấy cái đồng hồ kia. Nó phải thuộc về của ta”. Rồi vị ấy đến cướp giật, làm khổ chủ la lên, cảnh sát nổ súng xông lại. Thế là máu đổ, tù đầy, hình phạt, tội lỗi phát sinh chỉ vì nhận lầm cái không ta làm cái có ta vậy. Nên Thế Tôn dạy, chỗ nào còn bóng dáng cái ngã là chỗ ấy còn khổ đau, trói buộc.

Phật còn dạy thêm một lời thâm thúy: “*Thà chấp thân ta còn ít nguy hiểm hơn chấp tâm là ta*”. Nghĩa là, nếu có “*duy*” gì, thì thà duy vật hơn duy tâm vậy.

“*Sung sướng thay chúng ta sống không sở hữu*”! Một vị thánh đệ tử đắc đạo đã thốt ra lời cảm hứng như vậy trong Trưởng lão kệ. Chỉ ngày nay người ta mới thấm lời nói đơn giản ấy, tưởng rằng không sở hữu thì có nghĩa là không có tư sản. Nhưng ký thực câu nói kia có một mật ý sâu xa, vì được thốt lên bởi một bậc A la hán, và chỉ có vị này mới thực sự không còn sở hữu vì đã hoàn toàn thoát khỏi ngã chấp. Người chưa chứng quả thì dù là một nhà khổ hạnh không đất cắm dùi, không cả đến cái dùi, cũng vẫn còn sở hữu, vì còn cái ngã là còn đủ mọi sự,

với năm thủ uẩn nguồn gốc của mọi khổ đau. Trong tất cả sở hữu, tư tưởng là cái khó bỏ nhất.

Nhưng người ta chỉ tư duy về những gì mình ưa thích. Bởi thế gốc rễ của tư duy là khát ái - *tanhà*. Một người vô ngã thực sự là người đã cắt đứt gốc rễ của khát ái này, hoàn toàn độc lập, không dính mắc một cái gì thuộc vật chất hay tinh thần. Người ấy được Phật mệnh danh là con người “*độc cư lý tưởng*”, hoàn toàn sống một mình, không ở chung với một pháp thứ hai. Một người dù sống ở núi rừng mà tâm tư còn vướng mắc cái đã qua, cái chưa tới, còn luyến tiếc hy vọng, thì chưa phải là người độc cư lý tưởng. Trái lại, một người dù sống ở chỗ đông người nhưng đã cắt đứt khát ái liên hệ ngã thì cũng được xem là độc cư lý tưởng khi phá tan được dục vọng, ngã chấp. Vị ấy luôn luôn sống trong hiện tại, hoàn toàn buông xả, tâm tư như con thú rừng, hồn nhiên, vô úy. Một người như thế sẽ bình tĩnh trước mọi chuyển biến, sáng suốt đối diện với thực tại trong tinh thần trách nhiệm, không oán hận, nguyên rủa. Vị ấy có thể chuyển hóa nghiệp lực thành nguyện lực, biến độc dục thành cam lồ, đi vào địa ngục thì địa ngục biến thành an vui, vì lửa đỏ cũng hóa hiện được sen hồng. Đó là diệu dụng, là sức mạnh của chân lý khi được sống, được thể hiện trọn vẹn nơi một con người, khi pháp (*dhamma*) đã trở thành tùy pháp (*anudhamma*), một “*chân lý tùy thân*” thể nhập vào người. Do đó kinh Lăng già có những lời bóng bẩy khi tả Đức Phật: “*Khi Thế Tôn dõng gót đến một nơi nào, thì nơi ấy cây lá trở nên xanh tươi, hoa trái đơm đầy, suối ngàn reo vui, đàn cầm không ai gảy mà ngân lên những âm thanh vi diệu*”. Đó là cốt nói lên diệu dụng sự hiện diện của bậc Thánh có năng lực chuyển hóa đến vật vô tri.

Lý vô ngã bao trùm cả các pháp yếu khác như Khổ và Niết bàn. *Có khổ nhưng không có người khổ. Có Niết bàn nhưng không có cái ngã nhập Niết bàn.* Người bị khổ dày xéo luôn luôn có ảo tưởng rằng bao nhiêu oan nghiệp ở trần gian, con tạo dành trút lên đầu mình. Ai cũng thấy mình khổ nhất, không ai thấy mình khổ nhì, nguyên nhân vì ngã chấp. Thế nên mới có chuyện tự tử. Tự tử vì thấy mình khổ quá chịu không nổi. Nếu có ai hỏi sao người hàng xóm chịu được thì họ trả lời ngay rằng tại ông hàng xóm không khổ bằng tôi. Nhưng nếu nhìn một cách tinh tế hơn, nhìn thẳng vào sự khổ đang thấm lan mỗi người một ít, mỗi người một cách, thì quả thật *chỉ có sự khổ, không có con người khổ ở đằng sau sự khổ*. Con người là một tổ hợp năm uẩn, và chính tổ hợp ấy đã là khổ rồi còn ai vào đó nữa. Cho nên nói rằng “*tôi khổ*” đã là thừa chữ *tôi*, là trên đầu còn gắn thêm một cái đầu.

Niết bàn cũng thế. Có Niết bàn nhưng không có cái ngã nào nhập Niết bàn. Bởi vì nói ngã nhập Niết bàn thì hóa trong Niết bàn còn có ngã, tức có khổ, và câu ấy thành ra mâu thuẫn, vì Niết bàn là hạnh phúc tuyệt đối. “*Không có ngã thì ai nhập Niết bàn?*” Người ta hay đặt câu hỏi như vậy. Làm như thể muốn nhập Niết

bàn phải có ngã mới được, không có ngã không xong. Nhưng nói như vậy là không hiểu gì về Niết bàn và quá đề cao cái ngã. Ngã chỉ là một dụng cụ của đau khổ, hơn nữa nó chính là sự đau khổ. Cũng như xe chỉ dùng để chạy trên mặt đất. Không ai đặt câu hỏi “*Không có xe làm sao chạy lên trời?*”.

Nói về tâm hồn con người, một dụng cụ của khổ, Chateaubriand có câu: “*Tâm hồn chúng ta là một nhạc cụ bất túc, một cây đàn thiếu dây, ở trên đó chúng ta bắt buộc phải gảy những khúc vui trên những cung bực chỉ dành cho điệu thờ dài*” (Notre coeur est un instrument incomplete, un lyre ou il manque des cordes, et où nous sommes forcés de rendre les accents de la joie sur le ton consacré au soupir). Tâm hồn con người chưa giác ngộ là như vậy, cho nên những kiệt tác văn học của nhân loại phần lớn đều là những thiên bi kịch và trường hận ca. Thi hào Pháp Alfred de Musset nói:

“Lời tuyệt vọng là những lời ca đẹp nhất

Và tôi biết những bài ca bất tử chỉ thuần là điệu thốn thức não nùng”.

(Les plus désespérés sont les chants les plus beaux. Et j'en sais d'immortels qui sont de purs sanglots).

Con người càng dỗi dào từ ngữ và tài liệu để diễn tả nỗi khổ bao nhiêu, thì lại có vẻ nghèo nàn thiếu thốn khi cần diễn tả hạnh phúc bấy nhiêu. Khi những vở kịch đến giai đoạn nhân vật bắt đầu hết cơn bĩ cực, thì màn cũng từ từ hạ. Dù có diễn thêm cũng không có ai xem, vì các cảnh vui vậy sum họp phần lớn đều giống nhau, đều tẻ nhạt đáng nhàm. Dường như hạnh phúc không phải là cái cần diễn đạt, hay vì thiếu tài liệu để diễn tả hạnh phúc. Ngay dù khi tả một cảnh vui, thì cái vui ấy cũng “*nghe ra ngậm đắng nuốt cay thế nào*”, cũng chỉ trá hình của khổ. Keats nói:

“Nụ cười chân thật nhất

Thường vẫn nhuốm đau thương

Tiếng ca êm ái nhất

Thường vang dội ý buồn”

(Our sincerest laugh Hòa thượng

with some pain is fraugh Hòa thượng

our sweetest songs are those

which tell of saddest though Hòa thượng)

Tâm hồn con người đã là một khí cụ bất túc, một khí cụ chỉ dành để diễn đạt và cảm thọ khổ đau, thì làm sao hiểu được Niết bàn là hạnh phúc tuyệt đối, bất khả tư nghi? Một nhà thơ Phật giáo viết:

Nợ tử sinh chưa ra khỏi sáu đường

Làm sao thoát được mùi hương vô tận?

Nói đúng hơn, khi ngã hoàn toàn tiêu diệt thì có Niết bàn. Vậy thì *ai* Niết bàn? Trả lời câu hỏi này, có lẽ Phật cũng đã lúng túng, vì biết trình độ chúng ta không hiểu nổi. Nên Ngài chỉ dạy một bài kệ, ai hiểu sao thì hiểu:

Vô hữu niết bàn Phật

Vô hữu Phật niết bàn

Viễn ly giác, sở giác

Mâu ni tịch tịnh quán

Thị tắc yểm ly sanh

Kim thể hậu thể tịnh

(Kinh Lăng Già)

Không Phật vào niết bàn

Không niết bàn của Phật

Xa lìa biết bị biết

Bậc thánh lặng quan sát

Áy là không ôm giữ

Đời này lẫn đời sau.

Khi ngã chấp tiêu diệt thì khổ hết, Niết bàn hiển lộ, như mây tan thì trăng hiện. Ảo tưởng về ngã vướng vào đâu thì khổ đó, ảo tưởng về ngã tan đi ở đâu thì Niết bàn ở đó. Cho nên Khổ hay Niết bàn, cả hai vừa ở khắp nơi, vừa không ở nơi nào, như câu ngạn ngữ “*họa phúc vô môn, duy nhân tự triệu*” (họa phúc không có cửa, chỉ do người tự rước vào). Kinh Pháp Hoa có câu:

Chư pháp từng bản lai

Thường tự tịch diệt tướng

Có nghĩa rằng bản thể các pháp vẫn thường Niết bàn, không một dấu vết của dục vọng đau khổ. Khi nói “*Niết bàn là vắng lặng không còn khổ đau, dục vọng*” người ta thường đồng hóa Niết bàn với cõi chết hoặc trạng thái vô vi thụ động như pho tượng. Có người cho rằng tu thành Phật để leo lên tòa sen ngồi làm thánh cho thiên hạ hì hục lạy, thì cũng chẳng được cái tích sự gì. Làm như thể thành Phật thì chỉ có thành một cái tượng xi măng mà thôi. Mãn Giác thiền sư phải thêm hai câu để ám chỉ diệu dụng của Niết bàn:

Xuân đảo bách hoa khai

Hoàng anh đề liễu thượng

Vì, trong cái thế vắng lặng tịch diệt kia, hàm ẩn một nguồn sống vô tận như thiên nhiên vốn im lặng, mà đến khi xuân về thì muôn hoa khoe sắc:

Xuân đến trăm hoa cười

Oanh vàng ca liễu thắm

Niết bàn, cứu cánh của phạm hạnh cũng vậy, có một diệu dụng khôn lường. Con người chỉ thật là người khi biết kiềm chế dục vọng phát sinh từ ngã chấp, và khi ngã chấp hoàn toàn tiêu diệt, con người ấy trở thành bất tử. Đức Thế Tôn của chúng ta là một Con Người như vậy. Ngài đã từ bỏ tất cả ngai vàng điện ngọc để trở thành một khất sĩ nghèo khổ lang thang rày đây mai đó, từ trần dưới một gốc cây, thế mà cuộc đời Ngài truyền lan khắp nhân loại suốt 25 thế kỷ, làm lợi lạc cho vô số sinh loài, kể cả những chúng sinh bé bỏng. Đó không phải là một diệu dụng của Niết bàn hay sao?

Niết bàn tuy vậy, vẫn không phải là cái gì ta có thể đi tìm mà được, vì có tìm kiếm tức đã bao hàm cái ngã đang tìm kiếm, khát khao, vậy là đã có đau khổ. Nói rằng “*tôi khát khao thành Phật*” hay “*làm sao để tôi phá trừ được ngã chấp*” cũng phi lý như nói “*tôi làm sao rèn luyện được đức nhũn nhặn, khiêm tốn*” mặc dù nghe nói rất hợp lý. Nhưng cái tôi nào tự muốn xóa mình, nỗ lực để phá trừ ngã chấp, thì vô tình đã làm cho ngã hiện lộ ra đó một cách còn rõ rệt hơn, như khi một người nào muốn biểu lộ sự khiêm tốn của họ vậy! “*Làm cách nào*” ám chỉ một đường lối, phương pháp, kỹ thuật... là những thứ thuộc về chính trị, khoa học. Đạo trái lại, chỉ là một *cái nhìn*. Pàli có từ ngữ *Ehi passika* chỉ đạo Phật là *đạo đến để mà thấy*: Khi thấy rõ thân ngũ uẩn này là cát bụi giữa thời-không vô cùng, đời sống dăm ba chục năm của cái thân ấy trên mặt đất chỉ là một chút bọt nước trên đại dương hiện tượng sinh diệt tiếp nối vô tận, thì ngã chấp tự tiêu tan như sương mai gặp ánh mặt trời, còn gì phải diệt trừ với nỗ lực. Một Thiền sư bảo, mong cầu thành Phật thì vị Phật ấy chính là nguồn gốc của luân hồi sinh tử. Khi được hỏi: “*Làm sao tôi thoát được bánh xe luân hồi?*” Một Thiền sư hỏi lại: “*Ai buộc ngươi vào đó?*” Đạo là một cái cửa không lối vào, hay là một lối vào không có cửa: ***vô môn quan***. Đạo không có đường lối, khuôn phép nào cả, đường của đạo là đường chim bay không có hành tung dấu vết. Kinh Lăng Già lấy biểu tượng một núi cao chót vót đứng cheo leo bên biển, chỉ có ai đắc thần thông mới lên được, và thần thông ấy chỉ cho *thánh trí tự chứng*, tự tu hành để thể hiện chân lý, không ai có thể truyền dạy cho ai. Do đó mà Đức Phật dè dặt bảo: “*Trong 49 năm thuyết pháp, ta chưa từng nói một lời*”. Bởi vì, dù Ngài có khô cổ rát họng để truyền trao giáo pháp, Ngài vẫn không sao nói ra được cái điều duy nhất đáng nói, mà chỉ phải nói quanh quẩn bằng ẩn dụ, truyện xưa tích cũ theo đúng kiểu một

nhà mô phạm khuyên cái này nên làm, cái kia nên tránh, toàn những điều thuộc về *kỹ thuật* tu hành hơn là tâm điểm của đạo là cái không thể nói. Không thể nói, có lẽ vì quá đơn giản vừa quá phức tạp như hơi thở, có lẽ vì tâm hồn chúng ta quá rắc rối kiêu căng không muốn chấp nhận rằng chân lý, Niết bàn là cái gì ở ngay trong những sự vật tầm thường gần gũi. Chúng ta ưa tìm kiếm cao xa và ưa nghĩ rằng những cái chúng ta đang tìm kiếm phải rất thiêng liêng huyền bí. Chúng ta vô tình quên thực tế là, những nhu yếu phẩm như nước uống, không khí, những thứ tối cần, quý báu nhất cho đời sống vốn dĩ được phân phối đồng đều cho mọi sinh vật, không có tiêu chuẩn. Chân lý hay Niết bàn cũng vậy, vốn là của kho vô tận dành cho tất cả mọi người. Thế mà vì thiếu giản dị, vì quá kiêu căng, vì nghiệp lực buộc ràng, chúng ta cứ mãi mãi thiếu thốn khát khao, mong cầu tìm kiếm, kết quả là càng tìm càng xa, càng mong càng vắng. Như lời Phật dạy trong kinh Niết bàn, “*chúng ta như kẻ ngu đi tìm hư không, chạy khắp đông tây nam bắc không nơi nào bắt được hư không*”. Lại có người thấy ngã quá đau khổ, muốn thoát ly bằng cách tự hủy diệt, có biết đâu ngã đã là không thì có gì phải diệt. Kẻ ấy chẳng khác nào “*như người sợ hư không mà trốn chạy khắp đông tây nam bắc không nơi nào thoát khỏi hư không*”.

Đó là tất cả bí ẩn của đau khổ và giải thoát, của Sinh tử và Niết bàn.

Từ Nguồn Diệu Pháp, tr. 68-81

7. NGỔNG VÀ CHAI

Một người nuôi một con ngỗng trong một cái chai. Khi ngỗng lớn, làm sao để đưa ngỗng ra khỏi chai mà chai không vỡ, ngỗng cũng không chết? Đây là một trong những công án thiền.

Giữa các giải đáp, có người đề nghị con ngỗng nhin ăn bớt uống cho thể xác gầy mòn để chui ra (*khổ hạnh để giải thoát*). Có người bi quan, cho rằng ngỗng nhất định phải chết (*cá nhân phải bị tập thể hay hoàn cảnh nghiền nát*). Có người cho ngỗng tượng trưng ngã chấp, ngã chấp càng lớn thì thấy cổ chai càng nhỏ, không thể nào chui ra, nếu xóa bỏ ngã chấp như hư không, thì còn cổ chai nào không lọt? Lại có quan niệm cho rằng, trong hay ngoài chai đều là những lối nhìn phiến diện, đối với cái nhìn toàn diện thì không có trong ngoài, và khi ấy tâm được giải thoát không còn thấy trong ngoài. Chỉ cần mở rộng cõi lòng, thì đâu cũng là nhà, vì “*đâu mà chẳng có chút trời xanh*”.

Theo nhận xét thông thường, thì đây quả là một thế nan giải: hoặc ngỗng phải chết, hoặc chai phải vỡ, không thể nào cả hai đều nguyên vẹn. Đó cũng chính là cái thế nan giải của con người trước cuộc đời. Mọi bi kịch lớn nhỏ đều bắt nguồn từ xung đột giữa cá nhân với tập thể (*gia đình, xã hội*) và người ta dường như phải chọn chỉ một trong hai đường: hoặc đập đổ cái khung tập thể đang giam hãm mình để được tự do cá nhân (*chai phải vỡ*) hoặc là đành héo mòn trong cái khung ấy (*tức là để cho ngỗng chết*). Hoặc nếu không chết khô, thì cá nhân cũng phải vùng vẫy để thoát ra bằng mọi giá, ôn hòa thì chọn cái "que" ép xác khổ hạnh (*lối thoát của nhà khổ tu để tự do*), mà bạo động thì tạm đập đổ để xây dựng một khuôn khổ mới hợp ý mình hơn. Với phương pháp sau này, nhiều cá nhân phải bị hy sinh, hiện tại phải bị hy sinh cho một tương lai nào đó.

Đạo Phật, trước vấn đề ngỗng và chai sẽ nêu lên câu hỏi: "*Con người và cuộc đời cá nhân với hoàn cảnh, là hai hay một?*". Xét cho cùng, ta chính là cuộc đời và cái khung mà ta tưởng rằng mình bị nhốt trong đó. Chính ta đã tạo ra cái khung ấy, không ai khác. Ta có liên hệ mật thiết với cái khung xã hội này, cả bề ngang cũng như bề dọc, bề rộng cũng như sâu trong không gian và trong thời gian. *Cái tôi* bao hàm sự hiện diện của vô số người và vật không-phải-tôi: thân này không có, nếu không có tổ tiên ông bà cha mẹ, nếu không có bà bán rau cải, nhà nông, thợ dệt, thợ mộc, thợ nề, nếu không có đất nước lửa gió, ánh sáng mặt trời...; "*cái tôi*", tinh thần, tâm linh sẽ không có nếu không có những tiền bối đông tây kim cổ, một cộng đồng siêu thời không, mà đối với ta đôi khi gần gũi hơn cả người láng giềng gần nhất, ta cảm như cùng thở một bầu không khí với họ mỗi khi đọc sách, tư duy. Sự tương quan giữa một và tất cả đó, giáo lý Hoa Nghiêm gọi là **pháp giới trùng trùng duyên khởi**. Vậy thì, cái khung (hoàn cảnh) và con người không phải là hai. Không phải chuyện tình cờ ngẫu nhiên nếu ta phải sống trong một mẫu mực xã hội nào đó: *chính ta đã chọn lựa nó, một cách hữu thức hay vô thức*.

Nhận thức điều đó không có nghĩa rằng ta phải bó tay cam chịu, hoặc trụ lạc theo thói đời, vì tưởng mình đã là con đẻ của hoàn cảnh thì có làm gì cũng vô ích. Đạo Phật cho rằng, cuộc cách mạng chân thực phải bắt đầu từ bản thân, và chỉ khi nào con người có trưởng thành trí tuệ mới có thể có cuộc cách mạng căng để đưa con người đến tự do tuyệt đối, nghĩa là giải thoát mà không là giải thoát *khỏi* một cái gì: mọi cái khung đều là ảo tưởng do tâm tạo. Giải được nó là giả, thì liền *thoát* không cần phải đập vỡ cái gì cả, nên "*Bồ tát đi vào đời mà không xáo trộn trật tự của cuộc đời*", cũng không bị đời chi phối, mà ngược lại còn tác động sâu xa trên những người đồng thời và mai hậu: điển hình là sự âm thầm từ giã cung điện vào lúc nửa đêm của thái tử Siddhartha cách đây gần ba ngàn năm. Bồ tát vẫn ung dung sống giữa đời bốc cháy ngọn lửa tham dục bằng thái độ kham nhẫn, từ bi, như dải nước mát trên sa mạc, như ngọn gió thanh lương

giữa trưa hè oi bức. Bồ tát nhìn chúng sinh còn tham đắm không khác người lớn nhìn trẻ con đang ham thích đồ chơi: sự mê say của chúng là đương nhiên, vì chúng chưa lớn. Đến một giai đoạn, chúng sẽ bỏ đồ chơi ấy. Không ích gì lý luận với chúng rằng đó chỉ là đồ giả, hay giật đồ chơi của chúng liệng đi, hay bực bội vì sự đam mê của chúng. Trái lại, Bồ tát nhìn chúng sinh với lòng bi mẫn: "*Họ và ta chỉ là một, vì còn mê nên gọi là chúng sinh, đến khi hết mê thì đều là Bồ tát*". Không hoan hô hay đả đảo bất cứ gì, Bồ tát vẫn thung dung sống giữa cuộc đời ô nhiễm như đóa sen vươn lên từ bùn dơ:

Như từ đồng rác thối

Quăng bỏ trên đại lộ

Ở đáy hoa sen mọc

Tỏa hương đẹp ý người

Cũng vậy giữa quần sinh

Mù lòa và ô nhiễm

Bậc thánh đệ tử Phật

Tỏa trí tuệ sáng ngời.

- (Pháp cú 58-59)

Trí tuệ và Từ bi của Bồ tát như vết dầu loang, ảnh hưởng sâu rộng theo nguyên lý "*trùng trùng duyên khởi*" đã nói: khi một người tu, cả nhà ảnh hưởng, một nhà tu, cả xóm ảnh hưởng, cứ như thế, ảnh hưởng tốt đẹp từ từ lan rộng cho đến vượt quá biên cương một quốc gia, một thời đại, như đạo Phật từ một nước Ấn Độ đã lan tràn khắp Âu châu, Á châu, Úc châu, Mỹ châu ngày nay.

Vậy, còn đâu là cái chai nhốt ngỗng?

8. HỘ TRÌ CHÂN LÝ

Trong *Thường Già kinh* (Trung bộ II, kinh số 95) Đức Phật phân biệt ba trình độ tiếp cận chân lý: *hộ trì chân lý, giác ngộ chân lý và chứng đạt chân lý*.

Hộ trì chân lý nói theo ngôn ngữ thời nay là tôn trọng sự thật. Khi tin tưởng một điều gì, ta cứ việc tin, nhưng không nên xác quyết rằng: chỉ có điều ta tin mới thật đúng, ngoài ra đều sai. Bởi không chắc gì ngày mai chính chúng ta còn tin

như vậy hay không và quan trọng hơn, không chắc gì niềm tin ấy là hoàn toàn đúng. Vậy tốt hơn là cứ tin, nhưng đừng cực đoan ôm chặt nó. *Kinh Bách Dụ* kể chuyện một người cha trong lúc cháy nhà, chạy lạc thằng con, về sau tìm được năm xương cháy tương là con liền đem về thờ cúng. Một thời gian sau, đứa con tìm được nhà cha, trở về gõ cửa. Người cha không mở, cho là ma quái tới quấy phá, vì tin chắc con mình đã cháy thành năm xương khô kia. Con người si chấp một niềm tin sai lạc cũng như người cha ngu si ấy: đã tin giả làm thật thì đến khi cái thật đến, vẫn cứ đóng chặt tâm hồn. Thái độ hộ trì chân lý trong trường hợp này là, khi tưởng đồng xương là con thì cứ việc cúng quảy làm chay cho nó đi (cũng không hại gì, nó không hưởng được thì có cô hồn khác hưởng thay). Nhưng đừng quyết chắc như vậy khi chưa thấy tận mắt. Phật dạy có 5 điều không chắc đúng: Một là điều ta tin theo (*tùy tín*), hai là điều ta đồng ý (*tùy hi*). Ba là điều ta nghe đồn (*tùy văn*). Bốn là điều ta xác nhận sau khi cân nhắc suy tư. Năm là quan điểm, lý thuyết mà ta chấp nhận. Trong cả năm loại ấy, nếu là người hộ trì chân lý, ta sẽ không vội xác quyết: "*Chỉ có niềm tin này, sự đồng ý này, lời đồn này, sự suy tư này, quan điểm này... là đúng, ngoài ra đều sai*". Nghĩa là ta có quyền tin thế này thế khác, có quan điểm nọ kia nhưng không bao giờ nên cả quyết niềm tin của mình, quan điểm của mình là duy nhất đúng.

Giác ngộ chân lý là khi một người xét rõ một vị thầy, thấy họ không có tham, sân, si; Pháp được họ khéo giảng, đưa đến vô tham, vô sân, vô si, người ấy sinh lòng tin, đến gần, giao thiệp, lóng tai nghe pháp, thọ trì, tìm hiểu ý nghĩa, hoan hỷ chấp nhận pháp ấy, khởi ý muốn tu tập theo, cố gắng cân nhắc, tinh cần. Nhờ tinh cần mà tự thân thể nhập được chân lý người ấy thấy. Như vậy là giác ngộ chân lý, nhưng chưa phải là chứng đạt chân lý.

Chứng đạt chân lý là sau khi thấy, còn phải luyện tập, hành trì cho thuần thục. Ta có thể lấy ví dụ giác ngộ như ngọn đèn vừa được thắp lên trong căn phòng tối tăm dơ dáy bụi bặm trải nhiều năm tháng. Chứng đạt là quét sạch hết bụi dơ ấy sau khi đã thắp đèn lên.

Muốn chứng đạt chân lý, phải trải qua 13 giai đoạn tuần tự như sau:

1. Trước hết là **lòng tin đối với bậc Thầy** xứng đáng sau khi đã tìm hiểu kỹ vị ấy như trên. Điều này rất quan trọng. Biết bao nhiêu người vì lầm tin thầy bà yêu nghiệt mà phải khổ một đời, lụy đến muôn kiếp. Nhưng cốt yếu ở đây vẫn là "*chánh tâm*". Nếu tâm tà đi tìm thầy thì chỉ gặp thầy tà. Tâm cầu tài lợi thì chỉ gặp thầy bói. Cầu khỏi bệnh thì chỉ gặp thầy lang, có khi lang băm. Cầu khỏi nạn chỉ gặp thầy bùa, thầy cúng. Ưa bề ngoài thì dễ tin hạng thầy chỉ có bề ngoài. Lòng tin chân chánh là tin Phật pháp có năng lực diệt khổ, giải thoát ngay hiện tại. Khi đã có lòng tin như vậy, phải tìm đến vị thầy cùng tin như vậy và có khả năng trao truyền phương pháp diệt khổ của Đức Thế Tôn.

2. Đến gần: Có tin tưởng một vị thầy, thì tất nhiên phải đến gần họ, mới nung nấu niềm tin chánh pháp được.

3. Thân cận giao thiệp: Sau khi đến gần, phải thân cận thường xuyên vị thầy. Nếu Phật tử mà 3 năm mới tới thăm thầy một bận, thầy quên mặt mũi gốc gác mình mất rồi, làm sao hướng dẫn mình trên đường học đạo! Hoặc tới chùa mà chỉ ra vườn xuống bếp, tránh mặt thầy, thì cũng vô phương học đạo.

4. Lóng tai: ám chỉ một thái độ sẵn sàng đón nhận sự dạy bảo của thầy về Phật pháp. Có nhiều Phật tử ưa thân cận giới xuất gia chỉ để tâm sự vụn, gàn gửi giao thiệp chỉ để thỏa chí tò mò, kiêu tìm bạn bốn phương, thì thầy trò đều thất lợi. Có Phật tử tới chùa chỉ nói chuyện thế gian, khi động đến Phật pháp thì lánh mặt ra vườn xem cây cảnh. Như vậy là không lóng tai.

5. Nghe pháp: Có thái độ sẵn sàng, tâm hồn chuẩn bị lóng tai nghe pháp, Pháp mới lọt vào tai được.

6. Thọ trì: Nghe xong, phải thọ trì, nghĩa là ghi nhớ vào lòng, giữ gìn không mất. Người có thọ trì pháp thì nghe pháp mới có ích lợi, như lưỡi vừa động tới thức ăn là mặn lạt biết ngay. Người nghe mà không thọ trì thì pháp chỉ vô tai này ra tai kia, như cái muống suốt đời tiếp xúc đồ ăn mà vẫn vô tri giác. Phật dạy:

*Người ngu dẫu trọn đời
Thân gần bậc hiền trí
Vẫn không biết chân lý
Như cái muống múc canh.*

*Người trí dù một khắc
Thân cận với bậc hiền
Cũng thấy ngay chân lý
Như lưỡi nếm vị canh.*

- (Pháp cú 64-65)

7. Tìm hiểu ý nghĩa: Nhớ kỹ những điều đã nghe rồi, phải tìm hiểu ý nghĩa cho chín chắn, để khỏi tu tập sai lầm. Thọ trì pháp mà không hiểu ý nghĩa là hạng người "hay chữ lỏng" rất nguy hại. Thà dốt đặt còn hơn hay chữ lỏng, nghĩa là không biết mà cứ tưởng mình biết, biết sai tưởng biết đúng:

*Ngu tự biết mình ngu
Nhờ vậy thành có trí*

Ngu tự cho có trí

Mới thật là chí ngu

(Pháp cú 63)

8. Hoan hỷ chấp nhận: Khi đã hiểu rõ ý nghĩa của pháp, cần có sự hân hoan chấp nhận pháp ấy, xem Pháp như phao cứu mạng giữa biển khổ, luôn luôn sống cái tâm trạng vui mừng của một kẻ trộm vừa gặp được kho báu lớn, hay của một gã cùng tử tìm thấy viên bảo châu buộc trong áo rách.

9. Ước muốn tu tập: Kế tiếp phải phát sinh ý muốn tu theo Pháp. Chấp nhận mà không muốn tu thì chỉ là một sự chấp nhận suông, rốt cuộc không ích gì. Có Phật tử nói đạo rất cao siêu nhưng tuyệt không dính dấp gì tới đạo trong nếp sống của họ hàng ngày, vì họ không có ước muốn tu tập.

10. Nỗ lực: Đã muốn tu thì phải cố gắng dụng tâm trong việc tu hành, biến tất cả việc làm, tất cả hoàn cảnh trong đời sống thành pháp tu.

11. Cân nhắc: Khi nỗ lực quyết tu tập pháp rồi phải cân nhắc pháp môn nào thích hợp, không thích hợp với mình.

12. Tinh cần: Sau khi đã cân nhắc chọn cho mình một pháp môn thích đáng, phải tinh cần theo pháp môn ấy cho chuyên nhất. Có những Phật tử vì thiếu tinh cần nên dễ bị người khác lay chuyển, dễ rơi vào tà ma ngoại đạo, hoặc luôn luôn thay đổi thầy, chạy từ pháp môn này qua pháp môn khác.

13. Chứng đạt chân lý: Sau khi tinh cần chuyên nhất với một pháp môn trong một thời gian dài, cuối cùng hành giả mới chứng đạt chân lý, giải thoát đau khổ.

*

Như vậy sự thành đạt trí tuệ là cả một con đường dài cam go, không thiếu chạm bầy. Mỗi chặng đường đều mở ra một khúc quanh mới mà hành giả thiếu thiện xảo có thể bỏ cuộc hoặc lạc đường.

9. PHẬT VÀ PHÁP

Trong kinh Kim Cương, có những đoạn Đức Phật định nghĩa về Như Lai như sau:

"Thu lai giả, vô sở tùng lai, diệt vô sở hứ, cố danh Như Lai" . Như Lai có nghĩa không từ đâu lại mà cũng không đi về đâu nên gọi là Như Lai. "Lai" đây có thể hiểu là sinh ra, và "đi" là chết. Vậy "Như Lai" nghĩa là không có sinh ra hay chết. Tức bất sinh bất diệt. Đó là pháp thân vô tướng.

"*Như Lai giả, tức chư pháp như nghĩa*". Như Lai là ý nghĩa "không đòi hỏi", nơi các pháp. Cái gì không đòi hỏi? Đó là cái phi tướng, cái "không", cái "*luôn luôn như vậy*" nơi sự vật. Đó cũng là lý đương nhiên ẩn tàng nơi sự vật, chi phối mọi sự vật. Ví dụ luật nhân quả, duyên sinh thì không bao giờ đòi hỏi.

"*Nhược kiến chư tướng phi tướng tức kiến Như Lai*". Nếu thấy tướng là phi tướng, chính là thấy Phật. Như Bồ tát Thường Bất Khinh trong kinh Pháp Hoa, gặp ai cũng đánh lễ bảo: "*Tôi không dám coi thường Ngài, vì Ngài sẽ thành Phật*", ấy là vì Ngài thấy được chúng sinh là "*phi chúng sinh*", vì Ngài không chấp cái tướng chúng sinh nơi họ.

Thấy tướng phi tướng cũng là thấy duyên sinh, vì duyên sinh là lìa cái chấp hữu vô. Nói có sinh hay thường trú là chấp hữu, nói có chết hay đoạn diệt là chấp vô. Nhưng nói "*duyên sinh*" thì có mà không thực có, không mà không thực không.

Đương thời Phật, có tỳ kheo bệnh nặng sắp chết, lo lắng không được thấy Phật trước khi nhắm mắt. Phật xuất hiện trước vị ấy và an ủi rằng, ông không cần phải thấy sắc thân của Như Lai, mà hãy an trú vào Pháp tức đã thấy Như Lai. Pháp ấy chính là pháp duyên sinh. "*Ai thấy lý duyên sinh là thấy Phật*".

Phật hỏi Tôn giả Tu Bồ Đề: "*Có thể do sắc thân 32 tướng hảo mà cho là Phật không?*". Tôn giả đáp: "*phải*", Phật liền dạy: "*Nếu do thấy sắc thân 32 tướng hảo mà cho là thấy Phật, thì vua Chuyển Luân cũng là Phật*". Do đây mà Tôn giả biết không thể xem thân thể 32 tướng hảo chính là Phật. Câu này ám chỉ 32 tướng hảo chưa đủ để xem là Phật, hay nói rộng ra là, tướng ngoài không quan trọng để phán đoán về Phật hay về bất cứ gì khác. Đây là để phá cái chấp tướng, chấp hữu hay chấp thường.

Nhưng ngay sau đó, Đức Phật lại bảo Tôn giả Tu Bồ Đề: "*Ông đừng cho rằng đức Như Lai không đầy đủ hảo tướng mà cũng thành Phật được*". Câu này lại cho thấy rằng Phật thì phải có tướng hảo chứ không phải không. Thành ra 32 tướng cũng cần thiết để nhận ra Phật. Câu này là để phá cái chấp không hay chấp đoạn diệt. Phật dạy: "*Người phát tâm bồ đề không nói các pháp đoạn diệt*". (Phát a nậu đa la tam miệu tam bồ đề tâm giả, ư pháp bất thuyết đoạn diệt tướng). Tức như cho rằng sự tu hành không đưa đến kết quả cụ thể—được 32 tướng hảo—thì sẽ làm cho người nghe còn chấp tướng rất buồn.

Trung đạo Bát nhã là, đối với các pháp không chấp thường cũng không chấp đoạn, không chấp hữu cũng không chấp vô nên gọi là phi.

Về Pháp cũng vậy, không thể nói rằng Như Lai có được cái pháp để thành Phật, bởi vì pháp ấy là vô sở đắc, không có tướng trạng hay tên gọi nào để nắm

giữ, định nghĩa. Tất cả pháp đều có thể là Phật pháp, (*Nhất thiết pháp giai thị Phật pháp*) nhưng không có một pháp nào duy nhất đặc biệt có thể gọi là pháp Phật. "**Sở vị Phật pháp giả, tức phi Phật pháp**". Cái gọi là Phật pháp là phi Phật pháp. Trước hết động cơ nói pháp mới là điều quan trọng. Ví dụ nếu nói pháp "*Bồ thí*" cốt để người nghe Bồ thí cho mình, thì đây là một động cơ vụ lợi, nên pháp ấy thành phi pháp. Thử nữa, phiền não như bệnh, chúng sinh như con bệnh, pháp như thuốc: vì phiền não vô lượng chúng sinh vô biên cho nên không thể cố định một pháp nào là thuốc hay phi thuốc: thuốc đối với bệnh nhân này có thể là phi thuốc hay độc dược đối với bệnh nhân khác. Lại nữa, chính pháp mà nói không đúng người, đúng chỗ, đúng lúc, thì cũng thành phi pháp.

Kinh dạy: "**Tất cả pháp đều là Phật pháp**". Rồi ngay sau đó lại dạy: "**Nói tất cả pháp, nghĩa là phi tất cả pháp, mới gọi là tất cả pháp**". Ấy là để phòng kẻ ngu chấp chặt lời nói, nghe tất cả pháp bèn cho thật là tất cả pháp không chừa pháp nào. Cũng như khi nghe nói "*xin cho một chén nước tương*" kẻ chấp lời sẽ cố tìm cho đúng một chén đầy nước tương để đem lại, trong khi người nói chỉ cần chút tương đựng trong chén. Về thiện pháp cũng thế, Phật dạy "*Gọi là thiện pháp, tức phi thiện pháp*". Vì cái tốt mà đem khoe khoang thì thành không tốt mất rồi.

10. PHÉP LẠ VÀ THẦN THÔNG

Chúa Jésus cũng có thần thông mà Kinh Thánh gọi là Phép Lạ. Một điểm tương đồng giữa hai đấng giáo chủ là, theo Kinh Thánh, thì khi về đến thành Jérusalem, quê hương của Ngài, Chúa Jésus không làm "*phép lạ*" được. Đức Phật của chúng ta cũng vậy, khi về đến thành Ca tỳ la vệ, Ngài không biến hóa thần thông. Vì sao vậy? Vì muốn cho phép lạ hay thần thông hiển hiện, phải cần có đức kính tin của chúng sinh làm duyên phụ với oai thần của Phật hay Chúa. Chúa Ki-tô khi trở về Jérusalem, người trong thành đã quá quen biết Ngài từ lúc còn thơ ấu, do cảm thấy gần gũi, thân thiết, họ không có lòng kính tin nhiều đối với Ngài như dân chúng các nơi khác. Vì vậy Ngài không hiện "*phép lạ*". Đức Phật khi trở về Ca tỳ la vệ cũng thế.

Ta có thể kết luận rằng: phép lạ có là do lòng tin hay ngược lại, nếu có đủ lòng tin, thì sẽ thấy phép lạ. Không tin, thì có phép lạ trước mắt cũng không thấy.

Ngày nhỏ chị em chúng tôi thường lên núi thăm người chị tu hành. Người trụ trì một am thất tĩnh mịch. Một buổi chiều, khi tiễn chân chúng tôi ra

cồng, đứng dưới hàng mai rục rở trở bông. Người cầm vạt áo dài của tôi lên, nói với một nụ cười từ ái:

– *Áo đẹp quá hí. Em có bao giờ nghĩ, làm sao mà em có được những chiếc áo tốt như vậy để mặc hay không? Mình không dệt, không may, mà luôn luôn có áo mặc lại toàn áo tốt áo đẹp nữa. Em có thấy "lạ" không?*

Mấy lời lơ lửng của chị vậy mà làm cho tôi suy nghĩ cả tuần. Phải, quanh tôi có những người cày ruộng suốt ngày mà không đủ ăn, dệt vải suốt ngày mà không đủ mặc, xây lâu đài cho người khác ở mà chính mình thì không có lấy một mái nhà, phải rày đây mai đó dựng chòi ở tạm, con cái thất học khôn cùng... Thật là phép lạ khi tôi không dệt vải mà có áo mặc, không cày ruộng mà có cơm ăn. Lời chị nói rất đúng.

Lớn lên lia tục xuất gia theo chị, tôi may mắn được chị dạy vỡ lòng bốn quyển Luật Tiểu, một bộ sách để lại một ấn tượng sâu xa trong tâm hồn tôi hơn bất cứ tuyệt tác nào của văn học thế gian. Học đến uy nghi thờ kính Phật, tôi cảm động nhất là câu "**ăn một bữa cơm, uống một bát nước, thường không quên ơn Phật**". Tôi nhớ đến cái phép lạ chị đã chỉ cho tôi ngày nào, và bây giờ tôi gặp lại "phép lạ" đó hằng ngày vào mỗi bữa ăn, trong mỗi tách nước uống, trong mỗi vật dụng của thập phương thí chủ cúng dường.

Mong sao tất cả mọi người cùng thấy "*phép lạ*" thường ngày, để nhớ ơn Phật tràn trề, ơn chúng sinh lai láng, để biết thương yêu và kính trọng tất cả. Được vậy thì thế gian này sẽ hóa thành tịnh độ ngay tức khắc.

11. THẤY BIẾT CHÂN CHÁNH

Trong 8 chánh đạo, đứng đầu là Chánh tri kiến. Ta hãy tìm hiểu xem một người phải biết những gì, thấy những gì mới được gọi là người có chánh tri kiến. Không gì tốt hơn nghe lại lời dạy của Tôn giả Xá Lợi Phất về vấn đề này, theo *kinh Chánh tri kiến* (Trung bộ kinh II).

Có nhiều pháp môn thành tựu Chánh tri kiến. Những pháp môn ấy gồm có:

1. Biết được bất thiện và căn bản bất thiện, biết được thiện và căn bản thiện.
2. Biết được thức ăn, tập khởi thức ăn, đoạn diệt của thức ăn và con đường đưa đến đoạn diệt của thức ăn.

3. Biết khổ, tập khởi của khổ, đoạn diệt của khổ, tập khởi của khổ, đoạn diệt của khổ và con đường đưa đến đoạn diệt khổ. khổ, tập khởi của khổ, đoạn diệt của khổ và con đường đưa đến đoạn diệt khổ.

4. Biết già chết, tập khởi, đoạn diệt của già chết và con đường đưa đến đoạn diệt già chết.

5. Biết sanh, tập khởi, đoạn diệt của sanh và con đường đưa đến đoạn diệt sanh.

6. Biết hữu, tập khởi, đoạn diệt của hữu và con đường đưa đến đoạn diệt hữu.

7. Biết thủ, tập khởi, đoạn diệt của thủ và con đường đưa đến đoạn diệt thủ.

8. Biết ái, tập khởi, đoạn diệt của ái và con đường đưa đến đoạn diệt ái.

9. Biết thọ, tập khởi, đoạn diệt của thọ và con đường đưa đến đoạn diệt thọ.

10. Biết xúc, tập khởi, đoạn diệt của xúc và con đường đưa đến đoạn diệt xúc.

11. Biết sâu nhập, tập khởi, đoạn diệt của sâu nhập và con đường đưa đến đoạn diệt sâu nhập.

12. Biết danh sắc, tập khởi, đoạn diệt của danh sắc và con đường đưa đến và con đường đưa đến đoạn diệt danh sắc.

13. Biết thức, tập khởi, đoạn diệt của thức và con đường đưa đến đoạn diệt thức.

14. Biết hành, tập khởi, đoạn diệt của hành và con đường đưa đến đoạn diệt hành.

15. Biết vô minh, tập khởi, đoạn diệt của vô minh và con đường đưa đến đoạn diệt vô minh.

16. Biết lậu hoặc, tập khởi, đoạn diệt của lậu hoặc và con đường đưa đến đoạn diệt lậu hoặc.

Mười sáu pháp môn trên đây là mười sáu cửa dẫn vào chánh tri kiến, vào được một cửa thì có thể mở được tất cả các cửa khác, cũng như chỉ cần mở một gút là tất cả các gút khác sẽ được tháo tung ra.

Ta hãy tuân tự học hỏi từng pháp môn theo lời giảng dạy của tôn giả Xá Lợi Phất, để thành tựu chánh tri kiến.

1. Biết bất thiện và căn bản bất thiện, biết thiện và căn bản thiện. Bất thiện có 10 thứ đó là ba việc ác của thân (giết hại, trộm cắp, dâm dục), bốn việc ác của miệng (nói dối, nói hai lưỡi, nói lời ác, nói lời phù phiếm), và ba việc ác của ý (tham, sân, tà kiến). Căn bản bất thiện là tham, sân, và si. Thiện là từ bỏ 10 điều ác nói trên và căn bản thiện là không tham, không sân, không si.

2. *Biết thức ăn.* Thân này có ra và được nuôi sống là nhờ thức ăn. Biết được thức ăn làm tiếp tục thân này qua nhiều đời kiếp thì có thể chấm dứt sinh tử bằng cách đình chỉ cung cấp thức ăn cho một đời sống kế tiếp, như hết nhiên liệu thì ngọn lửa sẽ tắt... Thức ăn đó gồm bốn thứ: *đoàn thực* thô và tế (*đoàn* là vo thành nắm tròn để bỏ vào miệng), tức thực phẩm vật chất; *xúc thực* (sự tiếp xúc giữa năm giác quan với ngoại vật); *tư niệm thực* (ý tưởng, tư duy thiền định); và *thức thực* (dòng ý thức tuôn chảy không ngừng ngay cả khi ngủ. Chính thức này tạo đời sống sau khi chết, thuật ngữ gọi là kiết sanh thức). Như vậy sự sống chúng ta vô cùng phức tạp, không phải chỉ được nuôi dưỡng bằng thức ăn vật chất (*đoàn thực*) mà thôi. Được ăn uống đầy đủ mà bị nhốt trong phòng tối lâu ngày ta cũng chết, đó là vì thiếu *xúc thực*: ta cần tiếp xúc với ánh sáng mặt trời, với người và cảnh vật. Con người là một con vật xã hội, cho nên xúc thực cũng là thức ăn quan trọng với phần đông. Có những người phải chết hoặc điên cuồng vì thiếu thức ăn này. Khi ta mê mải xem kịch hay chiếu bóng, hay nghe nhạc, ta có thể quên ăn: đó là vì ta đã ăn bằng xúc thực. Loại thức ăn thứ ba là *tư niệm thực*, là sự suy tư tưởng tượng, ăn bằng cách nghiền ngẫm một ý nghĩ trong tâm trí. Loại này cũng rất quan trọng, ta có thể suy nghĩ một vấn đề đến quên ăn quên ngủ. Loại thức ăn cuối cùng là *thức thực*, là cái duy trì và tiếp nối mạng sống. Chính thức này tạo nên một thân xác mới, do đó nó được gọi là *kiết sanh thức*: thức nối liền hai đời sống. Một vị nhập định diệt thọ tướng chỉ khác với thân chết ở chỗ thân thức vị này chưa ra khỏi thân xác để trở thành kiết sanh thức.

Những thức ăn duy trì sự sống phức tạp như vậy, nên muốn chấm dứt sinh tử không phải chuyện dễ. Ta vẫn có thể nhịn ăn mà chết, nhưng dòng tâm thức vẫn tiếp diễn thì vẫn còn phải tái sinh, vì nguyên liệu cho ngọn lửa sống vẫn đang còn. Vậy muốn đoạn diệt sinh tử thì phải đoạn cả bốn thức ăn nói trên. Những vị tọa thiền đã thuần thực chỉ đoạn được ba thức ăn: *đoàn thực*, *xúc thực* và *tư niệm thực*, còn *thức thực* chưa đoạn. Tập khởi hay nguyên nhân của thức này là tham ái, nên muốn đoạn nó phải diệt tham ái. Con đường đưa đến đoạn diệt tham ái là thánh đạo tám ngành.

3. *Biết khổ tập, diệt, đạo.* Khổ là sanh già bệnh chết, sầu bi ưu khổ não... tóm lại năm thủ uẩn là khổ. Nguyên nhân của khổ là ái đi liền với hỉ và tham. Hỉ là khoái thích, tham là muốn vợ về cho mình. Khi tiếp xúc với một đối tượng mà ta không khoái thích thì không có yêu khởi lên: ta được giải thoát. Vì vậy cái nguy hiểm là sự khoái thích đưa đến yêu, để từ đây phải chuốc lấy sầu bi khổ ưu não, như lời Phật dạy: "*sầu bi khổ ưu não do ái sanh, hiện hữu từ nơi ái*".

Nhưng khi tiếp xúc sự vật, chỉ có những sắc *đẹp*, tiếng *hay*, mùi *thơm*, vị *ngon*, xúc giác *êm dịu*...*hay*, mùi *thơm*, vị *ngon*, xúc giác *êm dịu*... mới phát sinh khoái cảm, từ đó phát sinh *ái*. Nếu chỉ tiếp xúc toàn những sắc xấu, mùi hôi, vị dở

thì không can hệ gì. Chính cái tâm sở thọ làm cho ta biết xấu đẹp ngon dở. Cái khó của sự tu tập là làm sao dừng lại ở giai đoạn *thọ*, đừng "*bước đi bước nữa*" để tiến đến ái. Khi xúc và cảm nhận những cảnh xấu đẹp vui buồn, không nên sinh tâm yêu ghét. Ví chính do *ái* mà có *thủ* (nắm giữ), do *thủ* mà có *hữu* (sự có mặt). Do ta thích có mặt trên đời, ta mới sinh ra ở đời, cũng như có thích xem cải lương mới có mặt ở rạp cải lương. Không ai mời ta đến giữa cuộc đời này nếu chính chúng ta không muốn; chính ta đã đăng ký, xếp hàng để được *hiện hữu*, sinh ra trên cõi đời này. Ta có trách nhiệm hoàn toàn về sự hiện hữu ấy. Không thể đổ thừa trách móc ai. Vì sao có *hữu*? Ấy là vì có *thủ* (nắm giữ) và sở dĩ có nắm giữ là vì có *ái* phát sinh từ *thọ* những thứ làm ta khoái thích. *Thọ* là cảm giác (vui, khổ, trung tính) khởi lên thuộc sáu loại do có sáu giác quan. Nguyên nhân của *thọ* là *xúc*: sự tiếp xúc của 5 giác quan với 5 đối tượng như mắt *thấy* sắc, tai *nghe* tiếng v.v.. Muốn đoạn diệt *thọ* cần đoạn diệt *xúc*. Nguyên nhân của *xúc* là *lục nhập*, 6 lối vào: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; 6 chỗ qua đó sự vật bên ngoài có thể *đi* vào tâm thức ta. Vì có mắt tai nên có sự thấy nghe v.v...

Nguyên nhân của *lục nhập* là *danh sắc*. Do có danh sắc mà có *lục nhập*. Danh là phần tâm lý gồm xúc, tác ý, thọ tướng, tư. *Sắc* là thân xác vật lý làm bằng bốn đại: địa, thủy, hỏa, phong.

Quá trình để một sự vật đi vào tâm thức ta gồm có 5 giai đoạn chính:

a. *Xúc*: như mắt tiếp xúc với hình sắc khi sắc ở trong tầm mắt thì sự tiếp xúc mới có thể xảy ra.

b. *Tác ý*: có sự chú ý. Nếu mắt thấy vật mà không có tác ý thì không có giai đoạn kế tiếp là .

c. *Thọ*: tiếp nhận, có chú ý nhìn mới có sự nhận ra đó là vật gì.

d. *Tướng*: bắt đầu có ý niệm về vật ấy: đẹp hay xấu, đáng ưa hay đáng chán v.v... Ngang đây nếu không dừng lại mà "*bước đi bước nữa*" thì tức là bắt đầu vào tròn của nghiệp, đó là giai đoạn chót:

e. *Tư*: tư tưởng về đối tượng mình ưa thích. Chính từ đây mà ái sanh, đầu mối của sầu, bi, khổ, ưu, não. Nó cũng là mầm mống tạo nghiệp.

Nguyên nhân của danh sắc là *thức* (cái biết) có 6 loại: cái biết của mắt, của tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Nói khác đi, vì có thấy nghe mà có mắt tai v.v.. để sử dụng cho việc thấy nghe.

Nguyên nhân của thức là *hành* gồm có 3: thân hành, khẩu hành, tâm hành (hay ý hành) là những hoạt động cố ý của thân, khẩu, ý gọi là ba nghiệp. Cần nhân mạnh ở yếu tố cố ý vì chỉ những hành động cố ý mới phát sinh ra nghiệp.

Nguyên nhân của hành là *vô minh*, nghĩa là không biết về khổ, khổ tập, khổ diệt và con đường đưa đến khổ diệt.

Yếu tố sinh ra vô minh, tăng trưởng vô minh là ba lậu hoặc (sơ hở mê lầm): *dục lậu* (ham các đối tượng giác quan), *hữu lậu* (ham hiện hữu) và *vô minh lậu* là sự u mê căn bản phát sinh ra dục lậu, hữu lậu. Cũng từ vô minh sinh ra lậu hoặc, rồi lậu hoặc lại tăng trưởng vô minh; hai cái sinh lẫn nhau như từ một giống sinh cây quả, quả lại sinh ra hạt giống.

Thánh đạo tám ngành là con đường đưa đến đoạn diệt của lậu hoặc, của vô minh, của hành, của thức, của danh sắc... và của bất cứ gút nào trong 12 gút thất của vòng luân hồi sinh tử. Mở được một gút là phá tan được xiềng xích vô minh trùng trùng vô tận.

12. VỌNG MỸ NHÂN

Vào một ngày đẹp trời thanh thản, vua Pasenadi (Ba Tư Nặc) xứ Kosala dạo chơi trong vườn ngự uyển. Khi nhìn ngắm những gốc đại thụ ở chỗ xa vắng tịch mịch, với những tán lá tỏa rộng che bóng mát, thật khả ái, đẹp mắt, nhà vua bỗng nhớ đến Đức Thế Tôn và nghĩ: "*Những gốc cây khả ái, đẹp mắt, lặng lẽ, vắng người, thoáng gió, xa lánh mọi tụ hội đông đảo thích hợp cho sự trầm tư mặc tưởng này, chính là nơi Thế Tôn thường ngự tòa, chính là nơi chúng ta đánh lễ Thế Tôn*". Nghĩ như vậy rồi vua quay sang bảo người hầu cận tên Kàràyana rằng:

– Này Kàràyana, ta nhớ Đức Thế Tôn. Mi có biết hiện nay Thế Tôn, bậc A la hán, Chánh đẳng giác trụ tại chỗ nào không?

– Tâu đại vương, lành thay đại vương nghĩ đến Thế Tôn, bậc A la hán, Chánh đẳng giác ấy. Ngài cùng với đại chúng thường du hành khắp nơi, rày đây mai đó không có trú xứ nào nhất định. Thật là một cuộc đời mây bay hạc lánh khó tìm dấu vết! Nhưng may thay, lúc này Ngài đang dừng chân ở một thị trấn của dân chúng Sakka, tên gọi thị trấn Medalumpa.

– Cách đây bao xa?

– Tâu đại vương, cách không xa, có thể đến đây và trở về nội trong ngày.

– Vậy Kàràyana này, hãy thăng cỗ xe. Chúng ta sẽ đi yết kiến Thế Tôn, bậc A la hán Chánh đẳng giác.

– Thừa vâng, tâu đại vương.

Vua cùng các quan hầu cận đi đến thị trấn nơi Thế Tôn đang trú. Vua đi bộ vào Tinh xá. Lúc bấy giờ một số đông Tỷ kheo đang kinh hành ngoài sân, vua hỏi:

– Thưa chư Tôn giả, Thế Tôn hiện ở đâu. Chúng tôi muốn yết kiến Ngài.

Các vị Tỷ kheo chỉ vào một gian tịnh thất bảo:

– Thưa đại vương, gian nhà cửa đóng kín kia là nơi Thế Tôn đang nghỉ. Hãy im lặng đến gần, bước vào hành lang thật nhẹ, sau khi đằng hắng, hãy gõ cửa. Thế Tôn sẽ mở cửa cho đại vương.

Đến nơi, vua cởi vành khăn đội đầu (một cử chỉ cung kính, như ngày nay ta cởi nón mũ) và trao thanh kiếm hộ thân cho quan hầu cận. Quan hầu cận hiểu ý vua muốn vào một mình, vội dừng lại ngang chỗ vua bỏ kiếm. Vua đến đằng hắng và gõ cửa tịnh thất của Thế Tôn. Thế Tôn mở cửa. Sau khi bước vào căn nhà, vua cúi đầu đánh lễ chân Thế Tôn, lấy miệng hôn chân Thế Tôn, lấy tay xoa chân Thế Tôn và tự xưng tên:

– Bạch Thế Tôn, con là vua Pasenadi nước Kosala.

Thế Tôn hỏi:

– Do thấy những gì mà đại vương lại hạ mình tột bực và biểu lộ tình thân ái đối với thân này như vậy?

Vua kể những lý do sau:

– Bạch Thế Tôn! Trong khi con thấy nhiều vị Sa môn Bà la môn, các giáo phái khác hành trì phạm hạnh có giới hạn chỉ trong một thời gian rồi lại trở về thế tục thụ hưởng năm món dục lạc, thì các vị Tỷ kheo đệ tử của Thế Tôn thực hành phạm hạnh viên mãn đến trọn đời. Do đó con nghĩ: Thế Tôn là bậc chánh đẳng giác, pháp được Thế Tôn khéo giảng, chư tăng đệ tử của Thế Tôn khéo hành trì!

Lại nữa, bạch Thế Tôn ở đời và ở các tập thể xã hội, trí thức, tôn giáo, triết học khác con thường thấy vua chúa cãi lộn với vua chúa; Bà la môn cãi lộn với Bà la môn, gia chủ cãi lộn với gia chủ, cha mẹ cãi lộn với con cái, anh chị em cãi lộn với nhau... Còn trong pháp luật Thế Tôn con thấy các vị Tỷ kheo sống với nhau thuận hòa, thân hữu không cãi lộn, hòa hợp như nước với sữa, nhìn nhau bằng cặp mắt ái kính. Bạch Thế Tôn, con không thấy một chỗ nào có một phạm hạnh viên mãn thanh tịnh như vậy. Do đó con kính ngưỡng Thế Tôn.

Lại nữa, bạch Thế Tôn. Khi đi du hành con thường gặp các vị Sa môn, Bà la môn, các giáo phái khác gây gò khốn khổ, bạc nhược không đẹp mắt chút nào. Con đến hỏi và các vị ấy trả lời rằng: "*Tâu đại vương, chúng tôi bị bệnh gia truyền*". Còn ở trong pháp và luật của Thế Tôn, thì con thấy các vị tỷ kheo hoan hỉ, phấn khởi, các căn thoải mái, tịch tịnh, bình tĩnh, khinh an. Do vậy con kính

ngưỡng Thế Tôn và nghĩ "*Pháp được thế tôn khéo giảng, đệ tử chúng tăng của Thế Tôn khéo tu tập hành trì*".

Lại nữa, bạch Thế Tôn, con là vua cả nước, có quyền sinh sát trong tay, vậy mà khi con ngồi xử kiện đôi khi có người dám ngắt lời con, dù con đã ra lệnh không được ngắt lời. Còn ở đây, con thấy trong khi Thế Tôn thuyết pháp cho đồ chúng hàng trăm ngàn người, thì không một ai gây tiếng động. Một lần, con thấy khi Thế Tôn đang thuyết pháp, có một vị đệ tử ho lên và liền bị một vị đồng phạm hạnh khẽ đập vào đầu gối, bảo nhỏ: "*Tôn giả hãy im lặng, chớ làm ồn. Bạc đạo sư của chúng ta đang thuyết pháp*". Bạch Thế Tôn, do vậy con kính ngưỡng Thế Tôn và nghĩ: "*Thật là vi diệu! Chúng Thích tử này khéo được huấn luyện không cần đến gậy kiếm*".

Lại nữa, bạch Thế Tôn, con thấy nhiều học giả các giáo pháp thật uyên bác, muốn chất vấn Thế Tôn, bàn sẵn những câu để khích bác, nhưng khi đến trước Thế Tôn, tất cả những học giả ấy đều câm lặng, và sau khi được pháp thoại của Thế Tôn làm cho hoan hỷ, phấn khởi, đều xin quy y Thế Tôn, trở thành đệ tử của Thế Tôn. Do vậy con kính ngưỡng Ngài.

Lại nữa, bạch Thế Tôn, con có hai quan giữ ngựa ăn cơm của con, đi xe của con, nhờ con mà sống, chính con đem lại danh vọng cho chúng. Vậy mà chúng không hạ mình với con như với Thế Tôn. Có một lần, trên đường hành quân, con và hai quan giữ ngựa vào nghỉ đêm trong một căn nhà hẹp giữa rừng. Sau khi cùng nhau đàm luận về chánh pháp đến quá nửa khuya, cả hai quan giữ ngựa của con nằm xuống ngủ, để đầu hướng về phía mà chúng được nghe là Thế Tôn đang ngự, và trở chân về hướng con nằm. Bạch Thế Tôn, khi ấy con nghĩ thật sự những vị này chắc phải ý thức một sự thù thắng trong giáo lý của Thế Tôn, nên mới có thái độ tôn trọng cùng tột đến coi nhẹ mạng sống như thế. Do vậy, con kính ngưỡng Thế Tôn.

Lại nữa, bạch Thế Tôn, Thế Tôn thuộc đảng Sát đế ly, Thế Tôn người nước Kosala, con cũng thuộc nước Kosala. Thế Tôn 80 tuổi, con cũng 80 tuổi. Do vậy, con sẵn sàng hạ mình tột bậc đối với Thế Tôn và biểu lộ tình thân ái.

Kể xong những lý do trên, vua Pasenadi đánh lễ Thế Tôn, thân phía hữu hướng về Ngài rồi kiêu từ. Sau khi vua ra về Thế Tôn kể lại cho các tỷ kheo và dạy: "*Này các Tỷ kheo, đây là các pháp trang nghiêm, các ngươi nên học tập. Các pháp trang nghiêm này là căn bản của phạm hạnh*".

*

Lời bàn:

Đọc xong kinh Pháp trang nghiêm, kẻ hậu bối này không khỏi cảm khái vài ý nghĩ

1. Vua Ba Tư Nặc trước cảnh đẹp thiên nhiên, phi tần mỹ nữ không nhớ, rượu ngon thịt béo không nghĩ, mà chỉ nhớ tưởng đến Phật thiết tha như nhớ cha nhớ mẹ và tức tốc tìm đến nơi để đánh lễ Ngài. Thật là một ông vua hiền, xứng đáng được sinh đồng thời với Phật, gặp Phật. Và Đức Phật của chúng ta cũng thật may mắn hơn đức Khổng Phu Tử nhiều. Vì trong lúc đó bậc Thánh Trung Hoa sinh đồng thời với Phật, đã phải than phiền về ông vua bê bối mê nàng Nam Tử rằng: "*Nhà vua trọng sắc hơn trọng đức*". Nhưng đối với vua Ba Tư Nặc ngày xưa cũng như với Phật tử chúng ta ngày nay, thì Đức Thế Tôn là NGƯỜI ĐẸP CỦA MUÔN ĐỜI VÀ VẠN LOẠI, cho nên mới có câu: "*Vọng mỹ nhân hề, thiên nhất phương*".

2. Trong 7 lý do vua kể vì sao vua kính mộ Phật là:

– Chư đệ tử xuất gia theo Phật sống phạm hạnh trọn đời (trên nguyên tắc không kể đến những trường hợp côi áo cà sa vì lý do kỹ thuật).

– Đệ tử Phật không cãi lộn.

– Đệ tử Phật lóng tai chí thành nghe pháp

– Nhan sắc đệ tử Phật tươi tốt vui hòa giải thoát (không có bị bệnh gia truyền).

– Những người muốn khích bác Phật, khi đến trước Ngài đều được cảm hóa, thành đệ tử Ngài.

– Hai quan giữ ngựa ăn lộc vua mà kính Phật hơn vua.

– Phật đồng giai cấp huyết thống với vua.

Trong 7 điều, ta thấy hết 5 điều liên hệ đến tư cách của Phật tử, qua tư cách đó vua cảm mộ và quy y Phật, đủ thấy tư cách người theo Phật quan trọng thế nào. "*Nhân năng hoằng đạo*" là vậy.

3. Về điểm thứ 6. Vua thấy hai bề tôi phạm tội khi quân, dám nằm quay chân về phía mình, mà chưa vội nổi sân đòi chém đầu, lại lần dò tìm hiểu lý do tại sao những kẻ ấy có thái độ cung kính một người khác hơn mình như vậy, trong khi chính mình lại là người đem lại cho chúng bổng lộc, danh vọng, cầm trong tay sinh mạng của chúng. Thái độ ấy quả là tư cách sáng suốt của một ông vua có trí.

4. Về điểm cuối cùng, vua ngưỡng mộ Phật vì Phật cùng một giai cấp, một ca-lip với mình. Đúng là kiêu suy tư của hạng thượng lưu xã hội, đối với hạng này, Phật tánh thật có nam bắc. Họ sẽ không chịu quy y một chàng bán củi như Lục Tô Huệ Năng khả ái kính của chúng ta đâu. Có lẽ vì vậy Đức Phật phải hạ sanh vào dòng dõi vua chúa để độ cho hạng vương giả. Tất cả đều là phương tiện thiện xảo của Bồ tát để độ sanh: khi cần sanh vào hàng cao sang, các ngài cũng

không từ khước, mục đích chính yếu là thuyết pháp độ sanh, không câu nệ hình thức. Khi cần ngồi xe bò thuyết pháp, cứ ngồi xe bò. Khi cần lên xe Mercedes thuyết pháp thì đi Mercedes. Ngày nay, nhiều người câu nệ phẩm bình sao vị kia đi tu mà còn ngồi xe sang hoặc ngồi xe tồi... đều là những lời phẩm bình chấp tướng nông nổi.

13. NỮ GIỚI TRONG ĐẠO PHẬT

Thông thường, nói đến phụ nữ, người ta nghĩ ngay đến những phong trào đòi bình quyền, đòi quyền sống, đến những quan niệm kỳ thị nam nữ, những ý kiến ủng hộ hay chống đối trước những quan niệm ấy, chia ra hai phe rõ rệt mà người bên vực sự kỳ thị đa số là phái nam, và người chống đối luôn luôn là phái nữ. Tự trung, vấn đề kỳ thị nam nữ cũng như kỳ thị chủng tộc, tôn giáo... bao hàm tranh chấp quyền lợi và thế lực. Ở đâu còn tranh chấp, ở đây sẽ còn đủ loại kỳ thị. Sự kỳ thị chỉ chấm dứt khi nào con người vươn lên bình diện tâm linh, nơi không còn tranh chấp. Trong địa hạt vật chất cũng như tinh thần, khi một người no tất phải có những kẻ khác đói, một người dư dật thì kẻ khác phải thiếu thốn, một người được gọi là tài giỏi hay ho tất phải có kẻ chịu tiếng vụng về khờ khạo. Niềm hân hoan, sự chiến thắng của một cá nhân hay một đoàn thể này bao hàm nỗi tủi nhục, sự thất bại của một cá nhân, một tập đoàn khác. Chỉ trong địa hạt tâm linh, niềm vui của ta mới không phải trả giá bằng nỗi khổ của người, mà còn tỏa rộng bóng mát của nó cho mọi kẻ chung quanh. Chỉ trong địa hạt tâm linh, mỗi con người mới có thể đạt đến tự do tuyệt đối mà không phương hại đến kẻ khác, và chỉ trong địa hạt tâm linh, tình yêu mới không thể biến thành ganh ghét hận thù. Cho nên chỉ có những bậc Thầy tâm linh vĩ đại mới không có thành kiến về phụ nữ, vì họ đã vượt ra ngoài tranh chấp, ra ngoài yêu ghét thương tình. Đức Phật chính là bậc Thầy tâm linh vĩ đại đã mở ra cho nữ giới con đường giải phóng không những ra khỏi một thân phận đen tối thấp hèn, lệ thuộc vào nam giới, mà còn ra khỏi ngục tù bản ngã nhỏ hẹp để vươn lên Chân lý, Niết bàn.

Nói chung, những đức tính và thói xấu của phụ nữ khác hẳn của nam giới. Nếu ở nam giới Trí tuệ được đề cao, thì đức tính được đề cao ở nữ giới là Từ bi, bởi thế mà tượng Bồ tát từ bi đều có dạng nữ. Nếu ở nam giới, can đảm chí khí được tán dương thì ở nữ giới người ta chờ đợi sự nhẫn nhục ôn hòa, đức bao dung tha thứ. Thánh Gandhi đã xem phụ nữ là hiện thân của đức khoan hồng. Nếu ở nam giới, sự ăn to nói lớn, hoạt bát hùng hồn là một đức tính thì trái lại, đức tính của phái nữ nằm trong sự nhũn nhặn. Nếu ở nam giới, quyền lực uy

phong được ca tụng thì ở nữ giới, đức tính cần thiết là khiêm tốn. Nhưng những đức tính nữ có những mặt trái đánh lừa ta, ví dụ ta dễ lẫn lộn sự si ái với từ bi, hoặc có khi ta tưởng mình từ bi mà kỳ thực chỉ là thói bám víu và ưa che chở quá mức cần thiết. Vì người đàn bà đóng một vai trò quan trọng trong việc đem lại sự sống, nên họ dễ xem mình là tất cả, dễ nghĩ rằng không có ta đây thì không xong. Đức tính im lặng nhẫn nhục nơi phụ nữ có thể có mặt trái là chấp trước, ôm hận xuống tuyền đài, khó giải thoát. Đức tính nhũn nhặn khiêm tốn của phụ nữ có thể chỉ là thói nhút nhát ỷ lại, đom đóm, luôn lệ thuộc vào kẻ khác.

Chính vì muốn phát huy những đức tính và sửa trị những thói xấu nơi phụ nữ, mà Đức Phật đã chế ra Bát kinh pháp và những giới luật riêng cho hàng nữ xuất gia. Nhiều người đã căn cứ vào Bát kinh pháp (tức 8 điều mà Ni phải tuân giữ đối với Tỷ kheo Tăng) và căn cứ vào việc Phật chế giới cho Ni nhiều hơn Tăng, mà cho rằng Phật kỳ thị nam nữ.

Thật ra, vì phái nữ có những điều kiện vật lý tâm lý khác hẳn nam giới cho nên giới luật cũng khác. Riêng về Bát kinh pháp, chúng ta có thể đi ngược dòng lịch sử để xét lý do Phật chế tám điều cung kính. Trong đoàn thể xuất gia đầu tiên của Phật không có nữ lưu. Mãi đến nhiều năm sau khi thành lập tăng đoàn, bà mẹ nuôi Đức Phật là Hoàng hậu Mahaprajapati (Đại Ái Đạo) cùng với 500 nữ nhân dòng Thích Ca mới đến xin Phật thế phát xuất gia. Phật từ chối. Lần thứ hai khi nghe Đức Phật đang ở Kỳ hoàn Tinh xá, Hoàng hậu cùng 500 nữ nhân ấy từ xa xôi lặn lội, đi bộ rách cả gót chân, y phục lấm lem đất bụi, đến nơi đứng ngoài cửa khóc lóc thảm thương. Ngài A Nan thấy thế động lòng can thiệp giúp cho hoàng hậu và sau ba lần Ngài năn nỉ Phật mới bằng lòng cho bà và 500 nữ nhân xuất gia với điều kiện phải tuân Bát kinh pháp. Phật biết tâm lý kiêu căng cố hữu của người phụ nữ, mặt trái của bản năng làm mẹ, ưa bảo bọc và tự cho mình quan trọng. Bà Mahaprajapati là một vị đương kim Hoàng hậu, lại là Mẹ nuôi đã chăm sóc Thái tử (Phật trước khi xuất gia) từ khi mới ra khỏi lòng mẹ được bảy ngày. Bà có đủ tất cả lý do để kiêu căng ngỗ mạn khi bước vào hàng ngũ xuất gia. Nếu Phật không chế ra Bát kinh pháp thì rất có thể bà sẽ trở trời mà lên, không coi ai vào đâu nữa. Nếu ở đời Bà đã sai bảo được lính tráng quan hầu, thì không lý do gì khi vào đạo và lại là Mẹ của Phật, Bà không sai bảo được những nam tu sĩ choai choai đáng đầu con cháu bà? Một kinh pháp có lẽ cốt chĩa vào Kiêu Đàm di mẫu chứ không ai khác, vào thời gian sớm sửa ấy khi chưa có nữ nhân nào xin đi tu: "Một vị Tỷ kheo Ni dù 100 tuổi hạ cũng phải cung kính vái chào mời ngồi một Tỷ kheo Tăng dù mới 1 tuổi (thật ra là 21 tuổi vì tuổi tối thiểu để thọ tỷ kheo giới là 20, cộng thêm một năm tuổi hạ)".

Một lý do khác là để giữa Tăng và Ni phải có khoảng cách trong hòa khí. Nữ giới hay quá đà: hoặc quá thân thì mất cung kính, dễ lờn hoặc quá sơ thì dễ đi đến chỗ kiêu căng tự phụ cho rằng ta đây có thể tự lập không cần ai dắt dẫn.

Do đó một kinh pháp khác bắt buộc Ni phải thỉnh thoảng đi đến tỷ kheo Tăng xin chỉ giáo, để luôn luôn nhớ địa vị khất sĩ của mình, nghĩa là phải cầu pháp. Ta cần lĩnh hội Bát kinh pháp một cách sâu xa hơn, ấy là phải kính trọng tất cả, vì trở ngại lớn nhất cho người tìm Đạo là thói kiêu căng. Thánh Gandhi nói: "*Người tìm chân lý phải xem mình hèn mọn hơn cát bụi. Vũ trụ nghiền nát cát bụi dưới chân mình, song kẻ đi tìm chân lý phải nghĩ mình nhỏ nhoi đến độ bụi cát cũng có thể nghiền nát mình. Chỉ khi đó con người mới mong có được một tia sáng nào của chân lý*". Như vậy, người nữ nào thực tình muốn xóa ngã chấp thì không nên mặc cảm về Bát kinh pháp, và nam tu sĩ cũng không có lý do gì để tự hào.

Phái nữ có những lãnh vực hoạt động khác hẳn lãnh vực nam, không thể so sánh. Nếu trong xã hội, đàn ông nắm giữ những địa vị then chốt thì trong gia đình, giềng mối lại do đàn bà nắm giữ. Bởi thế Đức Phật thường dùng danh từ Mátugàma những bà Mẹ, để tỏ ý kính trọng khi nói về những phụ nữ lớn tuổi và danh từ Pàramàsakhà (những bạn tốt của chồng) để chỉ những phụ nữ đã kết hôn. Đông phương có danh từ "*nội tướng*" chỉ những bà mẹ đảm đang trong gia đình, những bà Mẹ có một ảnh hưởng vô cùng quan trọng trong sự giáo dục con cái.

Về điểm này chúng ta có thể tìm ví dụ trong tiểu sử những bậc Thánh như ngài La Thập, mà thân mẫu đã đóng góp một phần không nhỏ trên đường tiến tu đạo nghiệp; Ngài Dhammapala một vị hộ pháp có công chấn hưng Phật giáo tại Tích Lan và sáng lập hội Mahabodhi cũng đã nhờ công lao rất nhiều của thân mẫu. Tiểu sử ghi rằng thân mẫu Ngài đau buồn trước tình cảnh nền tín ngưỡng Phật giáo cổ truyền của xứ sở bị cuốn trôi trước những làn sóng xâm lăng của dị giáo, đã thường tha thiết cầu nguyện sinh được một người con trai đầy đủ tài đức để phục hưng tôn giáo nước nhà. Bà đã được toại nguyện, ngài Dhammapala đã ra đời giữa tiếng kinh vang rền của chư Tăng, hương trầm nghi ngút. Bà sống một đời thánh thiện trong thời kỳ hoài thai bậc Thánh, mong người con sau này phải trở thành cứu tinh của dân tộc.

Bà Mạnh mẫu cũng đã chọn chỗ ở thích hợp để nuôi dạy người con về sau đã trở thành một vị Á Thánh của Trung quốc. Thân mẫu của Mahatma Gandhi cũng đã gây một ảnh hưởng lớn trong đời bậc vĩ nhân này, và triết gia Anh lỗi lạc là Bertrand Russell cũng đã được giáo huấn từ tấm bé bởi một bà nội đầy nghị lực quả cảm không thua gì nam giới. Những tỉ dụ ấy đầy rẫy trong các tiểu sử những vĩ nhân của nhân loại. Những bà mẹ ấy đã dễ dàng bị lãng quên trước sự thành công chói của những người con, nhưng chính sự lãng quên ấy lại là một phần làm nên sự vinh quang của những bà mẹ, với đức hy sinh vô bờ không chờ đợi được đền đáp hay được nhắc nhở. Đức hy sinh xả kỷ của những bà mẹ vĩ nhân nói chung ấy đáng lẽ chúng ta phải xây đài kỷ niệm như chúng ta đã xây đài kỷ niệm những chiến sĩ vô danh.

Vai trò then chốt của những bà mẹ trong gia đình được tỏ rõ qua kinh nghiệm: ta thường thấy rằng khi một gia đình có người cha vô trách nhiệm nhưng được bà mẹ đảm đang đức hạnh thì gia đình vẫn còn vững, con cái vẫn có thể làm nên nầu chín. Trái lại khi một gia đình có bà mẹ bê tha thì gia đình ấy kể như tan rã, con cái bơ vơ không nơi nương tựa. Một văn hào Pháp đã nói: "*Chính phụ nữ là những người tạo dựng và phá hoại gia đình!*" (Ce sont les femmes qui font et défont la maison.) Trong khi công việc của nam giới là khai sáng dựng xây, thì công việc của nữ giới là duy trì, bảo vệ và hỗ trợ cho những công trình công ích. Trong những phong trào, những tổ chức văn hóa và tôn giáo, phụ nữ thường là những người bảo trợ và hưởng ứng, như bà bá tước Chatelet với lâu đài Cirey đã giúp văn hào Voltaire trú ẩn chính quyền Pháp, tại đây ông đã sáng tác những tác phẩm bất hủ cho nhân loại.

Trong lãnh vực Tôn giáo, vai trò hỗ trợ của phụ nữ lại càng quan trọng hơn. Vào thời Đức Phật còn tại thế, đã có rất nhiều phụ nữ trong số những đệ tử Phật, điều ấy được chứng tỏ qua Kinh tạng và Luật tạng bằng tiếng Pali.

Luật Pali (Vinaya Pitaka) có hai chương dành cho nữ giới là Bhikkhunivibhanga và Bhikkhuni khandhaka nói đến những giới luật mà Tỷ kheo Ni và những nữ nhân tập sự xuất gia phải tuân giữ. Họ là những phụ nữ thoát ly gia đình để đi tìm sự an tĩnh nội tâm, sự tự chủ, ánh sáng tri thức, và trên tất cả tìm Giải thoát, trọng tâm căn rễ của Phật giáo như Đức Thế Tôn dạy: "*Cũng như nước trong bốn biển chỉ có một vị mặn, Đạo của ta cũng chỉ thấm nhuần một vị, ấy là vị Giải thoát*".

Trong số đông đảo phụ nữ xuất gia hồi Đức Phật còn tại thế, có nhiều người đã chứng đến quả A la hán, quả vị cao tột mà một đệ tử đương thời của Phật có thể chứng đắc, mà chứng tích còn tồn tại đến chúng ta qua những bài thơ (kệ) họ thốt ra sau khi đắc quả, những bài kệ này được ghi lại trong Kinh tạng Pali gồm ba phần: phần thứ nhất quan trọng hơn cả gọi là Therigàthà (Trưởng lão Ni kệ) gồm những bài thơ của 73 vị nữ tu lớn tuổi gọi là Trưởng lão Ni. Phần thứ hai là Bhikkhuni Samyutta, một phần trong kinh Samyutta Nikàya (Tập A hàm) sưu tập những bài kệ của 10 vị Trưởng lão Ni trong số kể trên; và phần cuối cùng là Apadàna là tập tiểu sử viết bằng thơ kể lại đời của 40 vị Ni sống đồng thời với Đức Phật, so với 547 tiểu sử của các vị Tăng. Đương thời Đức Phật, trong khi Tăng bộ có hai vị là Sariputta (Xá Lợi Phất) và Mogallàna (Mục Kiền Liên) cai quản thì Ni cũng do hai vị Ni đã đắc quả A la hán hướng dẫn là bà Khemà và Uppalavannà. Nhiều vị nữ đệ tử khác cũng đã được Đức Phật liệt vào hàng lỗi lạc nhiệt thành.

Sự thành lập Ni bộ của Đức Phật đã được các nhà dân tộc học cho là một việc làm vô cùng cách mạng, nếu ta xét đến yếu tố thời gian cách đây 2500 năm và

không gian là xứ Ấn Độ đầy thành kiến đối với phái nữ. Không những ngày xưa mà ngay hiện tại nhiều nơi ở Ấn vẫn còn giữ tục lệ Purdah tức tục che mặt của phụ nữ khi ra đường, và họ phải sống trong phòng the khóa kín. Theo tục lệ Ấn giáo, phụ nữ không được giáo dục, không được làm những công việc ngoài đường dù nhỏ mọn như bán trầu thuốc, rau cải, tất cả đều do đàn ông đảm trách. Sinh con gái là một điều bất hạnh cho mọi gia đình, vì phải lo việc gả chồng và sắm của hồi môn. Hơn nữa trong Xã hội Ấn Độ thời bấy giờ, cũng như ở Trung Hoa, Nhật Bản hay Việt Nam, mọi gia đình đều xem con trai là rường cột trong việc nắm giữ giềng mối tổ tông và lo việc tế tự thờ cúng. Việc tế lễ trong đó nhiều sinh vật thường bị giết làm vật hy sinh, được thực hành sâu rộng và người ta tin rằng khi người cha trong gia đình chết đi mà không có con trai nối dõi tông đường thì linh hồn ông sẽ thành ma trở về quấy phá. Do đó nếu một người đàn bà không sinh được con trai, thì người chồng có thể cưới vợ khác và ngay cả có thể trục xuất bà ra khỏi gia đình. Nhưng kể từ khi đạo Phật ra đời, những truyền thống của Xã hội Ấn đã trải qua một cuộc đổi thay. Phật giáo dạy rằng sự tế tự phải bắt nguồn từ nội tâm, bằng cách gột rửa những tư tưởng ngã chấp, thiêu đốt tham sân si. Sự tế tự phải tránh xa mọi hành vi tàn bạo độc hại đối với mọi sinh vật khác.

Hoàng hậu Mallikà nhờ thấm nhuần những tư tưởng ấy của đạo Phật, đã trở thành một Phật tử tại gia. Bà đã thuyết phục được vua Pasenadi khỏi nghe lời một giáo sĩ Bà la môn, giết nhiều muôn sinh trong một đại tế đàn để thế mạng vua. Lại nữa, lý thuyết Phật giáo theo đó mỗi người chịu trách nhiệm việc sinh tử của mình, đã bật tung gốc rễ của truyền thống tế tự thần linh để cầu sinh con trai, hay tin rằng linh hồn người cha sẽ trở về quấy nhiễu nếu việc cúng tế không được chăm sóc chu đáo. Với lý thuyết nghiệp, đạo Phật không tin vào những vụ cúng tế dù để xin con trai hay để chuộc tội lỗi. Vị trưởng lão Ni tên Punna trong một bài kệ có nhận xét rằng nếu lễ tắm rửa trong nước sông có thể tẩy sạch tội lỗi và thanh hóa con người thì những loài tôm cua rùa cá và rắn nước đáng lẽ phải được lên thiên đàng tất cả. Như vậy, với sự xuất hiện của Phật giáo, người phụ nữ Ấn không còn phải quá lo ngại và bị ngược đãi khi không sinh được con trai, vì người ta đã nhận thức được rằng cuộc sống đời sau của người cha hoàn toàn tùy thuộc vào những hành vi hiện tại của ông, chứ không phải do sự cúng tế của người con trai hay con gái nào cả. Và sự kế nghiệp gia đình cũng không còn quá lệ thuộc vào người trưởng nam như trước. Ngày nay ở bờ biển Tây Ấn còn có một giai cấp Bà la môn rất xưa cũ gọi là Nairs có truyền thống chỉ trao quyền thừa kế cho con gái. Điều này có thể là do một ảnh hưởng của Đức Phật. Chúng ta được kể rằng khi vua Pasenadi tỏ vẻ buồn bã thất vọng vì Hoàng hậu Mallikà sinh con gái, Đức Phật đã an ủi vua bằng những lời lẽ như sau:

"Tâu Đại vương, một cháu gái có thể còn tốt hơn cả một bé trai"

*Cô bé có thể trở thành một thiếu nữ hiền đức
Biết kính trọng mẹ chồng, và làm một người vợ tốt
Nàng có thể sinh một người con làm nên việc lớn
Cai trị những vương quốc lớn rộng
Trở thành một người lãnh đạo quốc gia".*

Một truyền thống khác cũng đã được Đức Phật xóa bỏ với cuộc cách mạng của Ngài là thành kiến khinh bỉ đối với những phụ nữ sống độc thân cho đến già. Với sự xuất hiện của Phật giáo và đoàn thể Ni chúng, đoàn thể phụ nữ độc thân có tổ chức đầu tiên, người phụ nữ không lập gia đình dù chưa phải là Phật tử cũng bắt đầu thấy tự do thoải mái, nàng có thể ra đường mà không bị phỉ báng, hài lòng với công việc thích hợp như phụng dưỡng cha mẹ, săn sóc đàn em, chăm lo nhà cửa. Nàng có thể trở thành chủ nhân những gia sản lớn, có nhiều nô bộc đất đai ruộng vườn như trường hợp nàng Subhà con gái người thợ kim hoàn. Sau khi nghe pháp nàng đắm chán ngất mọi thú vui thế tục và gia nhập đoàn thể Ni.

Như vậy ta thấy giáo pháp của Phật đã mở rộng cho tất cả hàng phụ nữ không phân giai cấp: bà Mahapajapati mẫu hậu cao sang quyền quý, nàng Subhà giàu có, nàng Isidasi đau khổ, nàng Ambapali ăn chơi. Theo các bài kệ và tiểu sử những vị này, về sau đều trở thành những bậc Trưởng lão Ni và đều đắc quả. chúng ta được biết Isidasi là một phụ nữ đau khổ có bốn đời chồng, khi xuất gia sống đời giải thoát Bà đã diễn tả trong một bài thơ nổi niềm vui sướng vì đã thoát khỏi một cách vinh quang ba điều khó chịu là "*cối, chày, và người chồng bất chính*" và khi đắc quả Bà đã hân hoan thốt lên: "*Tôi đã thoát khỏi sống chết, tôi đã cắt đứt sợi dây luân hồi*" (Trưởng lão ni kệ 11.). Bà Pàtàcàra một phụ nữ bị mất một lượt hai con, chồng, cha, mẹ và anh trong một tai nạn thảm khốc. Nhờ thần lực Phật, Bà được gặp Ngài và ngay sau khi nghe Pháp từ chính Kim khẩu Đức Thế Tôn, Bà đã đắc sơ quả và xin xuất gia. Một hôm xuống rửa chân trong dòng suối, nhìn như giọt nước từ bàn chân nhỏ xuống tan trong dòng nước trôi đi, bất giác Bà nghĩ đến sự mong manh của đời người chẳng khác nào những giọt nước kia, sớm muộn cũng tan rã, chấm dứt. Đức Phật đọc được những ý nghĩ ấy và biết tâm Bà đã sẵn sàng chứng quả cao hơn, đã thuyết pháp cho Bà. Nghe xong thời pháp Bà đã đắc quả A la hán, và từ đây trở thành nguồn an ủi cho nhiều phụ nữ bất hạnh khác.

Đến trường hợp nàng Ambapali là một kỹ nữ kiêu diễm ăn chơi của kinh thành Vesali mà nhan sắc đã làm cho vua Bimbisara suýt mất mạng, Đức Phật cũng đã cảm hóa được và khiến nàng trở thành một người xuất gia thanh tịnh trong hàng ngũ ni chúng. Sự kiện Phật độ cho nàng Ambapali xuất gia đã chứng

tỏ đức bình đẳng và lòng từ bi bao la của Phật, hơn nữa đây còn là một bằng chứng hùng hồn cụ thể của lời Phật dạy là ai cũng có Phật tính, có thể đắc đạo miễn là họ chịu nỗ lực rèn luyện bản thân.

Nhưng không phải đoàn thể ni chúng chỉ gồm những phụ nữ muốn thoát ly gánh nặng gia đình và đời sống cam go; những người đau khổ tìm đến niềm an ủi của một đoàn thể, mà còn gồm cả những phụ nữ có khả năng tâm linh cao vượt, muốn thăng tiến lên con đường của các bậc thánh. Đó là những người như Bà Bhaddhà Kundalakesin trước kia là một đồ đệ Kỳ na giáo, chuyên môn đi khắp xứ để tranh biện với những người uyên bác. Một ngày kia Bà tranh luận với Tôn giả Xá Lợi Phất. Tôn giả đã giải được tất cả những vấn nạn của bà và đưa Bà đến Đức Phật. Vừa nghe Phật thuyết pháp bà đã đắc quả A la hán và gia nhập đoàn thể Ni. Đây là một trường hợp hiếm thấy nơi phụ nữ, đắc quả trước khi xuất gia. Bà lại còn có cái vinh dự được chính Đức Phật cho xuất gia với mấy lời đơn giản: "**Lại đây hồi nữ nhứt sĩ**". (Ehu bhikkhuni thien lai, ty kheo ni.)

Một vị Trưởng lão Ni khác nữa có trình độ tâm linh cao là Bà Bhaddhà Kàpilani (TLNK 63) Bà này đã xuất gia cùng một lượt với chồng là Kassapa. Việc này rất thường xảy ra vào thời Phật tại thế, khi nhân cách sáng chói của Ngài chiếu sáng vào mọi tâm hồn và cảm hóa được tất cả, khiến cho người ta có thể liả bỏ những gì thân yêu nhất để đi theo tiếng gọi của chân lý. Hai người này đã thỏa thuận cùng nhau xuất gia sống đời lang thang như chính Đức Phật và các đệ tử của Ngài. Họ khởi hành cùng lúc nhưng liền chia tay để đến nơi Đức Phật theo những con đường khác nhau, vì sợ người ta lầm tưởng họ còn ái luyến, và sự nghi quấy này có thể rước lấy ác báo. Trong Trưởng lão kệ có ghi rằng mãnh lực của quyết định này nơi đôi bạn đã làm chấn động quả đất.

Một phụ nữ đặc biệt khác nữa là Bà Dhamadinnà, vợ Visàkha một đệ tử tại gia thuần thành của Phật. Khi Bà xin phép xuất gia, Visàkha tiễn đưa Bà đến một Ni viện, nhưng ông thì vẫn làm cư sĩ tại gia. Sau khi đắc quả A la hán Dhammadinna có lần thảo luận về Pháp với ông Visàkha. Những cuộc trao đổi này được ghi lại trong kinh *Cùlaveddala Sutta*, Pali tạng. Phật xem vị sư nữ Dhammadinna là một trong những đệ tử "**thuyết pháp đệ nhứt**" và ấn chứng cho tất cả những gì Bà đã nói. Ngài bảo Visakha rằng nếu hỏi Ngài, Ngài cũng sẽ dạy hết như Dhammadinna đã nói, và những lời của Bà được trở thành *Buddhavacana*, *Phật ngôn*. Một trường hợp khác mà lời một vị Ni được xem như Phật ngôn là khi Phật xác nhận lời giải thích của vị Ni (khuyết danh) ở Kajangala. Vị Ni này đã giải đáp 10 câu hỏi quan trọng.

Riêng về sự ủng hộ Phật pháp bằng cách cung cấp tứ sự cúng dường cho đoàn thể Tăng Ni, và sống một đời tại gia hợp với chánh pháp, hàng phụ nữ đương thời Đức Phật cũng đóng một vai trò khá quan trọng. Một trong những

thí chủ hào phóng thời ấy là Bà Visakhà được Đức Phật chuẩn y cho phép thi hành tám điều công đức gồm: cúng dường vật thực cho chư Tăng khi vào thành Xá vệ, khi rời thành, cúng dường vật thực cho người bệnh, người nuôi bệnh, thuốc men cơm cháo cho những người cần, y phục cho chư Tăng vào mùa mưa và áo tắm cho Ni. Những nữ đệ tử tại gia nổi tiếng khác là Hoàng hậu Mallikà (Mạt lợi phu nhân) đã có công hướng dẫn vua Pasenadi (Ba tư nặc) theo chánh đạo, Bà Nakulamàtā đã cứu chồng thoát khỏi tử thần. Những ví dụ tương tự rải khắp tạng kinh Pali cho ta thấy phụ nữ đã là những người ủng hộ đắc lực cho đoàn thể Tăng chúng trong thời Phật tại thế, và hộ trì chánh pháp không những bằng sự cúng dường vật thực, bằng lòng kính thành sùng đạo của họ, mà quan trọng nhất là *chính họ đã hướng dẫn gia đình theo chánh đạo*, từ bỏ những thói tục dị đoan và trở thành những đệ tử trung kiên của Phật.

Trong Phật giáo hiện đại cũng thế, những công tác Xã hội để hàn gắn những vết thương của đồng loại trong lúc gặp chiến tranh ách nạn, phần nhiều là do Ni và nữ Phật tử nhiều từ tâm xả kỷ. Hàng nữ xuất gia cũng như tại gia hiện tại cũng đóng một vai trò hộ trì không kém phần quan trọng đối với những công trình lớn lao của Giáo hội, thông thường là việc gây ngân quỹ.

Về phương diện tinh thần, đoàn thể Ni chúng là một tấm gương sáng, một niềm khích lệ an ủi cho nhiều phụ nữ bất hạnh trong sinh hoạt gia đình. Những lúc tinh thần căng thẳng rối loạn vì đời sống hôn nhân, họ đến chùa và được tăng thêm tự tin khi thấy có những người con gái đáng đầu con cháu họ đang dạn dĩ bước đi một mình trên đường đời, lấy Chân lý làm bạn và lấy chúng sinh đau khổ làm gia đình. Họ bỗng nhận ra rằng một gia đình nhỏ với dăm ba đứa con hóa ra không phải là mục tiêu duy nhất của người phụ nữ, nhiều phụ nữ khác có thể sống trọn vẹn hơn mà không cần gì đến những phụ tùng phiền toái như họ. Biết bao nhiêu người đàn bà đau khổ đã được cảm hóa khi biết hương tâm hồn của họ về ánh sáng Phật pháp thay vì quanh quẩn trong bóng tối của một bản ngã nhỏ hẹp với những vấn đề bất tận dằn ra trước mắt mà họ không thể nào giải quyết. Nhiều phụ nữ đã thú thật nếu không nhờ Phật pháp có lẽ họ đã hóa điên hay ra thân tàn ma dại.

Quả thế trong thời buổi chiến tranh nhiều tang tóc này, chắc chắn Phật giáo đã cứu vớt rất nhiều phụ nữ. Bao nhiêu gia đình nhờ thẩm nhuần chánh pháp mà giữ được bình tĩnh trước những tai biến tây đing trút lên đầu họ. Có thể nói trong một nước chịu nhiều chiến tranh, phụ nữ là thành phần đau khổ nhất. Vì họ là những người đã trực tiếp mang lại sự sống, nên cũng xót xa nhất trước cái chết của những người con. Nhưng nhờ Phật giáo, có những bà mẹ đáng lẽ héo mòn trong đau khô, đã tìm thấy con đường phục vụ, tham gia công tác cứu khổ của Phật giáo để thấy Khổ đế lan khắp mặt đất chứ không riêng gì bản thân mình. Khi nhận ra điều này, cõi lòng họ sẽ lắng lại, và trong họ nảy sinh một tình thương

lớn, lan dần, tỏa rộng ra đến tất cả mọi người và mọi loài đau khổ, nỗi khổ đau mà họ đã hơn một lần thực chứng.

Để kết luận, có thể nói Phật giáo đã đem lại một niềm an ủi vô bờ cho những phụ nữ đau khổ, đã mở ra một con đường vinh quang cho những phụ nữ có khả năng giác ngộ. Ngược lại, phụ nữ cũng đóng góp một phần quan trọng trong việc duy trì bảo vệ Chánh pháp. Dưới ánh sáng tâm linh của Đức Phật, không có vấn đề kỳ thị mà trái lại, mọi người mọi loài đều được hiển lộ đúng chỗ của nó và đều quan trọng, đều cần thiết như nhau.

Quan niệm bình đẳng giữa nam nữ càng được tỏ rõ trong đại thừa giáo như trường hợp Long nữ thành Phật trong kinh Pháp Hoa, hay trường hợp Phật thọ ký cho các Bà Ma ha ba xà ba đề và Da du đà la thành Phật, hoặc trường hợp trong kinh Duy ma cật với đoạn ứng đối hào hứng giữa Tôn giả Xá lợi phất và Long nữ. Nhưng quan niệm bình đẳng của Phật giáo phải được đặt căn bản trên tài và đức thì sự bình đẳng ấy mới có ý nghĩa thực thụ chứ không phải chỉ có tính cách chính trị, mị dân. Chính người phụ nữ phải nỗ lực gột bỏ những thói xấu có hữu và trau dồi những đức tính, khả năng của họ để tạo nên sự bình đẳng ấy chứ không phải ngồi một chỗ kêu gào người ta đem đến cho mình, vì khi ấy sự bình đẳng nếu có thì cũng chỉ trên lý thuyết. Đức Phật dạy rằng chỉ có tự chúng ta làm cho chúng ta thanh cao hay hèn hạ, không ai khác có thể nâng cao hay hạ thấp phẩm giá của ta.

Trong vấn đề phụ nữ cũng vậy, khi người đàn bà chấm dứt những tệ đoan thường thấy, khi họ không tự hạ giá bằng cách biến mình thành một thứ hoa chỉ để trang hoàng cho vui mắt, khi họ không quá chú trọng bề ngoài mà biết thực sự đề cao, theo đuổi những giá trị tinh thần tâm linh, biết sống vì chân lý, thì họ không có lý do gì để mặc cảm về thân phận mình, lại càng không có lý do gì để kiêu căng, mà chỉ sống như một con người, đơn thuần là một con người, và theo

Phật giáo, đây là một địa vị thuận lợi mở ra muôn ngàn khả năng đạt đến Tuyệt đối. Niết bàn.

BÓNG NGUYỆT LÒNG SÔNG

(SÁCH)

1. BÓNG NGUYỆT LÒNG SÔNG

Không và Có tương quan mật thiết với nhau như bóng với hình. Có bao nhiêu cái có thì cũng có bấy nhiêu cái không. Nếu cái có vô cùng vô tận, thì cái không cũng vô tận vô cùng. Có ở đâu không ở đây, và ngược lại, không ở đâu, có ở đây. Ta không thể nói một câu như: “Tôi không”. Không cái gì mới được chứ. Cho nên tôi phải thêm: tôi không tu hoặc tôi không biết, hoặc tôi không tiền. Như vậy khi một người nói “Tôi không...” cái gì đó, thì ta biết họ quan tâm tới cái ấy. Nghĩa là không phải hoàn toàn không. Phải chăng? Người ta không thể nói họ “không” một cái mà họ hoàn toàn không dính đến.

Hãy nói cho tôi nghe bạn không cái gì, tôi sẽ nói cho bạn biết bạn có cái gì. Một người quan tâm tới tiền thì không tiền mới là mối bận khoăn của họ. Một người tha thiết với hiểu biết thì không biết là điều họ quan tâm. Khi Albert Einstein nói: “Tôi chỉ biết có một điều, là tôi không biết gì cả” thì ta thấy ngay sự cầu mang lớn nhất, mối bận tâm lớn nhất của ông là sự hiểu biết.

Cho nên mỗi người có một cái không khác nhau tùy trình độ tâm hồn, tri thức của từng người. Cái không của tôi khác cái không của anh và cũng không giống cái không của nó. Cái không của người tại gia khác cái không của người xuất gia. Cái không của phàm phu khác với cái không của hiền thánh. Và những cái không của các bậc thánh hiền cũng khác nhau, nên kinh Kim cương dạy, *nhất thiết hiền thánh giai dĩ vô vi pháp nhi hữu sai biệt* (pháp vô vi, - hay không - tùy từng bậc hiền thánh mà khác nhau). Chẳng hạn, cái không của phàm phu là không giới định tuệ, không các pháp thượng nhân. Cái không của một vị xuất gia là không những hệ lụy của tại gia (không vợ con, không gia đình). Cái không của Tu đa hoàn là không ba kiết sử: thân kiến, nghi và giới cấm thủ. Tiến lên những bậc Nhất lai, Bất hoàn, A la hán thì lại có các không khác. Tất cả cái không ấy đều phải được vượt qua, xả bỏ, mới đi đến giải thoát hoàn toàn. Bởi vì chúng vẫn còn tương quan với cái có, chưa phải là Không tuyệt đối, chân không.

Khi kinh dạy, hết thấy các pháp đều không (chỗ ngồi của Như Lai là hết thấy pháp đều không - Kinh Pháp Hoa) thì phải hiểu pháp ấy là cái chúng ta đang cuu mang cho là thật có. Người chấp tài lợi thì pháp đó là tài lợi, chấp danh thì pháp đó là danh, chấp thân thì pháp đó là thân, chấp tâm thì pháp đó là tâm, chấp không thì pháp đó là không. Phàm phu chấp đủ thứ thì pháp đó là đủ thứ. Bậc thánh nhĩ thừa tu quán vô ngã, thấy thân thể này chỉ là địa thủy hỏa phong... là thấy được không ngã, nhưng vẫn còn có pháp: pháp ấy là địa thủy hỏa phong... Vậy cái không ngã ấy cũng cần vượt qua để đi đến không pháp.

Mà pháp đáng nói nhất là cái chi? Là cái Không! Vậy không pháp là không luôn cái không ấy. Những ai đang ôm một cái không và hãnh diện vì nó, sẽ giật mình: “Vậy ta sống làm sao bây giờ, nếu phải bỏ luôn cả cái không đó?” Trần Nhân Tông, sơ tổ phái thiền Trúc Lâm, khuyên ta khi cầm chén cơm lên ăn, nhớ xem xét cái muống, cái thìa. Ngay trong những vật tầm thường nhật dụng: chính đó, chỗ đặt chân đầu tiên và cuối cùng. Chính từ đó mà hạ thủ công phu. Chính từ đó, mà tìm bất sanh bất diệt. Đi tìm cái không sinh không diệt ngay trong sinh diệt là như thế. Và cái không khi ấy trở lại về trong cái có để thấy rằng:

Có, không: bóng nguyệt lòng sông

Ai hay không có, có không là gì?

Thích Nữ Trí Hải

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 7-10

PHÁT TÂM

Một trong những danh từ giới chùa chiền ưa sử dụng là “phát tâm” hay “phát bồ đề tâm”, có nghĩa tương tự danh từ “tình nguyện” hay “tự nguyện”.

Một việc làm tự nguyện có những đặc tính sau. Thứ nhất, nó phát xuất từ tâm ta muốn làm, không do áp lực của người hay hoàn cảnh thúc đẩy (vì nợ nần, tình duyên trắc trở mà đi tu chẳng hạn, thì không gọi là “phát tâm” xuất gia được). Thứ hai, khi công việc đã tiến hành, ta không bị chi phối vì khen chê, không vì khó khăn, mà lui bước. Thứ ba ta sẵn sàng đón nhận những hậu quả dù hay hay dở, vinh hay nhục trước mắt thiên hạ. Cuối cùng như một mũi tên bắn ra, thế nào cũng trúng một chỗ, cái tâm tha thiết nguyện làm việc cũng vậy, khi đã phát ra thì việc

ấy sớm muộn sẽ hoàn tất, không ở đời này thì đời sau, không đời sau thì a tăng kỳ kiếp.

Danh từ phát tâm hiệu như vậy có nghĩa là “phát tâm bồ đề” rút gọn. Bồ đề tâm là tâm cầu tri giác vô thượng của Phật, đầy đủ ba đức là trí đức, đoạn đức và ân đức. Trí đức thì không còn mê lầm. Đoạn đức thì hết sạch phiền não. Ân đức thì làm lợi lạc cho tất cả chúng sinh.

Muốn tâm bồ đề ấy được phát sinh, phát triển phải làm như lời Phật dạy trong kinh Kim Cang: “*Dĩ vô ngã, vô nhân, vô chúng sinh, vô thọ giả, tu nhất thiết thiện pháp*” (dùng cái tâm không bốn tướng mà làm các việc lành). Trở lại những đặc tính nói trên để thấy: khi làm một việc mà không bị khen chê chi phối, là không có tướng *ngã* (nếu có ngã, tự ái nổi lên thì bị chê liền phần nộ, được khen liền tự kiêu). Đã không mừng vì tiếng khen, không giận vì lời chê thì cũng không quan tâm phân biệt người khen với kẻ chê, đó là không tướng *nhân*. Trước những bình phẩm đủ loại của tất cả mọi người, tâm vẫn bất động là không tướng *chúng sinh* (khen chê không phải là một người, mà nhiều người, nhiều loại khen chê). Không kể thời gian lâu xa bao nhiêu, vẫn im lặng tiến bước trên đường đã chọn, là không tướng *thọ giả*.

Nói vắn tắt là “vô trú”, như kinh dạy “*ưng vô sở trú nhi sinh kỳ tâm*” (hãy không trú, khi vướng, mà phát bồ đề tâm), một câu mà ngài Huệ Năng vừa nghe qua đã đốn ngộ. Có ba chỗ vướng mắc: *ngã* (từ đây sinh ra ba tướng: nhân, chúng sinh, thọ giả), *pháp* (chấp cảnh hay sáu trần là: sắc, thanh, hương, vị, xúc, ý tướng), và *phi pháp* (không). Bất cứ chấp trước hay vướng mắc chỗ nào trong ba chỗ đều rơi vào bốn “tướng” nói trên. *Ngã* là cái tôi, *pháp* bao gồm tất cả mọi sự, vật chất tinh thần. *Phi pháp* là cái không, cái đối lại với *pháp*. Nếu “*pháp*” được hiểu là cái *có*, thì “*phi pháp*” là cái *không*. Nếu *pháp* là “*chánh pháp*” thì *phi pháp* là chuyện thế gian tà đạo. Nếu *pháp* là thiện thì *phi pháp* là bất thiện. Nếu *pháp* là Niết bàn thì *phi pháp* là sinh tử. Đến đây có thể hiểu lời Phật dạy “*Pháp thượng ưng xả, hà huống phi pháp*” (*pháp* còn nên bỏ huống chi *phi pháp*) trong kinh Kim Cang như sau: Niết bàn còn nên bỏ huống chi sinh tử. Vì vậy mà Phật không trụ (ở) sinh tử cũng không trú Niết bàn: trú sinh tử thì có khác gì phàm phu, mà trú Niết bàn làm sao độ chúng sinh được. Sở dĩ Ngài được tôn xưng là đấng “*Lưỡng túc tôn*” chính là vì Ngài đứng hai chân (theo T. W. Murti trong *Centre Philosophy of Buddhism*), một chân trong sinh tử, một chân trong Niết bàn. Là đấng giác ngộ (đại trí) dĩ nhiên Ngài luôn an lạc, luôn luôn niết bàn, nhưng tại sao Phật không trú Niết bàn? Ấy chính là vì thương xót chúng ta, Ngài không nở trú hẳn Niết bàn mà phải ấn một gót chân xuống cõi sinh tử đau buồn này: đó là từ bi của Phật. Ở trong sinh tử Ngài không khổ như chúng ta vì Ngài có đại trí, do đó cũng không thể gọi Ngài là trú sinh tử.

Phát tâm, hay phát Bồ đề tâm, như vậy có nghĩa là lập tâm nguyện rộng lớn thành tựu đại trí như Phật (thượng cầu Phật đạo) và đại bi như Phật (hạ hóa chúng sinh). Tâm nguyện rộng lớn ấy được thực hiện bằng cách theo lời Phật dạy “độ vô lượng chúng sinh mà *thật* không có chúng sinh được độ), quan trọng ở nơi chữ *thật*: có thấy vô lượng chúng sinh kia đều là huyễn hóa, mới có thể độ được bao nhiêu, bao lâu cũng không oán. Vừa khởi tâm thật có ta độ và chúng sinh được độ, thì chỉ “độ” vài ba đứa là đã thấm mệt, làm sao tiếp tục nổi? Vừa thấy có mình độ (ngã tướng) thì liền thấy có chúng sinh được độ (nhân tướng, chúng sinh tướng). có thời gian ta phải lặn độn trong cõi sinh tử để độ chúng sinh (thọ giả tướng). Quả vậy, thời gian có là vì ngã chấp, nếu không có cái nêu mốc là *ngã*, thì cũng không có quá khứ, hiện tại, vị lai, lâu hay chóng.

Một niệm khởi là một chúng sinh. Mỗi ngày, giờ, phút, ta móng lên không biết bao nhiêu vọng niệm: đó, chúng sinh vô biên. Một ý nghĩ do si mê là loài noãn sinh (ở trong vỏ cứng của vô minh), do tham dục là thai sinh, do tà kiến ác độc là thấp sinh (vì khiến đọa vào cõi thấp), do vọng tưởng tiếp nối không ngừng là hóa sinh (như loài biến hóa, tâm cũng biến ra nhiều chuyện thác loạn) v.v... Tất cả những “chúng sinh” này của tâm thức là nguồn gốc của vô tận phiền não nếu không được diệt độ chận đứng kịp thời. Tâm đầy chận cả phiền não thì không thể học một pháp môn nào của Phật để trở thành Phật được. Bởi thế chỉ cần độ “vô biên chúng sinh” này, thì vô tận phiền não sẽ không có, tâm rỗng rang vắng lặng sẽ dễ dàng thâm nhập vô lượng pháp môn để trở thành Phật đạo vô thượng.

Nhưng muốn độ vô biên chúng sinh điều quan yếu là thấy được *như thật* rằng chúng sinh ấy không thật, chỉ do giả huyễn sinh ra. Cũng như vọng tưởng, phiền não khi phát sinh thì tựa hồ như có, khi qua rồi thì hoàn không dấu vết. Như vậy thì đâu thật có “chúng sinh được diệt độ”.

Phát tâm bồ đề tóm lại, là tự nguyện làm mọi việc lành mà không chấp trước (vô trú), không chấp không (nên mới làm việc) cũng không chấp có (nên không sợ khen chê vinh nhục) không chán ghét sinh tử (vì có trí tuệ thấy được sinh tử như huyễn) không tham luyến Niết bàn (vì lòng đại bi cứu độ chúng sinh).

Bóng Nguyệt Lòng Sông,

tr. 11-16

CON NGƯỜI MẠNH NHẤT

Trong kinh *Tịnh Danh*, Đức Phật dạy có hai hạng người có sức mạnh nhất: đó là người không có tội, và thứ hai là hạng người có tội mà biết hối cải - một sự hối cải rốt ráo phát xuất từ tâm can, quyết chí đổi bỏ điều ác thực hành điều thiện.

Nói rõ hơn, con người mạnh nhất là người không còn sợ hãi bất cứ gì, hoàn toàn *vô úy*. Chúng ta sợ dĩ sợ hãi trước hết là vì mình có tội, sợ bị trừng phạt, sợ mất danh dự nếu người ta biết được, sợ mất lợi lộc, sợ mất vây cánh. Thứ đến, chúng ta sợ hãi vì mong an toàn, sợ những đổi thay, bất trắc. Sự an toàn ấy bao gồm nhiều phương diện. Một con người ngã chấp càng nặng nề thì những điều kiện cho sự an toàn ấy càng phức tạp. Đối với một người biết đủ thì được túp lều tranh che mưa nắng, có hai bữa cơm cháo hằng ngày, vài bộ đồ mặc, đã tạm gọi là an toàn. Nhưng đối với nhiều người chừng ấy là chưa đủ. Thức ăn phải là cao lương mỹ vị, chỗ ở phải đầy đủ tiện nghi. Áo quần phải sang trọng hợp thời trang. Và sống phải có danh vọng địa vị, có nhiều bạn bè quyến thuộc vây cánh “*cuộc vui đầy tháng, trận cười thâm đêm*” mới có sinh thú. Đối với những người như vậy, sự an toàn trở nên dễ dàng bị đe dọa. Càng nhiều hàng rào phòng thủ quanh bản ngã, ta càng thấy cái ngã dễ bị thương tổn, dễ mất an toàn. Vì nó đã được đồng hóa với nhà cửa, bạn bè, của cải tài vật, danh tiếng, với đủ thứ mà ta xem là nhu cầu thiết yếu cho sự sống. Khi cái ngã đã được bành trướng ra vô tận qua những nhu cầu phức tạp, thì sự an toàn trở nên vô cùng mong manh, và nỗi sợ hãi càng âm thầm tăng trưởng theo nhịp độ nhu cầu. Cần tiền ta sẽ sợ mất tiền, cần tình sợ mất tình, cần danh sợ mất danh, cần tiện nghi vật chất sợ mất tiện nghi vật chất, cần uy tín sợ mất uy tín, cần bạn bè sợ mất bạn bè. Và bởi vì chúng ta cần quá nhiều thứ trên đời, nên nỗi sợ hãi có thiên hình vạn trạng. Thông thường chúng ta không hoàn toàn ý thức nỗi sợ hại bất an của mình, không hoàn toàn ý thức nhu cầu thầm kín của mình cho đến khi một trong những nhu cầu ấy bị trắc trở. Nghĩa là chúng ta chỉ ý thức được nhu cầu mình ở *mặt trái* của nó: cái thương nhớ ấy là khi mất rồi! Mất rồi mới biết à, té ra ta cần như vậy như vậy. Thành ra, thiên đường thực sự không bao giờ ở tầm tay với, mà chỉ ở một khoảng cách vô cực như những vì sao. Emily Dickinson diễn tả ý đó trong những vần thơ đẹp:

My rose gays are for captives

Dim, long expectant eyes

Fingers denied plucking

Patient till paradise

(những hoa hồng nhung của tôi chỉ dành cho những kẻ đang bị giam cầm đang ngược những đôi mắt mỗi mòn chờ đợi - những ngón tay không bao giờ với tới, kiên nhẫn cho đến ngày lên được thiên đàng).

Chúng ta cũng thế, giống như những kẻ tù đày đang bị giam hãm chỉ biết ngược những đôi mắt tuyệt vọng nhìn đóa hoa mình không bao giờ được hái. Có những nhu cầu thâm kín mà ta chỉ ý thức được khi gặp điều trái lại làm cho ta bất mãn. Chẳng hạn, thông thường có thể ta không biết mình có háo danh, ham tiếng khen hay không. Nhưng khi bị chê ta mới biết té ra mình cũng thích được khen vì bị chê thì đau khổ. Mọi nỗi sợ hãi khác đều chúng tỏ sự có mặt của nó bằng cách tương tự, nghĩa là bằng *mặt trái*.

Cái ngã càng lớn, thì nhu cầu càng nhiều. Nhu cầu càng nhiều thì sợ hãi càng nhiều. Một con người có nhiều sợ hãi, nhiều vòng đai phòng thủ không thể gọi là người hùng mạnh.

Đức Bôn sư chúng ta là người mạnh nhất trong những người mạnh, bởi vì Ngài đã triệt tiêu bản ngã, bởi vì Ngài không có một nhu cầu nào. Trong kinh *Sợ hãi và khiếp đảm* (Trung bộ I), Ngài đưa ra những lý do vì sao Ngài không còn sợ hãi, để ai muốn đạt được đức tính vô úy, thì hãy sống như Ngài đã sống: thân nghiệp thanh tịnh (nghĩa là không giết hại, trộm cắp, dâm dục), ngữ nghiệp thanh tịnh (không nói dối, nói hai lưỡi, nói lời phù phiếm, lời độc ác), ý nghiệp thanh tịnh (không tham, thân, si), mạng sống thanh tịnh (không tự nuôi sống bằng những nghề nghiệp ác ôn), không có tham dục cường liệt, không lười biếng, không ngủ gà ngủ gật, tâm không tán loạn (luôn luôn thiên định), thân không lãng xăng giao động, không ham muốn lợi danh và tiếng khen, không khen mình chê người, không nghi ngờ do dự, không ngu độn si ám... Ngược lại, Ngài sống điều độ, tỉnh giác, tinh tấn, chánh niệm, ít nhu cầu, sáu căn luôn luôn an hòa tịch tịnh, có trí tuệ sáng suốt. Nhờ vậy, với Ngài, không bao giờ có nỗi sợ hãi và bất thiện khởi lên khi sống một mình trong những trú xá xa vắng ở rừng núi hoang vu: Đức Phật quả là Đấng Chiến Thắng (Jina) trong loài người, Con Người mạnh nhất.

Bóng Nguyệt Lòng Sông,

tr. 17-21

HẠNH ĐỘC CƯ LÝ TƯỞNG

Kinh *Theranàmo* (*Trưởng Lão Danh*) trong Tương ưng bộ (Samyutta Nikàya, II, 2827) kể chuyện một vị tỳ kheo luôn luôn sống một mình và khuyên người khác nên sống như vậy. Như nhan đề kinh, vị ấy được các tỳ kheo gọi là trưởng lão, chúng ta không rõ vì họ tôn trọng ý muốn dấu tên của ngài hay nó có tính cách biếm xịch khi những bạn đồng tu của ngài có xã hội tính hơn. Chúng ta gần như không có một bức họa về vị tỳ kheo ấy trong những câu sau đây trích từ kinh văn:

“Bây giờ có một vị tỳ kheo được gọi là trưởng lão, vị ấy là một người độc cư, và tán thán hạnh độc cư. Một mình vị ấy đi vào làng khát thực, một mình, vị ấy trở về; một mình, vị ấy ngồi thiền; một mình, vị ấy kinh hành.

“Một số tỳ kheo đồng học có lẽ thấy lối sống của ông hơi quái dị, nên đến bạch Phật. Phật cho gọi trưởng lão ấy đến. Ông ta cũng xác nhận lời đồn đại về sự ưa thích độc cư của ông. Khi Phật hỏi ông hiểu thế nào về độc cư và thực hành nó như thế nào là đúng, ông giải thích cho Ngài theo thói quen, thường nhật của ông như trên:

“Bạch Thế Tôn, một mình con vào làng khát thực, một mình con trở về, một mình con thiền định và, một mình con kinh hành. Bạch Thế Tôn, như vậy con là một kẻ độc cư và tán thán hạnh độc cư”.

Lời dạy của Phật về thái độ ấy không hẳn là một lời lên án cũng không ca ngợi vô điều kiện. Ngài dạy: “Này trưởng lão, quả có hình thức độc cư như vậy. Ta không phủ nhận. Nhưng trưởng lão, Ta sẽ nói cho ông nghe cách thức độc cư hoàn hảo nhất trong mọi chi tiết của nó. Hãy chú lắng nghe. Rồi Ngài tiếp tục giải thích như sau:

“Trong sự độc cư này, trưởng lão, cái gì đã qua được bỏ qua. Cái gì chưa đến được gạt bỏ. Tham dục đối với những tâm sở hiện tại được chế ngự. Này trưởng lão, thế gọi là lý tưởng độc cư được hoàn thành trong mọi chi tiết”.

Để nêu rõ rằng người độc cư lý tưởng kiện toàn những điều kiện trên đây chính là bậc A la hán, Phật tóm tắt lời dạy bằng bài kệ:

Vượt trên tất cả, biết tất cả

Bậc thánh không nhiễm ô đối với tất cả

Được giải thoát vì từ bỏ mọi sự

Khi dục vọng không còn

Người như thế Ta sẵn sàng tuyên bố

Là một người độc cư thật sự.

Lý tưởng độc cư nêu trong *Trường Lão Danh Kinh* dường như được lặp lại trong những bài kệ tóm tắt kinh *Bhaddekaratta*. Ta có thể so sánh định nghĩa của Phật về người độc cư toàn hảo trong kinh Trường Lão với những dòng sau đây ở kinh *Bhaddekaratta*:

Đừng theo dấu quá khứ

Hay khát vọng tương lai

Cái gì đã qua được bỏ lại đằng sau

Và với cái hiện tại

Dùng tuệ giác soi chiếu.

Trên đây ta thấy kinh Trường Lão trình bày lý tưởng đích thực của độc cư trái hẳn với quan niệm thông thường về độc cư: lý tưởng đích thực được mô tả là một sự “độc cư” của tâm thức bằng cách bỏ hết mọi sự lệ thuộc quá khứ và tương lai, và chế ngự dục vọng đối với tâm sở hiện tại. Những câu kệ kết luận cho thấy rõ người độc cư lý tưởng không bị ô nhiễm đối với mọi hiện tượng và được “giải thoát, và từ bỏ tất cả”. Điều này nhắc ta nghĩ đến danh từ *upadhiviveka* (sự giải thoát mọi sở hữu) ám chỉ Niết bàn, sự độc cư tâm linh cao nhất (*citta viveka*), và mọi nỗ lực độc cư của thân xác phải được gắn liền vào nó một cách thích hợp. Về sự độc cư thân xác, quan niệm thông thường là ở một mình. Nó đem lại cho tâm thức nhà khổ hạnh cái viển tượng bình an vì xa lánh được đám đông điên cuồng. Dĩ nhiên sự độc cư thân xác này thường được Đức Phật đề cao xem như một điều kiện tiên quyết để giải thoát. Bởi thế ở cuối một đoạn văn hùng hồn ca ngợi hình thức độc cư, Ngài thú thật với thị giả Nàgita một cách hồn nhiên rằng Ngài rất thoải mái ngay cả khi đại tiểu tiện mà không thấy ai ở đằng trước hay sau mình, hoàn toàn một mình: “Khi không thấy ai ở đằng trước hay đằng sau, Ta hoàn toàn thoải mái khi ở một mình trong rừng núi”.

Cũng như sự độc cư thể xác có nghĩa là sự thỏa thích vì không thấy người nào ở trước hay sau mình, sự độc cư tâm linh cũng thế, được định nghĩa là sự vắng bóng ngoài nhìn quá khứ hay trông ngóng tương lai trong tâm trạng lo âu. Vì đã từ bỏ những gì thuộc vị lai, ta không còn lo nghĩ gì về tương lai. Quan niệm thời gian về quá khứ và tương lai trong sự độc cư tâm linh tương ứng với không gian trước và sau trong sự độc cư thể xác. Tuy nhiên sự giải thoát khỏi hai yếu tố ấy tự nó không đem lại sự “thoải mái” vốn là lý tưởng của sự độc cư, còn có một yếu tố thứ ba cần phải loại bỏ: ấy là ta phải “vô ưu lự” dù trong sự độc cư thể chất hay tâm linh. Do đó bất cứ sự bám víu nào đối với sở hữu của mình - thuộc vật

chất hay tinh thần - chính là yếu tố thứ ba làm hỏng sự độc cư. Khi đã điều phục hoàn toàn dục vọng đối với những tâm sở hiện tại, với tuệ giác người ta biện biệt rõ ràng những pháp hiện tại và thấy nó vô thường, khổ, vô ngã.

Hai kinh *Trưởng Lão Danh* và *Bhaddekaratta* như vậy phối hợp để diễn tả một quan điểm về một sự độc cư siêu việt xa hẳn ý nghĩa thông thường. Ngoài ra những chỗ khác của tạng Pali cũng nói ý ấy, ví dụ:

Không nhảy quá xa, cũng không lùi lại

Đã siêu việt được tâm thức tán loạn

Vị tỷ kheo xả bỏ những pháp bên này bên kia

Như con rắn bỏ cái vỏ đã khô cứng

(Sn. V, 8)

Không có gì ở trước mặt hay sau lưng

Cũng không có gì ở trung gian gọi là của mình

Kẻ nào không sở hữu gì, không bám víu gì

Kẻ ấy được gọi là một người thanh tịnh

(PC 421)

“Buông bỏ cái gì đã qua - buông bỏ cái gì chưa tới - buông bỏ luôn tất cả cái trung gian - siêu việt mọi hiện hữu, với một tâm thức giải thoát mọi sự như thế, người sẽ không bao giờ trở lại trong sanh tử”.

Một nghiên cứu tỉ mỉ về hai kinh nêu trên sẽ cho thấy rõ ràng giữa hai kinh đề cập cùng một vấn đề. Nhưng làm sao để giải thích đúng từ ngữ bí hiểm *Bhaddekaratta*? Trong mạch lạc của sự thỏa thuận về đề tài độc cư của chúng ta, yếu tố nổi bật nhất của ẩn ngữ dường như là tiếng ở giữa “*eka*” (một, đơn độc). Vì tính cách khá thông dụng của danh từ này mà ý nghĩa của nó thường bị xem thường. Do đó có khuynh hướng xem từ *Bhaddekaratta* như một khiếm từ (chưa đủ nghĩa). Từ đơn “*eka*” hầu như bị vài học giả xem như một phiếu trắng, cần phải thêm vào những danh từ khác như “đem” hay “sự gắn bó với cô độc” để làm cho nó đủ nghĩa. Nhưng ta có thể chứng minh rằng danh từ *eka* có một vị trí ưu thắng trong thuật ngữ kinh tạng Pali, nó là một biểu tượng có ý nghĩa lớn đối với những người có khuynh hướng khổ hạnh. Đối với họ, rõ ràng không có gì lạ, không có gì khó hiểu trong từ “*eka*”, và bởi thế chúng ta tìm thấy từ này lặp lại trong suốt kinh *Khaggavisàna* (Sn.vv.35-75) trong điệp ngữ “*eko care khaggavivànakappo*” (lang thang một mình - như một con tê giác?). Kinh *Mâu Ni* (Mubi sutta) cũng sử dụng từ *eka* trong ý nghĩa “đi một mình” ấy: “*ekani carantami munimappamattam*” (bậc Thánh tinh tấn đi một mình - Sn v.213). Từ

eka cũng được tìm thấy đến 6 lần trong bài kệ của trưởng lão Ekavihàriya (Trưởng Lão kệ câu 537-546). Được “ở một mình không người thứ hai” (*ekàkiyo adutiyo* - câu 541) trong rừng sâu, đây là niềm khát vọng củ ngài, và do đó ngài đã được Đức Thế Tôn ca ngợi trong bài kệ sau:

Ekàsanam ekaseyyam

Eko caram atandito

Vanamte ramito siyà

(Dhp.305)

Một chỗ ngồi đơn độc - một giường nằm đơn độc

Và đi một mình không một mối

Một mình tự hàng phục, ông ấy có thể tìm thấy khoái lạc trong sự độc cư ở núi rừng

(PC.305).

Những khó khăn về từ nghĩa của tiếng “*eka*” như vậy đã được vượt qua, bây giờ ta có thể bàn đến tương quan của nó với từ “*ratta*” tiếp sau đó. Từ “*ekaratta*” đã được giải thích theo truyền thống là “một đêm” và ta đã thấy Nànamoli và I. B. Horner chứng minh ở trên rằng lối giải thích ấy không ổn. Đại đức Nànamoli đã gợi ý một cách chính xác rằng *ratta* có thể là một từ xuất phát từ ngữ căn *vranji* (mong muốn, bám víu). Nhưng ông đã ngần ngại không theo dõi hết những hàm ẩn của giả thuyết ông, có lẽ vì gặp khó khăn ở danh từ “*eka*”. Trên đây chúng ta đã lột được ý nghĩa của từ này, nên có thể tiếp tục khai thác sự gợi ý của đại đức đến chỗ toàn vẹn. Sự “yêu thích độc cư” (xem bài kệ trên) được xem như một loại “khát vọng lợi lạc” - nếu ta có thể dùng từ ngữ này một cách dè dặt. Chẳng hạn, trong kinh Nàkasa (Sn.) chúng ta tìm thấy một sự phê chuẩn rõ rệt với một “bám víu” hay “thích thú” như vậy:

Esànassasikkhetha- samanopàsanassa ca ekattam monamakkhàtam eko ce abhira-missasi atha bhàsisi dasa disà.

(Sutta Nipàta (Sn. 718-719)}

“Hãy tập luyện ngồi một mình ở nơi thích hợp cho một ẩn sĩ. Sự độc cư được gọi là thánh hạnh, và nếu người nào vui thích trong hạnh độc cư, người ấy sẽ chiếu sáng cả mười phương”.

Hoặc chỗ khác trong kinh Xá Lợi Phất, ta thấy *ratta* (thích thú, bám víu, khát khao) được sử dụng trong nghĩa nêu trên, nói đến sự yêu thích độc cư của Phật và sự từ bỏ của Ngài:

Sabbam-taman-vinodetvà-elo 'va rati majjhagà (Sn. V 956)

“Đã xua tan mọi bóng tối - Ngài tìm thấy khoái thích trong hạnh độc cư”.

Tất cả dẫn chứng trên đi đến kết luận rằng *ekaratto* trong từ *Bhaddhekaratto* có nghĩa là “con người bám lấy hạnh độc cư”. Bây giờ chúng ta coi lại hình dung từ “Bhadda” (lành, tốt, cao cả). Như đã nói trong phần luận về kinh Trưởng Lão Danh ở trên, sự ở một mình về phương diện thể xác mà thôi cũng không phải là tất cả các hạnh độc cư mà Phật tán thán. Ta cũng nên nhớ rằng Ngài rất dè dặt khi phẩm bình về lời của vị trưởng lão nói về thói quen thường nhật của ông, và sau đó Ngài tiếp tục giảng dạy ông cách thức độc cư toàn hảo trong mọi chi tiết là như thế nào. Về điểm này ta có thể so sánh với kinh Migajàla (Trung Ưng bộ IV 357) trong đó Ngài định nghĩa hai từ *ekavihàri* và *sadutiyavihàri*.

“Này Migajàla, có những hình sắc do mắt nhận biết, thích thú, dễ chịu, đáng ưa, khoái lạc, liên hệ đến khoái lạc giác quan và đầy cảm dỗ. Nếu một vị tỷ kheo thích thú đối với chúng, xác nhận và bám lấy chúng, thì khi ấy, vì ông thích thú, xác nhận và bám víu chúng, sự thích thú phát sinh (*nandi*). Khi có sự thích thú, vị ấy khát khao, vì khi khát khao thì có sự trói buộc. Một người bị trói buộc bởi xiềng xích của sự thích thú, hỡi Migajàla, thì ta gọi “một người ở với (kẻ) thứ hai” (*sadutiyavihàri*) (nghĩa là không còn độc cư).

Sau khi giảng giải tương tự về các đối tượng của các giác quan khác, Phật tóm tắt bằng những lời sau:

“Hỡi Magajàla, một tỷ kheo sống như vậy, thì dù vị ấy có đi đến những nơi xa nhất trong núi rừng nơi không có tiếng động, không ồn ào, nơi vắng bật bóng người, nơi không bị người phiền nhiễu - những nơi thích hợp cho sự độc tọa tư duy - mặc dù vậy, vị ấy vẫn được gọi là “người ở với một (pháp) thứ hai”. Vì sao? Bởi vì dục vọng là “kẻ thứ hai” (bạn) của vị ấy và vị ấy không bỏ được dục vọng. Do đó, vị ấy được gọi là “Người ở với một kẻ thứ hai”.

Người độc cư (*ekavihàri*) khi ấy được định nghĩa là là vị tỷ kheo không thích thú, không xác nhận hay bám víu vào những đối tượng của sáu giác quan và như vậy giải thoát khỏi trói buộc xiềng xích của sự thích thú. Sự tóm tắt của Phật trong trường hợp này không kém phần hùng biện hơn nhận xét kết thúc của Ngài trong kinh Nàgita - sự mâu thuẫn giữa chúng chỉ là bề mặt, nếu ta xét kỹ mạch văn.

“Này Migajàla, một tỷ kheo sống như vậy, thì dù vị ấy có ở trong làng mạc, ở giữa tăng ni, thiện nam, tín nữ, vua chúa, đình thần, ở giữa những bậc thầy và đồ đệ các tôn giáo khác, vị ấy vẫn được gọi là kẻ độc cư. Vì sao? Vì dục vọng là kẻ “thứ hai” của vị ấy đã bị loại bỏ. Do đó, vị ấy được gọi là người độc cư”.

Loại độc cư lý tưởng được tán dương trong hai kinh *Trưởng Lão Danh* và *Migajàla* cũng là đề tài của kinh *Bhaddekaratta*. Ở đây phần tóm tắt và lược giải liên hệ đến vị *Bhaddekaratta* mà bây giờ có thể dịch là “Người yêu sự độc cư lý

tướng” sự phân biệt của Đức Phật giữa tình trạng độc cư thể xác và độc cư tâm linh là bằng chứng dồi dào biện minh sự sử dụng từ *bhadda*, và câu kệ kết thúc, quả vậy, đã cho thấy lời tán dương là của chính Đức Phật.

Evamvihàrim àtàpim-ahorattam atan ditam

Tam ve bhaddakarattoti-santo àcikhate muni

“Một người an trú như vậy một cách tinh tấn

Ngày đêm không mệt mỏi

Người ấy bậc tịnh thánh đã gọi là

“Kẻ yêu thích sự độc cư lý tưởng”

Y tưởng của nhan đề tuy không phải là điều duy nhất đáng chú ý trong kinh Bhaddekaratta; cả hai phần tóm tắt và luận giải mặc dù ngắn ngủi, có thể đại biểu cho cốt tủy của chánh pháp trong tất cả chiều sâu và ý nghĩa của nó. Chẳng hạn trong phần tóm tắt có hai từ ngữ khó “*asamhiram-asamkupoam*” có ý nghĩa riêng của nó. Những điểm này sẽ được đề cập trong phần chú giải, vì tốt nhất nó phải được thâm định trong ánh sáng của chính bản kinh.

KINH ĐỘC CƯ LÝ TƯỞNG

Như thế này tôi đã nghe. Một thời, Đức Thế Tôn ở nước Xá vệ trong vườn Kỳ thọ Cấp cô độc. Ở đây, Ngài bảo các vị tỷ kheo: “Này các tỷ kheo” - “Dạ, bạch Đức Thế Tôn”, các vị tỷ kheo trả lời Phật. Đức Thế Tôn dạy: “Các tỷ kheo, Ta sẽ giảng cho các ông tóm lược và luận giải về người yêu thích sự độc cư lý tưởng. Hãy lắng nghe, Ta sẽ nói” - “Bạch Thế Tôn, chúng con xin nghe”. Các vị tỷ kheo trả lời Đức Thế Tôn. Đức Thế Tôn nói bài kệ này:

“Đừng theo dõi dấu vết quá khứ

Hay khát vọng tương lai chưa đến

Cái gì đã qua được bỏ lại đằng sau

Cái gì chưa đến thì chưa đạt được

Những cái gì thuộc về hiện tại, người hãy quan sát

Bằng tuệ giác khi nó xảy đến

Bất động - không sân

Trong trạng thái ấy người trí nên tăng trưởng

Ngay hôm nay hãy nỗ lực

Vì ngày mai cái chết có thể đến - ai biết?

*Chúng ta không thể nào điều đình
Chúng ta không thể nào điều đình
Với cái chết đã thu hút vô số người
Những kẻ nào an trú như trên một cách tinh tấn
Ngày đêm không mệt mỏi
Thì kẻ ấy bậc Thánh gọi là
“Người Yêu Thích Hạnh Độc Cư Lý Tưởng”.*

Lại nữa, này các tử kheo, người theo dõi dấu vết quá khứ như thế nào? Vị ấy nghĩ: “Tôi có sắc như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó. Vị ấy nghĩ: “Tôi có thọ (cảm giác) như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó. Vị ấy nghĩ: “Tôi có tưởng (tri giác) như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó. Vị ấy nghĩ: “Tôi có hành như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó. Vị ấy nghĩ: “Tôi có thức như vậy trong quá khứ” và thích thú nghĩ về nó. Như vậy, này các tử kheo, là người ấy theo dõi dấu vết quá khứ.

Và này các tử kheo, thế nào là người không theo dõi dấu vết quá khứ? Vị ấy nghĩ: “Tôi có sắc như vậy trong quá khứ” và không thích thú nghĩ về nó. Vị ấy nghĩ: “Tôi có thọ như vậy... có tưởng như vậy... có hành như vậy. Vị ấy nghĩ: “Tôi có thức như vậy trong quá khứ” nhưng không thích thú nghĩ về nó. Ấy gọi là vị không theo dõi dấu vết quá khứ.

Và này các tử kheo, thế nào vị ấy khát vọng tương lai? Vị ấy nghĩ: “Tôi có thể có sắc như vậy trong tương lai” và thích thú về nó. Vị ấy nghĩ: “Tôi có thể có thọ... có tưởng... có hành... vị ấy nghĩ, “Tôi có thể có thức như vậy trong tương lai” và thích thú về nó. Ấy gọi là vị ấy khát vọng tương lai.

Và này các tử kheo, thế nào là vị ấy không khát vọng tương lai? Vị ấy nghĩ: “Tôi có thể có sắc như vậy trong tương lai” nhưng không thích thú nghĩ về nó. Vị ấy nghĩ: “Tôi có thể có thọ như vậy... tưởng như vậy... hành như vậy... Vị ấy nghĩ, “Tôi có thể có thức như vậy trong tương lai” nhưng không thích thú về nó. Ấy gọi là vị ấy không khát vọng tương lai.

Và thế nào gọi là bị lôi kéo vào những pháp hiện tại? Ở đây, này các tử kheo, một người phạm phu không được học hỏi, không gần gũi những bậc Thánh, không khéo giải pháp của bậc Thánh, không gần gũi thiện nhân, không được tu tập pháp của thiện nhân, chấp “sắc là ngã, ngã có sắc”, chấp “sắc ở trong ngã hay ngã ở trong sắc”. Người ấy chấp thọ là ngã, thọ có ngã, chấp thọ ở trong ngã hay ngã trong thọ. Người ấy chấp tưởng là ngã, tưởng có ngã, chấp tưởng ở trong ngã, chấp ngã trong tưởng. Người ấy chấp hành là ngã, ngã có hành, chấp hành ở trong

ngã hay ngã trong hành. Người ấy chấp thức là ngã, chấp ngã có thức, chấp thức ở trong ngã hay ngã ở trong thức. Ấy gọi là bị lôi kéo vào những pháp hiện tại.

Và hỏi các tử kheo, thế nào là một người không bị lôi kéo vào những pháp hiện tại? Ở đây, hỏi các tử kheo, một người môn đệ có học, theo lời dạy của bậc Thánh, khéo giải pháp của bậc Thánh, luyện tập pháp của bậc Thánh, theo lời dạy của những thiện nhân, khéo giải pháp thiện nhân, luyện tập pháp thiện nhân, nên không chấp sắc là ngã hay ngã có sắc, không chấp sắc trong ngã hay ngã ở trong sắc. Vị ấy không chấp thọ là ngã... không chấp tướng là ngã... không chấp hành là ngã... không chấp thức là ngã, ngã có thức, thức trong ngã hay ngã trong thức. Ấy gọi là không bị lôi kéo vào những pháp hiện tại.

Hãy đừng theo dõi dấu vết quá khứ

.....

Người ấy bậc Tịnh thánh đã gọi là

Kẻ yêu thích hạnh độc cư lý tưởng

Chính đề ám chỉ điều này mà ta nói: “Này các tử kheo, Ta giảng cho các ông tóm lược và luận giải về kẻ yêu mến hạnh độc cư lý tưởng”.

Đức Thế Tôn nói như vậy, và các vị tử kheo hoan hỉ tín thọ lời Ngài đã dạy.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 22-40

VẤN ĐỀ KHỔ VUI

Có những tôn giáo ca tụng khổ đau như phương tiện duy nhất để đạt đến giải thoát, do đó mà có những trường phái khổ hạnh ép xác, nằm gai nếm mật... trong nhiều tôn giáo khác nhau. Bởi vì họ cho chính thân xác này là nguồn gốc tội lỗi, nên muốn chuộc tội thì phải hành phạt cho nó xứng đáng. Và tội lỗi đây là tội lỗi thần linh, đối với những nhân vật vô hình mà họ nghĩ có rất nhiều quyền uy và cũng như con người, có thương có ghét, đầy đủ thất tình lục dục, hăng say thương thiện phạt ác.

Khuynh hướng tôn thờ đau khổ còn được tìm thấy trong một số triết gia, thi sĩ, văn sĩ lãng mạn ở mọi thời, mọi xứ. Những người này cho đau khổ như nguồn thi hứng bất tận giúp họ sáng tác, do đó họ đi tìm đau khổ, đào bới cho ra khổ đau, để tìm trong đó một độ sống nồng nàn giữa cuộc đời nhạt phèo vô vị. Cái khuynh

hướng tầm cầu khổ đau ấy đã đẻ ra những văn nghệ sĩ than mây khóc gió, “không ốm mà rên”.

Khuynh hướng ấy theo phân tâm học ngày nay là một thứ tâm bệnh, bệnh “tự hành khổ” (masochism). Như S. Freud mô tả, hạng này luôn luôn cho mình thấp kém, tội lỗi, xấu xa, gán hết tất cả những gì tốt đẹp, thánh thiện, thanh cao cho một đấng tối cao rồi quỳ lạy trước đấng ấy để van xin lại một chút ân sủng, một chút ánh sáng (mà họ đã gán cho vị ấy). Freud đi đến kết luận rằng, tôn giáo thần quyền là một hình thức tâm linh tập thể.

Đức Phật không chủ trương rằng *đau khổ* đem lại giải thoát. Nếu khổ đưa đến giải thoát thì chúng sinh ở địa ngục ngạ quỷ đáng lẽ được thành Phật trước hơn ai cả, vì trâu bò lừa ngựa sẽ giải thoát trước cả chúng ta, bởi vì chúng kéo cày chở nặng suốt đời. Ngài cũng không tuyên bố rằng chỉ có *vui* mới đem lại giải thoát. Niềm vui có thể đem lại giải thoát, thì chúng ta nên bỏ hết thời giờ để theo đuổi các thú vui cho thỏa thích.

Trái lại, Phật phân tích hai loại khổ, hai loại vui. Có cái khổ hiện tại đưa đến tương lai cũng khổ, cái khổ ấy ta nên tránh. Đó là những khổ hạnh theo tà kiến, như cầu hạnh, ngư hạnh (làm như trâu, làm như chó với hy vọng như thế sẽ được sanh lên trời). Đó là những nghiệp bất thiện của thân, miệng, ý hiện tại bị người có trí quở trách, tương lai bị sinh vào địa ngục. Nhưng có loại khổ hiện tại mà đưa đến vui tương lai, cái khổ ấy ta không nên tránh mà hãy vượt qua. Đó là nỗi khổ của người bình sinh có nhiều tham, sân, si, khi biết đạo, bắt đầu tu tập, phải cố gắng nhiếp phục chúng. Nỗ lực nhiếp phục những tánh xấu nơi mình cố nhiên là một nỗi khổ, nhưng cái khổ ấy ta cần phải vượt qua, không thể vì khổ mà ta không cố gắng, để các thói xấu tiếp tục làm chủ mình.

Vui cũng vậy, có hai loại vui. Có cái vui hiện tại đưa đến khổ tương lai, vui ấy ta nên tránh. Như cái vui của sự phóng túng không theo giới luật, cái vui của kẻ làm ác mà vinh vang tự đắc (gọi là *tà mạn* hãnh diện về việc ác). Đó là những cái vui của vô minh, sẽ đưa đến tương lai khổ, khi hành vi tội ác bắt đầu kết quả. Nhưng ngược lại, có cái vui của hiện tại đưa đến tương lai cũng vui, cái vui ấy ta nên thực hiện, và thực hiện nhiều lần. Đó là niềm vui do các việc lành đem lại, do bố thí, trì giới, nhẫn nhục, do không tham, không sân... đó là cái vui không còn bóng dáng đau khổ, gọi là “hỷ lạc do ly dục sanh” ở cảnh giới sơ thiên sau khi gột sạch năm triền cái, phát sanh năm thiền chi (tâm, từ, hỷ, lạc, nhất tâm) cái vui ở cảnh giới nhị thiên (hỷ lạc do định sanh), tam thiên (xả niệm lạc trú) và tứ thiên (xả niệm thanh tịnh). Đó đều là những niềm vui của tịch diệt.

Nói tóm, Đức Phật không chủ trương nên vui hay nên khổ trên phương diện cảm thọ, nghĩa là vui khổ trong vòng sống chết. Đúng hơn, Ngài khuyên chúng ta hãy tránh những khổ vui nào đưa chúng ta càng ngày càng xa sự giải thoát, và

đừng tránh những khổ vui nào đưa ta tới gần giải thoát, niết bàn, là cái vui tối thượng một cảm thọ siêu thoát ngoài khổ vui thế gian.

Bóng Nguyệt Lòng Sông,

tr. 41-44

CHÂN LÝ CĂN BẢN

Chân lý căn bản đệ nhất nghĩa, theo lời Phật dạy trong kinh Thắng Man chính là Diệt đế: sự tiêu diệt khổ một cách triệt để, hay niết bàn - một cảnh giới không còn bóng dáng tăm hơi của khổ. Nhưng muốn tiêu diệt hoàn toàn cái khổ thì phải thấy được cái khổ ấy một cách toàn diện đầy đủ mọi khía cạnh, chi tiết. Như nhô có phải nhô tận gốc, diệt khổ cũng vậy, phải biết rõ tất cả góc rẽ mầm mống hình trạng của nó, mới có thể diệt trừ được nó một cách toàn vẹn, triệt để. Chỉ có Đức Phật mới thấy được toàn diện *Khổ* đế (chân lý về khổ) do đó mới biết được toàn diện *Tập* (nguyên nhân của khổ) tức sự tích tụ, tập hợp những nhận thức mê lầm (*hoặc*) và những hành động của thân miệng ý (nghiệp). Nhờ biết rõ *Tập* này một cách toàn diện mà Ngài mới tu Đạo diệt khổ toàn diện và chứng *Diệt đế* toàn diện, Niết bàn thực sự. Thành thử tất cả tùy thuộc vào trình độ của cái thấy chân lý về khổ có toàn diện hay không. Nếu cái thấy khổ chỉ ở trình độ lưng chừng, thì cũng chỉ có thể biết *Tập* một cách cạn cợt, ta Đạo lai rai, chứng Diệt phiến phiến, nghĩa là chỉ tạm gọi là diệt mà chưa thực sự là niết bàn tối hậu Phật đã chứng. Do đó mà có niết bàn của Thanh văn, niết bàn Duyên Giác, khác với niết bàn của Phật. Trên phương diện tuyệt đối chỉ có một niết bàn, nhưng khi đã nói có ba hạng niết bàn cũng có thể nói là vô lượng niết bàn trên danh từ tùy theo trình độ người chứng mà không phải niết bàn thực chất nghĩa là sự tiêu diệt hoàn toàn cái khổ.

Tại sao như vậy?

Tại vì như đã nói, chúng ta không thấy được cái khổ toàn diện mà chỉ thấy một cách phiến diện, “phiến diện” ở đây mang nhiều hình thức, tạm phân tích như sau:

1/ Khi nghe nói **Đời là khổ** ta chỉ hiểu đó là những nỗi khổ rõ rệt như tai nạn bệnh tật, chết chóc nghèo đói. Lối suy nghĩ như thế cũng cạn cợt không khác gì nghe nói tới “mê sắc” thì chỉ nghĩ tới sắc phụ nữ. Triết gia Schopenhauer còn cay cú cho rằng chỉ có người ngu mới gọi đàn bà là phái đẹp. Ông ta ngược lại bảo

nên gọi họ là phái “thiếu thẩm mỹ” (xin lỗi các bà). Từ sự diễn dịch sai lầm ấy đi đến quan niệm cho rằng nghèo mới khổ, giàu không khổ, bệnh mới khổ, lành mạnh thì không, chết mới khổ, sống không. Có biết đâu rằng nghèo khổ một cách, giàu khổ cách khác, bệnh khổ một cách, nhưng không bệnh khổ cách khác... đó là lối nhìn phiến diện thứ nhất đưa đến sự thiếu khoan hồng, lòng ganh ghét đố kỵ với những người, hoàn cảnh mình cho là sướng hơn mình.

2/ Ta có thể công nhận đời khổ, nhưng lại chống chế rằng đời ở chỗ này mới khổ, chỗ kia đâu có khổ. Do đó mà muốn bồng bế nhau xuống ghe tàu dời chỗ ở, đi đến chỗ khác mà họ nghĩ là không khổ. Đó là lối nhìn phiến diện thứ hai, chỉ thấy *chỗ này* mà không thấy **khắp nơi đều khổ**.

3/ Ta có thể nghĩ rằng lúc này khổ, lúc khác hết khổ, sẽ sung sướng hơn. Do đó mà ta hy vọng, đợi chờ, trông ngóng về tương lai, hy sinh hiện tại cho tương lai. Quan niệm này đưa đến hai thái độ sống đều nguy hiểm như nhau. Một là sống buông lung trụy lạc vì chán chường hiện tại, xem nó như một cái cầu, một đoạn đường phải vượt qua càng nhanh càng tốt, một chén thuốc đắng phải nuốt ực cho xong. Hai là sống ép xác khổ hạnh khó nhọc nai lưng làm lụng tích tụ tài sản vật chất tinh thần để ngày sau, kiếp sau tọa hưởng. Đó là vì không thấy *toàn diện* cái khổ ở vị lai.

4/ Ta có thể nghĩ rằng **đời khổ** thật đó, nhưng cũng có lúc vui đấy chứ. Như ăn ớt cay, uống cà phê đắng, mà ta vẫn ưa thích mùi vị đắng cay. Ân ái là ràng buộc mà đa số vẫn khoái thích hệ lụy cho dù nhiều lúc phải khổ trầy vì tróc vẩy vì nó. Vì tham tiếc năm giọt mật ngũ dục ta đành chịu lao mình vào vực thẳm sinh tử luân hồi. Vì ta chưa thấy khổ một cách toàn diện, chưa thấy rõ năm giọt mật cũng nằm trong khổ (ta tách rời chúng ra), vì ta thấy “trong khổ cũng có vui” do đó mà ta phải mãi mãi chịu khổ, không bao giờ dứt khoát được.

5/ Ta có thể lý luận rằng biết cách sống thì không đến nỗi khổ. Sống cách này khổ, cách khác thì không, hoặc đỡ khổ hơn. Như một viên thuốc đắng nếu biết bọc một lớp đường ra ngoài thì nuốt cũng được, không tới nỗi khó chịu. Vì lý luận như vậy mà ta không quyết định thoát khổ với bất cứ giá nào, không thể can đảm chấm dứt với toàn diện nỗi khổ, sợ rằng sẽ phải đối diện với hư vô. Như một cái mũi đã quen ngửi mùi xú uế, chỉ biết chọn giữa cái thôi nhiều với thôi ít, mà không dám lia bỏ tất cả vì không biết khi ấy sẽ như thế nào! Con người cũng vậy, rất sợ hãi một tình trạng mình không biết đến, đó là cái **không**, bởi vì nó đã quen bị vây phủ bởi những cái có, dù là những cái **có** đau khổ, khôn nạn, chẳng ra gì.

Như phần uế thói tha thì dù một chút xíu vẫn thói, **khổ** cũng vậy, phải tiêu diệt toàn diện, tận cùng, mới được gọi là niết bàn hoàn toàn thanh tịnh. Muốn tiêu diệt khổ một cách toàn diện, thì ta phải thấy rõ mặt thật của nó ẩn nấp dưới thiên

hình vạn trạng. Ta không được tự đánh lừa bằng những lý luận để trì hoãn, mà phải can đảm đơn đao trực nhập “một nhảy vào liền đất Như Lai”.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 45-50

NHẤT ĐỀ

Chân lý chỉ có một, làm gì có tới bốn? Mà không có bốn thì “một” cũng không cần nói, cho nên danh từ thích hợp nhất để chỉ Phật pháp là Pháp “không hai”. Vậy mà thông thường, ta vẫn quen gọi “tứ diệu đế” là “bốn chân lý vi diệu” với chân lý thứ nhất là **Khổ**, chân lý thứ hai là **Tập** v.v... Có lẽ danh từ Anh ngữ “The Fourfold Truth” ít gây hiểu lầm hơn; có nghĩa chân lý có bốn tầng lớp, bốn yếu tố, bốn giai đoạn thể nghiệm hay bốn gì gì đó cũng được tùy ý, miễn không phải là bốn chân lý. Nói rõ hơn, tứ diệu đế có nghĩa là bốn giai đoạn để đi đến chân lý vi diệu cứu cánh, tức niết bàn. Đây là một *phương pháp* Đức Phật Thích Ca Mâu Ni của chúng ta đã khám phá để thể nghiệm chân lý tối hậu, Niết bàn, sự dập tắt hoàn toàn cái **Khổ**. Phương pháp này có thể so sánh với phương pháp y học gồm bốn giai đoạn mà mục tiêu tối hậu là tình trạng vô bệnh, hết hẳn bệnh tật, lành mạnh hoàn toàn. Bốn giai đoạn ấy là:

- + Chẩn đoán bệnh trạng qua những triệu chứng
- + Tìm nguyên nhân của bệnh
- + Cách chữa trị
- + Sự phục hồi hoàn toàn sức khỏe, sự hết bệnh.

Trong y học, sự chẩn bệnh cho đúng là điều quan trọng bậc nhất. Định đúng bệnh trạng là đã đi quá nửa con đường chữa trị, do đó sự chẩn bệnh đứng hàng đầu. Cũng thế, muốn diệt khổ, đạt tới niết bàn (tức **diệt**, đứng hàng thứ ba trong Tứ diệu đế) thì cốt nhất phải biết rõ cái **Khổ**, như muốn biết bệnh thì trước tiên phải biết bệnh đó là bệnh gì. **Khổ** như vậy tương ứng với giai đoạn một trong y học. Tập nguyên nhân của khổ là giai đoạn của khổ là giai đoạn hai. Đao, con đường đưa đến diệt khổ là giai đoạn ba. Diệt (hay Niết bàn), sự hết khổ, là giai đoạn cuối cùng, mục đích tối hậu, vì mục đích này mà có ra ba giai đoạn trước, hệt như trong y học, sở dĩ phải tìm căn bệnh (1), nguyên nhân (2), cách chữa trị

(3), là vì muốn phục hồi sức khỏe cho con bệnh, đạt đến tình trạng hoàn toàn không bệnh.

Như vậy trong “bốn diệu đế” có một sự nhất quán triệt để, cả bốn giai đoạn tương quan mật thiết không thể tách rời. Sự tách rời ra làm “bốn chân lý” đưa đến những sai lầm trọng đại trong việc lý giải (hiểu) và hành trì (làm) Phật pháp. Trong kinh Thắng Man, Đức Phật nói rõ chỉ một đế chân thật duy nhất là Diệt đế (thứ ba trong bốn diệu đế), ba kia đều là giả lập, vì Diệt đế mà có ra. So sánh với y học như trên thì thấy rất rõ.

Những ngộ nhận vì tách rời “bốn chân lý” rất tai hại không thể nói xiết, trở thành bóp méo xuyên tạc Phật pháp. Thông thường nhất là sự lên án: “Phật pháp bi quan yếm thế vì cho đời là khổ. Thì đây: Chân lý thứ nhất là khổ”. Những người lên án như vậy sẽ nghĩ sao khi đọc kinh Thắng Man về Nhất đế, theo đó chỉ có “chân lý thứ 3”, tức Niết bàn (an vui tuyệt đối) là thật, là cứu cánh?

Nhưng đó chỉ là ngộ nhận của người ngoại cuộc, không đáng nói làm chi. Đến như Phật tử, có người nghe nói đến Tập là nguyên nhân của khổ, vội dừng lại ở đây và kết luận: “À, thì ra mọi cái khổ mình chịu đều do tập quán từ đời trước, do cái “nghiệp” mình đã gây ra, thì chỉ còn nước rán chịu”. Vì nghĩ như vậy mà mọi sự đều đổ thừa cho nghiệp, không muốn làm gì để chuyển đổi. Đó là tai hại gây nên bởi sự hiểu bốn diệu đế một cách phiến diện rời rạc, trong trường hợp này người ta chỉ chú trọng đến Tập, tách rời nó ra khỏi giáo lý nhất quán của Thế Tôn, trong đó Tập được nêu lên là cốt chỉ cho ta thấy có con đường đoạn diệt Tập, nghĩa là đoạn diệt cái nhân của khổ để chấm dứt khổ.

Khi hiểu được Tập và muốn đoạn diệt nó, có người bước sang giai đoạn, tu đạo (Đạo đế) nhưng lại mắc kẹt ở đây vì chấp vào Đạo đế. Khi tu hành có người chấp vào giới luật, cho đó là cứu cánh, không còn gì hơn. Đó là trường hợp những người tu nhờ giữ gìn giới luật nên được tôn trọng cúng dường, rồi nhân đây lấy làm tự mãn, nên không tiến lên được. Có khi người ấy vượt qua được sự tự mãn về giới, siêng tu thiền định, nhờ giới mà đắc định, do đắc định nên khởi tâm tự mãn: người này bị kẹt ở định, quên mất cứu cánh của mình là để thoát khổ chứ không phải để đắc định hay có thần thông. Lại có người vượt qua được sự tự mãn về định, nhờ không tự mãn nên tu thiền định được rốt ráo, rồi nhờ thiền định mà phát sinh trí tuệ: ở giai đoạn này họ cũng vẫn có thể bị kẹt không tiến đến giải thoát, khi khởi tâm cho rằng ta đây có trí, hơn người, ta biết, kẻ khác không biết. Do đó, người ấy cũng không đạt được Niết bàn. Trong kinh *Trạm Xe* (TBK II), tôn giả Phú Lô Na giảng cho tôn giả Xá Lợi Phất nghe bảy giai đoạn đến Niết bàn như bảy trạm xe, không có giai đoạn nào là tuyệt đối mà chỉ là phương tiện để cùng đích là Niết bàn:

+ (1) Giới thanh tịnh là để được (2) tâm thanh tịnh hay định

+ Tâm thanh tịnh là để được (3) đoạn nghi thanh tịnh

+ Đoạn nghi thanh tịnh là để được (4) Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh (biết phân biệt chính tà).

+ Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh là để được (5) Đạo tri kiến thanh tịnh (biết đường tu, tức 37 pháp trợ đạo).

+ Đạo tri kiến thanh tịnh là để đạt đến giai đoạn (6) Tri kiến thanh tịnh (thấy rõ tứ đế). Tri kiến thanh tịnh để đạt (7) Vô thủ trước Niết bàn (giải thoát hoàn toàn).

Như vậy, giới không phải là Niết bàn, vì nếu giới là Niết bàn tức là Niết bàn có thủ trước (chấp vào giới). Tâm thanh tịnh, đạo tri kiến v.v... cũng thế, đều không phải Niết bàn, mà chỉ là những giai đoạn đến Niết bàn. Nói tóm, giới, định và cả tuệ đều là những giai đoạn, là những phương tiện để đi đến cùng đích là Niết bàn. Cho nên không thể đắm trước bất cứ giai đoạn nào, dù là tuệ. Kinh Thủ Lăng Nghiêm cũng dạy: “*Tri kiến lập tri tức vô minh bốn*”. Tự dung khởi lên cái thấy biết cho rằng ta hau, ta giỏi, ta biết, đó là cội gốc vô minh.

Trên đây đều là những tệ hại phát sinh do không quán triệt lý Nhất đế trong Tứ đế, do căn bệnh trầm kha của con người là ưa chia năm chẻ bảy, những gì mà họ tưởng có thể chẻ, chia, nắm bắt.

Xin lặp lại, Đức Phật chỉ dạy một chân lý duy nhất là Diệt đế, sự diệt khổ, chứng Niết bàn, thành Phật, như trong Kinh Pháp Hoa Ngài đã dạy: “*Ta chỉ vì một đại sự nhân duyên mà xuất hiện ra đời, đó là chỉ cho chúng sinh tri kiến Phật để ngộ nhập*”. “Tri kiến Phật” đó là thấy rõ chỉ có một cái duy nhất chân thật là Niết bàn, ngoài ra đều là giả dối hư huyền. Chứng diệt đế, Niết bàn có nghĩa là thấy rõ Khổ (phần thứ nhất của Tứ diệu đế). Thấy rõ đây là thấy rõ nó *không thật*, chỉ hiện hữu một cách huyền hóa, giai đoạn. Vì khổ không thật nên mới có thể đoạn trừ dễ dàng, nếu khổ là thật thì đoạn cũng uổng công vô ích mà thôi. Khổ không thật có, nhưng ta vẫn thấy rõ rang có khổ là vì sao? Tìm nguyên nhân, ta được biết cái sai lầm căn để là do ở *lối nhìn* của ta về thân tâm vũ trụ, một lối nhìn lệch lạc bệnh hoạn đã thành tập quán nhiều đời kiếp. Vậy chỉ cần sửa lại cái nhìn cho đúng, cũng như hư không vốn không có hoa đóm mà người tự thấy ra có hoa đóm là vì mắt bị bệnh. Tập đế (phần thứ hai trong Tứ diệu đế) - nguyên nhân của khổ - là nói về lối nhìn sai lạc ấy, căn để là thấy thật có *cái tôi* (do đó có sân), *sở hữu của tôi* (do đó có tham), thấy có một *tự ngã* tiếp tục (do đó có si, chấp chặt cái ngã không nở rời). Muốn đoạn trừ lối nhìn sai lạc ấy cần chữa cái bệnh của con mắt, theo một phương pháp của Phật dạy là *Bát chánh đạo*, đó là phần thứ tư trong Tứ diệu đế. Vì lối nhìn quan trọng như thế nên đứng đầu Bát chánh đạo là *chánh kiến*: thấy cho đúng như thật. Thấy đúng như thật thì Niết bàn chân thật được hiển lộ, Khổ, Tập tự tiêu tan, như khi mắt đã được chữa lành lặn bình thường thì bệnh

mắt (Tập) hết, mắt hết bệnh thì không còn thấy hoa đốm lằng xằng (khổ) giữa hư không.

Nhưng, Niết bàn, Diệt đế không phải là kết quả của một cái gì, không phải là mục đích nằm cuối một con đường tu đạo cam go đầy gian khổ, mặc dù thông thường ta đều có ảo tưởng như vậy, và sự trình bày Tứ diệu đế cũng cho ta cái cảm tưởng như vậy. Niết bàn vẫn ở ngay trước mắt ta, sờ dĩ ta không thấy là vì mắt ta bệnh. Khi mắt ta hết bệnh thì tự nhiên thấy được hình sắc và hư không. Nhưng không thể nói hư không hình sắc ấy là *mục đích*, là *kết quả* của cái nhìn, vì tự bao giờ cũng như bây giờ chúng vẫn ở đấy, không vì mắt ta bệnh mà hình sắc *biến mất*, mắt khỏi bệnh mà hình sắc hiện lên. Cái thấy có biến, có hiện ấy hoàn toàn là cái thấy chủ quan bệnh hoạn của con mắt, không dính gì tới hư không và hình sắc. Cũng như Niết bàn vẫn luôn luôn tại đây: dù ta biết có khổ, đoạn Tập, tu Đạo thì Niết bàn vẫn ở đó, mà ta không biết Khổ, không đoạn Tập, không tu đạo thì Niết bàn cũng vẫn ở đó không hề xê dịch biến hiện, không vì tu mà có bản đi hay vì có tu mà nó sạch thêm, như lời thâm thúy sau đây của Nham Nhạc Thiền sư, được Lục Tổ ấn chứng cho là đã ngộ nhập: “*Tu chứng tức bất vô, nhiễm ô tức bất đắc*”. Tu chứng thì vẫn phải tu chứng, nhưng nhiễm ô vốn không có thật. (Điều này tôi kỵ để lọt lỗ tai một kẻ ngu, cho nên các thiền sư thường chọn cách truyền đạt bằng gậy gộc và tiếng quát hơn là ngôn ngữ dễ gây ngộ nhập).

Diệt đế, Niết bàn, nói tóm lại là chân lý duy nhất Phật muốn truyền đạt cho ta chứng nhập, nhưng khôn nổi, không có danh từ để mô tả Niết bàn, nên thường thường Phật ưa dùng những từ ngữ phủ định để ám chỉ, khiến người nghe đã hiểu lầm Niết bàn là cái gì tiêu cực, thụ động, phi thực: diệt, vô vi, vô tác, vô thủ trước v.v... Chúng ta ưa thắc mắc về Niết bàn, muốn biết “nó ra làm sao” trước khi khởi công tu tập, muốn biết thành Phật sẽ “như thế nào”, nhưng Đức Thế Tôn hoàn toàn im lặng về điểm ấy. Thiên kinh vạn quyển ghi lại 49 năm thuyết pháp của Ngài đều chỉ đề cập đến vô số pháp môn nghĩa là những cái “cửa” để đi vào Pháp, vào Niết bàn, mà không kinh nào, lời dạy nào mô tả Niết bàn như thế nào cả, bởi vì như Kinh Thắng Man dạy: “*Niết bàn siêu việt, ta không nói lời nào*”. Vì những gì Ngài dạy chỉ là những cái thuộc “vòng ngoài”, những phương tiện, những con đường, những pháp môn giúp ta nương theo để tự tu chứng. Theo đúng những đường lối của Phật đã chỉ, ta sẽ chứng được Niết bàn và khi ấy sẽ biết được “nó ra làm sao”, như ai uống nước ngọt thì chỉ riêng kẻ ấy biết mùi vị, một người chưa uống thì dù có nghe nói nước ngọt thế này hay thế nọ cũng không sao biết được, huống chi đối với Niết bàn là cái vượt ngoài tư duy mô tả?

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 51-61

SỐNG TRONG HIỆN TẠI

Con người đau khổ là vì hoài niệm quá khứ và mơ tưởng đến tương lai, không bao giờ sống trọn vẹn với hiện tại. Một kỷ niệm, nếu là chuyện vui đã làm ta vô cùng thích thú, thì ta ưa làm cho nó *sống lại* bằng trí tưởng tượng. Chẳng hạn ta hồi tưởng một cuộc đi chơi núi với những người bạn thân. Ta nhớ đến lúc chuẩn bị cuộc hành trình, những người tham dự, nhớ đến những cảnh đẹp trên những con đường đã đi qua, nhớ tới khi lên đỉnh núi, nhìn thấy cảnh trí đẹp như thế nào, nhớ những lời nói, động tác của những người bạn trong lúc đó. Dĩ vãng trở về trong vòm trời tâm thức ta như một khúc phim sống động làm ta say mê, đắm chìm trong đó, không còn biết gì tới hiện tại với những tiếng động chat chúa khó ưa: tiếng ồn của xe cộ, cú người, của vật, của ống loa phóng thanh, của toàn những thứ “oan gia tộ hội”! Đó quả là một cách trốn chạy hữu hiệu không khác gì một liều thuốc an thần, một cuộc rượu, một ván bài, một trò giải trí, hay một tham thiền nhập định, nếu thiền định đây chỉ là “làm trống không cái tâm, không nhớ nghĩ”. Bởi vì chung quy đó đều là những phương tiện tạm thời giúp ta chạy trốn thực tại trong chốc lát, cái thực tại đau khổ mà ta muốn thoát ly.

Nhưng dù ta có thể làm sống lại quá khứ linh động đến bao nhiêu, nó thực sự vẫn là một cái xác chết. Không thể tránh được cái lúc ta phải trở về với thực tại trước mặt, một sự thực cay đắng. Càng vui với hoài niệm bao nhiêu, ta càng khổ khi bừng tỉnh trước thực tại bấy nhiêu, khi mà:

“Bùng con mắt dậy thấy mình tay không”

Con người càng sống với hoài niệm nhiều bao nhiêu thì càng dễ điên loạn bấy nhiêu. Quá khứ dần dần đối với họ biến thành một ám ảnh, họ sống trong một cảnh mà danh từ duy thức gọi là “Độc ảnh cảnh”, cái cảnh chỉ có một mình họ thấy bằng tưởng tượng thù dật.

“Khi mơ những tiếc khi tàn”! mộng càng đẹp bao nhiêu, càng làm ta khoái ý bao nhiêu, thì khi tỉnh mộng ta càng ngẩn ngơ, tiếc rề đau khổ bấy nhiêu trước cảnh thực phũ phàng. Không có một cuộc tỉnh mộng nào mà không đem lại đau khổ, dù mộng ấy là mộng đẹp hay ác mộng. Những người “mơ mộng giữa ban ngày” nghĩa là ưa làm sống lại một hoài niệm hạnh phúc, sẽ phải đau khổ thốt lời than như Chateaubriand:

Revenez, revenez, ô mes tristes pensées

Je veux rêver et non pleurer

(Hãy trở về với hiện tại, hỡi những hoài niệm u buồn)

Tôi chỉ muốn mộng mơ, mà không muốn khóc)

Nhưng đã mơ mộng với quá khứ thì đương nhiên phải khóc với hiện tại, đó là chuyện không thể tránh. Bởi vì khi mộng tưởng như vậy, con người thường đắm mình trong sự say sưa. Đó là một thái độ bám víu, ghì giữ lấy quá khứ, làm sống lại nó để quên đi hiện tại.

Nghĩ tưởng về tương lai với niềm hy vọng, khát khao cũng là một thái độ trốn chạy thực tại không khác hoài niệm quá khứ. Khi một viễn tưởng tương lai làm ta khoái thích, ta hình dung nó trong trí với tất cả những chi tiết, đến một độ ta hoàn toàn quên bằng hiện tại. Đó là thái độ của cô bé Pérette trong truyện ngụ ngôn của Lafontaine. Cô bé đội một bình sữa đi bán, giữa đường cô nghĩ tới lúc bán được tiền sẽ mua một con lợn về nuôi. Lợn sẽ lớn nhanh, béo mập, khi lợn đẻ ra một bầy lợn con thì sẽ đem bán được một món tiền to. Với món tiền ấy cô sẽ mua một con bò, còn thừa tiền mua thêm một con bê xinh xắn. Con bê sẽ nhảy tung tăng khắp nhà, thật đáng yêu biết mấy. Nghĩ đến đây cô khoái trá nhảy lên như con bê trong trí tưởng. Bình sữa đội trên đầu rớt xuống vỡ tan tành. Thế là vốn liếng đi đòi nhà ma! Đó là hậu quả dành sẵn cho người nào quá mơ mộng về tương lai, làm cho hiện tại của mình phải hồng lét như bình sữa vỡ tan tành.

Như vậy, hoài niệm quá khứ, mơ tưởng vị lai đều là hai thái độ nguy hiểm. Chỉ còn cách an vui là sống với hiện tại. Nhưng làm sao để sống hoàn toàn trong hiện tại? Điều này dường như bất khả, vì cái tâm con người luôn luôn hoạt động dù trong giấc ngủ. Mà nó đã hoạt động thì không nghĩ về tương lai cũng đoán tưởng quá khứ. Ký ức là một phần tất yếu của tâm thức con người, không thể nào phủ nhận. Có người, vì ký ức dĩ vãng làm họ đau khổ, thường tìm cách để quên. Nhưng càng cố quên, nó lại càng hiện rõ. Cố quên một hoài niệm khổ cũng là thái độ điên đảo không khác gì làm sống lại một hoài niệm vui: hai hạng người này đều có mặt tại dưỡng trí viện. Có những người điên, đúng ngày giờ tháng đó trong năm, thì nổi cơn điên loạn. Đó là do họ đã tự ức chế, không muốn nhớ lại một hoài niệm đau buồn vào ngày, tháng, giờ đó. Chính sự đè nén đó đã ăn sâu vào tiềm thức, làm họ trở thành điên loạn.

Như thế thì chúng ta rơi vào ngõ bí không thể thoát chằng? Bởi vì nhớ cũng không được mà quên cũng không xong. Vậy thì ta phải sống làm sao với cái “của nợ ký ức” này? Và lại ta làm sao chối bỏ hoàn toàn quá khứ! Kinh nghiệm cũng là do ký ức quá khứ, nếu không có ký ức thì không luôn cả cái kinh nghiệm đang giúp ta sống trong hiện tại. Khi đó, có lẽ chúng ta không khác gì trâu bò, chúng cũng sống không có hoài niệm dự tưởng gì ráo. Dự tưởng về tương lai cũng vậy, làm sao ta có thể sống trong hiện tại nếu không có một ít bảo đảm tối thiểu về tương lai? Một đời sống mà không nhớ gì đã qua, không tự tính việc gì chưa đến,

thì có lẽ không khác gì cỏ cây, ngói đá, súc vật cả. Có phải đạo Phật truyền bá ta trở về với một lối sống như vậy không?

Hoàn toàn không!

Trái lại, thiên định của Phật giáo có năng lực phát triển trí nhớ (niệm lực) đến mức độ triệt để, làm cho người ta có thể nhớ tới không những tuổi thơ của mình đời này mà còn có thể nhớ đến nhiều đời trước với đầy đủ các chi tiết: chủng tộc, quê hương, cha mẹ, đồ ăn, tuổi thọ v.v... Không những có thể nhớ đến vô số kiếp quá khứ của mình, *túc mạng minh*, mà có thể nhớ quá khứ của người khác, gọi là *thiên nhãn* hay *sinh tử trí*, những thần thông mà Phật có được khi đắc quả.

Như vậy, có thể nói tu là phát triển toàn bộ tâm thức, trong đó có trí nhớ, chứ không phải cố quên. Cố quên hay cố nhớ, do vui hay buồn, do tư dục thúc đẩy, do sự trốn chạy thực tế thúc đẩy, mới là tâm bệnh. Bởi vậy, chính thái độ khoái thích đắm say, hay thái độ xua đuổi tránh né mới là điểm đáng phàn nàn trong lúc nhớ về dĩ vãng hay dự phóng tương lai. Một vị A la hán cũng có thể diễn tả một hoài niệm quá khứ hay một dự phóng tương lai, nhưng vị ấy không thích thú, không có thái độ bám víu hay xua đuổi của người thường đối với hoài niệm, dự phóng ấy. Chính nhờ thái độ vô dục, giải thoát đối với hoài niệm, mà Phật có thể bình thản nhớ lại vô số tiền kiếp của mình: “*Tại chỗ kia, Ta đã sinh ra, dòng họ như vậy, màu da như vậy, ăn đồ ăn như vậy, thọ khổ lạc như vậy... Ta nhớ đến một đời, hai đời... Cho đến trăm ngàn đời...*” (Kinh Trung Bộ I). Nếu chúng ta có thể gọi lại một kinh nghiệm khổ vui của mình trong quá khứ với một thái độ vô dục như Phật nhớ các tiền kiếp của Ngài, không xen lẫn vui buồn, không bám víu, không thích thú, tức là ta đã giải thoát khỏi những ràng buộc của dĩ vãng và vị lai. Sống trong hiện tại có nghĩa là làm chủ được tâm thức mình, rõ biết những khởi tâm động niệm của mình trong giây phút hiện tại, không để bị lôi kéo về dĩ vãng hay tương lai ngoài sự kiểm soát của mình, nghĩa là một cách vô thức. Cái gì lôi kéo tâm trí ta trở về quá khứ hay khát vọng tương lai? Chính là *chấp thủ*, sự bám víu.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 62-69

THÁNH ĐẠO

Thánh đạo là con đường của bậc Thánh, lối sống của con người đã sạch hết nhiễm ô. Nó còn có nghĩa là con đường mà phàm phu chúng ta phải đi theo nếu muốn từ bỏ địa vị phàm phu, trở nên một Con người như bậc Thánh. Con đường ấy gồm có tám cái (chánh) mà thuật ngữ Phật học gọi là Bát chánh đạo đối với một vị hữu học, và đối với bậc vô học A la hán thì còn thêm hai “chánh” nữa là chánh trí và chánh giải thoát.

Kinh *Đại tứ thập* thuộc Trung bộ kinh III rọi nhiều ánh sáng mới mẻ về con đường tám chánh mà ta sẽ bàn đến trong bài này qua ba điểm dưới đây:

I/ Liên hệ nhân quả trong Bát chánh đạo

Trong con đường tám chánh, có một liên hệ nhân quả mật thiết như sau:

1/ *Chánh kiến* đưa đến hậu quả là *chánh tư duy*. Do thấy chánh mà suy nghĩ được chánh. Muốn suy nghĩ đúng thì cần phải thấy cho đúng.

2/ *Chánh tư duy* đưa đến *chánh ngữ*. Do suy nghĩ chân chánh mà nói ra lời cũng chân chánh. Nếu nghĩ bậy thì không thể nói đúng. Lời nói như vậy là thước đo của tư tưởng. Phát ngôn bừa bãi là do suy nghĩ lộn xộn, nếu “chánh” lại được cái nghĩ, thì sẽ tránh được sự nói bậy.

3/ *Chánh ngữ* đưa đến *chánh nghiệp*. Nghiệp đây là hành động, việc làm thường ngày của chúng ta. Do lời nói chánh, ta sẽ có những hành động chân chánh. Nếu nói chánh mà làm bậy, thì sự nói chánh đó không thực là chánh, chỉ như vẹt nói, máy nói, vì không phát xuất từ tư duy chân chánh. Như vậy thân nghiệp thanh tịnh là do ý nghiệp và ngữ nghiệp được thanh tịnh. Việc làm chánh đáng là do bởi đã nghĩ chánh và nói chánh.

4/ *Chánh nghiệp* đưa đến *chánh mạng*. Mạng đây là nghề nghiệp nuôi sống bản thân, cách duy trì mạng sống của mình. Hành động chân chánh hay việc làm chân chánh đưa đến nghề nghiệp chân chánh, nghĩa là sự nuôi sống một cách chính đáng. Điểm này rất ý nghĩa. Một người suốt đời chỉ biết đan giỏ thì cũng sẽ sinh sống bằng nghề đan giỏ, không thể làm việc gì khác, cũng không ai muốn anh ta làm việc khác, vì biết có giao cho anh ta làm việc gì khác, anh ta sẽ làm không xong. Như vậy, nếu ta có bị cưỡng bức làm một điều gì thì chính vì ở trong con người của ta còn có cái *khả năng* làm việc đó mặc dù chưa hề thi thố. Một người đã diệt hết tiềm năng giết hại - nghĩa là một bậc A la hán - thì không thể nào cầm đến gươm đao súng ống, mà cũng không ai bắt buộc được vị ấy phải giết người, dù người đó đã giết cha mình đi nữa. Điều đơn giản là vị ấy *không thể sát*

hại chỉ có thể mà thôi. Không có lý luận dẫn đo suy nghĩ đông dài như sát hại là xấu ác, không sát hại là cao thượng, trường hợp này nên trả thù, không nên trả thù v.v... Hành động không trả thù của vị A la hán, hay đúng hơn sự *vô hành* của vị ấy cũng tự nhiên như hít thở không khí, không còn bóng dáng của tư tưởng, cân nhắc như trường hợp người thường. Người thế gian thường phải cân nhắc, là vì có hai trường hợp chọn lựa, hoặc giết hoặc không giết. Vì còn khả năng giết hại, nên ở trong trường hợp này, một người thế tục phải dẫn đo đến cả bạc tóc (như dẫn đo có nên giết kẻ thù đã hại cha mình không), và dù họ quyết định giết hay không, họ vẫn bị mối xung đột nội tâm dẫn vật: nếu giết thì sẽ hối hận hành vi tàn bạo tiêu nhân của mình, không giết thì sẽ ăn năn đã bỏ lỡ một dịp báo thù, không làm tròn chữ hiếu. Một bậc A la hán đã dứt sạch nghiệp sát thì không bao giờ phải sống trong nỗi xung đột ấy, vì nơi vị này chỉ còn một con đường, không có chọn lựa. Vị ấy đã dứt sạch nghiệp sát giống như một người đã cụt hai chân không còn đi được nữa, hay ví dụ Phật dạy về ngọn cây ta la đã bị chặt đứt thì không thể mọc lại. Bởi thế ta không thể trách cứ vị ấy bất hiếu vì đã không báo thù, cũng như không thể trách một người cụt chân sao không chạy cứu người chết đuối. Không ai có thể trách cứ vị ấy, mà chính thân tâm vị ấy cũng không còn sự cắn rứt dẫn vật giữa hai con đường, như trường hợp một người thường tình. Bởi vì vị ấy chỉ có một con đường độc nhất là không giết hại.

Đặt ngược lại vấn đề, ta có thể suy ra rằng, nếu chúng ta phải sống trong hoàn cảnh bị buộc làm nghề ác (mạng sống không chánh), là chính vì chúng ta có khả năng làm ác. Vậy muốn chánh mạng, có nghề sinh nhai chân chính - ta phải chánh nghiệp, nghĩa là không làm những việc hại mình hại người. Nói theo Duy thức, đây là “hiện hành sinh chủng tử”, hành động phát sinh tiềm năng.

5/ *Chánh mạng* đưa đến *chánh tinh tiến*. Khi làm một việc gì suốt cả đời, sống bằng việc đó thì sẽ tinh vi trong công việc, như một người chơi đàn ngày nào cũng chơi thì ngón đàn càng ngày càng điêu luyện. Đây là “chủng tử sinh hiện hành” trong Duy thức: do nghề nghiệp của một người là gảy đàn mà vị ấy siêng gảy đàn và dễ tiến bộ về đàn.

6/ *Chánh tinh tiến* đưa đến *chánh niệm*. Do siêng năng thường làm một công việc, mà tâm ta luôn luôn nhớ nghĩ đến công việc ấy, không nghĩ việc gì khác. Đây là “hiện hành huân tập chủng tử”, nghĩa là do hành động thường xuyên đưa đến sự nhớ nghĩ thường xuyên về hành động ấy.

7/ *Chánh niệm* đưa đến chánh cuối cùng là

8/ *Chánh định*. Do thường nhớ nghĩ chân chính mà sự tập trung tâm ý cũng chân chánh, để tập trung vào điều chánh. Như một người thường nhớ nghĩ về lòng từ mỗi lúc đi đứng nằm ngồi, thì khi thiền định, quán về tâm từ sẽ mau đắc định. Những pháp tu khác cũng vậy, cho nên muốn dễ tập trung tâm ý trong khi ngồi

thiền, thì bình thường lúc đi đứng nằm ngồi ta cần phải chánh niệm. Phương pháp Phật dạy liên quan đến việc này là “thân hành niệm”: muốn dễ đạt định trong lúc ngồi thiền, vị tử kheo suốt ngày trong bốn uy nghi đi đứng nằm ngồi cần luôn tỉnh giác. Nhờ thường sống trong sự tỉnh giác, vị tử kheo dễ dàng đạt định khi tọa thiền, dễ thành tựu các phép quán.

II. Bát “chánh” nòng cốt

Lại nữa, theo lời Phật dạy trong kinh *Đại tứ thập*, trong bát chánh đạo có ba cái chánh nòng cốt đi kèm theo, xoay quanh mỗi chánh còn lại. Nói khác đi, muốn thành tựu một chánh nào trong tám chánh, đều phải có ba cái chánh khác kèm theo, đó là: chánh kiến, chánh niệm và chánh tinh tấn.

Ví dụ, chánh tư duy là suy nghĩ chân chính, thì trước hết phải có **chánh kiến** để biết rõ thế nào là suy nghĩ chánh, thế nào là suy nghĩ tà, mới có thể chọn lựa ý nghĩ chánh, loại bỏ tư tưởng tà. Nhưng biết phân biệt chánh tư duy và tà tư duy chưa đủ để tạo thành chánh tư duy trong ta nếu ta không luôn luôn nhớ nghĩ như vậy. Mặc dù biết rõ nghĩ thế này là tà, thế kia là chánh, những tư tưởng tà vẫn có thể khởi lên những lúc bất giác, thường biểu hiện qua mộng寐. Có người lúc tỉnh thức không bao giờ nổi sân, nhưng chiêm bao thấy mình dang tay đánh người. Đó là thường ngày chánh niệm đôi lúc tuột khỏi tâm vị ấy, khiến tà niệm - và tà nghiệp kèm theo - tìm cách bộc phát trong khi vị ấy không kiểm soát được tâm mình. Vậy muốn chánh tư duy được thành tựu, cần phải thêm một yếu tố ngoài chánh kiến, là **chánh niệm** nghĩa là luôn luôn nhớ nghĩ đến thế nào là chánh tư duy, thế nào là tà tư duy. Rồi cần một cái chánh thứ ba nữa để hỗ trợ cho việc thành tựu chánh tư duy, đó là **chánh tinh tấn**. Khi đã biết rõ và nhớ nghĩ đến chánh tư duy, vị ấy còn phải siêng năng loại trừ những tư tưởng xấu và phát triển những tư tưởng tốt.

Các ngành khác trong Bát chánh đạo cũng vậy. Như muốn chánh ngữ thì phải có **chánh kiến** để phân biệt chánh ngữ và tà ngữ, phải có **chánh niệm** để luôn nhớ thế nào là chánh ngữ, thế nào là tà ngữ, và có chánh tinh tấn để siêng năng loại trừ tà ngữ, thực hành chánh ngữ. **Chánh nghiệp** bao gồm chánh kiến để phân biệt tà nghiệp và chánh nghiệp, **chánh niệm** để nhớ nghĩ thường xuyên đến chánh nghiệp, và **chánh tinh tấn** để siêng năng từ bỏ tà nghiệp thực hành chánh nghiệp v.v...

III. Chánh thể gian và chánh xuất thế

Trong kinh *Đại tứ pháp*, Đức Phật còn phân biệt hai loại chánh trong bất cứ ngành nào của Bát chánh đạo, đó là chánh thể gian và chánh xuất thế gian. Chánh thể gian là cái chánh thuộc quả báo hữu lậu, đem lại quả phước, còn chánh xuất thế gian thuộc vô lậu, thuộc trí tuệ, là sở hành của bậc thánh. Ví dụ chánh kiến có hai thứ: chánh kiến thể gian và chánh kiến xuất thế gian. Chánh kiến thể gian là

thấy rõ nhân quả: sát sanh, trộm cắp, dâm dục, vọng ngữ... cộng chung mười bất thiện nghiệp là ác pháp, đưa đến cõi dữ, địa ngục. Do chánh kiến ấy mà từ bỏ mười bất thiện nghiệp để hưởng thụ phước báo cõi trời người. Còn chánh kiến xuất thế gian là cái thấy thuộc về đạo đế, vượt trên lý nhân quả. Nói rõ hơn, chánh kiến xuất thế là cái thấy của trí Bát nhã soi rõ cái một, rằng mười bất thiện nghiệp là chuyện không thể làm, không phải vì sợ làm như vậy sẽ bị chê, bị tù, bị đọa địa ngục v.v...như ví dụ người cụt hai chân đã nói trên. Chánh kiến xuất thế gian thuộc đạo đế cũng vậy, cũng như ngọn đèn pha rực sáng ban đêm chiếu rõ từng kẽ tóc chân tơ mọi sự vật, nên không còn lý luận dài dòng theo hệ thống nhân quả.

Chánh tư duy thuộc thế gian là tư duy vô sân vô hại đưa đến phước báo cõi trời người, chánh tư duy xuất thế gian là tư duy đã thuần thục trong sự viễn ly dục tâm, sân tâm, hại tâm.

Tất cả sáu chánh kia cũng đều như vậy, được phân biệt ra chánh thế gian và chánh xuất thế gian như trên, Chánh thế gian tóm lại là cái chánh tương đối, thuộc phước báo, còn cái chánh xuất thế gian là chánh tuyệt đối, thuộc trí tuệ, nghĩ là cái chánh siêu việt đối đãi, không còn phải chọn lựa, không còn nỗ lực cố gắng, thuộc vô lậu thiện, thuộc thánh tâm. Cái chánh này không gây ra xung đột mâu thuẫn nội tâm như trường hợp chánh thế gian. Như trên đã nói, một bậc Thánh sở dĩ không sát hại, nói dối, tà hạnh, không phải là vì sợ rằng những nghiệp này đưa đến quả báo xấu, mà chỉ vì vị ấy không thể nào làm những việc như vậy, trên thực tế cũng như trong tiềm năng. Có thể nói, chánh thế gian và chánh xuất thế gian là hai cái chánh khác nhau về *cường độ* chứ không phải về bộ loại. Không thể có chuyện bỏ chánh thế gian mà chỉ theo chánh xuất thế, vì chánh xuất thế bao gồm cả chánh thế gian. Nhưng ngược lại thì không đúng, nghĩa là chánh thế gian không bao gồm được chánh xuất thế. Không thể không từ bỏ sát đạo dâm mà có thể đạt đến những cái chánh xuất thế, nhưng từ bỏ sát đạo dâm chưa chắc đã đưa đến xuất thế, nghĩa là vẫn còn trong sinh tử, chỉ được sinh vào những cõi tốt hơn mà thôi.

Một điểm cuối cùng đáng lưu ý là, chúng ta là những người con Phật, đáng Phước Trí vẹn toàn, thì không thể lơ là khía cạnh nào trong hai khía cạnh Phước và Trí, mà phải đào luyện song song cả hai mặt để kiện toàn sự giác ngộ. Muốn thế, ta phải cần tinh tiến tu tập cả hai phương diện chánh thế gian và chánh xuất thế trong con đường tám chánh.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 70-80

NGŨ UẨN GIAI KHÔNG

Lý thuyết nòng cốt của Phật giáo về sự cấu tạo con người và vũ trụ là năm uẩn. Uẩn có nghĩa là sự chứa nhóm, tích tụ: năm uẩn là năm nhóm tạo thành con người. Sở dĩ gọi là “nhóm” là vì:

1/ Tâm vật không rời nhau, tạo thành một nhóm gọi là uẩn.

2/ Gồm nhiều thứ khác nhau hợp lại, như sắc uẩn là nhóm vật chất gồm bốn đại địa thủy hỏa phong (chất cứng, chất lỏng, hơi nóng, chuyển động) và vật do bốn đại tạo thành.

3/ Một nhóm trong năm uẩn có đặc tính lôi kéo nhóm khác, như sắc uẩn kéo theo thọ, thọ kéo theo tưởng, tưởng kéo theo hành...

4/ Và cuối cùng ý nghĩa thâm thúy nhất của uẩn như kinh Bát nhã nói, là: “kết tụ sự đau khổ”.

Năm uẩn, cái thân con người là một đồng khổ (*khổ não tụ thị uẩn tướng* - định nghĩa trong kinh Đại Bát nhã) với sinh già bệnh chết lo sầu khổ não...

Giáo lý nguyên thủy dạy năm uẩn vô ngã do phân tích, nên gọi là *tích không quán*; giáo lý đại thừa dạy năm uẩn là *không* do chiếu kiến (chiếu kiến ngũ uẩn giai không) nên gọi là *thể không quán*, nhờ trí bát nhã soi sáng thấy ngay tức thì, không cần phân tích.

Trong giáo lý nguyên thủy, ta thường gặp mẫu phân tích như sau: Sắc là thường hay vô thường? - Là vô thường. Cái gì vô thường là vui hay khổ? - Là khổ. Đã là vô thường, khổ thì có nên xem là “tôi” hay “của tôi” không? - Không nên. Về thọ, tưởng, hành, thức cũng vậy. Nhờ phân tích như thế, ta thấy năm uẩn không có chủ thể hay vô ngã. Như vậy có thể nói theo giáo lý nguyên thủy, vô ngã là hệ luận của vô thường, và gần như đồng nghĩa với vô thường: vì sắc thọ tưởng hành thức luôn luôn biến đổi, nên không có gì là chủ thể hay “cái tôi” ở trong đó.

Theo giáo lý đại thừa, vô ngã đồng nghĩa với *không*: năm uẩn là *không*, và vô thường trở thành *thường vô* trong Bát nhã, gọi là đương thể tức không. Thấy không một cách trực tiếp như thấy bằng X quang, không cần phân tích dông dài, là nhờ quán chiếu không nhờ suy luận, nên gọi là *thể không quán*. *Không* ở đây mang ý nghĩa tuyệt đối, đặc biệt. *Tuyệt đối* vì không phải đối đãi với “có” mà nói không; đặc biệt vì nó phủ nhận tự tính của con người (*nhân vô ngã*) cũng như tất cả pháp (*pháp vô ngã*).

Các bộ phái tiểu thừa tuy phủ nhận ngã trong năm uẩn - nghĩa là chủ trương rằng con người chỉ do bốn uẩn phối hợp lại, trong đó không có ngã - còn gọi là *ngã không* - song còn chấp thật có năm uẩn riêng biệt gọi là *pháp hữu*, các pháp đó là năm uẩn và bốn đại v.v... Nói cách khác, Tiểu thừa chối bỏ thực tính của *nhân* nhưng lại chấp nhận thực tính của *pháp*, Đại thừa trái lại phủ nhận luôn cả thực tính của năm uẩn bốn đại (theo kinh *Thủ Lăng Nghiêm*).

Bài này chỉ nói đến năm uẩn và những hàm ẩn của nó trong cấu trúc con người.

Năm uẩn là sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Sắc là phần vật chất, bốn uẩn kia là phần tâm linh vô sắc.

Sắc uẩn bao gồm thể xác chúng ta và vũ trụ vật chất bên ngoài, nghĩa là năm giác quan và đối tượng của chúng, gọi là căn và trần. Thọ uẩn là cảm giác phát sinh khi căn trần tiếp xúc, gồm sáu vì kể luôn ý. Sáu thọ này mỗi thứ lại có ba loại: hoặc khổ (như khi mắt thấy sắc xấu) hoặc vui (như khi mắt thấy sắc đẹp) hoặc không vui không khổ (như khi mắt thấy sắc không xấu không đẹp) thành 18 thọ.

Giữa sắc và thọ có một liên hệ nhân quả mật thiết. Do có sự xúc tiếp giữa giác quan với đối tượng mà phát sinh cảm thọ vui, khổ, hoặc không vui không khổ. Thọ lại làm nhân cho uẩn thứ ba là *tưởng*. Tưởng là khi cảm thọ đi vào ý thức, tạo ra sự đầy lui cái xấu và ao ước cái đẹp. Theo duy thức, tưởng thuộc về thức thứ sáu gọi là ý thức, hay liễu biệt cảnh thức (cái thức phân biệt rõ ràng đối tượng). Tưởng đưa đến giai đoạn kế tiếp là *hành*, tức yếu tố tạo nghiệp. Tưởng còn là đầu mối của sai lầm chủ quan, ví dụ thấy sợi dây mà tưởng con rắn.

Hành là khuynh hướng hành động gồm ba: thân hành, ngữ hành, ý hành. Ý hành luôn luôn đi trước thân và khẩu, điều động thân và lời, nên giáo lý Phật luôn luôn nhấn mạnh sự kiểm soát tâm ý, bước đầu của thiền định.

Hành là hậu quả của tưởng; vô thức là dư âm của ý thức. Ý thức là phần ta kiểm soát được, còn vô thức là phần khó kiểm soát, nó như dòng nước ngầm dưới đáy sông sâu, không bao giờ ngừng nghỉ. Ta có thể thấy rõ hành uẩn khi ngồi yên một lát. Những ý niệm và hình ảnh lăng xăng nổi lên trong tâm, như khúc phim quay ngoài ý muốn và sự kiểm soát của ta. Những ý và hình ấy đều là những gì ta đã nghĩ đã thấy; chúng là hậu quả, dư âm những gì ta đã ý thức, đã ước ao, đã mơ tưởng.

Hành uẩn còn là nguồn gốc của sự chấp ngã. Duy thức học liệt nó vào thức thứ bảy gọi là *Mạt na thức* (thức thứ sáu là ý thức, năm thức trước là cái biết của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân). Ví dụ do ta tiếp xúc với tiếng phát sinh một cảm thọ khổ

hay vui, rồi do ý thức phân biệt và do thức thứ bảy (chấp ngã) mà nổi lên mừng hay giận.

Uẩn thứ năm là Thức, còn gọi là Kết sanh thức nối liền đời này với đời sau. Cũng gọi là Di thực thức, vì nó chín vào một thời khác, thuộc loại khác... Ví dụ hai người cùng gặp hoàn cảnh giống nhau nhưng do phản ứng mỗi người một khác mà kết quả ở tương lai (dị thời) không giống nhau. Thức này đưa đến thân và cảnh đời sau. Do những hành động thân, khẩu, ý tích lũy trong đời này, yếu tố nào mạnh nhất sẽ lôi kéo đến hoàn cảnh đồng loại với nó theo luật hấp dẫn hay đồng thanh tương ứng, đồng khí tương cầu. Con người thế nào sẽ gặp hoàn cảnh thế ấy.

Thức này còn gọi là Tàng thức hay A lại gia thức (àlaya), kho chứa tất cả những hạt giống thiện ác đợi lúc đủ điều kiện sẽ phát sinh kết quả dị thực nói trên. Những hạt giống này chính là những hành động *cố ý* thuộc thân miệng, và ý hàng ngày của chúng ta.

Vì sao Phật dạy năm uẩn đều không?

Theo giáo lý Nguyên thủy, năm uẩn là vô ngã, vì nó vô thường và khổ. Con mắt, hình sắc, tai và tiếng, mũi và mùi v.v... nghĩa là năm giác quan cùng đối tượng năm giác quan đều biến chuyển không ngừng, đau khổ, không có chủ thể cố định, do vậy không nên xem chúng là ta hay của ta, gọi là vô ngã. Quán vô ngã đến chỗ rốt ráo thì sẽ chán lìa sinh tử, không còn thọ thân đời sau, gọi là A la hán.

Lý thuyết Đại thừa trong kinh Bát nhã thì nói “ngũ uẩn giai không”. *Không* đây có nghĩa là không thực chất, như huyễn, như hóa. *Không* còn có nghĩa là không tự tính, giả danh hay duyên sinh. Khi thấy năm uẩn không thực chất, thì liền được giải thoát.

Trước hết nói về cái *không* của sắc uẩn tức thân xác. Không này nghĩa là *không thật*, vì được kết hợp bằng nhiều yếu tố như chiếc xe được ráp bằng những bộ phận khác nhau. Khi những yếu tố này tan rã hoặc nằm chỗ khác thì không còn gọi là thân cũng như bộ phận chiếc xe tháo ra từng mảnh không còn gọi là xe. Những yếu tố này là bốn đại địa (cứng), thủy (lỏng), hỏa (nóng), phong (động) lại phải được bồi đắp luôn luôn bởi những cái vay mượn bên ngoài, như ăn để bồi bổ cho địa, uống để bồi bổ cho thủy, vận chuyển làm việc tay chân để duy trì hỏa, và thở để bồi bổ cho phong. Thiếu một trong bốn căn bản này thì thành xác chết hoặc gần như chết. Như vậy cái nhóm gồm năm yếu tố này, mà ta gọi là cái tôi, con người, thì chỉ là cái tên tạm gọi (giả danh) khi nó còn thở và cục cựa, nhưng trong ý nghĩ tuyệt đối nó hoàn toàn không thực chất, như bọt nổi trên mặt biển, tuy có đầy nhưng rất mong manh. Sắc uẩn - cái thân xác sờ sờ ra đây - còn là *không* thì bốn uẩn vô hình vô tướng do thân xác mà có ra, cũng không thật gì. Chúng đều chủ quan, tương đối, do kết hợp nhiều điều kiện.

Thọ (cảm giác) và tướng (ý thức) nơi một người tùy thuộc thiên tính, giáo dục, trình độ tu tập, nên cùng một hoàn cảnh mà cảm giác và suy nghĩ không ai giống ai. Thọ và tướng đã là giả, là không, thì hành - tức khuynh hướng tạo tác các sự lành dữ - và thức - kho chứa tất cả hạt giống thiện ác - cũng chỉ như chiêm bao, nghĩa là có một cách không thật, có thể biến hóa vô cùng.

Điều đáng nói là năm uẩn kết hợp thành con người tuy rằng không thật có (như đã phân tích) nhưng cũng không thật là không. Nên Bát nhã tâm kinh nói “*Không tức thị sắc*”: không cũng là sắc. Tuy ngũ uẩn giai không mà vẫn có quả báo dị thực của các hành động thân, lời, ý.

Không hiểu rõ “không là giả” (chấp không) thì sa vào lỗi đoạn kiến (chấp đoạn diệt, cho rằng chết là hết) dễ tạo tội địa ngục. Không hiểu rõ “giả là không” (chấp ngũ uẩn giả hợp này là thật có) thì sa vào thường kiến, lăn lộn mãi trong vòng sinh tử luân hồi.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 81-89

VẤN ĐỀ PHỤC VỤ

Bàn đến vấn đề phục vụ, có hai quan điểm rõ rệt tương phản: quan điểm phong kiến và quan điểm dân chủ. Quan điểm phong kiến cho rằng có những người, những giai cấp sinh ra để được phục dịch, và những người, những giai cấp sinh ra để phục dịch người khác, giai cấp khác. Như chủ trương của Bà la môn giáo ngày xưa, theo đó xã hội Ấn Độ có bốn giai cấp trên hết là Bà la môn, tức giai cấp giáo sĩ lãnh đạo tinh thần, thì phải được cả ba giai cấp dưới phục vụ. Kế đó là Sát đế lợi, tức giai cấp chiến sĩ, coi việc chính trị, hành chánh, quân sự trong nước. Giai cấp này phải được hai giai cấp dưới phụng sự, và nếu có làm việc phục dịch thì chỉ phục vụ cho người đồng giai cấp Sát đế lợi hoặc cho người Bà la môn mà thôi. Giai cấp thứ ba là Phệ xá, là những người buôn bán, sống về thương mại mậu dịch. Giai cấp này phải phục vụ hai giai cấp trên, và chỉ được quyền sai sử người đồng giai cấp hoặc dưới. Giai cấp thứ tư là Thủ đà la, tức giai cấp thợ thuyền lao động, giai cấp này phải phục vụ ba giai cấp trên, và nếu giàu có thì chỉ được quyền thuê mướn người cùng giai cấp phục vụ cho mình, tuyệt đối không mướn được những người thuộc các giai cấp trên.

Quan điểm dân chủ trái lại, cho rằng phục vụ kẻ khác là hạ nhân phẩm, vì mọi người sinh ra đều bình đẳng, không thể bắt buộc người này phục vụ người khác. Không thể đem tiền bạc mua sức lao động của người.

Qua niệm phong kiến của Bà la môn giáo dĩ nhiên chỉ có giai cấp Bà la môn chấp nhận. Khi một người Bà la môn đi đến Phật để trình bày quan điểm ấy, Đức Thế Tôn đã hỏi một câu lý thú: “Những người trong các giai cấp Sát đế lợi, Phệ xá, Thủ đà la có hoan hỉ chấp nhận quan điểm ấy không?”.

Quan điểm dân chủ cũng vậy, nghe qua rất đẹp, nhưng trên thực tế nó không làm cho hai hạng người hoan hỉ: hạng thứ nhất có tiền nhưng kém sức khỏe. Hạng thứ hai là người có sức khỏe nhưng thiếu tiền. Đặc biệt hạng này sẽ không ngu ngốc ôm giữ một cái danh hão để ngồi mà chết đói. Và lại đã chắc gì phục vụ kẻ khác là mất nhân phẩm đâu. Chúng ta quen gán ghép hai khái niệm đó với nhau, như con chó của Pavlov quen liên kết tiếng chuông với miếng thịt! Còn tùy thái độ người phục vụ và thái độ người được phục vụ. Phục vụ một cái máy, với phục vụ cho một con người, bên nào hơn? Có lẽ giúp đỡ cho một con người nghe ra hợp lý hơn.

Như đã nói, không quan điểm nào trong hai quan điểm trên về phục vụ là tuyệt đối đúng. Thái độ Đức Phật về vấn đề này như thế nào? Ta hãy lắng nghe Ngài trả lời cho Bà la môn Jassusoni (?) câu hỏi của ông ta trong Trung bộ kinh I do Thượng tọa Minh Châu [trong sách in là TTMC- NHD] phiên dịch, tóm tắt như sau:

Đức Phật không chủ trương nên phục vụ. Ngài cũng không chủ trương rằng không nên phục vụ. Ngài cũng không chủ trương có hạng người nào nên phục vụ hay hạng người không nên phục vụ. Nhưng Ngài dạy rằng một người nên phục vụ một người nào (hay một tổ chức, một giai cấp...) khi sự phục vụ ấy làm cho người đó trở nên tốt hơn.

Thế nào là tốt hơn theo lời Phật dạy?

Trước hết, “tốt hơn” ở đây không nằm trong ba tiêu chuẩn sau:

. *Sắc đẹp*: không phải do phục vụ, được béo tốt, mỹ miều hơn mà gọi rằng “tốt”.

. *Sang trọng, thế lực*: không phải do phục vụ, được dựa thế lực người mình phục vụ, trở nên sang trọng mà gọi là “tốt”.

. *Tài lợi*: không phải nhờ phục vụ kẻ khác, mình trở nên giàu có sung túc hơn, mà gọi rằng “tốt”.

Vậy thì “tốt hơn” được xét theo tiêu chuẩn nào?

Có năm tiêu chuẩn sau, mà một người khi phục vụ một người, một nhóm, một cơ quan nào, nên theo đó để tự xét. Sau một thời gian phục vụ, nếu tự xét thấy mình tiến bộ về năm phương diện này, thì như vậy chúng tỏ phục vụ của mình là xứng đáng, nên tiếp tục. Ngược lại thì không.

Giới: Mình có còn giữ được tư cách làm người không? Có vi phạm năm giới cấm, căn bản làm người không?

Định: Có thường giữ được sự định tĩnh, vô úy, không bị thác loạn rồi ren không?

Tuệ: Có luôn luôn sáng suốt tự chiếu soi hành vi của mình không?

Bố thí: Có tăng trưởng lòng từ bi, sẵn sàng giúp đỡ kẻ khác không tiếc tiền của, sức lực không?

Đa văn: Có luôn luôn học được điều mới lạ, mỗi ngày được mở mang trí thức không?

Xét năm tiêu chuẩn trên, ta thấy rõ Đức Phật không nhằm bênh vực một hạng người nào, giai cấp nào, chủ thuyết, tôn giáo nào, khi bàn về vấn đề phục vụ. Ngài hoàn toàn đứng trên một căn bản *con người*, và con người trực tiếp bàn ở đây là cá nhân người phục vụ. Đây là một bằng chứng cụ thể về tính *nhân bản* của giáo lý Phật, mặc dù Ngài không hề rêu rao như vậy, và giáo lý Ngài cũng không dừng ở mức như vậy.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 90-94

BẢN HOÀI CỦA TU SĨ

Một người nam hay nữ, ở tuổi thanh xuân, tóc đen nhánh, khi từ bỏ thân bằng quyến thuộc, theo chân Đức Thế Tôn để sống đời ly dục giải thoát, thì dù muôn dù không, thâm tâm người ấy cũng có những bản hoài cao rộng, tuy âm thầm nhưng mãnh liệt, mới đủ để thúc đẩy họ “cát ái tử thân”. Trong kinh *Ước nguyện (Akankhaysuttam)* thuộc Trung Bộ kinh I, Đức Phật, một vị đạo sư rành tâm lý và đầy tình người, đã nói lên những bản hoài ấy thay cho ta - những bản hoài mà đôi khi chính đương sự cũng cảm thấy một cách mơ hồ, hoặc không cảm thấy. Nhưng chính vì quên mất bản hoài của mình, hoặc không ý thức rõ rệt bản hoài ấy, mà người xuất gia dễ rơi vào trạng thái buông lung, hoặc chỉ sống cho qua ngày đoạn tháng. Bởi thế, Đức Phật thường nhắc nhở cho chúng ta, như một

bà mẹ hiền, những bản hoài mà chúng ta có thể quên đi, và khích lệ chúng ta tập tành để đạt được những ước nguyện ấy.

Trước hết là những ước nguyện thiết thực tự nhiên, thuộc phạm vi vật chất như: *“Mong rằng ta có đầy đủ những tư cụ như y phục, thực phẩm, phò tá và được phẩm trị bệnh”*, nghĩa là về ăn, mặc, ở trong đời sống xuất gia.

Ước nguyện thứ hai là: *“Mong rằng ta được các vị đồng phạm hạnh thương mến, yêu quý, cung kính và cúng dường”*: đây là ước nguyện thuộc phạm vi liên hệ xã hội.

Ước nguyện thứ ba: *“Mong rằng những bà con huyết thống của ta khi mạng chung, nghĩ đến ta với tâm hoan hỷ và nhờ vậy được quả báo lớn, lợi ích lớn”*: đây là ước nguyện thuộc phạm vi liên hệ gia đình. Người xuất gia sau khi đã từ bỏ cha mẹ, thân bằng quyến thuộc, thì vì lối sinh hoạt khác nhau, mục tiêu khác nhau, tại gia và xuất gia khó bề gần gũi. Nhưng không vì thế mà tu sĩ không còn ích lợi gì cho gia đình, không nghĩ tưởng đến thân thuộc. Kể ra ước nguyện này, Đức Phật đã cho ta thấy Ngài rất tâm lý và thuận tình người. Ngài gián tiếp dạy cho ta một cách thương yêu bà con mà không trái đạo, không phát sinh ràng buộc, và cách đó không có gì khác hơn sự tu hành. Một người con trong gia đình bỏ nhà đi tu có thể làm cho cha mẹ thân quyến buồn khổ lúc đầu, nhưng nếu vị ấy nỗ lực tu tập, trở thành người tốt, thì song thân bà con sẽ vui sướng khi nghĩ đến người ấy. Và quan trọng nhất là lúc lâm chung, dù không có mặt người ấy ở kề, những người thân chỉ cần nghĩ đến người ấy, với tâm hoan hỷ, thì vẫn được lợi ích, sanh lên các thiện giới.

Ước nguyện thứ tư: *“Mong rằng ta nhiếp phục lạc và bất lạc. Không để lạc và bất lạc nhiếp phục ta”*. Từ ước nguyện này trở đi là những ước nguyện tiến hóa trên đường tu. Đây là ước nguyện được sự tự tại trong mọi hoàn cảnh thuận nghịch, làm sao cho tâm thường được tự chủ.

Ước nguyện thứ năm: *“Mong rằng ta nhiếp phục được sợ hãi, khiếp đảm, không bị sợ hãi, khiếp đảm nhiếp phục”*. Đây là ước nguyện có được tinh thần vô úy trong mọi thời, mọi cảnh. Sợ hãi là ung nhọt trầm trọng nhất của đời sống con người. Có thể nói suốt đời, từ lúc sanh cho đến lúc chết, ta hoàn toàn bị nỗi sợ hãi không chế: Nhỏ thì sợ ma, sợ kẻ trộm, sợ người lớn. Lớn lên thì sợ không đủ ăn, sợ không được thành công, sợ mất uy tín... Già thì sợ chết. Người xuất gia cũng có những nỗi sợ hãi thuộc phạm vi khác nhưng cũng là sợ hãi, âm thầm mà mãnh liệt, chẳng hạn như sợ... tu không thành Phật.

Ước nguyện thứ sáu: *“Mong rằng ta chứng được bốn thiên... Bốn thành quả... chứng các loại thần thông”*.

Sau khi trình bày những ước nguyện trong tâm một tu sĩ, từ những ước nguyện thiết thực gần gũi đến những ước nguyện cao xa, từ ước nguyện cho bản thân đến cho gia đình, xã hội và chúng sinh, Đức Phật nhấn mạnh: muốn thành tựu những ước nguyện ấy, vị tỷ kheo cần phải “*sống viên mãn giới luật, kiên trì, nội tâm tịch tĩnh, không gián đoạn thiền định, thành tựu quán hạnh, thích sống tại các trú xứ không tịnh...*”; “... *Hãy sống phòng hộ với sự phòng hộ của giới bốn, đầy đủ uy nghi chánh hạnh, thấy sự nguy hiểm trong các lỗi nhỏ nhặt chân chánh, lãnh thọ và học tập các học giới*”.

“Sống viên mãn giới luật” là chỉ cho sự thành tựu giới ba la mật.

“Kiên trì” là tinh tấn ba la mật.

“Nội tâm tịch tĩnh, không gián đoạn thiền định” là thiền định ba la mật.

“Thành tựu quán hạnh” là trí tuệ ba la mật.

“Thích sống tại các trú xứ thanh tịnh” là một điều kiện, môi trường thuận tiện cho sự dễ dàng tu tập các hạnh kể trên. Vì đây là pháp tu Thanh văn cốt sự thành tựu bản thân trước hết, nên Phật không nhấn mạnh đến bố thí và nhẫn nhục ba la mật. Tuy nhiên một vị tỷ kheo làm được những hạnh kể trên, thì cũng đã có thể thành tựu một phần những bản hoài xuất gia của mình, làm cho gia đình, song thân, quyến thuộc hoan hỉ, thầy thương bạn mến, tự thân được giải thoát ngay trong hiện tại, xứng đáng là phước điền cho thế gian.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 95-99

VÔ BIÊN PHIÊN NÃO ĐOẠN

Kinh *Nhất Thiết Lộ Hoặc* (Sabbāsavasuttam) thuộc Trung bộ kinh II trình bày những cách đoạn trừ lậu hoặc, tức phiền não, một cách rất ráo, có thể làm chỉ nam cho người tu.

Trước hết nói về lậu hoặc, tựu trung có ba thứ:

+ *Dục lậu*: những người tham đắm đối với năm đối tượng giác quan là sắc, thanh, hương, vị, xúc. Những tham đắm này khiến cho ta lọt (lậu) vào trong cõi dục nên gọi là dục lậu. Đây là phiền não của phàm phu.

+ *Hữu lậu*: là tham ái sắc giới và vô sắc giới, tham các cõi thiên y cứ vào thường kiến và đoạn kiến. Do đó “kiến lậu” cũng gồm trong hạng lậu này (pháp số thường kể “bốn lậu” như trong văn Thủy sám). Đây là phiền não của người tu tập.

+ *Vô minh lậu*: là không hiểu rõ lý tứ diệu đế. Đây là phiền não căn bản của tất cả chúng sinh chưa chứng quả giải thoát.

Vô biên phiền não đều bao gồm trong ba lậu hoặc nói trên. Đức Phật dạy bảy phương pháp đoạn trừ:

1/ *Đoạn trừ bằng tri kiến*: phương pháp này bắt đầu từ gốc rễ, tức là tâm ý, gọi là *chánh tư niệm* - nghĩ nhớ chân chánh. Do chánh tư niệm, mà những lậu hoặc (cả ba thứ kể trên) chưa sanh sẽ không sanh, và những lậu hoặc đã sanh sẽ chấm dứt. Chánh tư niệm, như vậy, có thể gọi là một liều thuốc vừa phòng bệnh vừa chữa bệnh phiền não.

Thế nào là tà tư niệm và thế nào là chánh tư niệm? Đức Phật đã dạy, tà tư niệm là những tư niệm làm cho lậu hoặc chưa sanh bắt đầu sanh, lậu hoặc đã sanh thì tăng trưởng. Đó là suy tư những chuyện không cần suy tư và không suy tư những chuyện đáng suy tư. Những chuyện gì không cần suy tư? - Tức là những chuyện viển vông như: “Trong thời quá khứ ta có hiện hữu hay không? Hình vóc như thế nào? Trong thời vị lai ta sẽ có mặt hay không có mặt? Hữu tình từ đâu đến và sẽ đi về đâu?” v.v... tóm lại là những suy tư thuộc lãnh vực siêu hình vô ích, đưa đến sáu loại tà kiến về ngã.

Chánh tư niệm là suy tư những điều đáng suy tư. Điều gì đáng suy tư? Đó là khổ, nguyên nhân khổ, sự diệt khổ và con đường đưa đến sự diệt khổ. Tức là suy tư về tứ diệu đế.

2/ *Đoạn trừ bằng sự phòng hộ*: có những người không mắc bệnh suy tư siêu hình như trên, nhưng lại nặng tham ái về sắc thanh, thì theo phương pháp thứ hai là phòng hộ sáu căn khi tiếp xúc sáu trần, sao cho những lậu hoặc chưa sanh không sanh, đã sanh thì được trừ diệt.

3/ *Đoạn trừ bằng sự thọ dụng*: có những phiền não phát sinh do không tiết chế khi thọ dụng đồ ăn mặc. Do vậy vị tỷ kheo cần phải chân chánh quán sát khi thọ dụng, nghĩ rằng ta ăn là để diệt trừ sự đói khát chứ không phải để tăng trưởng tham lam. Nếu không quán sát như vậy thì tham tâm dễ khởi.

Về thọ dụng bốn thứ cần dùng trong đời sống là y phục, thực phẩm, chỗ ở hay đồ nằm (sàng tòa) và dược phẩm trị bệnh, Đức Phật thường khuyên tránh hai cực đoan là ép xác khổ hạnh thái quá và xa hoa phung phí, cả hai đều làm phát sinh phiền não.

Nhưng đặc biệt trong mục thọ dụng này kể như một phương pháp đoạn trừ lậu hoặc, dường như Phật có ý dạy ngăn ngừa tham tâm đối với những đồ vật ngon đẹp, nghĩa là đối trước thuận cảnh nhiều hơn. Đối với nghịch cảnh (tức gặp lúc thiếu ăn, thiếu mặc v.v...) thì đã có phương pháp thứ tư tức kham nhẫn. Phương pháp “thọ dụng” nhấn mạnh “thân tu tập”, trong khi phương pháp kham

nhẫn, chịu đựng thì chú trọng “tâm tu tập”. Nghĩa là khi gặp thuận cảnh cần tu thân, vì khi ấy thân dễ buông lung, sa đọa. Khi gặp nghịch cảnh, cần tu tâm, vì khi đó tâm dễ phát sinh phiền não do không kham nhẫn nổi những sự khó chịu, bực mình.

4/ *Đoạn trừ bằng kham nhẫn*: trên là chỉ cho loại phiền não lúc gặp thuận cảnh. Đến đây loại phiền não phát sinh khi gặp nghịch cảnh, nên không kham nhẫn thì sẽ nổi sân.

5/ *Đoạn trừ bằng sự tránh né*: cần tránh những vật, những người và hoàn cảnh có thể làm cho những lậu hoặc chưa sanh nay phát sanh, đã sanh nay tăng trưởng. “Tránh voi dữ, ngựa dữ, bò dữ, chó dữ... hố sâu, vực thẳm, ao nước dơ... Tránh những chỗ ngồi không xứng đáng, những trú xứ không nên lai vãng, những bạn ác mà sự giao du với họ làm cho những người có trí khinh thường”. Nếu tránh được những việc ấy thì phiền não chưa sanh sẽ không sanh, đã sanh sẽ chấm dứt.

6/ *Đoạn trừ bằng sự trừ diệt*: đối với những dục niệm, sân niệm, hại niệm khởi lên trong tâm, vị tỷ kheo cần phải tỉnh giác để diệt ngay tức khắc, làm cho chúng không còn chân đứng.

7/ *Đoạn trừ bằng sự tu tập*: đó là tu tập bảy giác chi: trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, niệm, định, xả. Phương pháp cuối cùng này như một thứ vệ sinh tinh thần, tạo điều kiện sống trong đó những phiền não lậu hoặc không thể móng khởi, trong khi những phương pháp trên đều nhiều ít liên hệ đến chữa trị và phòng hộ.

Tóm lại, bảy phương pháp trên đây không ra ngoài ba “vô lậu hoặc” căn bản, là giới định tuệ: 1 thuộc về tuệ, từ 2 đến 5 thuộc về giới, 6 và 7 thuộc về định. Hay nói gọn hơn nữa, thì chỉ gồm hai là *chỉ* và *quán*: chỉ là định bao hàm cả giới, và quán là tuệ. Tuy nói hai nhưng cũng không hai, vì trong chỉ đã có quán, trong quán đã có chỉ. Nói theo ngài Huệ Năng thì chỉ như đèn, quán như ánh sáng ngọn đèn. Chỉ là thể mà quán là dụng, thể dụng không tách rời, tách rời thành vô nghĩa: đèn không có ánh sáng không thành đèn, ánh sáng đèn cũng không rời đèn mà riêng có. Nói rằng nhân định phát tuệ thì thành một khe hở thời gian giữa định và tuệ, trong khoảng cách đó bất cứ tệ hại nào cũng có thể xảy ra. Tệ hại rõ nhất là bệnh chấp tướng, trong bản ngoài sạch, như Lục tổ Huệ Năng quả trách: “Suốt ngày tham thiền nhập định (mắt lim dim) mà hễ mở miệng ra là nói đủ thứ thị phi thiện ác của thiên hạ”.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 100-105

THẦN THÔNG CỦA PHẬT

(Theo *Kinh Kevaddha*, Trường Bộ kinh II)

Một hôm, một cư sĩ đến yết kiến Phật và đề nghị một chương trình thu hút tín đồ về cho Phật giáo, một chương trình thật hấp dẫn mà ngày nay chúng ta nghe cũng phải ham. Đó là, hãy để cho một vị tỷ kheo của Phật biểu diễn các phép lạ giữa công chúng như đi trên nước, bay giữa hư không, độn thổ v.v... mọi người thấy vậy tất sẽ theo Phật rất đông. Sau ba lần tác bạch Đức Thế Tôn vẫn im lặng, cư sĩ nhấn mạnh:

- Bạch Thế Tôn, con không dám phiền đến Ngài đâu, chỉ xin Ngài ra lệnh cho một vị tỷ kheo biểu diễn thôi. Ngài khỏi phải nhọc nhằn gì cả, mà pháp của Ngài nhờ đó được hưng thịnh.

Khi ấy Đức Thế Tôn hỏi lại cư sĩ:

- Nay cư sĩ, sau khi trông thấy những phép lạ như vậy, một số người có thể tin nhưng một số người khác bảo rằng: “Nào có gì lạ, có một thứ bùa chú có công hiệu như vậy”. Trường hợp sau có thể xảy ra không?

- Bạch Thế Tôn, có thể.

- Do vậy, thật vô ích để làm những cuộc biểu diễn ấy.

Rồi Đức Phật phân tích có ba loại thần thông là:

1/ Biến hóa thần thông, tức biểu diễn các phép lạ như trên.

2/ Tha tâm thần thông là nói được tâm niệm của người khác.

3/ Giáo hóa thần thông.

Về biến hóa và tha tâm thần thông, Đức Phật thấy nguy hại và vô ích, vì Ngài chỉ chấp nhận loại thần thông thứ ba, tức giáo hóa thần thông, đưa con người từ mê đến giác ngộ, từ đau khổ đến an lạc, từ sinh tử đến Niết bàn.

Nhân đây Đức Thế Tôn kể cho cư sĩ nghe một câu chuyện về thần thông. Qua câu chuyện này, ta thấy óc hài hước của Phật thật sâu sắc, thâm trầm. Một vị tỷ kheo muốn biết thân tứ đại này sau khi tan rã rồi sẽ về đâu. Ông ta nhập định, bay lên cõi trời Tứ thiên vương để hỏi. Tứ thiên vương không đáp được, giới thiệu ông ta lên trời Tam thập tam thiên. Ông trời này cũng đành chịu, khuyên vị tỷ kheo hãy lên hỏi Đế Thích. Đế Thích cũng bí, chỉ qua trời Dạ Ma, vị trời Dạ Ma bảo lên trời Đâu Suất, vị này lại chỉ lên cõi Hóa Lạc, rồi đến Tha Hóa Tự Tại... cuối cùng

vị tỳ kheo được chỉ lên Trời cao nhất là Đại Phạm Thiên Vương. Hỏi Đại Phạm Thiên Vương ở đâu, vị tỳ kheo được trả lời một cách mập mờ như sau:

-Chúng tôi không biết Phạm thiên ở đâu, vì sao có Phạm thiên và Phạm thiên từ đâu đến. Nhưng này vị tỳ kheo, khi nào có triệu tướng ánh sáng xanh, hào quang hiện, thì đó là Phạm thiên xuất hiện. Từ trước là như vậy.

Không lâu, bỗng có các triệu tướng ấy, và Phạm thiên xuất hiện giữa chúng hội chư thiên. Vị tỳ kheo tóm ngay cơ hội ấy và hỏi điều mình thắc mắc, là bốn đại chúng (thân tứ đại) sau khi chết sẽ đi về đâu? Vị Phạm thiên nói:

-Này các tỳ kheo, ta là Phạm thiên, Đại Phạm thiên, đáng Toàn năng, Tối thắng, Biến nhãn, Thượng tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ, Hóa sanh chủ, Đại tôn, chúa tể mọi sinh mạng. Ta là đáng Tự tại, Tổ phụ các chúng sanh - đa sanh và sẽ sanh.

Vị tỳ kheo bảo:

- Thừa hiên giả, tôi không hỏi ngài có phải là Phạm thiên, Đại Phạm thiên, đáng Toàn năng, Tối thắng, Biến nhãn, Thượng tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ... hay không, tôi hỏi: Bốn đại chúng (địa, thủy, hỏa, phong) đi đâu, sau khi chết?

Lần thứ hai, lần thứ ba, vị Đại Phạm thiên vẫn nhắc lại với vị tỳ kheo như trên, và vị tỳ kheo cũng nhấn mạnh: “Tôi không hỏi ngài có phải là Phạm thiên, Đại Phạm thiên, đáng Toàn năng, Tối thắng, Biến nhãn, Thượng tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ... hay không. Tôi hỏi: Bốn đại chúng (địa, thủy, hỏa, phong) đi đâu, sau khi chết?”

Khi ấy, tưng thế vị Đại Phạm thiên phải kéo tay vị tỳ kheo ra ngoài hành lang, bảo nhỏ:

- Này tỳ kheo, tất cả chư thiên ở trong chúng hội loài trời đều cho rằng không có gì Phạm thiên không thấy, không hiểu, không chứng. Bởi vậy, trước mặt họ, tôi không thể trả lời với người rằng tôi không biết. Người hãy trở về hỏi Đức Thế Tôn. Thật là một sự sai lầm trọng đại của người khi người đã bỏ qua Đức Thế Tôn!

Sau khi sử dụng thần thông để bay lên cõi trời Đại Phạm, vị tỳ kheo cũng không giải quyết được thắc mắc của mình và tuân lời chỉ dẫn của Đại Phạm thiên, ông ta đến trước Đức Phật đặt lại câu hỏi như trên. Phật dạy:

-Này tỳ kheo, cũng như con chim của các thương thuyền thả ra bay đi bốn hướng tìm không thấy bờ, nên lại bay trở về thuyền, người đã tìm cho đến Phạm thiên giới mà không được giải đáp cho câu hỏi nên nay trở về với Ta. Này tỳ kheo, người không nên đặt câu hỏi: “Bốn đại chúng đi đâu ra khi tan rã”, mà phải hỏi

thể này: “Chỗ nào mà địa đại, thủy đại, hỏa đại, phong đại dài ngắn, thô tế, tịnh bất tịnh... không chân đứng?”.

Nói khác đi không nên hỏi: “Thân tứ đại chết rồi đi về đâu?” mà chỉ nên hỏi: “Làm sao để khỏi mang thân tứ đại này”, nghĩa là để chấm dứt khổ.

Qua câu chuyện trên, ta thấy rõ thái độ của Phật đối với các phép lạ, “biến hóa thần thông” như sau:

1/ Đó không phải là phương tiện tốt để giáo hóa, chỉ làm mê hoặc con người thay vì đem lại đức tin chân chính cho họ. Hơn nữa, một số người có thể dèm pha rằng, chỉ cần uống một loại thuốc nào đó, L.S.D chẳng hạn, cũng có thể có những ảo giác thần tiên, cần gì phải nhọc công tu tập để chứng thần thông, thấy được các cõi trời và những chuyện quái dị?

2/ Nó không giải quyết được vấn đề sinh tử, chấm dứt khổ đau, như ví dụ vị tỷ kheo nhập thiền có thể bay đến cõi trời cao tột, mà vẫn mù tịt về số phận tâm thân tứ đại.

3/ Cuối cùng, biến hóa thần thông chẳng những vô ích mà còn nguy hại khi con người còn tham dục, ô nhiễm. Ta nhớ câu chuyện Devadatta vào tu chỉ muốn luyện các ngón thần thông để khoa trương, và về sau quả nhiên trở thành một nghịch tử trong tăng đoàn của Phật.

Khoa học ngày nay cũng có thể gọi là một thứ biến hóa thần thông, Đức Phật đã thống trách sự lạm dụng thần thông, phải chăng qua đó, Ngài đã thấy trước sự nguy hại của khoa học, khi tâm hồn con người càng ngày càng lụn bại? Khoa học có thể đạt đến một trình độ rất cao đến nỗi có thể làm nóng mặt trăng và làm nguội mặt trời (Kinh Di Giáo): biến hóa thần thông có thể lên đến cao điểm, nhưng nỗi khổ nhân loại vẫn không giảm mà càng thêm trầm trọng.

Khoa học, biến hóa thần thông tỏ ra bất lực trước nỗi khổ con người. Chỉ còn một loại thần thông duy nhất có thể cứu vãn được, loại thần thông mà ngày xưa Đức Thế Tôn đã ca tụng, ấy là Pháp và Luật của chư Phật muôn đời. Ai sống và hành trì theo Pháp, Luật ấy thì Pháp và Luật trở thành một phép lạ (Diệu Pháp) biến cải bản thân người đó từ khổ đau đến an lạc, từ vô minh đến giác ngộ, từ sinh tử đến Niết bàn. Gọi là Phép Lạ, bởi vì giáo lý không được sống theo, không được hành trì, thì không có tác dụng, không “lạ” gì cả, nhưng khi một người tu tập đúng theo giáo lý ấy thì riêng người ấy được giải thoát một cách nhiệm màu (nên còn gọi là “Biệt giải thoát”, chỉ cho giới luật của Phật chế). Gọi là Phép Lạ, vì khi hành trì đúng Pháp của Phật, hành giả có thể được cái trạng thái “lửa đốt không cháy, nước cuốn không trôi”, an nhiên tự tại giữa cảnh đời hỗn loạn đau khổ, ở trong chỗ trói buộc mà vẫn tìm được giải thoát. Như Kinh Niết Bàn dạy, sen mọc trong nước không đủ lấy làm lạ, sen mọc trong lửa mới là kỳ quan.

Biến hóa thần thông có thể lòe được thiên hạ, nhưng không thể lòe được chính mình (Tỷ như khi ta đã học được một xảo thuật nào đó, thì ta thấy nó chỉ là trò dễ ợt, trong khi kẻ khác rất thán phục chỉ vì họ chưa biết). Biến hóa thần thông bày ra những sự việc *trước mắt* cho mọi người thấy để thán phục, đó là đầu mối và cùng đích của tham vọng. Giáo hóa thần thông trái lại chỉ tự mình nghiệm biết trong tâm sự đổi thay căn đở, cách mạng toàn triệt, nhưng âm thầm, vô tướng, không thể biểu diễn như biểu diễn trò ảo thuật được! Loại thần thông giáo hóa này khó hơn gấp bội chính vì nó không có tướng như các thần thông và kỹ thuật khác! Tưởng tượng một người học một nghề hay một nghệ thuật nào đó, chỉ cần sau một thời gian là có thể biểu diễn những kỹ xảo của mình. Nhưng một người tu theo Pháp của Phật - mặc dù nỗ lực gấp ngàn lần học những chuyện khác - thì không có cách gì để “biểu diễn” cái “tu” của mình ra cả! Mà có biểu diễn ra thì thành lộ bịch hết sức, trong luật gọi là “giả trang thiền tướng”, có tướng ra đều thành giả, không phải thứ thiệt (Kinh Lăng Nghiêm cũng dạy: “*Nhược tác thánh giả tức thọ quần tà*” - Tự cho mình là thánh thì chính công đã thành ma). Giáo hóa thần thông như vậy, cần một sự khiêm hạ tột bực, không mong thành đạt một cái gì, không nôn nóng đến một chỗ nào hay chứng đắc một quả vị nào. Còn ham muốn là còn ngã chấp, đầu mối của đau khổ, và như vậy là rớt mất “thần thông”.

Biến hóa thần thông là mục tiêu của người còn tham vọng trong vòng sinh tử. Giáo hóa thần thông vừa là phương tiện vừa là cứu cánh của người đã thoát ly sinh tử: tự mình giải thoát và đem chánh pháp giáo hóa chúng sinh ra khỏi khổ, chứng Niết bàn tịch tịnh: đó chính là phương tiện thiện xảo của đấng Thiên nhân sư, Phật, Thế Tôn.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 106-115

TIÊU CỰC VÀ TÍCH CỰC

Danh từ *tiêu cực* và *tích cực* thường bị sử dụng bừa bãi làm chúng ta hiểu sai ý nghĩa nguyên thủy của nó. Khi một người không hăng hái làm một việc gì, tỏ thái độ thờ ơ, ta gọi tiêu cực, và trái lại tích cực. Nhưng cần định nghĩa lại hai danh từ ấy để thấy rõ ràng, trong tích cực có tiêu cực và ngược lại.

“Tiêu” có nghĩa là giảm bớt, “tích” là tăng thêm. Vậy khi ta muốn nói đạo Phật tiêu cực, thì phải nói “Đạo Phật rất *tiêu cực* trong việc phát triển tham, sân, si” mới đúng. Và như vậy cũng có nghĩa là đạo Phật rất *tích cực* trong việc phát triển tuệ nhân, đào luyện một lối nhìn đúng về bản thân, cuộc đời và vũ trụ.

Hoạt động con người không chỉ ở sự lảng xãng của thân thể, tay chân. Đó chỉ là *thân nghiệp*. Còn có *ngữ nghiệp* là hoạt động bằng lời nói và ý nghiệp là hoạt động bằng tư duy. Quan trọng nhất đối với Phật giáo là *ý nghiệp*, yếu tố duy trì, nuôi dưỡng sự sống con người tiếp diễn mãi mãi không những kiếp này, mà cả nhiều kiếp về sau. Vậy, khi một con người thân không giết hại, không trộm cắp, không tà hạnh, miệng không nói lời độc ác, lời dối trá dua nịnh, lời phù phiếm, ý không tham sân si (không làm mười điều ác nghiệp) ta có thể nói họ tiêu cực *đổi* với *mười việc ác* nhưng không thể bảo tiêu cực suông, vì muốn đạt tới trình độ không tham, không sân, không si phải qua một thời gian dài tích cực chống lại tham, sân, si ngay trong chính mình bằng tư duy, thiền định.

Không khí là một cái gì rất tiêu cực vì nó không làm gì cả, nhưng lại là nguồn sống cho tất cả. Cũng vậy, sự hiện diện tiêu cực của một bậc thánh có tác dụng vô cùng tích cực trên cuộc đời tối tăm. Angulimāla, tên cướp giết 999 mạng người cuối cùng đã được cảm hóa, chỉ nhờ thấy được từ nhan của Phật. Mãnh lực của lòng Từ nơi đáng Giác ngộ đã có thể làm một việc mà binh hùng tướng mạnh của vua Pasenādi không làm nổi, đó là dẹp được một tên cướp cùng hung cực ác. Nguồn Từ - Bi nơi Ngài quả thật tuyệt diệu, làm cho đại đức Rahula thuở còn bé vừa trông thấy Ngài đã không muốn rời, và thốt lên một lời cảm động: “*Chỉ có cái bóng của Sa môn cũng đủ làm cho con mát mẻ lạ thường!*”. Và cái bóng của đức Từ phụ, gần ba ngàn năm sau vẫn còn làm cho bao nhiêu chúng sinh mát mẻ! Dưới bóng mát ấy, ta không còn bận tâm về tiêu cực hay tích cực, bao nhiêu tranh chấp trở thành trò múa rối, và ta nhớ tới lời dạy của Đức Thế Tôn: “Nhu Lai không tranh luận với thế gian... Pháp của Như Lai là để cho người biết người thấy, không phải cho người không biết không thấy”.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 116-118

LẠC THÀNH NHÀ MỚI

Thuật theo Kinh Hữu học (Sekhasuttam), Trung Bộ kinh II.

Một thời Thế Tôn nghỉ tại tịnh xá Nigrotha thành Ca tỳ la vệ. Dân chúng ở đây vừa dựng một ngôi giảng đường cho các vị sa môn, bà la môn sử dụng. Khi khánh thành họ cung thỉnh Phật và chúng tỷ kheo đến dùng ngôi giảng đường ấy trước tiên để cầu phước báo:

- Bạch Thế Tôn, Thế Tôn hãy dùng giảng đường ấy trước, các vị dòng Sakyà ở Ca tỳ la vệ sẽ dùng sau, như vậy các vị ấy sẽ được hưởng hạnh phúc, an lạc lâu dài.

Đức Phật im lặng hứa khả. Sau khi được Thế Tôn chấp thuận, dân chúng dòng Sakyà trở về xếp đặt chỗ ngồi cho Phật và chúng tỳ kheo trong giảng đường, đặt ghè nước rửa chân, treo đèn dầu thắp sẵn (buổi khánh thánh có lẽ đã về chiều). Rồi họ đến thỉnh Phật và chư tăng. Đức Thế Tôn đáp y, mang y bát, cùng với chúng tỳ kheo đến giảng đường. Ngài rửa chân rồi ngồi ở chỗ dành sẵn ở giữa. Chúng tỳ kheo cũng rửa chân rồi ngồi quanh, đối diện với Đức Phật trong giảng đường. Sau khi chúng tỳ kheo và các vị Sakyà đã an tọa, Thế Tôn thuyết pháp đến quá nửa đêm, khích lệ, làm cho hoan hỷ, phấn khởi các vị Sakyà ở Ca tỳ la vệ. Rồi Ngài bảo tôn giả A Nan: “Này A Nan, hãy giảng hữu học đạo cho các vị Sakyà. Ta bị đau lưng, Ta sẽ nằm nghỉ”. Nói xong, Thế Tôn trải đại y gấp làm bốn, nằm xuống hông bên phải, chánh niệm tinh giác.

Khi ấy tôn giả A Nan giảng cho vị Sakyà về sự tu tập của một vị thánh đệ tử gồm có sáu điều:

1/ *Thành tựu giới hạnh*: nghĩa là sống đúng theo giới bổn, có giới hạnh, đầy đủ uy nghi, thấy nguy hiểm trong những lỗi lầm nhỏ nhặt, thọ lãnh và tu học các học pháp.

2/ *Hộ trì các căn*: khi mắt thấy sắc, không giữ tướng chung (như toàn thể con người), không nắm giữ tướng riêng (như để ý cặp mắt, tướng đi của một người nào). Những nguyên nhân gì, vì nhãn căn không được chế ngự, khiến cho phiền não, tham ái khởi lên, vị tỳ kheo chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì nhãn căn. Đối với các căn khác như tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị... cũng thế, cho đến ý căn đối với các tư tưởng (tư tưởng nào phát sinh phiền não dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu... vị ấy chế ngự tư tưởng ấy).

3/ *Tiết độ về ăn uống*: các tỳ kheo thọ dụng món ăn với sự quán sát rằng ta ăn không để vui đùa, không để đắm mê, không để trang sức, mà chỉ để thân này khỏi khổ vì đói, và để chấp trì phạm hạnh. Vị ấy chỉ trừ cảm thọ cũ (đói) mà không phát sinh cảm thọ mới nào (ví dụ tham ăn).

4/ *Chú tâm cảnh giác các bất thiện pháp* khởi lên trong mọi thời, trong bốn uy nghi đi đứng nằm ngồi.

5/ *Thành tựu bảy diệu pháp*: Tín (tin ở sự giác ngộ của Như lai), Tàm (tự hổ thẹn với mình, nghĩa là không làm điều bất thiện khi ở một mình), Quý (thẹn với người, không làm điều bất thiện ở chỗ đông người), Đa văn (nghe và nhớ pháp), Tinh tấn trừ bỏ ác pháp, thực hành thiện pháp, đầy đủ niệm (trí nhớ) có trí tuệ để đoạn trừ ngu si, có năng lực quyết trạch (trạch pháp, tức chọn lọc) đưa đến đoạn tận đau khổ.

6/ *Hiện tại lạc trú bốn thiên định* từ sơ thiên đến tứ thiên một cách dễ dàng ít phí sức.

Khi một vị thánh đệ tử thành tựu được những điều kể trên, vị ấy được gọi là đang đi trên đường hữu học, có khả năng giác ngộ, ví như một con gà mái có trứng khéo ấp, khéo ủ, thì dù nó không cầu mong gà con nở, gà con vẫn nở. Cũng vậy, một vị tỳ kheo thành tựu như trên, sẽ được “ba minh” giống như con gà con ba lần phá vỡ vỏ trứng để chui ra:

1/ Vị ấy chứng được túc mạng minh, nhớ đến các đời quá khứ, đó là sự phá vỡ đầu tiên.

2/ Vị ấy chứng được thiên nhãn minh, thấy rõ hạnh nghiệp của chúng sinh, người đẹp kẻ xấu, người sang kẻ hèn đều có nguyên nhân, đây là sự phá vỡ thứ hai.

3/ Vị ấy đoạn trừ tâm lậu hoặc, chứng vô lậu tâm giải thoát (giải thoát nhờ thiên định), tuệ giải về hạnh đức, ba “minh” chứng được thuộc về trí đức, thành tựu được như vậy, vị thánh đệ tử được gọi là bậc Minh hạnh túc.

Tôn giả A Nan giảng xong, Đức Thế Tôn ngồi dậy, khen ngợi tôn giả và ấn khả bài thuyết pháp của A Nan cho các vị Sakyà.

Trên đây kính thuật theo kinh Hữu Học về một buổi lạc thành nhà mới vào thời Phật. Ngày nay, Phật tử chúng ta thiết tưởng rất nên làm sống lại truyền thống tốt đẹp ấy. Mỗi khi cúng nhà mới hay bất cứ lễ lạc gì, thay vì bày biện ăn uống linh đình tốn kém, hãy thỉnh một vị giảng sư đến giảng pháp cho toàn gia nghe, nếu mời được thêm bạn bè càng tốt, và hồi hướng công đức nói pháp và nghe pháp đó để cầu nguyện cho gia đình an vui, thổ trạch phong nhiêu thì cũng tốt như trai đàn chẩn tế, mà lại ít tốn kém và ồn ào.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 119-123

DỤC VÀ KHỔ

Nếu bảo rằng dục vọng đem lại đau khổ - vì không bao giờ dục được hoàn toàn thỏa mãn: sự bất mãn phát sinh đau khổ, thì một người nông cạn có thể cãi rằng, dục đem lại hạnh phúc khi được hoàn toàn thỏa mãn. Nói rằng “dục là khổ” chỉ là lập luận của kẻ bất hạnh, luôn luôn thất bại trên đường đời, nên cuối cùng trở thành bi quan yếm thế, không dám hưởng thụ, không dám hy vọng, chờ đợi một tia sáng nào từ nơi sự sống. Nói tóm lại, đó là lập luận của một “kẻ phá hoại sự sống”.

Đó cũng là lời mà những người ngoại đạo đương thời Phật thường chỉ trích Ngài, vì Phật thường dạy dục vọng “như mũi tên, như cục bướu, như bệnh khổ, như hổ than hùng”, vì người đã thoát khỏi dục vọng được Ngài ví như người “đã khỏi bệnh, đã được cởi trói, đã ra khỏi tù ngục, đã được tự do”. Đối với Đức Phật, dục vọng không những đem lại đau khổ, làm nhân cho khổ, mà dục vọng chính là đau khổ, dục và khổ không hai, không khác. Khi nói “dục vọng đưa đến đau khổ” do tánh chất vô thường của mọi vật (lạc thú đi đến chấm dứt phát sinh tình trạng đau khổ) là ta nói đến *hoại khổ*, loại thứ ba trong ba loại khổ - khổ khổ, hành khổ và hoại khổ. Nhưng khi nói “dục vọng chính là đau khổ”, là ta nói về *hành khổ*, tức cấu tạo tâm sinh lý của một con người tự bản chất đã là khổ, vì nó được dính liền với dục, một thứ “tội tổ tông” truyền kiếp. Khi Phật dạy “ngũ uẩn trói buộc là khổ” tức Ngài ám chỉ đến cái khía cạnh hành khổ này, nghĩa là sự vận hành của cái tôi, con đẻ của dục vọng và đến lượt nó lại phải được nuôi dưỡng, tiếp nối sự sống bằng dục vọng. Dưỡng chất cho “cái tôi” ấy chính là dục vọng, chính dục vọng phát sinh và làm tăng trưởng cái tôi, cùng với muôn ngàn khổ lụy kèm theo đó.

Khi còn ở trong vòng trói buộc của dục vọng, còn xem dục vọng là dưỡng chất, nghĩa là còn “cái tôi”, thì con người còn thấy khoái cảm, lạc thú ở trong “món ăn” dục vọng ấy. Chỉ khi nào thoát ra khỏi sự trói buộc của dục vọng, của “cái tôi”, thì mới không thấy lạc thú khoái cảm nào trong “dưỡng chất trần gian” đó, mà ngược lại, chỉ thấy nó như bệnh khổ, cục bướu, mũi tên, như thuốc độc, như hổ than hùng. Phật lấy ví dụ một người bị bệnh phong hủy hành hạ, khi nổi cơn ngứa, anh ta quào quấu những mụn nhọt trên thân cho chảy máu, rồi hơ vết thương lên hổ than hùng. Trong khi làm như vậy, anh ta cảm thấy khoái vô cùng vì đã ngứa. Ngược lại, một người đã lành bệnh, hoặc một người vô bệnh, nếu đưa anh ta đến bên hổ than hùng, bắt quào da cho chảy máu thì anh ta sẽ giãy giụa kêu la trốn chạy. Vì sao? Bởi vì máu me và lửa hồng tự bản chất là khổ, đối với người vô bệnh. Nhưng với người bệnh cùi, do cơn đau hành hạ, anh ta lại có ảo tưởng khoái lạc đối với những thứ mà thực chất chỉ thuần là khổ: đó là do cái nghiệp của anh ta. Dục vọng cũng như vậy, người còn bị xiềng xích trong cõi dục mới xem đó là khoái lạc, nhưng với người đã giải thoát, thì dục *chính là khổ*, bất kể được thỏa mãn hay không. Bởi vì, ngay được thỏa mãn mọi dục vọng, cái khổ căn để vẫn còn y ấy là cấu tạo tâm sinh lý của con người khiến cho nó phải được nuôi dưỡng bằng dục, lấy dục làm dưỡng chất. Mọi sự thỏa mãn hóa ra chỉ có tính cách tạm bợ, trá hình, như máu me, như hổ than hùng mà trong cơn bệnh hành, người bệnh cùi có ảo tưởng đó là cội nguồn khoái lạc. Bởi vậy, điều quan yếu đối với người bệnh hủy, là *khỏi bệnh*, chứ không phải *đã ngứa* hay khóa lập đề nén cơn đau.

Vậy là do thói quen nhiều đời kiếp ta vẫn thấy được sự thỏa mãn mọi điều ước muốn chính là hạnh phúc tối thượng, và xem sự vô dục đồng nghĩa với chán

đòi. Quan niệm ấy không khác gì người bệnh cười chê người khỏe mạnh là đờn ngu, chỉ vì người thứ hai ghê sợ hổ than và máu mủ.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 124-127

VÔ DUYÊN TỪ

Lòng từ bi của chư Phật Bồ tát thường được mệnh danh là “vô duyên đại từ” và “đồng thể đại bi”. “Vô duyên từ” là tình yêu không do sự thúc đẩy (duyên) từ bên trong (như một tâm trạng đang cô đơn trống trải muốn tìm bạn để giải sầu) hay bên ngoài, như khi thấy một đối tượng hợp nhãn.

“Vô duyên từ” là tình yêu tự nhiên không điều kiện, không nguyên nhân, không phải vì một cảm xúc giai đoạn, một phản ứng bên trong (nội tâm) hay một kích động bên ngoài, một tình yêu thường trực trong đó không có cái chủ thể “yêu” và đối tượng “bị yêu”, hoàn toàn vắng bóng “cái tôi” trong đó. Có thể nói khi có cái “tôi” thì không có tình yêu, và khi có tình yêu thì không có cái tôi, hai chuyện ấy không thể hiện hữu song hành. “Vô duyên từ” ví như hoa nở tỏa hương ngào ngạt khắp không gian, nhưng hoa không bao giờ ý thức rằng “tôi nở cho người ngắm và ngửi đây. Hãy lại ngắm tôi đi, nếu không tôi sẽ cụp lại cho bã ghét”. Không, hoa không bao giờ nghĩ như vậy, nó chỉ có việc nở và tỏa hương, không cần so đo tính toán, mình hãy nở cho ai, vì ai. “Vô duyên từ” cũng vậy là một tình yêu vô lượng bủa khắp mọi người, mọi vật, khắp tất cả chúng sinh hữu tình, vô tình không phân biệt. Đó là lòng thương chan chứa, trải an vui hòa bình trên khắp mọi người mọi vật, không nở nhìn thấy một chúng sinh nào đau khổ, kể cả chính mình, vì lòng từ không phân biệt mình, người. Cho nên hình ảnh đức Bồ tát Di Lặc tượng trưng tâm đại từ (và Ngài được mệnh danh là Đức họ Từ, Từ thị) luôn luôn có nét tươi vui, hài hòa với tất cả. Một trong những đặc tính của tâm từ là chia sẻ niềm vui, hay “vui với người vui” trong khi một đặc tính của tâm bi là “khóc với người khóc”. Nhưng “vui với người vui”- đặc tính của tâm từ - không có nghĩa là “vui đâu chúc đó”, mà là một đức tính khó thực hiện, còn khó hơn cả đặc tính “khóc với người khóc” ở tâm bi. Từ là có thể vui cái vui của người khác ngay cả khi cái vui ấy được xây trên sự đau khổ của chính mình. Ở đây ta thấy rõ tâm từ khó thực hiện hơn “bi” rất nhiều: tôi dễ dàng chia sẻ nỗi buồn (bi) với bạn nếu bạn trượt trong khi tôi thi đậu, nhưng thật khó mà chia sẻ cái vui của bạn, nếu bạn đậu mà tôi rớt.

Tâm từ là cái “thể” của tình yêu vô lượng, là tình yêu ấy khi ở trong trạng thái tĩnh, vô hành, vô tướng. Nhưng không phải vì vậy mà tâm từ không có tác dụng, ngược lại, nó là một chất xúc tác mạnh mẽ nhất khiến cho trời đất đổi mới, vạn vật vui hòa. Cho nên nơi nào có thánh nhân cư trú, thì do mãnh lực từ tâm của vị ấy tỏa ra, trú xứ đó thường ít bị tai ương hoạn nạn. Khi gần một vị có tâm từ, ta cảm thấy hoan hỷ, thoải mái, bình an, mặc dù vị ấy không làm gì cho ta cả: đó chính là mãnh lực của tâm từ. Như khi Đức Thế Tôn trở về thăm phụ vương sau khi đắc đạo, chú bé La Hầu La đứng bên Ngài hoan hỷ thốt lên: “Chỉ có cái bóng của Sa môn cũng làm cho con mát mẻ lạ thường!”.

Vì tâm Từ là tình yêu vô lượng ở trạng thái tĩnh, vô hành, cho nên yếu tố phá hỏng tâm từ, nghịch với từ chính là tâm sân. Tâm từ làm cho mình, người mát mẻ bao nhiêu, thì tâm sân làm cho mình, người nóng nực bấy nhiêu. Khi nổi sân là hết tâm từ, trong lòng ta bồn chồn nóng bức, và tỏa ra một làn ám khí vây bủa mọi người xung quanh, một độc chất có thể chết người theo một thí nghiệm khoa học hiện đại. Người ta đã làm thí nghiệm bằng cách lấy hơi thở của một người đang sân hận cho vào trong một ống nghiệm, và để hơi thở ấy ngưng tụ theo những điều kiện thích hợp, thì cuối cùng dưới đáy ống nghiệm người ta có được một độc chất khá mạnh. Bởi thế người hay sân hận, lo nghĩa thì thường dễ nhuốm bệnh nội thương do bởi tích chứa những độc chất kia.

Tâm sân và tâm từ là hai tâm sở không đội trời chung, cái này có thì cái kia không có, do vậy người sân hận nên luyện tập phép quán tâm từ, nghĩa là tình yêu vô điều kiện, bình đẳng, không nguyên nhân.

Tình yêu ấy, khi ở trạng thái động, thì chính là Đồng thể đại bi, lòng thương xót đặc biệt đối với những chúng sinh đang đau khổ, cứu giúp những kẻ bị hoạn nạn tai ách, “khóc với người khóc” như tục ngữ Ki tô giáo nói. Lòng đại bi này cốt ở chỗ “đồng thể”, xem người với ta đồng một thể, không khác gì cả, bình đẳng hoàn toàn, không thấy có người cứu giúp và kẻ được cứu giúp, nghĩa là không có “cái tôi”. Có thể xem đồng thể mới gọi là đại bi, nếu không chỉ là sự thương hại, “làm phước” kiểu ban ơn cho người dưới để cầu danh cầu lợi. Trong đồng thể đại bi, cũng như trong vô duyên đại từ, “cái tôi” hoàn toàn vắng bóng.

Tình yêu không năng sở ấy, nghĩa là không phân biệt chủ thể đối tượng, là một năng lực mãnh liệt ở khắp nơi như dòng điện mới có thể “ứng hiện tùy cơ”: vào quạt thì quạt chạy, vào bóng đèn thì cho ánh sáng, và tủ lạnh thì biến thành nước băng... Nhưng khi có bóng dáng cái “tôi” xen vào, thì những trục trặc xảy đến cho thế giới, và tai họa cũng khôn lường (như tai họa gây bởi dòng điện). Yêu càng nhiều thì ghét càng lắm, năng lực ấy biến thành năng lực hận thù. Khi có “cái ta” chủ thể của tình yêu, thì bèn có vô số vấn đề xảy ra, như: yêu nhân loại như ta đây mới đúng cách, xê ra cho ta cứu nhân độ thế, v.v...

Nhưng khi tình yêu không chia năng sở, không có người yêu và kẻ bị yêu, thì cũng không còn có hình dung tên gọi nữa, nên tạm gọi là Vô duyên đại từ.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 128-133

KINH PHƯỚC ĐỨC

Kinh *Magalusutta* thuộc Satunipata (Tiểu bộ kinh) trong tạng Nguyên thủy. Mangala có nghĩa là điềm lành, kinh này có thể dịch là “Kinh điềm lành”. Tất cả chúng sinh đều tìm hạnh phúc và tránh né khổ đau. Về phương diện này, quả thực mọi loài đều bình đẳng, từ động vật thấp nhất là súc sinh cho đến cao nhất trong thang tiến hóa là người, trời. Mặc dù mọi loài đều muốn hạnh phúc, tránh đau khổ, nhưng động vật chưa tiến hóa thua con người ở chỗ chúng không biết mưu cầu tiện nghi vật chất cho mình như con người. Nhân loại tuy biết mưu cầu tiện nghi vật chất để đạt đến những mức sống hết sức văn minh tiên bộ, song đồng thời cũng tạo ra vô số tai ương đe dọa hủy diệt tất cả. Do đó nỗi thao thức lớn của con người biết suy nghĩ chính là, phải chăng ta nên đặt lại vấn đề: Cái gì đem lại hạnh phúc thực thụ? Đây là yếu tố chính khiến con người, dù có sở hữu bao nhiêu của cải và tiện nghi vật chất, vẫn sống không được an vui? Và yếu tố nào gây nên tai họa cho con người, đem lại sự thiếu thốn, thất bại, nghèo cùng? Thông thường một công việc được trôi chảy là do bước đầu tốt đẹp. Quả thực khi bắt tay làm việc gì mà suông sẽ bước đầu thì nó giúp ta đủ tự tin để tiếp tục, và do đó dễ thành công. Bởi thế đa số người đặt nặng sự khởi đầu một ngày (người bán hàng xem trọng mỗi bán mua đầu tiên trong ngày), một năm (đa số xem quan trọng chuyện ai là kẻ xông nhà đầu năm), một chuyến du lịch (xem ngày giờ khởi hành, tránh những ngày tam nương)... Do để ý những gì thường khởi đầu sự thành công hay khởi đầu cuộc thất bại, mà người ta liệt kê một dọc dài những điềm xui. Mỗi dân tộc, mỗi quốc gia, qua thời gian đều có những niềm tin như vậy và đã trở thành một thứ “vô thức tập thể” ảnh hưởng đến những người sống trong cùng một cộng đồng dân tộc. Có những niềm tin hơi hữu lý, và có một lợi ích thực tiễn nào đó, ví dụ người Anh tin rằng những bước đi dưới một cá thang là điềm xui (khởi bị thang ngã đè), hoặc tin rằng ba người cùng mỗi thuốc từ một que diêm quẹt sẽ rất xui (niềm tin này có lợi cho người bán diêm), v.v... Nhưng cũng có những niềm tin vô lý như ở Anh, người ta tin rằng cắm hoa hai màu đỏ trắng không có màu nào khác xen vào là điềm sẽ chết trong bệnh viện. Khi đi ra gặp tu sĩ đối với người Thái Lan là một điềm lành, có lẽ đạo Phật ở đó là quốc giáo. Trái lại ở Trung

Quốc, mặc dù là một nước đa số dân theo Phật, họ lại xem gặp tu sĩ là điềm rất xui vì Phật dạy cái gì cũng không, thì ngày đó họ sẽ không được gì hết trội. Người Việt Nam cũng tin tương tự như người Trung Quốc, nghĩa là tu sĩ đồng nghĩa với số không. Một ni cô về thăm nhà vừa đến cổng làng đã nghe bà hàng xóm la lên “Nhớ đánh số dê rô thế nào cũng trúng”. Trung Quốc và Việt Nam cũng tin đi ra gặp đàn bà là một điềm xui. Chứa chấp phụ nữ mang bầu là điều tối kỵ. Đi ra gặp ngay cái đám cưới là điềm gỡ, ngược lại gặp đám ma là điềm lành. Niềm tin này có phần nào mang tính triết lý: với cái chết, chấm dứt mọi rắc rối, trong khi với một đám cưới thì rắc rối mới bắt đầu. Chết ở ngoài không nên đưa về nhà, vân vân đều là những niềm tin thâm căn cố đế của người Việt Nam.

Những điềm đem lại may mắn coi bộ quá ít so với điềm xui, và hơi gượng gạo. Chẳng hạn người ta tin một người nào đó có vía nhẹ, xông nhà đầu năm sẽ đem lại may mắn cho họ quanh năm. Hoặc tin vào việc hái lộc chùa đầu năm, và thế là con người nhẹ vía và cây kiềng trong vườn chùa trở thành nạn nhân cho những nhà nào có niềm tin như vậy (ví dụ một năm vào đêm mùng một thầy MP phải đi từ 12 giờ khuya cho đến sáng để xông nhà theo yêu cầu của thiên hạ). Do niềm tin việc xông nhà phổ biến trong quần chúng, nên sáng ngày đầu năm người ta ưa đi chùa. Xông nhà người khác có thể bị mất vốn nếu chẳng may sau đó nhà kia gặp chuyện không vui. Xác chết đường cũng thế, thường được quàng trong khuôn viên một ngôi chùa thay vì đưa về nhà, để tránh xui xẻo.

Bởi thế, ta có thể thấy rằng sự tin vào những điềm xấu nói trên có thể phần nào lợi ích vì nó mang lại sự an tâm, tự tin cho người ta khi làm công việc. Niềm tin ấy cũng như một kiểu tự kỷ ám thị, hoàn toàn thuộc về tâm lý. Nhưng ngoài điềm lợi ích này ra, nó có nhiều tai hại. Thứ nhất là làm người ta có thói “đồng bóng”, hy vọng lo sợ hão huyền vì chỉ căn cứ vào những điềm triệu vu vơ. Thứ hai là nó duy trì tính sợ hãi, ỷ lại, ỷ kỷ nơi con người, đôi khi thành ra tàn nhẫn. Ví dụ những người chài lưới tin rằng nếu vớt người chết đuối, họ sẽ không lưới được cá, nên thả bỏ mặc cho người ta chết thì hơn.

Đọc kinh Diêm lành, ta thấy Đức Phật có một nhận định hoàn toàn trái ngược. Ngài nêu lên 38 điềm lành do chính chúng ta tự tạo, chứ không phải căn cứ những dấu hiệu ở cảnh ngoài. Nhưng điềm lành Phật nêu lên bao gồm bốn phạm vi:

- 1/ Trách nhiệm đối với gia đình
- 2/ Trách nhiệm đối với xã hội
- 3/ Trau dồi đạo đức
- 4/ Đòi sống tâm linh.

Ở đây, hai việc đạo đức và tâm linh là trách nhiệm đối với bản thân. Đạo đức khác, tâm linh khác. Tâm linh bao gồm đạo đức nhưng đạo đức không thể bao gồm tâm linh. Khi một con người có đời sống đạo đức mẫu mực thì chỉ là một người con hiếu, cha mẹ hiền, công dân tốt, nhưng vẫn còn quanh quẩn trong phạm vi bản ngã và cuộc đời này. Người có đời sống tâm linh thì không dễ dàng hài lòng với những quy luật đạo đức sẵn có mà còn đi xa hơn, tự đặt cho mình những câu hỏi như ta từ đâu đến, khi chết ta sẽ đi về đâu. Có ích gì để mãi mãi tham dự một ván bài mà ta biết chắc phần thua về mình, dù trong cuộc chơi đó ta không gian lận.

Đức Phật khi giảng về những điềm lành, Ngài đã cho ta thấy những gì ta phải làm để gạt hái hạnh phúc thế gian và xuất thế gian. Ngài đi từ hạnh phúc vật chất đến hạnh phúc tinh thần và tâm linh, đến điềm lành tối thượng là giải thoát giác ngộ. Sau đây chúng ta sẽ rút ra những bài học từ những đoạn kệ Phật dạy trong kinh Điềm lành.

ĐIỀM LÀNH TỐI THƯỢNG

Bài kệ 1: Trời người thao thức muốn biết đâu là điềm lành thực sự, vì họ thấy thông thường, những gì họ xem là tốt lành ban đầu về sau hóa ra ngược lại.

Bài kệ 2: *Ba nguyên tắc đầu:*

- 1/ Tránh xa bạn ác (*asevanà ca bàlànāṃ*)
- 2/ Thân cận người hiền (*panditāṇāṃ ca sevāṇā*)
- 3/ Kính người đáng kính (*Pūjāca Pūjanīyāṇāṃ*).

Bạn ác là người chuyên xúi bậy. Họ khen chê với một hậu ý ích kỷ hại nhân. Vua A Xà Thế vì nghe theo bạn ác Devadatta mà giết cha. Angulimala cũng vậy. Người hiền trí thì ngược lại, chỉ vì Pháp mà khen hay chê.

Bài kệ 3: Phật dạy ba điều:

- 4/ Môi trường tốt: *Patirūpadesaṃ*. (Mạnh mẫu ba lần dời nhà để dạy con).
- 5/ Đã tạo nhân lành từ trước (giúp ta có ba quả báo dị thực: bản thân, môi trường hay y báo, và thói quen). *Pūbe ca katapunnatā*.

6/ Theo chánh đạo. *Attasammāpaniḥi*.

Bài kệ 4:

- 7/ Có học: *bahusaccam* (tri)
- 8/ Có nghề hay: *bahusippam* (hành)
- 9/ Khèo học giới luật (năm giới) (*ninayo ca susikkhito*)

10/ Ái ngữ, tránh bốn kiêu vọng ngữ (*subhàsità ca yà vàcà*)

Bài kệ 5:

11/ Phụng dưỡng cha mẹ (*Màtápitu upatthànam*), lúc sống cũng như sau khi chết (bằng những công đức của mình để hồi hướng).

12/ Yêu thương gia đình: (*Puttadàrassa sangaho*). Chồng có năm bốn phận với vợ như: thương mến, không khinh lờn, không ngoại tình, tôn trọng vai trò “nội tướng”, thỉnh thoảng tặng đồ trang sức (kinh Thiện Sanh). Vợ cũng có bảy loại tư cách khi sống chung là vợ như bà chủ, như oan gia, như kẻ cướp, vợ như người mẹ hay chị, vợ như bạn, như em gái và như nô tì. Người vợ có bốn thái độ sau là tốt, ba thái độ đầu là xấu.

13/ Hành nghề thích hợp (*anàkulà ca kammantà*) là nghề không tổn hại chúng sinh, lại còn giúp mình hưởng thượng, ví dụ nghề dạy học. Tránh các tà mạng như buôn bán súc vật, săn bắn chài lưới, buôn bán vũ khí, nghề đồ tể, nghề đao phủ, vân vân.

Bài kệ 6:

14/ Bố thí gồm tài và pháp (*dàna*)

15/ Sống đúng pháp (*dhammacariyà*) 10 lành về thân lời ý đả trau dồi đức hạnh.

16/ Giúp bà con (*nàtakànam ca sangaho*).

Bài kệ 7:

17/ Hành xử không tì vết (giữ luật để khỏi bị nghi ngờ, bỏ túc điều 15 chỉ là giữ giới - (*Anavajjàni kammàni*).

18/ Tránh điều ác về thân lời (giới) (*àrati papa*).

19/ Không làm ác (*virati papa*) cả trong ý nghĩ. Ác là có hại cho mình, người trong hiện tại và tương lai (tuệ).

20/ Không say sưa nghiện ngập (*majjapànà ca samyamo - refrain from intoxicants*).

21/ Tinh cần làm việc lành (*appamàdo*).

Bài kệ 8:

22/ Tôn trọng Tam bảo (*gàravo*)

23/ Khiêm cung (*nivàto*)

24/ Hi túc (*santutthi*)

25/ Biết ơn (*katannutà*).

26/ Không bỏ dịp học đạo (*kàlena dhammasanam*).

Bài kệ 9:

27/ Nhẫn nhục (*khanti*).

28/ Phục thiện (*sovaccassatà*).

29/ Thân cận người hiền (yết kiến bậc sa môn: *samanànam ca dassanam*).

30/ Biết thời để học pháp (*kalena Dhammasàkacchà*).

Bài kệ 10

31/ Tinh cần tỉnh thức (*tapo*).

32/ Phạm hạnh (*Brahmacariyà*).

33/ Thấy lý tứ đế (*aryasaccàna dassanam*)

34/ Thực chứng niết bàn (*sacchikiriyà*).

Bài kệ 11:

35/ Tâm bất động (*na kampati*) trước tám pháp thế gian như được, mất,...

36/ Tâm vô ưu (*asokam*)

37/ Tâm ly dục (*virajam*).

38/ Tâm an nhiên (*khemam*).

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 134-144

PHƯƠNG PHÁP CHUYỂN HÓA

I/ QUAN TRỌNG CỦA CHUYỂN HÓA

1/ Trong địa hạt văn minh vật chất, người tiên bộ là người biết chế biến những tài nguyên thiên nhiên để sử dụng cho tiện nghi đời sống. Ví dụ: sử dụng năng lượng mặt trời, năng lượng thác nước, năng lượng gió, năng lượng hạt nhân...

2/ Mặc dù con người đã đạt mức tiên bộ rất cao trên phương diện chuyển hóa năng lượng vật chất để có tiện nghi tối đa, song chính những phát minh khoa học kỹ thuật cũng đang đe dọa tiêu diệt toàn thể giới khi chiến tranh hạt nhân bùng nổ. Giai do con người chỉ tìm cách chuyển hóa để làm chủ những năng lực ở ngoại giới, mà chưa làm chủ, chưa kiểm soát được năng lực bên trong, đó là năng lực

của dục vọng. Lòng tham không bao giờ dừng nghỉ, nên Phật đã mệnh danh cõi người ta là cõi Dục.

3/ Cũng vì muốn được tối đa hạnh phúc bản thân và tối đa hạnh phúc cho nhân loại và tất cả hữu tình, Đức Phật đã tìm ra và giảng dạy một phương pháp chế biến, chuyển hóa thần kỳ mà nhờ đó Ngài đã giải thoát (khổ đau) nhờ giác ngộ (chân lý tối hậu), và bất cứ ai biết áp dụng cũng sẽ giác ngộ giải thoát như Ngài. Đó là phương pháp chuyển hóa năng lực của TÂM, tức chuyển tham sân si thành giới định tuệ.

II/ CHUYỂN HÓA NĂNG LỰC TÂM LINH LÀ VIỆC CHÚNG TA CÓ THỂ VÀ CẦN PHẢI LÀM, NẾU MUỐN HẾT KHỔ

1/ Nhận diện ra vọng tưởng, cái khổ đích thực

Muốn chấm dứt khổ, ta phải biết nhận diện ra những hình thái của khổ cùng những nguyên nhân và yếu tố hay điều kiện sinh khởi của nó để diệt tận gốc. Cũng như muốn diệt kẻ thù cần phải nhận ra kẻ thù và chỗ ở của nó.

Ai cũng thuộc lòng một bản kê đầy đủ về Khổ mà Phật đã dạy, như ba loại khổ là khổ khổ, hành khổ, hoại khổ hoặc tám loại khổ là sinh, già, bệnh, chết, ái biệt ly, oan gia tụ hội, cầu không được, năm âm lũy lừng... Nhưng Phật khuyên chúng ta mỗi người phải nhìn vào bản thân mình để thấy rõ đau khổ thực sự là gì? Nó nằm ở đâu?

Khổ cũng như vui, là một cảm thọ. Nếu không có cảm thọ thì không có khổ. Vậy vấn đề về khổ vui rút gọn lại chỉ là vấn đề cảm thọ, tức là nhận vào, thấm nạp một cảm giác, mà ta gọi là “cảm thọ của tôi”. Cảm thọ tự nó đã là khổ: Phật thường ví dụ đời sống cảm thọ như con bò bị lột da, hết sức đau khổ dù nó đứng bất cứ nơi nào, dưới nước hay trên khô, gặp nóng hay gặp lạnh. Có cảm thọ là không bao giờ có thỏa mãn. Trong một cuộc vui, mọi yến tiệc, hay bất cứ tình trạng nào được mệnh danh là hạnh phúc, luôn luôn người ta cảm thấy còn thiếu một cái gì, còn có cái gì chưa trọn vẹn. Không bao giờ mọi sự hoàn toàn tốt đẹp như ý. Dù có sở hữu toàn thể vũ trụ, có cảm thọ là vẫn còn đau khổ, vì ta không bao giờ toại ý thỏa lòng, như câu thơ của thi sĩ Bùi Giáng trong *Mưa Nguồn*:

Trời đất lạnh và lòng anh không thỏa

Gởi hồn đi phương hướng hút heo ngàn

Hồn ngơ ngác loay hoay về hỏi dạ:

Có bao giờ dạ thỏa giữa không gian?

Cái khổ càng đậm đà hơn khi ta nghiền ngẫm nó, đặt tên cho nó, xem nó là “tôi” và “của tôi”. Ngày xưa có người hỏi tôn giả Xá Lợi Phật rằng, làm sao có hạnh phúc được, khi không còn cảm thọ? Tôn giả đã trả lời một câu rất thâm thúy:

“Không có cảm thọ mới chính thực là hạnh phúc”. Ở đây ta phải hiểu câu trả lời này trong bối cảnh đích thực của nó là phát ngôn của một bậc A la hán, đã chứng quả Vô sinh, không còn chấp ngã, nên được tự tại trước những bận tâm của thế tục như còn mất, vinh nhục, sống chết, được thua... Đối với một vị như vậy thì sinh như mùa đông mặc thêm áo, tử như mùa hạ cởi bớt áo. Sinh già bệnh chết nơi vị A la hán không còn là “khổ” như quan niệm thường tình khi còn chấp thủ một bản ngã.

Trong kinh Đại bát nhã, Phật cũng dạy rằng đặc tính của thọ nơi người phàm là “nhận lãnh, thâm nạp vào mình” nên phải khổ vì tâm giao động bởi những cuộc thăng trầm. Nhưng với Bồ tát, thì thọ là “không”, vì Bồ tát không nạp thọ những gì bên ngoài đưa tới, khi giác quan và đối tượng (căn trần) gặp gỡ. Có lần một người ngoại đạo đến mắng Phật nhưng Ngài vẫn ngồi điềm nhiên như không, bèn hỏi sao Ngài có thể giữ được bình tĩnh khi bị tấn công với đủ lời sỉ nhục như vậy. Phật trả lời vì ngài *không thọ*, cũng như được ái biểu quà mà không nhận, chỉ có thể. Khi nghe lời ấy, người kia được cảm hóa, xin trọn đời quy ngưỡng. Đó là “tính không” của cảm thọ mà người thiếu tu tập không thể làm nổi. Nghe người khác mắng chửi nhục mạ mình, thì trừ phi tai mình bị điếc hoặc ngu si không hiểu gì, mới làm thình được như Phật. Người thế tục thường dính mắc điểm này, tự hỏi thế thì tu hành hóa ra cũng bị tàn tật, dốt nát hay sao? Tu hành để đi đến chỗ không có cảm thọ như người bị bệnh tê liệt thần kinh hay sao. Cái cực thiện và cái cực ác có một bề ngoài hoàn toàn giống nhau, nên dễ đánh lừa người thiếu trí. Người tu hành đến chỗ làm chủ được cảm thọ thì ngược lại rất bén nhạy, thường được gọi là thần thông, như tha tâm thông (biết được tâm niệm người khác), thiên nhãn thông (nghe rất xa), thiên nhãn thông (thấy được những gì người khác không thấy) v.v... Người phàm phu chỉ nhạy cảm đối với những gì liên hệ đến “tôi” và “của tôi” cho nên cảm thọ của họ hết sức hạn chế và dễ gây đau khổ cho mình và người. Đức Phật nhờ không thọ lời nhục mạ nên Ngài không tự làm khổ mình, không gây thêm thù oán, mà trái lại còn cảm hóa được đối phương.

Nguồn gốc của đau khổ như vậy, chính là cảm thọ do chấp ngã, hay bám lấy quan niệm về một cái tôi, mà kinh Kim cương gọi là *ngã tướng*. Đây là vô minh căn bản, còn gọi là SI. Khi đã chấp cái tôi thì cũng chấp luôn những cái khác với tôi, gồm thế giới và chúng sinh trong đó đều bị tách phân thành ba loại là cái tôi ưa, cái tôi chán và cái tôi dửng dưng. Khai thác tối đa những gì tăng cường tiện nghi cho tôi và bà con tôi, dân tộc tôi, bất kể tàn hại bao nhiêu dân tộc khác, loài khác, cây cỏ và sinh vật khác. Niết bàn và sinh tử, thiên đường và địa ngục, mê và ngộ vân vân đều phát sinh từ đây. Sự yêu thích cái gì hợp với tôi gọi là THAM, ghét cái không hợp với tôi gọi là SÂN. Chính từ ba phiền não hay vọng tưởng căn bản THAM SÂN SI này phát sinh những thói xấu khác như bám víu, kiêu căng ngã mạn, sân hận, nghi ngờ, ganh tị v.v... có đến tám muôn bốn ngàn thứ, nghĩa là

rất nhiều. Duy thức học gọi đây là những *bất thiện tâm sở*, nghĩa là tất cả đều là sở hữu tùy tùng của một cái TÂM vô hình vô tướng nhưng lại là năng lực điều động tất cả sự sống chết, vui buồn, mê ngộ, đau khổ và hạnh phúc của ta, TÙY THEO CÁCH TA SỬ DỤNG NÓ. Biết sử dụng những bất thiện tâm sở này để chuyển hóa chúng vào mục đích tu học thì cũng như khoa học gia chuyển hóa năng lượng mặt trời và thác nước, hoặc như Gia Cát Lượng trong Tam Quốc đã dùng mưu lược để thu hết ba chục ngàn mũi tên của quân Tào Tháo bắn sang đem về cho Châu Do.

Vì mục đích giảng dạy mà Phật chia thành ba: do phiền não hay vọng tưởng hay HOẶC (tham sân si chấp ngã...) mà có ra NGHIỆP (như rượu chè cờ bạc) rồi do nghiệp mà có quả báo là KHỔ. Nhưng ở đây cần nhận diện VỌNG TƯỞNG ĐÍCH THỰC LÀ ĐAU KHỔ. Người học Phật thì không đợi đến khi bị bắt bị ngồi tù vì tội ăn cướp mới thấy khổ, mà thấy khổ ngay từ lúc bắt đầu nổi lòng tham muốn chiếm đoạt của người khác, vì lòng tham ấy phát xuất từ cái thấy sai lầm (vọng tưởng) cho rằng cái tôi là trên hết. Vậy bước đầu để chấm dứt khổ là nhận diện ra cái khổ chính: sự chấp ngã, vọng tưởng gốc. Khi nhận ra nó rồi, muốn tận diệt nó ta phải tìm hiểu môi trường hoạt động của nó, và những yếu tố giúp nó tăng cường hoạt động. Cũng như người săn bắt cướp cần phải biết sào huyệt, sở thích, đường đi lối về của bọn cướp.

2/ Những yếu tố làm tăng vọng tưởng

(hay HOẶC, hay PHIÊN NÃO, hay VÔ MINH, hay ĐAU KHỔ)

Theo đức Tsongkhapa vị tổ Phật giáo Tây Tạng, có sáu nguyên nhân gây ra và tăng cường vọng tưởng:

+ Nguyên nhân thứ nhất: *ngiệp* hay những ấn tượng do ác nghiệp từ đời trước còn lưu lại trong dòng tâm thức kiếp này.

Những hành động thiện ác đã làm trong một đời, khi chết rút lại thành những hạt giống trong *kết sinh thức* mang theo sang đời sau, gặp hoàn cảnh hay môi trường thuận tiện thì lại đâm chồi nảy lộc như hạt giống gặp đất, nước, mặt trời, phân bón...

Ví dụ, hai người cùng sống trong một môi trường giống nhau, cùng gặp một nghịch cảnh giống nhau, nhưng một người thì nhẫn nhục, không tức giận và dễ dàng cho qua ngay sau đó, còn người kia lại vô cùng tức tối và ôm hận lâu dài. Nguyên nhân là do tính tình đã thuần thục trong dòng tâm thức mỗi người, một người nhẫn nhục, một người nổi sân. Người nổi sân dễ dàng là người đau khổ, bất kể có lý do chính đáng hay không. Tất cả những thói khác như tham lam, kiêu căng ngã mạn... cũng đều đau khổ như thế. Như người kiêu căng làm cho cái tôi của mình vô cùng quan trọng, thì sẽ rất đau khổ khi bị người khác không coi ra gì.

Cái khổ của tham hơi vi tế khó nhận diện, vì người ta ưa biện hộ rằng nhờ có tham mới có tiến bộ, thêm của cải vật chất cho con người hưởng dụng. Nhưng xét kỹ sẽ thấy sự tiến bộ khoa học không phải có được nhờ những người tham vor vét để có thêm tiện nghi vật chất, mà có được nhờ những nhà khoa học đã bất chấp tiện nghi vật chất, bất chấp hạnh phúc gia đình để miệt mài với các công trình nghiên cứu của mình hết đời này đến đời khác. Nhất là khi tham cái gì có được cái ấy, người ta cảm thấy sung sướng, nên khó mà nhận ra cái khổ bị khuất lấp trong cảm thọ khoái lạc. Đây là trạng huống của chúng sinh ở các cõi trời hoặc của một số người tây phương. Vì quen sống tiện nghi, và đời sống ổn định, họ nghĩ rằng họ không cần tu tập vì họ không có khổ thì đâu cần tu để diệt khổ. Khi du lịch đến các nước nghèo, họ không chịu nổi cả đến việc ngồi xe hơi mà thiếu máy lạnh. Có những người Mỹ tốn hàng ngàn Mỹ kim đi đến Kathmandu Ấn Độ để tu tập thiền, nhưng đến nơi bị muỗi đốt một đêm chịu không thấu mà phải cuốn gói về Mỹ. Như vậy chỉ vì cảm thọ khổ bị ẩn tàng trong họ không có dịp bộc phát nên họ có ảo tưởng là họ không khổ.

+ Nguyên nhân thứ hai: *đối tượng* bên ngoài.

Khi đã có thói quen sân giận, thì ta cũng dễ gặp những chuyện bực mình, và ta đổ thừa “tại vì nó mà tôi nổi sùng”. Tâm và cảnh thu hút lẫn nhau như nam châm hút sắt. Vì ta dễ nổi nóng cho nên cũng dễ gặp những người, việc làm ta nổi nóng. Nhiều khi đối tượng của sự tức giận chỉ là một cái cớ (excuse) chứ không là một lý do (raison). Lý do chính của cái tâm không được điều phục, kiểm soát.

+ Nguyên nhân thứ ba: *môi trường sống*.

Con người gọi là y báo, hoàn cảnh là chính báo, hai cái luôn đi đôi với nhau. Phần nhiều con cái chịu ảnh hưởng của gia đình, nhất là những thói hư tật xấu. Cha mẹ ưa cãi nhau thì con cái cũng ưa cãi. Những thói bạo động, tham lam của trẻ phần lớn là do ảnh hưởng của xã hội và gia đình. Ảnh hưởng của phim ảnh, quảng cáo truyền hình, sách báo... đều hỗ trợ cho sự tác thành một con người, ngoài nghiệp đời trước mà kết sinh thức mang lại.

Ba nguyên nhân vừa kể có tương quan mật thiết và đều thuộc về quả “dị thục” (chín vào thòi khác). Mỗi nghiệp thiện hay ác đã làm đều đưa đến ít nhất ba thứ hậu quả: một là thói quen, hai là quả báo chính thức (thân thể), ba là quả báo hoàn cảnh hay môi trường. Ví dụ hiện tại làm nhiều nghiệp sát hại thì đưa đến thói ưa giết hại trong đời sau, gọi là quả báo thói quen, sinh làm người nhiều bệnh tật, tai nạn, chết yểu vân vân gọi là quả báo chính thức, sinh vào nơi có nhiều chiến tranh, nhiều kẻ thù gọi là quả báo môi trường. Về thiện nghiệp cũng thế. Quen hành thiện trong đời hiện tại thì tương lai cũng ưa làm việc thiện, đó là quả báo thói quen, sinh làm người khỏe mạnh, đẹp đẽ quả báo chính thức, sinh vào gia đình lương thiện, hiểu đạo, ở chỗ tốt lành gọi là quả báo môi trường. Biết như vậy

thì ta sẽ cẩn thận khi gieo nhân, và không than trách gì khi gặt quả xấu vì tính tình ta, môi trường ta sống... đều liên hệ mật thiết đến nhân ta đã gieo.

+ Nguyên nhân thứ tư: *tà thuyết, thầy bạn xấu*

Như Angulimala theo một thầy dạy rằng giết đủ ngàn người sẽ thành Phật nên trở thành một kẻ cướp ghê gớm vào thời Phật. Hoặc vua A Xà Thế theo bạn ác là Devadatta nên đã phạm tội giết cha.

+ Nguyên nhân thứ năm: *vọng tưởng nổi bật*

Trong sáu phiền não gốc tham sân si mạn nghi và tà kiến, người nặng về thói nào thì sẽ dễ đọa về thói ấy nếu không coi chừng và không áp dụng biện pháp chữa trị thích ứng. Có người nhẹ về việc đời, nặng việc đạo, ham tu, nhưng lại gặp thầy tà bạn ác, rốt cuộc chẳng ích lợi gì mà càng thêm tai họa cho bản thân và gia đình.

+ Nguyên nhân thứ sáu: *thói ưa phóng đại*

Tục ngữ nói khi yêu trái ấu cũng tròn, đây là thói phóng đại những ưu điểm nơi người và vật hợp ý mình, bóp méo sự vật.

Ngược lại đối với người và vật ta ghét, ta lại có thói phóng đại những khuyết điểm, hoặc dù họ có làm gì tốt, ta cũng cho là giả dối.

3/ Cách chuyển hóa đau khổ (chuyển phiền não thành bồ đề)

Chúng ta đã thấy rằng khổ vui là vấn đề cảm thọ, và có cảm thọ là do có tâm. Như vậy muốn hết khổ thì việc cốt yếu là chuyển cái tâm hiện tại của ta. Không chuyển tâm mà chỉ thay đổi hoàn cảnh, thì không bao giờ có giải thoát thực sự, mà chỉ thay đổi kiểu đau khổ. Tu hành nói gọn chính là việc chữa trị tâm bệnh, hay chuyển tâm.

Ba phương pháp chính yếu để vượt thoát khổ đau được đề cập trong hầu hết kinh sách đại thừa theo truyền thống Tây Tạng là từ bỏ, bồ đề tâm và chính kiến. Đây là ba yếu tố giúp ta không những chuyển hóa được phiền não hiện tại mà còn tiêu trừ được vô lượng ác nghiệp và khổ báo nhiều đời, đưa đến giải thoát giác ngộ như Phật.

Từ bỏ là từ bỏ cái thấy sai lạc về một cái tôi riêng rẽ, biệt lập với tất cả cái khác, mà không thấy lý duyên sinh nhân quả chằng chịt giữa tôi với tất cả mọi người mọi vật trong thời gian cũng như không gian. Khi từ bỏ cái thấy nặng ngã chấp thì đồng thời cũng bỏ được hay giảm bớt vô số đau khổ kèm theo. Chẳng hạn, khi ta phải sống trong một môi trường hay cái cọ, mọi người ưa gây sự với ta, thay vì cảm thấy khó chịu, đau khổ, bức tức, ta sẽ nhớ lại rằng hoàn cảnh này là dư báo của quá khứ, có lẽ trong quá khứ ta đã từng gây nhiều oan trái với họ, bây giờ đến lúc trả. Ta nên vui vẻ mà trả nợ, đây là cơ hội tốt. Khi nghĩ như vậy ta sẽ

không gây thêm oan trái, mà có thể giải trừ được những oán thù đã qua. Trong kinh Kim Cương Phật dạy ai tụng kinh ấy mà bị người khinh chê thì sẽ tiêu trừ được quả báo ác nghiệp nhiều đời trước, và mau đắc đạo. Ngược lại, khi gặp thuận cảnh, như được vinh dự, được thăng chức, được nhiều tiền... ta sẽ từ bỏ bám víu tiền tài danh vọng, nhờ lời Phật dạy về vô thường, vô ngã để đem san sẻ cho người khác những gì ta có. Tu tập như vậy thì dù có bị mất mát bớt tài sản ta không buồn khổ lắm, vì ít ra cũng đã sử dụng tài sản vào một vài việc hữu ích. Khi được ta không bo bo giữ của mà ban phát rộng rãi để thêm nhiều người được sung sướng. Shakespeare có câu thơ: “*Virtue is twice blessed: it blesses him that gives and him that takes*” (Bố thí - hay bất cứ đức hạnh nào - đem lại hạnh phúc cho cả hai bên, người cho và kẻ nhận). Người ích kỷ chấp ngã tóm lại là người đau khổ nhất, dù có sở hữu toàn thế giới.

Như vậy, cần hiểu đức tính TỪ BỎ có nghĩa là từ bỏ tính tham lam, chấp thủ bản ngã hẹp hòi, chứ không phải cạo đầu lên rừng tu khổ hạnh mới gọi là từ bỏ.

Chính kiến là có cái nhìn đúng như thật về bản thân, mọi người và thế giới, nên trong không bị tham sân chi phối, ngoài không bị giả tướng đánh lừa.

Khi chấp ngã, ta thường có cái nhìn sai lạc về bản thân và mọi thứ bên ngoài. Cái gì hợp với ta đều tốt. Cái gì chống lại ta là xấu. Sự tốt xấu mà ta gán cho người hay vật khác đều do tâm phân biệt tùy hứng của ta, hoàn toàn không dính dáng gì đến người hay vật. Mọi sự là “tính không”. Ví dụ, cùng một cảnh vật ấy, đối với người này là thiên đường mà đối với người khác là địa ngục. (ví dụ sự xuất hiện của bà vợ nhỏ: ông chồng thấy như tiên, bà vợ lớn thấy như quỷ. Kỳ thực bà vợ nhỏ không tiên cũng không quỷ, tiên quỷ đều do tâm người nhìn, không có một thực tại tương ứng, nên gọi là *tính không*. Không tiên không quỷ, chứ không phải không có bà vợ nhỏ). Hoặc cùng một con người ấy lúc đầu ta cho là bạn, lúc sau ta cho là kẻ thù. Tất cả quan niệm trái ngược như vui khổ tốt xấu bạn thù... đều do tâm chấp ngã phát sinh. Sự thật hoàn toàn không có những thuộc tính do ta thêm thắt vào như vậy, nên gọi là *tính không*.

Thấy được như vậy tạm gọi là có chính kiến về tính không. Có chính kiến thì ta không còn bị dẫn dắt bởi con thịnh nộ khi gặp người mà ta cho là kẻ thù, cũng không bị lôi cuốn bởi sự ái luyến khi gặp người mà ta cho là bạn thân thiết, cũng không thờ ơ lãnh đạm khi gặp một người mà ta cho là người dung. Cả ba thái độ đều do chấp thủ bản ngã mà có.

Có được hai yếu tố trên đây, chính kiến về tính không và từ bỏ cái thấy đây ngã chấp cùng tất cả thói xấu kèm theo (như phóng đại ưu điểm của những gì ta ưa, thổi phồng khuyết điểm của những gì ta ghét), đồng thời tu tập những tính như nhẫn nhục (do thấy rõ nhân quả), khiêm cung (do thấy vô thường, duyên sinh, không có gì là tôi và của tôi thực sự), là đã sống được một cuộc đời giải thoát an

vui. Tột đỉnh của sự tu tập này là quả vị A la hán, đạt giải thoát cho bản thân, thoát ngoài hệ lụy sinh tử luân hồi, nhưng chưa đạt đại giác ngộ, thành Phật để cứu vớt chúng sinh. Bởi vậy cần có một yếu tố quan trọng hơn tất cả trên đường tu tập, đó là tâm bồ đề. Có phát tâm bồ đề mới đi đúng quỹ đạo của Phật và thành Phật được. Nên bồ đề tâm được gọi là hạt giống Phật, và trong kinh điển đại thừa, chỉ có Bồ tát, người đã phát tâm bồ đề và đang thực hành lợi tha, mới được gọi là *Phật tử*, người con đích thực của Phật.

Bồ đề tâm là cái tâm lợi tha cầu giác ngộ thành Phật để có thể cứu giúp vô lượng chúng sinh. Nhưng trước khi có được tâm bồ đề, thì cần phải từ bỏ cái thấy sai lạc là có một cái tôi biệt lập không dính dấp gì đến người khác, và có chính kiến rằng mọi sự khổ hay vui đều không thực có, đều do tâm chấp ngã tạo ra.

Ngõ rẽ giữa tiểu thừa và đại thừa nằm chính ở chỗ này, là trong khi tiểu thừa nhắm mục đích triệt tiêu, hủy diệt bản ngã, hủy diệt dục vọng vì cho nó là nguồn gốc đau khổ, thì pháp tu đại thừa trái lại, *chuyển hóa* dục vọng thành tâm bồ đề, chuyển đam mê - passion - thành tâm đại bi - compassion. Đại thừa chuyển hóa vị kỷ thành vị tha, xem tất cả chúng sinh như chính bản thân mình, để từ đó mưu cầu hạnh phúc cho tất cả chúng sinh bằng bồ đề nguyện và bồ đề hạnh. Và nhớ có tâm bồ đề mà ta chuyển hóa được tất cả nghịch cảnh trên đời thành pháp tu. “*Lâm nhất sự, trường nhất trí*”: chuyển oan gia thành bạn đạo, chuyển tật bệnh thành thuốc hay. Vận dụng được tâm bồ đề thì tăng trưởng vô lượng phước đức và diệt trừ vô biên nghiệp chướng. Vậy bồ đề tâm là cách chuyển hóa khổ đau tốt nhất trong bất cứ trường hợp nào. Và sở dĩ ta có thể chuyển hóa được, là vì mọi thứ ta thấy theo kiểu chấp ngã thông thường đều không thực, khổ vui và mọi đối đãi khác như ta bà tịnh độ vân vân đều do tâm ta tưởng tượng, Cả hai không thực chất, *tính không*, đều do tâm biến. Nhưng chúng sinh thì “biến” theo lối ích kỷ hẹp hòi chấp ngã, đem lại đau khổ cho mình và mọi người mọi vật, còn kiểu “biến” của Bồ tát thì đem lại giải thoát an vui cho mình và tất cả chúng sinh. Bởi vậy ta nên học cách “biến” của Bồ tát thì đỡ khổ bội phần, và công đức vô lượng.

Vậy, đại thừa trên phương diện lý là thấy tính không, không thật có một bản ngã, nhưng khi tu tập thì *sử dụng tự ngã* để tu hành, nghĩa là “suy bụng ta ra bụng người”. Suy từ bản thân không thể chịu nổi khổ đau, nên cẩn thận không gieo đau khổ cho bất cứ ai. Suy từ bản thân muốn được tuyệt đối an lạc, nên tìm cách đem lại an vui tuyệt đối cho tất cả mọi loài. Bởi vậy, đào luyện từ bi phải bắt nguồn từ tự ngã. Và từ bi chính là căn bản để phát tâm bồ đề.

Kinh sách truyền thống đại thừa của Tây Tạng ghi có bảy giai đoạn đưa đến sự phát bồ đề tâm:

+ Thứ nhất là tâm xả: xem tất cả chúng sinh bình đẳng, không chia thân, thù, đứng đưng. Đối với người ta đặc biệt yêu mến, nên nghĩ trong quá khứ có thể họ

đã hại ta mà ta không nhớ. Vậy không có lý do gì để quyên luyến họ. Đối với người ta thù ghét, nên nghĩ trước kia họ cũng là cha mẹ bà con; không lý gì ghét họ. Đối với người ta dừng dung, nên nghĩ họ đã từng là người thân trong quá khứ. Như vậy cả ba đối tượng đều giống nhau, không lý do gì để phân thành ba hạng, nên trái lòng thương bình đẳng lên tất cả, xem như chính bản thân mình.

+ Thứ hai là nghĩ tất cả chúng sinh đã từng là mẹ ta trong nhiều đời kiếp, từ khi còn là thú vật, côn trùng...

+ Thứ ba là nhớ đến những sự hy sinh của bà mẹ đối với con cái. Ngay cả khi làm thú vật, như con gà chẳng hạn, mặc dù gà mái nổi tiếng hèn nhát, nhưng khi ta làm gà con, thì mẹ gà cũng nhiều lần mạnh dạn dang đôi cánh bao bọc lấy ta trước hiểm họa diều hâu, hoặc nhện dơi, để dành những con giun bà kiếm được mà mớm cho ta ăn. Vậy tất cả chúng sinh đều đã từng là mẹ ta, chỉ vì thay hình đổi dạng qua nhiều đời không nhận ra nhau.

+ Thứ tư là nghĩ cách báo ơn tất cả chúng sinh vì tất cả đều đã thương yêu ta rất mực, không khác gì mẹ ta đã thương ta trong kiếp này, nên ta phải đền trả ơn ấy. Chẳng những thế mà ngay hiện tại, mọi thứ giúp cho ta sống cũng đều nhờ vào tất cả chúng sinh.

+ Thứ năm là phát tâm từ đối với tất cả. Đặc điểm của tâm từ là lời cuốn ta đến với chúng sinh, do chỉ thấy vẻ dễ thương nơi họ mà bỏ qua những khuyết điểm.

+ Thứ sáu là tâm đại bi mà đặc điểm là thương xót, muốn giảm thiểu những thống khổ của chúng sinh.

+ Thứ bảy là tâm vị tha, là tâm bi trở thành hành động tích cực muốn đích thân cứu khổ chứ không chỉ ngồi mà chép miệng suông.

+ Cuối cùng là tâm bồ đề.

Bảy tâm trên đây là trình tự mà chúng ta phải tu tập nếu muốn phát tâm bồ đề. Khi đích thân làm việc vị tha cứu khổ, ta mới thấy việc mình làm chỉ như đem muối bỏ biển, vì ta thiếu hai điều kiện quan trọng là trí tuệ và phương tiện để cứu giúp chúng sinh. Trí tuệ để biết rõ sở thích trình độ chúng sinh, phương tiện là những phương pháp đem lại cho họ an lạc lâu dài, thoát khổ vĩnh viễn. Việc ấy duy chỉ có Phật mới làm nổi. Vậy ta phải thành Phật để làm lợi lạc tối đa hữu tình.

Khi đã phát tâm bồ đề, không những ta chuyển hóa được đau khổ mà còn tận dụng được những thói xấu trong ta, như chuyển ái dục thành từ bi, chuyển sự cố chấp thù dai thành lòng nhớ ơn sâu sắc. Và những nghịch cảnh khi ấy chẳng những không chướng ngại gì mà càng giúp thêm cho sự tu tập của ta thêm vững mạnh.

Nói tóm lại, cách tốt nhất để chuyển hóa đau khổ chính là phát tâm Bồ đề, nhưng trước đó phải từ bỏ cái thấy sai lạc “chỉ biết có bản thân mình” và phải có chính kiến về tính không, vì mọi sự ta thấy đều do cái nghiệp của ta chủ động, không ai giống ai, và đều sai lạc như người mù sờ voi khi chưa giác ngộ. Nếu nghiệp sâu nhiều, cái thấy biến ra lửa, nghiệp ái nhiều, cái thấy biến ra nước, như trong kinh Lăng Nghiêm Phật dạy “*Tính hỏa chân không, tính không chân hỏa*”. Có nghiệp chung và nghiệp riêng. Nghiệp riêng không ai giống ai: cùng một cảnh mà mỗi người thấy một cách, như tùy góc độ người nhìn mà núi Lô Sơn có hình dạng khác nhau. Nghiệp chung là như cùng mang thân người nên cùng thấy dòng sông là thức uống mát mẻ, trong khi loài trời thấy ra lưu ly, là cá cho đó là đất sống, còn ngựa quỷ thì thấy ra lửa bốc cháy. Không có một cái thấy nào trên đây là đúng như thật một cách tuyệt đối về dòng sông, nên gọi là “tính không”, chứ không phải dòng sông hoàn toàn không thực có. Cần nhấn mạnh như thế, vì nghĩa chữ Không thường bị hiểu lầm.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 145-168

BIẾN THÍ

Biến thí dịch nghĩa của danh từ “tất đàn” âm Phạn ngữ, có nghĩa là bố thí cùng khắp, ám chỉ Pháp thí. Ý nghĩa sâu sắc nhất của danh từ Phật pháp là phương pháp trong Phật học. Phương pháp ấy bao gồm cả cách nói và cách nghe pháp. Bản thân của Pháp không quan trọng bằng phương pháp hay thái độ của người nói và người nghe Pháp. Một câu nói đúng thời, đúng chỗ, người nói có đủ tác phong để nói và người nghe có đủ trình độ để nghe, thì sẽ trở thành Pháp có năng lực chuyển mê khai ngộ. Hội đủ những điều kiện ấy thì tất cả các pháp đều là Phật pháp, mà thiếu những điều kiện ấy thì dù một câu rút từ những bộ Kinh cao nhất cũng trở thành vô nghĩa, không ích lợi gì, nên có câu “*Thuyết bất đầu cơ bán cú đa*” (nói Pháp không đúng căn cơ người nghe thì dù nửa câu cũng là lời thừa thãi).

Nói về Pháp thì có tục đế và chân đế, hay chân lý tương đối và chân lý tuyệt đối, còn gọi là thế đế và đệ nhất nghĩa đế. Như về Bốn thánh đế thì chỉ Diệt đế là đệ nhất nghĩa, còn Khổ, Tập, Đạo đế chỉ là phương tiện. Hoặc “Không làm các ác, vâng làm các lành, tự tịnh tâm ý” thì chỉ có “tịnh tâm ý” là đệ nhất nghĩa, còn tránh ác làm lành chỉ là phương tiện, là tục đế.

Nói về cách nghe Pháp thì chỉ có bốn nguyên tắc “tứ y” là căn cứ Pháp, không y cứ người nói pháp (*y pháp bất y nhân* - như câu chuyện về Pukkusati một vị khất sĩ ngộ đạo khi nghe Phật dạy về duyên sinh, ông thấy Pháp trước khi biết người nói là Phật); căn cứ nghĩa lý, không chấp lời (*y nghĩa bất y ngữ* - như câu chuyện thiền sinh ngộ đạo nhờ nghe lời nói chua ngoa của bà hàng thịt “Có miếng nào không phải thịt nạc đâu?”), căn cứ trên trí tuệ vô tư chứ không căn cứ trên ý thức phân biệt chủ quan (*y trí bất y thức* - như câu chuyện người giỏi xem tướng ngựa hay, chỉ xem cái thân của ngựa mà không cần để ý màu lông đen hay trắng, ngựa cái hay ngựa đực); và căn cứ ý nghĩa rốt ráo, không cần căn cứ trên lời dạy phương tiện (*y liễu nghĩa, bất y bất liễu nghĩa*). Như trong kinh Pháp Hoa, Phật dạy: “*Như Lai vì một đại sự nhân duyên mà ra đời, ấy là khai ngộ cho chúng sinh đi vào tri kiến Phật*”. Lời này là liễu nghĩa, còn tất cả các pháp tam quy, ngũ giới, thập thiện, pháp tu Thanh văn Duyên giác, lục độ vạn hạnh... đều là những phương tiện, những chặng đường để đến Phật quả. Mục đích chính của Phật là làm sao cho tất cả chúng sinh đều giải thoát giác ngộ như ngài, nên Phật thừa mới là đệ nhất nghĩa, còn tất cả thừa khác đều là phương tiện.

Nói về cách nói Pháp thì có bốn nguyên lý gọi là Bốn tất đàn hay biến thí là: thế giới tất đàn, vị nhân tất đàn, đối trị tất đàn và đệ nhất nghĩa tất đàn. Mục đích của sự nói pháp là để chuyển mê khai ngộ, khiến người nghe thoát khổ được vui. Muốn thế người nói pháp phải có nhiều phương tiện, nhưng mục đích rốt cùng phải đưa đến “đệ nhất nghĩa” tức là làm cho người nghe tỉnh ngộ đạo lý vô thường vô ngã. Các phương tiện ấy chính là ba tất đàn đầu tiên: *thế giới tất đàn* hay chân lý phổ thông, những sự thật mà ai cũng phải công nhận, *vị nhân tất đàn* là lời nói nhắm đến một hạng người đặc biệt mình muốn hóa độ, như đối với thợ mộc thì nói về gỗ, với y sĩ thì nói về cách chữa bệnh v.v... *đối trị tất đàn* là những lời nói hay hành vi cốt phá trừ chấp trước nơi người nghe (như tổ Đan Hà đốt tượng Phật gỗ để giáo hóa vị thủ tự).

Đệ nhất nghĩa tất đàn hay chân lý chuyển mê khai ngộ cũng không nằm ngoài ba thứ tất đàn kia, nên kinh thường dạy Phật pháp không xa lìa những sự việc trên thế gian. Nói một sự thật bình thường mà hợp tình hợp cảnh, người nói người nghe đều thích hợp thì chân lý thế tục trở thành đệ nhất nghĩa, vì có khả năng chuyển mê khai ngộ, đem lại an vui. Như có lần Đức Phật chỉ hỏi A Nan một câu: “Có phải bên ngoài trời đang mưa không A Nan nhỉ” thế mà cũng khiến cho tâm của tôn giả A Nan hoan hỉ suốt ngày đêm.

Suốt một đời giáo hóa của Phật, ngài chỉ dùng những sự việc trong đời để giảng dạy đệ nhất nghĩa để, khiến cho những bài Pháp của ngài luôn luôn sinh động, gần gũi với con người. Một thí dụ điển hình của đối trị tất đàn là khi ngài giảng về lửa tham, lửa sân... cho ba anh em Ca Diếp vốn là tín đồ Bát hỏa giáo. Đối với tôn giả La Hầu La khi còn thơ ấu, ngài dùng chậu nước dơ để khai ngộ

cho tôn giả thấy hạnh sa môn của người không giữ giới cũng dơ bẩn như nước dơ đáng đổ đi, trống rỗng như cái chậu không, và điên đảo như cái chậu lật úp. Ngài lại dùng tấm gương soi để ví dụ sự phản tỉnh mà người tu hành cần có mỗi khi khởi tâm làm hay nói. Và ai đã đọc *Trung bộ kinh* do Hòa thượng Minh Châu dịch cũng không thể quên được ví dụ của Phật về khúc gỗ trôi sông: “Này các tỳ kheo, nếu khúc gỗ ấy không đâm vào bờ này, bờ kia, không lọt vào xoáy nước, không chìm ngấm, không bị người hay phi nhân nhặt lên, không mục nát bên trong... thì nó sẽ trôi ra đến biển. Cũng vậy, nếu tỳ kheo không đâm vào bờ này bờ kia, không chìm ngấm, không lọt vào nước xoáy, không mục nát bên trong, thì tỳ kheo cũng sẽ nhập vào Niết bàn, vì giáo lý Như Lai dạy là để thể nhập niết bàn. Sao là đâm vào bờ này bờ kia, ấy là chấp có chấp không, sa vào nhị biên. “Chìm giữa dòng” dụ cho sự lười biếng, “lọt vào xoáy nước” dụ cho tham đắm năm dục lạc. “Bị người hay phi nhân nhặt lên” là tỳ kheo thân cận người thế tục, ham thú vui cõi trời. “Mục nát bên trong” ám chỉ tâm không tu tập mà chỉ hiện tướng bên ngoài. Trong lúc Đức Thế Tôn dạy cho chúng tỳ kheo những lời này bên bờ sông Hằng, thì có người chặn bò tên Nanda đứng nghe kè. Nghe xong, Nanda tiến đến thưa: “Bạch Thế Tôn, con không dám vào bờ này bờ kia, con không lọt vào nước xoáy, con không chìm giữa dòng, con không mục nát bên trong. Xin Thế Tôn cho con xuất gia”. Phật dạy: “Nanda, con phải đem bò về trả lại cho chủ con đã chớ”. Quá hăng hái, Nanda thưa: “Bạch Thế Tôn, những con bò con sẽ theo mẹ của chúng”. Và thế là Nanda được gia nhập tăng đoàn. Tôn giả tinh cần tu tập, chẳng bao lâu thành một vị A la hán...”.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 169-1745

THỌ VÀ XẢ BẢO ĐẶC BIỆT

I.

Nghĩ sai của một số người: Ngày nay hơn bao giờ hết, xảy ra nhiều tai nạn tập thể ở khắp nơi trên thế giới, chết hàng loạt, như máy bay rớt, xe lật, thiên tai bão lụt, động đất... Trong những tai nạn ấy cũng có những người may mắn sống sót, còn nguyên vẹn hoặc bị thương tích. Thấy vậy một số người nông cạn vội phẩm bình người sống sót là người có tu, có phước, ngầm cho rằng những người chết là nghiệp nặng, vô phước vân vân. Nhưng định luật nhân quả nghiệp báo

không dễ gì hiểu một cách đơn giản như thế. Phật dạy có người sống lành, chết lành (nghĩa là không do bạo bệnh hay tai nạn, được chết tại nhà), sống ác, chết một cái chết thảm khốc. Hai trường hợp này đúng theo luật nhân quả nên không ai thắc mắc. Nhưng ngược lại cũng có những người sống ác vẫn có cái chết bình thường, và những người sống hiền thiện lại bị bạo tử như chết do tai nạn, độc dược, vân vân. Chính hai trường hợp sau này gây nhiều hoang mang, ngay cả trong hàng Phật tử. Buổi nói chuyện hôm nay tập trung vào những trường hợp thọ và xả báo đặc biệt ấy.

II.

Ngay thời Phật, những đệ tử cũng thắc mắc vì sao một đấng Lương Túc Tôn mà phải gặp mười chuyện không hay:

1/ Nạn Tôn Đà Lợi vu khống: có lần, lúc ngài đang thuyết pháp, một ngoại đạo nữ tên Tôn Đà Lợi độn bụng với một chiếc rỏ, đến vu oan cho Phật. Cũng may, vào lúc bà ta đang xia xói thì cái rỏ rớt xuống. Về sau Phật kể nguyên nhân sâu xa việc này như sau: Vô số kiếp về trước, ngài là một nam tài tử nổi tiếng, một hôm trong lúc đi dạo rừng với một kỹ nữ lừng danh, thấy nàng có viên ngọc quý hiếm, anh chàng nổi tâm tham, giết cô gái để đoạt của báu, rồi đem xác chôn gần am cốc của một ẩn sĩ. Khi cô gái đẹp bỗng dung mất tích, quan quân đi lùng kiếm gặp xác chết bèn trói ẩn sĩ về tra khảo. Ẩn sĩ kiên gan chịu đòn đến bất tỉnh vẫn không minh oan. Chàng tài tử vô cùng ân hận bèn ra thú nhận tội lỗi. Mặc dù đã sám hối với ẩn sĩ vốn là một vị Độc giác, kẻ giết người vẫn phải chịu tội báo nhiều ngàn năm trong ba ác đạo, và đến khi thành Phật vẫn còn lại chút dư tàn của nghiệp cũ, đó là bị nàng Sundari vu cáo. Tôn Đà Lợi là cô kỹ nữ ngày xưa bị chàng tài tử giết.

2/ Nạn tập thể của ngài bị bôi nhọ: Một lần, do ganh ghét uy thế của Phật giáo, ngoại đạo dùng một gái đẹp trang điểm lộng lẫy cứ sảo tới đi vào vườn Cấp cô độc một lát rồi đi ra. Sau một tuần, không ai còn thấy cô ta nữa. Khi quan quân lùng kiếm, gặp xác cô ta chôn trong vườn. Nhân đây uy tín của đoàn thể Phật bị giảm sút. Phật kể nguyên nhân vụ này là thời phật Tỳ Bà Thi, Đức Thế Tôn đang làm một Phạm chí có 500 đệ tử, thường được một bà trưởng giả cúng dường. Sau đó, có vị Phật độc giác đến trong vùng, bà trưởng giả vì hâm mộ ông này nên không cúng cho Phạm chí nhiều như trước. Phạm chí bèn sai đệ tử đi vu cáo khắp nơi rằng bà trưởng giả có tư tình với ông kia. Do nhân ấy ngày nay cả đoàn thể bị bôi nhọ.

3/ Nạn ăn lúa ngựa ba tháng: Nhân một kiếp xa xưa, ngài làm Phạm chí, cũng trong thấy đồ cúng tốt dành cho một ẩn sĩ, ngài ganh tị thốt lên: ông đó chỉ đáng ăn lúa dành cho ngựa.

4/ Nạn bị mũi kiếm đâm vào chân chảy máu: Do một tiền kiếp xa xưa khi còn phạm phu, ngài làm thương khách đã đâm chết một thương khách để cướp thuyền, do nhân ấy chịu vô lượng khổ ở ba ác đạo đến khi thành Phật vẫn còn dư báo bị giáo nhọn rơi trúng chân. Thương khách bị đâm chính là Đề Bà trong kiếp hiện tại.

5/ Nạn bị thập khớp: Nhân vì kiếp xưa ngài là võ sĩ, đã đánh chết một người không giữ lời hứa với mình, người ấy là tiền thân của Devadatta.

6/ Nạn bị đau lưng: Nhân vì vô số kiếp về trước, làm thầy thuốc, ngài đã cố ý làm chết một bệnh nhân không trả tiền, bệnh nhân đó ngày nay là Đề Bà Đạt Đa.

7/ Nạn nhức đầu: Vì thưở xa xưa, ngài đã đánh vào đầu con cá lớn trong ao, mà cả làng bắt lên ăn trong thời đói. Dân làng nay là dòng họ Thích Ca bị vua Lưu Ly tàn hại. Con cá là tiền thân của vua Lưu Ly.

8/ Nạn bị ném đá: Trong một tiền kiếp, ngài đã giết người em khác mẹ để đoạt hết gia tài. Người em ấy nay là Đề Bà.

9/ Bàn Xa Di Bạt vu không: Tương tự chuyện số 2, chỉ khác vào tiền kiếp ấy ngài là tỳ kheo do ganh tị với một tỳ kheo khác nên vu không.

10/ Tại sao ngài phải tu khổ hạnh 6 năm? Do nhân vào thời phật Ca Diếp, khi gặp Phật ngài là con quan lớn, khi nghe nói phật Ca Diếp đắc đạo thì chê bai “Ông ấy nói dóc, Phật đạo khó thành, cần phải làm nhiều khổ hạnh”.

III.

Thiền sư Nhật vào thế kỷ 17 (Bankei) mặc dù đắc đạo sau nhiều năm khổ hạnh, khi thuyết pháp ngài cũng dạy rằng không cần khổ hạnh mới thấy được đạo. Có người không tin lời này. Ngài lấy ví dụ một đoàn người đi rừng khát nước mệt là ngồi xuống nghỉ, trong lúc một người còn sức ra công đi tìm nước. Khi được nước người này đem về cho mọi người cùng uống. Tất cả đều giải được cơn khát mặc dù không nhọc công tìm kiếm, nhưng những người không chịu uống thì vẫn khát. Ngài dạy mọi người đều có sẵn tâm Phật bất sinh và chiếu sáng kỳ diệu. Tu hành chỉ có nghĩa là trở về với cái tâm hồn nhiên ấy, cái tâm bản sinh mà mọi người đều có sẵn.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 175-180

PHÁP QUY Y TRONG TRUYỀN THỐNG ĐẠI THỪA

I. DẪN NHẬP

- Những quy y sai lạc thông thường: quy y tiền tài, danh vọng, địa vị, người thân.

- Khi vào chùa quy y Tam bảo cũng chỉ là để có những lợi lộc liên hệ những thứ nói trên, cho nên cũng không thực là quy y Tam bảo, mà chỉ là một kiểu hối lộ mê tín để tăng thêm vô minh, đau khổ.

- Kết quả tai hại là lòng tin lung lay, dễ từ bỏ Ba ngôi báu vì những mục tiêu vụ lợi trong từng giai đoạn.

II. QUY Y THEO ĐẠI THỪA

Là sau khi nhận chân ý nghĩa đích thực của Ba ngôi báu, chỗ nương tựa muôn đời, từ khi quy y cho đến ngày thành Phật. Người phát tâm quy y theo Đại thừa phải có những nhận thức như sau:

- Nhận chân cuộc đời giả dối

- Tất cả duy tâm tạo, khổ vui do tâm nên cần luyện tâm như tâm Phật

- Nguồn gốc của tâm Phật là Bồ đề tâm, mong cầu giác ngộ để lợi ích cho tất cả hữu tình. Bởi thế trong đạo Đại thừa, sự quy y Tam bảo luôn luôn đi đôi với phát tâm bồ đề. Trong nghi thức cúng cô hồn mỗi chiều trong chùa có câu khuyên các cô hồn như sau: “Các người nên quy y Tam bảo phát tâm bồ đề thì cuối cùng sẽ thành Phật”.

III/ HẠNG NGƯỜI NÊN QUY Y

- Có ba hạng người: hạ liệt, tâm thường và thù thắng. Người hạ liệt dùng hết khả năng mình chỉ để làm cho tâm mình được hạnh phúc. Người tâm thường vì thấy mình khổ nên chỉ mong thoát khổ, do vậy mà khổ mãi. Còn người thù thắng thì trong tâm luôn nghĩ đến khổ đau của mình và tất cả mọi người, nên chuyên lo diệt trừ căn bản khổ đau của người và đem hạnh phúc cho người. Vì người thánh thiện thì đau khổ vì nỗi đau của người khác.

Một số người sống không lỗi về giới hạnh của một trong bảy hạng Biệt giải thoát giới. Đó là những người quay về Tam bảo do thấy khổ sinh tử. Họ luôn luôn nhớ nghĩ đến cái chết. Và bản chất họ có Trí tuệ và tâm Đại bi. Nếu là gia chủ còn ở đời, thì họ có giới Ưu bà tắc gồm 5 giới và 45 hành pháp thích hợp cho họ.

Giả sử một người như vậy, sau khi nghĩ kỹ tự nhủ: “Nếu với tất cả kỹ luật Biệt giải thoát này, tôi vẫn không tìm được lợi ích cho bản thân và cho người

khác, thì thực sự tôi phải làm sao? Pháp gọi là Đại thừa vốn nổi tiếng là thành tựu cả tự lợi và lợi tha, vậy tôi sẽ tìm pháp ấy từ một bậc Bậc lành”.

Rồi người ấy tinh cần lễ Phật sám hối theo nghi thức nói trong Phổ Hiền nguyện vương, và nỗ lực một thời gian dài để làm vừa lòng đẹp ý một người thánh thiện xứng đáng làm bậc thầy mình. Bài nguyện ấy như sau:

1/Nghi thức sám hối

[1]

Đối trước tất cả chư Phật

Ở khắp nơi trong vũ trụ

Những người đã vượt ngoài

mọi chiều của thời gian,

Thân tâm con kính lễ.

[2]

Nhờ năng lực Phổ Hiền

Con hóa thân như cát bụi

Đảnh lễ chư Như lai

Mà tâm con có thể nghĩ lường.

[3]

Con đặt hết niềm tin nơi chư Phật

Và giới đức vượt bậc của các Ngài -

Vô số Phật đang an tọa

Giữa chúng Bồ tát như vi trần.

[4]

Con ca tụng các đấng Thiên thệ

Bằng biển cả ngôn từ vô tận tán dương;

Con hát ca công đức đấng Chiến thắng

Với âm thanh của tiếng hải triều.

[5]

*Với hoa tươi và tràng hoa tốt đẹp
Âm thanh của nã bạt, dầu thoa và lọng báu
Với đèn dầu và hương trầm hảo hạng
Con cúng dường tất cả đức Như lai.*

[6]

*Với vải mịn và hương thù thắng
Bình hương bột chất cao như núi Tu di
Với đồ trang hoàng đặc biệt quý hiếm
Con dâng lên các đấng Chiến thắng.*

[7]

*Con dâng hiến lên chư Phật
Phẩm vật cúng dường trang lệ thù thắng
Và đức tin của con vào các thiện hành
Con xin kính lễ Như lai.*

[8]

*Bất cứ tội lỗi nào con đã phạm
Do tham dục, giận dữ, si mê,
Bằng thân, lời hay ý
Con xin sám hối tất cả, từng loại tội.*

[9]

*Con xin vui theo những công đức
Của chư Bồ tát và các bậc Độc giác*

*Của các bậc còn học và hết học
Con tán thành việc tốt trong thế gian.*

[10]

*Với các bậc làm Ngọn đèn cho thế gian
Con thỉnh chuyển Bánh xe Pháp vô thượng
Những người trải qua từng bước đến giác ngộ
Đã đạt thành Phật quả thânh thang.*

[11]

*Với những vị nào mong nhập Niết bàn
Con xin chấp tay khẩn cầu các ngài
Vì hạnh phúc an vui của chúng sinh
Hãy lưu lại đời thêm vô số kiếp*

[12]

*Chút ít công đức nào con có được
Do Kính lễ, Cúng dường, Sám hối,
Do Vui theo, Cung thỉnh, Khẩn cầu
Tất cả con xin dồn cho mục đích Giác ngộ*

[13]

*Con cúng dường chư Phật quá khứ hiện tại
Nơi nào các vị an trú, khắp mười phương
Con cầu mong chư Phật vị lai chóng thành đạt
Qua những bước đường tiến đến Toàn giác.*

2/ Nghi thức quy y

Sau khi tìm được một bậc thầy và được vị ấy thọ nhận, với tâm chân thành người ấy đặt đầu mình chạm chân bậc thầy mà nói:

“Hỡi người thánh thiện, xin thương xót con. Con khẩn cầu thầy giảng cho con nghe về đạo Đại thừa, phương tiện để hoàn tất được lợi lạc cho bản thân con và người khác”.

Rồi khi thầy đã bằng lòng làm phép quy y, người ấy phải tắm rửa sạch sẽ, thay y phục sạch, cung thỉnh bậc Bạt lành an tọa trên tòa cao trang hoàng bằng bông hoa. Người ấy phải quán tưởng thầy như Phật, đáng đạo sư, và tự nhủ: “Thầy là người che chở, là chỗ nương tựa của tất cả chúng sinh”. Với lòng thành đệ tử nói:

“Kính bạch thầy, xin gia tâm mà nghe con đây. Trong vòng luân hồi từ vô thủy kiếp, con đã bị nhiều khổ đau sâu xé, làm con kiệt sức. Con không có một bậc thầy, không người che chở, không chỗ tựa nương” Lặp lại ba lần như trên. Khi ấy bậc thầy tuyên bố:

“Này thiện nam (hay thiện nữ), người đã khôn đốn mệt mỏi vì sinh tử luân hồi, người nay muốn đi vào đạo Đại thừa là đúng lắm. Bây giờ người sẽ học đạo ấy. Bởi vì Ba ngôi báu có thể làm bậc thầy, làm người che chở, làm chỗ nương tựa cho những ai không có thầy, không có người che chở, không nơi nương tựa. Người hãy quy y Tam bảo với trí thuần tịnh và tâm vui mừng. Hãy lấy sự an vui của tất cả chúng sinh làm mục đích của người. Hãy tom góp bất cứ phẩm vật nào mà người có, để chúng tỏ lòng cung kính cúng dường của người đối với Ba ngôi báu”.

Khi ấy người đệ tử quỳ gối chấp tay và dâng một cái hoa rồi lặp lại ba lần như sau:

“Xin bậc thầy thương xót nghĩ:

Từ vô thủy kiếp cho đến ngày nay

Con đã lang thang trong vòng sinh tử

Rất mệt mỏi vì nỗi khổ đau.

Con xin Thầy giảng dạy cho con

Con đường chấm dứt tất cả khổ”.

3/ Tu tập sau khi quy y

Ý thức rõ những đức tính siêu việt của Ba ngôi báu, Phật tử lặp lại pháp quy y nhiều lần. Ý thức rõ lòng từ bi rộng lớn của Tam bảo, Phật tử luôn luôn nhiệt tình lễ bái, mỗi khi ăn khi uống đều cúng dường Tam bảo trước. Ý thức về tâm đại bi, người ấy phổ biến sự quy y trong tất cả hữu tình.

Sau khi học được những đức tính của Tam bảo và tâm bồ đề, Phật tử nên liên tục quy y và phát tâm bồ đề ngày ba lần đêm ba lần, lặp đi lặp lại. Dù không theo

nghi thức đầy đủ về việc phát tâm, cũng nên phát triển tâm bồ đề với những câu như sau:

“Con xin quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng cho đến ngày giác ngộ. Xin cho tất cả những hành vi bố thí, trì giới... của con sẽ kiện toàn quả Phật vì lợi ích cho tất cả hữu tình”.

Mỗi khi cần làm việc gì, làm lễ khẩn cầu Ba ngôi báu, từ bỏ tất cả phương tiện khác của thế gian.

4/ Lợi ích của Quy y

a/ Vào thời gian gieo nhân: nghĩa là, trong đời hiện tại và trong các đời tái sinh về sau, sự quy y làm cho người ta thoát khỏi Tám nỗi sợ hãi lớn và làm bạn với ngàn vị trời hoan hỷ trong giáo lý Phật. Vào lúc chết người ta được tâm hoan hỷ. Trong các đời tái sinh khác, sự quy y dắt dẫn ta ra khỏi khổ sinh tử luân hồi và thoát khỏi khổ của các đọa xứ, lại còn đem lại niềm vui của những tái sinh thù thắng và Niết bàn.

b/ Vào thời gian hành đạo, sự quy y đem lại việc thực hành con đường Tám chính và Bảy chi phần giác ngộ, v.v...

c/ Vào thời gian kết quả: người ta đạt đến hai Niết bàn - còn thân và không thân - và Ba thân: Pháp thân, báo thân, ứng hóa thân.

Kế tiếp lễ quy y là nghi thức phát tâm bồ đề.

5/ Lợi ích của Tâm bồ đề (trích kinh *Askayamati khải thỉnh*)

Bây giờ Aksayamati hỏi: Thừa thượng tọa Xá Lợi Phất, tâm bồ đề ngay khi Bồ tát mới phát khởi đã là bất hoại. Vì sao thế? Vì nó trong suốt. Nó khởi lên không do ảnh hưởng của dục vọng. Nó khởi lên với sự bao dung, vì không màng đến những cỗ xe khác. Nó khởi lên với sự quyết định, vì không ưa tranh cãi với những kẻ chống đối. Nó không thể bị bất cứ ác ma nào tấn công. Tâm bồ đề là rắn chắc, bởi nó toàn chủ động mọi góc rẽ của đức hạnh. Nó trường cửu, vì biết rõ tất cả pháp hữu vi đều vô thường. Nó khởi lên không ngần ngại, vì bao hàm một cách chính xác tất cả giáo lý của Phật. Nó không phiền não, vì không sử dụng những năng lực tà ngụy. Nó khởi lên liên tục, vì không ai lay chuyển nổi. Tâm ấy vô song, vì không có gì tương tự. Nó như kim cương, vì cắt đứt mọi giả tướng. Nó vô biên, vì chứa vô lượng công đức. Nó khởi lên với tình yêu bình đẳng hướng đến tất cả hữu tình. Nó hoàn toàn thanh tịnh, vì tuyệt đối không nhiễm ô. Nó vô cầu, vì có ánh sáng tuệ trong suốt. Nó khởi lên với niềm xúc tín lớn lao, vì không bỏ ý nguyện thù thắng. Nó lan trải rất xa, vì giống như không gian. Nó vươn lên thật lớn, vì phạm vi của nó là tất cả hữu tình... Tâm bồ đề vươn lên không chướng ngại, vì nó hướng đến trí vô dục. Nó phục vụ tất cả vì lòng bi mẫn lớn, bền. Nó

phát khởi liên tục vì biết rõ giá trị của hồi hướng công đức. Vì tâm bồ đề được đáng Biện tri giảng dạy, nên nó là điều kiện tiên quyết. Tâm bồ đề đáng được học, vì không có trong các cỗ xe khác, ở đây dù có chúng sinh nào muốn tìm học tâm bồ đề cũng không tìm được”.

Tâm bồ đề này khi phát khởi thì được trang hoàng bằng hành trang công đức. Nó phát khởi với thực chứng, do hành trang trí tuệ. Nó là hạt giống của tất cả đức hạnh Phật. Nó không bị tan vỡ vì bất cứ hiện tượng nào. Nó là nhà của mọi phúc lạc.

Tâm bồ đề khi phát khởi là đã tích lũy hành trang Bồ thí. Nó phát khởi với quyết định mãnh liệt do hành trang Giới hạnh. Nó phát khởi trong niềm cung kính, vì được trang bị với hành trang Nhân nhục. Nó phát khởi thì vô địch, do hành trang Tinh tấn. Nó phát khởi với những đặc tướng của tịnh chỉ do hành trang Thiên định. Nó phát khởi không bị chướng ngại, do hành trang Tuệ giác.

Vì đã tích tụ đại Từ, nên tâm bồ đề phát khởi không có ác ý. Vì đã tích tụ đại Bi, nên tâm bồ đề phát khởi với những gốc rễ vững chắc. Vì đã tích tụ đại Hỷ, nên tâm bồ đề trú trong hỷ lạc và niềm vui tối thượng. Trong đại Xả, tâm bồ đề không bị giao động vì khổ hay vui. Tâm bồ đề được gia trì bởi sự gia trì của Phật. Phương pháp của nó vững bền, vì những hàng ngũ tín đồ của Ba ngôi báu không bao giờ đứt đoạn. Khi tâm bồ đề phát khởi thì tất cả chúng hội chư Phật mười phương đều ca ngợi “Lành thay”. Thừa tôn giả Xá Lợi Phất, có thể nào một cái tâm của đáng Biện tri như vậy sẽ bị hủy diệt không?

Xá Lợi Phất đáp: “Thiện nam tử, không thể được. Cho rằng một tâm như vậy hủy diệt thì cũng như nói hư không có thể hủy diệt”.

Khi ấy Aksayamati nói: “Thưa thượng tọa Xá Lợi Phất, đúng thế. Tâm của đáng Biện tri là bất diệt, và tâm bồ đề của một vị Bồ tát là căn bản của Phật tâm, cho nên tâm bồ đề cũng bất diệt”.

Như thế là tính chất độc nhất vô nhị của Tâm bồ đề trong đạo Đại thừa, cái tâm thù thắng nhất trong cả thế gian, cái tâm không bỏ một chúng sinh nào. Đây là tâm mà chư Bồ tát ở địa vị cao làm cho trong sạch, là Tâm làm cho Bồ tát thành Bồ tát. Các ngài che chở, giữ gìn nó không gián đoạn, làm cho nó tăng trưởng qua các Địa vị. Và chính vì đây là Tâm của chư Phật, nên vị Bồ tát nào phát khởi tâm bồ đề thì từ lúc ấy trở đi mãi mãi được sự che chở hộ trì của những vị trời hoan hỷ trong nền Giáo lý này. Vào giờ chết, vị ấy vui vẻ, được chư thần bảo vệ qua cõi Trung âm và trong thai mẹ cùng suốt tuổi ấu thơ. Mọi công hạnh căn bản của Bồ tát tiếp nối qua đời sau, và tâm thức của vị ấy vẫn duy trì dòng công đức.

Và Luận sư Santideva trong *Tiến trình hành đạo*: “Tất cả công đức khác giống như cây chuối”.

Khi trở quả thì khởi sự úa tàn

Nhưng cây Bồ đề tâm thì tăng trưởng

Ngày càng thêm lớn, quả nó không hư hoại

Bởi thế, vì tâm bồ đề bất diệt, nên tất cả công đức của nó tăng trưởng trong các Đạo lộ thuộc thế gian và Siêu thế, và quả của các công đức ấy không diệt mất ở Phật địa.

6/ Nghi thức phát Bồ đề tâm và lợi ích của sự phát tâm

Sau khi quy y Tam bảo và hiến dâng những gì mình có thể có, để cúng dường Ba ngôi báu và bậc thầy (Bạn lành), giới tử kế tiếp là làm lễ thọ tâm bồ đề với bậc thầy mình đã quy y. Bằng tâm nguyện thành khẩn vị ấy suy nghĩ: “Bậc thầy cũng như Phật đang ngồi trước mặt tôi. Tôi cũng sẽ hoàn tất mọi hành vi vĩ đại của tất cả chư Phật trong quá khứ, hiện tại, vị lai”.

Quý cả hai gối và dâng một cành hoa, hai tay chắp lại, giới tử nói ba lần:

Hỡi đáng Biến Tri, mẫu mực của trí tuệ,

Người tịnh hóa bánh xe sinh tử,

Con không có bậc thầy nào để nương tựa,

Ngoại trừ dưới bàn chân như hoa sen của thầy

Hỡi bậc anh hùng của loài hữu tình,

Xin bậc Đại Hiền gia tâm thương xót con

Xin đáng thánh ban cho con

Tâm Bồ đề tối cao, thù thắng!

Khi ấy bậc thầy Bạn lành triệu thỉnh tất cả chư Phật Thế Tôn trong mười phương vũ trụ đến làm chứng, cũng như thỉnh cầu tất cả chư Bồ tát ở địa vị cao và các bậc thầy Bạn lành trong quá khứ và hiện tại. Trước mặt họ, giới tử thanh lọc dòng tâm thức bằng nghi lễ nói trong kinh *Thiện hạnh* và kinh *Tiến trình Bồ tát hạnh*. Khi người đệ tử đã hoàn toàn tịnh hóa được dòng tâm thức, vị ấy lại cảm hoa khấn cầu bậc thầy. Không nghĩ đến lợi lộc danh tiếng sự tán dương hay quà tặng của người đệ tử, vị thầy nghĩ: “Thật là kỳ diệu, vào thời đại khủng khiếp này lại có một chúng sinh thánh thiện như thế. Kỳ diệu thay!”

Đây là cách cử hành lễ phát tâm bồ đề với một ý hướng cao cả.

Phát tâm bồ đề có mười lợi ích như sau, theo Geshe Geltsang:

+ Lợi ích thứ nhất là, bồ đề tâm là cửa ngõ đi vào những đạo lộ đại thừa. Cũng như muốn vào một gian phòng chúng ta cần phải đi qua cái cửa lớn, muốn

thành một tu sĩ đại thừa giáo ta phải phát tâm vị tha cầu giác ngộ. Chỉ đọc sách vở về đại thừa chưa đủ, chúng ta cần thực hành bồ đề tâm. Nếu không có động lực là tâm bồ đề, thì những pháp tu cao cấp thuộc Kinh giáo và Mật giáo sẽ không bao giờ trở thành những pháp hành đại thừa thực sự.

+ Thứ hai là, một người phát tâm bồ đề trở thành thiện nam hoặc thiện nữ của chư Phật. Vị ấy, dù nam hay nữ cũng trở thành một phần tử trong đại gia đình chư Phật. Điều này rất lợi lạc vì một khi đã vào trong gia đình của chư Phật thì ta sẽ nhanh chóng thành Phật.

+ Lợi ích thứ ba của tâm bồ đề là ta thù thắng hơn những bậc đã chứng đắc thuộc đạo lộ tiểu thừa. Nói chung, những hành giả tiểu thừa như A la hán là những vị đã đạt chứng ngộ rất cao vì đã từ bỏ tâm mê vọng. Họ có thể duy trì trạng thái tâm an lạc và do vậy, so với phàm phu thì họ là những bậc đã tu chứng cao. Nhưng nhờ đạt đến tâm bồ đề tôn quý mà ta có thể thù thắng hơn những vị A la hán và những hành giả tiểu thừa, vì họ không có bồ đề tâm. Cũng như một hoàng tử hay công chúa dù còn rất bé cũng cao quý hơn những ông quan to trong triều đình, người đã phát tâm bồ đề cũng thù thắng hơn những bậc đã chứng đắc cao trong đạo lộ tiểu thừa.

+ Lợi ích thứ tư là, khi có tâm bồ đề thì người ta trở thành đối tượng cho kẻ khác tôn trọng cúng dường. Bất kể tướng bên ngoài hay địa vị xã hội như thế nào, một người phát tâm bồ đề vị tha cũng trở thành xứng đáng với sự cung kính tôn trọng của nhân loại và chư thiên như Phạm vương, Đế Thích.

+ Thứ năm, một người có tâm bồ đề thì có thể tựu thành hai thứ tích lũy một cách rất nhanh chóng. Hai tích lũy về phạm đức và trí tuệ có thể khiến cho người ta đạt đến giác ngộ. Sự tích lũy viên mãn về phước đức đưa đến sự thành tựu thân Phật, vì sự viên mãn về trí tuệ giúp người ta có được tâm Phật.

+ Lợi ích thứ sáu của việc đào luyện tâm bồ đề là, nó tịnh hóa những chủng tử ác nghiệp nặng nhất mà ta đã tích lũy trong quá khứ. Có nhiều câu chuyện có thực về năng lực của tâm bồ đề có thể tịnh hóa ác nghiệp.

+ Lợi ích thứ bảy là ta mau chóng thành tựu được ước nguyện. Điều này có nghĩa rằng nếu ta nguyện thoát ly khổ sinh tử và giải thoát chúng sinh khỏi khổ sinh tử, thì tâm bồ đề có thể hoàn tất việc này. Nhờ năng lực bồ đề tâm mà bản thân ta cùng tất cả hữu tình có thể cảm nhận được hạnh phúc trong sáng vô biên, vô cùng tận.

+ Lợi ích thứ tám là những phi nhân, ma quỷ và bốn đại chủng bên ngoài - đất nước lửa gió - không thể làm hại người có bồ đề tâm. Phi nhân ma quỷ và đất nước lửa gió sẽ không làm hại được người có tâm bồ đề, cho nên Bồ tát không có gì sợ hãi do vì yêu mến kẻ khác hơn chính bản thân mình. Bồ tát đối với người

khác như mẹ đối với con. Khi người nào cố hại một vị Bồ tát, thì Bồ tát không bao giờ cảm thấy sợ hãi mà lại phát khởi từ tâm đối với người ấy. Vì những lý do ấy, nếu ta phát bồ đề tâm thì ta sẽ thoát khỏi những nỗi lo sợ.

+ Lợi ích thứ chín của sự phát bồ đề tâm là ta sớm thành tựu được năm đạo lộ đại thừa và mười địa vị Bồ tát. Bồ tát cần phải trải qua những con đường và những địa vị ấy mới đạt đến toàn giác được. Ví dụ nếu ta muốn đi từ tỉnh York đến Luân đôn bằng tàu hỏa thì trên lộ trình ta cần phải đi qua một số nhà ga. Cũng thế, muốn đạt đến giác ngộ phải trải qua mười trạm trên lộ trình giác ngộ. Những trạm này không phải là những ga tàu hỏa mà đúng hơn, là mười địa vị tâm linh của những thánh giả. Sau khi đến được địa thứ mười, thì quả vị Phật (hay Vô thượng bồ đề) sẽ được chứng đạt.

+ Cuối cùng, lợi ích thứ mười của tâm bồ đề là, người có bồ đề tâm sẽ nhanh chóng đạt được toàn giác. Tất cả những ai đã đạt thành quả vị toàn giác cũng đều nhờ phát tâm bồ đề vị tha mà đạt được. Bởi vậy chúng ta nên hướng tất cả nghị lực của mình về sự phát bồ đề tâm để nhanh chóng đạt đến giác ngộ.

7/ Những điều không nên làm và nên làm sau khi phát tâm

Bạn phải tránh bốn điều làm suy yếu tâm bồ đề, ấy là: 1) Lừa dối bậc thầy, đạo sư, người hướng dẫn và những người đáng kính trọng. 2) Làm cho người khác cảm thấy tội lỗi khi không có lý do gì để có mặc cảm ấy. 3) Khinh thường, bôi nhọ, hủy báng một người đã vào đại thừa. 4) Đi đến người lảng giềng để dối trá lừa bịp và có những động cơ không thích đáng.

Và bạn phải làm bốn điều không làm suy yếu tâm bồ đề, ấy là: 1) Không nói lời không thật, dù đó để thoát chết, lại càng không nên nói dối để chuốc lấy chê bai. 2) Sống giữa những người có ý hướng cao đẹp và không dối trá lừa bịp. 3) Xem tất cả Bồ tát như đáng đạo sư và đi đâu cũng thốt lời ca tụng họ. 4) Thúc giục tất cả hữu tình mà bạn có ảnh hưởng, để họ phát tâm Vô thượng Bồ đề, không để cho họ ưa thích Cổ xe hạn cuộc.

8/ Lợi ích của Bạn lành

Sau khi quy y và phát tâm Bồ đề, Phật tử cần nương tựa gần gũi thầy, bạn tốt gọi chung là Bạn lành để nung nấu và tăng trưởng tâm bồ đề, như Thiện Tài đồng tử trong kinh Hoa Nghiêm đi tham học 53 vị thiện tri thức. Kinh Hoa Nghiêm bản Tạng ngữ có những đoạn nói về Bạn lành như sau:

“Thiện nam tử, Bồ tát được Bạn lành hướng dẫn thì không rơi vào các cõi xấu. Một Bồ tát được sự chở che của Bạn lành thì tu tập không lỗi lầm. Nhờ Bạn lành làm động lực thúc đẩy mà Bồ tát siêu việt thế gian này. Nhờ kính lễ bậc Bạn lành mà tâm Bồ tát kiên cố không quên tu tập. Nhờ Bạn lành nuôi dưỡng mà Bồ tát không thể bị ác hành xâm chiếm.

Chính Bạn lãnh làm cho Bồ tát mong muốn làm những việc cần làm. Bạn lãnh khiến cho Bồ tát hết dừng dừng, và lôi Bồ tát ra khỏi đô thị sinh tử. Bởi thế, này thiện nam tử, người phải luôn luôn bước đi với sự hiện diện của những bậc Bạn lãnh. Với tâm như đại địa, không lún xuống dưới sức nặng của vạn vật. Với tâm như kim cương, không hề thay đổi. Với tâm như chó con, khó bị khiêu khích. Với tâm như rặng núi, không bị khổ làm lay động. Với tâm như tôi tớ, không phàn nàn trong bất cứ công việc gì. Như người quét, quét sạch kiêu mạn, như toa xe chuyên chở những gánh nặng; như con thuyền đến và đi không biết mệt. Với tâm như bé trai, luôn học hỏi gương mặt của Bạn lãnh. Với một tâm như vậy, hãy cung kính phụng sự bậc Bạn lãnh”.

Thiện nam tử, người phải tự xem mình như người bệnh, Bạn lãnh như lương y, chỉ giáo của người ấy như thuốc, và muốn chữa bệnh thì hãy ghi lòng tạc dạ những lời thầy khuyên.

9/ Định nghĩa tâm bồ đề

Từ khi phát tâm cho đến khi thành Phật cũng một tâm bồ đề ấy nhưng dần tăng trưởng qua nhiều giai đoạn tu hành như sơ phát tâm, tư lương, gia hạnh, kiến đạo, cứu cánh. Hoặc 10 tín, 10 trú, 10 hạnh, 10 hồi hướng và 10 địa. Vắn tắt, sau khi phát bồ đề tâm, hành giả cần phải *lập Bồ đề nguyện* và *hành Bồ tát hạnh*. *Nguyện* là quyết định làm một việc gì nhưng chưa khởi sự, và *Hạnh* là thực sự bắt tay vào công việc ấy. *Bồ đề nguyện* rất quan trọng, vì nó là sức mạnh của tâm nguyện bồ đề trải qua nhiều đời kiếp không lui sụt. Nó bao hàm sự duy trì tâm nguyện đạt giác ngộ và có ý hướng tốt đẹp đối với thiện hành của tất cả chúng sinh, gọi là *vui theo*, và *hồi hướng công đức*. Như Đức Thế Tôn nói trong kinh *Lời khuyên vua*:

“Này đại vương, ông quả thực rất bận rộn vì phải làm nhiều phận sự. Ông không thể thực hành đầy đủ mọi chi tiết của các hạnh ba la mật từ bố thí cho đến trí tuệ. Bởi thế, này đại vương, hãy luôn luôn tỉnh giác và duy trì trong tâm ông sự khát khao đạt đến vô thượng bồ đề. Hãy đào luyện lòng khát khao ấy với đức tin, thận trọng, quyết định, dù khi đi hay khi ngồi, ngủ hay thức, ngay cả khi ăn khi uống. Rồi gom góp và cân nhắc tất cả thiện hành mà ông đã làm, cùng tất cả những thiện hành của chư Phật và cả đến của phàm phu, và hãy vui theo công đức ấy. Hãy vui theo, bởi vì khối lượng công đức này là tột đỉnh của những niềm vui, vô hạn như không gian. Nó cũng tương tự như chính Niết bàn.

Sau khi vui theo, hãy hiến dâng những công đức ấy cho tất cả chư Phật, Bồ tát, Thanh văn và Độc giác. Rồi làm việc ấy cùng với tất cả hữu tình.

Rồi ngày này qua ngày khác, mỗi ngày ba lượt, hãy hồi hướng những công đức ấy lên tất cả hữu tình, cầu cho họ đạt đến toàn trí, để họ có thể kiện toàn đức tính của Phật quả và đạt đến Vô thượng Bồ đề. Này đại vương, nếu nhà vua sống

được như vậy ngay khi còn làm vua, tức ngài kiện toàn hành trang để đạt giác ngộ mà vẫn không sao lãng phận sự làm vua”.

Luận sư Satideva cũng nói như vậy trong tác phẩm *Toát yếu tu tập*:

“Đừng khinh thường việc chỉ phát tâm bồ đề mà thôi. Mặc dù không thực hành, nó vẫn phát sinh vô lượng an vui ngay trong sinh tử”.

Tiềm năng của Tâm ấy cũng được mô tả trong chương Di Lạc nói về giải thoát trong kinh *Hoa Nghiêm*:

“Này đồng tử Thiện Tài, cũng như một viên kim cương quý báu, dù đã bị tách ra cũng chói sáng vượt hơn bất cứ vương miện nào bằng vàng, nó có thể xóa tan sự cùng khổ của người ta, mà không giảm cái danh ngọc quý. Cũng thế, này đồng tử, sự phát tâm bồ đề dù chưa có hành động cũng vẫn sáng chói vượt hơn toàn thể những gì mà Thanh văn và Độc giác thành tựu được”. Và mặc dù xóa tan mọi nghèo cùng của sinh tử, nó cũng không mất danh tiếng của nó là Tâm bồ đề.

Lại nữa, kinh *Lời khuyên vua* nói:

“Này đại vương, ông đã được tái sinh vào cõi trời nhiều lần vì những thiện hành do sự phát tâm bồ đề của ông được thuần thực. Tôi không cần bảo ông hậu quả sẽ ra sao nếu ông phát tâm ấy nhiều lần hơn nữa”.

10/ Nguyện bồ đề và Hạnh bồ đề

Về ý nghĩa của tâm nguyện bồ đề và tâm hạnh bồ đề, kinh *Hoa Nghiêm* nói:

“*Thiện nam tử, thật hiếm có những chúng sinh phát tâm vô thượng bồ đề; nhưng càng hiếm hơn nữa là những chúng sinh lập hạnh bồ đề*”.

Và Santideva nói trong tác phẩm *Toát yếu tu tập*:

“Bồ đề tâm có hai loại: tâm quyết định đạt giác ngộ (*bồ đề nguyện*), và tâm hướng về sự thực hành để đạt giác ngộ (*bồ đề hạnh*).

Ngài cũng nói trong tác phẩm *Bồ đề hạnh (Tiến trình tu tập)*:

Như người ta biết sự khác nhau

Giữa muốn đi và thực sự đi;

Người trí nên biết sự khác nhau

Giữa hai giai đoạn trong tâm bồ đề.

Lại nữa, cũng trong *Toát yếu tu tập*: “Bồ đề nguyện khởi lên do quyết định: ta phải thành Phật”. Do vậy, Bồ đề nguyện là sự tập trung, dán chặt vào mục đích đạt Toàn giác, như kinh dạy: “Lập tâm nguyện bồ đề là mong muốn thành tựu Giác ngộ viên mãn để lợi lạc cho tất cả hữu tình”.

Còn lập hạnh bồ đề là tập trung, dán chặt vào những công đức thuộc đạo lộ tu hành, như được nói trong *Trang nghiêm kinh*:

[1] Trước hết là phát tâm bồ đề, sau đó là [2] làm những việc tự lợi, lợi tha; [3] chứng nhập Không tính hay Chân như, [4] thành tựu các năng lực, [5] tự tịnh cõi Phật, [6] thành thực hữu tình và cuối cùng là [7] sự giác ngộ tối thượng (vô thượng bồ đề).

Tâm bồ đề có hai đức tính khiến người ta giữ nó không lui sụt, đó là tâm nguyện và tâm hạnh bồ đề (*Bồ đề nguyện* và *Bồ đề hạnh*). Tâm nguyện gồm có thành thật và không lừa đảo. Tâm hạnh gồm có xả và đức hạnh thù thắng... Bốn đức này lại bao gồm vô số đức tính khác”.

Kinh *Toát yếu về Pháp* nói:

“Tâm hạnh bồ đề là lòng mong muốn có những đức tính đặc biệt: sự yêu mến đối với chúng sinh, thương khắp mọi loài, kính trọng những bậc đáng kính, thương xót tất cả hữu tình, trung thành hầu hạ bậc thầy. Tâm hạnh bồ đề là chỗ nương, không ai che chở, không có một hòn đảo, không chỗ trú cuối cùng”.

Trong kinh *Aksayamati* cũng nói:

“Lại nữa, thưa Thượng tọa Xá Lợi Phất, Tâm hạnh bồ đề của Bồ tát thì bất diệt, vì sao? Vì nó được nâng đỡ tối thượng bằng tất cả các đức tính căn bản. Hơn nữa, mỗi một ý nghĩ mà Bồ tát khởi lên đều được nâng đỡ bởi tâm hạnh bồ đề của vị ấy với động cơ thánh thiện. Sự luân hồi đưa vị ấy từ địa vị thấp lên cao chính nhờ Tâm hạnh bồ đề... Bởi thế tôi nói rằng, thưa Thượng tọa Xá Lợi Phất, tâm hạnh bồ đề của Bồ tát là bất diệt... Như rừng và mùa gặt được tốt tươi là nhờ đất tốt, ta nên hiểu tất cả các đức tính làm nên một Đức Phật sẽ lớn lên và tăng trưởng từ nền tảng tâm hạnh bồ đề”.

Nhờ có bồ đề nguyện mà ngã chấp dần dần bị tiêu diệt. Nhờ bồ đề hạnh mà hành giả viên mãn hành trang phước và trí để thành Phật.

Bồ đề tâm lại còn được phân làm hai là tương đối và tuyệt đối. Tương đối là năm hạnh ba la mật khởi từ bố thí đến thiền định. Tuyệt đối là tuệ giác Bát nhã thực chứng chân không, xem tất cả pháp hữu vi như mộng huyễn bào ảnh (Kinh Kim cương). Bồ đề tương đối là hành trang về Phước, còn gọi là Phương tiện. Bồ đề tâm tuyệt đối là hành trang về Trí hay Tuệ giác, nhưng ngay từ buổi sơ phác tâm, hai thứ cũng phải không rời nhau mới có thể tiến tu cho đến viên mãn vô thượng bồ đề. Kinh *Kim cương* dạy: “*Đem tâm vô ngã vô nhân vô chúng sinh vô thọ giả mà tu hết thấy thiện pháp thì được thành Phật*”. Không bốn tướng ngã nhân... là đạt Tính không, tức trí tuệ; tu hết thấy thiện pháp khởi từ Bố thí... cho đến thiền định ba la mật, thuộc về tu Phước.

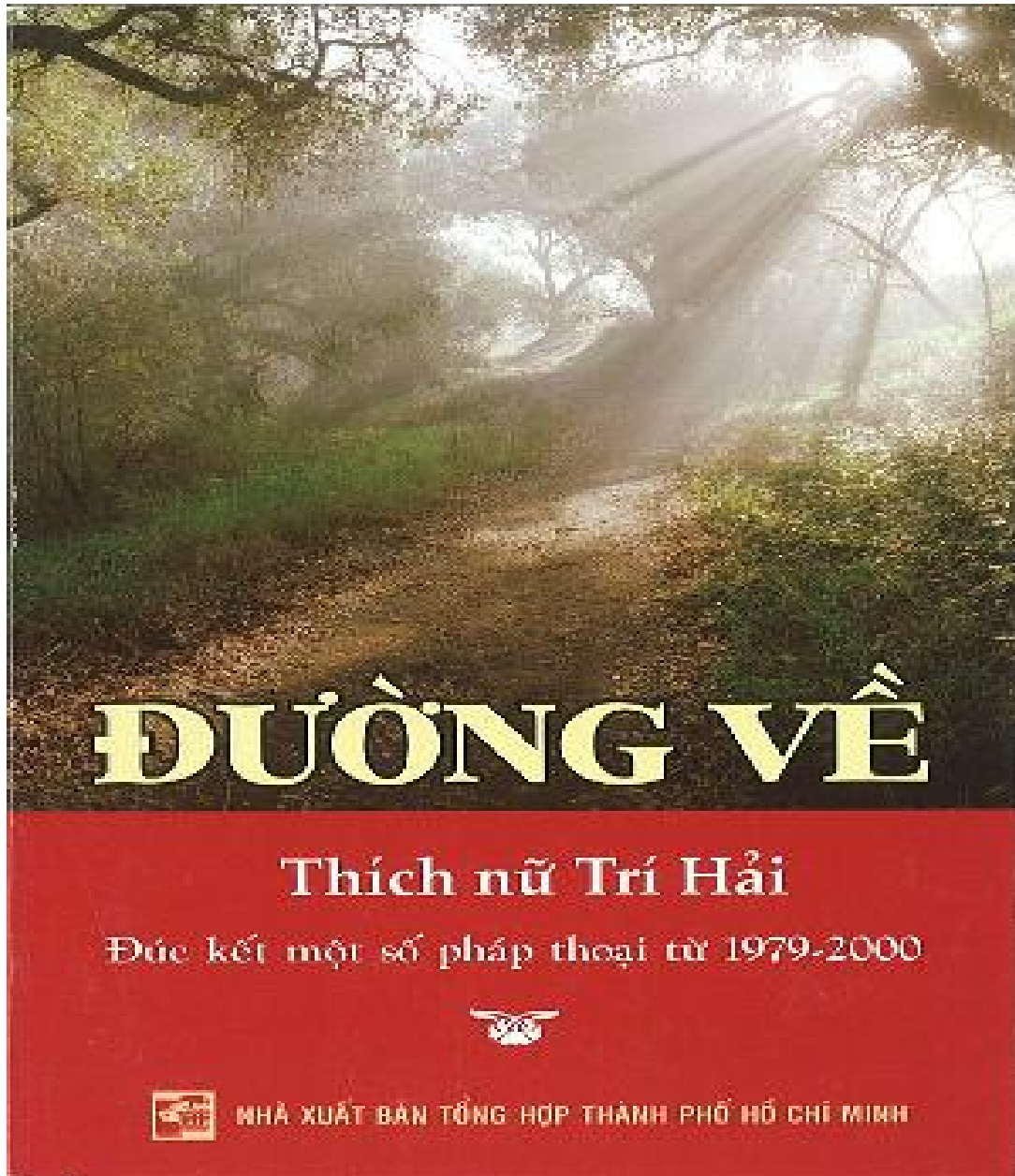
Muốn làm việc phước một cách rớt ráo (ba la mật) thì phải thấy không có mình làm, không có việc phước, cũng không có đối tượng là chúng sinh. Như bố thí đừng thấy có người cho, kẻ nhận, vật cho; nhẫn nhục cũng đừng thấy có người nhục mạ, mình bị nhục mạ, và sự nhục mạ... Muốn thế phải quán sát như bài kệ kết thúc Kinh Kim cương dạy: “Hết thấy pháp hữu vi như mộng huyễn bọt bóng, như sương như điện chớp. Hãy quán sát như vậy”.

IV/ KẾT

Tâm ta vốn là tâm Phật, đầy đủ diệu dụng như Phật, nhưng từ vô thủy kiếp, chúng ta đã sử dụng tâm ấy một cách sai lạc khiến ta phải trầm luân. Phật là người đã quay trở về, như người mê đã tỉnh. Khi tỉnh hẳn ngài mới thấy tất cả chuyện trầm luân sinh tử, và cả đến chuyện tu hành qua các giai đoạn, cho đến chứng quả đều chỉ là một giấc chiêm bao. Cho nên cái thấy chính xác nhất là cái thấy “như huyễn” của Đại thừa, và đây là cái thấy mà người mới phát tâm cầu giác ngộ cần luyện tập. Atisha cũng viết trong *Ngọn đèn soi đường giác ngộ* như sau:...

“Và như vậy, Bồ tát sơ phát tâm phải luôn luôn ý thức rằng toàn thể thân, mạng sống và những lạc thú của mình, cùng tất cả hiện tượng trong sinh tử cũng như niết bàn, chỉ là một giấc chiêm bao. Như mộng, là Ba ngôi báu mà trong mộng họ đang kính lễ. Như mộng, là dòng sinh tử luân hồi trong đó họ chịu khổ đau. Như mộng là những chúng sinh mà tâm đại bi như mộng của họ phải nhọc lòng thương xót...”.

Bóng Nguyệt Lòng Sông, tr. 181-210



THÍCH NỮ TRÍ HẢI

ĐƯỜNG VỀ
ĐÚC KẾT MỘT SỐ PHÁP THOẠI
TỪ 1979 - 2000

TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP – TUYỂN TẬP NI TRƯỞNG TRÍ HẢI * * 498

Chúng con xin chân thành cảm tạ Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam, Chư tôn thiên đức và quý vị Phật tử đã ủng hộ tinh thần cũng như vật chất cho việc in và phổ biến tác phẩm này.

TM Môn đồ và Pháp quyến của Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải

Tỳ kheo ni Thích Nữ Tuệ Dung

UNG VÔ SỞ TRÚ VÀ THIỀN ĐỊNH

Câu kinh mà Lục Tổ Huệ Năng vừa nghe liền hoát nhiên đại ngộ là “*Ung vô sở trú nhi sinh kỳ tâm*” trong kinh Kim Cương. Nay ta hãy tìm hiểu ý nghĩa câu kinh có tác dụng lớn lao ấy.

Bản dịch Pháp văn “*Eveiller votre mental sans le fixer sur aucune chose*” (Đánh thức tâm linh của người dậy, mà đừng để nó bám vào một đối tượng nào cả.) Bản dịch tiếng Anh: “*The mind must operate without abiding anywhere*” (Tâm thức phải vận hành không trú vào đâu cả). Cả hai câu Anh và Pháp ấy đã làm sáng tỏ nghĩa câu chữ Hán. “*Sinh kỳ tâm*” có nghĩa là một sự thức tỉnh của tâm trí ^[1], tức là một sự chú ý toàn triệt mà không có đối tượng chú ý: không chú tâm trên một sự vật nào ^[2], không trú vào đâu cả ^[3]. Nghe qua thật mâu thuẫn khi bảo rằng phải chú ý mà không có đối tượng để chú ý. Ta nhớ lại lời dạy của Lục Tổ trong Đàn Kinh, rằng phép thiền quán của Ngài không quán tâm, không quán không, cũng không quán tịnh. Đúng là tinh thần “*ung vô sở trú*”: vì quán không hay quán tịnh thì không và tịnh đó đã trở thành đối tượng để chú ý. Có lẽ ví dụ sau đây giúp ta dễ hiểu vì sao muốn chú ý triệt để thì phải không có đối tượng. Như khi thầy giáo đứng trên bục cao nhìn khắp cả lớp để xem tình hình học sinh, muốn sự quan sát được toàn diện thì ông không được có thành kiến chú ý riêng một vài trò, cũng không riêng để ý tìm nơi họ một thói tật nào mà ông ghét, ví dụ ngủ gật, cóp bài hoặc nói chuyện. Khi ấy có lẽ ông sẽ khám phá nhiều chuyện hơn là nếu ông chỉ lưu tâm vụ ngủ gật, hoặc tệ hơn, chỉ canh xem trò A, trò B, có ngủ gật không. Nhưng đa số chúng ta đều thường làm như vậy. Mỗi khi chú ý ta đều có đối tượng sẵn, hoặc có thành kiến sẵn, như vậy nghĩa là không chú ý gì cả.

Krishnamurti còn đi xa hơn, bảo rằng: “*Thiền định mà có đối tượng thì không phải thiền định gì ráo* ^[4]”. Một người chú tâm vào một đối tượng thiền quán đến nỗi quên hết ngoại giới, với một đứa trẻ chăm chú vào món đồ chơi mà nó ưa thích, cả hai giống nhau ở chỗ đều có một đối tượng để chú ý, để quên đi mọi sự khác. Krishnamurti gọi đó là sự “giải trí”, chứ không phải chú ý.

Thiền định chân thực phải là “*vô sở trú*”: không trú sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp, tức là những ý tưởng. Nếu tâm còn để vào bất cứ một đối tượng nào thì không phải là an trú trong thiền định ^[5]. Thiền định như vậy là một sự tỉnh giác, sáng suốt, bén nhạy tột độ để có thể thấy rõ cội nguồn của mọi sự. “Tỉnh giác” ở đây chính là “*sanh tâm*” trong kinh văn. Nhờ không trú vào đâu cả mà tâm mới tỉnh giác để thấy được mọi sự ^[6]. Ngược lại, cũng nhờ tỉnh giác mới có thể “*vô trú*”. Người tọa thiền khi đến một mức độ an tịnh cao, có thể nghe cả tiếng tàn hương rơi mặc dù không chú ý: đó là nhờ tâm trạng tỉnh giác bén nhạy khi nó không trú vào đâu cả. Đây là nhờ “*vô trú*” mà “*sanh tâm*”. Vô trú là *tịch* (vắng lặng); sanh tâm là *chiếu* (soi sáng). Ngược lại, chiếu cũng giúp cho tịch; như có tỉnh giác mới được sự vô trú – không bám víu vào một đối tượng nào, bởi vì một khi đánh mất sự tỉnh giác thì ta rơi ngay vào trạng thái hôn trầm hoặc tán loạn. “*Vô sở trú*” là phương diện tiêu cực, là thể của thiền, là tịch hay *tịnh chỉ*; “*sanh kỳ tâm*” là phương diện tích cực, là dụng của thiền, là *chiếu* hay tuệ quán. Hai cái không rời nhau mà bổ túc cho nhau. Có vậy mới thấu suốt một cách triệt để như Lục Tổ Huệ Năng rằng “*bản lai vô nhất vật, hà xứ nhá trần ai*” (xưa nay không một vật thì bụi bám vào đâu), vì còn thấy có bụi có gương là còn chỗ trú trước, còn nhị nguyên đối đãi giữa cái thấy và cái bị thấy. Trong thiền rốt ráo, trái lại, không còn một tư tưởng (pháp) nào để mà đoạn, như câu kệ Lục Tổ trả lời Ngọa Luân thiền sư:

Huệ Năng một cự lượng

Bất đoạn bách tư tưởng

Kiến cảnh tâm sát khởi

Bồ đề tác ma trướng

(Huệ Năng không sức mạnh

Không đoạn trăm tư tưởng

Thấy cảnh tâm thường sanh

Bồ đề lớn sao được?)

Đây là thiền đến giai đoạn “*vô công dụng*”, không còn cần phải nỗ lực diệt vọng tưởng mà tâm vẫn thường trú trong đại định, luôn luôn *chiếu* (sanh kỳ tâm) mà vẫn thường *tịch* (vô sở trú): đi, đứng, nói, im, làm, nghỉ đều là thiền. Bồ đề của ngài Huệ Năng như vậy đã lớn hết cỡ, nên Ngài mới dạy: “*Bồ đề lớn sao được?*”

Câu kệ trên còn bao hàm một nghịch lý rất thực là, con người mạnh nhất thì không cần phô trương sức mạnh và cũng không ưa tranh thắng. Phật thường dạy: “*Ta không tranh chấp với thế gian, chỉ có thế gian tranh chấp với Ta.*” Con người trí tuệ nhất thì trông như ngu si, con người đạo đức tột bậc thì có vẻ như không tu

hành gì ráo. Cái cực thiện và cái cực ác có một bề ngoài gần giống nhau: đó là cái bề ngoài tiêu cực, lặng lẽ, ngu ngơ. Chỉ khác ở chỗ “sinh kỳ tâm”: Phạm phu thì sanh những tâm gai góc, hiểm độc hại mình, hại người nên nhỏ quăng đi là phải. Thánh nhân chỉ thuần sanh những tâm niệm lợi nhân, lợi vật như mảnh đất tốt đã sạch cỏ, chỉ sanh toàn hoa thơm trái ngọt thì cần gì phải nhổ, phải đoạn? Do đó mà ngài Huệ Năng không cần phải “đoạn trăm tư tưởng” và Ngài “thấy cảnh tâm thường sanh”.

Trên phương diện thực tiễn hành động, câu “*ung vô sở trú nhi sanh kỳ tâm*” là phương châm lý tưởng cho tất cả mọi nghệ thuật, mọi công trình xây dựng lớn lao. Con người làm việc lớn phải quên hết danh lợi, tình cảm, tiện nghi hạnh phúc, ngay cả sinh mạng của riêng mình (vô sở trú) mới mong để hết tâm trí vào công việc (sanh kỳ tâm) để đạt kết quả mỹ mãn. Người kịch sĩ đại tài thì phải tuyệt đối không nghĩ đến “cái tôi” đang đóng kịch (vô sở trú) mới có thể “nhập vai”, diễn xuất một cách xuất thần (sanh kỳ tâm). Nhưng đây thuộc về một phạm vi khác, có lẽ nên dành cho một cuộc khảo sát những khía cạnh khác của câu kinh hàm súc trên.

Riêng khía cạnh thiền, trên đây cũng chỉ là một góp ý rất thô thiển, mong sao không sai thánh ý, khỏi đắc tội với Phật tổ mà thôi.

SANH KỲ TÂM TRIẾT LÝ HÀNH ĐỘNG CỦA LỤC TỔ

Lục Tổ Huệ Năng khi nghe kinh Kim Cương đến câu “*ung vô sở trú nhi sanh kỳ tâm*” thì hoát nhiên đại ngộ, mừng rỡ thốt lên: “*Không ngờ bản tánh vốn tự thanh tịnh, vốn bất sinh diệt, vốn tự đầy đủ, vốn không lay động, vốn sanh muôn pháp.*”

Với tám chữ cô đọng, đơn giản của kinh văn, Ngài đã hội ý Phật một cách thông minh, đầy sáng tạo để xây dựng một pháp thiền độc đáo sinh động chưa từng có trước cũng như sau ngài. Có thể nói lời hiểu Kinh Kim Cương của Lục Tổ đã “giải oan” cho Phật và lý Bát Nhã rất nhiều. Thông thường nói tới Bát Nhã (mà kinh Kim Cương đại biểu) là người ta nghĩ ngay tới sự khó hiểu, cao siêu, thiên không, vô vi, hay nói trắng ra là lười biếng, không chịu làm gì cả vì chủ trương “sắc sắc không không.”

Khía cạnh tích cực của Bát Nhã “không tức thị sắc,” “sanh kỳ tâm” thì không mấy ai chú ý, do đó đạo Phật thường bị cho là yếm thế bi quan. Nhưng chính khởi từ căn bản chân không mà vạn pháp có thể xây dựng, như trên mảnh đất trống mới có thể cất nhà, trên tờ giấy trắng mới có thể ghi chép. Ngài Huệ Năng đặc biệt chú trọng điểm ấy. Chủ trương của Ngài là tâm tánh vốn tự thanh tịnh, sẵn đủ muôn

pháp lành, chỉ cần vận dụng tâm ấy là thành Phật chứ không cần ngồi thiền, quán tịnh hay bất động (một pháp môn thịnh hành đương thời Lục Tổ và vẫn còn cho đến ngày nay.)

Để thống trách những người chấp vào việc ngồi, như thiền sư Trí Hoàng ngồi tới 20 năm, Ngài còn thú vị dẫn lời kinh dạy: “*Nếu ai nói Như Lai hoặc ngồi, hoặc nằm, hoặc đi hoặc đứng, kẻ ấy không hiểu Phật.*” Câu kệ do Ngài dạy như sau:

Đang sống ngồi không nằm

Chết lại nằm không ngồi

Chỉ là cái xác thôi

Có gì công với tội?

Cho ta thấy rằng Ngài cực lực phản đối việc ngồi Thiền, quán không quán tịnh. “*Không*” mà phải quán thì thành có, đâu còn là Không! Và chẳng, đạo chính nghĩa là con đường, mà con đường là để đi chứ không phải để ngồi. Hành đạo không liên quan gì đến chuyện đi, đứng, nằm, ngồi. Chấp chặt một pháp nào trong đó đều sai.

Ngồi thiền tự nó không có gì sai quấy, khi ta chỉ xem như phương tiện để tiếp sức cho ta kéo dài thời thiền định trong cuộc sống rộn ràng. Nó chỉ bắt đầu sai khi ta xem nó như một cứu cánh và chấp vào việc ngồi đến nỗi ngồi tới 20 năm thì thật quá đáng, cho nên bị Tổ quở. Có thể xem ngồi thiền như sự ăn uống. Ăn uống chỉ có ích do tác dụng của sự tiêu hóa thức ăn để bồi dưỡng cơ thể. Ngồi thiền chỉ có ích ở tác dụng phát sinh trí tuệ soi sáng cuộc đời phiền não tối tăm. Nhưng *định* và *tuệ* vốn không hai, ví như đèn và sáng: định là *thể* như đèn, tuệ là *dụng* như sáng. Nếu chấp định khác tuệ, hoặc định trước tuệ sau, thì sẽ phát sinh cái bệnh chấp tướng, trong bản ngoài sạch, nghĩ một đàng làm một nẻo, hoặc suốt ngày ngồi tham thiền nhập định mà mở miệng ra là nói thị phi thiện ác, tốt xấu hay dở của người (theo Đàn kinh). Bởi thế, theo Tổ Huệ Năng, định đâu tuệ đó hay tuệ đâu định đó, không thể phân rời. Hiểu theo đây thì bất luận đi đứng nằm ngồi hề rớt định là rớt luôn cả tuệ, cho nên luôn luôn phải được định tuệ soi chiếu mới không lạc vào ma đạo. Niệm thứ nhất bị mê muội là chúng sanh, niệm thứ hai có trí tuệ là Phật, niệm thứ ba lại mê thì trở lại làm chúng sanh. Vì vậy tu hành là phải luôn luôn thấp sáng ngọn đèn tuệ giác trong tâm:

Phiền não ám trạch trung

Thường tu sanh tuệ nhật.

(Lục Tổ, Đàn kinh)

(Trong nhà phiền não tối tăm,

Thường nên phát sinh mặt trời trí tuệ.)

Nói khác đi, phải “*sanh kỳ tâm*” luôn luôn, nghĩa là luôn luôn tỉnh giác, sáng chiếu. Mà tỉnh giác soi chiếu thì sẽ “*chiếu kiến ngũ uẩn giai không*”, thấy rõ năm uẩn (gồm thân tâm và cảnh ngoài) đều *không phải ta hay của ta*, như Tâm kinh Bát Nhã nói. Sở dĩ kinh dạy “*ung vô sở trú*” (đừng bám víu cái gì cả) là vì thật sự tuyệt đối không có gì để ta có thể bám víu: “*bản lai vô nhất vật*”. Bám víu bất cứ gì cũng chỉ như bám víu bào ảnh, mộng tưởng, sương chớp... đặc tính của các pháp hữu vi ^[7], do đó dễ chuốc lấy khổ đau, tuyệt vọng. “Xưa nay không một vật, thì bụi bám vào đâu?” Tịnh vốn không có tướng, nên quán tịnh thì bèn thành nhiệm. Do đó ngài Huệ Năng bác luôn cả chuyện quán tịnh hay khán tịnh, một pháp môn dường như Tổ Hoàng Nhãn vẫn dùng để dạy đại chúng, được ngài Thần Tú trình bày trong bài kệ của ngài, theo đó thì cần giữ tâm cho thanh tịnh, đừng để nó bị mây mờ che lấp. Theo Lục Tổ, tâm đã vốn sẵn thanh tịnh, không cần phải thêm bớt gì cho nó: ở trong động nó không giảm, trong tịnh nó không tăng, nơi thánh nó không sáng hơn, nơi phàm nó không lu bớt. “*Sanh kỳ tâm*” là luôn luôn sống với cái tâm ấy trong từng hành động uy nghi. Chính vì ngài Huệ Năng sống bằng cái tâm ấy nên Ngài không thấy có gương có bụi, không thấy có phiền não phải trừ, cũng không thấy có Niết bàn phải chứng.

Chính từ căn bản “chân không” của tâm nói trên mà vô số diệu dụng của Phật pháp có thể hiện khởi, nên ngài Huệ Năng mới kinh ngạc thốt lên như khám phá được một kho tàng kỳ diệu: “*Nào dè tự tính vốn tự thanh tịnh, vốn không lay động, vốn bất sinh diệt, vốn sanh muôn pháp!*” Kho tàng ấy theo kinh mô tả, chính là lục độ [8] của đại thừa giáo, mà tiêu biểu là bố thí ^[9] và nhẫn nhục ^[10] được kinh nhắc đến nhiều hơn cả.

Bố thí đến chỗ *ba la mật* ^[11] thì không còn thấy mình cho, người nhận và của bố thí (tam luân không tịch), ngay cả cái sự bố thí cũng không. Đó là kinh dạy. Lục Tổ Huệ Năng qua câu kinh “*ung vô sở trú nhi sanh kỳ tâm*” đã trực nhận một cách sáng tạo rằng, chính từ chân không mà có thể sanh tất cả pháp. Vậy, hiểu theo Đàn kinh, có thể nói chính vì thấy tất cả đều không, mới có thể bố thí đến chỗ triệt để. Nhẫn nhục cũng vậy, vì không thấy có cái tôi, không thấy có cái nhục và người làm nhục nên mới có thể nhẫn tới mức độ gọi là *vô sanh nhẫn*, nghĩa là không sanh tâm. Quả vậy, nếu còn thấy nhục thì không thể nhẫn, không nhẫn được toàn vẹn (nếu nhẫn được thì đâu còn coi là “nhục”, danh từ bao hàm một sự uất hận). Nhưng nếu đã không có cái nhục, thì nhẫn cũng không còn được gọi là nhẫn. Nhẫn nhục ba la mật, hạnh cao cả nhất, khó làm nhất trong lục độ, cuối cùng dưới ánh sáng của trí tuệ Bát Nhã cũng trở thành không tịch. Nhưng chính trong cái không tịch ấy, triết lý hành động của kinh Kim Cương mới đạt đến mức triệt để, vi diệu khôn lường.

Từ một Bát Nhã phát sinh ra muôn vạn pháp đều không ngoài tâm, cho nên với Lục Tổ, quan trọng là chỗ “vận dụng” như lời Ngài đã dạy ở đầu Đàn kinh: “*Tự tánh Bồ đề xưa nay thanh tịnh, chỉ cần vận dụng tâm ấy tức thì thành Phật.*” Bát Nhã là để mà sống, hành động, thể hiện, chứ không phải để nói suông. Nói mà không làm thì Bát Nhã trở thành huyền hóa như sương chớp ảo ảnh, hay người đói mà chỉ ngồi bàn về các thức ăn, thì không thể no được. Miệng nói Bát Nhã mà vẫn sống và sử sự một cách ngu si, mê muội (trong tâm thường mê) thì không phải Bát Nhã. Chủ trương của Lục Tổ là “sống Bát Nhã”: sống Bát Nhã (trí tuệ) thì không thể khởi tâm tà vạy ô nhiễm, và đó là *Giới*. Sống Bát Nhã thì tâm không thể tán loạn, đó là *Định*. Sống Bát Nhã thì tâm không ngu si, và đó là *Tuệ*. Như vậy một Bát Nhã theo Ngài, bao gồm cả tam học giới, định, tuệ nên không cần phải lập giới, định, tuệ làm gì.

Nhưng bản tính con người vốn ưa bám víu, sở hữu, dù trong địa hạt tâm linh không có gì để có thể chiếm làm sở hữu. Phật pháp là pháp “không hai”, thế nhưng người ta vẫn ưa tôn thờ một Tam Tạng pháp sư hơn là một người quê mùa không biết chữ, không có bất cứ một danh phận, nhãn hiệu nào. Song kỳ thực chính con người ấy đã làm sống lại đạo Phật, làm sống lại pháp Thiên bằng chính sự sống và hành động của mình.

Tam học giới định tuệ cũng thế, do khuynh hướng thủ đắc của con người đã trở thành những *sở đắc* ^[12] thay vì được thể hiện trong hành động: học giới luật thì muốn thành luật sư, tham thiền nhập định thì dễ đi đến chỗ tà thiên tà định mong khoa trương khoác lác và biểu diễn thần thông, nghiên cứu Bát Nhã thì dễ trở thành triết gia chuyên lý luận. Sự “chuyên môn hóa” đã bóp chết cái sinh động của Phật pháp. Sự xuất hiện của Lục Tổ Huệ Năng, một con người “mọi rợ” thất học đến nổi tiếng nói chưa sửa ^[13], nhưng đã làm sống lại đạo thiên, giải oan cho Phật – sự xuất hiện ấy phải chăng tự bản thân đã là một công án kỳ diệu đánh vào khối vô minh của chúng ta, tựa như tiếng quát của Tổ trong Đàn kinh: “*Chư Phật diệu lý hà quan văn tự?*” (Diệu lý của chư Phật liên quan gì đến văn tự?) Nó nhắc nhở ta đến việc “sanh kỳ tâm”, nghĩa là phải thể hiện Bát Nhã trong mỗi hành động, mỗi hơi thở của đời mình.

UNG VÔ SỞ TRÚ NHI SANH KỲ TÂM

Tra lời một câu hỏi của Tôn giả Tu Bồ Đề mở đầu kinh Kim Cương: “*Các trai lành gái lành đã phát tâm Bồ Đề, làm sao giữ vững (trú) tâm ấy, và làm sao hàng phục tâm xấu cho khỏi nổi lên?*” Phật dạy, có bao nhiêu chúng sinh đủ loại, bồ tát đều phát tâm cứu vớt cho chúng vào Vô dư Niết bàn, tuy cứu độ nhiều vô lượng chúng sinh như vậy mà bồ tát không thấy mình là người độ, chúng sinh là kẻ được độ... nghĩa là không *chấp ngã*, không sanh tâm kiêu mạn. Lại nữa khi hành thiện bố thí thì không nên dính mắc vào sáu trần sắc thanh hương vị xúc pháp. Trong không chấp ngã, ngoài không dính mắc sáu đối tượng, như vậy là *vô sở trú*. Còn bố thí, cứu giúp là *sanh kỳ tâm* hay phát tâm Bồ đề.

Vô sở trú gồm:

1. Không chấp ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả là bốn thứ phát sinh từ ngã chấp, bốn kiểu chấp về chủ thể.
2. Không chấp sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp là sáu đối tượng ở ngoài liên hệ đến chủ thể.

Sanh kỳ tâm là phát tâm Bồ đề, tu hạnh Bồ tát, gồm có sáu hạnh ba la mật: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, và trí tuệ.

“Vô sở trú” ^[14] thì khỏi các chấp thủ như chấp tài lợi, danh tiếng, chấp tự ngã, vì chính từ sự chấp thủ ấy mà có ra thân sơ thương ghét, mất công bằng.

Thông thường, người tu hạnh thiếu dục tri túc không tham cầu danh lợi thì ưa sống một mình trong núi rừng tịch tịch; còn người ham danh lợi thì ưa sống chỗ ồn náo, quen biết nhiều, xã giao rộng. Cả hai hạng người này đều có chỗ trú trước, chưa được gọi là vô sở trú mặc dù hạng người ưa tịch tịnh có vẻ thanh cao hơn. Ngược lại, người tu hạnh lợi tha thì dễ sinh ra chấp ngã (ta đây là người cứu nhân độ thế) và dính mắc sáu trần, hồng phần tự lợi. Lời Phật dạy: “*Ung vô sở trú nhi sanh kỳ tâm*” là một pháp tu giúp cho mình và người đều lợi lạc.

Lục Tổ khi nghe qua câu ấy đã hoá nhiên đại ngộ, thốt năm câu *nào ngờ* nổi tiếng: “*Nào ngờ bản tánh vốn tự thanh tịnh, vốn tự đầy đủ, vốn bất sinh diệt, vốn không lay động, vốn sinh muôn pháp.*” Đây có thể xem là cách Lục Tổ giải thích câu kinh “*ung vô sở trú nhi sanh kỳ tâm*”, tóm thâu tất cả yếu chỉ của Phật pháp, và yếu chỉ ấy chính là trung đạo lìa hai chấp cực đoan như có không, thường đoạn, sinh diệt, hữu vô, v.v...

Vì Phật pháp là pháp “không hai” nên để trả lời câu hỏi của Tu Bồ Đề gồm hai phần “*làm sao giữ vững Tâm Bồ Đề*” và “*làm sao hàng phục tâm xấu đừng cho nó khởi lên*”, Đức Phật chỉ dạy một chuyện “*hàng phục tâm xấu*” bằng cách

cứ giúp chúng sinh mà không nổi tâm kiêu mạn, dính mắc. Vì hàng phục tâm xấu tức là đã an trú tâm Bồ đề, cũng như đưa ánh đèn vào một phòng tối thì bóng tối đã trở thành ánh sáng, không cần xua đuổi bóng tối thì ánh sáng mới hiện ra. Hai chuyện xảy ra đồng lúc không có trước sau, nên gọi là bất nhị. Trong câu hỏi của Tu Bồ Đề, ta thấy dường như có hai tâm: một tâm tốt cần giữ gìn, và một tâm xấu cần đàn áp, hàng phục. Nhưng khi Phật chỉ dạy cách hàng phục tâm xấu mà không nói tới chuyện duy trì tâm tốt, tức Ngài đã ám chỉ lý bất nhị: chân tâm và vọng tâm không phải là hai tâm, mà là hai khía cạnh của cùng một cái tâm ấy. Sóng và nước không phải là hai thực thể khác nhau, mặc dù tướng trạng có khác. Sống chết, mê ngộ, thiện ác, sinh tử Niết bàn, và tất cả những cặp đối đãi khác cũng đều như vậy cả.

Bất nhị chính là nghĩa trung đạo trong tất cả mọi sự, và *trung* ở đây có nghĩa là *siêu việt* cả hai khái niệm đối nghịch thường tình của thế gian như có-không, sống-chết, khổ-vui, mê-ngộ, v.v... Có vượt qua cả hai thế đối nghịch ấy mới thực sự giải thoát, nếu không, ta sẽ mắc kẹt vào nhị biên, hoặc chấp không, hoặc chấp có, vĩnh viễn vướng vào tranh chấp.

1. Trong sự tu thiền, vì định và tuệ không hai, nên *chỉ* và *quán* phải đồng thời. Nếu chấp định trước tuệ sau, thì định có thể trở thành chướng ngại cho tuệ, nhất là khi hành giả tu đã đắc định tới trình độ có thần thông. “Vô sở trú” là tịnh chỉ, “sinh kỳ tâm” là tuệ quán, là thái độ tỉnh giác bén nhạy trước mọi sự xảy ra mà không trú trước bất cứ một cảnh nào. Trú trước là đã rơi vào mê hồn trận của các cảm thọ lạc khổ, hay lung chùng. Như khi ngồi thiền, tuệ quá nhiều thì rơi vào trao cử, suy nghĩ đủ thứ; định quá nhiều thì rơi vào hôn trầm hoặc lười biếng. Ba hoàn cảnh thuận, nghịch và bình thường đưa tới ba cảm thọ lạc, khổ và lung chùng; tất cả đều có thể đưa đến nguy hiểm cho người không tu: gặp thuận cảnh dễ sinh tham, gặp nghịch cảnh dễ sinh sân hận, còn nhip điệu đời sống nếu cứ lạng lờ trôi chảy thì con người đâm ra biếng nhác, mất tính sáng tạo và rơi vào thói quen nhàm chán. Nhưng với một người biết tu, thì gặp thuận cảnh sẽ đề phòng tham sanh khởi, gặp nghịch cảnh sẽ đề phòng sân sanh khởi, và nếu nhip điệu đời sống trôi qua bình thường thì luôn luôn tự cảnh giác, lay mình dậy để khỏi mê ngủ trong vô minh bất giác, biến mọi hoạt động trở thành máy móc, dễ sinh nhàm chán và dần dần thói thất đạo tâm.

2. Trong hành động, đó là *tùy duyên bất biến, bất biến tùy duyên*, dung thông chân đế và tục đế, như thiền sư Qui Sơn dạy chúng: “Giá biên na biên ứng dụng bất khuyết.”

3. Trong đời sống, *bất nhị* là một nghệ thuật sống, như câu chuyện ông già họ Tái mất ngựa. Người liễu ngộ bất nhị thì lúc nào cũng bình an, tự tại vì biết rõ hai cái đối nghịch nào cũng hàm chứa lẫn nhau: trong sống có chết, trong khổ có vui

v.v... nên không lấy không bỏ, được không mừng, mất không buồn. Hơn nữa, người hiểu đạo còn biết cách lợi dụng những khổ đau, thất bại trong cuộc đời, chuyển hóa chúng thành nguồn an vui hạnh phúc, gọi là “hỏa diệm hóa hồng liên” (lửa đỏ thành sen hồng). Sen mọc trong nước không lấy gì làm lạ, nhưng sen mọc được trong lửa mới thực là kỳ quan, nên Phật pháp được gọi là “diệu pháp” chính vì lẽ ấy.

4. Tất cả kinh điển cùng dạy một chuyện ấy bằng nhiều cách khác nhau, hiển giáo cũng như mật giáo. Hiển giáo như *Diệu Pháp Liên Hoa* nói: “Chư Phật lưỡng túc tôn, tri pháp thường vô tánh, Phật chủng tòng duyên khởi, thị cố thuyết *nhất thừa*.” Mật giáo thì hoa sen và ngọc ma ni trong thần chú OM MANI PADME HUM cũng diễn đạt lý bất nhị: Hoa sen biểu trưng cho nguyên lý mềm yếu, hiện tượng nhân duyên sinh diệt của thế gian; còn ngọc ma ni là nguyên lý cứng chắc, hay bản thể bất sinh diệt xuất thế gian. Trong hiện tượng sinh diệt vốn sẵn tiềm tàng bản thể bất sinh diệt hay Phật tính. Vì thấy rõ như vậy nên thiền sư có thái độ an nhiên trước sống chết: “Thiền tọa an nhiên ngắm rụng hồng.”

Đối với Phật tử, “quay về” cũng bao hàm nghĩa bất nhị: Quay là quay về, về là nương tựa. Nương tựa là hướng ngoại tìm cầu một nơi nâng đỡ tinh thần, ở đây là Phật, Pháp và Tăng. Nhưng, nương tựa chưa đủ, cần phải “quay về” trước đã, đó là quay về với tự tánh Tam Bảo nơi chính mình, đó là hướng vào trong tâm để tìm ông Phật trong mình trước. Khi đã biết “quay về” với tự tánh thanh tịnh thì mới biết được đâu là Phật thật, đâu là Pháp thật và đâu là Tăng thật. Nếu không quay về, không nội quán mà chỉ hướng ngoại tìm cầu thì ta chỉ gặp những bản sao của chính dục vọng thấp hèn trong ta mà không phải là chánh đạo: ham tiền tài thì Phật hóa thành ông thần tài ban phúc giáng họa, pháp trở thành phương pháp làm ra tiền, tăng trở thành thầy tướng số gieo quẻ cầu tài. Như vậy, “quay về” là *tự*, là hướng nội, “nương tựa” là *tha*, là hướng ngoại; không được bỏ bên nào mới là trung đạo vì cả hai chỉ là một, cho nên tục ngữ nói: “Thầy nào trò nấy, cha nào con nấy.”

Tóm lại, *vô sở trú* và *sanh kỳ tâm* là hai phương diện của tâm giác ngộ, vắng lặng mà chiếu soi, chiếu soi mà vắng lặng. Đó cũng là yếu chỉ của thiền, được tóm tắt trong câu khẩu quyết:

Tịch tịnh tinh tinh thị

Vô tình tịch tịch phi

Tinh tinh tịch tịnh thị

Vọng tưởng tinh tinh phi

(Nghĩa là: vắng lặng mà sáng suốt thì đúng; tro tro mà vắng lặng là sai. Sáng suốt mà vắng lặng là đúng; sáng suốt trong vọng tưởng thì sai.)

KHI PHẬT TRẢI TÒA

So sánh cách mở đầu các bộ kinh Đại thừa khác như Hoa Nghiêm, Pháp Hoa, Địa Tạng, thì cách mở đầu ^[15] kinh Kim Cương thật đặc biệt. Thứ nhất, không có những hội chúng đông đảo siêu phàm như ở hội Hoa Nghiêm gồm đủ loại trời, rồng, quỷ thần tập hợp. Không có những điềm lạ như trời mưa hoa, đất rung chuyển, Phật phóng hào quang soi khắp bốn phương tám hướng trước khi nói pháp như ở hội Pháp Hoa. Lại nữa kinh này không phải như Kinh Địa Tạng được thuyết ở một nơi bí hiểm (với chúng ta) như cung trời Đao Lợi, nơi ngài lên thăm mẫu hậu Ma Gia phu nhân. Mở đầu kinh Kim Cương, ngược lại, Đức Phật xuất hiện hoàn toàn bình dị như một CON NGƯỜI, một vị Tỷ kheo ôm bát vào thành Xá Vệ xin ăn, nghĩa là ngài xuất hiện giữa thành phố loài người, giữa chúng ta: cảm động và thân thiết biết bao, hình ảnh đơn giản và hùng hồn ấy.

Hình ảnh ấy nói lên sức mạnh tuyệt đối của tâm linh, không cần những nghi thức rầm rộ như kèn trống, cờ lọng, tùy tùng. Oai mà cần phải “làm oai” thì chưa phải là oai thật. Sức mạnh tâm linh của Phật không cần một hình thức biểu dương lực lượng nào cả, mà Ngài vẫn ngự trị trong lòng mọi người Phật tử ngót 25 thế kỷ và vẫn còn ngự trị. Sự sống bình dị của Ngài trở thành tấm gương sáng chói muôn đời: từ bỏ ngôi vua, lầu son gác tía, cắt đứt tình thân, ra đi làm một khát sĩ lang thang không nhà, hành đạo và chết giữa đất trời, dưới những gốc cây. Cả cuộc đời ngài là một bài thuyết pháp hùng hồn nhất không cần phải nói thêm gì nữa. Quả vậy, Ngài đã dạy: “Trong 49 năm thuyết pháp, Như Lai chưa từng nói một lời.” Và ngay trong kinh Kim Cương cũng nói: “Như Lai không có nói gì cả.” (*Như Lai vô sở thuyết*). Bởi vì Ngài đã nói bằng hành động, bằng sự sống của Ngài. Qua cuộc đời cao cả đó, chúng ta thấy rõ sự trống rỗng, nguy hiểm giả tạm của danh vọng (cả đến danh vọng tốt bậc như ngôi vua), tài sản (dù là sở hữu cả một quốc gia), hạnh phúc (dù là vợ đẹp, trinh thuận và môn đăng hộ đối như công chúa Gia Du Đà La). Tất cả những thứ đó, qua thái độ từ bỏ dứt khoát của thái tử Siddhartha, trở thành rơm rác, thành số *không* thảm hại, mặc dù Ngài không thốt lên một lời chê bai chỉ trích. Thái độ này rõ ràng có nghĩa những thứ ấy thực “không đáng nói tới”. Lẳng lẳng mà ra đi, còn thái độ nào cao cả hơn? Còn phê bình, chỉ trích, chê bai là còn có cái ám ức của kẻ “muốn mà không được”: muốn danh vọng hơn, muốn nhiều tài sản hơn, muốn nhiều hạnh phúc hơn. Đẳng này, Thái tử không nói gì, không chê bai gì vì Ngài coi thường tất cả danh vọng, tất cả tài sản vật chất, tất cả sắc đẹp, hạnh phúc nhỏ mọn mà chúng sanh ôm ấp không nở rời.

Bỏ tất cả để ra đi, nhưng không thể nói là Ngài đã chán đời hay trốn đời. Nếu chán đời thì Ngài đã tự tử. Bằng sự ra đi, Ngài mở cho ta một con đường, một lối nhìn khác đối với cuộc đời: cuộc đời không phải chỉ có chừng ấy, nghĩa là danh

lợi, tài sắc, hạnh phúc gia đình, v.v... đúng hơn đó là những cái lồng son son, những dây xích mạ vàng để giam nhốt trời buộc chúng ta, khiến chúng ta không nhìn thấy được bầu trời cao rộng. Sự ra đi của Thái tử chính nói lên rằng có một sinh lộ cho ngõ bí mà chúng ta vẫn quanh quẩn không thoát được: tài, danh, tình ái. Chúng ta cứ tưởng rằng không mê được những thứ này thì chỉ còn nước tự sát, vì hiểu lầm cuộc đời chỉ có chừng ấy chuyện. Và ai thoát ly những thứ ấy để ẩn tu nơi thâm sơn cùng cốc thì thiên hạ cho là “trốn đời”. Nhưng cuộc đời là chính con người thì làm sao trốn đời được khi ta vẫn còn sống? Đúng hơn, người ẩn sĩ mang cuộc đời lên rừng núi để có thể “thấy” rõ mặt thật của nó, như một nhà bác học rút vào phòng thí nghiệm để nghiên cứu kỹ hơn về cái mà ông muốn biết. Đức Phật của chúng ta cũng vậy. Ngài đã lên rừng, và sau nhiều năm tu hành, cuối cùng đắc quả, giác ngộ chân tướng của cuộc đời, thế giới và chúng sinh

Trở lại hình ảnh Đức Phật xuất hiện giữa chúng ta trong đoạn mở đầu kinh Kim Cương: Ngài xuất hiện như một vị tỳ kheo ôm bát vào thành, xin ăn từng nhà, rồi trở về dùng ngộ, ăn xong rửa chân, trải tọa cụ mà ngồi. Thật là giản dị mà hung hồn xiết bao, bài thuyết pháp không lời ấy, khiến cho Tôn giả Tu Bồ Đề phải sụp lạy, khi Phật chưa mở miệng nói lời nào. Bởi vì tôn giả đã lãnh hội được diệu chỉ trong bấy nhiêu hành vi tâm thường ấy: ôm bát xin ăn, trở về rửa chân, ngồi. Đây là sự giáo hóa bằng chính sự sống của Ngài cho chúng xuất gia và tại gia đời mật pháp. Ta có thể tóm tắt ý nghĩa sự giáo hóa ấy như sau:

1. *Hãy nhớ mình là Kẻ xin ăn*: Tất cả đều nên nhớ như vậy, dù tại gia hay xuất gia, giàu hay nghèo. Bởi vì không có gì thực sự là của ta, do công sức của ta 100%, dù ta có lao tâm lao lực suốt ngày để sống, dù ta có khả năng tự tạo được mọi thứ cần dùng cho mình như Robinson Crusoe. Mọi người, vật trong thế giới tương quan với nhau một cách mật thiết, không một ai có thể sống biệt lập hoàn toàn không nhờ cậy ai. Tất cả chúng ta đều xin lẫn nhau và đều là khát sĩ. Khi nhận thức rõ như vậy, ta sẽ giảm trừ được nhiều thói xấu. Thứ nhất là thói kiêu căng ngã mạn, cậy tiền, cậy tài, cậy thế lực. Thứ hai là vô ơn, khi tự hào: “Ta đây không cần ai, ta tự làm ăn để nuôi sống,” con người sẽ quên rằng mình nhờ ơn rất nhiều, nhờ ơn tất cả mới sống được. Thứ ba là xa hoa phung phí: khi cậy mình có của tiền, con người dễ dàng phung phí của cải, đi vào đường đọa lạc. Thứ tư là tham cầu không chán: cậy mình có tiền thì tham ăn ngon mặc đẹp. Người xin ăn trái lại không thể chọn lựa, nên bớt được sự ăn tham.

2. *Nhớ trở về*: Đức Phật ngay sau khi khát thực vừa đủ, liền trở về tinh xá để độ ngộ nghỉ ngơi. Chúng ta, những người tại gia xuất gia đời mật pháp cũng nên làm như Ngài, là phải biết đủ để quay về. Thông thường con người không biết đủ, khi đã chạy theo sự mưu sinh thì suốt cả ngày, cả đời không còn nhớ tới chuyện dừng nghỉ. Mãi mãi theo đuổi dục vọng leo thang, con người biến sự sống thành một cảnh quay cuồng thác loạn, không còn có thể gọi là sống, mà chỉ gọi là hiện

hữu như một cái xác chưa chôn hay một cái thân biết chạy. Sự sống mất hết thì vị, an lạc là do cuộc chạy đua này giữa cái thân còn cục cựa không bao giờ ngồi lại nghỉ mệt một cái mà cứ lãng xãng suốt buổi, suốt đời. Hình ảnh Đức Phật Khất sĩ thật bình dị an lạc xiết bao: xin vừa đủ bữa thì trở về ăn, ăn xong rửa chân, trải tọa cụ mà ngồi.

3. *Đạo ở ngay trong đời sống thường nhật, không phải là cái gì siêu phàm: ăn cơm, mặc áo, rửa chân v.v...những việc Phật làm ở đầu kinh Kim Cương đều là đạo. Đời không có gì đáng ưa hay đáng chán, chỉ có dục vọng tham lam kèm theo cuộc đời ấy mới đáng chán, đáng loại bỏ: cứ ăn uống làm việc ngủ nghỉ như thường, chỉ cốt đừng chạy theo dục vọng hay vọng tưởng là được. Nghĩa là hãy nhớ ngồi lại. Ngồi của Phật chính là ngồi thiền, cũng như tất cả động tác ăn mặc đi đứng nói im của Ngài đều là thiền định.*

Mà chỗ ngồi của Phật là “Hết thầy Pháp đều không” như Kinh Pháp Hoa nói: “*Như Lai tòa giả, nhất thiết pháp không thị*”. Cho nên khi Phật đã ngồi xuống thì thật không còn gì để nói nữa: tất cả yếu chỉ của Kim Cương kinh đã được trình bày trong đoạn mở đầu. Đoạn mở đầu như vậy cũng có thể vừa là đoạn kết thúc. Những lời đối đáp của Phật và Tu Bồ Đề từ đó trở về sau đều để dành cho những kẻ chậm hiểu ưa dài dòng văn tự như chúng ta ngày nay, nên Xuyên thiền sư đã hạ bút: “Đất bằng nổi sóng” và Thạch Liêm hòa thượng trong Kim Cương trực số đã bàn về điều này bằng câu lấy tích từ Tây Sương Ký:

Tằng hô Tiểu Ngọc nguyên vô sự

Chỉ yếu đằng lang bạn đắc thanh

Ý nói Phật và Tu Bồ Đề đối qua đáp lại chỉ cốt để cho chúng sinh đời sau nghe, chứ giữa hai thầy trò Ngài không có chuyện gì để nói cả. Cũng như cô gái trong cổng kín tường cao cứ chốc chốc gọi con hầu “Tiểu Ngọc” là chỉ cốt để cho anh hầu ở ngoài nghe tiếng biết tin mà thôi, kỳ thực cô không có chuyện gì để nói với con hầu.

NGÃ VÀ PHÁP

Trong kinh Kim Cương, Phật thường nhấn mạnh rằng không được trú vào hai thứ tướng là tướng *ngã* và tướng *pháp*. Trú vào tướng *ngã* thì cả ba chấp trước khác kéo theo, nói cách khác, chấp *ngã* thì chấp luôn cả bốn thứ: *ngã*, *nhân*, *chúng sinh* và *thọ giả*. Trú vào tướng *pháp* hay chấp *pháp* thì chấp luôn cả *phi pháp*. Tóm lại, chấp *ngã* có nghĩa là:

1. Chấp *ngã*
2. Chấp *nhân*
3. Chấp *chúng sinh*
4. Chấp *thọ giả*

Và chấp *pháp* có nghĩa là:

1. Chấp *pháp*
2. Chấp *phi pháp*

Tướng *ngã* bao hàm ba yếu tố:

1. Cho rằng “*cái [116](#) này là tôi*”, do đó sinh ra *sân hận*. Như khi bị chê mắng, vì chấp “*tôi bị chê*” mà nổi *sân*.
2. Cho rằng “*cái này là của tôi*” phát sinh tham đắm, như chấp thân ngũ uẩn này là của *tôi*, thì ham *tô bồi* cho nó tốt đẹp.
3. Cho rằng “*cái này là tự *ngã* của tôi*” phát sinh sự si chấp ôm giữ cái *ngã* không rời, từ đời này qua đời khác.

Tướng *nhân*, Phạn ngữ gọi là *Puggala*, có nghĩa là con người. Đây là chấp cái tướng riêng biệt mình là một con người, biệt thể so với tướng *ngã* là chấp *tự thể*. Tướng *nhân* có thể nói là tướng con người kể như một thực thể xã hội, cái *ngã* trên phương diện xã hội.

Tướng *chúng sinh*, Phạn ngữ gọi là *Sattva* [117](#), là cái tướng giả hợp trên phương diện không gian.

Ngã chỉ là năm uẩn bốn đại tụ hợp lại theo những điều kiện đặc biệt, trong một khoảng thời gian đặc biệt.

Chúng sinh tướng – cái tướng giả hợp trên phương diện không gian do nhiều yếu tố kết hợp lại – có thể ví như một “*đồng cát*”, gồm vô số hạt cát tụ hợp thành, kỳ thực tách rời những hạt cát ra thì không có cái gọi là *đồng cát*.

Tướng thọ giả, Phạn ngữ là *Jivindriya*, có nghĩa là “mạng căn”, là cái ngã trên phương diện thời gian. Chấp thọ giả tướng là chấp cái tướng tương tục tạo thành cái tôi trên phương diện thời gian. Kỳ thực, cái tôi này luôn luôn thay đổi từng sát na, về phương diện vật lý cũng như tâm lý. Đó là một cái khối vừa giả hợp trên phương diện không gian, vừa luôn luôn biến dịch trên phương diện thời gian. Thọ giả tướng này có thể ví như một ngọn đèn cháy từ đầu đêm đến cuối đêm, cho ta cái ảo tưởng đó là một ngọn đèn duy nhất, kỳ thực ngọn đèn cháy đầu đêm không phải là một với ngọn đèn cháy cuối đêm khi gần tắt, cũng không phải khác với ngọn đèn cuối đêm. Nếu là một thì nó sẽ không tắt mà sẽ cháy mãi mãi. Nếu là khác thì thành ra có vô số ngọn đèn, nhưng tại sao ta chỉ thấy có một? Cho nên cái thấy có một ngọn đèn duy nhất – cũng như thấy có một quá trình sống duy nhất gọi là “cái tôi” – thì sự thấy đó chỉ là ảo tưởng như khi đóm lửa được quay nhanh, ta thấy thành ra một vòng lửa. Chấp thọ giả có nghĩa là chấp cái ngã này có một mạng căn tồn tại một thời gian từ khi chào đời cho đến khi xuống mồ. Trên phương diện không gian, cái tôi do ngũ uẩn tứ đại cấu tạo thành nên nó là vô ngã. Trên phương diện thời gian, cái tôi đó không lúc nào dừng trụ, mà thay đổi luôn luôn, không lúc nào có một tự thể đứng yên có thể bắt lấy mà gọi “đây thực là tôi”, vì nó vô thường. “Thọ giả tướng” chỉ là một ảo tưởng, do vô minh thấy mà thành, kỳ thực là vô ngã, vì vô thường cho nên vô ngã. Tính cách tương tục của ngã chỉ là tướng tượng. Ta có thể thấy rõ điều này khi gặp lại một người 30 tuổi sau 25 năm xa cách. Lúc xưa nó chỉ là một thằng bé. Bây giờ nó không nhận ra ta, mà ta cũng không thể nhận ra nó. Không có gì tương quan giữa thằng bé 5 tuổi ngày xưa với thanh niên 30 tuổi ngày nay. Khi được giới thiệu “đây là thằng bé ngày xưa”, ta bàng hoàng sửng sốt: vô ngã là một sự thật đập vào mắt ta, vào tim ruột ta. Vậy mà mẹ nó, người luôn sống gần nó thì vẫn thấy nó như còn bé bỏng, và có lẽ mãi đời, vẫn thấy nó là nó. Nhưng thực tế là nó đổi thay từng giây phút, sống chết không ngừng, nó phút trước không còn là nó phút sau. Sở dĩ ta thấy nó là một thực tại duy nhất là do ký ức như một máy quay phim lưu giữ những hình ảnh rời rạc đã chết từng sát na, rồi quay lại thành một khúc phim tương tục.

Tính cách tương tục, thọ giả tướng, chỉ là một ảo tưởng. Ký ức là “kẻ có tội”, nó duy trì, tiếp nối cái ngã, làm cho nó có vẻ như thật trong khi ngã hoàn toàn không thật có. Ký ức còn có tội để ra tư tưởng hay *pháp*. Không có ký ức thì cũng không có tư duy, quan niệm, ý tưởng v.v... Vậy pháp cũng do ngã mà có. Chấp ngã đồng thời cũng là chấp pháp, vì không có ngã thì làm gì có pháp. Cho nên giáo lý Đại thừa ^[18] phân biệt ngã của nhân và ngã của pháp. Hạng Thanh văn thấy rằng không có cái tôi, chứng được lý vô ngã, đó là vô ngã của nhân, song còn chấp thật có ngũ uẩn, tứ đại, có Tứ đế, Bát Thánh đạo, Thập nhị nhân duyên, v.v... đó là ngã của pháp, nghĩa là một cái tướng nhất định, một quan niệm được dựng lên về pháp. Kỳ thực, pháp ấy vốn không thực, chỉ là phương tiện giả lập,

nên Phật dạy: “*Vô hữu định pháp danh A-nậu-đa-la Tam miệu tam bồ đề*”: Không có cái pháp nhất định được gọi là pháp Vô thượng chánh đẳng chánh giác, tức là cái phương pháp để tu thành Phật. Nếu có một đường lối, phương pháp nhất định để thành Phật, thì đạo trở thành một công thức, một kỹ thuật mất rồi, như công thức làm bột ngọt hay xà phòng. Nếu đạo là một kỹ thuật thì người chứng đạo không hiếm đến nỗi ba ngàn năm mới có một vị Phật xuất hiện! Không có pháp là vì không có con người nói ra pháp ấy. Nếu có con người nói pháp thì hóa ra còn có ngã. Hai tướng ngã và pháp sinh lẫn nhau: vì có tư tưởng (pháp) nên có con người tư duy (ngã); con người tư duy ấy lại để ra tư tưởng (pháp). Thành thử cái ngã của pháp, cái ngã trừu tượng, cái ngã tâm lý - tức quan niệm, tư tưởng – còn mạnh hơn cái ngã vật lý gấp trăm ngàn lần. Chấp pháp hay chấp vào tư tưởng, linh hồn, lý thuyết, có khi còn tai hại hơn chấp cái thân xác. Do đó Phật dạy: “*Pháp còn nên bỏ, hướng chi phi pháp.*”

Ôm giữ pháp thì nó trở thành một ký ức, một tư tưởng, một kinh nghiệm, nghĩa là một vật đã chết. Khi một vật đã chết đem lại sự khả kính, đem lại đời sống cho người đang sống thì có thể gọi người ấy sống bằng của thừa tự, hay “ăn đồ dư thừa bất tịnh” như Phật thường dạy. Đạo trái lại phải được sống từng sát na, luôn luôn bắt đầu, luôn luôn tươi mát, mới mẻ. Đời sống của đạo không có năm tháng, không có thời gian, vì không có ký ức. Con người đạo luôn luôn mới sinh, Đạo luôn luôn mới được gặp gỡ, như lời vị ni Tổng Trì trình bày với Sơ tổ Đạt Ma: “Theo con, Đạo ví như cái nhìn của A nan vào cội Phật A Súc, thấy một lần là không bao giờ gặp lại.”

Không có sự lặp lại, bởi vì Đạo mới mãi hoài, luôn luôn tuôn chảy như Dòng Sống bất tuyệt, không thể nắm bắt, ôm giữ. Nó không có ngã tướng, cũng như con người không có ngã tướng. Pháp và phi pháp không rời nhau, đó là hai mặt đối đãi của tất cả mọi sự. Nếu Pháp là Niết bàn thì phi pháp là sinh tử, pháp là thiện thì phi pháp là ác, pháp là hữu thì phi pháp là vô, pháp là chánh thì phi pháp là tà v.v... Nhưng đã có đối đãi xung đột thì vẫn còn ở trong phạm vi tương đối, như hai mặt của một đồng tiền. Bởi vậy, Phật dạy cần phải bỏ cả hai, pháp và phi pháp, mới là Niết bàn tuyệt đối. Khi ta nói “thiện” thì trong đó ác đã bao hàm, nói tới hạnh phúc là đã có mầm mống của đau khổ. Một đứa trẻ không bao giờ nói tới hai chữ hạnh phúc. Chỉ khi con người có đau khổ, danh từ “hạnh phúc” mới xuất hiện, bởi vậy, có hạnh phúc là vì có khổ đau, có phi pháp là vì có pháp. Do đó kinh Kim Cương dạy, pháp Phật nói vượt ngoài pháp và phi pháp, vượt ngoài đối đãi, tư duy; nó không phải tướng cũng không phải phi tướng. Cho nên, muốn hiểu Phật pháp ta phải vượt ra ngoài những đối đãi, quan niệm, tư duy luận lý thông thường do bối cảnh văn hóa và môi trường sống của ta tạo nên, nghĩa là do cái ngã tạo nên.

Cái ngã của nhân để ra cái ngã của pháp: ví dụ nếu tôi sống trong bối cảnh văn hóa Ki-tô giáo, thì tôi sẽ tin tưởng, cảm nghĩ, quan niệm khác với bạn sống trong bối cảnh văn hóa Phật giáo hay Ấn giáo, Hồi giáo v.v... tôi sẽ có một hệ thống pháp và phi pháp khác với hệ thống của bạn. Toàn bộ hệ thống ấy tạo nên tâm thức của chúng ta, tạo nên cái ta. Tư tưởng tâm thức đó chính là cái tôi. Sự chấp trước vào những tư tưởng đó cũng là ngã chấp, song vì để phân biệt với cái tôi thể xác nên gọi nó là pháp chấp. Cho nên tâm thức chúng ta bị giới hạn mọi chiều: truyền thống xã hội, văn hóa, chủng tộc v.v... trong khi pháp Phật dạy vượt ngoài tất cả những giới hạn đó.

Để kết thúc, thiết tưởng có hai điều đáng lưu ý về ngã và pháp:

1. Về ngã: Vô ngã là một sự thật, một dữ kiện tự nhiên, tu hành là cởi bỏ vô minh để thấy *như thật* sự kiện ấy, chớ không phải là hiện giờ ta có ngã, nếu muốn tu thì phải bỏ ngã (người tham nghe vậy sẽ rất buồn). Không! Phải nói là bỏ ngã chấp mới đúng.

2. Về pháp: Phật dạy pháp ví như chiếc bè để qua sông, khi qua sông ^[19] rồi thì phải bỏ bè. Nhưng đối với kẻ chưa qua sông như chúng ta, chiếc bè chánh pháp - những kỹ thuật tu hành - vẫn rất cần thiết, miễn là chúng ta đừng chấp vào những kỹ thuật ấy, cho rằng đó là cứu cánh. Ví dụ như một người giữ giới, được định, được tuệ, rồi nhân đó khen mình chê người thì đó là chấp pháp. Chưa buông bỏ pháp, hoặc chấp vào pháp môn mình tu (như thiền hay tịnh hay mật, v.v...) là duy nhất đúng, đều gọi là pháp chấp. Mà chưa bỏ pháp thì chưa lên được bờ Niết Bàn.

TRUNG ĐẠO ĐỆ NHẤT NGHĨA

Toàn thể kinh Kim Cương, hay nói rộng hơn, toàn bộ kinh Bát Nhã 600 quyển, là cốt yếu nhằm thuyết minh chân lý đệ nhất nghĩa gọi là tánh Không, hay Bát Nhã, hay Trung Đạo. Bồ tát Long Thụ có bài kệ:

Nhân duyên sở sanh pháp

Ngã thuyết tức thị không

Diệc vị thị giả danh

Diệc danh Trung đạo nghĩa

(Các pháp do duyên sinh

Ta nói đó là không

Cũng gọi là giả danh

Cũng nghĩa là Trung đạo)

Thông thường, người ta hiểu Trung đạo là con đường giữa, tựa như thuyết Trung dung của Khổng giáo, hay tệ hơn, là quan điểm “trung lập”, không theo bên này hay bên kia, một loại chủ trương “ba phải”, cầu may. Trung đạo trong giáo lý Phật không dính dấp gì đến những thứ “trung” như vậy.

Ý nghĩa cốt cán của Trung đạo đệ nhất nghĩa là tánh Không (Sūnyatā), hình thái phủ định tuyệt đối, cái không rốt ráo triệt để, vượt ngoài đối đãi, hình dung, tướng trạng. Không phải vì không có hình tướng mà gọi là Không, cho nên không nói *tướng Không* mà nói *tánh Không*. Vì tự bản chất vạn pháp là không, không phải vì do hiện tượng khi còn khi mất mà bảo không, cho nên nói là tánh Không. Trên căn bản tánh Không này, thì hư không ta thấy trước mắt cũng không phải là không một cách triệt để, vì hư không còn có đối lập với hình sắc, nhờ hình sắc mà hiện rõ hư không. Vậy cái không này cũng không dính dấp gì đến tánh Không của Trung đạo, vì nó còn tương đối với cái có, nương tựa vào cái có, vào sắc tướng, đó chỉ là cái Không ở trong không gian. Như mọi vật mà năm giác quan ta tiếp xúc, khi còn ta gọi nó Có, khi mất ta gọi nó Không. Đây là cái không mà chúng ta đều quen thuộc, cái không trong không gian, do năm giác quan nhận biết.

Còn một cái Không khác do ý thức nhận biết, do tư duy suy luận mà biết, đó là cái Không trên phương diện thời gian. Ta thấy mọi người sống sẽ chết, hoa nở sẽ tàn, những gì có hình sắc tướng trạng đều dần dần đi đến chỗ tan rã, biến hoại. Vì lẽ vô thường đó, ta nói mọi sự là không, nghĩa là tuy hiện đang còn đó mà chẳng bao lâu sẽ mất đi: trẻ đó rồi già đó, giàu đó rồi nghèo đó, sướng đó rồi khổ đó, vinh đó rồi nhục đó... Cuộc đời này chỉ là một cơn mộng ảo:

Giác Nam Kha khéo bất bình

Bình con mắt dậy thấy mình tay không.

Cái không này là cái không trên phương diện thời gian, cái không của suy luận, của ký ức, của tâm thức dặt nên, cái không ta hội ý được qua lẽ vô thường. Chúng ta phần nhiều khởi công tu tập đều do nhận thức cái không này, nghĩa là một cái không còn ở trong tương lai, chưa xảy đến, nhưng nhờ quan sát mọi sự xung quanh, nhờ kinh nghiệm sống mà ta hiểu được nó sẽ là không, do đó ta không còn tham luyến, bám víu những sở hữu hiện tại. Vì cuộc đời, thân này là vô thường, khổ nên ta nói nó là không. Cái không này đồng nghĩa với vô ngã trong giáo lý nguyên thủy. Giáo lý này được nhắc đi nhắc lại nhiều lần trong Trung Bộ kinh. Phật thường hỏi:

- Nay các Tỳ kheo, con mắt, hình tướng là thường hay vô thường?

- Bạch Thế Tôn, là vô thường.
- Lỗ mũi, mùi hương, lưỡi và vị v.v... (cả năm giác quan còn lại và đối tượng năm giác quan ấy) là thường hay vô thường?
- Bạch Thế Tôn, đều là vô thường.
- Cái gì vô thường là lạc hay khổ?
- Bạch Thế Tôn, là khổ.
- Cái gì vô thường, khổ thì có nên nhận nó là ta hay của ta chăng?
- Không nên.

Lý vô ngã trong kinh điển nguyên thủy là như vậy. Đó là quan điểm Không của các bộ phái tiểu thừa, cái không đồng nghĩa với vô thường vô ngã, cái không trên phương diện thời gian.

Tánh Không hay “Trung đạo đệ nhất nghĩa đế” của kinh Kim Cương cũng không thuộc vào cái Không đề cập ở trên, một cái Không được suy luận đối chiếu mà thành. Ngược lại, tánh Không của Trung đạo hay Bát Nhã thì vượt ngoài ý thức tư duy so sánh. Tánh Không này là do Bồ tát Quán Tự Tại “quán chiếu” mà thấy ngay lập tức nó là không, không phải suy nghĩ lồi thối dài dòng. Bát Nhã tâm kinh dạy: “*Chiếu kiến ngũ uẩn giai không*” nghĩa là soi thấy năm uẩn đều zéro. Như X quang rọi vào con người thì thịt thà mặt mũi biến mất, chỉ còn trơ bộ xương. Trí Bát Nhã cũng vậy, soi một cái thì dù thiên hình vạn trạng sờ sờ ra đó mà vẫn thấy nó là Không một cách rõ rệt. Đây mới là cái không triệt để, nằm ngay trong cái có, không cần phải *không* các cái có, nghĩa là các *tướng*, mới gọi rằng không, cho nên nói tánh Không. Thấy được tánh Không này thì mới “vượt qua hết thấy khổ ách.” Khổ ách vẫn còn đó mà cũng như không đối với vị Bồ tát soi thấy bằng trí tuệ Bát Nhã; vị ấy không cần tránh xa khổ ách, kết bè đóng tàu dời chỗ ở v.v... Tâm kinh còn dạy thêm: Đối với vị Bồ tát đã soi thấy năm uẩn đều không, thì tâm vị ấy không còn bị cảnh làm cho chướng ngại[20], vì không bị cảnh chướng ngại nên không sợ hãi[21], xa lìa điên đảo mộng tưởng, rốt ráo được vắng lặng an vui. Không bị cảnh làm chướng ngại, cảnh khổ vẫn có đó mà coi như không mới gọi là tánh Không; còn tránh cảnh này tìm cảnh khác thì vẫn là “điên đảo” và “mộng tưởng”. Sống trong tánh Không hiện tiền linh diệu có nghĩa là không hy vọng mộng tưởng về tương lai, không tìm kiếm, ước mơ, ruồi rong theo trần cảnh, tâm hoàn toàn vắng lặng, đó là *cứu cánh Niết bàn*.

Vì sao mọi sự sờ sờ ra đó mà soi thấy là không được? Bài kệ trên đã nói rồi:

Các pháp do duyên sinh

Nên ta nói là không

Vậy tánh không hay Trung đạo có nghĩa là duyên sinh, do nhiều điều kiện tác thành, có nhưng có một cách không thật, có mà cũng như không, vì được kết hợp bởi những cái không phải nó. Duy Thức gọi là *y tha khởi*. Mỗi sự vật, mỗi pháp trên thế gian đều do những cái không phải nó [22] mà sinh khởi, cho nên nó thực sự không phải là nó. Bánh mì mà thành bánh mì được chính nhờ nó vốn không phải là bánh mì mà là do một cái khác, bột mì hay bo bo làm nên. Ta có thể nói như sau về bánh mì:

1. Cái gọi là bánh mì (giả danh)
2. Không phải bánh mì (không)
3. Mới thành bánh mì (trung đạo)

Pháp quán của tông Thiên Thai là nhất tâm tam quán, nghĩa là quán trong một sát na tâm gồm đủ cả ba khía cạnh giả, không, và Trung đạo dựa theo giáo lý Phật dạy trong kinh Kim Cương: “Tu Bồ Đề, Phật nói Bát Nhã ba la mật, tức không phải Bát Nhã ba la mật, ấy chỉ tạm gọi là Bát Nhã ba la mật.”

Trung đạo có nghĩa là không kẹt ở tướng giả của sự vật, cũng không kẹt ở tướng Không. Kẹt ở tướng giả, chấp tướng, gọi là chấp tục đế, thái độ của phàm phu. Kẹt ở tướng Không, chấp Không, là chấp chân đế, thái độ của nhị thừa. Không kẹt ở giả, cũng không kẹt ở không, vượt trên cả hai sự vướng mắc là Trung đạo đệ nhất nghĩa đế, thái độ của Đại Thừa Bồ tát. Vì thấy rõ tánh Không nên ở trong sinh tử (tục đế) mà không nhiễm sinh tử cũng không chán sinh tử, chứng chân đế Niết bàn mà không tham luyện Niết bàn. Nói rõ hơn, vì thấy rõ tánh Không nên Bồ tát thấy sinh tử Niết bàn không phải là hai (bất nhị), các ngài không cần lìa chúng sinh để tìm Phật, lìa sinh tử để tìm Niết bàn, vì các ngài đã thấy Phật trong chúng sinh, thấy Niết bàn trong sinh tử. Còn tránh còn tìm là vì còn tham luyện mà chưa được, và còn sợ mất mát. Bồ tát trái lại, thân tuy lăn lộn trong sinh tử mà tâm thường vắng lặng an vui vô dục, nên các ngài không ngán sinh tử.

Trong câu kinh trên, thì *Phật thuyết Bát Nhã ba la mật* là trung đạo, có nghĩa rằng Phật vẫn dùng ngôn ngữ, nhưng không chấp ngôn ngữ. Tức *Phi bát Nhã ba la mật* là *Không quán*. Trong chân thật trí thì không có người biết, đối tượng bị biết, không một thành kiến nào trong đầu óc, tâm hồn rỗng rang vắng lặng hoàn toàn mới “soi” rõ được mọi sự vật. Trí mà tự cho mình trí là hết trí, như kinh Thủ Lăng Nghiêm dạy: “*Tri kiến lập tri tức vô minh bản*”, cho rằng ta biết ta thấy đã là cội gốc vô minh.

Nói giản dị hơn, muốn học một điều gì, ta phải thực tâm thấy mình ngu dốt mới lắng hết lòng dạ mà nghe ngóng học hỏi với tất cả khiêm cung. Còn nếu tự cho mình đã biết thì không còn thái độ học hỏi, óc đầy cả thành kiến thì không thể học điều gì mới lạ. Đó là một tâm thức không trống rỗng thư thái để đón nhận

chân lý, mà đầy chật những cái biết nửa vời, sai lạc, ví như một tấm gương phủ đầy bụi không thể phản ánh được cảnh vật bên ngoài. *Thị danh Bát Nhã ba la mật* là giả quán.

Trí Bát Nhã là cái trí vắng lặng mà không có gì không biết, vắng lặng (tịch) nhưng thường sáng suốt (chiếu), sáng suốt mà không loạn động, vẫn thường tịch. Nó vượt trên những đối đãi sắc không, sanh diệt, đoạn thường... gọi là Trung đạo Bát bát: không sanh, không diệt, không thường, không đoạn, không một, không khác, không đến, không đi.

Hiểu Trung đạo có được những ích lợi gì cho cuộc sống?

- Về phương diện Tri thức, hiểu Trung đạo thì từ bỏ mọi quan điểm, lập trường chủ thuyết v.v... vì mỗi lập ngôn đều bao hàm mâu thuẫn, phi lý: nói thiện đã bao hàm ác, nói sanh đã bao hàm diệt, cho nên Trung đạo phủ nhận tất cả những khái niệm tư duy, những tạo tác của tâm thức mà không đưa ra một chủ thuyết nào để gây thêm thống khổ.

- Về phương diện hành động, hiểu Trung đạo thì sống hết mình với hiện tại, không đứng núi này trông núi nọ, bôn ba theo trần cảnh, mà chỉ giữ tâm vắng lặng. Tâm vắng thì không còn vấn đề gì nữa, chỉ có cái tâm vắng lặng mới đề ra những vấn đề. Tâm vắng thì cảnh có cũng như không.

Đức Phật lo ngại chúng ta dễ chấp Trung đạo Bát Nhã tánh Không, rồi *ngồi không*, nên ngài nhắc đi nhắc lại hai hạnh tu quan trọng trong lục độ là bố thí và nhẫn nhục. Ngài cũng dạy, trong đời mạt pháp, ai trì giới và tu phước sẽ hiểu được lý Bát Nhã cao sâu này. Nghĩa là phải *hành đạo* mới *hiểu đạo*, chứ không phải chỉ nói lý thuyết suông, đọc văn tự mà hiểu được. *Trì giới tu phước* theo tinh thần Kim Cương là không thấy có mình trì giới tu phước mới là trì giới tu phước một cách rốt ráo (*ba la mật*). Kinh này như vậy triệt để đề cao hành động trong tinh thần vô trú và sự khởi tâm thường hằng, chân thật, không do ngoại cảnh thúc đẩy mà khởi tâm (*bất ưng trụ sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm*).

Sự khởi tâm do ngoại cảnh thúc đẩy chỉ là một “phản xạ có điều kiện”, không phải là khởi tâm chân thật, lâu dài. Khởi tâm do ngoại cảnh thúc đẩy thì khi cảnh mất, tâm cũng mất. Phật tử khởi tâm kiểu này sẽ dẹp chuông mõ sớm. Do đó Phật dạy “*ưng vô sở trú nhi sinh kỳ tâm*”: hãy khởi tâm mà không dính mắc vào đâu cả.

TRÚ VÀ HÀNG

Khi trưởng lão Tu Bồ đề hỏi Phật:

- Bồ tát phát tâm Vô Thượng Bồ đề làm thế nào để an trú tâm ấy (luôn luôn giữ vững, không thối thất) và làm thế nào để hàng phục cái tâm thường tình thế gian nơi mình, tức phiền não mê vọng, tham sân v.v...?

Phật trả lời:

- Có bao nhiêu loại chúng sanh trong thế giới, hoặc do trứng sanh, do thai sanh, do âm thấp sanh, do hóa sanh, hoặc có sắc, không sắc, có tướng, không tướng v.v... hãy giúp cho chúng được giải thoát an vui tuyệt đối. Giúp như vậy vô số vô lượng vô biên chúng sinh mà không thấy thật có mình giúp và chúng sinh được giúp.

Câu đáp của Phật bao gồm cả hai phần: an trú tâm Bồ đề và hàng phục phiền não. Về cách an trú tâm Bồ đề thì Phật dạy hãy độ chúng sanh, cứu giúp tất cả mọi loài chúng sinh không phân biệt.

Về phần hàng phục phiền não ^[23] thì Phật dạy đừng thấy thật có mình ban ơn và kẻ nhận ơn. Phần thứ nhất do đó tương ứng với “sanh kỳ tâm” và phần thứ hai với “vô sở trú” trong câu “*ưng vô sở trú nhi sinh kỳ tâm*” vậy. Cứu giúp tất cả là đức ‘năng nhân’, không chấp có người cho kẻ nhận là hạnh “tịch mặc.” Nếu bố thí mà còn thấy có mình có người nhận thì dễ sanh phiền não, mất thanh tịnh, tức là không hàng phục được tâm. Nhất là khi kiểm kê lại thấy mình “cho rất nhiều nhưng nhận chẳng bao nhiêu” thì ôi thôi, thật là đau khổ. Vậy muốn an trú tâm Bồ đề, nghĩa là muốn phát sinh và phát triển tuệ giác tuệ giác như Phật thì phải thực hành lục độ: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, thiền định, trí tuệ đến chỗ tột cùng. Đây là nói về khía cạnh tích cực hành động, tất cả đều tuyệt đối có, hay *như thật bất không*. Đồng thời trong khi hành động tích cực như vậy tâm không vướng mắc bất cứ cái gì, không thấy cái “tôi” bố thí trì giới nhẫn nhục, cũng không thấy có đối tượng là người kia được tôi bố thí, người kia nhục mạ tôi, v.v... Đây là nói về khía cạnh tiêu cực: trên phương diện nhận thức (tri) thì phải thấy không một cách tuyệt đối, hay *như thật không*.

Vì muốn cho dễ hiểu, chúng ta phải tạm phân tích như trên, thành ra có hai mặt tri và hành, tiêu cực và tích cực, thể và dụng, song kỳ thực cả hai không rời nhau như hơi thở ra vào, thiếu một tức thì thành người chết. Bởi vậy an trú tâm Bồ đề cũng đồng thời là hàng phục vọng tâm, hai chuyện trên chỉ là một. Một tri kiến chắc thật sáng suốt tự nó đã là hành động: ví dụ một người đi lạc đường, đứng giữa ngã sáu ngã ba, khi nhận ra đúng đường hướng rồi thì không còn gọi là *lạc* nữa, mặc dù chưa cất bước nào. Ngược lại, một hành động dù rất nhỏ bé mà phát

xuất từ tâm lượng bao la thì vẫn có tác dụng khôn lường, đó là trường hợp lời nói của bậc chí nhân như chư Phật, Bồ tát mà ta thường gọi là chân ngôn, hay thần chú.

Con người ngày nay về phương diện hành động tiến bộ rất xa, có thể bay lên cung trăng, lặn xuống đáy biển, có thể thực hiện những chuyện kinh thiên động địa, nhưng tất cả những hành động đó không phát xuất từ tâm Bồ đề, mà trọng tâm vẫn là ngã chấp vô minh, cho nên càng được nhiều thành tích, thế giới càng thêm loạn. Một hành động dù lợi lạc bao nhiêu mà phát sinh từ ngã chấp thì chẳng những không thể an trú tâm Bồ đề mà còn làm tăng trưởng thêm phiền não (không thể “hàng phục kỳ tâm”), trái lại một hành động lợi tha không ngã chấp thì tự nó đã làm được hai việc an trú tâm Bồ đề và dẹp bỏ phiền não.

Muốn phá trừ ngã chấp để phát triển tâm Bồ đề theo lời Phật dạy thì phải thấy tất cả đều không một cách như thật, tuyệt đối. Không này bao gồm tất cả các pháp: vi trần, thế giới, Phật, chúng sinh, bồ đề, lục độ vạn hạnh... Điệp khúc được nhắc lại nhiều nhất trong kinh này là: “*Như Lai thuyết thế giới, tức phi thế giới, thị danh thế giới. Như Lai thuyết chúng sinh, tức phi chúng sinh, thị danh chúng sinh.*” Ta hãy phân tích một câu làm ví dụ:

Như Lai thuyết vi trần

Đức Như Lai nói là hạt bụi (trung đạo),

Tức phi vi trần,

(kỳ thực) không phải là hạt bụi (không),

Thị danh vi trần

Chỉ tạm gọi tên là hạt bụi (giả).

Vì sao có mấy chữ “Như Lai thuyết” lặp đi lặp lại? Ta hãy nhớ đến lời tự thuật của Thế Tôn trong kinh Pháp Hoa. Sau khi đắc đạo Ngài quán sát thấy căn cơ chúng sinh quá thấp, mà pháp Ngài chứng thì sâu xa vi diệu, khó hiểu, khó thấy, khó vào (khó “vô”), dù có nói ra cũng không ai hiểu được. Do đó Ngài định nhập Niết bàn không ra giáo hóa. Nhưng Ngài nhớ lại chư Phật quá khứ thường dùng pháp môn phương tiện để giáo hóa. Phương tiện đó trước hết là ngôn ngữ của chúng sinh. Vì nếu dùng ngôn ngữ của Phật như phóng hào quang, im lặng v.v... thì chỉ có chư Phật hiểu với nhau mà thôi, không thể truyền đạt cho chúng sinh. Bởi vậy Đức Thế Tôn phải dùng ngôn ngữ của chúng sinh để nói với chúng sinh, để chúng sinh có thể hiểu được. Mà ngôn ngữ của chúng sinh tùy thuộc vào sự thấy biết của chúng sinh. Cho nên cái gì chúng sinh nói có, Như Lai cũng nói có; cái gì chúng sinh nói không, Như Lai cũng nói không. Cái chúng sinh gọi con trâu, Như Lai cũng gọi con trâu, cái chúng sinh gọi con ngựa, Như Lai cũng gọi

con ngựa. Đó là theo chúng sinh mà nói. Vậy, câu “Như Lai nói hạt bụi” có nghĩa là tùy thuận theo ngôn ngữ thế gian mà Phật nói hạt bụi. Đây gọi là trung đạo, vì bao hàm giả và không. Cái mà Phật gọi hạt bụi đó, dưới mắt Phật thấy một cách như thật, thì không phải là hạt bụi (*phi vi trần*). Đây là không quán.

Vế thứ ba: “Đây chỉ tạm gọi là hạt bụi” (*thị danh vi trần*) là giả danh, cái mà phàm phu thường bám víu một cách si mê, không rõ nghĩa chân thật của nó. Về tất cả mọi sự, phàm phu chỉ có giả danh, không biết được thật nghĩa. Cho nên bất cứ pháp gì, dù là Bồ đề, Niết bàn, Phật, Bồ tát... mà tâm phàm phu rớt tới, dùng tư lương phân biệt, ngôn ngữ, so sánh v.v... để mô tả, thì đều cong queo, chỉ có giả danh, không phải thứ thiệt, như lời Phật dạy trong kinh Pháp Hoa “*thị pháp phi tư lương phân biệt chi sở năng giải*”: Pháp ấy (chân lý) không phải do tư lương phân biệt mà hiểu được. Không thể dùng tư duy khái niệm để biết được chân lý. Cái mà Phật thấy gọi là tánh Không tuyệt đối của vạn pháp.

Với cái tâm phàm phu bị hạn cuộc bởi vô minh phiền não từ vô lượng kiếp, với thói quen tư lương phân biệt, thì dù chúng ta nói có, nói không, nói giả, nói thật gì cũng đều sai, cũng chỉ là giả danh. Cái không của chúng ta không thật là không, cái có của chúng ta không thật là có. Niết bàn mà ta bàn tới cũng hóa thành sinh tử, tuệ giác ta nói cũng thành ngu si. Phiền não tức bồ đề chưa nói ra thì đúng, nói ra thì đã thành ba hoa lý luận.

Nhận thức được điều ấy rồi có lẽ chỉ còn một con đường duy nhất cho chúng ta là tin theo lời của đấng Như thật ngữ, “do long tin mà vào”. Làm sao có được lòng tin đó? Thì kinh đã dạy, hãy trì giới và tu phước. Trì giới và tu phước (bồ thí, nhẫn nhục) đến chỗ rốt ráo là không thấy có mình trì giới tu phước, chúng ta sẽ có thể tin được lời Phật dạy vạn pháp đều không. Và khi có được lòng tin ấy thì những điệp khúc trong kinh Kim Cương “không phải thế giới... không phải chúng sinh... không phải nhân nhục ba la mật...” và 36 tiếng KHÔNG, VÔ, BÁT trong bài Bát Nhã tâm kinh ngắn ngủi trở thành khi thì nghe như những nhát búa đánh cho tan tành khối vô minh trong ta, khi lại nghe như lời mẹ ru ngọt ngào đưa ta vượt ra ngoài ba cõi, để thấy như Lục Tổ:

Bản lai vô nhất vật

Hà xứ nhá trần ai?

BẤT ỨNG TRỤ SẮC SANH TÂM

Khi trưởng lão Tu Bồ Đề hỏi Bồ tát làm sao để tâm mình được trong sạch, làm sao hàng phục được vọng tâm, Đức Thế Tôn đáp: “Hãy làm sạch tâm như sau: không nên do sắc mà khởi tâm, không nên do thanh, hương, vị, xúc, pháp mà khởi tâm. Hãy khởi tâm không vướng mắc vào đâu cả.” (*Bồ tát ma ha tát ưng như thị sanh thanh tịnh tâm: bất ưng trụ sắc sanh tâm, bất ưng trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ưng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm*).

Nói cách khác, khi mắt tiếp xúc với sắc, tai với âm thanh v.v... (sáu căn tiếp xúc sáu trần) phát sinh một cảm thọ tương ứng (cảm thọ do nhãn xúc sanh, nhĩ xúc sanh, v.v...) ta rất thường dễ lầm nhận đó là tâm của mình. Đó là trường hợp ngài A Nan ở phần đầu kinh Thủ Lăng Nghiêm. Khi Phật hỏi tôn giả do nhân duyên gì mà lìa tục xuất gia, tôn giả đáp, do thấy sắc tướng uy nghiêm của Phật, lòng mến mộ mà bỏ tục xuất gia. Phật hỏi, lấy gì để thấy, lấy gì để ưa thích. A Nan đáp, lấy mắt để thấy, lấy tâm để ưa thích. Phật bèn dạy, cái ưa thích đó không phải là tâm của ông. A nan giật mình hỏi lại, sở dĩ tôi phát tâm xuất gia cũng do “nó”, phạm tội đọa địa ngục cũng do “nó”, nay Phật lại bảo nó không phải là tâm tôi, vậy thì tâm tôi là cái gì?

Không riêng gì tôn giả A nan mà tất cả chúng ta những người chưa giác ngộ đều nhận lầm như thế. Ta không biết đến một cái tâm nào ngoài một cuộn phim quay lại những hình ảnh mà năm giác quan đã thu nhận từ ngoại cảnh. Ví dụ khi mắt tiếp xúc với một dụng cụ hình tròn bằng đất nung, ta nhận ra ngay đấy là một cái chén do ký ức, do so sánh nó với một cái chén khác, liên tưởng đến một dụng cụ tương tự, phẩm bình nó đẹp hay xấu, quý hay tiện v.v... Tất cả những hoạt động nhận biết, gọi tên, ký ức, so sánh, liên tưởng, phê phán, v.v... ta đều gọi là tâm. Do thói quen nhiều đời, do ảnh hưởng xã hội, những hoạt động ấy xảy ra hầu như tức khắc ngay khi giác quan tiếp xúc với sự vật, đến nỗi khó mà có một sự tiếp xúc trực tiếp không có sự can thiệp của những hoạt động nói trên. Ta không bao giờ có được cái nhìn vô phân biệt, mà thuật ngữ thiền gọi là “đệ nhất phong đầu” (ngọn núi thứ nhất). Nghĩa là ngay khi tiếp xúc với sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, ta thường “sanh tâm”, tâm đó là những hoạt động của tâm thức đã kể, như gọi tên, so sánh, phê phán, liên tưởng v.v... Bây giờ, Đức Phật dạy chúng ta muốn làm sạch tâm mình thì phải “không được do sắc... sanh tâm”, nghĩa là phải chấm dứt tất cả những hoạt động ấy của tư tưởng.

Phải công nhận rằng vì đang ở trong thế giới âm thanh sắc tướng, nên nhiều khi chúng ta cũng phải mượn âm thanh sắc tướng làm phương tiện để “sinh tâm”, nghĩa là để có được sự thanh tịnh tạm thời. Ví dụ một đàn tràng với trầm hương nghi ngút, chuông khánh vang rền, màu hoàng y rực rỡ, hoa quả tươi tốt, tượng

Phật trang nghiêm v.v... để làm cho người ta “sinh tâm” thanh tịnh. Nhưng trong kinh Kim Cương thuộc tối thượng thừa, thì Phật dạy chúng ta hãy tiến thêm một bước là có thể không cần những phương tiện giúp thêm ấy mà vẫn thanh tịnh được. Vì khi nhờ phương tiện mà tâm được tịnh, thì sự thanh tịnh đó không thực, mà chỉ do duyên sinh ^[24].

Tư tưởng phân biệt âm thanh sắc tướng cũng là lần ranh giới phân chia chủ thể và khách thể, người biết và vật bị biết, năng và sở. Tư tưởng là đầu mối của cái tôi, của ngã chấp. Bây giờ nếu bật dứt tư tưởng, “không sanh tâm”, thì một điều kỳ diệu xảy ra: cái hàng rào ảo tưởng phân chia năng sở lúc đó bị xóa nhòa, người biết và vật bị biết, người cứu độ và chúng sinh được cứu độ trở thành không tịch. Do đó Bồ tát độ vô lượng chúng sanh mà thật không một chúng sanh nào được độ, chính vì Bồ tát không sanh tâm.

Phật dạy những suy nghĩ, liên tưởng, ưa ghét, phê phán v.v... tóm lại, những hoạt động của tâm thức mà ta nhận là tâm ta đó, không phải là tâm thật của ta. Muốn rõ điều này, ta phải xét đến quá trình tạo thành của tâm thức. Tâm thức bao gồm những ký ức, tưởng tượng, liên tưởng, so sánh v.v... về những sự vật mà năm giác quan ta nhận biết khi tiếp xúc với ngoại giới. Nó như vậy chỉ là bóng dáng của sự vật bên ngoài, không có chủ thể nhất định. Bối cảnh tâm thức của một con người ở xã hội bán khai khác với bối cảnh tâm thức của một con người ở xã hội văn minh. Danh từ ti-vi chẳng hạn không gọi nên một hình ảnh gì nơi người sống ở một hoang đảo. Cái mà ta gọi là “tâm” ta như vậy chỉ là một cái máy ghi lại và phát ra những gì ta đã thấy, biết, sống, kinh nghiệm tích tập trong đời này và từ những quá khứ xa xăm. Nó không thực sự của ta vì nó bị giới hạn bởi vô số điều kiện, hoàn cảnh. Hơn nữa, nếu khi mắt tiếp xúc với hình sắc, tai với âm thanh v.v... do đây khởi lên những khái niệm, cảm xúc, ấn tượng v.v... mà gọi là tâm, thì tâm ấy thành ra không có chủ thể, chỉ phụ thuộc vào ngoại vật, khi cảnh ngoài không có, tâm ấy biến mất hay sao? Đức Phật dạy chính vì nhận lầm tâm “phan duyên” (vin theo cảnh ngoài) ấy là tâm của mình, mà chúng sanh phải chịu luân hồi sinh tử. Trong xã hội, ta coi thường những kẻ cuốn theo chiều gió, những kẻ “đầu cơ” ^[25] như thế nào, thì cũng đáng nghi ngờ tâm phan duyên như thế ấy, vì tâm này chuyên môn chạy theo những “cơ hội” bên ngoài và bên trong - sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp – như vượn, khỉ chuyên cành.

Vậy thì đâu là tâm chân thật? Không có tâm nào khác, chỉ cần cái tâm này chấm dứt chạy theo thanh sắc bên ngoài hay pháp trần bên trong. Cái tâm độc lập, không lệ thuộc vào đối tượng mà riêng nó vẫn tồn tại thì mới là chân thật. Đó là một trạng thái tĩnh giác tột độ, làm chủ mọi sự thấy nghe mà không bị thấy nghe chi phối, nghĩa là “sanh kỳ tâm” mà không lệ thuộc ngoại cảnh (vô sở trú). Tâm chân thật ấy bao trùm cả chủ thể lẫn đối tượng, nó là tánh Không: không người quan sát và vật bị quan sát, không mắt tai mũi lưỡi thân ý, không sắc thanh hương

vị xúc pháp. Tánh Không ấy cũng là tánh Thấy, tánh Nghe, tánh Biết v.v... đề cập trong Thủ Lăng Nghiêm. Ví dụ tánh Nghe: Khi có những tiếng động, ta có thể phân biệt theo tính chất như tiếng hay, tiếng dở, tiếng chát chúa, tiếng êm dịu hoặc theo phương sở như từ phía bắc, nam, đông, tây, trên, dưới v.v.... Nhưng khi tất cả âm thanh đều dứt, tánh Nghe của ta vẫn còn. Sự vắng lặng tuyệt đối mà ta gọi là tánh Nghe đó, ta không thể định phương hướng nào cho nó, không thể định phương hướng nào cho nó, không thể nói nó ở trong, ngoài, trên, dưới hay đông tây nam bắc gì cả. Nó bao gồm tất cả tiếng động và sự im lặng, bao gồm cả nghe và bị nghe, nghĩa là chủ thể và đối tượng. Trong tánh Nghe đó không có cái “tôi nghe” và “tiếng bị nghe”.

Trở về đó – cái biệt lập với sắc thanh hương vị xúc pháp mà riêng có thể tánh – là trở về với ông chủ, là giải thoát khỏi đời này, đời sau, đời chặng giữa, và như vậy là đoạn tận khổ đau.

TRANG NGHIÊM TỊNH ĐỘ

Trong kinh Kim Cương có đoạn Phật hỏi Tu Bồ Đề:

- Bồ Tát có trang nghiêm Phật độ hay không?

Tu Bồ Đề bạch Phật:

- Dạ không, bởi vì trang nghiêm cõi Phật nghĩa là không trang nghiêm mới gọi là trang nghiêm.

Tiếp theo Phật lại hỏi:

- Nếu có người thân lớn như núi Tu Di, thân ấy có lớn không?

Tu Bồ Đề trả lời:

- Dạ rất lớn. Vì không thân nên Phật dạy là thân lớn.

Câu hỏi thứ nhất chỉ cho nhân tu của Bồ tát, câu hỏi thứ hai chỉ quả chứng của Bồ tát. Thân lớn là báo thân trang nghiêm của Bồ tát, kết quả của công hạnh tu tập lục độ vạn hạnh. Câu thứ nhất có thể diễn ý như sau: Bồ tát có ý thức rằng mình đang làm những việc tốt đẹp, đang độ sanh hành đạo giáo hóa, bố thí v.v... hay không? Chính những công việc đó làm đẹp cuộc đời, làm cho cõi chúng sinh thành cõi Phật. Có làm những việc ấy mới gọi là Bồ tát, nhưng nếu làm mà còn thấy mình làm là còn ngã tướng, chúng sinh tướng... tức còn ham danh, thì không phải Bồ tát mà vẫn là chúng sanh, và việc làm đó cũng không gọi là Phật sự, chỉ đáng gọi “chúng sinh sự.” Cho nên Tu Bồ Đề đáp Bồ tát “không trang nghiêm”, vì Bồ tát không bao giờ kể ta làm việc này việc nọ lợi lạc chúng sinh. Hơn nữa,

hạnh Bồ tát khi đã thuần thục thì xem việc lợi tha tự nhiên như việc ăn uống, thở không khí v.v... không khoe công, không tự thấy công đức gì trong những việc mình làm. Bồ tát còn trở lại cảm ơn người đã nhận sự bố thí của mình, cảm ơn người đã nhục mạ, gây rối, vì nhờ đó Bồ tát thành tựu được các hạnh ba la mật.

Ở một đoạn sau, Phật cũng dạy: “Tu Bồ Đề, nếu Bồ tát nói ta sẽ làm trang nghiêm cõi Phật, thì đó không phải là Bồ tát.” (*Tu Bồ Đề, nhược Bồ tát tác thị ngôn, ngã đương trang nghiêm Phật độ, thị bất danh Bồ tát.*) Vì Bồ tát xem việc làm ấy tự nhiên như lòng mẹ yêu con, không bao giờ nói. Hoặc như người tự yêu thân mình, lo cho bản thân thì không bao giờ nói, chỉ nói tôi lo cho đoàn thể, quốc gia, xã hội. Không ai nói lên sự thực muôn đời “duy ngã độc tôn” của mình. Do vậy, cái gì nói ra đều không thật, hoặc chỉ thật một phần, nên Lục Tổ dạy: “Chưa nói thì phải, nói rồi thì không phải.” (Nếu có bà mẹ nào đi khoe rằng, tôi rất yêu con tôi, thì tình yêu ấy rất khả nghi). Chẳng những Bồ tát không ý thức có *cái ta* trang nghiêm tịnh độ ^[26] mà ngay cả cái việc trang nghiêm Bồ tát cũng không chấp, nghĩa là ngài không cho rằng mình làm lợi lạc chúng sinh. Kịch sĩ không ý thức mình đóng kịch mới diễn xuất được trọn vẹn, nếu suốt buổi người đóng kịch cứ nghĩ mình đang đóng kịch và mong khán giả vỗ tay, thì không thể nào diễn xuất được. Do đó kinh nói rằng “không trang nghiêm mới là trang nghiêm.”

Lại nữa cõi Phật vốn đã trang nghiêm, không cần gì phải “làm” cho trang nghiêm. Như khi dứt tiếng động thì tự nhiên có vắng lặng, nhưng không thể nói sự vắng lặng ấy do tạo tác mà có, hay do ai làm ra. Tâm vốn tự thanh tịnh như hư không, chỉ do vọng tưởng điên đảo của chúng sinh mà có nhiễm ô xuất hiện. Khi vọng tưởng dứt thì tâm trở lại thanh tịnh. Không thể nói sự thanh tịnh ấy do tạo tác mà thành. Bồ tát không vọng tưởng điên đảo, tâm tự vắng lặng, cảnh (Phật độ) tự trang nghiêm, không có tướng tạo tác trong đó, nên Tu Bồ đề nói “không trang nghiêm gọi là trang nghiêm”. “Gọi là trang nghiêm” là chúng sinh gọi, so với uế độ của chúng sinh nên gọi cõi Bồ tát là tịnh độ, so với uế tâm của chúng sinh mới gọi tâm Bồ tát là tịnh tâm. Như người bệnh nặng, sau khi chữa lành gọi là khỏe. Còn đối với người không từng đau ốm thì đâu có ai bảo là người ấy còn bệnh hay hết bệnh, một khỏe không áp dụng cho người ấy.

Lại nữa, nơi nào có Bồ tát thì nội sự hiện diện của vị ấy đã có tác dụng đem lại thanh bình an lạc cho tất cả, từ cỏ cây muông thú cho đến loài người. Mạnh lực tâm từ bi có ảnh hưởng sâu rộng, mặc dù có thể vị ấy không làm gì cả. Cõi đất tự trang nghiêm nhờ sự hiện diện của Bồ tát, cho nên nói không cần làm cho trang nghiêm mà vẫn trang nghiêm.

Nhân tu của Bồ tát như vậy là “trang nghiêm Phật độ” mà không thấy có *cái ta* đem lại sự trang nghiêm, và cõi Phật được trở thành trang nghiêm. Thành tựu chúng sinh mà không thấy có mình là người giáo hóa, chúng sinh là kẻ được giáo

hóa, vì Bồ tát đã dứt hết ngã chấp. Nhờ dứt ngã chấp nên Bồ tát có thể thực hành Lục độ vạn hạnh đến chỗ rốt ráo tận cùng, không bao giờ mỏi mệt. Vì đã chứng được “như huyễn tam muội”, Bồ tát thấy tất cả mình, người đều như huyễn.

Nhân tu của Bồ tát rộng lớn như vậy, nên quả chứng tất nhiên cũng rộng lớn, đó là báo thân như núi Tu Di mà Phật ám chỉ trong câu hỏi kế tiếp, và ngài Tu Bồ Đề đáp “không thân mới là thân lớn.” Thân lớn chưa hẳn là lớn vì còn thân, dù có lớn như núi Tu Di đi nữa cũng không ra ngoài hư không. Do đó nói: *không thân mới là thân lớn*, nghĩa là dù có báo đáp thân trang nghiêm vĩ đại vẫn không chấp vào thân tướng ấy mới thực sự là Bồ tát. Nhân tu đã xem như huyễn, thì quả chứng cũng xem như huyễn. Có một mối nguy chúng sinh thường mắc phải là khi còn hàn vi, chưa nên danh phận, thì có thể nhìn đời như mộng huyễn, nhưng đến khi thành danh, có lợi lộc lại thấy như thật, chẳng huyễn chút nào. Vậy là ở nhân không vương, mà ở quả lại bị kẹt. Nhưng Bồ tát thì không vậy, nên ở trong nhân không vương mắc ngã tướng (thấy mình có nhiều công đức), ở trong quả không chấp trước báo thân tốt đẹp.

Phật tử chúng ta nếu học được hạnh vô trú như trên của Bồ tát, làm mọi Phật sự mà không chấp tướng, không vương ngã, nhân, thành không kiêu, bại không nản, thì chính là đang thọ trì bốn câu kệ của kinh Kim Cương công đức vô lượng, tâm nhờ đó được thanh tịnh mà cảnh nhờ đó được trang nghiêm.

SÔNG AN VUI

Ai cũng chỉ có một thời gian nhất định để sống trên mặt đất. So với khoảng thời gian vô tận trước khi ta ra đời và sau khi ta chết, thì đời mỗi con người chỉ như một ánh chớp lóe lên giữa hai bóng tối vô cùng, như một ngọn sóng nổi lên một chốc rồi tan vào đại dương bát ngát. Nhưng có mấy ai tận dụng được khoảng thời gian ngắn ngủi ấy để sống an vui. Cụ Ứng Bình Thúc Gia Thị có câu thơ tự vịnh như sau:

Thuở ra sân khấu không làm rộn,

Khi hạ vai tuồng ít hổ ngươi.

Có thể hiểu: Đời sống của mỗi người như một vai tuồng trên sân khấu, hãy đóng sao cho đạt vai mình, vua ra vua, hề ra hề, không làm gì lỗi nhịp. Được vậy thì khi chết ít có điều phải ân hận xấu hổ. Sống được như vậy quả là đã đạt nghệ thuật sống.

Phật giáo, đặc biệt là Mật tông, dạy cho chúng ta nhiều phương pháp để sống an vui. Quả thế, nghĩa chính của Phạm ngữ Dharma hay Pháp là cái giữ gìn chúng

ta khỏi đau khổ và nguyên nhân của đau khổ. Pháp ấy bao gồm muôn vàn cách khác nhau, gọi là vô lượng pháp môn, giúp chúng ta vượt qua những chướng ngại về thân và tâm, khiến ta không được an vui hạnh phúc. Tất cả pháp tu ấy có thể tóm gọn vào hai cỗ xe là kinh thừa và mật thừa. Trong khi cỗ xe kinh thừa đặt nặng việc tạo nhân tố đưa đến giác ngộ giải thoát, thì cỗ xe mật thừa lại đưa hậu quả lên làm khởi điểm tu tập, nên kinh thừa còn gọi là “nhân thừa” đưa đến giác ngộ (nhân với nghĩa nguyên nhân), trong khi mật thừa được gọi là “quả thừa” đưa đến giác ngộ.

Theo Mật tông, sự toàn vẹn, hạnh phúc hay Niết bàn không phải đang chờ đợi chúng ta ở một thời điểm nào trong tương lai; theo kiểu suy tư: “Nếu hiện tại tôi tu hành nghiêm túc thì tương lai tôi sẽ thành Phật,” hoặc “Nếu đời này tôi tạo phước thì đời sau tôi sẽ được lên thiên đàng”. Theo Mật tông, thiên đàng là ngay bây giờ. Chúng ta đáng lẽ là những vị trời ngay trong hiện tại, song vì vương bận đủ thứ phân biệt rắc rối hạn cuộc, nên chúng ta tự chuốc lấy những xung đột nội tâm và xung đột với người khác. Bởi vậy, chúng ta cần tập sự chuyên hóa của mật tông để sống an vui. Sau đây là một vài phương pháp chuyên hóa.

CHUYÊN HÓA CẢM THỌ

Hạnh phúc hay đau khổ là vấn đề cảm thọ, và cảm thọ tùy thuộc chính yếu vào tâm ta, người và ngoại cảnh chỉ là phụ thuộc. Do đó trong truyện Kiều có câu: “*Người buồn cảnh có vui đâu bao giờ*”. Thông thường, suốt ngày ta sống phần nhiều với cảm thọ trung tính nghĩa là không vui không khổ. Khi gặp nghịch cảnh không toại ý là khổ thọ, khi gặp cảnh thuận, thỏa lòng, là lạc thọ. Nhưng sự phân biệt này rất chủ quan, có thể thay đổi tùy bản chất và trình độ tu tập của mỗi người. Có người bản chất ít tham sân, nhiều trí tuệ, nên dù gặp cảnh ngộ éo le, đau khổ đến mấy cũng giữ được tâm hồn bình thản, an vui. Nhưng cũng có người nặng dục vọng, không biết đủ, thì không hoàn cảnh nào làm cho họ vừa lòng.

Trong kinh Di giáo Phật dạy, người biết đủ dù nằm trên đất cũng thấy sung sướng, người không biết đủ thì dù ở trên trời cũng không vừa ý. Phật dạy ba loại cảm thọ hàng ngày là khổ, vui, và trung tính đều có thể làm cái nhân cho con người tăng trưởng vô minh nếu không tu tập. Gặp thuận cảnh sung sướng dễ sinh tham lam, gặp nghịch cảnh đau khổ dễ sinh phần nộ oán hận, còn khi không vui không khổ thì con người sinh ra lười dờ biếng nhác. Bởi vậy muốn sống an vui ta phải chuyển các cảm giác này theo chiều hướng thuận lợi cho một đời sống an vui.

1. Chuyển hóa lạc thọ thành pháp tu

Thông thường, khi gặp vận may, đời lên hương, ta dễ mất chính niệm, không tự cảnh giác, nên dễ tạo ra lỗi lầm. Hàng ngày ta thấy nhan nhản những mẫu tin các cô cậu con nhà giàu ăn chơi bị sa lưới pháp luật vì gia nhập băng đảng hút xách, trộm cướp. Sự may mắn nếu không được trí tuệ soi sáng thường đưa đến tai họa. Bởi vậy, Phật dạy gặp thuận cảnh cần tu thân, nghĩa là nên biết đủ để không sa đọa.

2. Chuyển hóa cảm thọ trung tính thành ra lạc thọ:

Trong 24 giờ mỗi ngày, ta sống với cảm thọ trung tính nhiều nhất. Nếu không chuyển hóa nó thành lạc thọ, thì nó sẽ tự biến thành khổ thọ, hoặc đời ta trở thành đáng chán vô cùng ^[27]. Muốn khởi động năng lượng lạc thọ, ta nên nghĩ đến những điều may mắn của mình trong hiện tại: được làm người, được nghe Phật pháp, được nghe giáo lý đại thừa, thân thể còn đang khỏe mạnh, giác quan đầy đủ, có trí tuệ để hiểu ý nghĩa vi diệu, được gặp thầy lành bạn tốt trên đường tu. Phật dạy tự tâm ta vốn trong sáng như hư không, không thể nào nhiễm ô được. Dù ta có lăn lóc bao nhiêu trong luân hồi sinh tử, tâm ấy vẫn như viên kim cương bất hoại dù có bị rớt xuống bùn dơ. Cốt lõi tâm ấy vốn là Phật. Đây là tin lành lớn nhất mà Phật đã mang lại cho ta. Nghĩ như thế, tâm ta sẽ trào dâng một niềm vui, đó là lạc thọ. Khi tâm hồn có được niềm vui ấy, thì mắt thấy, tai nghe, mũi ngửi, lưỡi nếm, thân xúc, đều phát sinh một niềm vui bất tận, và cảnh ngoài cũng nhờ vậy mà được chuyển hóa.

Kinh Lăng Già có đoạn nói Phật đi đến nơi nào thì cây cối ở đấy trở nên xanh tươi hơn, nước sông trong hơn, con người ở đấy trở nên hiền thiện hơn. Đây là do năng lượng từ bi của Phật tỏa ra ảnh hưởng đến môi trường. Bồ tát sơ địa luôn luôn sống với niềm vui ấy nên gọi là “hoan hi địa.” Nếu hàng ngày chúng ta tập nghĩ như trên, nghĩa là nhớ đến thân người quý báu, tâm mình vốn là Phật, thì cũng tạo được niềm vui trong tâm, dù bên ngoài ta không có thêm một vật gì. Niềm vui ấy sẽ ảnh hưởng đến thân xác, giúp ta tránh được bệnh và làm việc không biết mỏi mệt. Nó cũng giúp ta nhìn mọi người với ánh mắt từ bi. Khi thấy được Phật tính nơi chính mình, ta sẽ thấy mọi người cũng như mình, đều là những vị Phật đang bị đọa, và do vậy không thể coi thường ai, kể cả những người đang làm ác. Ngài Thường Bất Khinh Bồ tát trong kinh Pháp Hoa là một ví dụ. Ngài đi khắp nơi, gặp ai cũng vui vẻ ca tụng “Tôi không dám coi thường ngài, vì ngài sẽ thành một vị Phật.”

Trên đây là cách tốt nhất để chuyển hóa tâm trạng bình thường thành lạc thọ bất tận. Nếu không làm được vậy, ta nên theo các đoàn đi thăm người bệnh, người già tàn tật trong các trại tế bần. Đừng nghĩ là mình đi cứu trợ ủy lạo hay làm từ thiện xã hội, mà chỉ đi “thực nghiệm” để chuyển hóa tâm trạng không vui không

khổ thành ra lạc thọ. Hãy nhìn một người bệnh ung thư hay bại liệt với niềm cảm thông, hòa tan tâm mình vào tâm họ, để thấy khổ đế đang ở trước mắt. Đặt câu hỏi, nếu người ấy là anh, là chị, là cha hay mẹ của ta, hoặc là chính bản thân ta thì sao? Khi ấy tâm ta tràn ngập bi mãn, và ta cảm thấy cần phải làm cái gì có ý nghĩa, vì trước sau gì cũng có ngày ta phải đối diện với cái chết, như người đang ở trước mặt ta. Trước cảnh khổ đau chết chóc, ta càng thấy rõ cuộc đời thực vô nghĩa nếu không tu tập. Nhờ thấy vô thường, khổ, ta còn thấy được vô ngã hay tánh Không, và phát sinh lạc thọ nhờ cái thấy đúng. Như thế nào? Như thế khi ta đang đánh một ván cờ sắp thua, bỗng một trận gió thổi bay tất cả những quân cờ, không còn phân định được ai thắng ai bại. Cái thấy về tánh Không cũng thế, làm tâm ta giải tán được mọi cảm xúc mâu thuẫn như thiện ác, được mất, thành phàm...

3. Chuyển khổ thọ thành an vui:

Khổ thọ hay những cảnh ngộ khó chịu, trái ý, nói chung gồm hai loại: có thể sửa đổi và không thể sửa đổi. Những khổ do phiền não, tham lam giận dữ và nghiệp - những thói quen xấu - thuộc loại có thể sửa đổi, còn những khổ do quả báo như bệnh tật tai nạn chết chóc, những định nghiệp không thể tránh, thuộc loại không thể sửa đổi. Nguyên tắc chung là, cái gì có thể đổi bỏ, ta nên đổi bỏ để được an vui. Cái gì không thể đổi bỏ được, ta nên vui vẻ chịu đựng, hoan hỉ đón nhận như đón một người thân, rồi dần dần ta sẽ thấy nó quý báu thực. Biết bao nhiêu người sau một tai nạn, đối diện với một bệnh nan y, mới bắt đầu tỉnh ngộ cuộc đời giả dối, bắt đầu buông xả và cảm thấy nhẹ nhàng?

a. Những nỗi khổ có thể bỏ được:

Thông thường chín mươi phần trăm đau khổ trên đời là do tự mình rước lấy, nên có thể đổi bỏ được, nếu ta thực sự muốn bỏ. Nếu thực tình muốn giã từ đau khổ, ta phải diệt tận gốc nguồn gốc hay nguyên nhân của khổ đau. Nguyên nhân ấy là ham muốn hay dục vọng. Khi có ham muốn mãnh liệt với một đối tượng nào, ví dụ một người (traoi gái mê nhau) hay một vật (một chỗ ở, một chiếc xe honda) thì ta thường đánh giá đối tượng ấy một cách sai lạc do tưởng tượng thêm thắt. Ta trở nên u mê ám chướng, quên khuấy một sự thực hiển nhiên là, suốt đời ta đã chạy theo nhiều ham muốn đủ thứ, có khi được, có khi không, nhưng rốt cuộc đời ta vẫn chẳng khá hơn chút nào. Vẫn đau khổ, chán chường, luôn luôn khao khát một cái gì để rồi lại thất vọng vì không có được đối tượng, hoặc chán nản vì đối tượng đã đạt được không còn làm ta thỏa mãn. Khi đam mê, ta quên mất định luật vô thường: đối tượng ta ham muốn đã luôn luôn thay đổi, mà cả chính tâm ta cũng không ngừng đổi thay. Vậy ta phải quay về tự tâm để thấy rõ theo đuổi ham muốn chính là đau khổ. Vấn đề ở ngay trong tự tâm ta chứ không phải do đối tượng ở ngoài. Khi chán nản một người hay một vật mà ta đã có được,

ta thường nghĩ rằng tại vì người hay vật ấy có những khuyết điểm này nọ, làm ta đâm chán, mà không bao giờ nghĩ chính tại cái tâm ta ưa thay đổi.

Chính vì đặc tính con người là nhiều ham muốn nên Phật gọi cõi đời này là cõi dục. Cũng do dục mà ta đã sinh ra đời, rồi dục vọng lại chi phối ta suốt cả đời cho đến khi xuống huyết. Vậy nói đến chuyện diệt dục là điên rồ, phản tự nhiên. Ngược lại, rất cần tìm hiểu kỹ về dục để tận dụng nó, như ngày nay người ta tận dụng sức gió, năng lượng mặt trời, năng lực thác nước v.v... Phật giáo tóm gọn trong một chữ CHUYỂN, chuyển sinh tử thành Niết bàn, chuyển phiền não thành Bồ đề.

Khi đã thấy được đời ta luôn luôn chạy đuổi theo ham muốn các đối tượng giác quan và không bao giờ thỏa mãn, ta mới thấy lỗi là ở tự tâm, không phải ở ngoài. Do tâm đắm mê, ta không nhìn sự vật đúng như thực trạng của nó (nghĩa là thổi phồng quá cỡ thợ mộc, như về sắc đẹp thì chim sa cá lặn, hoa ghen thua thắm, liễu hờn kém xanh...) Do tâm chấp ngã, ta muốn vợ về cho mình cái mà ta cho là hấp dẫn, đáng ưa muốn. Hiểu được như vậy, thì năng lượng dục vọng biến thành năng lượng trí tuệ. Dục càng lớn, tuệ càng sáng và sắc bén như kim cương. Ta bắt đầu thấy được tất cả tùy thuộc tâm ta, nên không còn chạy theo ngoại cảnh. Đây gọi là sự từ bỏ, hay Giới, bước đầu của ba vô lậu học. Lời nguyện quy y của Phật tử là:

“Con xin quay về nương tựa Pháp lìa dục đáng tôn quý.” (*Quy y Pháp ly dục tôn*).

b. Những khổ do định nghiệp đời trước

Danh từ Phật giáo gọi là “báo chướng”, như bị bệnh nan y, oan gia đối đầu, và các nỗi khó chịu khác đã xảy đến hoặc đang xảy đến mà ta không làm gì để đổi bỏ được. Đối với loại khổ này, người có trình độ tu cao cũng có thể chuyển hóa thành an vui, khi đã chuyển được các cảm thọ lưng chừng và lạc thọ để hướng chúng vào con đường tu tập. Sau đây là một vài phương pháp:

* Nghĩ đến luật nhân quả: Ta không gặt một quả gì mà ta đã không gieo nhân cho nó. Vậy càng trả quả sớm càng tốt, nên lợi dụng thời gian trả quả để tu tập vượt ra ngoài vòng vay trả trả vay.

* Khi trả quả, vui vẻ nghĩ rằng nhờ bị vố này, ta bớt được một món nợ, mau sạch nợ. Người Tây Tạng có tục ngữ: “Những sự khó chịu ta gặp phải cũng như cái chổi quét sạch ác nghiệp của ta.”

* Xem những điều khó chịu, người khó chịu như những bài học về nhẫn nhục mà chư Phật Bồ tát đã ra cho ta thực tập. Bồ tát tu cao thực sự còn cảm ơn nghịch cảnh vì nhờ nghịch cảnh và kẻ ác mà các Ngài chóng thành đạo quả Vô thượng Bồ đề. Ví dụ khi bố thí thì Bồ tát cảm ơn người đến xin, vì nhờ có người xin tài sản,

máu thịt mà Bồ tát thành tựu hạnh Bồ thí ba la mật. Trong kinh Pháp Hoa, Phật cũng dạy rằng Devadatta chính là bạn lành đã giúp ngài đạt giác ngộ nhanh chóng.

* Tập thói quen chỉ chú ý đến những ưu điểm nơi người và hoàn cảnh đáng chán ghét, để cảm thấy may mắn thay vì bất hạnh.

* Trái lòng bi mẫn lên khắp chúng sinh cùng đau khổ như mình, rộng ra nữa là tất cả chúng sinh đang còn may mắn, vì chính họ cũng sẽ phải trải qua những khổ căn bản về sinh già bệnh chết.

KẾT LUẬN

Trên đây là những pháp chuyển hóa sơ đẳng trong Mật tông dành cho tất cả mọi người. Mật tông chính hiệu về chuyển hóa thì bao hàm sáu pháp thiền hay du già, đó là du già nội hóa, du già thân huyền, du già mộng, du già quang tướng, du già trung âm và du già biến hóa. Mỗi pháp du già gồm rất nhiều pháp thiền quán sâu xa đưa đến giác ngộ giải thoát ngay trong một đời người, và tái sinh tùy ý muốn nhờ muốn nhờ thuần thực pháp du già trung âm. Căn bản của Mật tông là tâm Bồ đề, nên hành giả Mật tông cao cấp thường chọn nơi tái sinh thích hợp để lợi lạc tối đa hữu tình, như nhiều vị sư Tây Tạng hiện nay được cho là đã tái sinh tại nhiều quốc gia Tây phương mà báo chí gần đây thường đăng tải.

VÀI KHÁI NIỆM VỀ THIỀN PHẬT GIÁO

I. ĐỊNH NGHĨA

Có lẽ Thiền Phật giáo dễ định nghĩa bằng lối nhìn phủ định hơn là xác định, nghĩa là trước tiên hãy xem cái gì *không phải* là thiền Phật giáo:

1. *Tinh thần biếng nhác, hôn trầm*: Nếu ngủ gục và làm biếng được xem là thiền thì hóa ra thiền chỉ dành cho những người thần kinh bất túc.

2. *Thụ động*: Nếu ngồi không, bất động được gọi là thiền, thì hàng triệu người thất nghiệp trên thế giới ngày nay có lẽ cũng đáng gọi là Phật, thánh!

3. *Tự rút lui khỏi cuộc đời để sống trong thế giới do mình tự tạo*: Nếu thái độ này gọi là thiền, thì thiền chỉ như một trong những phương pháp thoát ly đời sống hiện thực, không khác gì rượu, ma túy, LSD hay bất cứ dược chất nào khác.

4. *Một cách để đạt đến danh vọng*: Thay vì học các môn khoa học và kỹ thuật khác để tự nuôi sống, có người mưu sinh bằng cách học rồi dạy lại vài kỹ thuật

thiền định như ngồi kiết già, vài phương pháp quán hơi thở, hoặc ngay cả biểu diễn vài trò ảo thuật như bay bổng thân trên hư không hoặc đi trên lửa v.v... được cho là kết quả của thiền định. Nếu thiền định chỉ là vậy thì cũng không khác mấy với những kỹ thuật yoga và Sơn Đông mãi võ.

II. NHỮNG PHẠM VI CỦA THIỀN PHẬT GIÁO

A. Ta mong đợi gì từ Thiền Phật giáo:

Không cần biết một người có thể đạt đến điều gì, sự thiền định của anh ta sẽ chẳng đi đến đâu nếu không bao gồm ít nhất một trong những thành quả sau đây:

1. Cắt đứt hoặc ít ra làm giảm những ham muốn xấu xa trong tư tưởng và những thói xấu trong hành động về lời và thân.
2. Tăng cường sức khỏe thể chất.
3. Tâm bớt sân si
4. Tăng trưởng niềm vui
5. Phát triển lòng thương đối với mọi người.
6. Bình tĩnh giải quyết một cách sáng suốt mọi rắc rối gặp phải trong cuộc sống.
7. Không sợ chết, bệnh v.v... nhờ tri kiến sâu sắc đạt được qua thiền định.
8. Càng ngày càng tiêu mòn ngã chấp, nguyên nhân của mọi rắc rối khổ đau.

Tóm lại, thiền Phật giáo có thể đưa con người đến một trong ba kết quả chính yếu dưới đây:

- Quả đầu tiên và thấp nhất là *cuộc sống an lạc trong đời này* và những đời sau nhờ tâm khéo điều phục, đưa đến sự tự chủ, tự tin, ít dục, bớt những thói xấu gây thêm phiền não như tham lam, giận dữ, kiêu căng, ganh tị, thù dai. Ai hành thiền đúng cách cũng đạt đến hiệu quả này dù họ theo bất cứ tôn giáo nào, thuộc nền văn hóa nào trong nhân loại.

- Kết quả thứ hai là *giải thoát khỏi tái sinh luân hồi*. Điều này chỉ dành cho những tín đồ Phật giáo đã quy y Tam Bảo (Phật, Pháp, Tăng), những người thấy được sự khổ trong mọi hình thức của cuộc sống từ thấp lên cao, và do đó hướng tâm đến sự từ bỏ ngã chấp để chấm dứt tái sinh.

- Kết quả thứ ba và cao nhất của thiền định là *giác ngộ*, gồm hai đức tính là đại trí - kết quả của tuệ quán và đại bi - kết quả của sự thực hành Bồ đề tâm (hoặc tâm giác ngộ), xem người như mình và nỗ lực làm cho tất cả đều được thực sự an vui hạnh phúc.

B. Những hàm ẩn của thiền Phật giáo:

1. Từ Sankrit về thiền định “*jhana*” có hai nghĩa chính: “đốt cháy” và “thấp sáng”. Đốt cháy là thiêu hủy mọi phiền não do ngu si như kiêu căng, giận dữ, ganh tị v.v... làm mê mờ trí sáng suốt như mây che mặt trời. Khi những trở ngại này bị phá tan, thì trạng thái *thấp sáng* hay giác ngộ được đạt đến, nhờ đó mọi sự trước đây từng bị đám mây ngu si che lấp bây giờ trở nên rõ ràng.

2. Như vậy, thiền trước hết là một *kỹ thuật* để đạt đến những mục đích đã đề cập ở trên, tức là, thứ nhất, một *tâm giải thoát mọi phiền não* và những khuynh hướng xấu, và kế đến là *tâm có trí tuệ* để thấu suốt sự thật thay vì những giả tướng bên ngoài. Loại thiền thứ nhất nhắm đến việc tiêu trừ phiền não (giận dữ, ham muốn v.v...) được gọi là *thiền chỉ*, và loại thứ hai nhằm đạt trí tuệ thấy rõ chân lý gọi là *thiền quán*. Mỗi loại bao gồm hàng trăm hàng ngàn phương pháp thực tập tùy theo hoàn cảnh và mức độ phát triển tâm trí của hành giả, như cùng một chứng bệnh có thể có nhiều loại thuốc khác nhau dành cho nhiều bệnh nhân khác nhau.

3. Cái gì ta có thể chờ đợi ở thiền? Để rõ điều này, ta có thể đặt lại vấn đề như sau:

a. Loại người nào không cần thực hành thiền định?

b. Tại sao số còn lại cần phải thực tập thiền?

a. Hạng người như sau không cần thực hành thiền định:

* Người không bao giờ mất bình tĩnh trong mọi trường hợp

* Người giữ một thái độ như nhất trước thắng bại, khen chê, vinh nhục, người coi như không những thăng trầm của cuộc đời.

* Người có trí tuệ để giải quyết mọi vấn đề.

* Người không bao giờ làm hại sinh vật, trái lòng thương vô biên đến mọi hữu tình, hay tâm *đại từ*.

* Người không có hành động vị kỷ, chấp ngã.

* Người luôn nghĩ đến người khác hơn bản thân *mình*, nghĩa là có tâm *đại bi*.

* Người không sợ chết, như con sư tử không sợ các thú khác; người thích sống độc cư, như con nai thích ở một mình.

Ngoại trừ một thiểu số rất ít những người có tâm thánh thiện nói trên (mà bản chất đã là thiền nên khỏi cần thực tập), đa số còn lại đều cần thực tập Thiền Phật giáo nếu họ muốn có một đời sống hạnh phúc, bất kể họ thuộc một nền văn minh, văn hóa hay tôn giáo nào.

b. Tại sao chúng ta cần thiền định?

* Vì trong đời sống, chúng ta phải chịu đựng khá nhiều vấn đề và nhiều đau khổ như phải chia ly với người thân, gặp gỡ kẻ thù, mong cầu không toại ý, v.v... Thiên định giúp chúng ta đối phó chúng một cách sáng suốt và có hiệu quả.

* Vì cuộc đời đầy dẫy những bất toàn do cái thấy sai lầm của chúng ta. Thiên Phật giáo đưa đến hạnh phúc tâm linh đạt được nhờ cái thấy thích đáng và sự suy nghĩ thích đáng.

* Khi thiếu tự chủ, ta có thể làm hỏng hạnh phúc ta có được và tạo thêm căng thẳng mỗi lúc gặp rắc rối trong cuộc sống. Thiên đưa đến sự làm chủ tâm ý, và nhờ làm chủ tâm ý mà ta có thể nhìn vấn đề dưới một ánh sáng khác, để thấy khía cạnh *tích cực* của vấn đề.

* Thiên làm cho tâm ta an tịnh và làm chậm lại tiến trình suy nghĩ để thấy rõ mọi sự đều tùy thuộc vào tâm ta, như Schopenhauer đã nói rất đúng: “Thế giới hay cuộc đời này chỉ là ý nghĩ của tôi.” Điều này có nghĩa rằng, bất hạnh hay hạnh phúc toàn do cái cách ta nhìn cuộc đời và cách ta “xử lý” nó. Nếu chúng ta quá dựa vào ngoại cảnh (người và vật khác) để được hạnh phúc, thì ta sẽ luôn luôn bị bất mãn cho dù ta có nhiều bạn tốt và sở hữu nhiều của cải đến đâu đi nữa, vì mọi thứ ấy đều *vô thường*, có thể thay đổi hoặc biến mất, và nhất là vì *tâm ưa thích của ta cũng vô thường*, nên đối tượng của hạnh phúc có thể vẫn còn đó nhưng không còn đem lại cho ta niềm thỏa mãn, vì tâm ta thay đổi từng giây phút. Nhưng nếu chỉ nương vào chính mình, ta sẽ cảm thấy an lành trong mọi hoàn cảnh. Thiên Phật giáo đem lại cho ta *đức tin vào khả năng tự chuyển hóa* và giúp ta sống một đời ít ham muốn. Thiên giúp ta thấy hạnh phúc không đến từ sự có *thêm* như thêm tiền, thêm bằng cấp, quyền lực, tài sản, thêm bạn bè, quyến thuộc v.v... mà ngược lại, hạnh phúc thực sự là do *giảm bớt*: bớt nóng giận, bớt tham vọng, bớt kiêu căng, bớt ích kỷ v.v...

III. THỰC HÀNH HÀNG NGÀY CHO NHỮNG NGƯỜI SƠ CƠ

1. Những điều kiện tiên quyết về tâm và thân

a. Điều kiện về tâm:

Đức tin, sự khiêm cung, lòng nhẫn nhục là những đức tính cần thiết cho sự thực tập thiền định. Ta phải tin vào chính ta và vào Pháp (Đức Phật tìm ra chân lý là nhờ thiên định. Ngài thành Phật tức đạt giác ngộ sau 49 ngày thiền định trong rừng). Ta cũng cần phải khiêm cung, không khoe khoang những gì mình được (sở đắc) nhờ thực tập thiền định. Thêm nữa, tính *kiên trì* là cần thiết vì phải mất rất nhiều thời gian tâm mới lắng dịu bớt vọng tưởng. Sự thực là khi mới tập thiền, ta có thể rất thất vọng thấy tâm mình đầy những vọng tưởng.

Ngoài ra, những loại người sau đây không thể thực tập thiền định thành công:

- * Người phạm trọng tội như giết hại nhân mạng.
- * Người háo danh, quá chú trọng đến khen chê của người đời.
- * Người nhiều dục vọng, bị các đối tượng giác quan lôi cuốn.

b. Điều kiện về thân:

* Ta không thể ngồi thiền khi quá no hoặc quá đói. Ăn no ngồi thiền ta sẽ bị hôn trầm và khi đói bụng thì ta chỉ có thiền quán về những món ăn!

* Quần áo phải sạch và rộng, thoải mái để hơi thở được lưu thông tự do. Không bao giờ nên mặc quần áo chật khi ngồi thiền.

- * Môi trường phải sạch sẽ, xa những nơi ô nhiễm, nhiều rác và bụi.
- * Chỗ ngồi thiền phải thanh tịnh, ít tiếng ồn của người và vật.
- * Không quá sáng hay quá tối.

2. Thực tập sở tức quán:

Thiền là kiểm soát ba thứ cùng một lúc: kiểm soát thân (điều thân), kiểm soát hơi thở (điều tức), và kiểm soát tâm (điều tâm), dùng hơi thở làm phương tiện đạt đến an tĩnh nội tâm.

a. Điều thân:

Thiền giả cần phải tỉnh giác trong tất cả tư thế của thân thể mình (ngồi, nằm, đi và đứng), nhưng cách kiểm soát thân dễ nhất là trong tư thế ngồi. Ngồi thiền có ba kiểu. Kiểu tốt nhất là *kiết già*, chân phải gác lên vế trái, chân trái bắt chéo gác lên vế phải, hai lòng bàn chân ngửa ra. Kiểu thứ hai là *bán già*, chỉ đặt một bàn chân trên đùi kia. Kiểu thứ ba là ngồi trên ghế, với hai chân chấm đất như khi đứng. Cần kiểm soát những yếu tố dưới đây trong suốt thời gian thiền định:

- * Lưng thật thẳng
- * Hai vai ngang nhau
- * Đầu, cổ và lưng làm thành một đường thẳng.
- * Vị trí hai tay: - (hoặc) lòng bàn tay phải trên đầu gối phải, lòng bàn tay trái trên đầu gối trái; - (hoặc) tay phải để trên tay trái, lòng bàn tay ngửa lên, các ngón chạm vào nhau.
- * Đầu gối: cả hai đầu gối phải chạm đất dù ta có dùng bồ đoàn (gối ngồi thiền) hay không.
- * Mắt khép hờ để dễ tập trung.

b. Điều tức:

Vì đời sống tùy thuộc vào hơi thở, ta cần phải biết cách thở. Thường thì ta thở mà không hề chú ý đến hơi thở. Bây giờ, phương pháp thiền định giúp ta kiểm soát hơi thở bằng cách chú ý đến nó. Nếu ta điều khiển được hơi thở là ta có thể kiểm soát được tâm ta. Sức khỏe thân tâm ta, hạnh phúc của ta, nói tóm lại là toàn thể đời sống của ta đều tùy thuộc vào việc ta có thể làm chủ được hơi thở của ta hay không.

Hơi thở là gạch nối giữa tâm và thân, nó làm cho tâm suy nghĩ, thân hành động. Thân có hình tướng (*sắc*), còn tâm thì không hình tướng, vô sắc (*không*). Con người được cấu tạo bởi hai yếu tố trên, thân và tâm, hay sắc và không. Phật dạy sắc chẳng khác không, nói cách khác thân với tâm không khác, bởi vì cả hai đều do hơi thở. Do đó nếu ta thành công trong việc kiểm soát hơi thở, thì ta cũng sẽ thành công trong việc kiểm soát thân và tâm ta.

Thông thường, mỗi khi nổi giận hay mệt hụt hơi, ta không thể kiểm soát hơi thở của ta, nó trở nên rất ngắn và dồn dập. Nếu gặp trường hợp ấy ta nhớ hít vào chậm chậm vài hơi thở thật sâu dài, *lắng nghe* không khí đang từ từ đi qua mũi ta mà xuống phổi và bụng, chắc chắn ta sẽ thấy đỡ hơn nhiều, cơn giận hay sự mệt nhọc sẽ tan biến. Do đó kiểm soát hơi thở là điều cốt yếu trong thực tập thiền định.

Trong sự thực hành thiền, ta thường áp dụng phương pháp *thở bằng bụng* là khi *hít vào*, cơ hoành nén xuống (bụng *dãn* ra), khiến thật nhiều không khí ulla vào, và khi *thở ra*, cơ hoành đưa lên hết mức (bụng *thót* vào), khiến thán khí trong phổi được tổng hết ra ngoài.

Trong suốt thời thiền định chúng ta buông bỏ vọng tưởng và nắm lấy hơi thở của ta, tức là theo sát sự đến và đi của không khí qua lỗ mũi.

Có ba cách thở bụng: thở hai thì, ba thì, và bốn thì.

* Hít thở bình thường hay thở hai thì: ta để tâm theo dõi hơi thở khi nó đi vào và đi ra qua lỗ mũi, hoàn toàn biết rõ vận hành của hơi thở. Hãy tưởng tượng tâm như anh lính gác đứng ở cổng (cửa mũi), kiểm soát sự đến và đi của mọi người đi vào đi ra một ngôi nhà. Hãy tập trung vào sự đến và đi của không khí ở điểm nó chạm vào mũi.

* Thở ba thì: Theo cách thở này, chúng ta giữ hơi một lúc trước khi thở ra. Chia mỗi hơi thở ra vào thành 3 chặng, chặng giữa (khi không khí còn vận chuyển bên trong cơ thể) dài nhất. Nhịp thở tốt nhất là theo tỉ số 1-4-2 như sau:

- *thì 1* – Nạp khí: hít vào bằng mũi (đếm 1-2)

- *thì 2* – “Vận khí”: hít vào nhanh hơn và sâu hơn rồi giữ hơi lại (đếm từ 3 tới 10), dùng cổ họng đẩy khí đi xuống, khiến cơ hoành nén xuống.

- *thì 3* – “Xả khí”: từ từ thở ra, cơ hoành nâng lên đến mức tối đa để đẩy tất cả thán khí từ phổi ra ngoài (đếm từ 1 đến 14).

* Thở bốn thì: Theo cách thở này, chúng ta dừng một chút trước khi thở vào và thở ra, như sau:

- *thì 1*: - “Nạp khí”: hít vào bằng mũi (đếm 1-2)

- *thì 2* - “Vận khí”: đưa khí xuống bụng (đếm 3-4-5-6-7-8)

- *thì 3* – “Xả khí”: thở ra (đếm 9-10-11-12)

- *thì 4* – “Bế khí”: ngưng thở (đếm 13-14)

c. Điều tâm:

Khi ta dùng tâm để kiểm soát tư thế của thân và kiểm soát độ dài của hơi thở suốt thời thiền, tâm ta được giao phó nhiều việc để làm. Nó không còn thì giờ để đi lang thang nghĩ đủ thứ chuyện. Nếu nó ổn định được như thế khoảng chừng 5 phút với công việc của nó không xen vọng tưởng đã là khá tốt. Nhưng thông thường, nó sẽ nhảy qua ý tưởng khác lúc nào ta không biết. Bởi vậy, ta cần phải nhạy bén như mèo rình chuột, để biết khi nào tâm bắt đầu đi lang thang, ngõ hầu kéo nó về với công việc của nó là theo dõi hơi thở và kiểm soát tư thế của thân. Như vậy, sự theo dõi hơi thở chính là một trong những phương pháp để kiểm soát tâm, điều phục tâm.

“Trạo cử” là một trở ngại cho thiền định, khi tâm lăng xăng khắp nơi thay vì theo dõi hơi thở. Lại có một trở ngại khác: “Hôn trầm”. Nếu tâm không lang thang, nó lại chìm vào ngủ gục hoặc mơ màng, lúc đó ta không biết ta đang nghĩ gì, nhưng không còn theo dõi hơi thở.

Phương pháp chữa trị 2 chứng nói trên:

Ta có thể áp dụng một trong hai cách sau để ngăn chặn hai trở ngại là trạo cử và hôn trầm.

- Đếm hơi thở: hít thật chậm và sâu, chú ý đến mỗi hơi ra-vào, đếm 1. Đếm tới số 10, rồi đếm ngược từ 10 đến 1. Nếu ta có thể đếm 5 lần như vậy (100 hơi thở ra-vào) mà không hề bị vọng tưởng, ấy là ta có triển vọng hành thiền, nếu đủ kiên nhẫn.

- Dùng mật chú như OM MA NI PADME HUM hoặc OM TARE TUTTARE TURE SVAHA để giữ tâm ổn định. Mỗi lần hít vào thở ra, ta trì một trong hai mật chú nói trên, theo hơi thở.

Phương pháp quán: Quán tương lai – quá khứ

Khi hít vào, quán tưởng ta đang hít vào, tương lai đầy hứa hẹn. Khi thở ra, hãy thở hết, quá khứ đã qua. Vì cái bạn hít vào là sự sống và cái mà bạn thở ra là

cái chết, hãy để quá khứ đi qua. Hít vào tương lai mà bạn ao ước tạo ra. Thở ra quá khứ, và tất cả những giới hạn mà bạn vẫn tự áp đặt cho mình một cách vô lối, chẳng hạn ý nghĩ “tôi hoàn toàn không có khả năng tập thiền.” Hãy tưởng tượng một luồng ánh sáng xanh đi vào thân bạn theo từng hơi thở vào, và luồng ánh sáng trắng đi ra theo hơi thở ra.

d. Thiền hành

Trong bài tập này, ta phối hợp hơi thở với bước đi và số đếm (hay câu thần chú), chẳng hạn:

- Hít vào: hai bước, đếm 1-2, hoặc niệm OM/MANI. - Thở ra: sáu bước, đếm 3-4-5-6-7-8 hoặc niệm PADME/HUM/OM/MANI/PADME/HUM

3. Chuyển nghịch cảnh thành đề mục thiền:

Thiền định của ta có hiệu quả hay không, điều ấy tự tỏ rõ trong đời sống hàng ngày của ta, vào lúc ta không ngồi thiền.

Bởi thế ta cần áp dụng tinh thần thiền, nhất là khi đối phó với những căng thẳng (stress). Trên tất cả, tinh thần ấy chính là sự thư giãn hoàn toàn của thân và tâm. Sự thư giãn ấy có được là nhờ quán tất cả đều sẽ đi qua, kể cả thân mạng ta cũng vô thường như mây nổi, thì không có gì đáng cho ta lo ngại. Do đó dù khổ dù vui, cuộc đời này là *chân không*, có mà không thực, như ảo thuật, như mộng huyễn. Thái độ này giúp ta không gây thêm phiền não cho chính mình cũng như cho người khác.

(Trích dịch tài liệu bằng Anh ngữ soạn để giảng cho một khóa Thiền tại Tây Đức, 1996)

Bốn tư tưởng nòng cốt

Muốn phát tâm bồ đề cứu độ chúng sinh, muốn giải thoát cho chính mình, Phật tử cần phải luôn tâm niệm, quán tưởng bốn điều căn bản.

Một là nghĩ đến sự may mắn của mình để vui mừng. Sự may mắn ấy nói tóm là được mang thân người, được gặp giáo lý Phật, có khả năng vật lý và tâm lý để tu hành giải thoát. Nói rộng là thoát khỏi tám nạn hay thân phận của chúng sinh ở một trong tám nơi: địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh, làm người mà ở chỗ không có Phật pháp, sinh vào nhà tà kiến, mọi rợ, bị đui điếc câm ngọng hoặc thiếu trí, và ở cõi trời sống lâu.

Tư tưởng thứ hai là vô thường. Tuy ta được thân người quý báu không bệnh, có khả năng tu tập, nhưng nó luôn thay đổi để đi đến già chết, và nó sống trong một hoàn cảnh cũng rất bất bình, đầy đầy những tai ách do hữu tình vô tình gây ra, vì vậy ta không thể biết được có thể duy trì thân này bao lâu. Ý niệm vô thường là căn bản để hiểu sáu bardo hay trung ấm theo giáo lý Mật tông Tây

Tạng; nên ở đây cần hiểu sơ qua sáu cõi ấy. Ba bardo lúc sống, một là *kyenay bardo*, khoảng thời gian từ lúc sinh ra cho đến lúc hấp hối; hai là *milam bardo*, thời gian trong thiền định; ba là *samtan bardo*, trong mộng. Ba bardo sau đời sống là bardo lúc chết hay *chikhai bardo*, có thể ngắn như khi chết do tai nạn, hoặc dài như một cơn bệnh chờ chết; kế đến là *chonyid bardo*, hay bardo pháp tánh ngay sau khi chết, có hai giai đoạn: lúc đầu là ánh sáng trong suốt, và kế tiếp là các biến tướng đủ loại hiện ra trong bầu trời tâm thức. Cuối cùng là *sridpai bardo* hay bardo của sự nhập thai lúc tái sinh.

Vì vô thường nên mỗi giai đoạn đều là những khe hở, những cơ hội mở ra cho đủ loại biến cố; mỗi giai đoạn có thể mở đến giải thoát hoặc mở đến trầm luân. Luôn quán vô thường giúp ta nhận thức tính chất mộng ảo, phi thực của mọi sự đời, nhờ đó có thể từ bỏ hoặc giảm bớt sự bám víu vào thân quyền, tài sản hoặc bản thân, giúp ta sống thoải mái trong *bardo sống* và chết an lạc trong *bardo chết*. Pháp thiên Kim cương thừa dạy cách tu tập để làm chủ sáu bardo nói trên, đặc biệt là bardo chết và tái sinh, vì hành giả Kim Cương thừa lập nguyện tái sinh để cứu độ nên cần có một cái chết tỉnh giác và biết cách chuyển thức đến một nơi nào như ý muốn. Còn đa số hữu tình chưa giác ngộ thì bị thúc đẩy bởi bốn loại nghiệp sau đây, để tái sinh do nghiệp và tiếp tục sống một đời mê muội tạo thêm nghiệp, cho đến khi gặp được thầy lành bạn tốt chỉ cho con đường xuất ly.

Tư tưởng thứ ba là nghiệp, tức những hành động về thân, lời, ý đưa đến hậu quả tốt hoặc xấu cho bản thân và người khác. Tư duy về nghiệp giúp ta thận trọng không nói, nghĩ hay làm những gì có thể rước lấy quả báo xấu. Có bốn loại nghiệp hướng dẫn tái sinh là cận tử nghiệp, cực trọng nghiệp, tập quán nghiệp (thường nghiệp) và tích lũy nghiệp. Theo thứ tự ấy, nghiệp dẫn dắt ta tái sinh vào các cõi xấu hoặc tốt sau khi chết.

Cuối cùng là tư duy về khổ, khổ của bản thân thúc giục ta từ bỏ, khổ của tha nhân giục ta phát tâm bi mẫn, mong cầu giác ngộ để cứu giúp hữu tình tức *phát tâm Bồ đề*.

Bồ đề tâm cũng có hai giai đoạn, trước hết là phát tâm nguyện Bồ đề, tức tu bốn Vô lượng tâm là từ, bi, hỷ, xả. Sau mới phát tâm hạnh Bồ đề là thực hành sáu ba la mật: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ.

Thiền phân tích để trừ sân hận

(Giải *Nhập Bồ tát hạnh* của Shantideva)

I. TAI HẠI CỦA GIẬN DỮ

1. Mất công đức: với người dưới, dù gia ân cho họ rất nhiều mà nổi sân với họ, họ cũng sẽ quên ơn, chỉ nhớ oán; với người ngang hàng, mất tình bạn; với

người trên, mất sự che chở, mất việc. Xúc phạm bồ tát thì lại còn bị đọa, nhưng vì không biết ai là bồ tát nên tốt nhất đừng nổi sân với bất cứ ai.

2. Mất ăn, mất ngủ, xấu xí, hỏng việc.

3. Cô độc, không ai muốn gần.

II. PHƯƠNG PHÁP TU NHÃN

Có ba thứ nhẫn là chịu đựng sự khắc nghiệt của thời tiết, ruồi nhặng (nhẫn loài vô tình, Hán ngữ gọi là *kham thọ khổ nhẫn*, thực hành nhẫn này bằng sự chịu đựng, và thành tựu nhờ thói quen. Thứ hai là chịu đựng những sự oán ghét tác hại của người khác (*nại oán hại nhẫn*), không tìm cách trả đũa, thực hành nhẫn này nhờ giới và chính niệm; thành tựu nhờ chứng định Diệt thọ tướng. Thứ ba và cao nhất là không còn thấy có người hại và kẻ bị hại (*vô sanh nhẫn*), thực hành nhẫn này nhờ quán các pháp là không, và nhẫn này thành tựu nhờ chứng tuệ giác Bát nhã.

Muốn thực hành và thành tựu ba loại nhẫn ấy có các cách như sau:

1. Lúc bình thường, đề phòng nổi sân bằng cách thường xuyên chiêm nghiệm tai hại của giận dữ như trên.

2. Lúc trái ý, nên suy nghĩ hoặc có thể thay đổi thì cố gắng thay đổi, hoặc không cách nào thay đổi thì nổi sân cũng vô ích:

Tại sao phải tự hành tự phạt

Với việc còn biện pháp cứu nguy.

Nếu không còn có cách chi

Thì đau khổ liệu ích gì cho ai?

(Nhập Bồ tát hạnh, đoạn 10)

Đối với thiên tai do nghiệp chung và nhân họa do nghiệp chung (như gặp vua ác) và riêng (như bị tù tội), nên nhẫn để khỏi chuốc thêm đau khổ:

Những nỗi khổ trời giam đánh đập

Thời tiết hay bệnh tật gây nên,

Đừng nên vì chúng não phiền

Chỉ càng thêm khổ cho mình ta thôi.

(đoạn 16)

3. Nghĩ đến sự khổ luyện của kẻ tu khổ hạnh và kẻ chơi thể thao

Kẻ ngoại giáo theo đường khổ hạnh

*Chuồn vào thân những cảnh đờn đau
Nay ta muốn đắc đạo màu
Sao không can đảm chịu bao oan tình?*

(đoạn 13)

4. Khi bị mất lợi hoặc bị bôi bác Nếu vì mất lợi lộc, nên quán vô thường:

*Nếu kẻ khác làm người mất lợi
Hãy nhớ như mây nổi, chiêm bao;
Chết không mang được gì theo
Ngoài ra ác nghiệp vẫn đeo bên mình.*

(đoạn 55)

*Dù kẻ có rất nhiều tài sản
Hưởng thú vui, sống trọn tuổi trời
Nhưng khi chết vẫn đơn côi
Khác nào bị cướp, nước trôi, cháy nhà. (đ. 59)*

Khi bị bôi bác, nên quán danh là hư huyền, không thực chất, không ích gì cho sự sống bình an khỏe mạnh, cũng không làm ta hết bệnh:

*Sự vinh quang cùng lời ca tụng,
Không khiến cho kẻ nhận bình an
Không đem trường thọ kiện khang,
Không làm hết bệnh đã mang chút nào.*

(đoạn 90)

*Nếu rõ biết thế nào thật lợi
Thì những lời khen ngợi ích chi?
Còn như muốn đỡ sầu bi,
Chỉ cần uống rượu trau tía đỡ buồn.*

(đoạn 91)

Đem hết tài sản tính mạng để đổi lấy cái hư danh một thời (như để được cái danh anh hùng liệt sĩ) là việc làm ngu ngốc:

*Nếu vì muốn được nổi danh,
Mà tài sản, tính mạng mình mất luôn,*

*Thì khi chết được tiếng thơm,
Còn ai ở đây mà buồn với vui?*

(đoạn 92)

5. Khi hành thiện bị ngăn cản cũng không nên nổi giận vì điều thiện tốt nhất là kham nhẫn:

*Nếu người bảo kẻ thù tác hại
Trở ngại bao công đức của người.
Hạnh tu nhân nhục cao vời,
Sao không nhân đây tu ngay một lần?*

(đoạn 102)

6. Khi thấy chùa tượng bị phá, hãy nghĩ Tam bảo không bao giờ bị tổn hại:

*Nếu nổi sân vì người phá tháp
Phá hại chùa, tượng, pháp cao siêu,
Thật là vô lý xiết bao,
Vì chư thiện thế tở hào chẳng suy.*

(đoạn 64)

Hoặc khi cha mẹ thầy bạn bị hại, nên quán do duyên đời trước:

*Với ai làm hại bạn, thầy
Thân bằng quyến thuộc ta hay bậc hiền,
Hãy xem tất cả do duyên,
Chẳng nên sân hận chuốc thêm đau lòng.*

(đoạn 65)

Hoặc nên quán như huyễn để dứt oán hận:

*Việc gì cũng bởi duyên sinh
Hiểu ra lẽ ấy không nên oán hờn.
Những gì sinh diệt hợp tan,
Chỉ như huyễn hóa, bóng vang thôi mà.*

(đoạn 27-31)

7. Khi bản thân bị bức hại, nên quán nhân quả:

*Có lẽ xưa ta từng tác hại,
Nên ngày nay đáng phải tổn thương.
Tư duy như vậy nguồn cơn,
Không còn sân hận đau buồn làm chi.*

(đoạn 42)

Hoặc thấy sân hận chỉ do chấp thân này là của tôi:

*Từ hai phía có đau này,
Bên kia là gậy, bên này là thân.
Kẻ mang gậy, người mang thân,
Vậy ta nên phải giận sân kẻ nào?*

(đoạn 44)

Nên quán vô ngã (chỉ có danh sắc, không có cái tôi) hoặc quán cả hai bên đều có lỗi:

*Kẻ do ngu si mà tác hại
Người do ngu chấp ngã nổi lên,
Đều do oan nghiệt gây nên...
Khi đã thấy biết vậy rồi,
Hãy nên nỗ lực tiến tu hạnh lành,
Đãi nhau bằng tấm chân tình,
Từ tâm giải thoát, chớ hành khổ nhau.*

(đoạn 67-70)

8. Thấy những điểm tốt trong nghịch cảnh: Nhờ khổ mà ta phát huy nhiều điều tốt như bắt đầu chán sinh tử, muốn giải thoát, biết ăn năn tội ác, giảm bớt kiêu căng, ham làm điều thiện v.v...

*Nhờ đau khổ, hết kiêu căng,
Chán xa sinh tử, xót thương hữu tình.
Ăn năn tội ác vui lành,
Đây bao thiện đức do từng khổ đau.*

(đoạn 21)

Nghĩ đến lợi ích của nhẫn nhục và tai hại của tham sân:

*Nếu hiện tại ta không chịu được
Nhưng khổ đau nhỏ nhất hàng ngày
Sao không sợ thối sâu si,
Cái nhân địa ngục A tì gớm ghê?
Vì tham dục chẳng chán chê
Mà ta luống chịu trăm bề khổ đau,
Nhưng chưa được lợi ích nào,
Cho bản thân hoặc cho bao nhiêu người
Cái khổ này thực không đáng kể
Nhưng viên thành lợi ích vô biên,
Là trừ khổ hại chúng sinh,
Vậy khi nhân chịu còn nên vui mừng.*
(đoạn 73-75)

9. Quán tâm Đại bi khi nghĩ kẻ hại mình sẽ gặp quả xấu. Nghĩ rằng họ cũng chỉ do vô minh sai sử, họ không biết họ đang làm gì. Dù ta có trả đũa, tội họ vẫn còn nguyên.

*Công phu nhẫn nhục giúp ta
Khỏi sa địa ngục, phần ta đã dành.
Nhưng còn kẻ xấu hại mình,
Số phần nào sẽ để dành cho y?*
(đoạn 50)

10. Nghĩ chính kẻ thù giúp ta tiêu nghiệp tăng phước.

*Kẻ hung ác vì hại ta
Mà sa địa ngục chịu bao khổ nạn,
Còn ta nhờ nhẫn không sân,
Tiêu trừ ác nghiệp, phước tăng vô vàn.
Rốt cuộc ta mới là người hại,
Kẻ ác nhân có lợi cho ta...*
(đoạn 47-48)

Tu nhân cần một đối tượng gây hấn, cũng như bố thí cần có người xin hay nhận:

*Không bị hại, nhân nào sinh khởi?
Nhân kẻ thù, công đức phát sinh
Vậy thù địch chính ân nhân,
Cho ta tu phước, đâu ngăn ngại gì?
(đoạn 104)*

Ta không thể cho kẻ gây hấn là kẻ thù gây trở ngại cho mình nếu ta thực sự muốn tu:

*Khi cho mà gặp kẻ xin,
Thì sao gọi đây chướng duyên cho mình?
Cũng vô lý như bảo rằng
Giới sư trở ngại cho mình xuất gia.*

Hạnh bố thí dễ, vì có nhiều đối tượng để ta gia ân bố thí. Ngược lại hiếm khi gặp kẻ gây hấn để tu nhân.

*Thế gian đầy đầy người xin,
Cho ta bố thí, gieo nhân tốt lành,
Nhưng thù nghịch lại hiếm khan,
Ta không sinh sự, ai màng hại ta?
(đoạn 106)*

Bởi vậy, nếu thỉnh thoảng gặp kẻ khó chịu thì hãy nên mừng như bắt được của báu vì nhờ đây mà ta có dịp để tu hạnh nhân nhục.

*Thù nghịch cũng như là báu vật
Ta chẳng tìm mà được đến tay,
Giúp ta giác ngộ là đây,
Hãy nên yêu mến kẻ hay hại mình.
(đoạn 107)*

Chẳng những kẻ thù là hiếm có mà ta còn nhờ họ để giác ngộ thành Phật, nên cần cảm ơn họ:

Muốn tu nhân nhục viên thành

*Kẻ thù hợp tác với mình mới xong,
Vây bao phước đức thành công,
Hãy nên phụng hiến kẻ từng hại ta.*
(đoạn 108)

Đừng nghĩ rằng kẻ thù chỉ muốn hại mình chứ đâu có muốn giúp mình thành Phật, thì tại sao phải cảm ơn họ? Vì thật ra, nếu một người hại ta với ý định muốn cho ta nên người thì đâu còn gọi là làm hại, cũng như y sĩ mổ xẻ vết thương cho ta, tuy làm ta đau đớn ta vẫn không thể giận họ (mà còn phải trả tiền và cảm ơn). Sự chịu đựng đau đớn của ta khi ấy cũng không thể gọi là nhẫn nhục.

*Hại kèm thiện ý cứu người
Thì như y sĩ, đâu thời nhẫn kham?*
(đoạn 110)

Bởi vậy, chỉ có kẻ sân si thực sự mới giúp ta tu nhân:

*Nhờ một kẻ sân si tốt độ,
Nhẫn nhục thành kiên cố nơi ta.
Kẻ thù, nhân tốt cho ta,
Nên cung dưỡng họ như là pháp thân.*
(đoạn 111)

11. Nhẫn là làm đúng lời Phật dạy: Cuối cùng, tu nhân là theo đúng lời Phật, đi đường Phật đã đi. Như trong kinh *Ví dụ cái cưa (Trung bộ I)* Phật dạy nếu ai cắt xẻ thân vị tỳ kheo thành từng mảnh cũng không nên oán hận, oán hận thì không còn là đệ tử Phật. Quả thế, dù không ai cưa xẻ thì cái cưa V thường (già bệnh chết) cũng đang cưa xẻ thân thể chúng ta lần hồi cho đến chết, đã có thân thì phải vậy, trách ai?

Phật dạy chúng sinh là một thửa ruộng màu mỡ để gieo trồng phước đức, không khác gì Phật, Bồ tát. Tu bố thí nhẫn nhục đều cần có chúng sinh làm đối tượng.

*Đức Mâu Ni có dạy rằng
Chúng sinh với Phật cũng ngang phước điền
Muốn thành lục độ vô biên
Hãy gieo giống phước lên trên ruộng này.*
(đoạn 112)

Phật dạy cho ta giáo lý và chỉ con đường tu tập, còn chúng sinh là môi trường thực hành, nên cả hai - Phật và chúng sinh - đều quan trọng ngang nhau trong việc giúp ta giải thoát giác ngộ. Nếu bảo rằng tôi chỉ tôn trọng Phật, không trọng chúng sinh, thì lời nói ấy không phù hợp với lời Phật dạy.

Kể bao đối tượng ta nương

Để tu chứng đạo, chúng sinh Phật đồng.

Chỉ tôn Phật, chúng sinh không

Là lời chẳng có ở trong kinh nào.

(đoạn

Và lại, Phật thành Phật cũng nhờ chúng sinh, nên trong sự thành đạo của Phật, có công của chúng sinh trong đó. Vì vậy ta nên cúng dường chúng sinh như cúng dường Phật.

Nhờ chúng sinh Phật thành chính đạo,

Nên hữu tình có tạo phần công.

Vì hai đức ấy tương đương,

Cho nên thực đáng cúng dường chúng sinh.

(đoạn 118)

Thương giúp chúng sinh chính là báo đáp ơn Phật, vì Phật là đấng ban vui cứu khổ tất cả hữu tình.

Phật từng xả thân vào hỏa ngục,

Cứu chúng sinh lăn lóc tam đồ.

Nhớ ơn Đức Phật sâu xa,

Con nguyện tu hạnh lợi tha báo đền.

(đoạn 119)

Dù ai sân si tác hại mình, ta vẫn nên kính trọng Phật tính trong họ như Phật đã từng làm.

Phật với tâm đại bi vô ngại,

Trong hữu tình thấy tánh Như Lai,

Sao không kính trọng tánh này,

Ở trong tất cả muôn loài chúng sinh?

(đoạn 126-7)

III. KẾT LUẬN: LỢI ÍCH CỦA NHÃN NHỤC

Nhẫn nhục đem lại nhiều lợi ích ngược lại với những tai hại của giận dữ. Ngược với tâm sân là tâm từ. Nếu sân si làm ta mất ăn mất ngủ, nhan sắc xấu xí, bạn bè lánh xa, thì ngược lại, người có tâm từ lúc nào cũng vui vẻ, được nhiều lợi dưỡng danh dự, chúng sinh ưa gần, nhan sắc đẹp đẽ, sống lâu, ít bệnh, chết được sinh cõi lành:

*Kết quả làm hữu tình vui sướng
Là đời này được hưởng vinh quang,
Đời sau thoát khỏi khổ nạn,
Hãy luôn ghi nhớ lời vàng chớ quên.
Trong vòng sinh tử liên miên,
Sống lâu vô bệnh, dung nhan tuyệt trần.
Tiếng thơm nhờ đức vô sân,
Và bao hạnh phúc sánh bằng Luân vương*
(đoạn 133-4)

Kẻ hung ác dù có bôi bác đánh đập hay giết hại ta cũng không thể ném ta vào địa ngục; nhưng tâm sân hận có thể trong chớp mắt đưa ta thẳng xuống địa ngục:

*Hãy làm cho chúng sinh hoan hỉ
Như bề tôi phụng thị ác vương
Ta không đọa bởi vua sân,
Mà sa địa ngục bởi sân hữu tình.* (đoạn 130)

Dù có thương mến ta, bạo chúa cũng không thể đem Niết bàn, hạnh phúc tối thượng mà biếu cho ta được. Nhưng nếu tu hạnh nhu hòa nhẫn nhục, cứu giúp hữu tình, thì cuối cùng ta sẽ đạt được quả vui Niết bàn.

*Và dù bạo chúa hân hoan,
Cũng không thể biếu Niết bàn cho ta-
Quả do đức tính nhân hòa,
Ban vui cứu khổ mọi nhà chúng sinh.*
(đoạn 132)

Tóm lại, nhẫn điều khó nhẫn chính là tự thắng mình. Và tự thắng mình là chiến công oanh liệt nhất. Kẻ thù tệ nhất là sân si; kẻ thù ngoài không cần diệt

cũng tự chết, nhưng nếu không tu nhẫn thì sân càng ngày càng phát triển đưa đến đọa lạc.

Chính niệm tỉnh giác

Sau khi nói về những lợi lạc của Bồ đề tâm (để cổ vũ tu tập), những chuẩn bị tu tập gồm quy y, sám hối, lập nguyện (từ chương 1-4), đến chương này là phần thực thụ tu tập Bồ đề hạnh gồm 6 Ba la mật. Thông thường lục độ bắt đầu bằng bố thí, nhưng trong tác phẩm này không có một chương riêng đề cập hạnh bố thí, chỉ đề cập *độ* kế tiếp là Giới dưới đề mục Chính niệm tỉnh giác. Phần trình bày sẽ gồm ba mục chính sau đây:

I. TÂM QUAN TRỌNG CỦA GIỚI

Tập thể sinh hoạt nào cũng cần đến Giới hay kỷ luật, ví dụ luật pháp của một quốc gia, nội quy các hiệp hội, luật đi đường, luật đầu tư. Ngay cả chơi cũng có quy luật trò chơi, như luật đá banh, người không biết luật đá banh mà coi đá banh sẽ rất chán.

Giới luật Phật chế gồm nhiều loại, như 5 giới, 10 giới, 8 giới, 250 giới, 348 giới, v.v... nhưng tựu trung gồm hai, là giới đặt nặng việc giải thoát cho bản thân, giới đặt nặng việc giác ngộ để cứu giúp tất cả chúng sinh hiện tại, vị lai. Loại một gọi là giới Thanh văn thiên về tự độ. Loại hai là giới Bồ tát thiên về lợi tha. Tuy vậy, hai loại giới bao hàm lẫn nhau, ví dụ trong các giới điều của Thanh văn có rất nhiều giới luật Phật cấm làm những điều chuốc lấy nghi ngờ chê bai của người khác (*tị thế cơ hiềm*) thì cũng tương tự giới Bồ tát vì có nghĩ đến người khác. Bồ tát giới cũng vậy, cốt đặt nặng phương diện lợi tha, nhưng trong đó đã bao hàm tự lợi. Ví dụ muốn giảng dạy người, trước hết mình phải học và hành, trong quá trình học hành để giảng dạy mình có lợi trước hết.

Giới Thanh văn đặt nặng về giải thoát, giới Bồ tát đặt nặng về lợi tha, cho nên các giới điều giống nhau có tầm quan trọng khác nhau. Ví dụ đối với Bồ tát, trong 4 trọng giới, nặng nhất là sát, đạo, thứ ba mới là dâm, vì hạnh Bồ tát là phải cứu người, giúp người, nay lại sát và trộm tức phạm giới nặng vì trái bản nguyện của mình. Trái lại Thanh văn cốt yếu là giải thoát sinh tử luân hồi, nên giới dâm nặng nhất vì ái dục là gốc luân hồi sinh tử.

Thanh văn đặt nặng tướng bên ngoài, Bồ tát đặt nặng tâm, động lực thúc đẩy bên trong, nên Bồ tát giữ giới là giữ tâm, **vì tâm là gốc mọi sự, nên giữ tâm là giữ tất cả**. Thiện ác do tâm, khổ vui do tâm, trói buộc hay giải thoát cũng do tâm. **Các pháp Ba la mật cũng do tâm**: bố thí là trải rộng tâm lòng khi cho của; trì giới như giới sát là do tâm từ; nhẫn nhục là điều phục tâm sân. Tinh tấn, thiền định, trí tuệ cũng bắt nguồn từ tâm mà ra cả. **Do vậy Bồ tát cần giữ tâm** như giữ

gìn một ung nhọt giữa đời ác trược. Muốn giữ tâm, không gì hơn Chính niệm tỉnh giác.

II. CHÍNH NIỆM TỈNH GIÁC

1. Chính niệm là gì? Khác nhau giữa chính niệm và tỉnh giác ra sao?

* Đối tượng của chính niệm là một đối tượng đã quen thuộc với tâm từ trước (mới nhớ lại được).

* Bản chất của chính niệm là nắm lấy đối tượng.

* Nhiệm vụ của chính niệm là không xao lãng đối tượng.

2. Tỉnh giác là một loại tuệ quan sát cách “làm ăn” của chính niệm, như một thám tử dò xét để lôi kéo chính niệm trở lại với đề mục

Tỉnh giác là kết quả của chính niệm, nó liên quan mật thiết đến chính niệm nên hai cái thường song hành.

3. Tầm quan trọng của chính niệm tỉnh giác

Mất chính niệm tỉnh giác thì Giới suy yếu, tâm ô nhiễm, như người bị bệnh không làm được gì. Tuệ cũng không phát, như bình rò rỉ học đâu quên đó, mất các công đức đã được, và không tạo thêm công đức mới, như nhà có cửa quý mà để cửa mở thì bị trộm hết đồ đạc.

Trong hai thứ, chính niệm quan trọng hơn vì tỉnh giác tự nhiên sinh khởi khi có chính niệm.

4. Cách tu tập chính niệm

Có hai phương diện ngoài, trong. Ngoài gồm bậc thầy và lời dạy, giới đã thọ, sự nhớ khổ sinh tử. Trong là tâm luôn luôn tưởng Phật, Bồ tát đang thấy hết, biết hết những gì mình nghĩ, nói và làm để phát sinh tâm quý.

5. Cách tu tập giới theo chính niệm tỉnh giác:

Có hai loại giới thuộc hai phương diện tự lợi lợi tha là:

- Nhiếp luật nghi
- Nhiếp thiện pháp
- Nhiêu ích hữu tình

a. Nhiếp luật nghi gồm:

- Giữ gìn 5 giác quan nhưng cốt yếu là giữ tâm khi tiếp xúc 6 trần cảnh,
- Bốn uy nghi, thân hành niệm,
- Tiết độ trong ăn mặc,

- Đối trị các tâm lý ô nhiễm bằng cách ngưng hoạt động thân, lời,

b. Nhiếp thiện pháp:

- Từ bỏ tham thân bằng cách niệm chết, xem thân như thuyên tốt, như món ăn qua chồn,

- Đãi người với tâm từ bi chân thật, xem người hơn mình, ý tứ trong lúc sống chung,

- Không nói lỗi người, chỉ tìm lỗi mình

- Cúng dường ba ruộng phước.

c. Lợi lạc hữu tình

Trước hết phải hoàn toàn điều phục tâm rồi mới nghĩ đến lợi tha thực sự. Trong việc lợi tha, cần có trí tuệ và phương tiện mà quan trọng nhất là hai hạnh bố thí và nhẫn nhục. Nếu thiếu trí tuệ, lợi tha thành hại tha (ví dụ một người cứu một con cá mắc cạn, đem về bỏ trong ao nhà khiến cá nhỏ trong ao bị nó ăn hết).

III. LÀM SAO ĐỂ KHỎI MẤT CHÍNH NIỆM?

- nỗ lực không phạm giới đã thọ.

- Luôn luôn nương tựa bậc thầy.

- Nghe Pháp, tụng đọc kinh điển thường xuyên.

- Chú trọng thực hành chứ không phải chỉ nghe, nói suông, như đọc toa thuốc xong cần phải uống thuốc, bệnh mới khỏi.

Hạnh tinh tấn

DẪN NHẬP

Hạnh tinh tấn gồm bốn phần chính như sau:

- Khuyến cáo nên thực hành hạnh tinh tấn.

- Định nghĩa các hình thức tinh tấn;

- Loại trừ những yếu tố cản trở tinh tấn;

- Tăng cường năng lực tinh tấn.

I. CÔ VỮ SỰ TINH TẤN

Sau khi đã quen thuộc với các pháp tu được đề cập gồm nhẫn nhục và các hạnh ba la mật khác, hành giả cần phải nỗ lực tinh tấn mới có thể đạt đến giải thoát giác ngộ. Nếu không tu tập các pháp ba la mật một cách tinh tấn thì sự tu hành sẽ không đi đến đâu, sẽ không tích lũy phước và trí đến chỗ toàn vẹn để thành Phật. Những nguyên nhân thối thất gồm:

1. Lười biếng: Lờ đờ không muốn làm bất cứ việc gì ngoài trừ ngủ nghỉ.

2. Ham theo đuổi khoái lạc giác quan, ưa quân tụ.

3. Ham chứng ngộ: Có người xem kinh nghe Pháp, khởi tâm hăng hái tu tập với hy vọng thấy được điềm lành tướng hảo, hoặc đắc các thần thông. Sau khi nỗ lực một thời gian không được gì bèn nản chí bỏ cuộc.

4. Sợ khó, như nghe nói hạnh Bồ tát phải bỏ đầu mình, tay, chân, v.v... tự thấy mình không kham nổi.

Đức Bốn sư của chúng ta nhờ thắng lướt các thói ấy, không nản lòng thối chí trước mọi thử thách, nên mới có thể thành Chính giác.

II. ĐỊNH NGHĨA TINH TẤN

Bài kệ 2 nói:

Siêng là hăng với việc lành,

Không bao giờ để tự mình thối lui.

Hay là biếng nhác nằm dài,

Hay là tham đắm việc đời lãng xãng.

Vậy tinh tấn bao gồm các ý nghĩa:

- Hăng hái với điều thiện, ngược hẳn thói lười biếng. Tinh tấn không phải là siêng năng trong các hoạt động thế tục mà là tinh cần loại trừ vọng tưởng si mê và thực hành thiện pháp như bố thí, trì giới, nhẫn nhục, v.v...

- Không tự cho mình hèn kém không đủ sức tiến lên.

- Không ham ngủ nghỉ.

- Không đam mê chuyện thế tục.

Có bốn loại tinh tấn:

* Nỗ lực vượt qua các chướng ngại bên ngoài gồm hoàn cảnh hoặc người khác;

* Nỗ lực vượt qua các chướng ngại bên trong như nản chí phiền não;

* Nỗ lực thực tập thiện pháp;

* Nỗ lực để khỏi tự mãn với thành quả đã đạt.

III. LOẠI TRỪ NHỮNG CHƯỚNG NGẠI CHO TINH TẤN

Sau khi nhận ra kẻ thù của tinh tấn là lười biếng, khuynh hướng bị lôi cuốn vào các bất thiện pháp như lờ đờ, ưa ngủ nghỉ, ham việc thế tục và nản lòng thối chí, ta trừ khử bằng các phương pháp sau:

1. Trừ thói nhàn cư ưa ngủ, không muốn làm bất cứ gì: thói này ngăn ta không thấy được lỗi lầm của sinh tử (đoạn 3-4):

Do ham hưởng thú vui làm biếng,

Ưa ngủ nhiều thành tánh trong ta,

Luân hồi sinh tử khó ra,

Vì không chán khổ, mê sa thói lười.

Sao chưa biết được lẽ này:

Lưới mê đã vướng, khó ngày thoát ra.

Bào thai ngục ấy lại sa.

Để thêm tái diễn bi ca khổ sầu.

Cần trừ khử bằng cách:

- Quán vô thường và khổ sinh tử (đoạn 6-9, 11) chưa biết khi nào chết nên cần tu ngay.

Niêm phong ngõ thoát không chừa,

Tử thân rình rập, đang chờ nạn nhân.

Đợi khi nước đã đến chân.

Mới lo thì đã muộn màng ích chi?

Bất kể việc ta còn dang dở,

Thần chết liền chiếu cố thân ta.

Bà con tuyệt vọng lân la,

Đau buồn sưng mắt, lệ sa đầm đìa.

Nghi đến luật nhân quả, khiến ta hăng tu vì sợ lúc chết đến, những hình ảnh hãi hùng trước mắt sẽ làm ta cuống cuống kinh khiếp trong khi ta chưa chuẩn bị (đoạn 10-11)

Hãi hùng nghe tiếng âm ty.

Cuống cuống phóng uế lấp che thân mình.

Trước thần chết tâm này hoảng hốt,

Như cá nằm trên thớt bất an.

Hướng chi thống khổ muôn vàn,

Ở trong địa ngục ác hành tạo nên?

- Nghĩ đến khổ đời sau và thân người khi mất đi khó được lại (đoạn 13-14):

*Tai họa đến cho người biếng nhác
Mong quả lành không quyết gắng công
Khi thân chết đến bên hông
Miệng kêu khổ đến thiên thông thét gào.
Thân người như chiếc xuồng nan,
Đưa ta vượt biển muôn ngàn hiểm nguy.
Khó tìm khi đã mất đi,
Chớ ham ngủ, kẻ ngu si biếng lười.*

Người ta thường có hy vọng hảo huyền là mau giác ngộ mà khỏi cần nỗ lực; mong được hạnh phúc mà không tạo nhân cho hạnh phúc; mong hết khổ nhưng không chịu nổi một bất tiện nào; và trong khi thân chết luôn chực sẵn, họ lại sống như thể không bao giờ chết. Có được thân người như có con thuyền tốt, Phật pháp như lái thuyền vượt biển sinh tử đưa qua bờ giải thoát.

2. Trừ thói ưa làm những việc vô nghĩa chỉ đưa đến rồi ren đau khổ (đoạn 15):

*Sao bỏ luống niềm vui chính pháp,
Suối nguồn bao pháp lạc cao siêu,
Thú vui thấp kém đuổi theo
Chỉ đưa người đến đủ điều rồi ren?*

Trang bị tâm đại bi, tâm Bồ đề bằng cách quán ta người bình đẳng (đoạn 16):

*Hãy can đảm, trừ hành trang
Tập thiền tự chủ thân tâm cho thường,
Quán ta bình đẳng tha nhân,
Đổi trao địa vị bản thân với người.*

Ngay cả những việc có vẻ tốt như bố thí, v.v... cũng mất ý nghĩa nếu có động cơ không tốt do ngã chấp; do ngã chấp mà có kèm theo các thói xấu như ganh tị kiêu căng, khen mình chê người v.v... Vậy cần hiểu rõ một hành vi có ý nghĩa hay vô nghĩa đều căn cứ trên động lực thúc đẩy nó. Bất cứ việc gì thiện đều phải căn cứ trên một trong ba động lực là từ bỏ, tâm đại bi và chính kiến về tánh Không.

3. Trừ tâm lý nản lòng tự khinh, cho rằng mình không thể nào tu tập pháp nên mất hết hứng thú tu học. Lý do chán nản là mất căn bản khi học pháp, hoặc

nghe pháp không phù hợp với trình độ tâm thức mình. Hoặc sợ các khổ trong lúc tu như các hạnh bồ tát gieo mình cho hổ đói ăn thịt. Đây là lo sợ hão huyền vì trong vô số kiếp ta đã từng bị nhiều nỗi đau đớn khốc liệt khi còn mang một thân xác (đoạn 20-21):

*Nếu người sợ bỏ tay chân
Như trong giới luật khuyên nên gắng làm.
Thật là lo sợ viễn vông,
Kẻ ngu chưa biết biện phân chính tà.
Người đã trải qua vô số kiếp
Nào bị đâm, bị đốt, xẻ cưa,
Mà ngu si vẫn như xưa,
Bồ đề vô thượng vẫn chưa viên thành.*

Cái thân thể bị bệnh đôi khi phải chịu mổ xẻ, đau đớn để được lành thì tu cũng vậy. Lại nữa, hết cái đau của thân bệnh còn phải chịu nỗi đau của sự chết mà vẫn không đưa đến giác ngộ, trong khi nỗi khổ lúc tu sẽ đưa ta đến thoát khổ vĩnh viễn (đoạn 22-23):

*Nay ta vì hạnh bồ đề
Như người chữa bệnh không nề đớn đau.
Chịu đau nhỏ trừ hại to.
Khổ này có hạn, không lo kéo dài*

Nhưng Đức Phật, đấng Vô thượng Y vương, không bao giờ dạy bảo ta làm gì khi chưa phải lúc. Chỉ khi hết chấp ngã, thấy được thân này như rác rưởi thì việc xả thân sẽ không khó khăn gì. Muốn từ bỏ nản lòng thối chí, cần phải:

- Khởi dậy nỗ lực tăng cường nội ngoại duyên giúp cho sự tu tập. Nội duyên là chính niệm tỉnh giác đi kèm với tinh tấn (đoạn 71-2):

*Hãy gìn giữ bản tâm chuyên chú
Như bưng dầu bị cổ kẻ gươm,
Hoặc như rắn độc bên hông,
Xua tan biếng nhác bốc đồng nổi lên.*

Giữ gìn chính niệm tỉnh giác như giữ đôi mắt thì không sợ ma quân phiền não (đoạn 61):

Kẻ lâm nạn giữ gìn đôi mắt

Giữa chợ đời dễ gặp khôn nguy

Nếu ta mất tuệ bảo trì

Ma quân phiền não chẳng hề đáng lo.

Ngoại duyên là thầy lành bạn tốt (đoạn 73-4):

Mỗi khi lỡ phạm lỗi lầm

Hãy nên tự trách, thề không bao giờ,

Mọi thời chính niệm siêng tu,

Mong thành đạo nghiệp, mình sư phải tâm.

- Nhớ lời Phật dạy, chúng sinh ai cũng có Phật tính, chỉ cần siêng năng tinh tấn là thành Phật (đoạn 17-9):

Hãy nghe kinh giáo Như Lai dạy rành:

Chỉ cần có đức siêng năng,

Thì ruồi muỗi cũng chứng thành ngôi cao,

Huống là nhân loại như ta,

Nếu không xả giới, quyết là chứng nên.

Đừng sợ những việc hi sinh vì cũng như khi bệnh cần giải phẫu tuy đau mà hết bệnh. Nhưng Phật là đấng Y vương không bao giờ dạy ta làm gì quá sức. Ngài dạy từ bỏ ngã chấp một cách tuân tự bằng cách trước hết thực hành bố thí để ly tham (đoạn 25-26):

Đã quen thí vật linh tinh

Dần cho cả máu thịt trên thân mình

Khi đối tự thân mình đã rõ

Không khác gì cọng cỏ lá rau,

Thì không khó nhọc chi đâu,

Xả thân bố thí mình đầu tay chân.

Pháp thiên quán ta người bình đẳng có thể nhỏ gốc vô minh ngã chấp (đoạn 16):

Quán ta bình đẳng tha nhân,

Đổi trao địa vị bản thân với người.

Khi đã được tuệ giác tánh Không thì Bồ tát không còn thấy có gì khác nhau giữa sinh tử và Niết bàn, vì cả hai đều như huyễn, tương đối. Tâm Đại bi khiến Bồ

tát tiêu trừ nghiệp chướng, nên không còn chán ngán sinh tử vì nguyện cứu vớt chúng sinh (đoạn 27-28):

*Ác hành khi đã cạn vơi
Thì không còn khổ, trọn đời an nhiên.
Dứt tà phân biệt, hết phiền,
Thân tâm thanh tịnh, tội khiên sạch lầu.
Phước đức trang nghiêm thân tươi mát,
Tuệ sáng ngời Bồ tát tâm an,
Vì đời nguyện trú tử sanh,
Đâu còn chán ghét thế gian nào phiền?*

Năng lực tâm Bồ đề phá hủy mọi ác nghiệp cũ, tích lũy kho công đức phước và trí để đạt toàn giác (đoạn 29):

*Bồ đề năng lực vô biên,
Tiêu trừ ác nghiệp tiền khiên bao đời,
Lại tặng phước tận trùng khơi
So Thanh văn chúng chẳng ai sánh bì.*

IV. TĂNG CƯỜNG NĂNG LỰC TINH TẤN

Phần này chia làm bốn tiểu mục:

1. Nhận ra và giải thích bốn năng lực tăng cường sự tinh tấn mà trước hết là **năng lực của sự phát nguyện**: nhớ đến bốn hoằng thệ nguyện khi phát tâm Bồ đề để tự kiểm điểm đã thực hành hay chưa. Khơi dậy năng lực này bằng cách quán sát mọi khổ đau là do hành bất thiện (đoạn 39, 41):

*Bao nhiêu thống khổ ê chề
Đều do tôi đã chưa hề ham tu.
Thuốc hay sao lại chối từ,
Khi đã biết rõ ngục tù đớn đau?
Bao nhiêu khiếp sợ, đau thương,
Xa lìa ân ái, ghét thường kẻ bên,
Cầu không toại, ở không yên,
Đều do ta đã gây nhân bao đời.*

Mọi hạnh phúc an lạc đều do hành thiện rồi quyết tâm tu hành. Được sinh vào cõi Cực Lạc là hạnh phúc cao nhất chờ đợi Bồ tát, những người hành thiện đã thuần thục (đoạn 44a, b):

*Tu nhân tích chứa phúc lành,
Hóa sinh vào đóa bạch liên thơm lừng,
Trong hoa mát mẻ thênh thang,
Diệu âm pháp hỷ chứa chan thân mình.
Thân tâm tràn ngập quang minh,
Phật quang chiếu xúc hoa liên mở ra,
Hân hoan kính lễ Di Đà,
Tôi thành con Phật trước tòa Như Lai.*

2. Năng lực kiên trì có được là do đức tự tin đối với việc hành thiện (đoạn 49):

*Với thiện hành hãy nên tự tin
Nghĩ mình ta nhất định đảm đương
Khả năng đoạn hoặc chứng chân,
Trong ta có sẵn, chớ thường tự khinh.*

Và thiên quán về các lợi điểm của mình so với người tại gia phải vất vả kiếm sống (đoạn 50):

*Người đời khó đạt lợi mình
Xiết bao phiền não xích xiềng buộc thân.
Huống là lợi kỹ lợi nhân,
Như ta đã được phúc phần xuất gia.*

Tự tin là xét kỹ việc gì khả năng mình có thể làm được, rồi theo đuổi việc ấy đến cùng (đoạn 47):

*Mỗi khi muốn bắt tay vào việc,
Khả năng mình hãy xét trước tiên,
Không kham nên bỏ ngay liền,
Làm thì cho đến vẹn tuyền mới thôi.*

Thiếu tự tin thì dễ thất bại, bỏ cuộc vì một trở ngại nhỏ, ví như với một con rắn hổ mang đã mất hết năng lực thì quạ cũng đáng sợ như chim đại bàng. Vậy

kiên trì với thiện pháp là ta phải chinh phục kẻ nội thù tức các vọng tưởng si mê trong ta, đừng để vọng tưởng thắng lướt. Cần phân biệt tự tin với tự thổi phồng là hai chuyện hoàn toàn trái ngược, vì tự thổi phồng là đã bị vọng tưởng ngã chấp thắng lướt. Kẻ nào rỗng tuếch mà tự thổi phồng thì chỉ bị người khác coi khinh. Chỉ có kẻ chinh phục được kiêu căng ngã chấp nơi chính mình mới thực sự là dũng sĩ.

3. Năng lực của niềm vui : Tu hành cần phải có tâm trạng hân hoan, không để cho thân tâm bị căng thẳng. Muốn thế cần phải điều độ trong việc tu tập để tâm luôn thấy an vui trong việc tu hành (có lạc mới đắc định). Theo đuổi dục lạc là vui để mà khổ, như liếm mật trên lưỡi dao; nhưng theo đuổi thiện pháp thì không bao giờ có phản tác dụng nếu biết cách tu tập phù hợp với sức mình.

4. Năng lực buông xả: là biết nghỉ mệt để dưỡng sức ngõ hầu có thể tiếp tục lâu dài; là biết lượng sức, không vội khởi sự những pháp tu cao; là biết xả bỏ sự tự mãn với những thành quả đạt được để tiến lên trong các thiện pháp.

KẾT LUẬN

Chính niệm tỉnh giác là hai yếu tố luôn đi kèm với tinh tấn. Chính niệm là loại định kèm với tuệ hay tỉnh giác trong từng sát na, có mặt trong giây phút hiện tiền, khác với hai loại định kia là an chỉ và cận hành thuộc loại thiền tịnh chỉ. Tỉnh giác là luôn canh chừng cho chính niệm khỏi lơ lửng do lười biếng và vọng tưởng si mê nổi lên bất cứ lúc nào để diệt nó ngay trong trứng nước, như khi gặp con rắn độc bò lên chân thì phải hất nó ra ngay (đoạn 71-72):

Hãy gìn giữ bản tâm chuyên chú

Như bưng dầu bị cỏ kẻ gươm

Hoặc như rắn độc bên hông

Xua tan biếng nhác bốc đồng nổi lên.

Vì vọng tưởng si mê dù chút ít cũng tai hại như một chút độc dược có thể giết người (đ. 70):

Độc khi đã thấm vào thân

Do tuần hoàn máu, sát nhanh thân này.

Độc phiền não cũng như đây,

Làm cho tội ác lấp đầy bản tâm.

Hơn nữa, một thân tâm nhẹ nhàng thoải mái là cần thiết cho việc tu tập, và cần phải loại trừ mọi yếu tố nghịch hại cho tinh tấn như buông lung, ham ăn ngủ, suy nghĩ viển vông, v.v... cùng mọi hình thái khác của sự lười biếng (đoạn 75-6):

*Muốn năng lực để làm thiện sự,
Không buông lung lời dạy nhớ ghi,
Như bông theo gió nhẹ bay,
Tâm vui mọi việc khéo hay viên thành.*

Thiền định

I. CHỈ VÀ QUÁN

Mục đích của thiền Phật giáo là minh tâm kiến tính, phát sinh trí tuệ giải thoát, ly tham, nên Chỉ Quán song tu là pháp thiền chính yếu. Nhưng muốn tuệ được sắc bén thì cũng cần một mức tịnh chỉ cao độ, nên trước hết cần tu Chỉ, nghĩa là đình chỉ tham dục. Những ô nhiễm có ba cấp độ từ thô đến tế là hiện hành, ám ảnh, và tùy miên (ngủ ngầm trong tiềm thức). Sự tu tập để diệt trừ vô minh do vậy cũng có ba mức độ: mức đầu tiên là không biểu lộ qua thân và lời, đây gọi là Giới, *chặng đầu tốt đẹp* của Phật pháp. Mức thứ hai là ngăn ngừa những ám ảnh của dục trong tâm trí, những tư tưởng xấu có thể phát sinh hành động xấu, và mức này thực hiện nhờ Định, đây là *chặng giữa tốt đẹp* của Phật pháp. Chính nhờ định hay chính niệm mà ta không làm bậy hay nói bậy trong một lúc đặc biệt có chú ý. Nhưng định chỉ có thể ngăn ngừa ô nhiễm trong lúc có sự tập trung tâm trí, lúc hết tập trung thì ô nhiễm vẫn có thể xảy ra. Bởi thế, mức tu tập sâu xa nhất là tận trừ những ám ảnh của nhiễm ô nhờ Tuệ như con dao bén cắt tận gốc rễ các nhiễm ô. Muốn đạt đến sự tận trừ ô nhiễm phải đạt đến đạo lộ siêu thế cao nhất là A-la-hán đạo. Với những cấp bậc dưới đây, các tùy miên vẫn còn tuy rất vi tế, như ba con rắn độc đang say ngủ trong góc phòng chưa đuổi ra thì mỗi nguy vẫn còn.

II. MUỐN TU CHỈ

Trước hết cũng cần quán sát những tai họa của dục tham đối với tiền tài, sắc đẹp, vật hữu tình (người) và vô tình (nhà cửa ruộng vườn).

1. Nguy hiểm của dục có ba: lúc theo đuổi, lúc giữ gìn, lúc mất mát.
2. Muốn trừ dục tham đối với sắc thì phải quán sát cả ba giai đoạn, như nói trong *Đại kinh Khổ Uẩn* – Trung bộ I.
3. Ngay cả thiên lạc cũng không đáng tham vì cũng nằm trong vô thường. Còn hỉ tham là còn chấp ngã.

III. TRỪ THAM DỤC

Nói chung, tham có hai loại đối tượng: tham đối với loài hữu tình như người, và tham đối với vật vô tình như tài sản, nhà cửa, xe cộ. Muốn trừ tham dục đối với hữu tình, pháp quán tốt nhất là quán bất tịnh:

*Thân bất tịnh là điều rõ rệt,
Còn nghi nên quán sát thân ma,
Hoặc xem thân bị xé cưa,
Để trừ tham đắm thân ta thân người.*

Có nhiều loại tham đối với thân thể nên cũng có nhiều pháp quán bất tịnh để đối trị:

*Thây phình trương cho người tham eo ếch,
Thây xanh bầm cho kẻ đắm làn da
Thây mủ chảy cho người mê hương phấn,
Thây dớt đôi hết ảo tưởng nguyên lành
Thây đục khoét cho người ham mộng ngực,
Thây rã rời cho kẻ khoái dung nhan,
Thây máu me cho người tham môi đẹp,
Thây phân ly hết thấy vẻ yêu kiều,
Thây đầy dòi còn đâu nữa của tôi,
Thây bộ xương hết mê hàm răng trắng.*

Muốn trừ tham đối với loài vô tình như đất đai tài sản, hãy quán vô thường.

IV. QUÁN TÂM BÌNH ĐẲNG

Phần tu tập chính thức là quán tâm bình đẳng giữa ta và người để phát khởi tâm đại bi, tâm Bồ đề.

Sau khi tâm đã tịnh chỉ nhờ hết tham dục, hành giả hướng tâm đến pháp quán bình đẳng. Vì mục đích của thiền đại thừa là đào luyện tâm Bồ đề, trí tuệ giải thoát và giúp người giải thoát, nên cần phát khởi tâm đại bi, tâm vì người khác, xem người khác như chính bản thân mình hoặc như cha mẹ mình trong các đời trước mà mình phải báo ơn. Thiết thực hơn cả là cái thân ta hiện tại được sống còn cũng nhờ đến rất nhiều người khác, bởi vậy sự tu hành trong đại thừa đặt nặng tâm Bồ đề cứu độ chúng sinh. Tiến trình luyện tập bồ đề có nhiều bước:

1. Trước hết cần tu tịnh chỉ để trừ tham dục nơi bản thân;
2. Quán ta người bình đẳng,
3. Quán tất cả chúng sinh đã từng là cha mẹ mình trong dòng luân hồi vô tận,
4. Quán tâm đại bi thương xót nỗi khổ của họ như chính mình gặp khổ,

5. Tâm vị tha là tích cực làm cái gì để vơi bớt đau khổ cho chúng sinh chứ không chỉ khởi tâm đại bi suông,

6. Có làm việc lợi tha mới thấy rõ năng lực của mình rất giới hạn, mà khổ đau chúng sinh quá lớn. Muốn làm việc cho hữu tình một cách có hiệu lực thì chính ta phải thành Phật, đạt toàn giác mới được. Bởi vậy ta phát tâm thành Phật để cứu độ chúng sinh, đây gọi là tâm Bồ đề.

Tâm Bồ đề mới là hạt giống sinh ra chư Phật, còn tuệ Bát Nhã chỉ được gọi là mẹ sinh chư Phật. Vì từ một tuệ giác Bát Nhã thấy tánh Không, phát sinh nhiều cấp bậc hiền thánh khác nhau, như kinh Kim Cương nói: “*Nhất thiết hiền thánh giai dĩ vô vi pháp nhi hữu sai biệt.*” Pháp vô vi đây là pháp không. Trí Bát Nhã Thanh văn chỉ thấy ngã không, nên đạt Niết Bàn không rốt ráo, còn ranh giới phân chia với sanh tử. Bát Nhã nơi Bồ tát thấy luôn cả pháp không, nên đạt Niết bàn rốt ráo, không còn khác gì với sanh tử. Sở dĩ Bồ tát Địa Tạng phát nguyện: “*Địa ngục vị không thệ bất thành Phật,*” là vì Ngài không hiềm gì ở mãi trong địa ngục, ngài xem Địa ngục cũng như Niết bàn vậy.

Quán Bồ đề tâm

I. Theo truyền thống Phật giáo Đại thừa, tu tịnh chỉ là để chuẩn bị cho sự tu quán. Có ba pháp quán chính yếu là quán từ bỏ, quán tánh Không và quán Bồ đề tâm. Quán từ bỏ là quán sát những khía cạnh đau khổ, nhiễm ô của tham dục bất thiện để từ bỏ tham luyến sanh tử. Trong ba pháp ấn vô thường, khổ, vô ngã, pháp quán từ bỏ chú trọng đến khía cạnh vô thường và khổ nơi mọi sự. Quán tánh Không thì chú trọng khía cạnh vô ngã, không thực chất nơi mọi sự để phát triển tuệ giác Bát Nhã. Từ tuệ giác ấy, quán Bồ đề tâm là tâm cầu đạt toàn giác như Phật để cứu độ chúng sinh. Nòng cốt của tâm Bồ đề là tâm đại bi hay lòng thương xót vô tận. Vì xót thương vô lượng chúng sinh đau khổ mà hành giả phát tâm mong cầu tuệ giác vô thượng để cứu khổ, gọi là phát Bồ đề tâm. Tâm Bồ đề có đủ bốn yếu tố của bốn nguyện rộng lớn là *Chúng sinh vô biên thệ nguyện độ*, thệ cứu khổ vô số chúng sinh; *Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn*, thệ dứt vô lượng nhiễm ô phiền não (tương đương với tâm từ bỏ); *Pháp môn vô lượng thệ nguyện học*, thệ học tập tất cả phương pháp dứt phiền não (tự cứu) và phương pháp cứu chúng sinh; *Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành*. Cả hai nguyện này là để hỗ trợ cho thệ nguyện thứ nhất. Quán Bồ đề tâm cần những giai đoạn như sau:

II. CÁC GIAI ĐOẠN QUÁN TÂM BỒ ĐỀ

Muốn có Bồ đề tâm, trước hết cần có tâm bình đẳng, gọi là *quán bình đẳng giữa ta và người*, nói rộng ra là giữa ta và tất cả chúng sinh, mọi loài, đều giống nhau ở chỗ mong cầu được sống an vui và tránh né đau khổ. Khi nhận thức sâu xa chân lý này, ta học tập bước kế tiếp là tìm cách mang lại an vui cho người như cho chính bản thân, và tìm cách cứu khổ cho người như cho chính ta.

Sự xem bình đẳng giữa mình và mọi loài chúng sinh là một điều rất khó đối với những người nặng ngã chấp. Không những họ khó thấy được bình đẳng giữa mọi chúng sinh (vì xét trên khía cạnh ưa vui ghét khổ, tham sống sợ chết thì mọi sinh vật đều giống như con người), mà giữa loài người, họ còn sinh đủ thứ phân biệt như chủng tộc, màu da, đẳng cấp v.v... Chính sự phân biệt này đã gây ra vô lượng thống khổ cho tất cả mọi loài, nên Đức Phật đã thấy đây là vô minh căn để. Do vậy, muốn tự cứu và cứu người thì tâm bình đẳng là điều cần trước nhất. Như đã nói, chính ngã chấp ngăn ta có tâm bình đẳng hay có cái nhìn bình đẳng, và ngã chấp ấy chủ yếu là *chấp thân này là ta, là tự ngã của ta, tách biệt với mọi người mọi loài khác*. Do vậy hòa thượng Viện chủ Thiền viện Vạn Hạnh thường nhắc nhở cốt tủy lời Phật dạy chính là *“hãy xem thân này không phải là ta hay của ta.”* Đây là yếu tố đặc biệt của Phật giáo khác với mọi tôn giáo khác, không như vô thường và khổ là hai yếu tố mà tôn giáo nào cũng nói dù không rõ ràng như Phật.

Từ sự xem thân này là ta và của ta, phát sinh đủ thứ phiền não, căn bản là tham, sân và tà kiến, trong đó tham, sân liên hệ chủ yếu đến hưởng thụ vật chất còn tà kiến thì liên hệ đến sự ôm giữ một chủ thuyết sai lầm: hoặc chấp tự ngã trường tồn [\[28\]](#); hoặc chấp tự ngã đoạn diệt [\[29\]](#). Pháp ấn của Phật dạy gồm ba điểm chủ chốt là vô thường, khổ, vô ngã. Bản chất con người cũng gồm ba nhiệm ô chủ chốt là tham, sân, si. Người nặng về tham thì không ưa nghe nói mọi sự đều vô thường. Người nặng về sân thì ghét nghe nói đến khổ. Người nặng về si thì khó chấp nhận lý vô ngã hay tánh Không, vì chủ yếu của si là chấp ngã. Nói ba pháp ấn là động đến nhược điểm của con người, do vậy có câu Phật pháp khó nghe. Vậy mà nay có người chịu khó đi nghe pháp đều đặn, đủ biết họ đã trồng căn lành từ nhiều kiếp.

Vì chấp ngã, nên khi nghe Phật khuyên ta phải xem mình người bình đẳng, và thương người như thể thương thân, người chấp ngã sẽ cực lực phản đối. Họ lý luận rằng, người khác, tôi khác, ai khổ mặc ai, dính gì đến tôi mà tôi phải lo? Luận chủ Santideva đã tiên liệu điều ấy. Ngài trả lời bằng thí dụ rằng:

“Như trong một thân thể, đầu mình tay chân mỗi phần đều khác nhau, nhưng khi vai hay chân đau thì tay đưa lên đấm bóp giùm một cách tự nhiên. Bồ tát khi đã thuần thục trong pháp quán bình đẳng cũng vậy, xem mọi người như những chi phần của cùng một tấm thân bao la, nên một phần đau đớn cũng ảnh hưởng đến toàn thể.”

Trong các bài giảng, đức Dalai Lama thường nhấn mạnh sự quân bình sinh thái địa cầu, sự tàn phá sinh môi do săn bắn chằng những thương tổn đến sự sống của động vật thực vật mà còn tác hại đến cả sự sống của con người.

Có người lại bảo:

- Bản thân tôi đã quá nhiều lo lắng đau khổ, thì làm sao cứu khổ người khác? Có phải là chuyện viển vông không?

Bồ tát trả lời:

- Ấy, cứ tìm cách cứu khổ cho người, quên bản thân mình đi, thì tự nhiên bạn sẽ hết khổ. Chính vì chỉ nghĩ đến bản thân, bạn mới gặp nhiều rắc rối như vậy.

Có câu chuyện như sau. Một người muốn tìm hiểu về thiên đường địa ngục, được đưa đi xem địa ngục trước. Trong một phòng bày biện đầy thức ăn, có những người chỉ đau khổ ngồi nhìn vì hai cánh tay họ đều ở trong tư thế duỗi thẳng, không co lại để cho thức ăn vào miệng mình được. Mặt ai nấy đều lộ vẻ thèm khát. Trong một phòng khác, tình cảnh cũng tương tự, nhưng ở đây mọi người đều vui vẻ vì tuy không co tay được để đưa thực phẩm vào miệng mình, song với cánh tay duỗi thẳng, họ có thể cầm thức ăn đưa vào miệng người khác. Cuối cùng tất cả mọi người đều được no dù không thể tự túc. Người hướng dẫn giới thiệu đây là thiên đường. Như vậy, thiên đường với địa ngục không khác hoàn cảnh mà khác nhau ở tâm địa và lời sống. Trong nhân gian có chuyện cái nồi Thạch Sanh tuy nhỏ bé mà luôn có đầy cơm để nuôi tất cả mọi người, cũng với ý nghĩa rằng, khi cõi lòng rộng mở, thì mọi sự được giải quyết êm đẹp. Lòng tốt vô biên nên vật chất cũng thành vô lượng. Nếu cứ lý luận theo kiểu cân đong đo đếm, thì không thể nào hiểu được cái nghịch lý rằng chính vì quá lo cho bản thân mà ta không ngừng gặp rắc rối. Ngược lại, nếu biết trải lòng ra lo cứu khổ mang vui cho mọi loài, thì bản thân luôn được an vui. *Shakespear* nói: “*Virtue is twice blessed; it blessed him that gives and him that takes.*” Sự bố thí mang lại an vui đến người cho cũng như kẻ nhận. Câu chuyện “*Trái cam* ¹³⁰¹” cũng cho thấy một trái cam có thể đem lại niềm vui cho tất cả mọi người, mà nó lại không hề suy chuyển.

Lợi lạc của sự quên mình giúp người là nhờ vậy mà ta đã được làm người (giữ giới sát sinh, trộm cắp, tà hạnh, nói dối v.v... mới được làm người, mà các giới này đều liên hệ đến người khác). Do vậy chính nhờ tha nhân mà ta gieo phước để được làm người. Đó là lợi ích.

Khi đã thấy được lợi lạc của sự quên mình, giúp người, hành giả tu tập pháp hành kế tiếp là *hoán đổi địa vị giữa mình với người*, nghĩa là đặt mình vào địa vị người khác để cảm thông trọn vẹn. Thói thường của ngã chấp là luôn so sánh mình với người, vì so sánh nên có cao thấp và ngang hàng. Ngã chấp làm ta phân biệt người thành ba hạng đối chiếu với tự ngã: hơn, bằng, hoặc thua mình. Với người hơn, thì ta ganh tị và ưa dèm pha. Với người bằng, ta cố thắng lướt họ. Với người thua kém, ta tỏ ra khinh khi ngạo mạn. Hoán đổi địa vị là ta không còn chủ động phân biệt mà trở thành đối tượng phân biệt của một người nặng ngã chấp đang đứng trước mặt ta. Nếu họ khinh bỉ ta, ta sẽ nghĩ: đây là do họ tưởng đang gặp một kẻ thua kém. Nếu họ luôn tranh đua so sánh với mình, ta sẽ nghĩ: đây là họ

tướng đang gặp một kẻ ngang hàng. Nếu họ dèm pha bôi nhọ mình, ta sẽ nghĩ: đây là họ tướng mình hơn họ. Luôn đặt mình vào địa vị người khác thì không còn lạ gì những thói cố chấp ở đời. Còn chính bản thân thì chỉ có xem mình người bình đẳng trong khổ đau và trong giác ngộ nên chấm dứt mọi tranh đua so sánh, từ đó phát sinh ngã mạn kiêu căng.

Trí tuệ

Làm thế nào để tu tăng thượng tuệ, cái thấy thù thắng? Đề tài này được đề cập trong chương chín của tác phẩm Nhập Bồ tát hạnh. Nay sẽ bàn đến Hai sự thật và Lợi ích của Tuệ giác về Không, tức là tăng thượng tuệ.

Phật dạy cho đại thừa Bồ tát đủ mọi phương diện của Pháp, gồm phát tâm Bồ đề, sáu Ba la mật (bố thí, giới, nhẫn) v.v... nhưng tất cả là cốt để đạt đến tuệ giác liễu tri Không, vì chỉ có tuệ giác này mới có thể phá trừ các chướng ngại cho mục đích cuối cùng là giác ngộ thành Phật. Nhưng ngay cả người chỉ tìm câu giải thoát cho riêng mình (Thanh Văn thừa) cũng phải đào luyện tuệ giác này, vì không liễu tri Không tánh thì không thể nào nhổ bật gốc rễ của khổ đau cho bản thân và kẻ khác.

Gốc rễ của mọi khổ đau là lầm thấy ngã và các pháp đều có thật, gọi là *nhân ngã* và *pháp ngã*, hay thực chất của con người và thực chất của mọi sự. Từ sự thấy lầm ấy sinh ra nhiều thói tẻ khác. Muốn cắt đứt gốc rễ này, điều thiết yếu là phải tu tập tuệ liễu tri Không, nhờ các phương tiện là tâm Bồ đề và sáu pháp Ba la mật.

Trước hết cần nhận chân rằng Hai sự thật tuyệt đối (chân đế) và tương đối (tục đế) không trái ngược nhau, mà bổ túc cho nhau. Khi thấy bản chất tương đối của một sự vật đừng quên bản chất tuyệt đối (tánh Không) của nó; và ngược lại, khi thiết lập chân đế cũng đừng quên bản chất tương đối của sự vật, nghĩa là chúng vẫn hiện hữu trong tính cách giả tạm.

Khi thấy Hai sự thật này không mâu thuẫn thì tức là ta đã đạt tuệ giác gọi là *nhị đế dung thông*. Muốn đạt tuệ này ta phải tu tập hai khía cạnh là phương tiện và tuệ giác. Phương tiện là để thấu rõ tục đế, tuệ giác là để thấu rõ chân đế. Cả hai phải được tu tập đồng thời, như chim bay với cả hai cánh.

Nay hãy nói về Hai sự thật (nhị đế) dưới năm tiêu đề như sau:

1. Sự khác nhau giữa Hai sự thật
2. Định nghĩa Hai sự thật
3. Phân biệt các hạng người trình bày Hai sự thật
4. Cái thấy khác nhau là do trình độ tu chứng

5. Bác bỏ luận cứ cho rằng không cần chứng tánh Không cũng đạt được giải thoát.

1. KHÁC NHAU GIỮA HAI SỰ THẬT

Có hai loại sự thật có thể được biết, đó là sự thật tương đối (tục đế) và sự thật tuyệt đối (chân đế). Tục đế là tất cả mọi pháp (hiện tượng), ngoại trừ không. Chân đế là tất cả những cái không. Ví dụ, ngã và các uẩn thân tâm là tục đế, còn tánh Không hay sự trống rỗng, không thực chất nội tại của ngã và các uẩn là chân đế. Nhưng hai sự thật này không phải khác nhau như hai cái sừng trái phải của một con bò. Về bất cứ hiện tượng hay pháp nào, chân đế và tục đế của nó cũng chỉ là một thực thể ấy (như hai mặt của một đồng tiền); nếu thấy hai thực thể khác hẳn nhau thì không phải là cái thấy toàn diện. Như trong kinh Kim Cương, Phật hỏi Ngài Tu Bồ Đề có thể do thấy thân 32 tướng mà thấy Phật không, thì 32 tướng là tục đế mà Phật là chân đế. Trả lời có hay không đều sai, đều ám chỉ chân đế, tục đế là hai thực thể khác biệt. Hoặc khi Phật hỏi Như Lai có thuyết pháp không, trả lời có là chấp tục đế, trả lời không là chấp chân đế. Trả lời có là chê Phật vì trong Kim Cương, Phật dạy: “Nếu ai nói ta có thuyết pháp là hủy báng ta, không hiểu được ý nghĩa ta nói (*Nhược hữu nhân ngôn Như Lai hữu sở thuyết pháp tức vi báng Phật, bất năng giải ngã sở thuyết nghĩa*). Còn nếu trả lời Như Lai không thuyết pháp thì lại là chê pháp, cho rằng pháp không phải do Phật nói. Vậy cần phải hiểu hai chân lý chân, tục không tách biệt nhau.

2. ĐỊNH NGHĨA HAI ĐẾ

Chân đế được định nghĩa là một sự thật được thấy do cái thấy trực tiếp, trong đó không còn mọi tướng nhị nguyên, không còn gì để bàn cãi. Tục đế được định nghĩa là một sự thật được thấy do cái thấy trực tiếp trong đó còn có tướng nhị nguyên có thể bàn cãi. Tướng nhị nguyên nghĩa là vẻ ngoài của một vật cùng với vẻ ngoài của tự tánh nó. Tự tánh^[31] có một nghĩa rất đặc biệt trong tư tưởng Phật giáo. Nó ám chỉ sự hiện hữu của một vật được xem là do chính bản chất riêng nó; nhưng kỳ thực, một kiểu hiện hữu như thế hoàn toàn không có thực. Đó là một tà kiến; chỉ có cái tâm chấp thủ vào thực hữu mới thấy ra như vậy.

Trở lại hai sự thật, hãy lấy ví dụ sau. Khi thấy một tục đế như cái bình, với phạm phu có hai điều xuất hiện trong cái thấy ấy, là cái bình và tự tính hay hiện hữu tự nội của nó (chất liệu, màu sắc, hình dáng, v.v...) Nhưng khi nhìn cái bình theo chân đế, thấy nó không tự tính, thì cả hai thứ là cái bình và tự tính của nó đều biến mất, ta chỉ còn quán chiếu cái *không tự tính* mà thôi. Bởi thế mà Santideva nói: “Khi còn thấy tướng nhị nguyên thì không thấy được chân đế.”

3. CÁC HẠNG NGƯỜI TRÌNH BÀY VỀ HAI ĐẾ

Có hai hạng: những thiền giả như Santideva, Atisha, Long Thụ... theo quan điểm Trung Quán Prasangika (tuyệt đối) thì thấy các pháp đều không tự tính. Những thiền giả khác, như phái Trung quán Svatantrika, Duy thức, Kinh Lượng Bộ và Tỳ bà sa thì chủ trương tất cả pháp đều có tự tính. Hạng trước bác bỏ quan điểm của hạng sau, và hạng trước cũng có nhiều trình độ cao thấp nên có cái thấy khác nhau.

4. DO TRÌNH ĐỘ TU CHỨNG MÀ CÁI THẤY KHÔNG CỦA HỌ KHÁC NHAU

Lời Phật dạy chia ra bốn trường phái triết học trong đó hai trường phái Tỳ bà sa và Kinh Lượng bộ là tiểu thừa, Duy thức và Trung quán là Đại thừa. Những trường phái này giải thích tánh Không một cách khác nhau, nhưng cái thấy tối hậu của Phật chính là lập trường của phái Prasangika thuộc Trung quán.

Theo quan điểm sau cùng này thì tánh Không của một pháp là sự không có tự tánh, bản chất tự nội của nó. Muốn thấy tánh Không của một vật thì phải nhận ra cái gì cần phải phủ nhận, đó là phủ nhận tự tánh hay bản chất tự nội của vật ấy. Nhưng phải hiểu tự tánh nghĩa là gì thì mới bác bỏ hay phủ nhận nó được. Tâm ta đã quen với những cái thấy sai lầm từ vô lượng kiếp nên rất khó mà hiểu được ngay quan điểm Trung quán Prasangkiga. Bởi vậy cần phải được huấn luyện dần dần qua bốn trường phái triết học Phật giáo để cuối cùng đi đến tánh Không, chánh kiến tối hậu. Do vậy mà Phật giảng dạy bốn hệ thống triết học khác nhau.

Ta hãy xem xét vấn đề tự tánh trong ý thức về tự ngã hay *cái tôi*. Tất cả chúng ta đều chấp thủ một tự ngã dựa trên năm uẩn thân và tâm. Nhưng không phải mọi cái thấy có *tôi* đều gọi là chấp ngã. Trong sự thấy có cái *tôi*, vận hành hai khía cạnh khác nhau của tâm: một là chỉ thấy có cái *tôi* hiện hữu trên bình diện tục đế; hai là thấy cái *tôi* hiện hữu tự nội, có tự tánh. Chính cái thấy sau này gọi là tâm chấp ngã. Hiện tại hai kiểu hiện hữu này của cái *tôi*, một chân thật (cái *tôi* tục đế), và một hư vọng (cái *tôi* có tự tính), dường như hòa lẫn rất khó tách ra, nhưng đôi lúc cái ngã bị thấy một cách sai lầm ấy quả có xuất hiện một cách rõ rệt, ví dụ như khi đứng trên bờ vực thẳm sắp rớt xuống thì ta không nghĩ rằng cái thân hay tâm sẽ rớt xuống mà ta nghĩ *tôi* sẽ rớt xuống.

Khi ấy rõ ràng có một cái *tôi* xuất hiện biệt lập với thân tâm. Nếu cái *tôi* ấy hiện hữu thực, thì nó mới là một cái *tôi* có tự tính; nhưng sự thật cái tâm thấy có *tôi* (như *tôi* sợ, *tôi* mừng, *tôi* sắp rớt xuống hổ,...) ấy là vọng tâm, và đối tượng nó ôm giữ hoàn toàn không thực có. Tâm này là một điển hình của ngã chấp, và cái *tôi* mà nó bám riết ấy là đối tượng cần phải phủ nhận để hiển thị tánh Không. Cũng thế, các hiện tượng sống động có vẻ như thực hữu nội tại kia cần phải được hiểu là những đối tượng cần phủ nhận trong sự liễu tri Không tánh.

Có hai kiểu chấp ngã thô và tế. Chấp ngã thô là chấp cái tôi là năm uẩn thân tâm. Chấp ngã vi tế là chấp các uẩn thân tâm đều có tự tánh. Trên lập trường Trung quán tuyệt đối, thì cái tôi chỉ là giả danh tạm gán cho hợp thể năm uẩn, và đấy chỉ là tục đế, còn theo chân đế thì không có cái ngã dù thô hay tế.

Mọi hiện tượng (*hay pháp*) đều giống như con voi ta thấy trong chiêm bao, vì đâu là con voi mà ta đã thấy khi nằm ngủ trong gian phòng bé nhỏ của mình? Nó ở trong phòng hay trong tâm ta? Nó không ở đâu cả, nó chỉ hiện ra một thoáng trong tâm ta. Vậy rõ ràng con voi không hiện hữu một cách độc lập, mà chỉ do quan niệm của ta bày đặt. Cũng tương tự, tất cả hiện tượng ta thấy trong lúc thức cũng chỉ do tâm ta dựng lên mà thôi.

5. BÁC BỎ QUAN NIỆM KHÔNG CẦN CHỨNG TÁNH KHÔNG CŨNG GIẢI THOÁT

Các phái khác, Tỳ bà sa, Kinh lượng bộ và Duy thức thuộc về chủ trương Duy thức đều phản đối lập trường Trung quán và bị Trung quán bác lại như sau.

- *Duy thức chủ nghĩa*: Nếu ông cho không có gì thực hữu nội tại, thì sáu Ba la mật cũng thế. Và khi Sáu ba la mật đã không thực, thì tu hành làm gì?

- *Trung quán*: Mặc dù sáu Ba la mật không thực hữu nội tại, vẫn cần tu để đạt thành Phật quả. Sáu ba la mật trên bình diện chân đế là không, nhưng trên tục đế thì vẫn có, như những con đường cần phải vượt qua để đạt đến mục đích là thành Phật.

- *Duy thức*: Vì sao ông cho rằng thấy được các pháp là không, như huyền thì có thể trừ khử được vọng tưởng vô minh? Như một phù thủy biến ra được một cô gái đẹp rồi lại đâm ra say mê nàng, thì sao?

- *Trung quán*: Đó là tại nhà phù thủy chưa trừ khử được sự chấp vào tính thực hữu của cô gái đẹp, sự chấp thực này đã ăn sâu trong ông ta từ vô thủy kiếp. Khi trông thấy cô gái đẹp, khuynh hướng nhận chân tính phi thực của cô gái ở nơi ông quá yếu, nên vẫn say mê nàng. Cần phải qua một thời gian dài tập quen với cái thấy tất cả đều không thực chất nội tại thì ta mới có thể từ bỏ được mọi dấu vết của sự chấp có thực. Hơn nữa, nhờ thấy được cái không của vạn pháp chính nó cũng không thực, mà ta thấy luôn tánh Không của cái không, và từ bỏ được quan niệm rằng Không là thực có.

KÊU DÀI MỘT TIẾNG LẠNH HƯ KHÔNG

Một thiền sinh khi cảm hứng đã làm một bài thơ trong đó có câu: “Sau lưng, trước mặt, hư không một trời”. Nghe thật lạc loài, buồn bã. Ngược lại, thiền sư Không Lộ cũng có câu thơ:

*“Hữu thời, trực thượng cô phong lãnh
Trường khiếu nhất thanh hàn thái hư”.*
(Có lúc lên đỉnh núi cao vút,
kêu dài một tiếng lạnh hư không).

Nghe thực trầm hùng, siêu thoát. Cũng đều ám chỉ khoảng không bát ngát, mà sao câu thơ của thiền sinh âm hưởng nổi cô đơn vợi vợi của một tâm hồn hụt hẫng, còn câu thơ của thiền sư lại toát ra vẻ hiên ngang của Người đã chinh phục được tự tâm, và do vậy chinh phục cả vũ trụ? Vì một bên còn thấy “cái tôi” ở trung tâm bầu thái hư, từ trung tâm đó có ra sau trước hai bên, trên dưới, rồi hốt hoảng thấy mình choáng ngợp giữa hư không. Một bên hòa tan cái “tôi” cùng vũ trụ nên không còn cảm thấy cô đơn ngược lại, thấy mỗi hơi thở của mình đều tác động vào vũ trụ, đến nỗi khi cao hứng (chứ không phải buồn!) mà hét lên một tiếng chơi, thì cả bầu thái hư trên đỉnh núi cũng lạnh theo hơi thở mình.

Đạo Phật thường được gọi là

“Cửa Không”, rồi thiền sư lại còn làm cho ta rối mù thêm nữa với một khái niệm “Cửa Không cửa” (Vô môn quan - la Porte sans entrée hay l’Entrée sans porte – doorless entry) nghĩa là cái cửa không có lối vào. Không có lối vào thì tại sao lại có tên gọi là “cửa”? Vì rằng muốn vào thì phải hiểu nghĩa “Không”. Nếu không hiểu nghĩa Không, sẽ bị hư vô nuốt chửng như thiền sinh nọ trong một giai đoạn của đời tu. Thực ra không ai tu hành mà không trải qua giai đoạn ấy, gọi là giai đoạn “chấp không”.

Sắc, Không trong Bát nhã là hai khái niệm mà người đời và triết học Tây phương đều cho là hai cực đoạn tiêu diệt lẫn nhau, như vật chất và tinh thần, có và không vân vân. Nhưng với cái thấy của Phật thì sắc và không “duyên sinh” lẫn nhau, làm điều kiện cho nhau, nên không phải là hai chuyện khác nhau, do vậy bài

Tâm kinh có câu: “Sắc bất dị không, không bất dị sắc”, (vật chất chẳng khác chân không, chân không chẳng khác vật chất). Để nhấn mạnh thêm sự “không khác”, câu sau còn nói: “sắc tức thị không, không tức thị sắc” (Vật chất chính là chân không, chân không chính là vật chất). Có người đưa ra thuyết lượng tử của vật lý hiện đại để chứng minh lời Phật, trích dẫn nhà vật lý David Bohm nói vật chất khi phân tích tới cùng thì thành một cái vừa động vừa tĩnh, chợt biến chợt hiện, khi thì như ánh sáng, khi thì như năng lượng, và cho rằng khám phá này rất gần với thuyết sắc không của nhà Phật. Nhưng ta không cần đợi khám phá khoa học mới thấy “Sắc, không” vốn đi liền nhau không rời.

Thực tế ta không bao giờ nói “không” về một cái chưa từng có, ví dụ ta chỉ nói “hôm nay trời không mây” chứ không nói “đất không mây”, vì mây chỉ có ở trên trời. Như vậy, có ở đâu thì không ở đấy. Một người ham sách thì than phiền “lâu nay tôi không có sách đọc”, người ham tiền sẽ nói “lâu nay tôi không làm ra tiền”. Bởi thế, mỗi cái không nói lên một cái có khác nhau.

Không mà Phật dạy trong Bát nhã được gọi là Chân không vì nó không tất cả những cái có theo tiêu chuẩn phạm phu chúng ta đã nói trên, nhưng từ Chân không đó mà có tất cả mọi sự từ vật chất đến tinh thần. Chân không ấy có những đặc tính là: trước hết, nó luôn luôn đi liền, tàng ẩn trong mọi sự vật. Đặc tính thứ hai là nó không biến đổi, sinh diệt như sự vật. Đặc tính thứ ba và cuối cùng, là nó vượt ngoài mọi khái niệm mô tả của chúng ta như sạch dơ, to nhỏ, nhiều ít, v.v..

Một vật được nhận biết trước hết nhờ khoảng không mà nó chiếm chỗ. Hãy tưởng tượng một cái chum và một cái hủ. Ta nói chum to, hủ nhỏ, bởi vì chum chiếm một không gian lớn hơn hủ, và nhờ vậy chum chứa được nhiều vật chất hơn hủ. Nhưng ta không thể nói hư không trong chum lớn hơn hư không trong hủ, vì ta chỉ thấy cái thành vây quanh chum để thành chum, vây quanh hủ để thành hủ, chứ hư không trong chum với hư không trong hủ, hay hư không bên ngoài cả chum lẫn hủ, vẫn là một thứ hư không đó mà thôi, vượt ngoài khái niệm lớn nhỏ. Vậy là vì có vật chất (sắc) – cái làm nên tên chum, tên hủ – mà có ra những khái niệm lớn nhỏ, sạch dơ, v.v.. còn hư không thì không có những khái niệm đối lập ấy. Lại nữa, cái chum, cái hủ thì bị hủy hoại theo thời gian, nhưng hư không trong đó thì không hề đổi khác, dù chum có bị vỡ ta cũng không thấy hư không tan vỡ, mà dù trong chum có chứa gạo hay chứa nước thì cũng chính nhờ cái không của chum mới có thể chứa đựng.

Một bình chứa sữa được gọi là bình sữa, chứa nước gọi là bình nước, cắm hoa thì gọi là bình hoa, nhưng khi không có gì trong đó cả đáng lẽ ta phải gọi là bình chứa hư không mới phải, tại sao danh từ đó nghe buồn cười, thừa thãi? Là vì nếu chứa hư không thì cũng như không chứa gì, vì hư không trong bình và ngoài

bình nào có khác gì nhau. Thế nhưng cái bình hữu dụng chỉ nhờ khoảng không của nó để chứa đựng, dù nó làm bằng pha lê cẩm thạch hay làm bằng đất nung.

Tâm mỗi người cũng như hư không trong mỗi bình chứa, thành trì làm nên bình chứa to nhỏ, xấu đẹp chính là bức thành ngã chấp, là cái “tôi”. Ta gọi một người “lành” khi ba nghiệp thân miệng ý nơi họ tốt lành, không hại ai, và “dữ” là do ba nghiệp nơi họ hung ác. Nhưng ba nghiệp có thể chuyển được, và đó là mục đích của việc tu hành: sửa đổi thói quen xấu thành thói quen tốt; như cái bình xưa nay chứa nước mắm, nay đổ hết nước mắm ra, súc thật sạch, ngâm rửa lâu ngày sẽ hết mùi thối, có thể chứa nước hoa và được gọi là bình nước hoa. Bình nước hoa hay bình nước mắm chỉ khác nhau ở cái tên gọi và cách dùng, chứ phần cốt cán là khoảng không để chứa đựng vốn không khác nhau. Nên Bát Nhã dạy, Chân Không không có sạch dơ, thêm bớt, sinh diệt...

Một bình chứa nước mắm quá lâu, khi đổ ra mà đựng nước hoa vào liền thì nước hoa ấy sẽ không thơm mùi nước hoa mà ta chỉ ngửi thấy toàn mùi nước mắm, không thể sử dụng vào việc gì được: xịt vào áo thì thối cả áo, mà cũng không thể dùng để nêm thức ăn như nước mắm. Người hành đạo còn tâm thế gian cũng vậy, như một cái bình chưa được súc rửa sạch sẽ, vẫn còn toát ra mùi nước mắm bám vào trong bình đã quá lâu.

Khi ngồi thiền, là ta trở về với cái nền tảng Chân Không từ đó phát xuất tất cả ý nghĩ thiện ác thánh phàm, Phật và chúng sinh... mà Phật gọi là Chân tâm, Như lai tạng, Bản lai diện mục hay Chân như v.v., có rất nhiều tên gọi. Nghĩa là ta lưu ý đến cái bình (container) thay vì những vật chứa trong bình (contained). Có khi ta cảm thấy tâm tĩnh lặng, thư thái, tưởng như ý nghĩ hay VỌNG TUỞNG lặng mất, hơi thở cũng như chấm dứt theo với tư tưởng, và có người đắm hoảng sợ.

Nhưng giây phút đó dù kéo dài bao lâu cũng có lúc chấm dứt, và thói quen tư tưởng lại nổi lên trở lại như cũ; ví như từ cái thành bình, lại toát ra mùi thối của nước mắm, hoặc mùi thối của nước hoa tùy theo lâu nay bình chứa chất gì trội nhất, mà Duy thức học gọi là những hạt giống nghiệp. Như vậy sự tĩnh lặng mà ta làm tường là Chân không đó không phải là chân không thứ thiệt, mà chỉ là một giai đoạn nghỉ mệt của cái tâm thức đã quen bon chen từ vô lượng kiếp, nay nhờ thực tập, nó tạm lắng yên xuống đáy sâu, thời gian vắng lặng an tịnh này kéo dài lâu mau do thực tập quen hay chưa quen. Cái “thấy thanh tịnh này”, một cái thấy do duyên sinh, nhờ thực tập, nhờ ngồi lâu mà thấy, thì không phải cái ta cần đạt, vì nó rất nguy hiểm. Phật gọi nó là một ma chướng cho giải thoát, vì ta sẽ cho mình có thần thông và bám vào những sở đắc do thần thông mang lại, như tài sản danh vọng. Biết bao người tu phải đọa vì chứng đạo nửa vời như thế. Bởi thế Phật dạy cần phải tu chỉ quán song hành, hay “định tuệ song tu” chứ không nên chấp nhậ vào việc ngồi mà cũng không được bỏ qua việc ngồi. Làm sao kéo dài thời

thiền định trong suốt cả ngày hoạt động của ta, nghĩa là “vào trong thanh sắc không bị thanh sắc lừa dối”, luôn luôn thấy được vô thường, vô ngã, chân không, dù có chạm xúc bất cứ kinh nghiệm gì trong cuộc sống, vì chân không có mặt khắp mọi sự trong ta và ngoài ta, không đợi ngồi thiền mới thấy. Ngồi thiền là để thấy cho rõ hơn mà thôi.

Hạt giống nghiệp phát xuất từ nền tảng ngã chấp, ví như mùi thơm hay thối toát ra từ cái thành của bình chứa nước hoa hay nước mắm. Nên nghiệp lành nhiều thì sinh cõi trời, hưởng phước dài lâu và gặp hoàn cảnh sung sướng, giống như một cái bình chứa nước hoa đương nhiên được ở chỗ cao, được nâng niu vì đựng đồ quý; còn một hủ phân thì để ở chỗ thấp xấu, lăn lóc trong những chỗ tòi tàn... Nhưng tất cả hai thứ đồ đựng ấy đều phải bị hủy diệt bởi thời gian, và bình nước hoa dễ có ngày bị sử dụng bậy mà thành đồ phế thải. Những việc lành còn chấp ngã cũng rơi vào nguy cơ là hưởng phước hữu lậu, nghĩa là có quả báo hạnh phúc, nhưng chính hạnh phúc đó lại trở thành nguồn gốc đau khổ cho người được hưởng nó: như người trúng số độc đắc đi lãnh tiền về lại bị giết vì túi tiền mình mang. Vì lẽ đó, người tu hành cần có chính kiến để thấy mọi quả báo khổ vui không thực, để đừng chấp quả báo mới mong giải thoát Cái tôi vốn không thực, nhưng do vì từ vô lượng kiếp ta đã làm thấy là thực, và do thấy lầm, nên đã tạo vô số ác nghiệp và ân oán giang hồ.

Bây giờ giải tán cái tập đoàn ấy không phải đơn giản, cũng như không thể súc sạch bình nước mắm trong sớm chiều. Khi tu tập một thời gian lâu dài, tránh tất cả ác làm tất cả lành, trong tinh thần vô ngã không cầu quả báo, thì cũng như súc cái bình thực sạch không còn một mùi nào nữa dù nước mắm hay nước hoa (vì người tu đại thừa khi hành thiện không thấy có ta, người, ví như không để nước hoa dính vào mình, không tô bồi cho cái thành trì bản ngã). Khi ấy cái bình (tâm) luôn luôn trống rỗng, và khoảng chân không bên trong không khác gì khoảng không bao la bên ngoài, thành trì bản ngã – tức cái thành vây quanh một không gian nhỏ hẹp làm nên cái “tôi” dần mỏng đi và biến mất, hòa thành nhất thể với thái hư to rộng, ấy là niết bàn giải thoát ngay trên đời này, không đợi chết rồi mới đạt được. Nhưng theo pháp thiền Dzogchen của mật tông, thì giây phút chết đối với một người như vậy (luôn luôn tuệ quán về Chân Không) là cao điểm của giác ngộ, vì chỉ khi ấy ánh sáng căn bản, tức điểm linh quang hay tinh chất của ngũ uẩn đã được chuyên hóa, mới hiển hiện nguyên vẹn, rực rỡ, vì không còn bị che lấp bởi thân xác và sự chấp thủ thân xác. Người tu tịnh độ thì thấy ánh sáng ấy như là hào quang của Phật A Di Đà, nhưng mật tông thì thấy đó là ngũ uẩn đang tan vào thể chất uyên nguyên của nó, nghĩa là tràn khắp vũ trụ và trở thành tia vũ trụ.

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

NGỒ VÀO THIỀN



Thiền
Tranh Đinh Cường

Sri Aurobindo nói toàn thể đời sống là Du già (Yoya). Đúng thế, mọi sự có thể trở thành một pháp thiền. Và bạn chưa thực sự thiền định, khi bạn chỉ ngồi thiền vào một lúc nào đó trong ngày, khi bạn không biến mọi chuyện thành thiền pháp. Thiền không chỉ là một phần trong đời bạn; hoặc có thiền định, khi bạn hoàn toàn sống với thiền, hoặc không có thiền. Thiền vẫn là một phẩm chất của đời bạn như hơi thở. Bạn vẫn tiếp tục thở dù bạn đang làm bất cứ việc gì – chứ không thể khi thở, khi không?

Thiền là một hơi thở tâm linh. Cũng như thân thể đang thở không khí, tâm bạn cũng có thể thở với ý thức tỉnh giác, và khi bạn hít vào thở ra với ý thức, thì bạn không chỉ là một thân xác vật lý, mà từ đó có một sự thở “cao cấp” nghĩa là thở trong tỉnh thức, hít thở chính sự sống. Khi ấy bạn đi vào một lĩnh vực khác, gọi là lĩnh vực siêu hình.

Sự thờ của bạn là vật lý, còn thiền định, ý thức tỉnh giác, awareness – là siêu hình. Bạn không thể chỉ ngồi thiền vào buổi sáng, rồi quên tuốt về chuyện ấy vào buổi chiều. Bạn không thể đi vào một ngôi chùa để thiền, rồi ra khỏi chùa là hết thiền. Ấy là làm một điều giả dối. Bạn có thể vào chùa rồi đi ra, nhưng không thể vào thiền rồi đi ra. Khi đã “vào” thiền, thì kể từ ấy dù bạn đi đâu, thiền cũng sẽ luôn luôn theo chân bạn.

Lại nữa, bạn có thể vào thiền từ bất cứ ngõ nào, vì toàn thể đời sống là một thiền định sâu xa: núi đồi, trăng sao, hoa lá, cây cỏ, toàn trái đất đều đang nhập định. Bởi thế, bất cứ gì cũng có thể trở thành ngõ vào thiền. Chính vì vậy mà có rất nhiều kỹ thuật, rất nhiều giáo phái, và cũng chính vì vậy mà tôn giáo này không hiểu tôn giáo kia – vì họ nhập đạo bằng những ngõ khác nhau. Và đôi khi có những đạo, thậm chí không mang tên là “đạo” bạn sẽ không nhận ra là họ có “tôn giáo” mặc dù họ vẫn có một niềm tin, sự nhiệt thành của kẻ theo một tôn giáo. Ví dụ một nhà thơ. Thi nhân có thể đi vào thiền định không cần đến bậc thầy nào, cũng không đi chùa, và hoàn toàn không được xem là người có tôn giáo. Nhưng ông ta có thể “nhập đạo” bằng thơ văn, bằng tính sáng tạo trong mình. Hoặc một người thợ gốm cũng có thể nhập thiền chỉ nhờ nắn đồ gốm. Mỗi ngành nghề đều có thể trở thành một công vào đạo. Người bán tên, người làm vườn, hay bất cứ ai cũng có thể vào đạo từ khắp mọi hướng. Bất cứ điều gì bạn làm, đều có thể trở thành một ngõ vào đạo, nếu việc làm của bạn có phẩm chất của tỉnh giác chánh niệm.

Vậy thì hành vi, kỹ thuật, phương pháp không quan trọng bằng ý thức tỉnh giác mà bạn đặt vào mỗi hành vi mình làm.

Kabir, một đạo sĩ Ấn vốn là thợ dệt, sau khi đắc đạo ông vẫn dệt áo. Những đồ đệ thường bảo ông: “Xin thầy nghỉ ngơi đi, chúng con sẽ cúng dường bất cứ gì thầy cần”. Ông cười lớn mà bảo: “Việc ta làm không phải là dệt. Dệt chỉ là hành vi bên ngoài. Đồng thời trong ta, đang tiếp tục một việc mà các con không thể thấy: Đây là thiền định của ta.” Và Gora một đạo sĩ khác là một thợ gốm. Ông nắn những bình đất; và khi bình được xoay quanh trục thì trong tâm ông cũng đang tập trung chánh niệm tỉnh giác. Chiếc bình được tạo ra chỉ là sản phẩm phụ. Ông ta đang sáng tạo chính mình, qua việc nắn đồ gốm. Paul Valéry nói: “*Tout homme crée sans le savoir – Mais l’artiste se sent créer – Son acte engage tout son être – Et la souffrance le fortifie*”.

Tạm dịch:

“Mọi người sáng tạo, nhưng ai nào tự biết?

Nghệ sĩ thấy mình sáng tạo từng giây

Sống hết mình cho mỗi một hành vi

Và đau khổ biến thành nguồn nghị lực.”

Đạo sĩ chính là nghệ sĩ của nghệ thuật “sống cho ra hồn”.

Khi thiền định, ta thấy mình chỉ như một làn sóng trên đại dương cuộc đời. Nói cho cùng thì chỉ có biển hiện hữu mà thôi. Không thể có những làn sóng mà không có biển. Sóng chỉ là hiện tượng, mà biển là thực chất.

Ngôn ngữ đã tạo nhiều rắc rối. Vì ta nói “một làn sóng” nên có vẻ như sóng là cái gì có thực chất – Đáng lẽ nên nói “dậy sóng” thì hơn: Đây là một hoạt động, không phải một vật thể. Biển có thể lặng yên hay chuyển động, nhưng không thể nào có một làn sóng lặng yên. Lại nữa, sóng nổi lên như những cá nhân riêng lẻ, có lớn có nhỏ khác nhau, có sóng đang lên và sóng khác đang xuống, nhưng thực tại là biển cả đằng sau chúng thì chỉ là một và những làn sóng đều tương quan lẫn nhau, dù chúng có vẻ tách rời.

Chúng ta, cũng chỉ là những làn sóng trên đại dương vũ trụ. Hơi thở vào của mỗi người là hơi ra của người khác và của cây cối, mọi sinh vật khác. Trong ta có toàn thể mọi người, mọi sự. Tính cá nhân, riêng rẽ chỉ là huyền hoặc mê, lầm. Bởi thế, chấp ngã là chướng ngại duy nhất, và mọi tôn giáo đều lên án thái độ ích kỷ, chỉ biết có mình. Nói rằng không có thượng đế cũng không sao, nhưng bảo “chỉ có tôi quan trọng” là một thái độ phi tôn giáo.

Đức Phật là một người vô thần không tin vào một ông thượng đế nào cả, vậy, nếu bạn không tin thượng đế không phải là yếu tố cơ bản cho tinh thần tôn giáo, mà vô ngã mới là cơ bản. Và cho dù bạn có tin thượng đế mà tâm ích kỷ thì cũng là phi tôn giáo. Với tâm vô ngã, thì không cần tin thượng đế, vì tâm ấy tự nhiên là rất thánh thiện.

Hãy nhớ biển cả mà bỏ qua làn sóng, vì mỗi khi khởi sự giống như một làn sóng cá nhân, là ta đang làm quấy và sẽ tạo ra đau khổ vì chống lại quy luật phổ quát. Đây là ý nghĩa về nghiệp báo trong đạo Phật.

Thích Nữ Trí Hải

TẶNG HỘ CHÁU

Truyện ngắn

Khi Phật ở nước Xá vệ, có một vị thiện gia nam tử sau khi nghe Ngài thuyết pháp, đã xin xuất gia theo Phật. Vị ấy tinh cần tu tập, chẳng bao lâu đã đắc quả A La Hán. Các vị đồng phạm hạnh thường gọi ngài là trưởng lão Tăng Hộ. Khi ngài xuất gia, em gái ngài vừa hạ sinh được một bé trai, và lấy tên ngài đặt cho hài nhi, gọi tên là "Tăng Hộ cháu". Lớn lên, Tăng Hộ cháu cũng theo cậu xuất gia và được hầu cận ngài. Sau khi thụ đại giới, Tăng Hộ cháu đến an cư tại một khu làng và được cúng dường hai bộ y tốt. Với ý định cúng dường cậu sau mùa an cư, Tăng Hộ cháu để dành lại một bộ y. Khi mãn hạ, Tăng Hộ cháu trở về tinh xá Cấp cô độc đánh lễ Phật và ra mắt cậu. Nhưng ngài đi an cư chưa về. Tăng Hộ cháu quét dọn am thất của cậu, múc sẵn nước rửa chân, sửa soạn nước uống và các thứ cần dùng cho tôn giả. Khi tôn giả trở về, Tăng Hộ cháu ra đánh lễ cúng dường bộ y mới cho tôn giả, nhưng tôn giả từ chối: "Ta đã có đủ ba y. Người giữ lấy cho người." Sau khi múc nước tôn giả rửa chân, ngồi nghỉ, Tăng Hộ cháu đứng hầu một bên lại thưa: "Bạch tôn giả, xin tôn giả nhận lấy bộ y con cúng dường, để cho con được chút phước mọn." "Hãy thôi đi, người giữ lấy. Ta đã có đủ y." Năn nỉ nhiều lần, tôn giả vẫn từ chối.

Đứng quạt sau lưng tôn giả, Tăng Hộ cháu trong lòng không vui, thầm nghĩ: "Tôn giả ở ngoài đời là cậu ruột của ta, ta là cháu ruột của ngài. Ta đối với tôn giả vừa có tình ruột thịt vừa có tình thầy trò, Thế mà tôn giả vẫn lạnh nhạt với ta, không thèm nhận đồ cúng dường của ta. Ngài đã không thương ta, thì ta còn đi tu làm chi nữa cho thêm phiền não. Chi bằng ta hoàn tục quách... Nhưng ta xuất gia từ lúc hãy còn thơ bé. Bây giờ hoàn tục, không biết nghề nghiệp gì thì làm sao mà sống nhỉ? Thật khó khăn thay. Ô, hay là ta hãy bán bộ y đẹp này mà mua một con dê cái. Loài súc sinh ấy sinh đẻ rất nhanh. Vừa khi dê đẻ bảy con thứ nhất, ta sẽ đem bán mà kiếm một số vốn. Cứ tiếp tục như thế, ta sẽ sẽ có một mớ tiền. Khi có tiền nhiều, ta sẽ cưới một chị vợ. Chị ấy sẽ sinh ra một thằng con trai. Ta sẽ lấy tên tôn giả -cậu ta- mà đặt tên cho thằng con ấy. Rồi ta sẽ để nó ngồi trong một chiếc xe, cùng với chị vợ đẩy xe đến tinh xá thăm ông cậu. Khi đi giữa đường,

trông thấy thằng bé kháu khỉnh, ta muốn bồng nó nên bảo chị vợ: "Bây giờ bà đẩy xe đi, để tôi ẵm thằng bé". Chị vợ là kẻ cứng đầu, cãi lại: "Anh mà ẵm con cái gì, để tôi ẵm nó, anh đẩy xe đi", rồi nằng cuí xuống ẵm thằng bé. Đi được mấy bước, nằng làm thằng bé rớt xuống trúng ngay giữa đường bánh xe lăn. Chiếc xe cán lên thằng bé. Ta giận quá bảo chị vợ: "Mày không chịu để con cho tao bồng, không đủ sức ẵm mà cứ dành lấy nó, để cho nó rớt như vậy. Thật mày đã hại tao ". Vừa nói ta vừa lấy cái gậy đánh nằng một cú..." Vừa quạt cho tôn giả, Tăng Hộ cháu vừa để cho tư tưởng phiêu lưu như trên, và đến đoạn kết thúc, y gõ cán quạt vào đầu tôn giả cái tróc.

Đọc được dòng tư tưởng của cháu nhờ đã chứng tha tâm thông, vị tôn giả lên tiếng nói: - Này người đánh không trúng mục đàn bà, mà trúng ngay đầu ta. Tăng Hộ cháu giật mình, nghĩ: "Chết rồi! Tôn giả đã biết tâm niệm ta hết trọn. Làm sao ta còn có thể sống đời xuất gia được nữa ". Nghĩ xong, y liệng cái quạt, co giò chạy ra khỏi cổng tinh xá. Những người bạn đồng lứa chạy theo bắt y lại, dẫn đến trước Phật: Phật hỏi: - Tại sao các người bắt Tăng Hộ cháu? - Bạch Thế tôn, y chạy trốn nên chúng con bắt lại. Phật hỏi đương sự: - Có phải vậy không? - Bạch Thế tôn, Dạ phải. - Tại sao con trốn? - Tại vì con bất mãn? Tăng Hộ cháu thuật lại đầu đuôi cho Phật, đến đoạn y gõ cán quạt cái tróc vào đầu tôn giả, rồi kết luận: "Bạch Thế tôn, chính vì sự việc xảy ra như vậy, nên con phải trốn." Phật an ủi: "Này thiện nam tử, con đừng sợ. Tâm người ta thường phiêu lưu như vậy. Con phải luyện cho nó thuần thực, định tịnh, mới thoát khỏi trói buộc."

"Tâm phàm phu cứ lén lút đi một mình, đi rất xa, vô hình vô dạng, như ẩn náu hang sâu. Người nào điều phục được tâm, thì thoát vòng ma trói buộc". Câu ấy trở thành Pháp cú số 37, được lưu truyền đến ngày nay trên khắp thế giới.

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

THAM Y HÓA RẮN

Truyện Ngắn

Thuở Phật còn tại thế, ở vườn Cấp cô độc, có một vị tân tỳ kheo (tỳ kheo mới thụ giới) được cúng một bộ y katê tuyệt đẹp. Thầy mê mẩn bộ y không rời, tối dùng làm gối ngủ. Đêm ấy rủi thay thầy bị trúng gió nặng, cảm khẫu, các vị đồng phạm hạnh tìm đủ cách cứu chữa, nào cạo gió, nào thoa bóp dầu nóng, nào hô hấp nhân tạo... song đều vô hiệu. Thầy trút hơi thở cuối cùng. Vì tâm thức cuối cùng của thầy là ham thích bộ y mới, nên khi thoát xác, thần thức thầy thác sanh vào loài rắn đeo cứng vào bộ y katê. Con rắn khôn ngoan chui tuốt vào cái giải "Bàn bà" (1) để mọi người khỏi thấy.

Sau khi vị tỳ kheo qua đời, y lệ nhà chùa chúng tăng chia đều cái tài sản nhỏ bé của thầy, trong đó có bộ y. Với Phật nhãn Đức Thế Tôn rõ vị tỳ kheo đã hóa làm con rắn đang ôm giữ chiếc y, nên ngài bảo đại chúng:

- Các ông có "quân tăng" (2) tài sản của tân tỳ kheo ấy, thì hãy chừa bộ y lại, để tuần sau hãy chia.

Các tỳ kheo không hiểu vì sao Thế tôn bảo chừa bộ y, nhưng không dám trái mệnh bèn đem bộ y ấy xếp để một nơi. Vừa khi bộ y bị dời chỗ, con rắn đã cuống cuống la lối om sòm:

- Trời đất quỷ thần đi! Người ta cướp giựt của tôi bộ y nè! Ai cứu cho với! Bộ y này là của tôi, không phải của các người! Các người toan mang nó đi đâu, bỏ làng nước đi, quân cướp giạt!

Con rắn la khan cả cổ mà nào có ai hay! Có chăng chỉ đức Từ phụ thần thông quảng đại thấy nghe được nỗi khổ đau của nó. Trong tuyệt vọng con rắn chạy quanh cái giải bàn bà để cầu cứu cảnh sát đến bắt bọn cướp đã cướp cái y của nó. Chạy rã giò chẳng có ma nào đến cứu, người ta vẫn ngang nhiên nhấc bổng bộ y mang theo khổ chủ không biết đi đâu. Đức Phật thương xót gọi thị giả Anan đang ôm bộ y để cất vào tủ:

- Con hãy đem bộ y vào trong tịnh thất của ta.

Tôn giả Anan vâng lệnh. Đức Thế tôn đến bên bộ y, thuyết pháp cho con rắn nhớ tiền kiếp của mình:

- Nay rấn, con vốn là một vị tỳ kheo vừa thụ giới. Cái y này là của thí chủ cúng cho con. Con đã quên quán sát rằng "không có gì là ta, không có gì là của ta, thân này không phải là tự ngã của ta". Vì một phút bất giác cận tử nghiệp (nghiệp xảy ra lúc lâm chung) đã khiến cho con phải sa đọa vào loài súc sinh. Con hãy tịnh tâm nhớ lại tiền kiếp, Ta đức Như Lai, đang ở trước mặt con.

Do mãnh lực từ tâm nơi Phật, con rấn thoát nhớ lại kiếp vừa qua của mình, lòng trở nên nhẹ nhàng thanh thản. Rấn nằm im bảy ngày không ăn uống, rồi trút hơi cuối cùng. Thần thức rấn thác sinh lên cõi trời tứ thiên, chỗ thác sinh những vị tỳ kheo siêng tu thiền định.

Khi rấn thoát xác, Đức Phật mới bảo tôn giả Anan đem bộ y cắt ra chia đều cho mỗi người một mảnh làm khăn mu soa. Các vị tỳ kheo hỏi lý do vì sao Ngài đợi đến bảy ngày mới phân chia bộ y, Đức Thế Tôn kể lại câu chuyện và dạy:

- Nếu các ông chia ngay lúc đó, con rấn sẽ nổi sân và bị đọa vào loài ngựa quý. Nay nhờ nghe pháp, nhờ thần lực của Như Lai, lại nhờ bản thân đã từng tu hành thanh tịnh, mà vị tỳ kheo hóa rấn ấy đã được sinh lên cõi trời.

Các vị tỳ kheo nghe xong, ai nấy toát mồ hôi hột, ngán ngẩm cho cái "cận tử nghiệp" ác ôn kia. Sợ thay, mà lại mừng thầm cho ai!

LỜI BÀN:

Cận tử nghiệp là cái nghiệp đến sát nút lúc gần chết mới xuất hiện. Làm sao để tránh được một cận tử nghiệp xấu xa, hiểm nghèo? Cách hay nhất là huân tập hồng danh của Phật A Di Đà. Đi đứng nằm ngồi luôn luôn nhớ Phật, được vậy thì khi cái chết đến thành linh (kiểu bất đắc kỳ tử) ta vẫn được an nhiên tự tại, dù dưới mắt người đời có vẻ là một tai họa, là "vô phước". Nếu suốt đời niệm Phật mà lâm chung không có người tiếp dẫn, không được chết trên giường, đó cũng là dư báo do ác nghiệp quá khứ. Cốt nhất là tâm niệm của ta hiện tại luôn luôn tưởng nhớ hồng danh Đức Phật cho đến khi lâm chung thì quyết không đọa lạc vào ác đạo.

Chú thích:

(1) Tương truyền, khi nhiều người cúng vải để may y cho Phật, cái y sắp xong thì có một bà nghèo tới cúng một mảnh vải. Đức Thế Tôn thương xót nhận của hiện cúng muôn mảnh ấy để gieo phước cho bà, và bảo thị giả Anan may vào hai góc y để làm dây buộc y. Do đó sợi dây buộc y ngày nay có tên là "bàn bà" để nhớ đến bà già nghèo khó đã cúng dường mảnh vải cho Phật.

(2) Chia đều cho tăng chúng.

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

PHẬT TIẾP KHÁCH

Truyện ngắn

Vào một mùa an cư, trưởng lão Yasoja dẫn về vườn Cấp Cô Độc 500 tỳ kheo yết kiến Phật. Vì mới thụ giới chưa lâu, uy nghi chưa thuần thục, những vị này gây nhiều tiếng động khi xếp đặt chỗ nghỉ dưới gốc cây, và lớn tiếng chào hỏi nhau. Từ trong hương thất của ngài, Đức Thế tôn gọi thị giả A nan dạy:

- Này A nan, tiếng gì ồn ào ngoài kia, như là tiếng hàng cá ngoài chợ tranh giành cá với nhau vậy?

- Bạch Thế tôn, đó là 500 vị tỳ kheo đệ tử của trưởng lão Yasoja mới đến.

- Ngươi hãy cho các tỳ kheo ấy vào.

- Thưa vâng, bạch Thế tôn.

Tôn giả A Nan mời 500 khách tăng vào hầu Phật, với Yasoja, thầy họ dẫn đầu. Đến nơi họ đánh lễ Thế tôn rồi ngồi một phía. Đức Thế tôn quở trách:

- Này các tỳ kheo, các ngươi không xứng đáng ở cạnh ta. Hãy đi đi. Ta đuổi các ngươi.

Chư tỳ kheo đánh lễ Phật rồi lui ra. Tôn giả Yasoja khuyến khích họ:

- Chư hiền, Đức Đạo sư quở trách chư hiền vì lợi ích cho chư hiền. Hãy tinh tấn tu học, để Đức Đạo Sư hoan hỉ.

- Thưa vâng, bạch Tôn giả.

Rồi Tôn giả dẫn 500 Tỳ kheo đi đến một bờ sông để dựng chòi an cư trong mùa mưa. Các tỳ kheo tinh tấn tu học, mẫn hạ, tất cả đều chứng quả A La Hán. Từ vườn Cấp Cô Độc, Đức Thế Tôn nhập định thấy hào quang sáng rỡ một vùng, nơi chư tỳ kheo cư trú. Ngài cho gọi Tôn giả A Nan bảo:

- Này A Nan, hãy nhân danh ta, đến bờ sông mời các tỳ kheo lại đây.

- Thưa vâng bạch Thế tôn.

Khi 500 Tỳ kheo đến yết kiến Đức Phật sau mùa an cư, Đức Thế tôn đang nhập định. Chư tỳ kheo này với tâm thanh tịnh, rõ biết rằng: "Nay Thế tôn đang an

trú định bất động, vậy chúng ta cùng an trú định ấy." Rồi họ cùng ngồi kiết già nhập định. Khi mãn canh một (đầu đêm), Tôn giả A Nan đến bên Phật nhắc:

- Bạch Thế tôn, xin Thế tôn hãy xuất định để đón tiếp các tỳ kheo. Con đã mời họ đến. Họ chờ đã lâu.

Đức Thế tôn im lặng. Canh hai trôi qua, tôn giả A Nan, con người lịch sự hiếu khách, lại tới bên Thế tôn bạch:

- Bạch Thế tôn, Thế tôn nhập định đã lâu, các tỳ kheo chờ đợi đã lâu, xin Thế tôn xuất định đón tiếp họ.

Lần thứ hai, Thế tôn im lặng. Canh ba trôi qua, A Nan Tôn giả sốt ruột sợ khách chờ, lại đến bên Phật:

- Bạch Thế tôn con đã mời các tỳ kheo đến, chúng tỳ kheo đợi Ngài đã lâu. Xin Thế tôn xuất định đón tiếp họ. Khi ấy Đức Thế Tôn an lành xuất định, từ tôn bảo Tôn giả A Nan:

- Này A Nan, Ta và chúng Tỳ Kheo đang nhập định Bất Động. Nếu người hiểu điều ấy, người đã không hỏi thúc ta như vậy.

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

TRÁI TIM CỦA MẸ

Truyện ngắn

Ngày xưa, có một cậu bé ở với mẹ trong một túp lều ven rừng. Ngày ngày cậu đi vào rừng hái củi bán để nuôi mẹ. Mẹ cậu ở nhà nấu cơm, vá áo, chăm sóc những luống rau. Hai mẹ con sống nghèo nàn hẩm hút, nhưng không kém về đậm ấm, bởi vì tình thương của mẹ vốn đã là điều kiện cần và đủ cho một con người.

Nhưng cậu bé lớn dần và bắt đầu đi xa hơn trong những buổi kiếm củi. Hồn cậu cũng bay xa hơn trong những mộng ước, mong chờ. Cho đến một chiều nọ, trên đường hái củi cậu bắt gặp một bóng hồng thiếu nữ bên suối biếc. Kể từ hôm ấy, bát cơm nguội trên tay mẹ âu yếm đưa cho cậu ăn đỡ đói lòng mỗi khi trở về, không còn hương vị nữa. Cậu bắt đầu tiếc nhớ băng khuâng, người trở nên thờ thần, mất hồn. Bà mẹ lo lắng hỏi han, cậu gắt gỏng với mẹ. Tình yêu hay đúng hơn, sự mê gái, đã làm cậu lú lẫn mê muội rồi. Mẹ càng chăm sóc ân cần, cậu càng khó chịu, muốn bỏ nhà ra đi... theo bóng hồng bên suối biếc.

Ói, phải chăng nàng là tiên nữ giáng trần? Cậu cảm như chưa bao giờ thấy một người con gái đẹp đến thế. Mỗi đáng vẻ, động tác của nàng đều làm cho cậu mê mẩn tâm thần:

Trúc xinh trúc mọc bờ ao

Em xinh, em đứng chỗ nào cũng xinh.

Huống chi nàng lại đứng bên bờ suối phận chiếu ánh trời chiều long lanh với muôn màu sắc: màu xanh của mây, màu vàng, đỏ, tím của hoa rừng, màu lục biếc của cây lá...Giữa thiên nhiên kỳ tuyệt ấy, nàng nổi bật như một đóa hoa vương giả khoe tươi.

"Thâm yêu trộm nhớ bấy lâu đã chôn"... Thanh niên đánh bạo đến gần người đẹp. Thiếu nữ vừa trông thấy cậu đã khóc òa:

- Chàng ôi! Thiếp không còn sống được bao lâu nữa nếu....

Giọng oanh vàng nức nghẹn. Thanh niên hỏi dồn:

- Tại sao, tại sao, nàng hỡi! Tôi sẽ làm bất cứ gì để đem lại sự sống cho nàng, dù có phải mất mạng.

Thiếu nữ mở lớn đôi mắt bờ câu xinh:

- Thật không, ồ xin chàng hãy cứu thiếp! Thiếp đau bệnh nan y, thầy thuốc bảo chỉ có nuốt vào mình trái tim nóng hổi của một người mới tắt thở, họa may hết bệnh. Nếu chàng cứu thiếp, thiếp xin hứa sẽ trọn đời sửa tui nâng khăn.

- Xin nàng hãy đứng chờ.

Thanh niên chạy như bay một mạch về túp lều. Bà mẹ tựa cửa trông con, trong chỗ tranh sáng tranh tối, cậu va cái cốc vào đầu mẹ. Tiến thể, cậu rút ngay con dao ở vách lều, thọc vào ngực bà, moi ra trái tim còn nóng hổi. Cậu bung trái tim mẹ hổi hả chạy ngược trở lại bờ suối.

Mặt trời đã lặn khuất sau đồi. Bóng lá cây đen dày che rợp lối đi. Ba bốn lần cậu suýt vấp ngã vì vôi vàng hấp tấp. Bỗng nghe một tiếng nói hiền từ đâu đây vọng lại:

- Con ơi, chạy chậm bước lại kéo té, con ạ!

Cậu giật mình đứng lại ngơ ngác nhìn quanh. Nhưng cậu chợt hiểu. Thì ra tiếng nói kia vang lên từ trong hai lòng tay cậu, từ TRÁI TIM CỦA MẸ!

TH?
NI TRƯỞNG TRÍ HẢI

THƠ CHO TRẺ CON TẬP ĐỌC
NGOẠI BỆNH CA (TẬP 1, TẬP 2)
THƠ BA NĂM TỪ
SÁM QUY MẠNG

THƠ CHO TRẺ CON TẬP ĐỌC

Trung Niên Thi Sỹ Bùi Giáng trong cuốn *Thi Ca Tư Tưởng* đã viết: “Trí Hải Ni Cô làm thơ cho trẻ con tập đọc. Đọc mấy bài của Ni Cô, chúng ta có cảm tưởng mình biến thành trẻ bé bỏng, được phép gọi Ni Cô là Mẫu Thân bát ngát.” Và rồi Bùi Giáng đưa những bài thơ sau đây của Phùng Khánh Thích Nữ Trí Hải vào cuốn sách của ông:

dê mẹ ở hè
nó kêu be he
bé cho nó cỏ
và ba lá tre

se sẽ qua đò
cú xo té ngã
quạ ta kẻ cả
chê cú hồ đồ

chú quạ bị què
lê ra bờ đê

mở mè no nê
trở vô ngủ lệ
cú ho sù sù
qua qua vồ vè
ru cú ngủ mê
ở kê cổ thụ

mơ mơ hồ thu
gió khẽ vi vu
tư bề ngủ cả
như là mẹ ru

gió đi lơ ngơ
gò đá bơ vơ
chả có lá gì
cho gió ru mơ

khe ca tử tế
mà ru đã ngủ
lá kê ủ rũ
mơ xa gió về

gió thổi vi vu
nghe xa lá đổ
bò dê đi ở
cỏ mơ sa mù

AC

thu về man mác

*xơ xác chim vạc
ngơ gác nai tơ
bơ vơ chú hạc*

AP

*mưa sa gió tấp
tiêu điều bò cạp
chó Pháp ngáp dài
nhớ nai Hy-lạp*

AT

*mưa sa hạt mát
giải khát lạc đà
cát vàng bát ngát
bãi xa mờ nhạt*

ANG

*gió đi lang thang
lá vàng mang mang
mình nghe lành lạnh
mùa thu đã sang*

AY

*gió nhẹ nhàng lay
lảo đảo vàng bay
ngày thu biên biệt*

đất trời như say

ĂNG

*băng ngàn tìm trắng
mây mù bủa giăng
như màn the rũ
che mặt ả Hằng*

ĂM

*gió rét căm căm
người đi xa xăm
tháng năm biển biệt
quê nhà đăm đăm*

ẤP

*trắng mây về khắp
núi đồi tằm tấp
gió xa sắp về
mây làm cánh chấp.*

NGỌAI BỆNH CA (TẬP 1, TẬP 2)

Mục Lục

I. Ngoại Bệnh Ca

1/ Ngoại Bệnh Ca 2/ Nhấn Nhủ 3/ Cột Sóng 4/ Triều Dương Ca 5/ Kỳ Quan

6/ Đại Thu 7/ Tụ Trào 8/ Cúp Cua 9/ Thêm Một Ngày 10/ Tâm Và Cột Sóng
11/ Thuật Điều Dưỡng 12/ Sóng Chết 13/ Chánh Tín Đại Thừa 14/ Cut Through
15/ Làm Phước Và Tai Ương 16/ Người Gõ 17/ Khi Hồn Thơ Có Mặt 18/ Bất
Sinh Ca 19/ Giường Xoay Ca 20/ Nước Nóng Ca 21/ Thông Minh Ca 22/ Ngộ
Không 23/ Trúc Ca 24/ Mưa Ca 25/ Dẫn Cột Sóng 26/ Cột Sóng Trả Lời 27/
Hỏi Cột Sóng 28/ Tánh Cảnh 29/ Ống Hút Ca 30/Dược Sư Như Lai

2. II. Viết Cho Pháp Tử

1. Huệ Âm 2. Tuệ Dung 3. Tuệ Nguyên 4. Tuệ Nghiêm 5. Tuệ Hoa 6. Tuệ Khai
7. Tuệ Nhã 8. Tuệ Đạo 9. Tuệ Trung 10. Tuệ Nhu 11. Phước Trang 12. Phước
Tuệ 13. Phước Ngọc 14. Phước Tịnh 15. Phước Nhân 16. Phước Lạc

3. III. Đạo tình

1. Đại chúng Hồng Ân 2. Tam Bảo – Bảo Nguyệt 3. Sư Bảo Hoa 4. Sư Bảo Châu
5. Thầy Phước Toàn 6. Thầy Nguyên Giác 7. Thầy Toàn Đức 8. Thầy Minh Liên
– Nguyên Hiệp 9. Sư Cô Huệ Giải 10. Sư Cô Thuần Hạnh 11. Sư Cô Như Tường
12. Sư Cô Liên Cương 13. Sư Cô Huyền Trí 14. Sư Cô Thuần Châu - Tịnh Diệu
15. Đại chúng Huệ Lâm 16. Đại chúng Viên Chiếu 17. Cô Bảo Quang 18. Sư Cô
Diệu Thọ - Diệu Trường 19. Sư Cô Diệu Đạo

IV. Viết về thân quyến

1. Dâng mẹ 2. Dâng cha 3. Anh Minh 4. Chị Khánh Trợ 5. Anh Đích 6. Chị
Phùng Mai 7. Anh Đệ 8. Cháu Thiên Tứ 9. Mimi 10. Emmy 11. Kiki 12. Miky
13. Kity 14. Tivi 15. Chị Duy Thạnh

V. Tặng thân hữu

1. Giáo sư Trần Ngọc Ninh 2. Tri ân bác sĩ Võ Văn Thành 3. Bác sĩ Đỗ Hồng
Ngọc 4. Bác sĩ Khoáng – Bình 5. Minh Dung 6. Cụ Diệu Đức 7. Lưu Bích Nga
8. Minh Châu – Nguyên Trang 9. Minh Tuệ 10. Chú Thăng 11. Cô Hỷ Khương
12. Anh chị Thanh Minh 13. Anh chị Phạm Đăng Khải 14. Diệu Liên 15. Thúy
Nga 16. Bà Vương Quan 17. Thầy Tôn Thất Hạnh 18. Thầy Ngô Đốc Khách 19.
Diệu Thạnh 20. Sầm Anh - Quảng Thiện 21. Diệu Vân 22. Ngọc Sương – Nha
Trang 23. Ngọc Sương – Sài Gòn 24. Phạm Thị Bình 25. Hồ Hồng Phước 26.
Bác Diệu Từ 27. Diệu Tân 28. Diệu Thanh 29. Bác Từ Quang 30. Diệu Hương
31. Tạ Mỹ Dung 32. Bích Hải 33. Trịnh Nguyệt Hồng 34. Ái Hoài – Nguyên Lệ
35. Nguyên Thường 36. Như Nguyệt 37. Thanh Cam 38. Chị Ngọc Anh 39. Chị
Thu 40. Chị Chơn Hiển 41. Chị Bốn Tài 42. Chị Vinh Anh 43. Tịnh Bảo 44.

Lục 45. Thu – Nhà Như Lai 46. Trâm - Khải 47. Nhân – Hương 48. Nguyên An
49. Nguyên Phúc 50. Bốn Đồng 51. Oanh Vũ 52. Bích Ngọc 53. Trương Duy
54. Anh Cường 55. Thanh Tâm 56. Trần Mạnh Lương 57. Phương Thu 58. Lan
Phiên 59. Linh Khương 60. Bích Quân 61. Thiên Nga
62. Giáng - Tuấn Anh 63. Quốc – Khoa 64. Sỹ 65. Đông Giao 66. Bác Tài
Chinh 67. Họa sĩ Vũ Quốc 68. Chị Ánh 69. Chị Lê 70. Thư Hà 71. Thư xe lửa
72. Cụ Diệu Nghĩa 73. Phật tử Nhà Như Lai 74. Bác Diệu Lan 75. Chị Diệu
Đức (Roạt) 76. Ngọc Bích 77. Chị Tâm (Cúc) 78. Karuna 79. Hiền – Kim Chi
80. Nhà thơ Trụ Vũ 81. Chị Lựu 82. Anh chị Chơn Như

THÍCH NỮ TRÍ HẢI

NGỌA BỆNH CA

(Tập 1)

Ghi lại những ngày nằm bệnh từ 15/03/2003 đến 15/4/2003

NGỌA BỆNH CA

Buổi sáng nghe chim hót

Buổi chiều ngắm trăng lên

Đầy vườn hoa xuân nở

Nằm bệnh tâm an nhiên.

Dịu dịu ánh mây lành

Vườn sau ngọn tre xanh

Hời thở hòa trong gió

Mong manh mà mộng mênh.

Giữ thân nằm bất động
Giữ cột sống thẳng hàng
Tâm bất sinh bất động
Giữa cõi đời thênh thang.

Nằm nghe niềm tĩnh lặng
Len dần vào cõi tâm
Không sanh nên bất diệt
Mê ngộ khỏi tra tâm.
Nhờ bệnh khởi tâm lành
Nhờ bệnh ngộ vô sinh
Chỉ cần tâm không vướng
Niết bàn vượt tử sinh.

Nhờ bệnh thấy vô thường
Thấy thân như đồ gốm
An nhiên tâm nhìn ngắm
Mọi cảnh sắc phù vân.

NHẮN NHỦ

Đây bao niềm thương mến
Xin gửi đến muôn phương
Những người lâm trọng bệnh
Trên khắp nẻo đoạn trường.

Này cha anh yêu dấu
Này mẹ chị mến thương
Này em trai cháu gái

Trong thế giới mười phương.

Thân này như bọt nước
Vô thường là lẽ thường
Chấm dứt ngay vọng tưởng
Sực tỉnh cơn mộng trường.
Nếu không bệnh liệt giường
Làm sao ngộ sinh diệt
Diệt sinh từng hơi thở
Hết sinh diệt, chân thường.

Chẳng thà sống một ngày
Thấy được lẽ sinh diệt
Còn hơn sống trăm năm
Mê mẩn theo sắc trần.

Hãy để tâm vắng lặng
Theo dõi hơi ra vào
Thấm nhuần chân diệu pháp
Trong từng mỗi tế bào.

Hãy biến ngay giường bệnh
Thành một chốn đạo tràng
Cho mọi người vui vẻ
Đất trời cũng ngát hương.

CỘT SỐNG

Cột sống nền giáo lý
Là trực ngộ bất sinh
Bất sinh nên vô ngã
Vô ngã nên không sâu.

Bất sinh là tâm Phật
Ngự trị trong mỗi người
Trong sinh vật muôn loài
Trong hoa lá cây cỏ.

Khi đói biết tìm ăn
Lúc khát tìm thức uống
Cỏ cây biết vươn mình
Đến nước và ánh sáng.

Cái biết căn bản ấy
Chẳng cần gì dụng công
Hỏi hỏi hay tu hành
Ấy chính là tâm Phật.

An trú trong bất sinh
Để mọi sự vận hành
Như đông qua xuân lại
Lòng thanh thản nhẹ tênh.

TRIỀU DƯƠNG CA

Trời cao trong và xanh
Gió ban mai tốt lành
Vũ trụ như chìm đắm
Trong thiên định vô sanh.

Chim chóc đang ca múa
Mừng lễ hội bình minh
Sau lùm tre thưa thớt
Vùng dương vừa ló lên.
Thiên nhiên như vũ điệu
Như bài ca vô thanh
Tâm hòa cùng vũ trụ
An trú trong bất sanh.

KỶ QUAN

Kỳ quan của vũ trụ
Ở trong tâm mỗi người
Khi quay về nương tựa
Cái tâm Phật bản lai.

Chẳng cần chi giữ giới
Khổ hạnh với tu thiền
Chỉ cần đau một trận
Là thấy ngay hiện tiền.

Không sinh cũng không diệt

Không bệnh cũng không lành
Xưa nay Nó vẫn vậy
Trú trong lòng đảo điên.

Vì bôn ba danh lợi
Vì xuôi ngược huyên thiên
Nên ta không thấy được
Cái tâm Phật bản nhiên.

Như minh châu sáng chói
Chồng chất bụi não phiền
Chúng sinh mê tâm ấy
Uổng luân hồi liên miên.

ĐẠI THỤ

Chớp lóe tan mây ám
Trút xuống trận mưa rào
Chết cỏ cây yếu đuối
Đại thụ vẫn không sao.

Càng tăng thêm sức sống
Thêm năng lực dồi dào
Rửa sạch bao bụi bặm
Của những ngày lao đao.

Giữa bầu trời trắng sao
Tàn cây vương mạnh mẽ
Ôm vạt vật vào lòng

Như vòng tay của mẹ.

TỰ TRÀO

Một đời làm ông táo*

Hai đời làm ông vua**

Ngày hóa thân ba bận

Chẳng ai trú trong này.

Chú thích:

* Ông táo: tắm xong chỉ mặc áo, việc cân công lưng thì phải nhờ đệ tử

** Ông vua: khi ra đi tắm và trở vào phải giữ lưng thật thẳng, trang nghiêm oai vệ, chánh niệm tỉnh giác

CÚP CUA

Bác sĩ khuyên giữ thân

Nằm thẳng cột sống lưng

Để yên không cựa cựa

Vẫn cúp cua vài lần.

Nhờ đức y vương Phật

Biến thân thành không thân

Con đi trong tâm niệm

Giữ cột sống pháp thân.

THÊM MỘT NGÀY

Thêm một ngày nằm bệnh

Thêm một ngày tu tâm
Niệm ơn sâu Tam bảo
Tấm lòng bao người thân.

Thêm một ngày đoàn tụ
Cùng pháp tử mến thương
Sẻ san chân diệu pháp
Vị ngọt thấm can trường.
Thêm một ngày quán niệm
Chốn sinh tử hiểm nguy
Cõi Niết bàn an lạc
Cũng trong một tâm này.

Thêm một ngày chánh niệm
An trú trong bất sinh
Cẩn thận từng cảm xúc
Từng móng ý khởi tâm.

Thêm một ngày cảm niệm
Ởn bạn lữ mười phương
Hỏi thăm và san sẻ
Ấm lòng khách tha phương.

Thêm một ngày sám hối
Lạy mười phương Như Lai
Cho con sạch tội lỗi
Từ xưa cho đến nay.

Thêm một ngày phát nguyện

Nguyện cùng tận vị lai
Luôn theo chân Phật tổ
Lợi ích cho muôn loài.

TÂM VÀ CỘT SỐNG

Tâm động cột sống động
Tâm an cột sống an
Hợp thể thân tâm này
Một kỳ quan lồng lộng.

Tâm còn vương nhị nguyên
Ta người với khổ lạc
Quá khứ với vị lai
Là tử sinh ác trược.

Tâm như như bất động
Không nghĩ chuyện đã qua
Không mong điều chưa tới
Là an trú Niết Bàn.

THUẬT ĐIỀU DƯỠNG

Pháp tử khéo chăm sóc
Thuốc thang và đỡ nâng
Vệ sinh cùng dinh dưỡng
Làm phán chán tinh thần.

Chế biến nhiều kỹ năng

Trong quá trình chăm sóc
Dù liệt giường mòn chiếu
Vẫn không mấy tang thương.
Thầy trò cùng chánh niệm
Khi xe dịch chuyển đi
Cái xác thân nằm bệnh
Tâm chẳng chút sầu bi.

SÓNG CHẾT

Sống trong hơi thở vào
Chết cùng với hơi ra
Ngày đêm liên tục chuyển
Kiếp số như hằng sa.

Hít vào ta còn đó
Thở ra đã hết ta
Ta hòa cùng với gió
Thành vũ trụ bao la.

Ta như làn sóng nhỏ
Giữa đại dương cuộc đời
Sóng có khi còn mất
Biển cả không đầy vơi.

CHÁNH TÍN ĐẠI THỪA

Tôi có người bạn thân
Đã bao năm ân cần

Gởi tiền về giúp đỡ
Già, tàn tật, neo đơn.
Qua điện thoại đường dài
Chị nhận được hung tin
Rằng người con gái chị
Đang mang bầu song sinh.

Bào thai vừa năm tháng
Có dấu hiệu không lành
Qua siêu âm chẩn đoán
“Sinh non, trẻ dị hình”.

Nghe xong chị lặng người
Thầm khẩn nguyện Phật trời
“Nếu số phận như vậy
Con xin đem về nuôi.

Ở trên thế gian này
Bao nhiêu người đau khổ
Sao con dám riêng mình
Cầu mong thoát nạn tai.”

Rồi chị bảo con gái
Hãy chuyên tâm niệm Phật
Đừng nên nghĩ ngợi gì
Chờ hoa mãn nguyệt khai.

Từ đây chị chuyên trì
Niệm Đức Phật từ bi

Quán Thế Âm bồ tát
Mà không cầu mong chi.

Sau bảy tháng hoài thai
Con chị cho ra đời
Hai hài nhi nhỏ nhắn
Xinh xắn như tiên đồng.

Kỳ diệu thay Phật pháp
Kỳ diệu thay đức tin
Không cầu mong ích kỷ
Thì kết quả tự sinh.

CUT THROUGH

Thanh bảo kiếm kim cương
Vọng tưởng chém đứt luôn
Một niệm vừa mới ló
Là đứt ngay không nương.

Cái tâm là gì nhỉ?
Không danh tướng, như gương
Sáng trong và lặng lẽ
Soi chiếu khắp mười phương.

Dưới hồ nước lặng trong
Viên minh châu lấp lánh
Đừng để sóng xao động
Mất dấu ngọc long lanh.

LÀM PHƯỚC VÀ TAI ƯƠNG

Thân bệnh nằm liệt giường
Người nghe thấy cảm thương
Hỏi thăm và an ủi
Dập dìu khách thập phương.

Kẻ lắc đầu chép miệng
Người mếu máo thở than:
“Thường làm việc phước thế
Sao gặp nhiều tai ương”.

Trả lời: “Nếu làm phước
Để khỏi gặp tai ương
Là đôi chác bán buôn
Đâu còn là việc phước”.

Lại có người vui mừng
“Đến nhiều lần không gặp
Nay nhờ cô nằm bệnh
Mới gặp được một lần”.

Tôi cũng thế người ơi
Đã nói rất nhiều lần
“Không, vô thường, vô ngã
Nay mới thấy một lần”.

NGƯỜI GỖ

Một thầy chết diệu kỳ
Biết ăn và biết ngủ
Thỉnh thoảng lại biết đi
Nhưng không tư tưởng gì.

Như người gỗ ngắm hoa
Như hồ gương chiếu nguyệt
Đá núi cũng xếp hàng
Ngắm kỳ quan diễm tuyệt.

Lúc nào thương thức trọn
Vũ trụ nhiệm màu này
Chính lúc tâm bất động
Như thầy chết biết đi.

KHI HỒN THƠ CÓ MẶT

Khi hồn thơ có mặt
Đau khổ được biến hình
Giọt nước mắt ảm đạm
Thành hạt ngọc long lanh.

Do đâu có nghệ thuật
Nếu không nhờ đau thương
Và ý thức đau thương
Kết tinh thành tuệ giác.
Tuệ giác về sự khổ

Đã siêu việt khổ đau
Phật dạy về khổ đế
Khi tâm vượt khổ sầu.

BÁT SINH CA

Tháng hai hăm mốt âm
Ngày thứ chín bệch năm
Đốt sớng bỏng giật bắn
Phủ tạng đều rôi tung.

Như cá nằm trên thớt
Giật nảy lên từng cơn
Bị chặt bằng dao lứt
Chết ngay còn tốt hơn.

Chiến tranh Mỹ-Iraq
Đang đến hồi kinh hoàng
Trong thân này cũng vậy
Như một bãi chiến trường.

Vận khí để bớt đau
Nhưng không thể hít sâu
Hơi thở vào đã ngán
Hơi thở ra càng mau.

Lịm ngất trong cơn đau
Liên ngủ đi một giấc
Mơ thấy mình bay cao

Mấy tầng trời chát ngất.

Tỉnh dậy sáng khoái sao
Như chưa từng biết đau
Bất sinh là thế đó
Sống chết có chi nào?

GIƯỜNG XOAY CA

Khen ai khéo sáng chế
Giường cho bệnh liệt giường
Đủ tiện nghi đại tiểu
Xem sách cũng được luôn.

NƯỚC NÓNG CA

Ai đại tiểu phải nằm
Làm việc rất khó khăn
Xin bày cho cái mảnh
Hãy trùm người kín bung.

Dùng chai nước vừa nóng
Rưới dần lên chỗ kia
Vài phút sau ra được
Chẳng phải dụng công gì.

THÔNG MINH CA

Dưới thông thì trên minh
Buổi sáng sau vệ sinh

Thân tâm thật sáng khoái
Vần thơ tuôn ra nhanh.

NGỘ KHÔNG

Đã trực ngộ chân không
Thờ Thầy rất hết lòng
Su phụ còn nhục nhãn
Ngộ Không pháp nhãn thông.

Nhận ra ngay yêu quái
Đội lột kẻ thật tà
Mắt nhìn suốt tâm địa
Của những kẻ dối ngoa.

Trên quấy động Thiên tào
Dưới ngang tang Địa phủ
Chuyện tồi tà phụ chánh
Đâu chỉ có ngôi không?

TRÚC CA

Cách tường ngọn trúc mượt mà xanh
Mây trắng bay qua càng đẹp xinh
Trong gió đong đưa như vẫy gọi
Này đây vũ trụ xiết bao tình.

MƯA CA

Giọt mưa tí tách ngoài hiên vắng
Đều đều như thúc giục hồn ai
Chớ ham chi cảnh đời đen trắng
Còn bao vũ trụ đẹp ngất trời.

DẶN CỘT SỐNG

Làm ơn nằm yên chút
Cho ta xong bài thơ
Mày chớ có giật bấn
Khiến ta đau ngất ngư.

CỘT SỐNG TRẢ LỜI

Nếu chị giữ chánh niệm
Đừng nghĩ tơ lơ mơ
Thì dù em có giật
Chị cứ coi như pha.

HỎI CỘT SỐNG

Phải chăng cá bị chặt
Hóa thân vào trong đây
Đề cho ta ném thử
Quả báo sát sinh này?

TÁNH CẢNH

Tiếng chim kêu riu rít
Không gian thoảng hương lái
Đốt lư trầm tinh khiết
Cúng dường chư Như Lai

Vũ trụ nhiệm màu này
Sắc, thanh, hương, vị, xúc
Cũng là chân tánh cảnh
Khi chẳng thuộc về ai.

ÔNG HÚT CA

Bình thường ghét ông hút
Uống thứ gì nộc tuột
Nay bị nằm thẳng đuột
Thương ông hút xiết bao.

Suốt ngày dùng chất lỏng
Uống thuốc chữa gãy xương
Cả súc miệng chải răng
Toàn nhờ ơn ông hút.

DƯỢC SƯ NHƯ LAI

Đức Dược sư Như Lai
Tâm lưu ly trong suốt
Con quay về nương tựa
Người thương khắp muôn loài.

Đức Dược Sư Như Lai
Lòng từ bi bình đẳng
Con quay về nương tựa
Người cứu giúp nạn tai.

Đức Dược Sư Như Lai
Đại nguyện Ngài cao cả
Cứu chúng sinh khỏi đọa
Vào những chốn tối tăm.

Đức Dược Sư Như Lai
Đại nguyện Ngài siêu việt
Cứu chúng sinh keo kiệt
Thoát khỏi thói xan tham.

Đức Dược Sư Như Lai
Đại nguyện Ngài dũng mãnh
Cứu chúng sinh kiêu mạn
Diệt trừ thói mạn kiêu.

Đức Dược Sư Như Lai
Đại nguyện sâu thăm thẳm
Giúp kẻ phá giới cấm
Phục hồi giới sạch trong.

Đức Dược Sư Như Lai
Đại nguyện rất kiên cường
Đưa con về quê cũ
Chốn Cực Lạc thanh lương.

NGỌA BỆNH CA

(Tập 2)

Ghi lại những ngày nằm bệnh từ 15/03/2003 đến 15/4/2003

MỘT – THĂM BỆNH CA

TÔN NỮ HỖ KHƯƠNG

ĐỨC DANH TỎ RẠNG..

Ni sư quả lạ lòng
Đang bệnh tình trầm trọng
Tâm thức vẫn lắng trong
Gieo vần thơ cảm hứng
Như mạch suối tuôn dòng...

An vui và tự tại
Nhìn đời với nụ cười
Tâm sáng ngời ánh đạo
Trí nhẹ nhàng, thanh thoi

Nhớ thương từng khuôn mặt
Đặc biệt của mọi người
Viết câu thơ mên tặng
Gửi đi - về khắp nơi

Quý thương biết mấy ai ơi!
Đức Danh tỏ rạng cho đời mên yêu.

(Cảm xúc sau khi đọc Ngọa Bệnh Ca I của Ni sư Thích Nữ Trí Hải do cô Tuệ Dung gửi qua lúc chiều, đêm 11.04.2003)

BÁC SĨ BÌNH

ĐẠI DƯƠNG VÀ HẠT CÁT

Trí mênh mông như biển
Thân hạt cát nhỏ nhoi
Vị như không hòa hợp
Thân ắt phải quy thôi.

BÁC SĨ ĐỒ HỒNG NGỌC

CÓ KHÔNG

Có có không không, có có không
Không không có có, có không không
Âm vang một tiếng hư không lạnh
Lấp lánh ngàn hoa nguyệt ánh lồng
Tuyết cũ năm nao còn lắng đọng
Hương xưa đạo đó đã mênh mông
Áo ai thấp thoáng bên bờ giậu
Vẫn có mà không chút bụi hồng.

HUỆ LIÊN

GẶP SU

Gặp sư chỉ mới vài lần
Mà sao con thấy muôn phần kính thương
Giữa dòng biển chuyển vô thường

Mà tâm Sư mãi sáng đường ánh trắng
Lòng từ chẳng quản nhọc nhằn
Vi hàng hậu học ni tăng quên mình
Trọn đời sống với kệ kinh
An nhàn trong cảnh tịnh minh chơn thường.

TUỆ NHÃ

THĂM BỆNH

Thăm bệnh như đang bệnh
Thấy đời thực vô thường
Rập rình như ra lệnh
Tu đi, chớ coi thường!

Hầu chuyện bên giường bệnh
Mới hay pháp nhiệm màu
Thân bệnh tâm không bệnh
An lạc chẳng âu sầu.

Tích tắc, tích tắc cứ trôi qua
Hơi thở hết vào rồi lại ra
Mấy ai thấu được đời nhân thế
Mạng sống vô thường trong sát na.

Gẫm lại thấy mình hạnh phúc thay
Được thầy dạy bảo tỏ lẽ ngay
Học đâu cho lắm ngay tầm mắt
Thấu lẽ vô thường quý hóa thay.

THẦY TÔI

Thầy tôi vui đọc sách trông hoa
Sở thích không chi bằng uống trà
Tiếng kệ lời kinh vang sớm tối
Chuông chùa ngân đổ thoảng bay xa
Lòng Từ bao phủ tình chan chứa
Gieo rắc Bi tâm ý đậm đà
Khắc khoải lo toàn đàn hậu duệ
Lời vàng giáo huấn mãi ngân nga.

KHỔ

Khổ vì mãi chạy theo vật chất
Mai thứ này một lại thứ kia
Chẳng bao giờ bằng lòng hiện tại
Thất điên bát đảo vẫn không lia.

HỌA VẤN

Đã bao lần về chơi thôn Vỹ
Viếng cảnh chùa xưa ngắm trăng lên
Hàng cau xanh ngắt cao vun vút
Bát ngát bao la ruộng với điền

Từ nhà đến đó đường rất xa
Chùa xưa đổi mới vẫn nhìn ra
Chuông chùa thoang thoảng ngân trong gió

Cảnh cũ người xưa thêm đậm đà

Hương trầm quyện tỏa tựa khói mây

Tín tâm bền vững chẳng lung lay

Mai sau dù có đi xa mây

Vẫn nhớ chùa xưa cảnh cũ này.

(Cảm hứng sau khi đọc: Họa vãn bài thơ “Đây thôn Vỹ Dạ” của Sư phụ)

HẠNH CHƠN

PHÁP ÂM

Âm vang tiếng pháp nhiệm màu

Từ nguồn thanh tịnh lâu lâu khai thông

Tâm con như thể lòng sông

Đón dòng suối pháp mát trong dịu hiền

Ni sư như Bụt hiện tiền

Truyền trao chánh pháp tâm truyền dĩ tâm

Hay thay đâu chỉ pháp âm

Pháp thân bất diệt thậm thâm tỏa thiên.

GIẢ BỆNH

Giả thân ngũ uẩn đau thương

Cũng là chân lý bình thường duyên sinh

Riêng tâm luôn giữ chánh minh

Vàng thơ đạo pháp đậm tình từ bi.

NHỚ MẸ TA XƯA

Chiều buồn ngồi nhớ mẹ xưa
Bỗng dưng thềm tiếng hát đưa nôi buồn
Dù đi trăm núi ngàn sông
Làm sao hiểu thấu nỗi lòng mẹ yêu
Àu ơ ... chim vạc kêu chiều
Gian nan đời mẹ bao điều đắng cay
Lưng còng tóc bạc răng lay
Mẹ hy sinh cả những ngày xuân xanh
Cho con cơm áo học hành
Cho con cả ước mơ xanh bầu trời
Con đi gần trọn đời người
Vẫn không nhớ hết những lời mẹ khuyên
Giang tay ôm mọi ưu phiền
Đổi cho mẹ chỉ một niềm vui thôi.

25.04.2003

THƠ BA NĂM TỪ

Thích Nữ Trí Hải



THƠ BA NĂM TÙ

Ba năm tù như giấc ngủ trưa
Sáng quét nhà như Quan Công múa võ
Trưa nhật thóc như công chúa hái hoa
Tối đuôi muối như hàng nga bắt bướm
Ta vào tù như hoàng hậu tiến cung
Mỗi bước ta đi có lính hầu nghi vệ
Tay ta mang còng như đeo vàng ngọc thạch
Điện, nước, nhà, mặc kệ chúng lo toan!

Kiên giam

Kiên giam tứ phía bít bùng
Khát khao một chút nắng hồng ban mai
Bỗng dưng có dịp ra ngoài
Đứng ngây nhìn ngắm quảng trời bao la

Trở về gắm lại trong ta
Thiền tâm châu biến hằng sa tinh cầu
Tường cao song sắt mặc dầu
Rã tan dường thể sương đầu ngọn cây

Nhớ

Ai bảo trong tù là không nhớ
Ta nhớ nhiều nỗi nhớ vô biên
Nhớ Thế Tôn lục niên khổ hạnh
Trong hang sâu núi lạnh kinh hoàng
Nhớ người đốn củi Huệ Năng
Ba năm chung sống thợ săn thú rừng
Nhớ người tình nguyện dấn thân
Đến nơi hung hiểm độ dần chúng sanh
Phú Lô Na mãi lừng danh
Vị sư thuyết pháp thông minh tuyệt trần
Nhớ ôi nỗi nhớ vô ngần
Bản lai diện mục chừa từng khổ đau.

Thích Nữ Trí Hải. (1938-2003)

SÁM QUY MẠNG

Thích Nữ Trí Hải dịch

Quy mạng lễ mười phương Chư Phật
Diễn Pháp màu như thật sâu xa
Quy y Thánh chúng Tăng già
Xin thương đoái tưởng hằng xa hữu tình

Chúng con những tự mình phản bội
Lỡ sa chân chìm nổi sông mê
Bao phen sanh tử nẻo nê
Lại theo danh sắc mà mê đắm hoài
Bởi ngu si tạo mười trói buộc
Là nhân gây nên cuộc thương đau
Căn trần sáu mối duyên đầu
Khiến xui con tạo biết bao lỗi lầm
Lạc nẻo tà trôi lặn khổ hải
Chấp ngã, nhờn xa trái đường ngay
Bao nhiêu nghiệp chướng đẩy đây
Dưới chân Từ Phụ trải bày tâm can
Kính lạy đáng tình thương vô thượng
Con nguyện xin sám vạ lầm mê
Tay vàng đuổi cánh từ bi
Cứu con thoát ngục ngu si nẻo phiền
Xin kiếp này đủ duyên phước đức
Mong đời sau thân thức chớ quên
Sanh nơi chánh Pháp lưu truyền
Trưởng thành được gặp thánh hiền minh sư
Tin pháp mâu khiến ưa xuất thế
Tuổi xanh chưa nhiễm uest hòng trần
Sáu căn phát tiết tinh thần
Thân, lời, ý thấy thuần thành thoát ly
Duyên đời chẳng chút chi giao động
Hạnh sạch lâu tự bóng trăng thanh
Uy nghi cử động nghiêm minh
Không làm tổn hại sanh linh muôn mòng
Tám nạn dữ thời không mắc vướng

Bốn duyên lành tăng trưởng càng thêm
Chẳng duyên gì khiến lui tâm Bồ Đề
Nương Pháp Phật quay về chơn tánh
Lục độ cùng vạn hạnh Pháp môn
Thầy đều ứng dụng lưu thông
Khiến cho vĩnh viễn thoát vòng trầm luân
Khai đạo tràng hiển chân, phá vọng
Dẹp tan muôn trùng sóng hoài nghi
Quần ma úy phục theo về
Ba ngôi báu thịnh như kỳ tượng sơ
Hành Phật sự không giờ phút chán
Pháp môn tu tám vạn đều thông
Rộng gieo phước huệ khắp cùng
Cho muôn cõi nước đều mong ơn lành
Đắc lục thông viên thành Phật quả
Con nguyên không lìa xả chúng sanh
Mà quay về cõi điều linh
Nơi gương Quán Thế, Phổ Hiền chư tôn
Ở cõi này và muôn cõi khác
Hóa thân nhiều như cát biển Đông
Tùy loài, tùy nghiệp, ngữ ngôn
Mà khai diệu pháp cứu con khổ nạn
Hoặc ở chốn cơ hàn địa ngục
Đói triền miên lạnh buốt xương da
Hoặc là bị khổ hình gia
Từ bi vô ngại hiển ra pháp mầu
Khiến người kẻ hoặc dầu thấy tướng
Hoặc nghe danh nghiệp chướng liền tiêu
Phát tâm vô thượng cao siêu

Luân hồi khổ rặng như chiều lá thu
Rừng thơm hương biến từ sỏi đá
Địa ngục bùng khai đóa bạch liên
Người trong hỏa ngục hiện tiền
Nhờ nương thân lực sanh liền lạc bang
Loài súc sanh lỡ mang phải lột
Bị nợ nần hoặc chuốt oan khiên
Từ quang pháp lực vô biên
Làm cho tiêu sạch lụy phiền đắng cay
Gặp thời dịch hóa ngay cỏ thuốc
Cứu bệnh nguy thân dục kẻ môi
Hay khi đói kém cơ trời
Xin nguyện hóa lúa khắp nơi khốn cùng
Vớ muôn loài nhất tâm phụng sự
Lại cầu cho bạn lữ gần xa
Người thân thuộc, kẻ oan gia
Vĩnh ly sanh tử vượt qua ái triền
Cùng chúng sanh đồng lên bến giác
Tánh hư không dù mắt vô biên
Nguyện con vô tận triền miên
Mong cho tất cả đồng nên Bồ Đề.

SÁM QUY MẠNG

57. SÁM QUI MẠNG

Đây vốn là bài văn phát nguyện của Thiền sư Liễu Nhiên ở núi Di (怡山然禪師)

được biên tập trong sách Truy Môn Cảnh Huấn, Đại Chánh Tạng, quyển 48, rang 1072.

DI SƠN THIỀN SƯ

Qui mạng thập phương Điều Ngự Sư.

Xiển dương thanh tịnh vi diệu pháp,

Tam thừa, tứ quả giải thoát Tăng,

Nguyện tứ từ bi ai nhiếp thọ.

Đệ tử chúng đấng:

Tự vi chơn tánh,

Uổng nhập mê lưu,

Tùy sanh tử dĩ phiêu trầm,

Trục sắc thính nhi tham nhiễm.

Thập triền thập sử,

Tích thành hữu lậu chi non.

Lục căn lục trần,

Vọng tác vô biên chi tội.

Mê luân khổ hải,

Thâm nịch tà đồ.

Vọng tác vô biên chi tội.

Mê luân khổ hải,

Thâm nịch tà đồ.

Trước ngã đam non,

Cữ uổng thố trực.

Lụy sanh nghiệp chướng,

Nhứt thế khiên vu, ^{vu}

Ngưỡng Tam bảo dĩ từ bi,

Lịch nhứt tâm nhi sám hối.

Sở nguyện: Năng nhơn chững bạt,
Thiện hữu đề huề,
Xuất phiền não chi thâm uyên.
Đáo Bồ đề chi bỉ ngạn.
Thử thế: phước cơ mạng vị,
Các nguyện xương long.
Lai sanh: trí chủng linh miêu,
Đồng hy Tăng tú.
Sanh phùng trung quốc,
Trưởng ngộ minh sư.
Chánh tín xuất gia,
Đồng chơn nhập đạo
Lục căn thông lợi,
Tam nghiệp thuần hòa.
Bất nhiễm thế duyên,
Thường tu phạm hạnh.
Chấp trì cấm giới,
Trần nghiệp bất xâm.
Nghiêm hộ uy nghi,
Quyên phi vô tổn.
Bất phùng bất nạn,
Bất khuyết tứ duyên,
Bất nhã trí dĩ hiện tiền,
Bồ-đề tâm nhi bất thoái.
Tu tập chánh pháp,
Liễu ngộ đại thừa,
Khai lục độ chi hạnh môn,
Việt tam kỳ chi kiếp hải,
Kiến pháp tràng ư xứ xứ,

Phá nghi võng ư trùng trùng,
Hàng phục chúng ma,
Thiệu long Tam bảo.
Thừa sự thập phương chư Phật,
Vô hữu bì lao,
Tu học nhất thiết pháp môn,
Tất giai thông đạt.
Quảng tác phước huệ,
Phổ lợi trần sa,
Đắc lục chủng chi thần thông,
Viên nhất sanh chi Phật quả.
Nhiên hậu: Bất xả pháp giới,
Biến nhập trần lao,
Đẳng Quan Âm chi từ tâm.
Hành Phổ Hiền chi nguyện hải.
Tha phương thử giới,
Trục loại tùy hình,
Ứng hiện sắc thân,
Diễn dương diệu pháp.
Nê lê khổ thú,
Ngạ quỷ đạo trung,
Hoặc phóng đại quang minh,
Hoặc hiện chư thần biến.
Kỳ hữu kiến ngã tướng,
Nãi chí văn ngã danh,
Giai phát Bồ-đề tâm,
Vĩnh xuất luân hồi khổ.
Hỏa thạch băng hà chi địa,
Biến tác hương lâm.

Âm đồng thực thiết chi đồ,
Hóa sanh Tịnh độ.
Phi mao đới giác,
Phụ trái hàm oan,
Tận bãi tân toan,
Hàm triêm lợi lạc.
Tật dịch thế nhi,
Hiện vi dược thảo,
Cứu liệu trầm kha.
Cơ cần thời nhi,
Hóa tác đạo lương,
Tế chư bản nôi.
Đản hữu lợi ích,
Vô bất hưng sùng.
Thứ kỳ: lụy thế oan thân,
Hiện tồn quyển thuộc,
Xuất tứ sanh chi cốt một,
Xả vạn kiếp chi ái triền.
Đẳng dữ hàm sanh,
Tề thành Phật đạo.
Hư không hữu tận,
Ngã nguyện vô cùng,
Tình dữ vô tình,
Tề thành Phật đạo.

Vi tính: Thanh Phi

III.

NI TRƯỞNG TRÍ HẢI - BIÊN TUỆ

* “... Và từ xứ trầm hương đó, Cô Trí Hải đã gửi tặng cho đời những trang chữ thơm tho màu nhiệm. Nếu nghĩa của Văn là Đẹp thì cả đời Ni Sư đã phụng sự cho cái Đẹp đó hết sức tận tụy và những ai đã có một lần để cho lòng trầm tư theo hồn sách (trong hơn 10 tác phẩm đã được phổ biến) thì sẽ biết cảm ơn sự thanh cao còn lưu lại trong hồn mình từ sự hiến tặng lân mẫn của người vừa mới ra đi. [**Hòa Thượng Thích Mãn Giác**]

* Ta hãy thử khái quát công hạnh một đời của vị chân Ni trong sự nghiệp tự độ và độ tha:

Tục giới nặng mê lầm, bể khổ bao la, cứu trẻ giúp già, thi diệu pháp;

Chân tu hằng tinh tấn, kinh văn phiên dịch, chính tâm thu gọn một lần siêu. [**Hòa Thượng Thích Phước Sơn**]

“... dấu Ni Trưởng Trí Hải bị tai nạn xe hơi đã ra đi vĩnh viễn ở cõi trần này; nhưng những tác phẩm và những dịch phẩm của Ni Trưởng từ tiếng Anh sang tiếng Việt như *Gandhi Tự Truyện, Thanh Tịnh Đạo Luận* v. v...vẫn còn sáng ngời với văn học Phật Giáo và văn học Việt Nam.” [**Hòa Thượng Thích Như Điển**]

*** TRÍ tuệ cao siêu vượt lên ngàn Pháp giới**

HẢI hạnh từ bi nhuận thấm cả non sông

Ni Trưởng Diệu Từ, Chùa Diệu Quang California

* “... một vị chân tu và tài nữ đã làm vẻ vang cho dân tộc và đạo pháp Việt Nam trong thế kỷ đau thương này.” [**GS Trần Ngọc Ninh**]

Tỳ-kheo THÍCH MINH CHÂU
Tác giả: WALPOLA RAHULA
Dịch Việt: THÍCH NỮ TRÍ HẢI

Lời Giới thiệu

TU TƯƠNG PHẬT HỌC

Đại đức Walpola Rahula, người Tích-lan được đào tạo trong truyền thống Thượng Tọa Bộ tại các Phật học viện (Pirivena), sau vào Đại học Tích-lan đậu bằng B.A (London) rồi viết luận án Tiến sĩ về lịch sử đạo Phật ở Tích-lan và được cấp bằng Tiến sĩ (Ph.D.). Sau Đại đức qua Calcutta, cộng tác với các giáo sư Đại thừa và bắt đầu học chữ Hán và chữ Tây Tạng. Cuối cùng, Đại đức qua Đại học đường Sorbonne để nghiên cứu về Ngài Ansaga (Vô Trước) và mãi đến nay vẫn ở tại Paris vừa giảng dạy đạo Phật, vừa trước tác sách vở. Như vậy, Đại đức có thể được xem là tinh thông cả hai giáo lý Đại thừa và Tiểu thừa. Kỳ qua Paris năm 1965, tôi có viếng thăm Đại đức, trong câu chuyện ngót hai tiếng đồng hồ, chúng tôi đã bàn luận rất nhiều về liên lạc giữa Nam tông và Bắc tông, và chúng tôi đồng ý rằng cả hai tông đều chấp nhận và thọ trì một số giáo lý căn bản.

Nói một cách khác, không có Đại thừa, Tiểu thừa, không có Nam tông hay Bắc tông. Sở dĩ có phân chia Tông phái là vì sự diễn biến của lịch sử và sự truyền bá của đạo Phật qua nhiều truyền thống, văn hóa, ngôn ngữ, phong tục, quốc độ khác nhau và tông phái nào cũng chấp thuận một số giáo lý căn bản chung cho tất cả truyền thống. Quyển sách này là một sự cố gắng của tác giả để giới thiệu những giáo lý căn bản ấy và những ai muốn tìm hiểu đạo Phật cũng cần phải hiểu biết ít nhất một số giáo lý căn bản ấy. Riêng đối với Phật tử Việt Nam một số lớn được học ngay vào kinh điển Đại thừa, lại cần phải hiểu giáo lý căn bản này để soi sáng lại sự hiểu biết của mình và để tìm lại sự liên tục của quá trình phát triển tư tưởng Phật giáo. Riêng đối với Sinh viên Đại học Vạn Hạnh, tài liệu của tập sách này cần được xem là tài liệu căn bản và tối thiểu để xây dựng nền tảng Phật học của mình.

Quyển sách này viết cho giới trí thức Âu - Mỹ, một giới trí thức có bối cảnh khoa học và văn minh Ki-tô giáo, nên các vấn đề thảo luận, phương pháp trình bày

rất thiết thực, linh động, sát với thực tế và liên hệ ngay đến đời sống và những thắc mắc hiện đại. Giá trị quyển sách phần lớn nhờ ở điểm này. Tác giả dẫn chứng rất nhiều lời dạy trong kinh điển Pàli để chứng minh cho sự trình bày của mình, một thái độ và một phương pháp khoa học đáng được hoan nghênh và học hỏi. Thường chúng ta trình bày đạo Phật ngang qua sự hiểu biết của chúng ta, và điều nguy hại hơn ngang qua cảm tính và sở thích của chúng ta, vì vậy nhiều khi tư tưởng và thái độ của Đức Phật bị bóp méo rạn nứt rất nhiều. Để bớt tệ hại này, phương pháp hữu hiệu nhất là dẫn chứng trong kinh điển những lời dạy của chính Đức Phật để xác chứng quan điểm của mình trong khi trình bày một thái độ mà tác giả tập sách này đã theo rất trung thành.

Dịch giả của quyển sách này là cô Trí Hải, một tên tuổi quá quen thuộc với giới học giả với tài dịch thuật và sự hiểu biết giáo lý căn bản. Để khỏi cần phải giới thiệu dài dòng về cô, tên của cô cũng đủ đảm bảo cho giá trị dịch thuật của dịch phẩm này rồi.

Sài Gòn, 09-01-1966

Tỳ-kheo Thích Minh Châu

Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh

Tư Tưởng Phật Học, Nxb Phương Đông, tái bản, tháng 5/2011

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

Lời Giới thiệu **ĐƯỜNG VỀ**
ĐÚC KẾT MỘT SỐ PHÁP THOẠI TỪ 1979-2000
của **THÍCH NỮ TRÍ HẢI**

“Đường Về” là một tuyển tập gồm một số bài tiểu luận về Phật pháp do cố Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải thực hiện. Tập sách chủ yếu làm sáng tỏ một số điểm giáo lý và pháp môn thực hành nòng cốt của Phật giáo từ Nguyên thủy cho đến Đại thừa mà tác giả đã có nhân duyên được học tập, thực hành và mong muốn chia sẻ với người khác.

Được học tập và thực hành lời Phật dạy là một may mắn lớn của đời người. Người con Phật nhận chân được điều này và do đó luôn luôn mang tâm nguyện chia sẻ với người khác những gì mình đã được học tập và cảm nghiệm ở trong Phật pháp. Chính nhờ tinh thần cao quý này mà đạo Phật không ngừng được phổ biến rộng rãi, và nay những ai yêu quý Ni Trưởng Trí Hải vẫn cảm thấy như được chia sẻ lớn từ một người có tâm nguyện mong được chia sẻ nhiều hơn cho cuộc đời.

Chúng tôi có lời tán thán công đức hiểu hạnh của các môn đồ đệ tử Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải trong việc thực hiện in ấn và phổ biến tập sách, và trân trọng giới thiệu tác phẩm này.

Thiền viện Vạn Hạnh, mùa an cư PL 2551

Tỳ kheo THÍCH MINH CHÂU

Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam

DL.

Lời Giới thiệu TẠNG THƯ SỐNG CHẾT

Tác giả: SOGYAL RINPOCHE. Việt dịch: TRÍ HẢI

Nxb TP. Hồ Chí Minh, tháng 6/1999

Trong tác phẩm này, thầy Sogyal tập trung vào các vấn đề làm sao để hiểu ý nghĩa thực thụ của sự sống, làm sao để chấp nhận cái chết, và làm sao để giúp đỡ người sắp chết, và người đã chết.

Chết là một phần tự nhiên của sự sống, mà tất cả chúng ta chắc chắn sẽ phải đương đầu không sớm thì muộn. Theo tôi thì có hai cách để xử với cái chết khi ta còn sống. Hoặc là ta tảng lờ nó, hoặc là ta chạm trán với viễn ảnh cái chết của chính mình, và bằng cách tư duy sáng suốt về nó, ta cố giảm thiểu những khổ đau mà cái chết có thể mang lại. Tuy nhiên trong cả hai cách, không cách nào chúng ta có thể thực thụ chinh phục được sự chết.

Là một Phật tử, tôi xem chết là chuyện bình thường, là một thực tại mà tôi phải chấp nhận, khi tôi còn hiện hữu trên trái đất. Đã biết không thể nào thoát khỏi, thì lo lắng làm gì. Tôi có khuynh hướng nghĩ đến sự chết cũng như thay bộ y phục khi nó đã cũ mòn, hơn là một cái gì hoàn toàn chấm dứt. Tuy vậy cái chết không thể biết trước: ta không biết được khi nào cái chết đến với ta, và ta sẽ chết như thế nào. Bởi thế tốt hơn cả là ta hãy dự phòng một số việc trước khi cái chết thực sự xảy ra.

Đương nhiên phần đông chúng ta đều muốn có một cái chết an ổn, nhưng một điều cũng hiển nhiên nữa, là ta không thể hy vọng chết một cách thanh bình nếu đời sống của ta đầy những bạo hành, hoặc nếu tâm ta thường dao động vì những cảm xúc mạnh như giận dữ, ái luyến, hay sợ hãi.

Bởi thế, nếu ta muốn chết tốt, ta phải học cách sống tốt. Nếu ta mong có được một cái chết an lành, thì ta phải đào luyện sự bình an trong tâm ta, và cả trong lối sống của ta.

Như bạn đọc sẽ thấy trong sách này, theo quan điểm Phật giáo thì cái kinh nghiệm thực thụ về chết rất quan trọng. Mặc dù sự tái sinh của chúng ta, nơi tái sinh của ta phần lớn tùy thuộc vào năng lực của nghiệp, song tâm trạng ta vào lúc

chết có thể ảnh hưởng tới tính chất của tái sinh kế tiếp. Vậy, vào lúc chết, mặc dù ta đã tích lũy đủ loại nghiệp, nhưng nếu ta làm một nỗ lực đặc biệt để phát sinh một tâm lành, thì có thể tăng cường và khởi động một nghiệp thiện và do đó sẽ đem lại một tái sinh hạnh phúc.

Lúc chết thực sự cũng là lúc mà những kinh nghiệm nội tâm lợi lạc sâu xa nhất có thể xảy ra. Do thường thực tập tiến trình chết trong khi thiền định, một thiền giả tu cao có thể sử dụng lúc chết của mình để đạt những chứng ngộ lớn lao. Đây là lý do những hành giả có kinh nghiệm thường nhập định vào lúc họ chết. Một dấu hiệu của sự đắc đạo nơi họ là thi thể họ không thối rữa sau khi họ đã chết rất lâu trên phương diện lâm sàng.

Ngoài sự chuẩn bị cái chết của riêng mình, một việc khác không kém phần quan trọng là giúp người khác có một cái chết tốt đẹp. Khi mới sinh ra đời, chúng ta đều là những hài nhi yếu đuối, nếu không nhờ sự săn sóc tử tế mà chúng ta đã nhận được, thì chúng ta đã không thể sống còn. Người sắp chết cũng thế, không thể tự túc được, nên ta phải giúp họ thoát khỏi những bất tiện và lo âu, và cố hết sức để giúp họ có một cái chết thanh thản. Điều quan trọng nhất là tránh làm điều gì khiến cho tâm người sắp chết thêm rối loạn. Mục đích trước nhất của chúng ta giúp người sắp chết là làm cho họ được thoải mái. Có nhiều cách để làm việc này. Với người đã quen tu tập, nếu khi họ sắp chết mà ta nhắc nhở chuyện tu hành, tinh thần họ có thể thêm phấn chấn. Một lời trấn an đầy từ ái của ta có thể gọi cho người sắp chết một thái độ bình an, thoải mái.

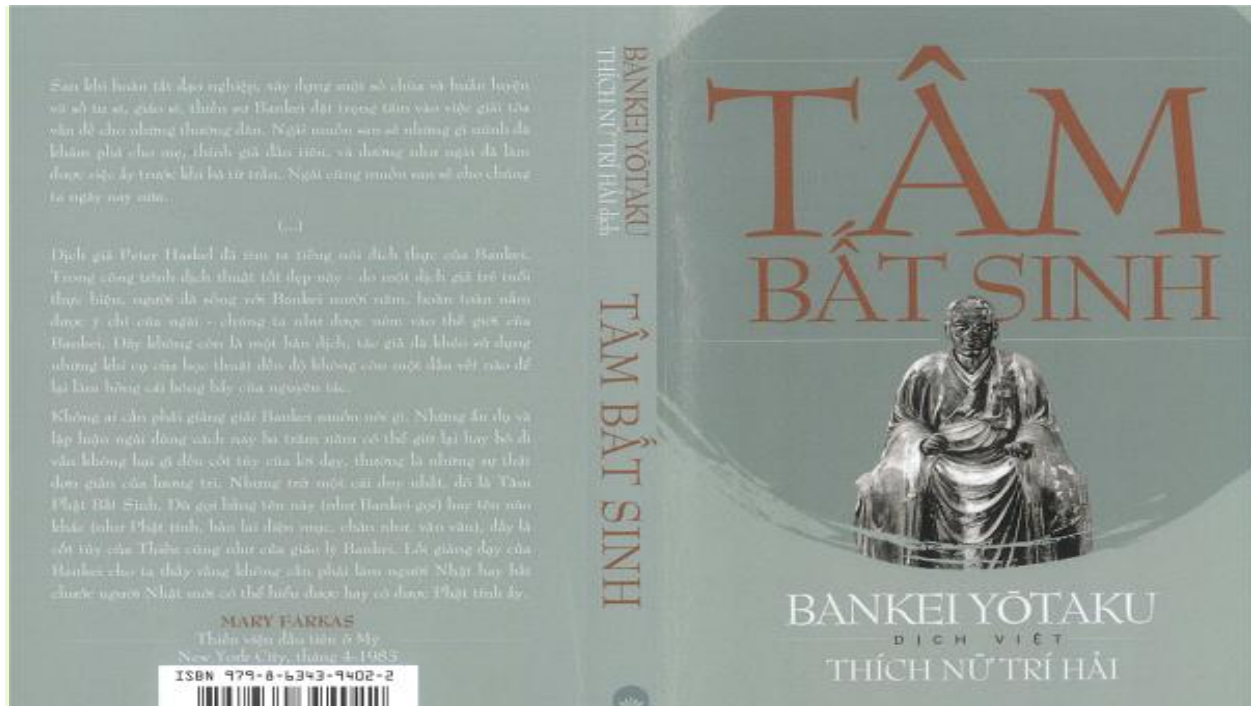
Cái chết và tiến trình chết có thể cung cấp một giao điểm gặp gỡ giữa Phật giáo Tây Tạng và khoa học tân tiến. Tôi tin rằng hai bên có thể cống hiến cho nhau rất nhiều về hiểu biết và thực hành. Thầy Sogyal Rinpoche đúng là người đã làm cho cuộc gặp gỡ này thêm dễ dàng, vì thầy đã sinh ra và trưởng thành trong truyền thống Tây Tạng, đã thụ giáo với một vài vị Lạt-ma tên tuổi nhất của Tây Tạng, đồng thời thầy cũng được hấp thụ một nền giáo dục tân tiến, đã sống và giảng dạy nhiều năm ở Tây phương và đã quen thuộc với lề lối tư duy của người phương Tây.

Sách này không chỉ cống hiến cho độc giả một trình bày lý thuyết về sự chết mà còn cung cấp những cách thực tiễn để hiểu và tự chuẩn bị cho mình lẫn người khác (về cái chết) một cách thanh thản và viên mãn.

2 tháng 6, 1992.

DL

THÍCH NHƯ ĐIỂN



Điểm sách: TÂM BẤT SANH

Của Bankei Yotaku (Bàn Khuê Vĩnh Trác), do Peter Haskel viết bằng Anh ngữ qua việc tham cứu Nhật ngữ, Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải dịch từ Anh ngữ sang Việt ngữ.

Lại một quyển sách khác nữa được điểm, để giới thiệu đến với mọi người, nhất là những người ít có thời gian để đọc một quyển sách dày mấy trăm trang, thì đây là một bài giới thiệu tóm tắt về tác giả và tác phẩm.

Sách dày 360 trang, nhưng nếu in hai mặt thì số trang chỉ bằng một nửa mà thôi. Bởi lẽ khi Lotus Media ở Hoa Kỳ tái bản năm 2020 do Uyên Nguyên trình bày, muốn làm cho quyển sách dịch ra Việt ngữ của Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải trang trọng hơn, để tỏ lòng với người đã khuất, cũng như muốn cho độc giả thâm nhập sâu hơn với ngôn ngữ của Thiên, nên mới cho chúng ta nhiều không gian

thoáng mát như vậy, để khi đọc và khi gấp sách lại tư duy những lời dạy ngắn gọn, rất dễ hiểu của Thiền Sư Bankei Yotaku một cách sâu sắc hơn nữa.

Tôi đã xem tiểu sử của Ngài bằng tiếng Việt, nhưng thấy còn đơn giản quá, nên vào Wikipedia bằng tiếng Nhật để tra cứu thêm thì kết quả như sau: Bankei Yotaku/Eitaku (Bản Khuê Vĩnh Trác) sinh ngày 8 tháng 3 năm Nguyên Hòa thứ 8, nhằm ngày 18 tháng 4 năm 1622. Ngài viên tịch vào ngày 3 tháng 9 năm Nguyên Lộc thứ 6 (1693), hưởng thọ 71 tuổi với cái chết của một vị cao Tăng; ngày 4 trà tỳ, ngày 6 thu nhật xá lợi. Sau đó đem về Chùa Long Môn và Chùa Như Pháp để nhập tháp. Phần xương cốt còn lại phân phối cho các chùa trên toàn quốc do Thiền Sư sáng lập. Năm 1633 Thiền Sư học sách “Đại Học” của Khổng Giáo tại trường làng, muốn làm cho rõ cái nghi về “Minh Đức” là gì, nhưng không ai trả lời được. Năm 1638 nhằm năm Khoan Vĩnh thứ 15, Ngài đến Chùa Tùy Âu gặp Hòa Thượng Vân Phủ để xin làm lễ xuất gia, thọ nhận Pháp húy Vĩnh Trác và từ đó tu hành tại Chùa Tùy Âu. Vào mùa Xuân năm 1647 nhằm năm Chánh Bảo thứ 4, Sư đại ngộ tại cốc ở Giả Trung. Kể từ năm này cho đến khi Ngài viên tịch năm 1693, tất cả những gì Sư dạy về Tâm Phật Bất Sanh đều nằm gọn trong sách này. Ngài là một vị Thiền Sư của tông Lâm Tế thời đầu của Giang Hộ (Edo). Ngài dạy với những ngôn từ rất dễ hiểu, nên từ những người nổi tiếng cho đến thứ dân đều có thể nắm bắt được ý chính của Phật Pháp. Những người đệ tử quy y có Pháp danh với Ngài, số tính đến trên 50.000 người.

Người viết nên quyển sách này là Peter Haskel, người Hoa Kỳ đến học ở Nhật Bản vào thời điểm năm 1972. Ông đã học về Thiền Tông tại Đại Học Columbia trước đó 2 năm và vì muốn nghiên cứu về Thiền Tông Nhật Bản, nên Ông đã vô cùng khó khăn để nắm vững ngữ văn tiếng Nhật. Cuối cùng tác giả bản tiếng Anh này đã đến với Giáo Sư cố vấn Yoshito Hakeda. Giáo Sư Hakeda đã khuyên Peter Haskel là nên cố gắng đọc một ít về Bankei. Cuối cùng Peter Haskel đã thức trắng ba đêm liền để đọc về Bankei, sau đó đến gặp Giáo Sư Hakeda và Giáo Sư Hakeda đã nói với Peter Haskel rằng: “Thấy chưa, tôi đã biết Bankei là để dành cho anh mà”. Theo Peter Haskel cho biết, thì tuyển tập giáo lý đầu tiên của Bankei gọi là Bankei Zenji Goroku (Bankei Thiền Sư Ngữ Lục), được ấn hành tại Tokyo vào năm 1942 do Daietz T. Suzuki chủ trương và có viết trong bộ Iwanami bunko, ngày nay phần lớn đã được thay bằng hai ấn bản mới, mà bản dịch này đã sử dụng. Đó là Bankei Zenji Zenchu (Daizoshuppan, Tokyo 1970), do học giả Nhật Bản Akao Ryuji ấn hành; và Bankei Zenji hoshoshu (Shunjusha, Tokyo 1971), do Fujimoto Tsuchishige ấn hành. Đây là phần đầu của Peter Haskel viết tại New York vào tháng 9 năm 1983 (trang 15-18). Phần sau ở trang 351-353 Peter Haskel đã viết như sau: “Những bài giảng này đã được xếp thành hai phần, theo các ấn bản (Nhật ngữ) Akao và Fujimoto, là hai tài liệu mà bản dịch này căn cứ để dịch. Phần một gồm hai đoạn, đoạn đầu ghi các bài giảng

tại Chùa Long Môn vào kỳ đại kết thất năm 1690, đoạn hai là những bài giảng ở Marugame trong cùng một năm ấy. Phần hai gồm những tài liệu rút từ một bản thảo cất giữ tại Chùa Futetsu gần Long Môn tự, do Ryouun Jokan, một nữ sĩ Haiku ghi chép, bà này đã trở thành nữ đồ đệ chính của Bankei.....”

Nói về dịch giả tiếng Việt là cố Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải, có lẽ rất nhiều độc giả đã biết về Ni Trưởng, nhưng ở đây tôi xin tạm viết đôi dòng để tri ân người dịch. Ni Trưởng tên thật là Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh, sinh năm 1938 và ra đi ngày 7 tháng 12 năm 2003 tại Suối Cát, Đồng Nai. Hưởng thọ 66 tuổi và 33 năm tuổi hạ (Su Thọ giới Tỳ Kheo Ni năm 1970 tại Giới đàn Vĩnh Gia ở Đà Nẵng). Su tốt nghiệp Cử nhân Anh văn tại trường Đại Học Sư Phạm Huế, sau đó dạy Anh văn tại trường Trung Học Phan Chu Trinh, Đà Nẵng. Năm 1960 Ni Trưởng sang Hoa Kỳ du học và tốt nghiệp Cao Học ngành Thư viện tại Đại Học Princeton. Năm 1964 Ni Trưởng xuất gia với Ni Trưởng Thích Nữ Diệu Không; năm 1968 Ni Trưởng được Hòa Thượng Thích Minh Châu, Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh bổ nhiệm làm Thư Viện Trưởng và Giám Đốc Trung Tâm An Sinh Xã Hội của Viện. Ni Trưởng viết và dịch rất nhiều sách, trong đó có những quyển như: “Câu Chuyện Dòng Sông” của Hermann Hesse viết với nhan đề là: Shidatta (Der Weg nach Innern=đường vào nội tâm), Ghandi Tự Truyện, Tâm Bất Sinh, Thanh Tịnh Đạo...rất được nhiều người đọc ưa thích. Ni Trưởng không rành tiếng Đức và tiếng Nhật, nhưng nhờ những tác giả viết bằng tiếng Anh, họ dịch từ tiếng Đức hay tiếng Nhật sang, nên Ni Trưởng đã căn cứ vào tiếng Anh để dịch, do đó rất chuẩn. Riêng bài sám Quy Mạng nghĩa, Ni Trưởng đã dịch theo thể thơ lục bát Việt Nam nên rất dễ đọc tụng; ý tưởng rất rõ ràng, đã nêu lên được tư tưởng vãng sanh về thế giới Tịnh Độ của Đức Phật A Di Đà, mà nguyên văn chữ Hán đã được Di Sơn Thiên Sư soạn ra. Ví dụ ở đoạn văn:

“Hỏa hoạch băng hà chi địa, biến tác hương lâm, âm đồng thực thiết chi đồ, hóa sanh Tịnh Độ....”

Ni Trưởng Trí Hải dịch là: “Rừng thơm hương biến từ sỏi đá, địa ngục bừng khai đóa bạch liên, người trong hỏa ngục hiện tiền, nhờ nương thần lực sanh liên Lạc Bang...” Do vậy Tổ Đình Viên Giác tại Hannover, Đức Quốc, tôi và Tăng Chúng mỗi tuần đều trì tụng một lần bài Sám Quy Mạng nghĩa, do Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải dịch sang Việt Ngữ, trong thời Kinh Lăng Nghiêm, sau khi kinh hành nhiều Phật và lễ bái Thánh Hiệu của chư Phật cùng chư vị Bồ Tát.

Đúng theo nguyên mẫu của chữ Hán Nhật, thì Ngài Bankei chủ trương cũng như đề xướng “Bất Sanh Thiên”, chứ không phải là “Tâm Bất Sanh” như Ni Trưởng dịch ra Việt ngữ. Nhiều lúc tác giả và dịch giả còn dịch ra nghĩa là “Tâm Phật Bất Sanh” nữa. Tuy không đi xa với nguyên ngữ là mấy, nhưng so ra biết tận căn cội của ngôn ngữ ấy thì lời dịch sẽ sát nghĩa hơn. Cũng giống như tác phẩm

“Câu chuyện dòng sông” của Phùng Khánh (tức Ni Trưởng Trí Hải) và Phùng Thăng dịch, vì căn cứ theo bản tiếng Anh, nên đã dịch ra Việt ngữ là như vậy. Trong khi đó nguyên bản tiếng Đức là: “Der Weg nach Innern”, nếu dịch sát nghĩa là: “Đường về nội tâm”. Ngay trong lời “Ghi chú của người chuyển ra Việt ngữ” Ni Trưởng cũng đã viết ở trang 355 rằng: “Dịch là phản, nhưng đồng thời dịch cũng là tái tạo. Tôi (Thích Nữ Trí Hải) rất tri ân Thiền Sư Bankei, tri ân những người đã ghi lại những bài giảng, mặc dù Ngài đã không cho phép làm như vậy, (vì nghe trực tiếp khác xa với nghe qua người khác, huống gì là ghi lại cho người đời sau. Ngài cảm là có lý, vì không thiếu gì những người ngộ nhận lời nói của các Thiền Sư). Tri ân dịch giả Peter Haskel, người đã “sống” với giáo lý Bankei trong mười năm để hoàn thành bản dịch Anh ngữ, và cảm ơn Giáo Sư Trần Ngọc Ninh, người đã gửi cho tôi (Dịch giả) tập sách.....”

Nội dung của 60 bài pháp được nữ sĩ Ryouon Jokan ghi chép lại trong suốt năm nhập thất (đại kết thất) 1690, trước khi Thiền Sư Bankei Yotaku viên tịch 3 năm, là những việc hỏi đáp giữa Thầy và trò, giữa Thiền Sư và võ sĩ đạo, giữa người mù và người sáng mắt, giữa chấp có và chấp không v.v... chung quy là Tâm ấy chẳng sanh và Tâm ấy chẳng diệt. Tâm ấy cũng còn gọi là Phật Tâm hay Tâm Phật không sanh, Tâm Phật không diệt. Đúng ra phải gọi là Thiền ấy không sanh, Thiền ấy không diệt. Bởi lẽ đối với Ngài việc nhận chân ra Thiền không sanh ấy, không cần phải ngồi Thiền hay không cần tham công án, như những công án của Thiền Lâm Tế mà Ngài Lâm Tế Nghĩa Huyền đã chủ trương ở Trung Hoa. Ngài Bankei lý luận rằng: Hãy tự nhiên như nó là và phải cởi mở, dùng ngôn ngữ địa phương (Nhật ngữ) để diễn đạt lời dạy, hay nói đúng hơn là sự diễn dịch về cái nó đang là thì dễ hơn là những hình ảnh hay những âm thanh trừu tượng khó hiểu. Đến ngày 26 tháng 12 năm Nguyên Văn thứ năm, nhằm năm 1740 Thiền Sư Bankei Yotaku được phong là: Đại Pháp Chánh Nhãn Quốc Sư.

Thiền thì ít dùng đến ngôn ngữ. Do vậy nói về Thiền thì không công dụng bằng thực tập Thiền. Cho nên ai muốn học Thiền thì cũng nên đi sâu vào nhiều phương pháp thực dụng khác nhau, để tìm ra chân như diện mục của mình, trước khi cha mẹ sinh ta ra, ta là ai và sau khi ta mất đi thì Bất Sanh Thiền này sẽ đi về đâu? Nếu Quý độc giả chịu khó bỏ ra vài ngày, vài giờ hay vài tháng để đọc tác phẩm này thì chắc rằng, tất cả những câu hỏi trên đây sẽ được giải đáp một cách rõ ràng vậy.

Viết xong vào lúc 15:00 ngày 30 tháng 8 năm 2021 tại thư phòng của Tổ Đình Viên Giác Hannover, Đức Quốc.

Sửa lỗi chính tả: Phật Tử Thanh Phi

BÙI GIÁNG:

**TRÍ HẢI – TRÍ HẢI NI CÔ
HÀ THANH, PHÙNG KHÁNH, KIM CƯỠNG**

Trí Hải Ni Cô

Ngày ông Lê Đình Thám ở chùa Từ Đàm Thừa Thiên, chắc là Trí Hải Ni Cô chưa bao nhiêu tuổi.

Ngày nay trông ni cô còn đẹp hơn cả mấy người con gái của Ông Lê Đình Thám. Vậy tôi xin tặng ni cô một bài thơ:

*Bạc mệnh diên trường dư nhất nhật ***

Tam sinh quyên đảo thất diên tam

Tiền đường hô hấp hội đàm

Trùng sinh tâm tự từ đàm tiểu lâm

Chân bước một tử phần riêng rẽ

Cánh tung đôi cô lẻ nhận trời

Giỏ hoa người hốt nhiên rơi

Giây lưng cung bạc ra đời điệu xoang

Bùi Giáng.

Thi Ca Tư Tưởng (bản Talawas)

Đa tạ Cư Sĩ Nguyên Giác Phan Tấn Hải đã dịch nghĩa giúp tôi 4 câu thơ trên đây.

Nguyên Tánh Nguyễn Hiền-Đức

Kéo dài bạc mệnh, còn dư một ngày

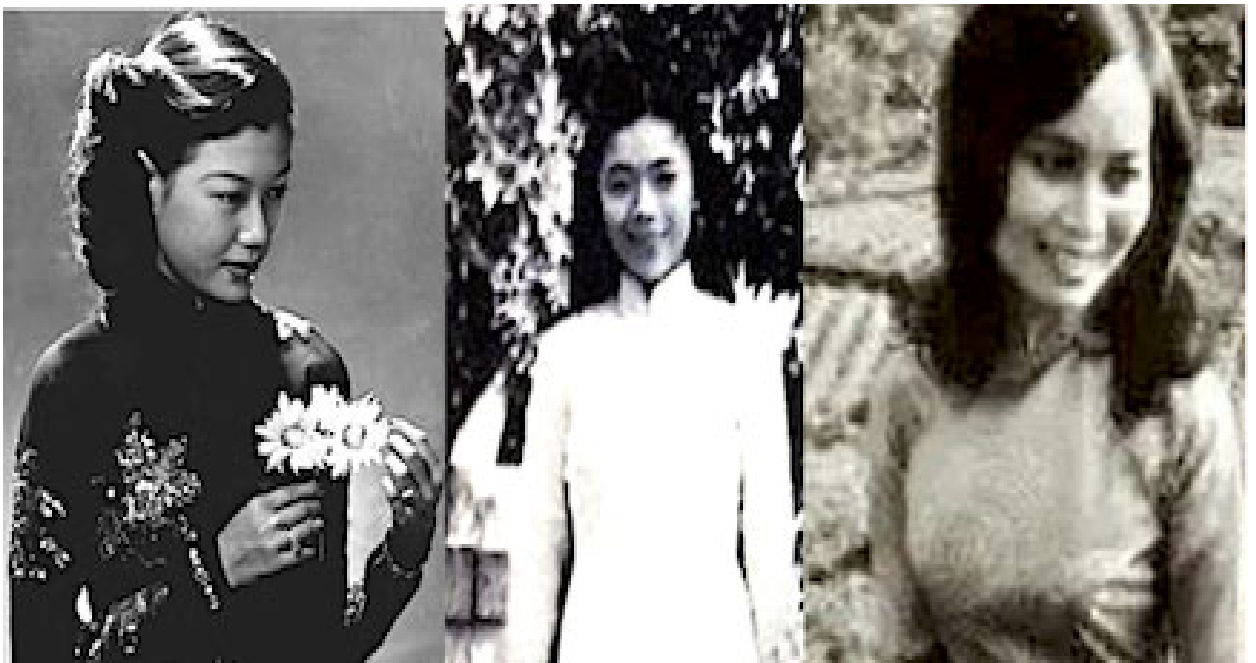
Ba kiếp, nhan sắc làm ngả nghiêng cả ba
Nơi Tiên đường gặp chỉ khoảnh khắc
Kiếp sau gặp lại, nơi chùa Từ Đàm, tâm chợt dao động

Nguyên Giác

13/11/2021

Những Nàng Thơ Của Bùi Giáng

Ca si Hà Thanh, Công tạng tôn nữ Phùng Khanh, Nghe si Kim Cuong, Ni sư Trí Hải, NSND Kim Cuong, Tuong niem ca si Hà Thanh, Website Ca si Hà Thanh.



Từ trái sang: Nghệ sĩ Kim Cuong, Ni sư Trí Hải (Công Tằng Tôn Nữ Phùng Khanh), ca sĩ Hà Thanh

Vào một ngày mùa thu năm 1993, trong những giây phút tinh táo hiếm có, thi sĩ Bùi Giáng đã đến chùa Pháp Vân ở Sài Gòn và cầm giấy bút viết bài tóm lược cuộc đời mình. Đến giai đoạn mà tác giả ghi là 1971-75-93, ông viết: “*Bình sinh mộng tưởng vấp phải niềm thương yêu của Kim Cuong Nương Tử, Hà Thanh*”

Cố Nương và Mẫu Thân Phùng Khánh (tức Trí Hải Ni Cô).” Đó chính là diễn viên điện ảnh và kịch nói Kim Cương, ca sĩ Hà Thanh và Ni sư Trí Hải, tức học giả Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh. Trong bài Quốc Sắc Việt Nam, ông đã tả chân ba người phụ nữ ấy như sau: “*Kim Cương Nương tử đẹp một cách thoải mái/Hà Thanh Công chúa đẹp một cách cởi mở/Trí Hải Ni cô đẹp một cách không lời*”.

Những dòng thơ Bùi Giáng dành cho ca sĩ Hà Thanh và Ni sư Trí Hải đều có một điểm chung là nửa hư nửa thực, lơ lửng giữa cõi thanh và cõi tục. Một điểm chung khác nữa là cách trộn lẫn giữa sự thu hút giới tính lẫn lòng ngưỡng mộ bản năng làm mẹ tiềm tàng trong một phụ nữ, dù là trong vô thức.

Ông viết về ca sĩ Hà Thanh:

– *Hỡi mẫu thân Hà Thanh, mẫu thân tên thật là gì?*

– *Tên thật của tao là Lục Hà.*

– *Hỡi mẫu thân Lục Hà, lúc mẫu thân đẻ con ra đời, mẫu thân cảm thấy thế nào?*

– *Tao cảm thấy rất đau lòng.*

– *Tại sao đau lòng?*

– *Vừa mới sinh mày ra đời, mày đã già nua đến thế, làm sao tao còn có thể ẵm mày vào lòng cho mày bú, hử con!*

Ngoài ca sĩ ra, nhà thơ còn bị thu hút và lại thấy cả người mẹ trong một nữ tu trẻ lúc bấy giờ, ni cô Trí Hải:

Con về giữ áo đười ươi

Nực cười Trí Hải ngậm ngùi mẫu thân

Đẻ con một trận vô ngân

Mẹ còn đẻ nữa một lần nữa thôi

Mẫu thân Phùng Khánh tuyệt vời

Chiều xuân thơ mộng dưới trời bước đi

(Thơ điên)

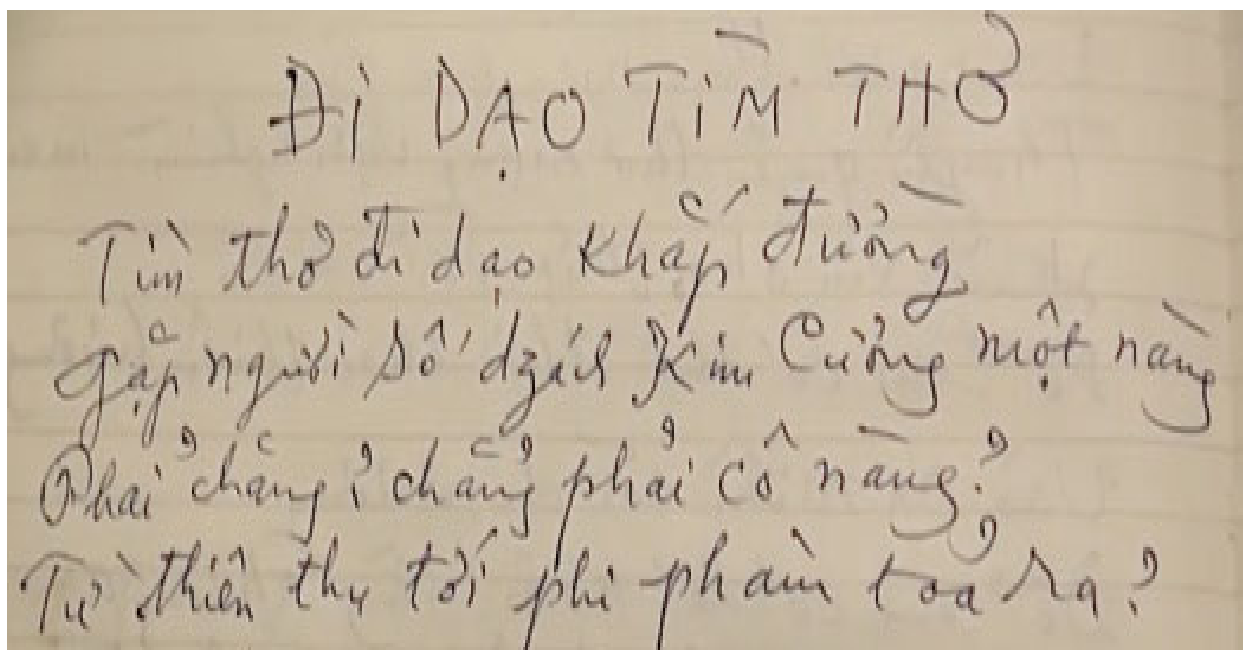
hoặc

... “*Nghe tin con chết giữa đường*

Mẫu thân Phùng Khánh càng thương con nhiều

Con bèn tái điệp gián liêu

Chết thêm một trận hoang liêu song trùng
Mẹ càng bất tuyệt nhớ nhung
Ngày đêm mẹ khóc vô cùng vì con”.



Khác với Hà Thanh và Phùng Khánh, nghệ sĩ Kim Cương đã thực sự là đối tượng theo đuổi của nhà thơ trong suốt 40 năm và là người thường xuyên xuất hiện trong thơ văn lẫn cuộc sống của Bùi Giáng. Trong các sáng tác của ông, Kim Cương tỏa sáng như một người tình :

– Yêu nhau từ bấy tới nay

Xiết bao tâm sự từ ngày qua đêm

Thưa em nương tử dịu mềm

Bốn mươi năm lẻ êm đềm vô biên

– Đầu tiên tiên nữ Kim Cương

Cuối cùng muôn một phi thường Cương Kim

Cúi đầu bái tạ tình em

Về sau vĩnh viễn êm đềm thương nhau

– Làm thơ tiếp tục yêu em

Ồ Kim Cương ạ êm đềm vô song

Kể từ lịch kiếp long đong

Anh điêu tàn tới thong dong bây giờ ...

Cuối đời, ông đã ghi cho Kim Cương những cảm xúc không hề suy suyển:

Vô ngàn tao ngộ đầu tiên

Em bao giờ biết anh phiền ưu sao

Yêu em từ những kiếp nào

*Về sau cũng niệm nguyên màu ban sơ.*REPORT THIS AD

Khi ông chân thương sọ não 1998, nghệ sĩ Kim Cương là người trực tiếp chăm lo cho ông. Mặc dầu bị tai nạn này cướp đi mạng sống, trước đó 15 ngày ông đã viết những câu thơ cuối cùng từ biệt người nữ nghệ sĩ:

– Thương yêu có lẽ như là

Nghi ngờ nhau mãi vẫn là Kim Cương

– Ông đi đau xiết vui buồn

Một mình ở lại muôn trùng em yêu

Người ta có thể nói, ngoại trừ Kim Cương, những đối tượng kia của ông – ca sĩ Hà Thanh và Ni sư Trí Hải – đã hoàn toàn im lặng và bỏ ngoài tai những lời bày tỏ của thi sĩ. Người ta cũng có thể nói, bằng một cách gián tiếp, người nữ ca sĩ và nữ tu đã có lúc tri ân hoặc ít nhất trân quý trí tuệ và tình cảm của Bùi Giáng. Ông đã từng viết:

“Đi về phố rộng mà ra

Đi tu giản dị cô Hà Thanh ôi”

Quả thật vài chục năm sau, giọng ca Hà Thanh đã vươn lên những nốt cao chói vót của tâm linh khi cô đi hành hương lên tận núi Linh Thứu bên Ấn Độ, từng là nơi thường trú và hành pháp của Đức Phật. Sau đó thì cô trở thành người sáng tác và trình bày hàng loạt thiền ca tại hải ngoại.

Ni sư Trí Hải thì cũng suốt mấy mươi năm không một lời phản ứng, chỉ lặng lẽ dùng ngòi bút của mình chia sẻ những trắc trở và lận đận của của Bùi Giáng:

“Người nghệ sĩ chịu đựng để cho người ta khinh bỉ mình, như trong Mưa Nguồn Bùi Giáng đã nói:

Tôi xin chịu cuồng si để sáng suốt,

Tôi đui mù cho thỏa dạ yêu em

(chỉ cuộc đời).

Điểm tương đồng giữa nghệ sĩ với người tư duy là, đến chỗ tuyệt đỉnh của nghệ thuật, nghệ sĩ cũng đành bó tay như nhà tư duy không có lời để diễn đạt chân lý.”

Thế nhưng cuối cùng, bà đã chấm dứt sự im lặng và thốt lên trong bài điều trần dành cho thi sĩ : *“Con điên là chỗ núp an toàn nhất của Bùi Giáng.”*

Chắc hẳn những lời nói sau cùng của NSND Kim Cương trước giờ hạ huyết của Bùi Giáng đã nói hộ một phần nào không những cho Công chúa Hà Thanh và Mẫu thân Trí Hải mà còn cho nhiều người trong chúng ta:

“Tôi xin cảm ơn anh ba điều: Một là cảm ơn anh đã để lại cho đời những tác phẩm văn chương độc đáo. Thứ hai là cảm ơn anh đã dành cho tôi một tình yêu suốt hơn 40 năm không suy suyển, không so đo tính toán. Thứ ba là cảm ơn anh đã cho tôi bài học rằng dù bất cứ ai dẫu điên hay tỉnh, giàu hay nghèo... đều phải có một mối tình để nương tựa”.



NGUYỄN GIÁC

NI TRƯỞNG TRÍ HẢI: THIỀN PHÁP NGƯỜI GỖ

Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải (1938 – 2003) đã để lại nhiều tác phẩm lớn, vừa có giá trị Phật học, vừa có giá trị văn học. Một tác phẩm trong những tháng cuối của cuộc đời Ni Trưởng là tập thơ *Ngọa Bệnh Ca*, được sáng tác trong thời gian nằm bệnh vào đầu năm 2003. Rồi cuối năm 2003, Ni Trưởng tử nạn trong một tai nạn giao thông. Bài viết này sẽ ghi lại những suy nghĩ về bài thơ “Người Gỗ” trong thi tập *Ngọa Bệnh Ca* của Ni Trưởng. Trong bài chỉ là các suy nghĩ rời, từ một người không có thẩm quyền nào, cả về Phật học và văn học.

Khi còn là học trò, người viết đã say mê đọc một số tác phẩm của Ni Trưởng. Trong đó, ưa thích nhất là hai bản dịch “Câu Chuyện Dòng Sông” và “Bắt Trẻ Đồng Xanh.” Về sau, có cơ duyên đọc bản Anh văn “The Catcher in the Rye” của Jerome David Salinger, bấy giờ lại càng khâm phục Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải. Ngay nhan đề đã rất mực thơ mộng, Bắt Trẻ Đồng Xanh. Tới khi mở ra đọc vài trang tiếng Anh là tự biết rằng bản thân mình không thể nào dịch sang tiếng Việt xuất sắc như Ni Trưởng đã dịch.

Trong khi đó, bài thơ “Người Gỗ” do Ni Trưởng viết cuối đời lại mở ra một chân trời khác. Từng chữ trong thơ Ni Trưởng hết như cánh chim bay trên trời cao. Không dễ gì dò nổi, không dễ gì thấy được những dấu tích, không dễ gì chỉ ra nổi đường bay của ý thơ Ni Trưởng. Bài thơ rất dị thường, như dường đi nghịch với cả một thế giới Phật học của những năm đầu thế kỷ 21.

Trong khi khuynh hướng của hầu hết các bậc Trưởng lão và Thiền sư đều khuyến tấn giữ chánh niệm tỉnh giác để qua bờ giải thoát, trong khi các bác sĩ trong các bệnh viện hồi phục chấn thương khuyến tấn giữ tỉnh giác chánh niệm để tự chữa trị các bệnh thân tâm cõi này... và trong khi sách trên kệ từ đạo tới đời đều liên tục viết về Tỉnh thức, về Mindfulness, về Bây giờ & Ở đây, về đi vào thực tại, về quán niệm, về thiền tập để thi đấu đấu đó, về vân vân... Ni Trưởng trong bài thơ này lại tự nhìn như một “thây chết diệu kỳ” (có khác gì với thây chết không diệu kỳ?), tự kể là biết ăn, biết ngủ, biết đi nhưng lại “không tư tưởng gì”

(ăn gì, ngủ ra sao, đi tới hay lui hay ngang hay dọc... mà sao lại không tư tưởng, sao lại vô niệm?), và hình ảnh thân chết là hình ảnh lìa cả thời gian và không gian, vì không còn chi phối của sắc thọ tướng hành thức. Bài thơ cũng không nói gì về Khổ Đế, cũng không nói gì về con đường giải thoát, như Bát Chánh Đạo hay Tứ Niệm Xứ hay Chỉ Quán hay là chuyện Bờ Này với Bờ Kia; vì thân chết là vượt qua tất cả những gì còn sinh động trong ba cõi. Thế mới dị thường.

Ni Trưởng tự xem như người gỗ, nhưng biết ngắm cảnh đẹp của hoa, của hồ, của trăng, của núi đá... Và rồi Ni Trưởng nói rằng đã thương thức trọn cái tuyệt vời của vũ trụ này là khi “tâm bất động như thân chết biết đi.” Hiển nhiên, dị thường là trong thế kỷ 21 mà không nói tới Tỉnh thức hay Chánh niệm hay Tỉnh Giác hay Đốn Ngộ hay Tánh Biết hay vân vân... thế rồi còn dị thường hơn nữa, là khi Ni Trưởng chỉ ra tâm bất động chính là thương thức trọn. Dị thường là như thế.

Bài thơ này như sau.

.

Người Gỗ

— Thơ Ni Trưởng Trí Hải

*Một thân chết diệu kỳ
Biết ăn và biết ngủ
Thỉnh thoảng lại biết đi
Nhưng không tư tưởng gì.*

.

*Như người gỗ ngắm hoa
Như hồ gương chiếu nguyệt
Đá núi cũng xếp hàng
Ngắm kỳ quan diễm tuyệt.*

.

*Lúc nào thương thức trọn
Vũ trụ nhiệm màu này
Chính lúc tâm bất động*

Như thây chết biết đi.

Bài thơ đó được viết trong tư tưởng của Thiền Tổ Sư, nhưng thực sự tận cội nguồn vẫn là Thiền do Đức Phật dạy. Chúng ta có thể dẫn ra bài thơ của cư sĩ Bàn Uẩn (740–808) thời nhà Đường, bản phiên âm Hán Việt kèm dịch nghĩa (xin mời đọc rất chậm để đối chiếu với bài thơ trên của Ni Trưởng Trí Hải):

Đản tự vô tâm ư vạn vật

Hà phòng vạn vật thường vi nhiều

Thiết nguư bất phạ sư tử hống

Kháp tợ mộc nhân khán họa điêu

Mộc nhân bản thể tự vô tình

Họa điêu phùng nhân diệc bất kinh

Tâm cảnh như như chỉ giá thị

Hà lự Bồ-đề đạo bất thành.

Dịch nghĩa: Chỉ tự mình vô tâm cùng với vạn vật, sẽ không ngại gì vạn vật thường quấy nhiễu. Trâu sắt không sợ gì sư tử gầm rống, hết như người gỗ xem chim vẽ. Người gỗ bản thể vốn tự vô tình, chim vẽ gặp người cũng không kinh sợ. Tâm cảnh như như cứ chỉ như thế, nào có sợ Đạo Bồ Đề không thành..

Chúng ta sẽ nhầm lẫn, nếu cho rằng Thiền pháp Người Gỗ hay Thiền Pháp Vô Tâm là sáng tác độc đáo của Thiền Trung Hoa hay Việt Nam. Đọc kỹ trong Kinh Tạng Pali, chúng ta có thể thấy rằng vào thời Đức Phật, Thiền pháp Người Gỗ hay Vô Tâm cũng đã được truyền dạy. Lời dạy rõ ràng nhất là trong thơ của Ngài Maha-Kaccana.

Trong Trường Lão Tăng Kệ Thag 8.1, nơi đây chúng ta dịch 2 đoạn cuối trong bài thơ của Ngài Maha-Kaccana, dựa vào các bản Anh dịch của Ven. Kiribathgoda Gnanananda Thero, Bhikkhu Sujato, và Việt dịch của Bhikkhu Indacanda (ngài Indacana gốc Việt):

Tất cả được nghe với tai, tất cả được thấy với mắt. Người trí hãy [kham nhẫn], đừng xua đẩy tất cả những gì được thấy và nghe.

Cho dù người có mắt, hãy cứ như mù; cho dù người có tai, hãy cứ như điếc; cho dù người có trí tuệ, hãy cứ như ngu khờ; cho dù người có sức mạnh, hãy cứ như yếu đuối. Và khi có chuyện sinh khởi, hãy cứ nằm im như xác chết. .

Cần ghi nhận 2 bản Anh dịch của Bodhi và K.R. Norman có dòng cuối dịch theo nghĩa khác:

Rồi thì, khi đạt được mục tiêu, người có thể nằm trên giường viên tịch.

Có lẽ cả 2 cách dịch đều đúng, vì chữ cổ thường đa nghĩa. Tuy nhiên, chúng ta thấy rằng nhìn toàn văn, cách dịch trên của Sujato (cũng như Gnanananda và Indacana) gần với ý Thiền Tông hơn. Bởi vì nói chuyện về phương pháp nhìn mà cứ như mù, nghe mà cứ như điếc, trí tuệ mà cứ như khờ dại, thì hẳn phải là, khi hữu sự sẽ vẫn cứ như nằm chết. Nghĩa là, không dính gì tới chuyện thành tựu của nhiều năm sau. Mà thái độ nằm như chết là chuyện của *bây giờ và ngay đây*.

Phương pháp đó (mù, câm, điếc, khờ dại, nằm chết...) gần như khác hẳn với các Thiền pháp khác do Đức Phật thường dạy (như niệm hơi thở, niệm thân bất tịnh, niệm giới, niệm thí, tứ niệm xứ, chỉ quán...). Bởi vì Thiền pháp Người Gõ (mù, câm, điếc, khờ dại, nằm chết...) là một tinh thức về tịch diệt, về vắng lặng, về tâm bất động, về cảnh giới khi ba cõi không còn gì để sinh khởi, và về một tâm nơi không có gì để niệm.

Độc giả có thể tạm ngưng đọc vài phút, xin mời nằm (hay ngồi cũng được), rồi tự hình dung rằng mình đang như một người gõ (mù, câm, điếc, khờ dại, nằm chết...), toàn thân từ sợi tóc tới móng chân đang từ từ trở thành xác chết, và rồi tới một lúc toàn thân chỉ còn là một sự tịch lặng, vắng lặng (trong khi tứ đại tan rã)... Một khoảnh khắc tịch lặng được như thế, sẽ là một khoảnh khắc an lạc, hạnh phúc. Xin nhìn kỹ, chính cái tâm đang tỉnh thức và đang cảm thọ niềm vui tịch lặng đó ngay nơi đó đã lìa tham sân si. Đó là tinh thức với vô niệm, không phải là ngăn niệm, nhưng là nơi lặng lẽ của người gõ một cách tự nhiên khi “thân hành, khẩu hành, tâm hành” đều tịch lặng.

Đây mới thật là Thiền Tông, vì không còn gì để bầu vùi, y hệt như chỗ cổ đức Trung Hoa nói rằng “hãy lên đứng nơi đầu sào trăm trượng, rồi bước thêm một bước.” Nghĩa là, thêm một bước vào một cảnh giới, nơi tâm không còn dính gì với cái được thấy (tức là tâm như mù), không còn dính gì với cái được nghe (tức là tâm như điếc), không còn dính gì với cái được tư lường (tức là tâm như khờ dại)... hẳn tới không còn dính gì tới việc làm trong ba cõi (tức là, tâm tự thấy mình nằm như xác chết).

Cần phải cảnh giác rằng Thiền không phải là chuyện ngăn chặn niệm, Thiền không phải là chuyện diệt trừ niệm. Thời xưa, có một vị tăng hỏi Vân Môn: “Khi không còn dấy niệm thì sao?” Ngài Vân Môn đáp: “Núi Tu di.” Nghĩa là, tâm không dấy niệm chính là ngọn núi đèo bẹp chúng ta vào cõi này, cứ mãi không thoát. Nhưng hiển nhiên là, tâm theo duyên để sinh khởi vô lượng niệm cũng là đẩy chúng ta tới vô lượng cảnh giới trong ba cõi, không lìa được khổ.

Đơn giản thế này: tất cả các Thiền pháp khác đều nhìn vào Niệm Sinh Khởi, lo chần trau để trau không đi chệch vào ăn lúa mạ. Nhưng Thiền pháp Người Gõ là nhìn vào Niệm Tịch Diệt, nghĩa là bất kể niệm nào khởi lên đều thấy được ngay từ chặng đầu, chặng giữa, và chặng cuối là nơi vắng lặng tịch diệt.

Tới đây, chúng ta có thể nhớ tới Khóa Hư Lục của Trần Thái Tông, trong phẩm Niêm Tụng Kệ, có ghi Công án thứ 29, trích (theo bản dịch của Thầy Thích Thanh Từ):

“29.- Cừ: Huyền Sa dạy chúng nói: Các bậc Lão túc khắp nơi đều bảo: “Tiếp vật lợi sanh.” Chợt gặp ba hạng người bệnh lại, làm sao tiếp? Người bệnh mù, giờ chùi dựng phát họ chẳng thấy. Người bệnh điếc, nói năng tam-muội họ không nghe. Người bệnh câm, dạy họ nói, nói không được.”

Công án đó là lời khen ngợi bậc thượng căn, vì nếu dạy theo đòi thường, hẳn là sẽ làm hỏng họ. Như với người mù, người điếc như thế... họ như dường không thấy, như dường không nghe. Đối với người câm, dạy nói, họ không nói được. Đơn giản vì tất cả các pháp khi tới mắt, tới tai, và tới tâm của họ, tức khắc là trôi vào tịch diệt. Khi đó, lấy tướng gì mà thấy, lấy tướng gì mà nghe, lấy kiến gì mà nói năng nữa. Chỗ này chúng ta nhớ tới Kinh AN 3.16 dạy rằng, khi mắt thấy sắc, không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng... khi tai nghe tiếng, không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng... khi ý nhận thức các pháp, không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng...

Chỗ này cũng nhớ tới Kinh Bahiya, khi Đức Phật dạy Ngài Bahiya rằng hãy để cái được thấy là cái được thấy, cái được nghe là cái được nghe... thì nơi đó đã lìa ba cõi.

Thây chết cũng là buông bỏ mắt tai mũi lưỡi thân ý. Thiền pháp Người Gõ của Ni Trưởng cho chúng ta nhớ tới Kinh SN 35.24, nơi đây Đức Phật dạy hãy buông bỏ hết tất cả mắt tai mũi lưỡi thân ý. Nói "buông bỏ" là dịch theo Sujato và Bodhi. Bản dịch của Thầy Minh Châu là "đoạn tận" nghe mạnh hơn, cho thấy rõ ràng là thiền tư như xác chết.

Trích bản Việt dịch của Thầy Minh Châu như sau:

“Mắt, này các Tỷ-kheo, cần phải đoạn tận. Các sắc cần phải đoạn tận. Nhãn thức cần phải đoạn tận. Nhãn xúc cần phải đoạn tận. Do duyên nhãn xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy cần phải đoạn tận. Tai... Mũi... Lưỡi cần phải đoạn tận. Các vị cần phải đoạn tận. Thiết thức cần phải đoạn tận, thiết xúc cần phải đoạn tận. Do duyên thiết xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy cần phải đoạn tận. Như vậy, này các Tỷ-kheo, là pháp đưa đến đoạn tận tất cả.”

Hình ảnh thân chết trong thơ của Ni Trưởng Trí Hải cũng làm gợi nhớ tới luận thư Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) của ngài Buddhaghosa, nói về 8 cách Thiền tập về sự chết, xin trích dịch như sau:

*“Thiền tư về sự chết như kẻ sát nhân, vì nó cướp đi mạng sống; thiền tư về sự chết như hủy diệt của thành công; thiền tư nó bằng cách so sánh với những người nổi tiếng, thấy rằng họ cũng phải chết, ngay cả những bậc giác ngộ; thiền tư trên thân mình như nơi ở của rất nhiều sâu bọ, cũng như là mục tiêu của nhiều vi trùng khác; thiền tư về sự khó khăn để giữ thân sinh tồn; thiền tư về nó như không gì lạ, vì chúng sinh chết không có thể tiên đoán được; thiền tư về sự ngắn ngủi của mạng người; thiền tư về sự kiện rằng, nói một cách chính đáng, **thọ mạng của một chúng sinh là một khoảnh khắc của thức, rằng chúng sinh chết đi trong từng khoảnh khắc, phải nói là thế.**”*

Câu cuối của đoạn văn trên, trong tiếng Anh là: “...*the lifetime of a being is a single moment of consciousness, that one dies every moment...*” Nghĩa là, chúng ta sống và chết trong từng khoảnh khắc của thức. Từng khoảnh khắc, thức sinh rồi diệt. Trong khi rất nhiều Thiền pháp chú tâm đối trị với Niệm Sinh Khởi, Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải nêu lên Thiền pháp Người Gõ để tỉnh thức nhìn vào nơi Niệm Tịch Diệt. Và tịch diệt là Niết Bàn, vì nơi đó là lìa tham sân si.

Nói về khoảnh khắc sát na sinh rồi sát na diệt, chúng ta có thể nhớ rằng trong Tạng Pali, Ngài Xá Lợi Phất (Sariputta) đã để lại bài kệ “Guhatthaka-suttaniddeso: Upon the Tip of a Needle” mô tả rằng tất cả các pháp trong ba cõi, cả thân tâm (sắc thọ tướng hành thức) đều đang chảy xiết qua các khoảnh khắc thời gian, y như điểm tiếp giáp của một hạt mè rất nhỏ đặt lơ lửng trên đầu một mũi kim, và “*Những người đã sinh ra, đang đứng đây y hệt như một hạt mè lơ lửng trên đầu một mũi kim...*” Bất kỳ ai trải nghiệm sinh diệt sát na như thế, đều thấy trong pháp ấn vô thường, không có lời nào nói được thực tướng, vì nói gì cũng sai. Vì lời nói là sản phẩm quá khứ, nhưng thực tại là cái vô lượng đang chảy xiết, nơi đó không có hôm qua, không có ngày mai, trong khi cái hiện tại là bất khả đắc. Khi thấy vô thường chảy xiết qua thân tâm như thế, sẽ không còn một kiến nào khởi lên nữa, và đó là hình ảnh “người gõ” hay “thân chết diệu kỳ” trong thơ của Ni Trưởng Trí Hải.

Như thế, tất cả các pháp mà chúng ta ngỡ là đang được thấy, đang được nghe, đang được cảm thọ... đang được tư lường... thực ra là do thức của chúng ta đã khoanh vùng một chuỗi sát na sinh diệt và đặt ý nghĩa cho chuỗi đó. Thấy như thế là thấy tất cả các pháp là duy thức.

Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, nơi Phẩm 7 (Cư Duyên), nơi Tổ Huệ Năng nói với Tăng Chí Đạo, trích theo bản dịch của Thầy Thanh Từ:

“Tổ quở: Ông là Thích tử sao lại tập theo ngoại đạo về đoạn kiến và thường kiến mà luận nghị về pháp Tối thượng thừa. Cứ theo lời ông nói, tức là ngoài Sắc thân riêng có Pháp thân, lìa sanh diệt để cầu tịch diệt, lại suy luận Niết-bàn thường lạc nói có thân thọ dụng, đây là chấp lẫn về sanh tử, đắm mê cái vui thế gian; nay ông nên biết, Phật vì tất cả người mê nhận thân năm uẩn hòa hợp làm thể tướng của mình, phân biệt tất cả pháp cho là tướng ngoại trần, ưa sanh, ghét chết, niệm niệm đòi dòi, không biết là mộng huyễn hư giả, luống chịu luân hồi, lấy thường lạc Niết-bàn đổi thành tướng khổ, trọn ngày tìm cầu. Phật vì thương những người này, mới chỉ dạy Niết-bàn chân lạc, trong sát-na không có tướng sanh, trong sát-na không có tướng diệt, lại không có sanh diệt có thể diệt, ấy là tịch diệt hiện tiền. Chính ngay khi hiện tiền cũng không có cái lượng hiện tiền, mới gọi là thường lạc. Vui này không có người thọ, cũng không có người chẳng thọ, há có tên một thể năm dụng, huống là lại nói Niết-bàn ngăn cấm các pháp khiến hằng chẳng sanh. Đây là ông chê Phật hủy pháp.”

Không có tướng sanh, không có tướng diệt, không có sanh diệt có thể diệt... ngay khi hiện tiền cũng không có cái lượng hiện tiền... Đó chính là, theo cách Ni Trưởng Trí Hải viết trong bài thơ, rằng tâm như người gỗ, tâm như hồ gương, tâm như đá núi, và là tâm bất động, mới là thân chết diệu kỳ. Thấy mình như thân chết như thế, chính là sống với cái sát na tịch diệt, sống với cái vắng lặng bất khả tư lường. Và đó chính là Niết Bàn Tâm.

ĐỌC THƠ NỮ QUYỀN, TỪ ĐỜI TỚI ĐẠO

Nhân loại đã biết cách bay lên mặt trăng, tuy nhiên nhiều nơi trên địa cầu vẫn còn bị ràng buộc với những thói quen xưa cũ, trong đó một thành kiến khó rời bỏ là xem nhẹ phụ nữ. Hầu hết các tôn giáo cũng xem nhẹ phụ nữ. Riêng trong Phật Giáo, phụ nữ từ xưa vẫn có một vị trí đáng kính và bình đẳng trên đường học đạo, đề tặn cùng là thành tựu Niết Bàn. Khi vua Pasenadi nước Kosala không vui vì hoàng hậu Mallikà sinh một bé gái, Đức Phật trong Kinh SN 3.16 dạy vua rằng: "Này Nhân chủ, ở đời / Có một số thiếu nữ / Có thể tốt đẹp hơn / So sánh với con trai / Có trí tuệ, giới đức..." Hơn hai mươi thế kỷ sau, ý thức nữ quyền mới trở thành phong trào. Theo định nghĩa cô đọng và đơn giản, nữ quyền là niềm tin vào sự bình đẳng của nữ giới với nam giới về chính trị, kinh tế và văn hóa. Do vậy thường khi, nữ quyền gắn liền với dân quyền, vì bình quyền nam nữ dẫn tới ý thức bình quyền cho từng người dân, đặc biệt là nơi các dân tộc đang bị các nước thực dân thống trị, hay nơi các sắc tộc thiểu số bị kỳ thị. Rồi với từng người một, các bất an đó sẽ dẫn tới sự tỉnh thức rằng cõi này là Khổ. Bài này sẽ trích đọc theo lộ trình từ đời tới đạo, qua thơ của Lê Ngô Cát, Maya Angelou, Kishwar Naheed, Fadwa Tuqan, và Ni Trưởng Trí Hải. Trong khi thơ của các vị kia đều vương trong danh tướng của ba cõi, thơ của Ni Trưởng cốt tủy là những lời dạy Thiền Tông siêu tuyệt hy hữu.

Năm 2020 cũng là một năm đặc biệt cho phụ nữ Hoa Kỳ: vừa tròn 100 năm Quốc Hội Mỹ thông qua Tu Chánh Án 19 để cho phép phụ nữ quyền bầu phiếu. Trong khi đó thống kê của Pew Research Center phổ biến vào tháng 7/2020 cho biết rằng 61% phụ nữ Mỹ tự nhận là nhà hoạt động cho nữ quyền.

Nhìn lại, Việt Nam hiển nhiên là một dân tộc có truyền thống tôn trọng và vinh danh nữ quyền tới cao độ, khi truyện cổ về nguồn gốc dân tộc Việt Nam công nhận quyền bình đẳng của bà Âu Cơ đối với chồng là vua Kinh Dương Vương khi họ bất đồng và chia đôi số con: bà Âu Cơ dẫn 50 con lên núi; và Kinh Dương Vương dẫn 50 con về bờ biển phía nam, phong con trưởng là Hùng Vương nối ngôi.

Một bài thơ ngợi ca nữ quyền trong văn học sử Việt Nam là bài lục bát dài 22 câu kể về sự kiện Hai Bà Trưng dấy binh, dựng nền độc lập. Bài thơ này trong thi

tập Đại Nam Quốc Sử Diễn Ca, một tác phẩm văn vần bằng chữ Nôm sáng tác vào khoảng triều Tự Đức thời nhà Nguyễn, soạn theo lệnh của vua Tự Đức. Trong ấn bản in năm 1870, ghi rằng tác giả nguyên thủy là Lê Ngô Cát làm 1887 câu lục bát (3774 dòng), được án sát tỉnh Bình Định Phạm Đình Toái sửa lại thành 1027 câu.

Bài thơ Lê Ngô Cát về Hai Bà Trưng dài 22 dòng, nơi đây trích nửa bài như sau:

*Bà Trưng quê ở châu Phong
Giận người tham bạo thù chồng chẳng quên.
Chị em nặng một lời nguyên,
Phát cờ nương tử thay quyền tướng quân,
Ngàn Tây nổi áng phong trần,
Âm ầm binh mã xuống gần Long Biên.
Hồng quân nhẹ bước chinh yên,
Đuổi ngay Tô Định dẹp tan biên thành.
Đô kỳ đóng cõi Mê Linh,
Lĩnh Nam riêng một triều đình nước ta.
Ba thu gánh vác sơn hà,
Một là báo phục, hai là bá vương...*

Nữ giới như thế rất là hy hữu, nam giới không so bì nổi. Nghĩa là, vào 20 thế kỷ trước, xã hội Việt Nam không hề có chuyện kỳ thị phụ nữ và từ bà Âu Cơ tới Hai Bà Trưng, rồi tới Bà Triệu, phụ nữ phần lớn không bị xem nhẹ trong mắt ông bà mình.

Maya Angelou: biểu tượng văn hóa da đen

Nổi bật trong văn học nữ quyền và dân quyền Hoa Kỳ là Maya Angelou (1928-2014). Bà là nhà thơ, nhà văn, người viết hồi ký, và là nhà hoạt động. Bà ấn hành 7 cuốn tự truyện, 3 tuyển tập các bài tiểu luận, nhiều tập thơ, soạn nhiều vở kịch và cốt truyện cho phim ảnh và truyền hình, được nhiều giải thưởng và hơn 50 văn bằng danh dự từ các đại học khắp Hoa Kỳ. Maya Angelou là biểu tượng của nền văn hóa da đen.



Angelou bị câm trong 5 năm. Năm 1937, Angelou bị một bạn trai của mẹ, tên là Freeman, hiếp dâm. Từ đó, Angelou ngừng nói, câm cho tới năm 1942. Freeman bị xử về tội lạm dụng tình dục, nhưng sau đó người ta thấy y bị đánh chết, có lẽ do các ông cậu của Angelou. Angelou nói thông thạo ít nhất 6 ngoại ngữ, trong đó có Pháp, Tây Ban Nha, Ý Đại Lợi, Ả Rập và Fanti (ngôn ngữ Tây Phi). Từ 1960 tới 1966, Angelou sống tại Phi Châu, trước tiên ở Ai Cập, làm biên tập viên cho báo The Arab Observer, và sau đó tại Ghana, nơi này bà dạy âm nhạc và múa tại đại học University of Ghana. Bên cạnh dạy học, bà sáng tác văn học, thường đăng trên các báo The African Review và The Ghanaian Times. Ảnh hưởng của bà tại Ghana lớn tới nỗi quốc gia này in hình bà lên một con tem. Nhà cách mạng Nelson Mandela đã đọc bài thơ “Still I Rise” của Maya Angelou sau khi thắng cử năm 1994 và trở thành Tổng Thống dân cử tại Nam Phi đầu tiên, và là người da đen đầu tiên giữ chức vụ cao nhất tại Nam Phi, trong cuộc bầu cử tự do đầu tiên ở đó. Bài thơ nhan đề “Still I Rise” (Dù Vậy Tôi Vươn Lên) của bà sẽ được dịch như sau.

Dù Vậy Tôi Vươn Lên

--- Thơ MAYA ANGELOU

Quý vị có thể xem nhẹ tôi trong lịch sử

Với những lời nói dối của quý vị đầy cay đắng, vụn vụn

TỪ NGUỒN DIỆU PHÁP – TUYÊN TẬP NI TRƯỞNG TRÍ HẢI * * 649

Quý vị có thể đã đập tôi vào trong bụi
Nhưng dù vậy, như bụi, tôi sẽ vươn lên.
Quý vị bức dọc vì tôi ngang ngạnh?
Tại sao quý vị gây sự với bóng tối?
Vì tôi bước đi hết như tôi đã có những giếng dầu
Bơm vào trong phòng khách của tôi.

·
Cũng như mặt trăng và như mặt trời
Với sự tất yếu của thủy triều
Cũng như hy vọng vươn lên cao
Dù vậy tôi sẽ vươn lên.

·
Quý vị đã muốn thấy tôi tan vỡ?
Đầu cúi xuống và mắt ngó xuống?
Vai thả xuôi hết như dòng nước mắt
Suy kiệt vì tiếng khóc ngập hồn tôi?

·
Có phải niềm tự hào của tôi làm phiền quý vị?
Quý vị không thấy đó rất mực khó chịu
Vì tôi cười y như tôi đã có các mỏ vàng
Đang đào trong sân sau nhà tôi.

·
Quý vị có thể dùng lời nói bắn vào tôi
Quý vị có thể trừng mắt để chém vào tôi
Quý vị có thể lấy hận thù để giết tôi
Nhưng dù vậy, như không khí, tôi sẽ vươn lên.

·
Có phải vẻ gọi tình của tôi làm quý vị bức dọc?
Có phải nó hiển lộ như một ngạc nhiên
Rằng tôi khiêu vũ như tôi đã có những viên kim cương

Nơi các đui tôi hướng tới?

Từ những túp lều của niềm xấu hổ lịch sử

Tôi vươn lên

Lên từ một quá khứ bất rã trong đau khổ

Tôi vươn lên

Tôi là một đại dương đen, phóng lên và lan rộng

Trào lên và tràn lên, tôi mang trong sóng thủy triều

Bỏ lại những đêm kinh hoàng và sợ hãi

Tôi vươn lên

Vào ánh bình minh nơi sáng rõ tuyệt vời

Tôi vươn lên

Mang theo quà tặng tổ tiên của tôi đã cho

Tôi là giấc mơ và hy vọng của người nô lệ.

Tôi vươn lên

Tôi vươn lên

Tôi vươn lên.

Kishwar Naheed: nữ quyền từ Pakistan

Kishwar Naheed là một trong những nhà thơ nữ quyền nổi tiếng của Pakistan. Ra đời tại thị trấn Bulandshahr, tỉnh Uttar Pradesh, Ấn Độ vào năm 1940, gia đình nhà thơ dọn tới Lahore ở Pakistan trong thời kỳ Ấn Độ tách một vùng đất ra làm Pakistan vào năm 1947. Kishwar đã nỗ lực để có một nền học vấn vào thời kỳ phụ nữ không được cho tới trường; bà học ở nhà và lấy bằng trung học qua các lớp hàm thụ, và rồi hoàn tất học vị Thạc sĩ Kinh tế tại đại học Punjab University.

Tập thơ đầu tiên của bà, *Lab-i goya*, ấn hành năm 1968, thắng giải văn học Adamjee Prize of Literature. Bà cũng viết cho thiếu nhi, và cho nhật báo Jang. Kishwar Naheed giữ chức Tổng Giám Đốc Hội Đồng Nghệ Thuật Quốc Gia Pakistan cho tới khi về hưu. Bà sáng lập tổ chức Hawwa có mục tiêu giúp các phụ nữ không có nguồn thu nhập độc lập trở thành độc lập tài chính bằng cách làm gia công tại nhà và bán hàng thủ công nghệ. Sau đây là bản dịch bài thơ “We Sinful Women” (Chúng Tôi Đàn Bà Tội Lỗi).



Chúng Tôi Đàn Bà Tội Lỗi

--- Thơ KISHWAR NAHEED

Chính chúng tôi đàn bà tội lỗi

không được tôn kính bởi sự vinh quang của những người mặc áo choàng dài

những người không bán thân mình

những người không chịu cúi đầu

những người không chấp hai tay lại vào nhau

Chính chúng tôi đàn bà tội lỗi

trong khi những người bán các vụ mùa trên cơ thể chúng tôi

trở thành vui mừng

trở thành nổi tiếng

trở thành các hoàng tử công chính của thế giới vật chất.

Chính chúng tôi đàn bà tội lỗi

những người bước ra phát cao lá cờ sự thật

chống lại các lời nói dối dựng rào cản trên xa lộ

những người thấy các chuyện truy bức chồng chất trên mỗi ngưỡng cửa

những người thấy rằng các chiếc lưới có thể lên tiếng đã bị cắt đứt.

Chính chúng tôi đàn bà tội lỗi.

Bây giờ, ngay cả nếu đêm rượt đuổi
những cặp mắt này sẽ không bị dập tắt.

Vì bức tường nơi đã bị đập bỏ
không nài nỉ để dựng lên trở lại.

Chính chúng tôi đàn bà tội lỗi

không được tôn kính bởi sự vinh quang của những người mặc áo choàng dài

những người không bán thân mình

những người không cúi cúi đầu

những người không chấp hai tay lại vào nhau

Fadwa Tuqan: Nhà thơ của dân tộc Palestine

Thơ của Fadwa Tuqan (1917-2003) phần lớn nói về cuộc kháng chiến của dân tộc Palestine khi vùng đất của họ bị Israel chiếm đóng. Thơ bà nói lên thân phận phụ nữ trong thế giới Ả rập, và về nỗi đau khổ của dân Palestine khi mất nước. Sinh tại thị trấn Nablus trong một gia đình thượng lưu Palestine, đi học tới năm 13 tuổi thì buộc phải nghỉ vì bệnh. Một trong những anh ruột của bà là Ibrahim Tuqan, còn được mệnh danh là Poet of Palestine (Nhà thơ của Palestine) nhận trách nhiệm giáo dục bà, tìm sách cho bà đọc, dạy Anh văn và thi ca cho bà. Nhiều năm sau, Fadwa Tuqan được vào học Anh văn và văn học ở Oxford University. Bà in nhiều tập thơ, và chết tại Nablus vào ngày 12/12/2003 trong cao điểm của Al-Aqsa Intifada, cuộc nổi dậy lần thứ nhì của Palestine chống quân Israel đang chiếm đóng.

Dưới đây sẽ dịch bài thơ “Hiện Hữu” (Existence), trong này nhà thơ nữ Fadwa Tuqan viết như dòng tâm sự với người tình, nhưng tình nhân này là một hóa thân của đất nước Palestine mà bà nhìn thấy đã bị Israel cướp mất. Toàn bài thơ viết theo thì quá khứ, chỉ trừ đoạn cuối viết theo thì hiện tại, cho thấy những đau buồn tan vỡ với chàng (biểu tượng cho đất nước đã mất) trong khi hiện tại là một hy vọng về tương lai sẽ hợp nhất với chàng (khi đất nước hồi sinh).



Hiện Hữu

--- Thơ FADWA TUQAN

Trong đời cô quạnh, tôi là một câu hỏi đã mất;
Tong bóng tối bao trùm,
câu trả lời của tôi bị che giấu.

Chàng là một vì sao sáng, mới lên
chiếu sáng từ bóng tối của những điều chưa biết
được hiển lộ từ định mệnh.

Các vì sao khác quay chung quanh chàng
--- một lần, hai lần ---
cho tới khi tới gặp tôi
chàng chiếu sáng độc đáo.

Rồi bóng tối u sầu tràn tới
Và trong các rung chuyển tương đồng
của hai bàn tay chúng ta
Tôi đã tìm gặp lại câu trả lời đã mất của tôi.

Ô, chàng! Ô, chàng thân thiết, nhưng xa cách biệt!

Chàng không nhớ về sự hợp nhất
của tinh thần chàng bốc cháy trong lửa?
của vũ trụ của tôi với của chàng?
của hai nhà thơ?
Bất kể chúng ta xa nhau cách biệt
Sự hiện hữu nối kết chúng ta lại – Sự hiện hữu!

.Ni Trưởng Trí Hải: Thơ Ngộ Bệnh Ca



Ni Trưởng Thích nữ Trí Hải (1938-2003) có thế danh là Công Tôn Phùng Khánh, sinh ở Vĩ Dạ, Thừa Thiên Huế. Khi Ni Trưởng còn trong thai mẹ 3 tháng, được mẹ thỉnh pháp cho Ni Trưởng quy y từ trong thai mẹ, với pháp danh là Tâm Hỷ. Sau khi tốt nghiệp Tú tài 2, Ni Trưởng có ý xuất gia, nhưng chưa được phép, nên học tiếp, tốt nghiệp Cử nhân Anh văn tại trường Sư phạm Huế rồi đi dạy một thời gian tại trường Phan Chu Trinh – Đà Nẵng. Năm 1960, Ni Trưởng du học, tốt nghiệp Cao học ngành Thư viện (M.A) tại Đại học Princeton (Hoa Kỳ).

Ni sư là một trong các giảng viên đầu tiên giảng dạy tại Thiền viện Vạn Hạnh và Trường Cao cấp Phật học Việt Nam, từng làm Phó viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam đồng thời là nhà nghiên cứu, tác giả, dịch giả nhiều đề tài Phật giáo. Ni Trưởng giỏi 3 ngoại ngữ: Anh, Pháp và Trung Quốc.

Đầu tháng 12 năm 2003, Ni Trưởng được suy cử vào chức Phó viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam và Trưởng ban vận động tài chính. Ni Trưởng tử nạn giao thông tại Suối Cát (Đồng Nai) trong chuyến đi công tác xã hội ở Bình Thuận về, vào ngày 7 tháng 12/2003, thọ 66 tuổi với 33 năm tuổi hạ.

Tập Thơ Ngọa Bệnh Ca của Ni Trưởng gồm khoảng 200 bài thơ, ghi lại những ngày nằm bệnh từ 15/03/2003 đến 15/4/2003. Văn phong đơn giản, giàu cảm xúc, Thiền ý thâm sâu, hiển lộ phong thái của một vị Thiền Ni vững vàng an trụ trong Giới Định Huệ. Rất mực hy hữu. Nơi đây, xin trích 2 bài thơ trong *Tập Thơ Ngọa Bệnh Ca* (trong đó, có một bài có tựa đề tiếng Anh “Cut Through” – nghĩa là “Đoạn Tận Nhanh Chóng”). (1)

Người Gỗ

--- Thơ Ni Trưởng Trí Hải

Một thân chết diệu kỳ
Biết ăn và biết ngủ
Thỉnh thoảng lại biết đi
Nhưng không tư tưởng gì.

Như người gỗ ngắm hoa
Như hồ gương chiếu nguyệt
Đá núi cũng xếp hàng
Ngắm kỳ quan diễm tuyệt.

Lúc nào thương thức trọn
Vũ trụ nhiệm màu này
Chính lúc tâm bất động
Như thân chết biết đi.

Cut Through

--- Thơ Ni Trưởng Trí Hải
Thanh bảo kiếm kim cương
Vọng tưởng chém đứt luôn
Một niệm vừa mới ló

Là dứt ngay không nương.

Cái tâm là gì nhỉ?

Không danh tướng, như gương

Sáng trong và lặng lẽ

Soi chiếu khắp mười phương.

Dưới hồ nước lặng trong

Viên minh châu lấp lánh

Đừng để sóng xao động

Mắt dấu ngọc long lanh.

Các bài thơ của Ni Trưởng Thích Nữ Trí Hải hiển nhiên là có thể đưa vào sách giáo khoa cho người học Phật Việt Nam vậy.

.GHI CHÚ: Tập thơ *Ngoại Bệnh Ca* theo bản của quangduc.cm.

VỀ THĂM TỊNH XÁ TRÍ HẢI

Ghi chú:

Lâu lắm, từ ngày Ni sư Trí Hải mất đi, tôi mới có dịp trở lại thăm ngôi tịnh xá của Sư ở Hóc Môn theo lời mời của Ni cô Tuệ Dung, đệ tử của Sư. Ngôi tịnh xá đơn sơ mái lá ngày nào nay đã được các đệ tử xây cất lại, trang nghiêm và thanh thoát. Chỉ tiếc không còn mái “luơng đình” vuông vắn ở góc vườn là nơi xưa kia tôi thường đến thăm Sư, đàm đạo, tham vấn, học hỏi. “Đàm đạo” với Sư vui lắm, không chỉ nói chuyện kinh sách mà còn là chuyện văn chương thi phú, chuyện các nhân vật gần xa từ Kim Dung, đến Bùi Giáng, Nguyễn Ngụ Í, Trần Ngọc Ninh, Tuệ Sỹ... đến Không Lộ thiền sư, Huệ Năng lục tổ...

Tôi biết sư Trí Hải từ lâu, từ hồi cô còn là Phùng Khánh, dịch giả *Câu Chuyện Dòng Sông* của Hermann Hess (cùng với Phùng Thăng), 1966. Đó là cuốn sách mà đến nay thỉnh thoảng tôi vẫn còn đọc lại. Cô cũng là người mà khi viết xong cuốn *Nghĩ Từ Trái Tim* tôi liền gửi bản thảo viết tay đến nhờ đọc, góp ý. Ngay sáng hôm sau, cô đã phone bảo tối hôm đó Hóc Môn cúp điện, cô đã phải đốt đèn cây mà đọc suốt đêm thứ “chữ bác sĩ” thế này! Cô bảo được lắm, khuyên nên in ra đi, sẽ giúp ích được cho nhiều người đó. Rồi cô đọc cho tôi nghe một bài viết của cô về *Có Không*. Cô cũng góp ý cho tôi vài điểm ở phần kết của cuốn sách.

Về thăm tịnh xá Trí Hải ở Hóc Môn lần này còn có Thầy Hạnh Bảo – là một người cháu của Sư - vừa ở Đan Mạch về và nhà thơ Tôn Nữ Hỷ Khương, chị em chú bác ruột của Sư. Tôi đã có dịp nhắc lại những kỷ niệm về Sư thuở sinh tiền, những điều tôi học hỏi được ở Sư cho các vị đệ tử Sư nghe. Thầy Hạnh Bảo cũng có một bài pháp thoại ngắn. Buổi họp mặt chân tình và ấm áp. Thế nhưng, hôm đó tôi chưa có dịp nói cho các cô nghe về bài thơ tôi viết tặng Sư (2003) và bài họa của Sư (đã in trong bản thảo *Ngọa Bệnh Ca 2, Trí Hải*). Hai bài thơ này cũng đã được nhà thơ Trụ Vũ viết thành thư pháp trưng bày ở Thiền viện Vạn Hạnh năm đó trong cuộc triển lãm của ông.

Nay xin “post” lại đây để chia sẻ cùng bè bạn và các vị đệ tử của Sư như một kỷ niệm.

Đỗ Hồng Ngọc (12.5.2011)

Có Không

Kính tặng Ni Sư Trí Hải

Có có không không có có không?
Không không có có có không không?
Âm vang một tiếng hư không lạnh
Lấp lánh ngàn hoa nguyệt ánh lòng!
Tuyết cũ năm nao còn lắng đọng
Hương xưa ngày đó đã mênh mông...
Áo ai thấp thoáng bên bờ giậu
Vẫn có mà không chút bụi hồng
...

Đỗ Hồng Ngọc

(9.5.2003)

Có không mê giác

(họa thơ Bs Đỗ Hồng Ngọc)

Có cũng không mà không cũng không
Giác mê mê diệt: giác không không
Thấy danh thực hữu: mê dường có
Xem lợi hư vô: giác đã lòng
Vướng có, khổ đau càng thống thiết
Chấp không, tội nghiệp cũng mênh mông
Ngộ tâm ấy Phật, ly trần cầu
Rừng tía không xa chốn bụi hồng.

TRÍ HẢI

(Ngọa Bệnh Ca 2)

SÔNG XUỐI RA BIỂN

Tôi gặp lại **Sư Cô TRÍ HẢI** ngay lần đầu về nước, tại Huế, năm 1980. Từ trong chùa Hồng Ân bước ra sân, tôi gặp Cô đang ngoài sân bước vào chùa. Tôi chấp tay cúi chào Cô. Cô chấp tay cúi chào tôi. Mười lăm năm xa cách mới gặp lại Cô, cảm động dường ấy, xôn xao nỗi này, vậy mà niềm vui như nằm yên trong hai bàn tay, tĩnh lặng như sân chùa buổi sáng. Khi tôi buông bàn tay ra, nỗi vui mới sỗ lũng như chim. Cô cũng vậy, như nắng tháng tám vừa làm tan sương buổi sáng. Tôi nói: “Xin Chị tôi gọi Chị là chị lần này nữa thôi, tôi chưa quen gọi Chị là Sư Cô được”. Tôi nói thế, nhưng trong lòng tôi, tôi biết ngay từ giờ phút ấy, chị Phùng Khánh bạn tôi đã vĩnh viễn tan như sương buổi sớm dưới nắng ban mai của một đại nguyện.

Cách đây mấy năm, cũng một buổi sáng, nhưng giữa Sài Gòn náo nhiệt, tôi nhân dịp ghé thăm Vạn Hạnh, tỏ ý với Thầy Trung Hậu muốn cùng đi qua thăm Cô. Thầy nói: “Giờ này chắc Cô Trí Hải đang ngồi thiền”. Thầy tưởng tôi thất vọng. Không phải đâu, tôi nghe nói thế, lòng quá vui. Lòng tôi quá vui như mỗi khi về Huế, bước qua cổng chùa nào trên đồi Nam Giao vào hai thời công phu sáng chiều, đều nghe đồi núi vắng vắng tiếng tụng kinh. Ở thời buổi nhiễu loạn này, còn có một người ngồi thiền không ai dám động, còn có tiếng kinh kệ vắng vắng giữa núi với mây, tôi còn giữ được niềm tin, cuộc đời còn đẹp, cái gì đáng tin vẫn tin, cái gì thật còn thật.

Thật, chuyện bây giờ đã thành khó thấy ấy, ai cũng thấy nơi Cô. Cô thật như một người trí thức, trong suy nghĩ cũng như trong hành động. Cô thật như một người đạo hạnh, bên trong lẫn bên ngoài. Cô thật như một Ni Sư lớn, lớn nhất, trong thế hệ của chúng tôi. Cô thật như một tấm gương.

Có lẽ vì chuộng cái thật như thế nên Cô suốt đời làm người học, học không mỏi mệt, và cách học hay nhất của Cô là dịch. Cô dịch kinh và dịch sách, sách Phật nào có giá trị nhất, lợi ích nhất, kim cổ Á Âu, là Cô dịch, không nghĩ. Nhìn công trình dịch thuật của Cô, mấy ai theo kịp, vừa lượng vừa phẩm. Cô giỏi ngoại ngữ từ khi còn ở trung học. Cô viết văn rất hay, vui, nghịch, dài các. Lúc trẻ, Cô dám dịch cả Hermann Hesse, văn viết như thơ. Nhưng Cô viết ít, dịch nhiều như tuồng dịch cũng là cách tu của Cô. Như tuồng Cô không muốn phô trương về

mình. Như tuồng Cô chỉ muốn mượn cái đúng trong sách, trong kinh, để nói cái đúng, nhìn đúng, hiểu đúng, thấy đúng. Tài riêng của Cô trước khi đi tu, nét bút văn chương hoa gấm trời cho, Cô chỉ dùng để làm trong sáng bản dịch. Có lẽ Cô cho đó là hình thức, không phải nội dung.

Chỉ với phong cách tu đó mà thôi. Cô đã gần Phật rồi. Huống hồ ai cũng chẳng biết Cô còn đi đây đi đó, xả thân cho việc từ thiện, cứu khổ. Riêng tôi, tôi cứ nghĩ Cô còn gần Phật hơn nữa với hạnh khiêm tốn của Cô. Sinh trưởng trong một gia đình quý phái, bẩm chất thông tuệ, học giỏi, nghịch ngâm và cứng đầu, tôi cứ nghĩ rằng điều khó nhất cho Cô lúc đi tu là những luật lệ nhằm chế ngự tính kiêu hãnh, ngã mạn, nhất là những luật mà giới Ni phải chấp hành đối với giới Tăng. Nhưng hình như đó không phải là vấn đề đối với Cô. Đối với Cô, người đã dịch Đạt Lai Lạt Ma, trở ngại là bạn tu, nghịch chướng là giải thoát. Càng cúi xuống, Cô càng cao lên trong sự ngưỡng mộ của mọi người.

Với tất cả những đức tính hiếm có đó, ai cũng thương tiếc ngàn lần: Cô là một bậc Ni lớn. Đời tu hành của Cô, vững chắc trên niềm tin của đại thừa và trong an vui của thiên, là câu trả lời bình thản - và quá đẹp - của Phật giáo Việt Nam trước những tranh luận gay gắt của thời đại, nhất là ở Âu Mỹ, về vấn đề nam nữ. Giữa nam và nữ, đạo Phật tuyên bố bình đẳng, tuy giới tu có khác nhau. Bình đẳng? Đạo Phật đã giải phóng cho phụ nữ. Nhưng ngay trong hai chữ “giải phóng” đã hàm chứa ý niệm phân chia, chưa kể những ràng buộc xã hội, sinh lý, khiến nam và nữ, dù có bình đẳng tuyệt đối vẫn không giống nhau. Muốn giống nhau, cả về mặt tánh lẫn mặt tướng, về bản chất lẫn hiện tượng, chỉ có cách duy nhất là thực hiện triệt để khẩu hiệu mà phong trào nữ giới chủ nghĩa ở Mỹ thả bay như bướm bướm trong những năm bảy mươi: “kill man!”. Nhưng có chắc “giết đàn ông” thì vấn đề nam nữ sẽ được giải quyết rốt ráo? Hay là phải tìm chìa khóa trong hai chữ sau đây của tổ Bồ Đề Đạt Ma? Tôi định bụng sẽ hỏi ý Cô trong dịp hè sắp đến, nhưng Cô đã đi mất rồi!

Lương Vũ Đế hỏi Bồ Đề Đạt Ma:

- Ý nghĩa cao nhất của Phật pháp là gì?

Bồ Đề Đạt Ma đáp:

- Trống rỗng, chẳng có cái gì là cao.

Vua lại hỏi:

- Vậy ai đang ngồi trước mặt ta đây?

Đáp:

- Không biết.

Đưa hai chữ “không biết” cao siêu của tổ vào đây, tôi ý thức được sự nông cạn của tôi. Nhưng ai rớt ráo hơn ai, “kill man” hay là “không biết”? Tổ không biết cả tổ, nói gì đàn ông với đàn bà! Tôi dựa thêm vào kinh Pháp Hoa để nắm vững chìa khóa trong tay. Phẩm 14, Phật dạy Văn Thù:

“Trong thời kỳ dữ dội sau này, muốn diễn giảng Pháp Hoa, thì phải đặt mình vững chắc vào trong bốn cách sống an vui”. Một trong bốn cách là “thường ưa ngồi thiền, ở chỗ không bị quấy nhiễu, tập trung mà sửa chữa tâm mình”. Rồi sao nữa? Rồi xét sự vật là không, thấy thật tướng các sự vật là “không thác loạn, không dao động, không suy thoái, không chuyển biến... không phát sinh, không xuất hiện, không nổi dậy, không danh từ, không khái niệm... không số lượng, không giới hạn, không trở ngại, không ngăn cách... chỉ do tương quan mà có”. Dạy “không” như vậy rồi. Phật nói tiếp:

“Cũng không phân biệt

Này đây là nam

Này đây là nữ”.

Cô Trí Hải gọi sư mẫu của Cô, Sư Bà Diệu Không, là Thầy. Thiện nam tín nữ gặp Cô, gọi Cô là Sư, chỉ thân thuộc mới gọi Cô là Cô. Người đang sống yên vui diễn giảng Pháp Hoa kia là Ni hay là Sư? Ai thành Phật trong kinh Pháp Hoa, đàn ông hay long nữ? Mà long nữ lại thành Phật rất nhanh, chỉ trong chớp mắt:

“Bấy giờ long nữ hai tay nâng viên ngọc hiển lên Đức Thế Tôn. Đức Thế Tôn nhận liền. Long nữ thưa: đem thân lực của các ngài nhìn sự thành Phật của con thì sự ấy còn mau hơn việc này”.

Phụ nữ cũng có thể thành Phật là xác quyết của chính Phật. Thân xác nam nữ không phải là cản trở, nữ biến thành nam trong Pháp Hoa, nam chuyển thành nữ với Quán Thế Âm bồ tát. Thông hiểu kinh sách thâm sâu, hành thiền chuyên cần, tinh tấn, còn ai biết rộng hơn Cô trong chữ “Không” của Pháp Hoa để đối đãi trọn vẹn với giới luật? Cô để lại hình ảnh một bậc Ni toàn vẹn mà Phật giáo Việt Nam tự hào, hình ảnh đẹp và thanh thoát của một hành trình đi vào chữ “Không”. Trước chữ “Không” đó, đâu là tăng, đâu là ni; có ai cao, có ai thấp; có ai giống, có ai khác? Kinh Duy Ma, kinh Thắng Man tuyệt vời trên quan điểm này. Tôi chỉ xin được thêm ở đây một kinh ít được người biết, rớt ráo hơn cả Pháp Hoa, đưa “sự không phân biệt” của Pháp Hoa đến mức tận cùng: kinh Hải Long Vương, mà tôi muốn đọc vài câu trong niềm tưởng nhớ Cô Trí Hải.

Phẩm 14: “Ngài Ca Diếp nói với long nữ Bảo Cầm và các long nữ khác: vô thượng chánh giác rất khó thành đạt, không thể dùng thân người nữ để thành Phật được. Bảo Cầm thưa: nếu người nào đem thân vốn thanh tịnh thực hành bồ tát thì thành Phật không khó. Người ấy phát đạo tâm, thành Phật như thấy lòng bàn

tay... Nếu nói rằng không thể lấy thân nữ để thành Phật thì thân nam cũng không thành Phật được. Tại sao? Vì đạo tâm đó không nam không nữ. Như Phật đã dạy: con mắt vốn tự không nam không nữ. Tai, mũi, miệng, thân, tâm cũng thế, không nam không nữ...”.

Cô Trí Hải đang cười tôi lý luận. Lý luận là chưa tu. Cô đã vượt trên lý luận rồi. Như thế, Cô thong dong, như dòng sông đã êm xuôi ra biển.

Cao Huy Thuần

Thấy Phật

Nxb Tri Thức, tháng 4/2009, tr. 97-103

THÁI KIM LAN

CÂU CHUYỆN DÒNG SÔNG VÀ DỊCH GIẢ PHÙNG KHÁNH

Tôi gặp Phùng Khánh lần đầu tiên hồi thập niên 60 qua *Câu Chuyện Dòng Sông* hay *Siddharta* của H. Hesse. Như một cánh chim đầu đàn trong giới lưu nữ tiếp cận với văn hóa Tây phương, Phùng Khánh đã khám phá *Siddharta* như một của báu và trao lại cho chúng tôi.



Phùng Khánh (ngoài cùng bên trái) và gia đình.

Từ đó không thể nào quên những giây phút lạ lùng giữa những cuốn hút của dòng văn, con mắt của chính mình đã hơn một lần choàng tỉnh nhận ra “của báu trong nhà tìm kiếm mãi” đang được một người ngoài cuộc nâng niu, rồi có một người trong cuộc trang trọng trao lại cho mình. Bỗng như một liên cảm, tuy chỉ văn kỳ thanh mà đã thấy tri âm chị Phùng Khánh bất kiến kỳ hình (*trích điệu văn Thái Kim Lan đưa tiễn Ni sư Trí Hải*).

Tác phẩm dịch được giới thiệu với tựa đề *Câu Chuyện Của Dòng Sông* lần đầu tiên vào năm 1965, do NXB Lá Bối ấn hành. Trước năm 1975 *Câu Chuyện Của Dòng Sông* ít nhất đã được tái bản ba lần: NXB Lá Bối vào các năm 1965 và 1966; NXB An Tiêm vào năm 1967. Bìa và trang đầu của cuốn sách có ghi bản dịch của Phùng Khánh và Phùng Thăng.



Phùng Khánh thời sinh viên

Theo lời của Chủ nhiệm NXB An Tiêm, anh Thanh Tuệ, khi tái bản vào những lần sau, tác phẩm này đã được đổi thành *Câu Chuyện Dòng Sông* vì nó gọn và đẹp hơn (theo ý của Chủ nhiệm Lá Bối chứ không phải của dịch giả, nhưng dịch giả đồng thuận).

Phùng Khánh (1938 – 2003) tên đầy đủ là Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh; Phùng Thăng là Công Tăng Tôn Nữ Phùng Thăng (em ruột Phùng Khánh). Thân phụ của hai dịch giả này là cụ Nguyễn Phước Ung Thiều, cháu nội của Tuy Lý Vương Nguyễn Phước Miên Trinh.

Phùng Thăng là bạn cùng lớp đệ nhất C tại trường Quốc học của tôi. Phùng Thăng hay bím tóc thành hai con rít, dáng cao gầy thanh thoát trong tà áo dài, gương mặt đẹp thanh tú như một tiên cô, rất ít nói, học rất giỏi, nhất là môn triết và văn chương.



Ni sư Trí Hải.

Cuối năm 2001, trong Dự án tuyển tập văn học Đức. Tôi còn nhớ là đã giật mình khi nghe bài luận văn về triết học Đông phương của chị, và đã trầm nghĩ, “người ni thật là trí tuệ và tài hoa”. Chị Phùng Thăng tỏ ra rất thông hiểu triết học Ấn Độ làm cho kẻ thời ấy còn háo thắng theo phong trào triết học Tây phương là tôi ngạc nhiên và nể vì.

Mãi về sau, trở về với triết học Đông phương và Phật giáo, tôi mới biết mình đã thua xa các chị về kiến thức Đông phương. Các chị đã thức thời đi trước.

Từ 1965, khi đi du học, tôi không được gặp lại chị Phùng Thăng. Nhưng ni sư Trí Hải (chị Phùng Khánh xuất gia năm 1964, nay được xưng tụng là cố ni sư trưởng) thì tôi đã được gặp lại khá nhiều lần. Tôi xin ghi lại những lời của dịch giả về chuyện này.

Cuối năm 2001, trong Dự án tuyển tập văn học Đức - Việt do quỹ W. P. Schmitz-Stiftung tài trợ, chúng tôi quyết định chọn tác phẩm dịch *Câu Chuyện Dòng Sông*, nguyên tác Siddhartha của H. Hesse.

Suốt năm 2002 tôi có nhiều dịp liên lạc với ni sư Trí Hải. Lần đầu khi nghe tôi ngỏ ý xin in lại tác phẩm này ni sư cười rất tươi và với giọng nói rõ ràng, thanh sắc: Ui chao, quyển sách nợ người ta in biết bao nhiêu lần rồi, sau bảy lần họ in xung quanh mình mà chẳng có ai đến hỏi hay gửi cho mình một cuốn. Hình như chỉ có anh chi đó ở Huế (có lẽ là Đặng Ngọc Phú Hòa) có gửi chút tiền vô cúng Thiền viện Tuệ Uyển.

Khi nghe tôi dè dặt thưa rằng cần hiệu đính vài chỗ trong bản dịch ni sư đã mau mắn nói rằng: “Chị Kim Lan cứ bỏ túc đi. Bây giờ thì *Câu Chuyện Dòng Sông* là của thiên hạ rồi! Nhưng bỏ túc từ bản tiếng Đức thì tốt lắm. Tôi tiếc không đọc được nguyên bản tiếng Đức. Tôi cũng có học tiếng Đức mà chỉ hiểu sơ sơ! Chị đọc được chắc là hay hơn bản tiếng Anh nhiều, thế thì hạnh phúc lắm”.

Tôi hiểu câu nói của ni sư “*Câu Chuyện Dòng Sông* là của thiên hạ,, trong ý từ bi rộng mở của một vị sư; còn người trần như tôi thì biết rằng, tác phẩm này đã ghi dấu ấn sâu đậm cho cả những thế hệ 60, 70 chúng tôi; và bỗng cảm thấy hoài cổ cái thời hoành tráng “trở về con đường nội tâm” mà Siddhartha đã đi qua.

Và quên sao được chị em Phùng Khánh, Phùng Thăng nổi tiếng giỏi ngoại ngữ một thời ở Huế, ngay cả tiếng Đức mà chúng tôi theo học thời ấy ở chi nhánh Viện Goethe tại Huế bên cạnh Trung tâm văn hóa Pháp ở đường Lê Lợi?

Lần thứ ba gặp cô ni sư, tôi đến để trao cho ni sư món tiền nhuận bút dịch thuật tác phẩm Siddhartha, ni sư lại cười và bảo: Ui chao, chị Kim Lan biết không, đây là số tiền dịch thuật lần đầu tiên cho quyển sách này, mà e cũng là lần đầu tiên trong đời dịch thuật của tui. Tiền ni để in kinh dạy học cho các em. Thì cũng tại chị biết tui chị mới đến gặp và xin phép, chớ thiên hạ biết mình ở mô mà tìm đến, phải không! Thôi, miễn người đọc vui là được rồi!

Người đọc vui là được! Nghe sao bình dị mà bao la. Ni sư có tâm từ bi quảng đại và tài hoa cái thế. Bởi vì ngoài tác phẩm dịch đầu tay, tác giả Phùng Khánh và về sau, dưới Phật hiệu Thích nữ Trí Hải, đã để lại cho hậu thế những tinh hoa tư tưởng độ sinh quý báu.

Ngoài những hoạt động giáo dục, hoằng pháp - Nguyên Phó viện trưởng viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, nguyên thư viện trưởng và Giám đốc An sinh xã hội Đại học Vạn Hạnh, nguyên giảng sư Học viện Phật giáo Việt Nam tại TP Hồ Chí Minh, Trụ trì Tịnh thất Tuệ Uyển Vạn Hạnh, Liên Hoa, Diệu Không - Ni Trưởng còn dành nhiều thì giờ cho việc phiên dịch, biên soạn và in ấn kinh điển để giúp tăng ni, Phật tử có thêm tài liệu nghiên cứu học tập.

Đặc biệt nổi tiếng là những bản dịch: *Câu Chuyện Dòng Sông, Bắt Trẻ Đồng Xanh, Triết Học Phật Giáo, Gandhi Tự Truyện, Câu Chuyện Triết Học, Thanh Tịnh Đạo Luận, Thắng Man, Tạng Thư Sống Chết, Giải Thoát Trong Lòng Tay*. Ni Trưởng còn trước tác một số tác phẩm khác mà quan trọng nhất là các bản *Toát Yếu Trung Bộ Kinh* (ba tập) và những bài giảng về Phật học cho ni chúng và Phật tử.

Mùa thu năm 2002, một năm trước ngày mất của Ni Trưởng, tác phẩm *Câu Chuyện Dòng Sông* do Phùng Khánh (và Phùng Thăng) dịch được tái bản trong tuyển tập văn học Đức Việt, nhưng chưa được hiệu đính vì thời gian gấp rút cho việc kịp in ấn.

Sách in song ngữ với lời giới thiệu tác giả Hermann Hesse và lời bạt về tác phẩm do giáo sư Winko và tôi đảm nhiệm, NXB Đà Nẵng ấn hành. Sách in ra phần nhiều được gửi tặng cho Viện Goethe ở Hà Nội, các thư viện đại học và các trường cao đẳng Phật học tại Việt Nam, đã rất hợp với ý của dịch giả tiên phong Phùng Khánh.

Tôi còn nhớ nụ cười tươi của ni sư khi nhìn thấy tác phẩm dịch của mình đã mấy mươi năm lênh đênh ngoài tầm tay, như người mẹ khoan dung tìm thấy đứa con. Quả thực không sai khi thi sĩ Bùi Giáng nhiều lần gọi cô là mẹ, mẫu hậu, mẹ của nhà thơ và của muôn loài:

Mẹ còn nhớ nữa con chăng.

Mẫu thân Phùng Khánh con hằng chằng quên

...

Mẫu thân Phùng Khánh tuyệt vời/

Chiều xuân thơ mộng dưới trời bước đi.

(Thơ Điên).

Trong muôn một, chính nhà thơ nổi tiếng nông cuồng này là người cảm nhận sâu xa nhất ý nghĩa “từ bi văn chương” mà dịch giả Phùng Khánh đã đem lại cho nhiều thế hệ trẻ. Với *Câu Chuyện Dòng Sông, Bắt Trẻ Đồng Xanh*, “Phùng Khánh thành thoi, nhẹ nhàng bắt trẻ đồng xanh với cái tâm không phân biệt. Nhưng ai chệ cũng bắt, cũng cứu. Bỏ Tát mà còn phân biệt thì đâu còn Bỏ Tát nữa.

Đối với chị ai cũng là trẻ đồng xanh, cần bắt trước khi họ rơi khỏi vách đá. Chúng sanh vô biên thề nguyện độ” - Quán Như* đã viết như thế.

Thi sĩ Bùi Giáng cảm nhận mình là “con” trong sự che chở bao la của tâm văn học ấy: Mẹ về bảo nhỏ con thôi, đừng đeo đai nghiệp suốt đời làm than (BG-Thích Phùng Khánh ca) - Chữ “con” của thi sĩ là hình ảnh đẹp nhất về làn sóng “động tâm” đại từ bi của dịch giả Phùng Khánh trong cuộc đời và trong văn chương. Đọc văn dịch của Phùng Khánh và Phùng Thăng ta bắt gặp được ý nghĩa dịch là sinh, là sáng tạo thêm một làn vẻ đẹp của tư tưởng và văn chương.

Cho nên xin mượn “tình” thơ đại - mẹ con - của Bùi Giáng để kết thúc bài viết này:

Con thương Phùng Khánh vô ngần

Phùng Thăng thân mẫu cũng gần như nhiên

Nguyệt rùng lộng lẫy man nhiên

Trăng ngàn thơ đại ngậm nghiêng nghiêng vành

Huế, Lập Xuân Tân Mão

Dịch giả Phùng Khánh, tức ni sư Trí Hải đã để lại cho đời những bản dịch có giá trị: *Câu Chuyện Dòng Sông, Bắt Trẻ Đồng Xanh, Triết Học Phật Giáo, Gandhi Tự Truyện, Câu Chuyện Triết Học, Thanh Tịnh Đạo Luận, Thăng Man, Tạng Thư Sống Chết, Giải Thoát Trong Lòng Tay.*

NINH GIANG THU CÚC

NI SƯ THÍCH NỮ TRÍ HẢI

Ni sư Thích Nữ Trí Hải



Pháp danh: Tâm Hỷ (1938 - 2003)

Thê danh: Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh

Năm sinh: 1938

Nguyên quán: Vĩnh Dạ

Thị tịch: 7.12.2003

TIÊU SỬ VÀ HÀNH TRẠNG

Trước khi trở thành Thích tử thiên môn - người con Phật này có thể danh là Công Tăng Tôn nữ Phùng Khánh, chào đời tại làng Vĩ Dạ vào ngày 9.3.1938 âm lịch là năm Mậu Dần, trong một gia đình hoàng phái, thuộc phủ phòng Tuy Lý Vương - là ái nữ của cụ ông Ứng Thiệu tự là Mân Hương, pháp danh Như Chánh và cụ bà phu nhân Đặng Thị Quế, pháp danh Trường Xuân, duyên lành về con đường tu học đã được ươm mầm trong chủng tử thai nhi bởi hai đấng sinh thành đều là Phật tử tại gia cư sĩ. Vì thế cô tiểu thư trâm anh vọng tộc này đã được thọ tam quy ngũ giới và thính pháp văn kinh khi còn trong bụng mẹ, mà bản sư thế độ là ngài tọa chủ chùa Tường Vân. Sau này là bậc cao tăng thạc đức nắm giữ mạng mạch Phật giáo miền Nam Việt Nam trên cương vị Đệ nhất Tăng Thống pháp hiệu Thích Tịnh Khiết.

Sau khi hoàn thành chương trình trung học đệ nhị cấp, tiểu thư Phùng Khánh theo ngành sư phạm ở bậc đại học, tốt nghiệp cô được bổ dụng vào dạy môn sinh ngữ (Anh văn) tại trường trung học Phan Châu Trinh - Đà Nẵng.

Năm 1960 cô giáo Phùng Khánh được đi du học ở Mỹ, đến năm 1963 cô về nước với bằng cấp cao học ngành thư viện, thời gian này Viện cao đẳng Phật học Việt Nam được thành lập, hòa thượng Thích Trí Thủ mời cô và cô Phùng Thăng cùng đến phụ tá cho Ni Trưởng chùa Phước Hải cùng chăm lo cho đời sống của ni sinh, cũng như làm một số phật sự tại chùa Pháp Hội. Phùng Thăng là em út của tiểu thư thạc sĩ Phùng Khánh.

Cơ duyên tận hiến hoàn toàn cuộc đời cho Phật pháp đã đến. Năm 1964 người con gái Huế yêu kiều, cô quận chúa cành vàng lá ngọc Phùng Khánh thí phát xuất gia tại chùa Hồng Ân, mà bản sư thọ ký là Ni Trưởng trụ trì Thích nữ Diệu Không, từ đây cái tên Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh đã xếp vào hồ sơ lưu trữ, mọi người chỉ gọi vị sa di ni này bằng pháp hiệu Trí Hải, Thích nữ Trí Hải.

Vâng, Trí Hải - Biền trí tuệ, vị nữ tu có pháp danh Tâm Hỷ và pháp hiệu Trí Hải này đã phụng sự đạo pháp bằng tất cả khả năng và sự thông tuệ ưu việt cũng như phụng hiến đồng loại, đồng bào, chúng sanh, bằng trái tim hạnh lạc an vui, đúng như pháp danh mà cô thọ nhận: Tâm Hỷ.

Đường tu học của cô cứ thế đi lên từng bước. Năm 1968 cô được thọ giới Thức xoa ma na tại giới đàn Nha Trang. Cùng lúc Viện đại học Vạn Hạnh được thành lập, cô được bổ nhiệm làm thư viện trưởng và giám đốc trung tâm An Sinh xã hội của Viện; đồng thời là giảng sư dạy các môn nội điển tại trường. Giai đoạn này các trường cao cấp Phật học và các học viện Phật học Việt Nam đều mời cô phụ trách giảng dạy các môn nội điển bằng Anh văn cho các tăng ni sinh.

Năm 1970, cô thợ đại giới Tỳ Kheo ni, và Bồ Tát giới tại giới đàn Vĩnh Gia Đà Nẵng. Từ đây, trách nhiệm về hoạt động Phật sự lan tỏa khắp các vùng miền, song song với hoạt động từ thiện xã hội, trùng tu các ngôi chùa lam xuống cấp, bảo trợ các cô nhi viện, các gia đình cô quả ở vùng sâu vùng xa.

Về sự nghiệp văn học - cây bút tài hoa của người nữ tu này quá uyên thâm vi diệu, quá uyên bác hàn lâm. Người có gần một trăm đầu sách các thể loại từ sáng tác đến dịch thuật, biên soạn, phóng tác và hàng loạt bài viết ngắn, cùng nhiều bài thơ ý tình thấm đượm mùi pháp lạc đạo vị. Ni sư là một nhà văn, một nhà thơ, nhà triết học, nhà sư phạm với một trái tim rộng mở dâng hiến cho Đạo và Đời.

Nhưng trái tim nhân ái ấy đã ngừng đập cùng với hai thị giả trên bước đường du hóa vào một chiều mùa đông năm 2003 do một tai nạn giao thông trên lộ trình Phan Thiết - Sài Gòn.

Ni sư viên tịch ở tuổi 66 là một mất mát lớn cho Phật giáo Việt Nam, cho nền văn học và giáo dục Phật giáo nói riêng, và cho nền văn học Việt Nam nói chung, nhưng biết làm sao chống lại được sự chi phối của luật vô thường?!

Nếu sống là thể phách, khi thể phách đã tan rã theo đất nước gió lửa thì cái còn để lại cho đời là phần tinh anh - mà tinh anh, trí tuệ, văn nghiệp, đạo nghiệp của ni sư là một tài sản vô giá, một biển trí tuệ mênh mông mãi mãi trường tồn cùng tuệ nguyệt. Vậy là Ni sư vẫn còn mãi mãi bên chúng ta, sự ra đi ấy, sự viên tịch ấy chỉ là sự quay về tròn đầy không voi cạn.

Soạn giả chỉ là một nữ phạm phu đầy hệ lụy, một tín nữ sơ cơ, sự am hiểu về đạo pháp quá nghèo nàn, nhưng với tất cả lòng kính ngưỡng xin vô cùng tán thán công nghiệp, tài năng mà ni sư đã đóng góp cho ngôi nhà Như Lai và cho cuộc đời này, cho đất nước Việt Nam.

TÁC PHẨM TIÊU BIỂU CỦA NI SƯ THÍCH NỮ TRÍ HẢI TRIỀU DƯƠNG CA

Trời cao trong và xanh

Gió ban mai tốt lành

Vũ trụ như chìm đắm

Trong thiên định vô sanh

Chim chóc đang ca múa

Mừng lễ hội bình minh

Sau lùm tre thưa thớt

Vầng dương vừa ló lên

Thiên nhiên như vũ điệu

Như bài ca vô thanh

Tâm hòa cùng vũ trụ

An trú trong bất sanh.

THÊM MỘT NGÀY

Thêm một ngày nằm bệnh

Thêm một ngày tu tâm

Niệm ơn sâu Tam bảo

Tấm lòng bao người thân

Thêm một ngày đoàn tụ

Cùng pháp tử mến thương

Sẻ san chân diệu pháp

Vị ngọt thấm can trường

Thêm một ngày quán niệm

Chốn sinh tử hiểm nguy

Cõi niết bàn an lạc

Cũng trong một tâm này

Thêm một ngày chánh niệm

An trú trong bất sinh

Cẩn thận từng cảm xúc

Từng móng ý khởi tâm

*Thêm một ngày cảm niệm
On bạn lữ mùi hương
Hỏi thăm và san sẻ
Ấm lòng khách tha phương*

*Thêm một ngày sám hối
Lạy mùi hương Như lai
Cho con sạch tội lỗi
Từ xưa cho đến nay*

*Thêm một ngày phát nguyện
Nguyện cùng tận vị lai
Luôn theo chân Phật tổ
Lợi ích cho muôn loài.*

SÓNG CHẾT

*Sống trong hơi thở vào
Chết cùng với hơi ra
Ngày đêm liên tục chuyển
Kiếp số như Hằng sa*

*Hít vào, ta còn đó
Thở ra, đã hết ta
Ta hòa cùng với gió
Thành vũ trụ bao la*

Ta như làn sóng nhỏ

*Giữa đại dương cuộc đời
Sóng có khi còn mát
Biển cả không đầy vui.*

RỪNG SA LA

(Cảm tác kinh Gosinga Trung bộ 1)

*Trăng sáng, rừng Sa La ngát hương
Không gian vắng tiếng nhạc du dương
Bên lư trầm quyện chung trà nhấp
Pháp loại còn vang tiếng diệu thường*

*Ai sẽ làm chói sáng rừng cây?
Làm cho hương tuệ giác xa bay?
Mẫu người lý tưởng là ai thế
Tiếp nối đèn thiên, được mấy ai?*

*Đa văn, khổ hạnh hay thiên định?
Thuyết pháp, thần thông, nhẫn nhục nhiều?
Trí tuệ, biện tài, thông hiểu Pháp?
Hạng nào trong ấy thực cao siêu?*

*Độ chúng, xây chùa, tạo tượng tranh
Đúc chuông pháp khí cúng dường tăng
Phò nguy cứu khổ chuyên hành thiện
Danh tiếng vang lừng rạng tổ đấng?*

*Ai cũng góp công trình dựng xây
Vườn thiên biến tuệ nhà Như lai
Nhưng người chói sáng rừng cây ấy
Vô vị chân nhân tỏ mặt mây.*

(30.6.03)

CHÙA TƯỜNG VÂN

*Chón tổ Tường Vân bao kỷ niệm
Những ngày theo mẹ học ôn thi
Sớm khuya kinh kệ nương theo chúng
Bát nhã thuộc lâu trước đại bi*

*Đi dạo vườn chùa mô đất cao
Bốn mùa cây trái tốt xinh sao
Bồ quân khế ngọt cùng cam quít
Tha hồ vơ vét đựng đầy bao*

*Xuống đến chỗ ngồi dưới bóng cây
Thầy còn cho bánh quả đơm đầy
Mâm bông dâng cúng nơi bàn Phật
"Con hãy nhận quà của Phật đây".*

*Thầy lại trao cho kinh Pháp hoa
Bản kinh Việt dịch mới in ra
"Chứng minh Hòa thượng" câu đề tặng
Thầy dạy con về ráng đọc qua*

Thầy bố thí quà ăn học thi

*"Cái chi ta cũng dành cho mi
Mà mi không chịu tu, mi chết"
Nhớ mãi lời thầy dạy những khi
(2.7.03)*

KÍNH DÂNG SƯ BÀ DIỆU KHÔNG

*Mai đây cuộc thế vô thường
Thầy là sao sáng soi đường con đi
Huyền thân mộng trạch sá gì
Bước chân đồng tử hẹn kỳ tái lai.
(1984)*

*Hoa từ bi rộ nở
Cho ta bà ngát hương
Thầy đâu con theo đó
Mang vui nẻo đoạn trường
(2003)*

~oOo~

TIẾNG HẢI TRIỀU

Chị TG, trong kinh *Phổ môn*, phần kệ tụng có một đoạn đáng lưu ý, vì đó chính là pháp môn tu của bồ tát Quan Thế âm được nói trong kinh Lăng Nghiêm: nhĩ căn viên thông. Đoạn ấy như sau:

*"Diệu âm, Quan thế âm
Phạm âm, hải triều âm
Thắng bỉ thế gian âm
Thị cố tu thường niệm".*

Do sự diễn dịch tài tình của thầy HH mà ta có thể khám phá điều trên:

"Tiếng mầu nhiệm, tiếng của Người - Nghe - Lời - Kêu - Đau - Thương của cuộc đời, tiếng thanh tịnh, tiếng Hải - triều đang dậy, Tiếng siêu việt mọi thứ tiếng trên đời: Ta hãy thường quán niệm Tiếng ấy".

Và: "Bỏ ra ngoài mọi nghi hoặc, hãy thường xuyên quán niệm bản chất thanh tịnh và siêu việt của Quan Thế Âm, bởi vì trong mọi trường hợp tử sinh ách nạn sự quán niệm ấy sẽ là cách cửa mở đến Giải thoát".

Rõ ràng đây là một pháp môn thiền định, không phải một sự cầu xin. Thiền định bằng cách nào? Đó là *lắng nghe lời kêu đau thương của cuộc đời*. Tiếng kêu đau thương đó là một tiếng kêu thường trực như tiếng hải triều, một thứ tiếng lẫn át cả mọi thứ tiếng trên đời: Tiếng Khổ. Hãy lắng nghe, cho đến khi chủ thể nghe và đối tượng bị nghe trở thành một, chỉ còn *sự nghe*, sự quán niệm mà thôi, sự quán niệm trong đó không còn con người hay *cái tôi* chủ thể sự quán niệm, không có *cái bị nghe*, đối tượng quán niệm. Vì sao sự quán niệm, sự lắng nghe một cách thụ động đó lại là cánh cửa mở đến Giải thoát? Bởi vì trong đó không còn sự phân biệt "đây là nỗi khổ của tôi", không còn đây, kia, ta, nó, nhiều, ít. Chỉ thuần là *khổ* khắp Đông Tây Nam Bắc trên dưới trong ngoài, quá khứ, hiện tại, vị lai. *Khổ* thấm nhuần tất cả, lan tràn khắp cả như *tiếng hải triều vang dậy*. Đừng đặt câu hỏi: "Tại sao tôi khổ như thế này, tôi đã gây những nghiệp gì, để chịu khổ như thế kia...". Bởi vì tất cả những thắc mắc đó đều là dấu hiệu của sự vùng vẫy, chống lại *khổ*, không chấp nhận lắng nghe nó một cách thụ động, không *quán niệm* nó, nhập làm một với nó, như bài kệ Phổ môn đã gợi ý. Tiếng *khổ* trong ta hay ngoài ta chỉ là một. Đại nguyện của bồ tát là "*ngũ trước ác thế thế tiên nhập*" (chỗ nào có *KHỔ* là chỗ đó con thè đi vào trước hết). Cái khổ trực tiếp, rõ rệt nhất là thân ngũ ấm này, sao ta lại khước từ nó? Ngay nơi thân này, có khởi nguyên và cùng tận của thế giới, nghĩa là khởi nguyên và cùng tận, chấm dứt của *Khổ*. Nói theo Duy thức thì nguyên nhân phát sinh khổ - khát ái dục - nằm trong hành uẩn, mà nguyên nhân tiêu diệt khổ - tuệ tâm sở - cũng ở trong hành uẩn. Dục tâm sở là sự bám víu, khát khao sự sống, chính nỗi khao khát bám víu này làm cho ta nổi sân trước những gì gây chướng ngại cho sự sống, như bệnh tật, nghèo đói. Do khát ái mới có sân hận bực tức. Ngược lại, tuệ tâm sở là thái độ quán niệm, lắng nghe một cách thân nhiên tất cả những gì xảy đến trong thân và ngoài thân: đó là thái độ của người lắng nghe, lời kêu đau thương của đời. Lắng nghe thì không còn tư dục, không có phản ứng ưa ghét phát sinh từ trung tâm chấp ngã. Xóa bỏ cái trung tâm ấy tức là Thiền định. Kinh *Thủ lãng nghiêm* dạy có năm thứ bực xóa bỏ trung tâm ấy như sau:

Vong sở: Sở đây là "sở văn": cái bị nghe, tức trần cảnh. Ấy là không phân biệt giữa những cái bị nghe, như động và tịnh, hay và dở, khổ vui, ưa ghét. *Sở nhập ký tịch, động tịnh nhị tướng liễu nhiên bất sanh*: trần cảnh đã vắng lặng thì

hai tướng động tịnh không khởi nơi tâm, nghĩa là tâm không phân biệt. Đây là nhiếp động về tịnh: chỉ còn sự nghe.

Khi trần cảnh đã vắng lặng (đúng hơn là tâm không còn phân biệt trần cảnh, cho nên cảnh không còn chi phối được tâm) thì tất cả là căn, vì căn và cảnh thành một: như khi thiền định giữa đêm khuya tuyệt đối tĩnh lặng, lắng nghe cái im lặng ấy, ta không thể nói nó ở trong ta hay ngoài ta, nó không có trên dưới trong ngoài mà bao trùm hết mọi sự. Giai đoạn hai này là nhiếp trần về căn: "văn, sở văn tận", cái nghe và bị nghe chấm dứt, chỉ còn căn.

Nhưng căn là tên gọi để đối với trần cho nên khi trần đã hết thì không còn lập căn làm gì. Bây giờ nó trở thành một tính giác sáng suốt thuần tịnh. Đó là nhiếp căn về giác.

Nhưng, giác cái gì? Giác cái KHÔNG. Mà giác cái không thì cũng như không, nên nói: Giác, sở giác KHÔNG. Đây là nhiếp giác về không.

Giai đoạn cuối cùng là cái Không và biết không đều vắng lặng, tan hòa vào nhau thành nhất tướng, đại thể siêu việt cả thế gian và xuất thế gian. Đến đây thì phép lạ xảy ra là: tuy đồng sự với chúng sinh, mang một tấm thân ngũ ấm đau khổ mà Bồ Tát vẫn dưng phần vào niết bàn của chư Phật. Vì cùng mang thân ngũ ấm khổ đau, nên Bồ Tát cảm thông với chúng sinh và trải lòng từ bi mẫn đến vô tận; nhưng nhờ có trí tuệ, Bồ Tát có khổ cũng như không. Tất cả đều nhờ năng lực quán niệm, lắng nghe tiếng kêu đau thương của cuộc đời.



MÃU CHUYỆN NGÀY THƠ

Kinh nghiệm tôn giáo sớm nhất đời tôi là vào năm lên mười, bắt nguồn từ một biển cỏ nhỏ mà tôi sắp kể hầu quý vị dưới đây. Kinh nghiệm ấy bây giờ đã là một chiếc phao nổi cho tôi bám víu để vượt qua biển hoài nghi vốn cứ sâu rộng mãi ra cùng với thời gian, với sự thâm nhập những tri thức nửa mùa. Mỗi khi, sau những tháng dài nỗ lực tu tập mà chẳng thấy được điềm lành tướng hảo gì ráo - lại còn thấy ma quỷ là đàng khác - tôi bắt đầu thất vọng và nghĩ có lẽ Phật đã bỏ rơi mình, không thèm đếm xỉa tới; mỗi lúc tôi đâm ra chán nản như thế, thì kỷ niệm trên lại vụt hiện trong trí nhớ, ủy lạo tôi, khiến tôi thầm nhủ: "Dù sao Quan Âm Bồ Tát rõ ràng đã giúp mình trong dịp ấy, không thể chối cãi. Chung quy, có lẽ bây giờ Ngài thấy không cần can thiệp". Thật đáng tiếc khi ta không còn tin tuyệt đối vào sự cầu nguyện như những ngày thơ, nhất là đối với một kẻ đã từng cảm nghiệm "ân sủng thiêng liêng" một cách cụ thể như tôi vậy.

Đạo ấy còn sinh tiền Nội tôi. Bà đã ngoài 80 tuổi. Chúng tôi được biết bà bị lao nhưng chẳng bao giờ nghe bà ho hen gì ráo. Tuy thế chúng tôi vẫn bị cấm triết để ăn uống chung với Bà, một lệnh cấm đã làm tôi khổ sở vì tôi thường ưa gần gũi những người già yếu. Tôi có thể hình dung lại cái trùng mắt của anh cả tôi mỗi khi thấy tôi mon men đến cạnh Bà, lục lọi ô trầu, hộp thuốc hay những vật dụng vật vãnh vây quanh Bà.

Nhà cha mẹ tôi ở cách nhà Nội chừng 300 thước. Mỗi chiều đi học về, tôi thường ghé thăm Bà và luôn tiện hái ít trái ổi, xoài, vả, mít cám (quả mít mới chớm mà có một lớp bột như cám vây ở ngoài, sẽ không đậu thành trái nên trẻ nhỏ nhà quê ưa hái chắm muối ớt ăn. Vị nó rất chát) hay để được Bà cho "hạ" những quả bồng trên bàn thờ Phật. Nhưng không phải lúc nào ghé tôi cũng được thông long. Có khi gặp mẹ trong vườn, bà thấy trái cây quá nhiều không ai ăn và thế là bà nẩy tứ bảo tôi hái tuốt đem ra chợ bán. Tôi có chút ít kinh nghiệm về "tiểu thương" là nhờ những dịp ấy. Tất cả những thứ đó năm thì mười họa mới cần hái bán một lần, và tôi hãnh diện được làm công việc. Tôi biết mẹ chỉ muốn sai cho có việc vì thấy tôi ưa làm chứ không phải vì túng thiếu, và lại những thứ đó không bán thì cũng chẳng để làm gì, nên tôi không bao giờ khó khăn với người mua. Tôi lại còn sợ họ không mua là đáng khác. Thế nên họ trả bao nhiêu cũng được. Và tôi thường bán sỉ cho những người ở chợ bán lại. Dĩ nhiên là họ trả rẻ mạt. Tôi không nhớ có lần nào bị mẹ la rầy vì bán hàng rẻ, mặc dù tôi luôn luôn không cò kè gì cả. Song có một lần tôi bị mẹ rầy kịch liệt vì bán quá rẻ. Lỗi không phải tại tôi, vì tôi cứ y lệ trút hàng ra rồi lấy tiền về. Nhưng bận ấy người mua chỉ trả 4 cắc bạc cho một giỏ vả đầy ăm ắp. Đối với tôi thì thế cũng là tốt, tôi không tiếc gì như khi phải bán ổi và xoài quá rẻ. Tôi hơn hờ mang tiền về như thường lệ, nhưng mẹ tôi kêu lên:

- Con cái chi đại dột! Đem trả tiền lại, lấy vả lui về cho ta.

Tôi biết mẹ chỉ nói thế, chứ bà cũng biết đòi lại chẳng được nào. Nhưng cũng từ đấy tôi mới biết không cần phải bán các thứ ấy với bất cứ giá nào như bấy lâu tôi vẫn lầm tưởng. "Lần sau, nếu họ trả quá rẻ, mình cứ việc mang hàng về". Tôi tự nhủ.

Như thường lệ, chiều hôm ấy tôi ghé qua nhà Nội và cũng gặp mẹ đang lúi húi dưới bức thành vôi lở làm ranh giới với vườn bên cạnh. Mẹ đang hái rau "càng cua", một thứ rau có màu xanh mon mơn trông rất non mềm, thường mọc nhiều và mạnh ở những nơi không mấy sạch. Tôi ngạc nhiên thấy mẹ hái nhiều rau ấy khi gia đình từ trước tới nay chưa hề dùng đến, nhưng tôi cũng hái phụ. Mẹ tôi bảo:

- Rau ni Tây thích ăn lắm. Đem bán cho mấy người bán la ghim bên chợ Đông Ba, họ cân bán lại cho Tây những mấy đồng một ký.

Thế là tôi sắp có dịp tái hành nghề, mà bán tận chợ Đông Ba lận chứ không phải ở cái chợ xép như tôi thường vẫn bán các thứ trái cây và lá chuối. Tôi giục mẹ hái nhanh để kịp lên đường. Để rau khỏi nát và trông ngon lành hơn, Mẹ bỏ vào trong cái rổ lót lá chuối tươi thay vì bỏ vào giỏ. Tôi hãnh diện xách rổ rau đi, như một em bé chuyên nghề bán rau cải chính cống.

Nhà tôi ở cách chợ Đông Ba một cái cò gọi là cò Hén. Đi phía Đập Đá thì chỉ qua một chuyến đò ngang, còn đi phía Vĩ Dạ thì phải qua hai chuyến, đò Đông Ba và đò cò. Tôi thường đi phía Đập Đá vì gần nhà.

Cảnh tượng những chị bán hàng rong đi qua sông ngòi rửa dọn gánh hàng cho thơm mát vẫn thường làm tôi ưa nhìn. Nó biểu lộ đức tính tận tảo, tham công tiếc việc của họ, tính say mê làm lụng của họ. Và làm sao tôi khỏi bắt chước họ khi có dịp, ở vào cái tuổi thơ dại ấy? Tôi cũng bắt chước bỏ rổ rau xuống sông rửa, khi đò ra giữa sông. Nhưng vì chưa thạo việc, tôi để nước cuốn trôi có gần nửa rổ. Tôi hoảng hồn lấy lên và thuyền cũng vừa cập bến. Tôi lên chợ, lần mò đến các hàng rau cải chuyên bán cho Tây để họ mua sỉ rổ rau với giá ít nhất cũng vài đồng như mẹ dặn. Nhưng tôi vô cùng thất vọng khi một bà bữu môi trả : "5 cắc!" mà không thèm nhìn rổ rau của tôi cho sửa con mắt nữa (1). Tôi không bao giờ ghé qua quá hai gian hàng những lúc bán ế ở chợ xép, mà lần này tôi lại còn không ghé đến gian hàng thứ hai nữa, vì nỗi thất vọng của tôi quá lớn, và nhất là kinh nghiệm bán trái vả vừa qua cho tôi nghĩ có thể mang hàng về. Thế là tôi xách rổ rau trở lại bến đò.

Trời đã gần tối, tôi vội vã lên đò khi biết đó là chuyến đò cuối cùng. Lạ thay, đò đi một chút xíu là đến bến. Tôi ngỡ ngàng đi lên bộ theo mọi người, thấy người nào cũng gánh hén, tôi mới vỡ lẽ đã đi lầm đò Cò. Mặc dù nhà ở cách cò một khúc sông ngắn, tôi chưa bao giờ qua đây. Tính phiêu lưu nổi dậy, tôi nghĩ nhân dịp này nên đi một vòng cho biết cò ra sao rồi qua đò phía Vĩ Dạ để về. Tôi có biết đâu rằng đường đi từ đầu tới cuối cò khá xa, và cũng quên sắp đến giờ giới nghiêm. Bến đò đông đúc và quang cảnh chợ Đông Ba quen thuộc trước mắt khiến tôi mất hết ý thức sợ hãi. Nhưng khi tiến sâu vào cò, khi đoàn người tản mát chỉ còn lại mình tôi và một người nữa giữa đám ruộng mênh mông, tôi mới bắt đầu hoảng sợ. Bà bán hén độc nhất còn sót lại cũng sắp rẽ vào một đường hẻm. Tôi đi theo hỏi:

- Đây về bến đò Vĩ Dạ xa không, bà?
- Xa lắm. Mà hết đò rồi. Mi đi mô?
- Tui bị lạc đường.
- Rứa thì vô ngủ lại nhà tao một đêm, mai về chứ chứ hết đò rồi.

Tôi vốn đa nghi nên không dám nhận lời ngay. Tôi thoáng có ý nghĩ bà ta sẽ giết mình để đoạt mấy đồng hiện đang có trong túi áo. Tất cả sản nghiệp của tôi có được mấy đồng - tiền tôi kiếm được nhờ mỗi chiều gánh nước tưới cây cho mẹ - tôi đều bỏ vào túi áo găm kỹ. Tôi cũng rất thường quên băng nó, song quái ác thay vào lúc này tôi nhớ ngay đến nó. Tôi chào bà bán hén để ra khỏi đường hẻm tiến về phía cuối cùn. Càng đi trời càng tối. Chẳng mấy chốc tôi đã ở dưới ruộng bắp, cây cao quá đầu. Tôi đâm hoảng sợ và hồi hận đã không nghe lời bà bán hén nọ. Song đã quá muộn, tôi không còn nhớ đường hẻm dẫn vào nhà bà vì trên cùn quá nhiều ngõ hẻm. Bóng tối trên ruộng bắp mỗi lúc một quái đản thêm ra, phía sông lại càng vô vọng hơn: không có lấy một ánh đèn trên mặt nước đen ngòm. Tôi bắt đầu tưởng tượng những con rái cá và cá sấu có thể trườn lên từ phía ấy, và trông ngực tôi đánh liên hồi. Tôi bỗng nảy ra một ý: cứ mãi niệm danh hiệu Quan Âm bồ tát, Ngài sẽ đến cứu tôi. Thế là tôi một mực niệm Ngài trong khi rảo bước. Niệm chẳng mấy chốc tôi đã nghe tiếng người trước mắt và thấy hai đóm lửa. Hai người đàn ông không biết từ đâu xuất hiện, đang đi trước mặt tôi một quãng, vừa đi vừa hút thuốc trò chuyện. Tôi mừng quýnh, chạy theo gọi: "Bác! Bác!". Họ dừng lại. Một người rẽ vào đường ruộng trong khi người kia đứng chờ tôi. Ông ta hỏi:

- Con cái nhà ai? Đi mô túi (tôi) rứa?
- Bác làm ơn chỉ giùm cháu đường đến bến đò sang Vỹ Dạ.
- Đi với bác. Bác cũng qua bên đó. Rồi ông ta gọi lớn qua bên kia sông.
- Bớ đò! Đem qua cho về với.
- Ai đó?
- Tui đây, Ngôn đây.
- Tưởng ai. Răng về túi dũ rứa.

Hai bên đối đáp một hồi cho đến khi đò cặp bến và suốt khoảng thời gian chúng tôi qua sông. Thì ra chuyến đò ngang cuối cùng đã gác mái từ lâu, và chỉ nhờ một dịp may đặc biệt, nhờ gặp người quen với chủ đò, tôi mới về nhà được đêm ấy. Tôi quyết tin rằng chính đức Bồ tát đã cứu tôi, và nhờ tôi đã tha thiết khẩn niệm hồng danh của Ngài.

Lên bờ tôi vừa đi vừa chạy một mạch đến nhà. Mẹ tôi ngạc nhiên:

- Răng về túi rứa? Mà đem rau trở về nữa?
- Con đi lạc. Còn rau bán không được. Họ trả có 5 cắc nên con đem về.
- Dại quá, răng không bán quách đi cho rồi, đem về anh mi cũng đồ chó làm chi.

Cả nhà cười phá lên. Thấy tôi ngo ngác, chị tôi giải thích:

- Em không nhớ anh cả rất vệ sinh, không bao giờ cho ăn rau hái từ vườn bà Nội à?

- Rứa răng đem bán?

- Vì Tây ăn thì họ có thuốc sát trùng cẩn thận.

ĐIỆU NHẠC VÔ THANH

(tháng 5 năm 2001)

Nghe nói chị đang bệnh, xa xôi không biết phải làm gì chỉ còn nước niệm Phật cầu nguyện cho chị luôn luôn chánh niệm, sớm bình phục. Ước gì Trí Hải có thể ở gần bên chị, cầm lấy tay chị mà nói rằng: chúng ta như những dòng sông cùng đang xuôi về biển cả, người trước kẻ sau nhưng đều sẽ lại gặp nhau trong biển đại nguyện của Đức Phật A Di Đà.

Mặc dù ít gặp nhau, Trí Hải vẫn luôn luôn nhớ đến chị và cảm ơn Chị đã hết lòng với bạn bè. Thân xác này sẽ tan rã, nhưng những hành vi đẹp của chị vẫn còn mãi trong tâm người đã đón nhận bao lâu nó còn sống, những hành vi thật đẹp và dễ thương chị đã làm từ lâu xa về trước, mà nhiều lúc chính chị cũng đã quên đi. Dù có đau đớn gì, chị cũng cứ nên mỉm cười sung sướng về điều ấy nhé.

Trí Hải cũng đã 64 tuổi, dòng sông này cũng đã gần ra đến biển, nó đang reo vui trong điệu nhạc vô thanh khi gần tới đích. Sống như du lịch, chết như về lại nhà. Kinh Pháp Cú có câu:

Khách lâu ngày ly hương

Cuối cùng về đến nhà

Được người thân chào đón

Thật vui về làm sao!

Cũng thế những việc lành

Chào mừng như thân hữu

Khi già biệt đời này

Để đi qua đời khác.

VIÊN LINH

DỊCH GIẢ THÍCH NỮ TRÍ HẢI



Thích Nữ Trí Hải (1938-2003)

Có một điều gì đó ngoài ý muốn xảy ra mỗi khi người viết bài này sửa soạn viết về nhà văn nữ, dịch giả uy tín của Miền Nam những năm '60 - '70, Cô Phùng Khánh hay Ni Sư Thích Nữ Trí Hải. Có khi bỏ qua vì nghĩ rằng tài liệu thu góp chưa đủ, cách đây một tuần thì nghĩ rằng tài liệu đã kha khá, bèn bày cả lên bàn, rồi khi ngồi xuống giữa đêm khuya, tìm hơn ba tiếng đồng hồ, không thấy ba tài liệu cốt cán đâu mất. Nhưng dù tìm không ra, cũng vẫn viết vậy, vì chỉ còn vài ba ngày nữa là đúng ngày 7 tháng 12, (14 tháng 11 năm Quý Mùi), tròn mười năm

viên tịch của dịch giả mà tên tuổi vừa xuất hiện đã gắn liền với văn học, từ *Câu Chuyện Dòng Sông* tới *Bắt Trẻ Đồng Xanh*, từ Herman Hesse tới J. D. Salinger.

(Hòa thượng Mãn Giác viết: "*Sống ở Hoa Kỳ những năm đầu '60 với cõi lòng ẩn mật rất Huế, khi về Việt Nam, Cô [Phùng Khánh] đã ra mắt với người đọc quê hương hai bản dịch nổi tiếng [...] mà không lâu sau đó người đọc đều đã nhận ra gương mặt tuyệt vời của một dịch giả vừa uyên bác cân trọng, vừa trong sáng nghiêm túc. Mãi cho tới mấy chục năm sau, Cô vẫn giữ vị trí của người chuyên ngữ tài hoa nhất.*" (Huyền Không - Thích Mãn Giác, Hạt Bụi Theo Về). Riêng Trí Hải sau này có dịp nói ra quan niệm của mình về dịch thuật: "*Dịch là phản, nhưng đồng thời dịch cũng là tái tạo.*" (Thích Nữ Trí Hải, *Tâm Bất Sinh*, dịch Ngữ Lục Bankei, Thanh Văn, 1997)

Nó trải khắp quá khứ hiện tại,

Bao trùm vũ trụ

Nhìn không thấy

Nhưng gọi nó sẽ trả lời

Một cây đàn không dây

Bản nhạc vô thanh

Không liên can gì đến tăng hay tục.

(Thiền sư Bankei - Trí Hải dịch, "Chỉ giáo cho một nhà nho", trong *Tâm Bất Sinh*.)

Cách xưng hô trong bài này hơi phức tạp, từ những năm cuối thập niên '60 chúng tôi quen gọi là cô Phùng Khánh, vì tới năm 1964 cô mới xuống tóc qui y. Bùi Giáng hay nhắc tới cô trong thơ. Nhiều lần tới Viện Đại Học Vạn Hạnh thăm Tuệ Sỹ, Chơn Pháp, dăm ba lần thấy cô Quản thủ ở trong Thư Viện, song tôi không có dịp vào tiếp xúc. Lúc ấy em tôi Chơn Pháp Nguyễn Hữu Hiệu là Trưởng ban Tu thư của Viện, có lần nói cho tôi hay Cô Trí Hải hỏi "*Viên Linh là em hay là anh của Chơn Pháp?*" Tôi không ngạc nhiên vì câu hỏi ấy đã nghe nhiều người hỏi.

Phùng Khánh dịch nhiều hơn sáng tác, dịch giả đúng hơn là tác giả, nhưng văn xuôi của tác giả thì cuộn cuộn như thác nước, nhất là văn kể truyện, và nhất là trong tập san văn hóa *Tuệ Uyển* do cô sáng lập điều hành từ 1994 ở Sài Gòn, ra tới năm thứ chín thì con thiên nga đầu đàn bay về cõi Phật. Có thể nói *Tuệ Uyển* là tập san mà chủ nhiệm chủ bút viết từ đầu tới cuối, từ "*Lời Đầu Quyển*" cho tới "*Kho Tàng Nguyên Thủy*" (dịch kinh), "*Phật Pháp Song Ngữ*" và nhất là ký sự "*Những Chuyến Đi*," đều do một người dịch, giảng, và kể. Trong bài "*Đàm Hoa*

Lạc Khứ," đặc biệt viết về Huế, Huế của riêng mình, mà Huế là tất cả của Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh:

"Mỗi lần đi Huế lòng tôi lại nôn nao khôn tả. Huế là đạo, là thơ, là nghĩa tình ý vị, là tinh hoa văn hóa của ba miền đất Việt, nhưng cũng là mảnh đất khô cằn của đói nghèo khốn khổ "*mùa đông thiếu áo mùa hè thiếu cơm*" đã hứng chịu nhiều thiên tai nhân họa... Tôi không thể nào quên được cái cảm giác lằng lằng khó tả khi viếng tháp tổ Liễu Quán. Phải đi một mình mới thấy được, nghe được tất cả cái linh thiêng. Mình như nghe được cả cái im lặng tĩnh mịch ở đây, tiếng của vô thanh (*la voix du silence*) ngân vang trong hồn và khắp vũ trụ, và khi ấy dường như không còn cái gì gọi là "mình" được nữa vì mình đã tan loãng ra, hòa với thời không vô tận." (*Trí Hải, Đàm Hoa Lạc Khứ, Tuệ Uyển số 29, tr. 63*).

Tả về Huế nói về Huế thì có cả trăm bài, riêng bài của Trí Hải, lạ thay, cô có thái độ không còn mình khi nói về Huế "dường như không còn cái gì gọi là 'mình' được nữa." Nhưng sao quyết liệt thay, Trí Hải viết rõ ràng "yêu Huế là muốn chết với Huế": "*và khi ấy mình đã tan loãng ra, hòa với thời không vô tận. Giá mà cái báo thân này được xả bỏ trong giây phút ấy thì rất tuyệt vời, như giọt nước tan hòa vào biển cả và thể nhập làm một với đại dương.*"

Suy nghĩ sâu sắc, đọc càng sâu sắc, đúng hơn: đọc thơ văn người mà vừa đọc vừa sáng tác theo tư tưởng vận hành của mình. Hòa thượng Thiện Siêu có một bài kệ cảm ứng trong mộng như sau:

Phật biết Phật không,

Tâm biết tâm không,

Khi Phật chuyển thân

Tâm biết Phật không.

Trí Hải viết: "Và khi nằm trên xe lửa về Huế lần này, tôi đã nghiệm ra ý nghĩa bài kệ ấy. Hai chữ Phật và Tâm trong bài kệ có thể thay bằng Sóng với Nước:

Sóng biết Sóng không

Nước biết Nước không

Khi Sóng chuyển thân

Nước biết Sóng không.

Hay Sắc với Không, Thân với Tâm:

Thân biết Thân không

Tâm biết Tâm không

Khi Thân chuyển thân

Tâm biết Thân không.

Trí Hải viết thêm nhiều giải thích khác như Tướng với Tánh, hoặc Hiện tượng với Bản thể, và giải thích:

"Chữ Không trong bài kệ phải hiểu là '*không có thực chất, chỉ tùy theo các duyên hay điều kiện mà có ra.*' Phật là Không, vì như Kinh Pháp Hoa dạy: chư Phật các đấng tôn quý trong loài hai chân - biết rằng các pháp vốn không có tính chất quyết định. Hạt giống là do các điều kiện phát sinh, do vậy ta chỉ có một cỗ xe duy nhất là con đường thành Phật. Tâm như hồ lặng, Phật như vầng trăng phản chiếu trong gương nước. Khi Phật chuyển thân thì cũng như khi vầng trăng đã luôn qua một đám mây nên không còn in bóng trong gương hồ." (nt).

Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh, pháp hiệu Trí Hải, sinh ngày 9.3.1938 Mậu Dần tại Vũ Dạ, Huế, nguyên quán Gia Miêu Thanh Hóa, khi còn là thai nhi đã được qui y tam bảo bởi Hòa thượng Thích Tịnh Khiết, sau này là đệ nhất Tăng thống Phật Giáo Việt Nam. Cô đậu Tú tài năm 17 tuổi, tốt nghiệp Sư phạm và dạy học tại trường Phan Chu Trinh, Đà Nẵng.

Khoảng 1959 lớp bạn hữu văn nghệ chúng tôi ở Sài Gòn vừa vào tuổi hai mươi, cũng là tuổi một vài người trong bọn lập gia đình. Ba người bạn quanh tôi thời đó đều lấy vợ Huế, hai trong số đó quen biết chị em họ Phùng. Họ cho tôi biết hai cô thuộc dòng dõi Tuy Lý Vương, sống và lớn lên trong cung điện, quanh quẩn với đèn đài, miếu mạo của kinh thành nhà Nguyễn. Hòa thượng Mãn Giác thì sau này viết "*Phùng Khánh... gia đình quý phái và thâm nghiêm bên bờ sông Hương.*" Những hình ảnh thanh thoát và thâm nghiêm ấy một cách vô tình đã lan vào dăm vần thơ lục bát:

thôi còn với tháp bao la

ngựa đi bước nhỏ mây là cửa Ô

mai quen với dạ bơ thờ

đã nghe lãng đãng sương mù nhớ nhau

thôi còn giấc ngủ đêm sâu

một hành lang rộng vầy sâu phượng liên.

(Viên Linh, Bài phượng lên, Hiện Đại 2, 5.1960)

Còn, tháp, người trên ngựa ra đi, kẻ ở lại trong hành lang bao la, những hình ảnh ấy là hình ảnh của hoàng cung tưởng tượng từ chuyện nghe kể, thực tế mãi ba bốn năm sau tác giả bài thơ mới đặt chân tới Huế.

Tôi nghe tên Trí Hải nhiều hơn từ khi cô về nước năm 1963, trông coi Thư viện Đại học Vạn Hạnh. Từ đó qua bạn hữu, được nghe biết về sinh hoạt của cô, nhất là khi cô qui y. Năm 1970 thọ Bồ tát giới tại đại trai đàn Vinh Gia, sau đó giảng dạy tại các trường Cao đẳng và Đại học.

Chuyện quy y của một thiếu nữ con nhà dân dã vốn là một đề tài khiến người ta tò mò, không thiếu gì những cuốn tiểu thuyết hay tuồng tích cải lương mà vai chính mang tâm trạng "*hoa rơi cửa Phật,*" nhưng với Phùng Khánh, chuyện giản dị và cao viển hơn. Cô đi tu như ý nguyện tự nhiên. Người thầy và cũng là người khuyến dụ Phùng Khánh đi tu, để trở thành Tâm Hỷ, Trí Hải, là Sư Bà Diệu Không (1905-1997) trụ trì chùa Tường Vân. Chính Trí Hải kể lại trong một bài thơ lời Sư Bà nói với mình thuở còn nhỏ: "*Cái chi ta cũng dành cho mi Mà mi không chịu tu, mi chết.*"

Hai câu này nằm trong bài thơ sau đây:

CHÙA TƯỜNG VÂN

Chôn tổ Tường Vân bao kỷ niệm

Những ngày theo mẹ học ôn thi

Sớm khuya kinh kệ nương theo chúng

Bát nhã thuộc lầu trước đại bi.

Đi dạo vườn chùa mô đất cao

Bốn mùa cây trái tốt xinh sao

Bồ quân khế ngọt cùng cam quít

Tha hồ vơ vét đựng đầy bao.

Xuống đến chỗ ngồi dưới bóng cây

Thầy còn cho bánh quà đơm đầy

Mâm bông dân cúng nơi bàn Phật

"Con hãy nhận quà của Phật đây."

Thầy lại trao cho Kinh Pháp Hoa

Bản kinh Việt dịch mới in ra

"Chứng minh Hòa thượng" câu đề tặng

Thầy dạy con về ráng đọc qua.

Thầy bố thí quà ăn học thi
"Cái chi ta cũng dành cho mi
Mà mi không chịu tu, mi chết."
Nhớ mãi lời thầy dạy những khi.

02. 7.2003

Mai đây cuộc thế vô thường
Thầy là sao sáng soi đường con đi
Huyền thân mộng trạch sá gì
Bước chân đồng tử trên kỳ tái lai.

1984

(Chép theo bản của Ninh Giang Thu Cúc, tập san Chánh Pháp.)

Người ta ít nhắc đến chuyện ni sư Trí Hải đã ở tù cộng sản trong hơn bốn năm vì những hoạt động liên hệ tới các Thượng tọa Trí Siêu Lê Mạnh Thát và Tuệ Sỹ Phạm Văn Thương. Hai ông này kẻ thì bị lên án tử hình, người thì bị chung thân rồi qua những phản đối của dư luận quốc tế, nhất là Hội Ân Xá và Văn Bút Việt Nam Hải Ngoại nằm trong Văn Bút Thế Giới, mấy bản án nặng nề ấy đã phải giảm dần, và thu ngắn.

Trong thời gian vừa tham gia các công tác cứu tế xã hội vừa dịch thuật, sáng tác, Trí Hải đã cho xuất bản các tác phẩm chính sau đây:

- *Câu Chuyện Dòng Sông*, dịch Herman Hesse, Lá Bối, 1965.
- *Con Đường Thoát Khổ*, dịch W. Rahula, Ban Tu Thư Vạn Hạnh, 1966.
- *Huyền Trang, Nhà Chiêm Bái và Học giả*, Vạn Hạnh, 1966.
- *Bắt Trẻ Đồng Xanh*, dịch D. Salinger, Thanh Hiên 1967, Nhã Nam 2008.
- *Gandhi Tự Truyện*, dịch Gandhi, Võ Tánh, 1971.
- *Câu Chuyện Triết Học*, dịch cùng Bửu Đích, Will Durant, Viện Đại Học Vạn Hạnh.
- *Thanh Tịnh Đạo*, dịch B. Buddhaghosa.
- *Tư Tưởng Phật Học*, dịch W. Rahula, Vạn Hạnh, 1974.
- *Giải Thoát Trong Lòng Tay*, Thanh Văn xuất bản.
- *Đường Vào Nội Tâm*, dịch, 1993.

- *Tạng Thư Sống Chết*, dịch The Tibetan Book of Living and Dying của S. Rinpoche, 1996.

- *Ngoạ Bệnh Ca*, thơ, Tuệ Dung xuất bản, 2003.

- *Tâm Bất Sinh*, dịch Bankei, Thanh Văn hải ngoại xuất bản, 1995, Hoa Đàm tái bản 2005.

- *Kinh Pháp Hoa*.

Người viết bài may mắn có một tập thơ nhan đề *Ngoạ Bệnh Ca* do nhà văn Trí Hải sáng tác các tháng đầu năm 2003, khoảng 9 tháng trước khi "rời chiếc xe thể xác" trên đường lưu chuyển tự nguyện đi cứu tế xã hội, lúc từ Phan Thiết về Sài Gòn, ở thế 66 năm. Tập thơ do ni sư Tuệ Dung dàn trang và in ra bằng máy vi tính, dày 250 trang, với non 200 bài thơ ngắn dài. Xin trích dẫn vài bài, chúng ta cùng đọc để tưởng niệm một nhà văn nữ, một nhà Phật học, một dịch giả trong sáng, tự nhiên và tài trí của Văn học Việt Nam:

SÓNG CHẾT

Sống trong hơi thở vào

Chết cùng với hơi ra

Ngày đêm liên tục chuyển

Kiếp số như hằng sa.

Hít vào, ta còn đó

Thở ra, đã hết ta

Ta hòa cùng với gió

Thành vũ trụ bao la.

Ta như làn sóng nhỏ

Giữa đại dương cuộc đời

Sóng có khi còn mất

Biển cả không đầy vui.

(*Trí Hải, Ngoạ Bệnh Ca, tr. 23*)

Viên Linh

(*Khởi Hành số 207-208, March-April 2014*)

HUỆ TRÂN

GIÒNG HỢP TẤU BẤT TẬN

7 tháng 12/ 2003

Thành kính tưởng niệm 10 năm,

Ni Sư Thích Nữ Trí Hải rời cõi ta-bà

Người làm vườn chậm rãi quét lá. Cuối đông, những cây phong - lá đổi màu từ xanh tươi sang đỏ, vàng - đang rụng những chiếc cuối. Thời gian không âm thanh, không hình tượng mà lại hiện hữu rõ rệt ở mọi nơi, mọi vật qua những đổi thay, luân chuyển của đất trời. Hoa ấy rụng rồi đầu hè, đã úa tàn cuối thu; mầm ấy trời xanh tháng lạnh, cành lá đã xum xê khi nắng ấm; quỳnh nầy nụ ngày xuân, đêm trăng rằm tháng hạ đã chợt ngọt ngào hương sắc.....

Người làm vườn đã thông dong quét lá, nhặt hoa bao năm tháng. Không vui cũng chẳng buồn, không mong cũng chẳng đợi. Người ấy lặng lẽ và an nhiên. Khi lá đã gom, rác đã dọn, người ấy ngồi bên gốc, lắng nghe giòng nhựa âm luân lưu trong thân cây. Ô, âm thanh đó thật là tuyệt diệu! Không phải âm thanh của suối, của biển mà là âm thanh của vòng tay ôm, của nguồn sữa mẹ. Có âm thanh từ vòng tay ôm, từ nguồn sữa mẹ ư? Có chứ, vì giòng nhựa đó chính là lá khi chưa thành, là hoa khi chưa nở, là nụ khi chưa đơm. Thì ra, thấy bông mai nở trong mùa xuân nhưng chẳng phải chỉ mùa xuân mai mới đến mà bông mai đó đã đến từ bao giờ, từ vô thủy, từ ngay nơi giòng nhựa ấy. Cũng thế, chiếc lá vàng vừa rụng chẳng phải từ đêm qua mới rụng mà nó thực đã rụng từ khi chưa sinh vì nó chính là chu kỳ của lá xanh, của trời non, của nụ hé. Lá biết thế nên khi lìa cành mà vẫn lao xao ca hát cùng gió, sương biết thế nên khi long lanh vẫn đùa vui với ánh mặt trời dù biết rằng mặt trời rực rỡ bao nhiêu thì nó sẽ tan nhanh bấy nhiêu. Đó chính là giá-trị-của-phút-giây-hiện-tại. Nếu sống trong hiện tại mà chỉ hoài tưởng quá khứ, mong ngóng tương lai thì kẻ ấy đang chưa-từng-sống! Khi quán tưởng sâu sắc hoa lá, cỏ cây, người làm vườn biết rằng chúng đã hiểu được rõ rệt điều đó nên lá lìa cành mà vẫn hát, sương đang tan mà vẫn vui. Cỏ cây, vạn hữu tuy thâm lặng mà vẫn thể hiện được sự an nhiên dũng mãnh trước luật tuần hoàn. Vậy mà, sao đôi lúc, con người, với trí tuệ vượt trội lại chìm đắm trong bi thương với những toan tính vô thường chẳng trọn?

Người làm vườn cảm nhận được lý duyên sinh vô ngã, vô thường như thế nên bao năm qua, người ấy đã an nhiên tự tại mà quét lá, nhặt hoa trong Vườn-Bát-Nhã.

Nhưng hôm nay, người làm vườn đang ngồi dưới gốc cây, ôm mặt khóc!!!

Gã không còn nghe được tiếng thì thầm của cây, tiếng đùa vui của lá, tiếng xôn xao của gió mơn man trên vạt nắng lung linh. Gã không nghe thấy gì nữa bởi lòng gã chẳng còn tĩnh lặng! Gã đang phẫn nộ, đang uất ức! Lòng gã đang như biển lửa! Phải, đúng thế, nếu ngay lúc này mà trở thành biển lửa, gã sẽ không ngần ngại đốt cháy cả tam thiên đại thiên thế giới!

“Sao thế, hỡi vị Sa-môn từng thâm lặng dọn vườn-tâm-thế-gian? Tôi là gốc thông già, tôi là hàng tre Mạnh Tông, tôi là bụi hồng Tiểu Muội, còn tôi là khóm Thủy Trúc góc hồ sen đây. Nay vị Sa-môn thâm lặng nhu hòa, sao ngài ngồi đây mà khóc? Chẳng phải ngài đã thấu hiểu lẽ vô thường rồi ư? Mà khi vạn hữu đã vô thường thì do đâu còn phiền não?”

Bỏ thế ngồi bó gối thăm nào, gã khoanh chân, kiết già. Không buồn trả lời vườn cây, gã lặng lẽ thiền định. Nhưng, vọng lập tức nổi lên như sóng cồn! Ta hiểu được lá vàng thì rụng, hoa héo thì rơi nên đã bỏ lòng thương tưởng lá xanh hoa đẹp. Nhưng, những Cây-Trí-Tuệ đang hiển dăng lợi ích cho đời, sao cuồng phong vô tình lại tràn qua, gãy đổ??? Những Cây-Trí-Tuệ xum xuê cành-lá-lợi-ích, đầy ắp nhựa-Từ-Bi-Hỷ- Xả đã và đang hiển dăng nguồn nhựa ấm trong thân cho khắp chúng sanh; không phải chỉ “lợi mình lợi người” mà lấy “việc mình” làm “lợi người”. Ôi, đất Ta-Bà nào có thể vun trồng nên những Cây-Trí-Tuệ như thế, để cho trận cuồng phong tình cờ mà oan nghiệt nhường bao!?

“Này vị sa-môn thâm lặng nhu hòa, ngài đã từng biết, chẳng phải tiếng gió, chiếc lá, bông hoa chỉ mới hiện hữu khi tai nghe, mắt thấy mà thực ra chúng đã đến, đã đi từ vô thủy, từ nguồn mạch vô hình luân lưu trong vạn hữu? Cây-Trí-Tuệ mà ngài đang nghẹn ngào thương tưởng, trận cuồng phong mà ngài đang phẫn uất rủa nguyền có đi ra ngoài giòng luân lưu bất tận đó không? Giòng luân lưu đó có bao giờ đứt quãng, có bao giờ ngừng trôi không?”

Ồ, không, gã đã biết là không. Vạn hữu trùng trùng duyên khởi, lý duyên sinh vô ngã, vô thường cũng trôi chảy trong Giòng-Hợp-Tấu bất tận đó. Sự có mặt của cái này nói lên sự hiện hữu của cái kia. Cái này được tiếp nối là từ cái kia đang ra đi. Không bao giờ, không nơi nào, sự hợp tấu kỳ diệu ấy mất đi.

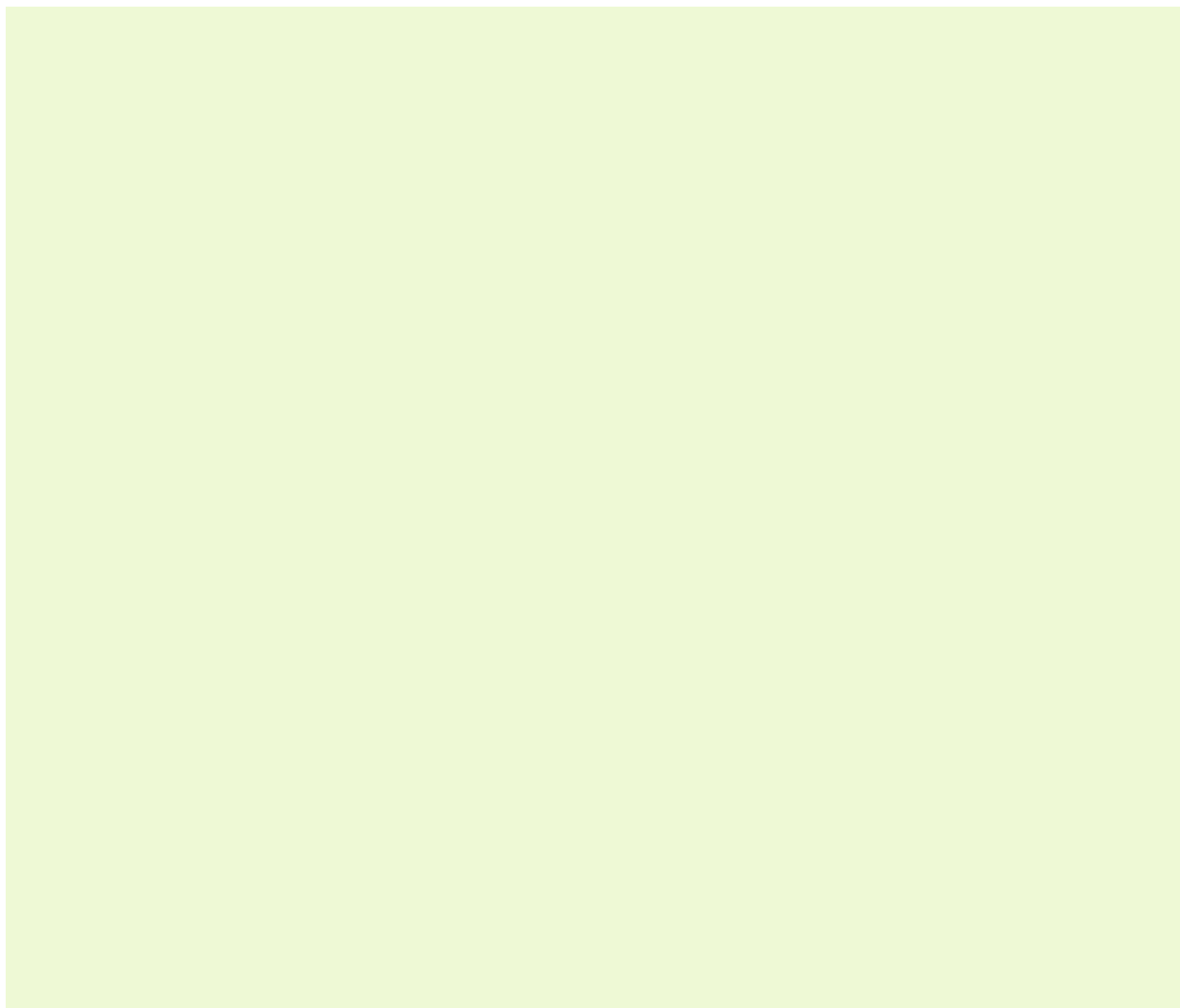
Lạ thay, vườn cây như thấu suốt từng niệm khởi trong gã nên gã lại nghe những lời ân cần từ hàng tre, từ khóm trúc:

“Trận cuồng phong vừa làm đổ gập Cây-Trí-Tuệ kia cũng chỉ là một chuyện hóa. Không có gì bắt đầu, không có gì chấm dứt. Vô thủy, vô chung. Cây-Trí-Tuệ

vừa đở gập nơi đây, chẳng phải là đang xanh tươi bát ngát ở nơi nào đó chẳng? Và, với giòng-hợp-tấu bất tận, chẳng phải là nơi đó cũng đang hưởng bao lợi ích mà Cây-Trí-Tuệ tiếp tục hiển dăng trong tinh thần “lợi người” là “việc mình” đó chẳng?”

Gã làm vườn vụt bật đứng dậy. Biển lửa trong lòng gã hốt nhiên lặng tắt. Giữa không gian thơm ngát hương sen, gã quỳ xuống, đánh lễ Cây-Trí-Tuệ vừa hóa thân. Đó chính là vị Bồ Tát đã tùy duyên chuyển hóa - Ni-Sur Thích Nữ Trí Hải - người chỉ “ Ra đời và sống vì lợi lạc chúng sanh” để lại bao thương tưởng trong lòng tứ chúng, dù biết rằng ngài vẫn tận tụy hiển dăng hoa ngọt trái lành trong giòng hợp tấu luân lưu bất tận.

Huệ Trân



THƠ VĂN TƯỞNG NIỆM...

NHƯ VÀNG TRẮNG TỎ

Kính tặng Ni sư Trí Hải (22.04.2003)

LÊ HÀ THĂNG

Một tấm lòng rộng mở
Bao la ánh mặt trời
Lợi danh không vướng bận
Chỉ mong người an vui

Ước là con sông nhỏ
Hòa trộn cùng biển khơi
Ước làm vàng trắng tỏ
Soi khắp nẻo cuộc đời
Nhưng rồi thầy ngã bệnh
Sau những ngày đi xa
Góp niềm vui nho nhỏ
Cho em bé cụ già

Từ Lộc Ninh, Bình Phước
Đến thôn nghèo Sóc Trăng
Cả miền Trung miền Bắc
Đèo dốc chẳng băn khoăn

Vẫn biết câu vô thường
Đời không không sắc sắc
Thầy là một tấm gương
Con soi vào trầm mặc.

SIÊU XUẤT TỰ TẠI

TÂM QUANG – VĨNH HẢO

*Biển trí mênh mông rạng ngời Tuệ giác Văn Thù
Mắt Từ vời vợi chan rười Bi nguyện Quan Âm
Vào ra tự tại hể chi lữa hừng ba cõi
Long nữ hiện thân trời ngờii cung kính nghiêng mình
Bút son chấm phá đường bay hạc trắng
Vườn Tuệ thom hương đầm hoa mở cách chơn thường
Chớp mắt phui tay - trần gian huyễn mộng hiển lộ Như Lai thực tướng
Vẫn đi vẫn về - con đường siêu việt Bát Nhã ba-la*

Kính dâng Ni sư Thích Nữ Trí Hải

Hậu học **Tâm Quang – Vĩnh Hảo** khấp đê

TƯỢNG NIỆM NI SƯ THÍCH NỮ TRÍ HẢI

CHÙA DIỆU QUANG, CALIFORNIA

Trong bài diễn văn ngắn không soạn trước Hòa Thượng Hội chủ Thích Mãn Giác đã ca tụng Ni Trưởng Thích Trí Hải là người đạo hạnh, là nhà văn hóa tài ba. Những đóng góp của Ni Trưởng Trí Hải chẳng những đã làm giàu cho nền văn học Phật giáo mà còn là cho cả nền văn học Việt Nam. Sự ra đi của Ni Trưởng Trí Hải do đó không những chỉ là mất mát riêng của Phật giáo mà cho cả nền văn học, nhất là phần dịch thuật của dòng Văn học Việt Nam cận đại. Cũng được biết Hòa Thượng Thích Mãn Giác rất thương mến tài đức của Ni Trưởng Trí Hải nên sau khi nghe tin dữ này Hòa Thượng đã có rất nhiều bài viết về vị Ni Trưởng này cũng như Ngài đã nhiều lần lặn lội khắp nơi khi có lời mời để chứng minh cho các lễ truy điệu dù sức khoẻ không mấy tốt.

Giây phút đầy xúc động và để lại nhiều ấn tượng cho người tham dự chính là bài Ai điệu của Ni Trưởng Viện chủ. Với một hàng đệ tử quỳ sau lưng, trong nước mắt, vị Ni Trưởng coi sóc hai ngôi chùa mang tên Diệu Quang tại Nam Bắc Cali (cũng là tên của một Ni viện rất nổi tiếng tại Nha Trang mà Ni Trưởng Trí Hải đã nhiều lần đến trú ngụ và giảng dạy) đã đọc bài ai điệu dưới dạng viết của một lá thơ gửi người thân đi xa làm nhiều người trong chánh điện không cầm được nước mắt. Với lời văn bình dị Ni Trưởng Diệu Từ đã nhắc lại những kỷ niệm mà cả hai đã có, khi cùng theo học đạo với Sư bà Thích Nữ Diệu Không tại tu viện Hồng Ân, Huế cũng như sau này tại Ni viện Diệu Quang Nha Trang. Kết thúc bài ai điệu lời tán thán công đức của Ni Trưởng Trí Hải mà Ni Trưởng Diệu Từ đã cô đọng vào hai câu đối được thực hiện rất công phu treo hai bên di ảnh được phóng lớn của người quá cố:

TRÍ tuệ cao siêu vượt lên ngàn Pháp giới

HẢI hạnh từ bi nhuận thấm cả non sông

Sau bài ai điệu chính thức này, Ni sư Thích Nữ Tâm Thường vừa từ Việt Nam qua định cư đã lên nhắc lại những kỷ niệm với Ni Trưởng Trí Hải khi cả hai cùng theo học dưới mái Ni viện Diệu Quang. Một người tu sĩ khác là Sư cô Diệu Bản đã rất xúc động khi lên trình bày cảm nghĩ của mình trong vị thế của một người học trò đã từng có cơ duyên nghe Ni Trưởng Trí Hải giảng dạy trong nhiều năm.

Hai vị Cư sĩ duy nhất lên phát biểu trong lễ truy điệu là Bác sĩ Nguyễn Hy Vọng trong tư cách là một vị thầy giáo mà Ni Trưởng Trí Hải đã theo học rất lâu và vẫn giữ được tình cảm cho đến khi xuất gia và đến những ngày gần đây. Ông Tôn Thất Tùng là một người thuộc Hoàng tộc với Ni Trưởng Trí Hải cũng đã vất vả nói lên sự ngưỡng mộ của mình và không dấu sự hãnh diện khi trong dòng tộc đã sản sinh ra một nhân tài cả về hai mặt đạo đức lẫn thế học.

Buổi lễ truy điệu được tổ chức rất chu đáo và long trọng đã kết thúc bằng lời cảm tạ của bà Quảng Thiện thay mặt cho đại chúng của Đạo tràng Diệu Quang vào lúc 12 giờ 30 trưa cùng ngày.

CHÙA A DI ĐÀ, CALIFORNIA

Vào lúc 5 giờ chiều ngày thứ tư 10 tháng 12 năm 2003 (nhằm ngày 17 tháng 11 âm lịch) là ngày vía Đức Phật A Di Đà. Chùa A Di Đà và Trung tâm Phật giáo Thích Thiên Ân đã cử hành lễ tưởng niệm và kỳ siêu Sư bà Thích Nữ Trí Hải tại chùa A Di Đà 14042 Swan, Westminter.

Buổi lễ được chứng minh bởi Đại lão Hòa Thượng Thích Mãn Giác, Hội chủ Tổng hộ Phật giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ, Hòa Thượng Thích Hạnh Đạo, Viện chủ chùa Phổ Đà (Santa Ana), Thượng Tọa Thích Tâm Thành chùa Liên Hoa, Thượng Tọa Thích Nhật Quang chùa Phổ Đà, Thầy Thích Pháp Hiền (chùa Việt Nam Orange County), Thầy Thích Tánh Quang chùa Việt Nam Los Angeles, quý Sư cô Thích Nữ Huệ Thiện, Viện chủ chùa Hương Nghiêm và một số đông Chư Ni trong vùng.

Về phía quan khách, có bác sĩ Trần Ngọc Ninh, nhà văn Phạm Quốc Bảo, nhà văn kiêm chủ nhiệm Việt Báo Nhã Ca, nhạc sĩ Ngô Mạnh Thu, giáo sư Trần Hữu Duân, ông Nguyễn Trọng Nhân và Hội cựu sinh Viên Đại Học Vạn Hạnh, ông bà Trần Ngọc Tôn, ông Tôn Thất Tùng và quý thân hữu Phật tử độ hơn 150 người.

Mở đầu buổi lễ tưởng niệm, Ni sư Thích Nữ Như Ngọc, Viện chủ chùa A Di Đà đã cảm ơn Chư tôn đức, và quý Phật tử có mặt hôm nay. Ni sư Viện chủ đã thành kính nhắc tiểu sử Sư Bà. Sư bà Thích Nữ Trí Hải nguyên giáo sư Anh văn, kiêm Thư viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh Saigon (trước 1975) đã dâng hiến cả cuộc sống thanh tu cho đạo pháp và quê hương. Với tư chất thông minh, ngày còn là cô nữ sinh Đồng Khánh, sư bà còn là một trong những nữ sinh xinh đẹp của miền sông Hương núi Ngự. Nét đẹp thanh cao, giải thoát của Sư Bà phảng phất từ dung của Bồ tát Quan Thế Âm.

Sư bà Thích Nữ Trí Hải là đệ tử của Đại lão Hòa Thượng Thích Tịnh Khiết và Sư bà Thích Nữ Diệu Không, chức vụ hiện tại của sư bà là Phó Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, giảng sư Viện Việt học Vạn Hạnh, Viện chủ Tu viện Lộc Uyển, Liên Hoa, Diệu Không.

Sư bà đã dịch các tác phẩm: *Con Đường Thoát Khổ*, *Bắt Trẻ Đồng Xanh*, *Câu Chuyện Dòng Sông*, *Thanh Tịnh Đạo*, *Giải Thoát Trong Lòng Bàn Tay*, *Nhà Khổ Hạnh* và *Gã Lang Thang*.

Ngoài ra, Sư bà Trí Hải còn là vị nữ tu đã hoạt động tích cực cho hoạt động xã hội như cứu trợ bão lụt, giúp đỡ người dân nghèo khổ, khuyết tật, trẻ mồ côi, mù chữ, các thôn xóm nghèo v.v... Bước chân của Sư bà Thích Nữ Trí Hải đã đi khắp miền đất nước, mang tình thương và nguồn vui đến cho nhiều người kém may mắn.

Sư bà cũng đã có mặt trong cuộc tranh đấu bảo vệ Chánh pháp năm 1963. Sư bà từng là thông dịch viên của Chư tôn đức trong pháp nạn lịch sử này. Năm 1984 cùng với Thượng Tọa Tuệ Sỹ và Thượng Tọa Trí Siêu Lê Mạnh Thát và chư vị tăng ni Phật tử, Sư bà bị chánh quyền Cộng sản bắt và đã bị tuyên án tù nhiều năm. Thượng Tọa Tuệ Sỹ và Trí Siêu đã bị kết án tử hình (sau giảm còn khổ sai 20 năm). Năm 1988, Sư bà Trí Hải được trả tự do. Trong tù, Sư bà đã thuyết pháp và đưa về đường đạo nhiều cán bộ công an coi tù.

Tóm lại, Sư bà Thích Nữ Trí Hải là một bậc ni tài đức hạnh đầy lòng từ bi. Sư bà viên tịch trong chuyến trở về sau khi đi cứu trợ và thăm Trưởng Lão ni ở Bình Thuận. Chiếc xe van của Sư bà bị tai nạn giao thông trên quãng đường Xuân Lộc, tỉnh Đồng Nai. Sư bà thọ 66 tuổi. Hai sư cô Thị giả là Thích Nữ Tuệ Phúc và Thích Nữ Tuệ Nhã cũng đã viên tịch một lượt với Sư bà, cùng vài người Phật tử khác. Trong khi nhắc đến Sư bà Trí Hải, Ni sư Như Ngọc nhiều lần nghẹn ngào xúc động không nói nên lời. Có nhiều Phật tử lau nước mắt.

Sau đó, ban tổ chức đã kính mời Hòa Thượng Hội chủ Thích Hạnh Đạo, bác sĩ Trần Ngọc Ninh, nhà văn Phạm Quốc Bảo, và chị Tôn Nữ Dung Kiều (gia đình Phật tử) phát biểu cảm tưởng.

Hòa Thượng Hội chủ với giọng đầy xúc động đã nói đến công đức cũng như đạo hạnh hiếm có của vị nữ tu này. Hòa Thượng Hạnh Đạo, bác sĩ Trần Ngọc Ninh, ông Phạm Quốc Bảo và huynh trưởng Gia đình Phật tử Tôn Nữ Dung Kiều đều nói lên lòng kính thương mến tiếc một bậc Ni tài năng khả kính này.

Sau đó là Lễ Kỳ siêu cho Sư bà Thích Nữ Trí Hải, chư tôn đức đã chứng minh buổi lễ thật cảm động mà cũng thật đạo vị, nguyện cầu Mười phương Chư Phật gia hộ Giác linh Sư bà Thích Nữ Trí Hải cao đăng Phật quốc.

Sư bà Trí Hải đã viên tịch, Phật giáo Việt Nam mất đi một vì sao sáng công hạnh và hình ảnh Sư bà còn mãi trong tâm tư mọi người.

CHÙA PHỔ HIỀN, THÀNH PHỐ WORCESTER – MA – HOA KỲ.

THÍCH NỮ NGUYỄN ĐOAN

Hoài Niệm Thầy – Ngày Xưa Ấy!

Kính dâng Giác linh Thầy

Cố Ni sư Thích Nữ Trí Hải thùy từ chứng giám

Bài đọc trong buổi lễ tưởng niệm cố Ni sư Thích Nữ Trí Hải tại chùa Phổ Hiền, thành phố Worcester – MA – Hoa Kỳ.

Thầy ơi!

Nhớ lại ngày nào dưới sân trường Cao cấp Phật học Vạn Hạnh, vào những buổi trưa hè nng bức của thành phố Sài Gòn, Ni sư Thích Nữ Trí Hải, là vị thầy giáo luật của học ni chúng con, với chiếc nón lá bài thơ xứ Huế và tà áo lam, dáng dấp uy nghiêm của một vị thầy giám luật đi từ tư ngoài cổng trường từ tịnh thất Tuệ Uyển qua lớp học. Chỉ thoáng trông bóng của Ni sư, tất cả chị em chúng con ai nấy đều về chỗ của mình để chờ Thầy lên bục giảng. Mỗi lời dạy của Thầy trong Tỳ ni Oai nghi Cảnh sách, trong từng phần của bộ luật Tứ Phần Tỳ kheo ni như còn vang vọng đâu đây. Ngày ấy, cứ mỗi lần đến mùa thi, chị em chúng con ai cũng nom nớp lo sợ vì những đề thi rất khó của Thầy. Thầy bao giờ cũng cho chúng con cả một biển học mênh mông. Thầy đã kể cho chúng con nghe những mẩu chuyện đời rất dễ thương. Thầy đã dạy cho chúng con những oai nghi tế hạnh của một người xuất gia. Thầy đã đọc cho chúng con nghe những vần thơ. Ôi! Tất cả lời Thầy là một hành trang đi vào cuộc sống của mỗi chúng con. Giờ đây, chị em chúng con mỗi người một phương trời, ai nấy cũng đều mang theo hình bóng của Thầy như mẫu mực cho đời sống phạm hạnh, từng lời dạy của Thầy như là kim chỉ nam để hành đạo. Thầy ơi! Bây chừ Thầy đã không còn nữa, chúng con như đã mất đi một bàn tay chăm sóc, mất đi một người mẹ vỗ về yêu thương, nâng đỡ. Ngày trở về Vạn Hạnh, dưới ánh nắng vàng héo hắt Thầy đã không còn nữa.

Thầy đã đi - Thầy đã đi thật rồi.

Nam mô Tiếp dẫn Đạo sư A Di Đà Phật

Một học ni trường Cao cấp Phật học Việt Nam, niên khóa 93-96

Thích Nữ Nguyễn Đoan

NI SINH KHOÁ III HỌC VIỆN PHẬT GIÁO LƯU HỌC TẠI AN ĐỘ

Chúng con, cựu Ni sinh khoá III Học viện Phật giáo đang lưu học tại Ấn độ bàng hoàng xúc động hay tin Ni Trưởng thượng Trí hạ Hải, Phó Viện trưởng Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, Giảng viên Học viện Phật giáo Việt Nam vừa viên tịch vào ngày 7 tháng 12, 2003 (tức ngày 14 tháng 11 Quý Mùi). Nơi viễn xứ, chúng con thành tâm thấp nén tâm hương vọng bái, phụng tống Giác linh nhập chân pháp giới.

Kính bạch Giác linh Ni Trưởng,

Được ân huệ là học trò của Người trong những năm tháng dưới mái trường cao cấp Phật học Việt Nam tại thành phố Hồ Chí Minh, làm sao chúng con có thể quên được một bậc Thầy khả kính, mình hạc sương mai mà chí cả trượng phu, một cánh hoa Đàm ngát hương từng nối chí Kiều Đàm Di với kỷ cương Ni giới nghiêm minh và bi tâm ngời sáng. Người đã chẳng quản tâm thân ảo hóa công hiến đời mình cho Phật pháp quang huy, rừng Thiên khởi sắc, đem tâm đạo ban rải muôn phương để cứu khổ, ban vui bằng những việc làm cao đẹp trong thầm lặng. Tài không đợi tuổi, Ni Trưởng đã đem chân lý Phật đà giác ngộ chúng sanh, bằng vô số công trình trước tác, dịch thuật xuất sắc từ thuở hoa niên, cho đến những năm tháng cuối cùng của cuộc đời. Ôi, “Pháp nữ nan thù”; ôi! “Bi tâm đại sĩ” của một bậc Ni lưu kiệt xuất. Người mãi là niềm tự hào cho hàng hậu học Ni giới chúng con.

Những tưởng một ngày không xa nữa, Thầy trò sẽ đủ duyên tái ngộ, pháp nữ nhuận tràn nơi “Tuệ Uyên”, “Diệu Không”; nhưng bất thần, như sét đánh ngang tai, vô thường chợt đến đưa Người về vô trụ, để cỏ non ngơ ngác giữa rừng Thiên. Mây mờ viện đánh, cánh hoa Đàm rơi rụng còn đâu, nghĩa thâm tình chốn Thiên môn giờ đành vĩnh biệt, mắt nhòa dòng lệ tiếc thương. Nỗi mất mát này to lớn quá. Người ra đi để lại niềm ngậm ngùi khôn nguôi đâu chỉ riêng ai thương tiếc một bậc thông tuệ tài hoa mà phẩm cách thanh cao như đóa sen vi diệu, cỏ hương tinh khiết giữa chốn trần gian.

Tưởng niệm công hạnh và trí tuệ ngời sáng của một bậc Ni lưu tài đức hiếm có trên đời, từ đất Ấn xa xôi, chúng con xin hương về chốn Liên đài bảo tọa, đề đầu vọng bái tôn dung, thành tâm cầu nguyện Giác linh Ni Trưởng thượng phẩm thượng sanh, cao đăng Phật quốc. Đồng cầu nguyện Chơn linh Tỳ kheo ni Thích Nữ Tuệ Nhã và Chơn linh Sa Di ni Thích Nữ Phước Tịnh sớm siêu thoát về miền Cực Lạc.

Nam mô Tư Lâm Tế Chánh Tông, Tứ Thập Tam Thế, hựu thượng Tâm hạ Hỷ, hiệu Trí Hải Ni Trưởng Giác linh thù từ chúng giám.

Thành tâm khắp bái

Thay mặt Cựu Ni sinh khóa III HVPGVN du học tại Ấn Độ

Tỳ kheo ni THÍCH NỮ HƯƠNG NHỮ

CƯ SĨ LIÊN HOA (THANH MINH)

Nén Hương Tưởng Nhớ Ni Sư Thích Nữ Trí Hải

Đối với những người rong chơi trong sanh tử, như một cuộc du hành trong thân cát bụi. Bước chân trên sanh tử như giẫm chân trên trái cầu quay tròn, thênh thang, an lạc. Đây là giấc mộng trong những giấc mộng, nhưng những vị mang tâm hạnh Bồ tát, những vị nhìn thấy tánh Phật nơi mình và người, vẫn đi vào cuộc sanh tử này vì mọi người, vì mang nặng tâm Bồ đề. Những thương yêu, giận hờn, khổ vui, giao tế, danh lợi, tài sắc, vinh nhục, thịnh suy v.v... chỉ là những boông hoa trở ra, làm đẹp trên đoạn đường đi trong mộng và giấc mộng có nghĩa là gì! Vì chúng sanh khổ nên người khổ, vì chúng sanh trầm luân nên đôi tay người cứu vớt, trên nét mặt từ bi của họ thể hiện trọn vẹn bà ngàn đại thiên thế giới của tấm lòng và mỗi hạt cát sông Hằng chỉ là mỗi tấm lòng đối với con người. Cho nên, sự Sinh hay Tử chỉ là một giai đoạn mượn tạm dụng cụ thân xác để hoàn thành cái tình yêu cao thượng này. Bài thơ sau như một nén hương dâng lên tưởng nhớ đến Ni sư Thích Nữ Trí Hải vừa viên tịch, vị Thầy khả kính. Tôi đã lặng yên hàng giờ, trong mọi sự im lặng hoàn toàn và sự xúc động tràn dâng khi nghe tin này. Người vẫn còn mãi mãi trong hương trầm mà Người đã đốt, sẽ lan đi và gió sẽ đưa đi ... vì bàn tay từ ái đó, vẫn còn ở muôn nơi.

*Đêm nay, ta ngồi đây
lặng nghe dòng sông cuộc đời
đang cuộn cuộn chảy
như từng cơn gió thổi qua
có bao lần gió trở lại
khi gió đã đi qua!!!*

Đêm nay ta ngồi đây

đốt nén hương tưởng niệm
như hương xưa người đốt
để gió thổi hương đi
hương ám mình qua lá
lá xanh ở trên cành,
lá vàng còn say sưa
hương xoa dịu cuộc đời
mắt mỉm cười ngóng trông
và Người đang về đâu

Những người ôm sanh tử
như một cuộc rong chơi
giữa tro tàn cát bụi
thân xác có là gì
sống chết có là gì
những người đùa sanh tử
trong mộng uơng giấc mộng
làm no ấm tâm người

Người đi về nơi đâu
vẫn biết rằng sống còn
chỉ là trò hư ảo
ta vẫn xin khấn nguyện
hương trầm xưa Người đốt
đem đến cho cuộc đời
của bao người khổ nạn
bàn tay từ ái đó
vẫn còn ở muôn nơi

Ngày 09.12.2003. **Cư sĩ Liên Hoa (Thanh Minh)**

TRẦN KHẢI (Việt Báo)

Khi Ngài Qua Bờ Bên Kia

Ni sư Thích Nữ Trí Hải đã tới với cuộc đời bằng những bước đi thật khiêm tốn, thật nhẹ nhàng và thật dịu dàng, nhưng các bước đi này đã in sâu vào dòng lịch sử dân tộc và vào nền Phật học Việt Nam những dấu ấn khó thể phai mờ. Ni sư Thích Nữ Trí Hải đã viên tịch. Đây là một mất mát không gì đo lường nổi đối với Phật tử Việt Nam. Những gì mà Ni sư đóng góp cho cuộc đời nhiều hơn những gì mà chúng ta có thể nhìn thấy; đó là những gì người ta không thể thấy bằng mắt thường.

Từ một giáo sư Anh văn, tới một Thư viện trưởng Đại học Vạn Hạnh, tới một người luôn luôn hoạt động vì ông bào đau khổ, và rồi lui về một góc chùa để dịch kinh sách cho đời sau. Một cuộc đời rất mực đơn giản của một Ni sư. Nhưng những giòng chữ của Ni sư, những hạnh nguyện vào đời của Ni sư đã lập nên một quốc độ rất mực thơ mộng cho người đời sau trên lối đi dò tìm thực tướng cuộc đời.

Thời còn ở trung học, tôi đã may mắn được đọc tiểu thuyết “Câu Chuyện Dòng Sông” do Ni sư, lúc đó ký tên theo thế danh là Phùng Khánh cùng với em là Phùng Thăng, chuyển ngữ sang Việt ngữ. Đây là bản dịch cuốn *Siddharta* của Herman Hess. Việc lựa chọn tác phẩm này để dịch cũng là một nhân duyên tiền định: con đường đi tìm sự hiểu biết, để lắng nghe dòng sông cuộc đời và vượt qua dòng sông sinh tử. Khi gấp sách lại, trong một buổi chiều ngồi nơi sân chùa Xá Lợi, tôi vẫn còn nghe văng vẳng bên tai tiếng Dòng Sông chảy và như là tiếng ai gọi dò của hơn hai ngàn năm trước.

Một cuốn tiểu thuyết khác do Ni sư dịch, cũng ngay lập tức được giới học trò Việt Nam ưa thích: cuốn “Bắt Trẻ Đòng Xanh”, dịch từ cuốn “The Catcher in The Rye” của J.D. Salinger. Khi sang Hoa Kỳ, một trong những việc đầu tiên mà tôi làm là tìm bản Anh ngữ của cuốn sách này. Không phải cuộc đời này rất mực thơ mộng sao, khi còn giữ tâm hồn trẻ thơ, khi trốn học và chỉ thắc mắc về các con ngỗng, con chim, con vịt trời... nơi một chiếc hồ xứ tuyết.

Không chỉ trên trường văn học, Ni sư vẫn nhiều phen đứng ở hàng đầu các biến động lịch sử của dân tộc và đạo pháp. Ni sư bị bắt trong đợt nhà nước đàn áp Tăng Ni và Phật tử thuộc Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất năm 1984 và

1985: cùng bị bắt với Ni sư đợt này là quý Hòa Thượng Đức Nhuận, các Thượng Tọa Tuệ Sỹ, Trí Siêu (Lê Mạnh Thát), Nguyên Giác, Chơn Nguyên, Sư cô Thích Nữ Như Minh, các cư sĩ Phan Văn Ty, Tôn Thất Kỳ, Lê Đăng Pha, Hoàng Văn Cường, Ngô Văn Bạch, v.v... Đến ngày 30.09.1988, toàn thể 21 người bị bắt mới đem ra xét xử trong một phiên tòa trá hình tại Saigon. Hai án tử hình dành cho hai Thượng Tọa Tuệ Sỹ, Trí Siêu (Lê Mạnh Thát), hai án chung thân cho hai cư sĩ Phan Văn Ty, Tôn Thất Kỳ... Sau vì áp lực quốc tế, nhà nước buộc ân xá hai án tử hình còn 20 năm tù... Khi Ni sư rời nhà tù, mới lui về dịch kinh sách, và nhiều tác phẩm đã được GHPGVN ấn hành.

Chắc chắn là Giáo hội nhà nước, tức Giáo hội Phật giáo Việt Nam, sẽ lúng túng khi in tiểu sử của Ni sư cho một tang lễ trọng đại và đầy đau đớn này. Không lẽ bôi xóa luôn một khoảng nhiều năm trong đời Ni sư?

Nhưng nhìn lại cuộc đời và các tác phẩm của Ni sư, chúng ta sẽ thấy rằng lòng của Ni sư thật sự không có biên giới giáo hội nào. Giáo hội thật sự của Ni sư cũng không lệ thuộc gì tới cả biên giới quốc độ dù đó là Việt Nam hay Ấn Độ... Từ nhiều thập niên, Ni sư đã nhẹ nhàng đứng dậy ra khỏi mọi vương mắc của cuộc đời, nơi tất cả Sắc Không hết còn gì để ràng buộc, như Ni sư đã viết:

Đã là chân không thì không có sinh tử, khổ vui, mê ngộ. Thấy được như vậy thì luôn luôn ở trong Niết bàn... (Bài “Đường Đi Không Gió Lòng Sao Lạnh”)

Ni sư đã thật sự bước vào Giáo hội Vô Tướng trên núi Linh Thứu, nơi các pháp hội của Phật Thích Ca Mâu Ni vẫn còn tiếp diễn. Ni sư đang đứng trong hàng quý Trưởng lão Ni của những ngàn năm trước, nơi quý ngài lúc nào cũng sống với Thanh Tịnh Pháp Thân.

Giáo hội Vô Tướng vẫn biến khắp, không hề bị hư hoại, dù cho bao nhiêu vùi dập của lịch sử. Bất kể nhiều ngàn ngôi chùa Tây Tạng bị đốt phá, bất kể nhiều ngàn vị sư Trung Hoa và Việt Nam trong nửa thế kỷ qua bị thúc ép hoàn tục, và bất kể mọi mưu đồ xóa tên các Giáo hội tại các quốc độ, Giáo hội Vô Tướng vẫn hiển hiện với người đã Thấy Tánh.

Trong Giáo hội Vô Tướng, chỉ một giáo chủ là Đức Phật. Tất cả quý Tăng Ni Phật tử của các Giáo hội trần gian, nếu tự thân không thể khế nhập được Giáo hội Vô Tướng thì tất đều sẽ lạc vào đường ma cả. Bấy giờ thì lại không chịu thờ Phật mà lại cứ thờ tượng ma, ảnh ma.

Những năm cuối đời, Ni sư đã hiện Ni Tướng trông như là một bà Ni già, ngôi cặm cụi dịch kinh sách, đi làm từ thiện xã hội khi có dịp, chỉ dẫn cho các Học Ni lối đi tu học... Nhưng thật sự Ni sư Trí Hải đã hiện thân vào Giáo hội Vô Tướng của chư Phật. Nơi đó, không còn biên giới ta người hay quốc độ nào nữa; nơi mà mắt của chúng sanh không thể nhìn thấy được.

Ngài đã viên tịch. Mát mát này không gì đo lường được. Đau đớn này không lời nào ghi lại được. Những gì Ngài để lại không gì so sánh được.

Khi Ngài đã bước qua Dòng Sông sinh tử....

Yét-đế yết-đế, ba-la yết-đế, ba-la-tăng yết-đế, Bồ-đề tát bà ha.

DIỆU THẢO

GIA ĐÌNH PHẬT TỬ TUỆ UYÊN TRÒN 20 TUỔI

Tuệ Uyên là một Gia đình Phật tử được cố Ni trưởng Thích nữ Trí Hải thành lập năm 1992, tại chùa Long Sơn, TP.Nha Trang, tỉnh Khánh Hòa. Năm 2003, sau khi Ni trưởng viên tịch, HT.Thích Minh Thông, Hiệu trưởng Trường Trung cấp Phật học tỉnh Khánh Hòa là người tiếp tục nâng đỡ cho các em.

Nhận được cuốn Nội san mừng Tuệ Uyên tròn 20 tuổi, trong lòng tôi bỗng dâng lên niềm xúc động... July 23, 2021

Chưa một lần gặp mặt nhưng không hiểu sao Tuệ Uyên đối với tôi vẫn luôn như một niềm thân thiết, gần gũi.

HT.Thích Minh Thông, thầy Đạo Quang, thầy Tường Thanh, cô Ngọc Sương... tôi mới chỉ được nhìn qua ảnh, Tuệ Vi Vi, Tuệ Khả Nhi, Tuệ Thực Hân... tôi mới chỉ được nghe tên, mà sao lúc nào cũng cảm giác đó là người thân, là anh chị em của mình.

Tuổi đời không còn trẻ, đi theo ánh sáng nhiệm màu của Phật pháp trong một khoảng thời gian cũng không ngắn trong kiếp người này, nhưng chưa một tổ chức thanh thiếu niên Phật tử nào cho tôi cảm giác bền vững và gắn kết với nhau như Tuệ Uyên.

Tôi cũng đã từng tham gia một tổ chức dành cho những Phật tử trẻ tuổi, đã trải qua cảm giác mình là “lính mới” cho đến cảm giác mình đã trở thành một “lão làng”. Vì vậy, tôi đã chứng kiến bao nhiêu người đến, người đi, chứng kiến sự hào hứng của các bạn khi được đăng ký làm thành viên, rồi cũng nhìn thấy các bạn vì những lo toan bộn bề cuộc sống, nên trong lòng dù không muốn, cũng vẫn phải rời bỏ tổ chức của mình, và rồi chính tôi, cũng thành một người như vậy.

Trong lòng tôi cảm thấy ngậm ngùi, bởi cái thời cùng nhau tu tập, sinh hoạt đã không còn nữa, cố gắng lắm mới có một buổi để họp mặt nhau bên đĩa com chay hay tách trà, nhắc lại những kỷ niệm cũ.

Tôi tự trách mình, không thể sắp xếp một cuộc sống thanh thoi hơn, dành ra một khoảng thời gian cho những ngày như thế, những ngày mà tôi đã trân trọng, nâng niu.



GDPT Tuệ Uyển ngày 20 tuổi – Ảnh: Diệu Thảo

Nhưng tôi cũng thấy ngậm ngùi, thương cho các bạn đồng đạo của mình. Là người đời, không ai tránh khỏi những vất vả để mưu sinh. Chẳng thể vì thế mà trách họ không hết lòng, không đi theo đến cùng. Tôi chỉ mong sao gặp được những người dành cả tâm huyết cuộc đời cho những công việc như thế, họ sẽ là những bèn đỗ vững chắc, để những con thuyền chở bao lo toan vất vả ấy luôn có nơi quay về.

Nghĩ đến đây, tôi mới hiểu được, vì sao mình luôn cảm thấy Tuệ Uyển là một tổ chức bền vững và có sự gắn kết cao đến như vậy.

Các em thật hạnh phúc bởi có những “người cha, người mẹ” trong gia đình Tuệ Uyển dành tất cả tâm huyết cho các em. Cuộc đời đổi thay. Chỉ cần một năm quay lại còn gặp lại được người cũ đã là một niềm hạnh phúc lớn lao, vậy mà các em nghĩ xem, 20 năm quay lại, dù có người đã khuất, có những người mới đến, nhưng vẫn tinh thần ấy, vẫn niềm yêu thương ấy, vẫn gia đình ấy đang chờ đợi các em, có gì sánh bằng niềm hạnh phúc, may mắn ấy không?

Mong các em luôn biết mình đang sống trong hạnh phúc, để luôn biết trân trọng, nâng niu từng giây, từng phút, để luôn nhớ tới công ơn của những quý thầy, quý sư cô đã nâng bước, dìu dắt các em từ những bước đi đầu tiên cho đến tận ngày hôm nay...

Diệu Thảo

**PHÙNG KHÁNH VÀ PHÙNG THĂNG:
LỘ TRÌNH TƯ DUY TRIẾT HỌC -
PHÁC THẢO HIỆN TƯỢNG LUẬN TÌNH YÊU**

Bài viết ngắn này chỉ là một phác thảo gợi ý về sự nghiệp và ảnh hưởng của hai nhà nữ trí thức miền Nam trong những thập niên 60, 70, nằm trong dự án Thư Quán Bản Thảo soạn thảo về các nữ văn sĩ miền Nam trước 1975. Phùng Thăng tạ thế cuối thập niên 70. Phùng Khánh đã là Ni sư giữa thập niên 60 và trở nên một Ni Sư Trưởng lỗi lạc trong giáo hội Phật giáo Việt Nam trước và sau 1975, liêu sinh 2003.

Sẽ là một thiếu sót lớn nếu không đề cập và tìm hiểu tư tưởng của hai vị, bởi vì ảnh hưởng của hai vị đối với thanh niên trí thức miền Nam thời ấy thật lớn lao, như chính người viết bài này từng là một trong những đương sự đã có lần thú nhận:

“Tôi đã gặp chị Phùng Khánh lần đầu tiên như thế, không bằng hình hài, mà qua “Câu chuyện dòng sông” hay “Siddharta” của H. Hesse, qua ngọn bút dịch thuật tài hoa của chị (và Phùng Thăng, chú thích của người viết). Như một kẻ đầu đàn trong giới nữ lưu tiếp cận với văn hóa Tây phương, Phùng Khánh đã khám phá “Siddharta” như một cửa báu và trao lại cho chúng tôi. Từ đó không thể nào quên những giây phút lạ lùng giữa những cuốn hút của dòng văn, con mắt của chính mình đã hơn một lần choàng tỉnh nhận ra “cửa báu trong nhà tìm kiếm mãi” đang được một người ngoại cuộc nâng niu, rồi có một người trong cuộc trang trọng trao lại cho mình. Bỗng như một liên cảm, tuy chỉ văn kỳ thanh mà đã thấy tri ân chị Phùng Khánh xa lạ chưa quen.” (Thái Kim Lan, Tường niệm Ni sư Trí Hải).

Không những tác phẩm đã dẫn trên mà về sau, bản dịch tác phẩm “Triết học Phật giáo” của Phùng Khánh đã là sách gối đầu giường.

Thao thức bản khoả của anh Trần Hoài Thu thật đúng: “Người ta nhắc nhiều đến Nguyễn Thị Thụy Vũ, Túy Hồng, Trùng Dương, ngay cả Nguyễn Thị Hoàng,

Nhã Ca, nhưng họ quên sự đóng góp lớn lao cho một thế hệ băng hoại, mất niềm tin” của Phùng Khánh và Phùng Thăng.



Thích Nữ Trí Hải Phùng Khánh. Photo: Internet

Quả thật tư tưởng và tác phẩm cũng như hành trạng của họ không những mang lại vẻ cảm tú trên văn đàn miền Nam thời đó mà còn soi sáng trí tuệ và tâm thức của thế hệ đồng thời. Bù trừ sự lãng quên ấy trở nên cần thiết trong dự án nhận định tổng quan về mảng văn học miền Nam, nữ giới nói riêng và cho nền văn học Việt Nam nói chung, không những là điều kiện cần mà còn phải là điều kiện đủ, bởi tính cách đóng góp vào gia sản tinh thần Việt Nam mà Phùng Khánh và Phùng Thăng đã thực hiện khác với những tác phẩm văn chương thời bấy giờ, nhấn mạnh sự khai ngộ một con đường mới nhằm thay đổi tâm thức con người đang bị khủng hoảng về mọi phương diện. Sự khai ngộ ấy nhằm chuẩn bị hành trang cho thế hệ mới trong mọi thời, không chỉ cho miền Nam thời ấy mà cho thế hệ tương lai, trên toàn thể Việt Nam ngay cả bây giờ. Đóng góp văn học của Phùng Khánh & Phùng Thăng còn khác biệt hơn nữa so với những tác giả nữ đương thời ở miền Nam cũng như miền Bắc sau 75, ở điểm, công trình của họ không bao giờ phẳng phát tính làm dáng giới tính nhằm gây sốc cho độc giả mà

ngược lại chính trí tuệ và tài hoa của những nữ lưu trí thức này đã tỏa sáng sức thuyết phục, có sức mạnh chuyển hóa người đọc.

Trong bài viết này, xin mạn phép không dùng danh hiệu Phật giáo của cố Ni Sư trưởng Trí Hải mà chỉ dùng tên ngoài đời “Phùng Khánh” khi đề cập đến tư tưởng của người. Và chẳng, đối với sự nghiệp văn, triết, giáo lý Phật giáo của chị Phùng Khánh hay cố Ni Sư trưởng Trí Hải, bài viết này thật chưa đủ khả năng để trình bày một cách bao quát, mà chỉ chú trọng đến tương quan tư tưởng triết học của Phùng Thăng với sự nghiệp độ sanh qua văn chương và hành thâm bát nhã của Phùng Khánh.

Về dữ liệu tham khảo, ngoài những công trình dịch thuật nổi tiếng của hai vị như “Câu chuyện dòng sông”, “Sói đồng hoang” của H. Hesse, “Bắt trẻ đồng xanh” của Salinger... sự nghiệp văn học, tôn giáo, đạo đức của Phùng Khánh rộng lớn so với số liệu các tác phẩm triết học của Phùng Thăng hiếm hoi, tuy nhiên bài viết này lại đưa ra một tương quan tỉ lệ ngược: chính tư tưởng triết học của Phùng Thăng đã chuẩn bị tri thức cho tự ngã khai phóng, vẽ nên sơ đồ hành động mà đồng thời và về sau Phùng Khánh đã thực hiện (Chính tác giả PK đã có lần tâm sự tiếc đã không theo môn triết học, phải chăng lúc ấy Ni sư đang nhớ người em gái của mình?) Sơ đồ ấy phác thảo một con đường mới: con đường trở về nội tâm, tự khai phóng trong tự do và tình thương. Phác thảo ấy căn cứ trên nền tảng triết lý truyền thống Đông phương (chủ yếu là Phật học và Thiên học) được giải trình trong ánh sáng của những thành tựu tri thức triết học Tây phương (hiện tượng luận của Husserl và triết học hiện sinh của Sartre và Heidegger).

Có thể nói Phùng Thăng và Phùng Khánh thuộc những người tiên phong thực hiện cuộc đối thoại liên văn hóa trong bối cảnh lịch sử của xã hội miền Nam đang bị khủng hoảng vì chiến tranh, mâu thuẫn văn hóa đông tây đang xâu xé thế hệ trẻ, ảnh hưởng tiêu cực của văn hóa Tây phương chế ngự cuộc sống, sự băng hoại và mất niềm tin của con người càng ngày càng trầm trọng. Một cuộc đối thoại bình đẳng trong trí tuệ và nhất là trong tình thương mà chính họ đã khai lập giữa ba đào thời thượng. Trong cuộc đối thoại này, trước hết mọi thứ nhân danh đã trở nên xơ cứng giáo điều tước đoạt tính tự chủ của mỗi con người cần được giải thể bằng một phương pháp luận triệt để, phương pháp của Thiên học trong quy chiếu hiện tượng luận như một khoa học về khả năng trí tuệ của con người. Tôi tạm gọi con đường mà hai vị nữ thức giả đã đi “Hiện tượng luận tình yêu”, có thể trong tiến trình suy tư về con đường ấy trên trang giấy này, tên gọi của phác thảo được thay đổi.

“Hiện tượng luận tình yêu” như là con đường tư tưởng Phùng Khánh & Phùng Thăng thoát tiên có thể gây ấn tượng vượt khỏi giới hạn tư liệu mà chúng ta có được về tác giả Phùng Thăng, như đã biết qua việc sưu tầm của TQBT (hiện

nay tôi sử dụng nguồn tư liệu ấy cho bài viết), luận án triết học của chị (“Chỉnh lý triết học Tây phương”) đã bị thất lạc, chỉ còn những tác phẩm dịch và lời giới thiệu của chị, một vài tiểu luận đăng trong tạp chí Tư Tưởng Văn Hạnh. Xem ra ít ỏi so với đề tài đưa ra. Nhưng nếu đọc kỹ các lời giới thiệu, và đọc sâu những tiểu luận, nhất là tiểu luận “Vang Bóng Nguyễn Du”, và có lẽ chỉ cần tiểu luận độc sáng ấy thôi, cũng đủ cho ta hiểu được yếu tính của tư tưởng văn-triết học Phùng Thăng và Phùng Khánh, mà trong những dòng kế tiếp sẽ đề cập đến.

Khi hạ bút viết cụm từ “Hiện tượng luận tình yêu”, đã thấy nhiều đôi mắt từ nhiều góc độ dồn đến hai chữ “tình yêu” theo thói quen “nhân danh tình yêu” như Phùng Thăng đã có lần đề cập: “Người ta chỉ nhân danh tình yêu để nói mà không để chính tình yêu được nói”. Trong con mắt của người Phật tử chẳng hạn, hai chữ “tình yêu” e không thích hợp cho một ni sư hay không đúng theo giáo lý diệt tham ái, có lẽ nên dùng “tình thương” chẳng. Nói như thế là đã “nhân danh”.

Vậy Tình Yêu tự nó lên tiếng như thế nào? Có một tiếng nói “tình yêu”? Nếu có một tiếng thì nguy cơ tiếng ấy lại là nhân danh chứ không là tình yêu. Tiếng nói của tình yêu là gì nếu không chính là “YÊU”, là hành động yêu thương? Thế theo dòng biện luận của Phùng Thăng, có thể hiểu YÊU là một hiện tượng của hiện hữu, của giống “hữu tình”, thuộc thế giới hữu tình và đa tình đa đoan, nó bao trùm tình thương, trong nhịp đập của trái tim.

Yêu là hiện tượng đang xảy ra, như tôi yêu tổ quốc, quê hương tôi, tôi yêu anh, yêu em, trong thuần chất của tình yêu, chứ không phải là thứ tuyên truyền nhân danh chủ nghĩa yêu nước của một đảng buộc mọi người phải yêu, cũng không phải là một mệnh lệnh của cha mẹ hay lời kêu gọi “hãy yêu nhau đi, cho rừng xanh lá”.

Tiếng nói của tình yêu là hiện tượng yêu, không biện minh, không lên tiếng, nó là một trực giác trực tiếp cho ta cảm nhận “yêu”. Hiện tượng luận của Husserl nói về “cái nhìn yếu tính” (Wesensschau) chính ở điểm khi hiện tượng “yêu đồng nghĩa với yêu” trong cảm nhận trực quan của chủ thể, sau khi tất cả những hiện tượng “nhân danh” bị tróc hết vỏ ảo danh. Tróc hết mọi ảo ảnh của hiện tượng, YÊU là một hành động hiện sinh, một sự xảy ra như cú nhảy của con ếch vào nước ao trong thơ Bashô. Phùng Thăng cho rằng những người khác, – tha nhân đối với chủ thể, – khi nhân danh tình yêu mà nói về tình yêu – đồng nghĩa họ không yêu đích thực. Trong YÊU cũng như khi “TÔI LÀ”, khi tôi hiện hữu, thì mọi ngôn ngữ ngay cả tư duy, ý tưởng, nguyên lý nhị nguyên không còn lý do tồn tại, chỉ có trực quan TÌNH YÊU hiện hữu trong đồng nhất thể tính của hành động YÊU THƯƠNG. Chỉ trong tình yêu đích thực, con người bình đẳng, không phân biệt, chỉ khi tình yêu nói tiếng yêu thương, quê hương tâm linh mới hiện hữu thật

sự cho con người. Tìm được tình yêu đích thực, cánh cửa quê hương tâm linh mới mở rộng cho con người trần thế.



Phùng Thăng. Photo: Internet

Nhưng con người vẫn sống trong đọa đày vì sân hận và vô minh, vì bị bủa vây và gây mê trong vũng lầy của những nhân danh tình yêu. Chọn Simone Weil mà không chọn Simone de Beauvoir, bạn đồng song với S. W. trong phân khoa triết thời ấy, lại là bạn đời của J.P. Sartre (trong khi chọn dịch Sartre), và chọn dịch cuộc đối thoại của Simone Weil với linh mục Perrin đều không phải là sự tình cờ, – (có thể đã nằm trong luận án triết học “Chinh lý tư tưởng triết học Tây phương”?) – chính vì mong ước tiếng nói đích thực của tình yêu đang nghẹn tắt trên trần thế được khơi nguồn trở lại, chính vì muốn có người đồng điệu BIẾT YÊU. BIẾT- YÊU cần có sự soi rọi của trí tuệ, soi sáng hiện tượng yêu thương đã bị những lớp nhân danh xóa lấp. Vượt lên trên những xóa lấp biến con người thành những đàn cừ, những vệ binh không hồn hay tín hữu được ân sủng, Weil đã lựa chọn ở lại trần thế. Phùng Thăng gọi Simone Weil là kẻ lạ mặt ở Thiên đường, chốn dành cho những kẻ được ân sủng hạnh phúc. Chọn lựa làm kẻ cô

đơn, chối bỏ ân sủng, để cùng chung với những người trần, bởi vì chính trí tuệ của S. W chưa tìm được câu trả lời thỏa đáng cho những nghịch lý giữa ân sủng Thượng đế và khổ đau của loài người, của phi lý giữa Thiên đường và hỏa ngục vô biên. Và nhất là trái tim của S.W. không thể ngưng đập cho con người. Simone de Beauvoir có lần đã nói bà ganh tị với S. Weil, chính vì “con tim của Weil luôn có thể đập tròn trái đất”.

Giới thiệu tư tưởng của S. Weil, đồng thời chính Phùng Thăng như đã nội tại hóa (Verinnerlichung) cho mình TÌNH YÊU đầy trí tuệ của Weil:

“... Qua toàn thể văn phẩm, tâm hồn Simone Weil vẫn là một tâm hồn quân quai cô đơn nhưng rất sáng suốt trong công cuộc đi tìm một Quê Hương tâm linh đích thực cho mình. Chính sự sáng suốt ấy đã đưa Simone Weil đến chỗ khước từ thiên đường hữu hạn để chọn hỏa ngục vô biên vì quá xót thương và muốn chia sẻ những lầm than của trần thế. Trong nguyện ước của nàng, như có vọng âm những lời phát nguyện của các vị Bồ Tát Phật giáo từ muôn nghìn thế kỷ. Trên thiên đường hữu hạn ấy, nếu được chọn, Simone Weil sẽ vẫn mãi mãi là một kẻ xa lạ lạc loài, vì nàng không ước muốn. Nàng chỉ ước muốn Thiên Đường chính thực, Quê Hương tâm linh bình đẳng cho tất cả Loài Người.”

Weil đã trần tình điều kiện cho tình yêu đích thực “được nói”:

“Dù thế nào, khi con hình dung một cách cụ thể hành động gia nhập Giáo hội của con như một điều sắp sửa xảy ra, thì không có ý tưởng nào làm con khổ sở hơn ý tưởng tự tách mình ra khỏi đám người lương rộng lớn đang khốn khổ. Nhu cầu khẩn thiết của con, có thể gọi thiên mệnh của con, là sống giữa những con người và những môi trường khác biệt bằng cách hòa lẫn vào đời sống của họ, cùng mang với họ một sắc màu, ít nhất là trong mức độ mà ý thức không chống đối, tan biến giữa họ, để được thấy họ trong những thực thể không giấu giếm, che đậy, giả trang. Con muốn biết con người như vậy để yêu thương họ tự bản chất của họ. Bởi nếu con không thương yêu họ trong nguyên thể, thì con chưa thương yêu chính họ, và tình yêu của con không có thực.” (S. Weil, thư gửi Linh mục Perrin)

Trong lúc khước từ tình yêu cá nhân, chỉ dành trái tim cùng trí tuệ cho tình yêu chân lý, tình yêu đích thực, S. Weil đã xây dựng một triết lý theo đó để hành động một cách triệt để và sẵn sàng chết để “hòa lẫn” với con người, để “tan biến” với con người. “Yêu thương con người tự bản chất”, trong nguyên thể, hiện tượng luận tình yêu của Weil ẩn hiện hình ảnh các vị Bồ Tát Phật Giáo, như Phùng Thăng nêu ra. Hình như S. Weil là hiện thân ẩn giấu của một vị Quán Thế Âm, muốn lắng nghe “chất người” trung thật nhất trên thế gian để cùng chia sẻ cho đến chết. Một liên tưởng không phải tình cờ mà chính là một chất tố quan trọng trên con đường tìm về nội tâm, xây dựng hiện tượng luận tình yêu mà Phùng Thăng mơ ước.

Khác với Weil triệt để với quan điểm của mình đến héo khô, Phùng Thăng đã nếm trải tố chất của tình yêu, yêu chồng, yêu con, yêu văn chương, yêu người và sau đó khởi đầu hành trình cô đơn của một Bồ Tát trở lại trần, chứng nghiệm mọi nghịch lý cay đắng của cuộc đời.

Simone Weil là một, Nguyễn Du là hai, chỉ hai người thôi trong diễn đàn văn học đã được Phùng Thăng nhận ra bóng dáng của những vị Phật hữu tình nơi điểm chung của họ là tình thương vô hạn.

“Và Nguyễn Du thoát xác thành Đại sĩ, đi vào tận thế giới không tên của trăm nghìn kiếp sống. Lòng xót thương của người không chỉ hạn cuộc trong cõi người ta, dù đó là loài chúng sinh đa tình nhất. Lòng xót thương đã khiến người nhận ra tính đồng thể mà chỉ có các Bồ Tát, kẻ giác ngộ trong loài hữu tình, mới thấy rõ để từ đây, phát nguyện độ tận chúng sinh. Một tình thương bao la như thế biết dung vào đâu trong sanh tử...”

Lòng xót thương của Nguyễn Du đến thập loại chúng sinh đang quần quai trong địa ngục trần gian, bởi khổ cũng chính là yếu tính của hiện sinh – đã khiến người nhận ra tính đồng thể của mọi loài hữu tình – trong tình yêu cũng như trong khổ não mọi người đều bình đẳng như là con người nguyên thể, cho nên Weil mới tan hòa với họ và Nguyễn Du đau đớn với họ. Không chỉ kêu lên tiếng đứt ruột với Kiều, tình yêu của Nguyễn Du lên tiếng vào tận thế giới không tên của trăm nghìn kiếp sống, “một tình thương bao la như thế biết dung vào đâu trong sanh tử...?” nếu không phải là luôn lên đường lên đên vạn nẻo?

Cho nên hành trạng chủ thể “hiện tượng luận tình yêu” chính là hành trạng của vị Bồ Tát nguyện trở lại trần để đi hết cõi trần của người sống, hết 10 tầng địa ngục, đau nỗi đau của thế gian, độ tận chúng sinh. Có thể nói hình ảnh hay ý niệm Bồ Tát giữa loài hữu tình do Phùng Thăng đưa ra trong cuộc chuyện trò Đông Tây thật đặc song song với những khái niệm chủ đạo của triết lý Simone Weil, và chủ nghĩa hiện sinh của Sartre đến từ hiện tượng luận Husserl với những cặp phạm trù hiện sinh: phi lý – tự do – trách nhiệm.

Cái sinh thể đã liễu tri chân lý, đã giác ngộ tính vô thường của cõi trần gọi là Bồ Tát ấy trước tiên là một CON NGƯỜI như mọi người, chỉ duy đã thấu suốt chân lý của cuộc đời. Sự thấu suốt này không do khả năng siêu nhiên mà qua trải nghiệm tận cùng khổ ải, qua nhiều tầng địa ngục, tri kiến tận cùng định luật vô thường vô ngã để phá vỡ xích xiềng của thập nhị nhân duyên cho đến khi nhận ra tính không của mọi pháp và giác ngộ giải thoát.

Trong tiến trình luân hồi, Bồ Tát trực nghiệm tự do giải thoát khỏi mọi ràng buộc thế gian. Nhưng có lẽ chứng nghiệm tự do tuyệt đối nhất chính là lúc Bồ Tát từ chối bước vào ngưỡng cửa Niết Bàn, thệ nguyện trở lại trần gian một lần và có lẽ vạn lần nữa, để đi từng bước khổ cùng với sinh linh, đi và cứu độ chúng sanh

thoát khỏi mọi ràng buộc luân hồi. Bồ Tát khi thành tựu giác ngộ giải thoát, có nghĩa đã đạt được mục đích cao nhất của thân phận làm người: tự do. Nhưng tự do nhất mà cũng phi lý nhất chính là lúc từ chối tự do của mình để trở lại cõi trần, nhận lãnh trách nhiệm sống tù đày trong cõi thế, cũng chỉ vì một lý do duy nhất chứ không vì một ràng buộc ngoại lai nào: xảy ra như một trực kiến trong tâm: TÌNH THƯƠNG NGUYÊN ỦY đối loài người. Tình ấy chỉ xảy ra trong tự do, không nhân danh một đẳng siêu việt nào.

Cũng như Simone Weil từ chối bước vào Giáo hội, ngưỡng cửa của Thiên đường hữu hạn, mặc dù mang trong mình khả thể bước vào, để ở lại thực hiện tình yêu đích thực trong hỏa ngục vô biên, tình yêu trong tự do yêu thương, không nhân danh một tình yêu nào dù là tình yêu Thượng đế: “Không phải vì Thượng đế yêu ta mà ta yêu Thượng đế mà vì Thượng đế yêu chúng ta nên chúng ta yêu chúng ta” như Weil đã khẳng định tính tại thế của tình yêu, bao lâu con người ở cõi trần ai.

“Dù bị đau đớn quần quai, tôi vẫn tha thiết yêu thương trần gian điên dại này” như Phùng Thăng đã dẫn lời của tác giả “Câu chuyện của dòng sông” H. Hesse, bản dịch văn chương tuyệt tác của Hesse dưới ngọn bút tài hoa của Phùng Khánh & Phùng Thăng.

Trên bình diện hiện tượng học, cái nhìn trực quan “Yêu” vẫn còn nằm trong phạm vi nội hàm yếu tính (Wesen), không thuộc vào thể tính (Sein), nhưng nó lại là một yếu tính hầu như làm nên thể tính, đổ đầy hiện hữu của con người. Tình yêu (tha thiết yêu thương trần gian điên dại này) làm nên ý nghĩa của hiện sinh con người trên trần thế trong phận người không có quyền định đoạt trước sự hiện hữu của chính nó trên thế gian. Biết “yêu” tha thiết là lên tiếng trả lời với định mệnh đang trói buộc tôi rằng tôi hiện hữu. Ý chí yêu cuộc sống trả lại quyền tự do tự chủ của con người và với tự do, con người từ đó có thể mang trách nhiệm biến đổi đời người.

Lộ trình tư duy của Phùng Thăng bao gồm cuộc đối thoại đông tây đã được chính PT điều khiển với ngọn bút của một trí tuệ tự chủ, sung mãn trực giác thiên tài. Trả lời những vấn nạn ngay chính trên quê hương về truyền thống triết lý Á đông đang bị lung lay bởi ảnh hưởng trào lưu phương Tây, nhất là với triết lý hiện sinh đang ồn ào trỗi dậy, những vấn nạn về triết lý đạo Phật trong tương quan với Thiên học hay khuynh hướng thời thượng chối bỏ truyền thống, rập mẫu chạy theo Tây phương, thêm vào đó sự vô vọng mất niềm tin trong chiến tranh của nhiều thế hệ, Phùng Thăng mẫn cảm và tinh tế chọn món ăn tinh thần từ chính phương Tây khi nói về Thiên học. Alan Watt, Hesse, Salingier, Weil đều là những nhà tư tưởng, văn hào lỗi lạc có ảnh hưởng lớn trên văn đàn thế giới. Muốn biết mình là ai có lẽ một trong những bước đầu là nên biết người khác nói về mình như

thể nào để đừng vội vàng chối bỏ mình, đồng thời từ góc nhìn khác ấy, có được nhận thức đúng đắn về mình và từ đó sửa mình. Ý thức rõ mọi tri kiến cần có nền tảng triết lý như là điều kiện khách quan khoa học, Phùng Thăng chọn giới thiệu những tác phẩm văn chương tiêu biểu liên quan đến triết học hiện sinh của J. P. Sartre, trong đó Phùng Thăng nhấn mạnh tương quan nền tảng của hiện tượng luận, thật rất đặc:

“Với phương pháp mô tả theo hiện tượng học, nền văn nghệ thời mới đã thực hiện được cuộc hôn phối toàn bích với khoa triết lý. Trong số những triết gia ở trên đỉnh cao của thời hiện đại, Sartre là hình ảnh biểu trưng toàn vẹn lõi quả quyết trên, nhờ vào thiên tài văn nghệ và sức sáng tác phong phú của ông...” (Phùng Thăng, Lời giới thiệu dịch phẩm Buồn Nôn của J. P. Sartre)

“Thật rất đặc” ở chỗ qua sự giới thiệu tác phẩm này, một cuộc gặp gỡ lương duyên khác hầu như đã xảy ra trên lộ trình tư tưởng của người giới thiệu: cuộc gặp gỡ Đông – Tây giữa hiện tượng luận và phương pháp quán tưởng của Phật học, đặc biệt của phái Yogacara và Thiền môn. Nếu “Epoche” là phương pháp giải lược (Reduktion) hiện tượng của hiện tượng học, đóng ngoặc các hiện tượng ngẫu nhiên, để hướng đến trực quan ý thức nhìn thẳng vào sự vật, khai ngộ được yếu tính của sự vật, thì Sartre còn đi xa hơn nữa, mô tả hiện tượng luận của ông “nhằm xoáy sâu cái nhìn xuyên thủng qua những lần vỏ ngoài bao bọc, để đạt đến tri kiến đích thực về bản chất của thực tại. Tri kiến ấy là tri kiến của hiện tính (existence). Sự vật hiện hữu.” (Phùng Thăng, Buồn Nôn, đã dẫn) như Phùng Thăng nhận định:

Với Buồn Nôn, Sartre “muốn đưa ta chạm mặt thực sự với một trực giác nguyên ủy, làm trung tâm điểm cho nền hiện sinh vô thần của ông: trực giác về sự hiện hữu của sự vật.” (Phùng Thăng, Buồn Nôn, giới thiệu).

Từ trình bày hiện tượng luận của Sartre về trực giác hiện hữu sự vật, từ phương pháp giải lược hiện tượng của Husserl, vẫn trên lộ trình tư tưởng của Phùng Thăng, chúng ta có thể hiểu rõ hơn phương pháp quán tưởng của Phật giáo và Thiền học trong nỗ lực từng bước giải thể ảo tưởng mê mờ, đạt được chánh tri kiến về bản chất của sự vật “như sự vật là”. Còn xa hơn Husserl, Sartre, Heidegger trong thiết lập trực giác hiện hữu, nhấn mạnh vai trò của ý thức con người trong tương quan với thể tính (Être), Phật học và Thiền học giúp ta khai ngộ “tính không”, “vô ngã”, để phá vỡ mọi nhị nguyên mà ngôn ngữ hiện tượng luận hay chủ nghĩa hiện sinh vẫn còn ràng buộc, che giấu hoặc tái tạo lại ở ngõ sau.

“Wesensschau” của Husserl, hay tri kiến trực quan vẫn còn ở bên bờ của “Wesen”, của yếu tính chứ chưa qua bờ bên kia của “hiện sinh” (Être) và Kant vẫn có lý khi cho rằng giữa yếu tính và thể tính là hố thẳm khó vượt qua. Bởi lẽ cái nhìn trực quan vẫn dừng lại ở “Wesen” nội tại trong lúc siêu việt vẫn không ló dạng. Cần một cú nhảy để qua bờ bên kia. Thiền sư Huệ Năng đã thực hiện cú

nhảy ấy: “Bản lai vô nhất vật... đó là điều Lục tổ Huệ Năng giác ngộ... “vật là những hạn từ chứ không phải những thực thể. Chúng hiện hữu trong thế giới trừu tượng của tư tưởng, chứ không phải trong thế giới cụ thể của thiên nhiên. Bởi vậy, người nào đã liễu ngộ thật sự điều ấy thì sẽ không còn tự quan niệm mình như một Ego (ngã), ngã của người đó là cái “nhân vật” xã hội của họ, một toàn bộ khá độc đoán của kinh nghiệm và những cảm giác mà người ta đã dạy họ tự đồng hóa với nó. Đã hiểu được thế, người ấy vẫn giữ vai trò xã hội của mình nhưng không còn là tù nhân của vai trò mới, hay đóng giữ vai trò của một người không có vai trò nào cả.” (Alan Watts, Thiên Beat, Thiên square và Thiên hay Thiên nổi loạn và Thiên bảo thủ, Phùng Thăng dịch)

Đây không còn là lý thuyết suông hay nhân danh nguy tạo, bởi vì trực quan về vô ngã và tính không của mọi hiện tượng đến từ trải nghiệm khổ mà con người muôn kiếp trải qua trong vòng sinh tử. Phật giáo cho rằng Khổ hay Tính Không (có nghĩa vô thường, vô ngã) như kinh nghiệm sống trong dòng biến đổi hé mở cho ta thấy được chân trời siêu việt, khả thể của thế giới nhân loại đồng thể. Chính nơi chân trời của khổ đế, tình thương mới được cảm nhận thực sự.

Cũng như giữa những người khôn cùng, S. Weil chứng thực rằng, chính trong khổ tận, con người cảm nhận được hiện diện của tình yêu. Trong một ghi chú về những kinh nghiệm siêu nhiên đã trải qua, S. Weil thú nhận đã chứng ngộ Hư Vô như trung tâm điểm của vũ trụ, trong sự trống rỗng vắng bóng tất cả mọi yếu tính nội hàm, tình yêu được cảm nhận như sự có mặt của đấng siêu nhiên hay Thượng đế... “Thượng đế nằm chính trong hư vô toàn hảo” và “yêu chân lý có nghĩa chịu đựng sự trống vắng của hư vô và sau đó chấp nhận cái chết”.

Sự khủng hoảng của triết học Tây phương, duy vật hay duy lý, trong đó có cả hiện tượng luận của Husserl, triết học hiện sinh của Heidegger, nằm ở sự trống vắng nền tảng TÌNH YÊU đích thực như một hệ luận của giác ngộ về thể tính của vạn vật, cho nên hành trình tư duy Tây phương vẫn còn mãi lặn đạn trong hư danh, ảo tưởng, không tìm thấy được sự bình an cho tâm hồn. Một Trần Đức Thảo giỏi giang có thể đọc suốt nghìn thiên hiện tượng luận của Husserl, có thể phê phán cả hệ thống triết học hiện sinh, thấu triết biện chứng duy vật, nhưng lại rơi vào cạm bẫy của chủ nghĩa nhân danh tình yêu, suốt đời khắc khoải.

Có lẽ vì ông quên trở về với Nguyễn Du như Phùng Thăng đã về và đã hiểu. Hiểu Nguyễn Du có nghĩa: “Ai đã từng sống vô biên trong khổ đau cũng như trong hoan lạc; từng trải qua những ngày lạnh và những đêm hoang vu? Đừng khóc Tố Như vì người sẽ cười trên nước mắt “khéo dư” ấy. Nhưng hãy đọc một nghìn lần kinh Kim Cang rồi đọc lại Nguyễn Du và khi ấy nếu thấy lệ trào lên mi, hãy để cho nó thâm lạng chảy.”

Giọt lệ thâm lặng ấy khóc mà thành thơ, tự do khóc vì yêu thương chân thực, không còn đắng cay độc địa của hận ghét, khi thấu suốt kinh Kim Cang mà chính Nguyễn Du đã nghìn lần đọc.

Cho nên Phùng Thăng cùng với Phùng Khánh đứng về phía TÌNH YÊU trong ánh sáng của kinh Kim Cang và nếu ai có cười tôi thô lậu vì chữ “tình yêu” ấy thì cứ cười “khéo dư” với những nhân danh tình yêu. Bởi vì đã có một nhà thơ khác, sau 200 năm, Bùi Giáng đã khóc cười với Phùng Khánh và Phùng Thăng:

Mẹ về bảo nhỏ con thôi

Đừng đeo đai nghiệp suốt đời làm than

(Thơ Bùi Giáng, Thích Phùng Khánh ca)

MẸ TỪ BI có thể là một chữ khác cho TÌNH YÊU ĐƯỢC NÓI, bao la vô cùng. Lộ trình tư tưởng TÌNH YÊU của Phùng Thăng, dù cuộc đời chịt ngấn ngủi, nhưng dài vô tận và rộng vô cùng, cuộc đi như một hành trình tiếp sức, Phùng Khánh đã lên đường từ đó thực hiện hạnh nguyện Bồ Tát độ tận chúng sinh. Nụ cười trong suốt của Ni sư Trí Hải là thực chứng của những “giọt nước mắt thâm lặng rơi” trong tình thương vô hạn, nối tiếp Nguyễn Du, Phùng Thăng, Bùi Giáng cùng vô lượng chúng sinh. Các vị có chết đâu mà vẫn hiện diện trong tâm tư của con người:

“Chúng ta cũng chỉ là những làn sóng trên đại dương và vũ trụ. Hơi thở vào của mỗi người là hơi thở ra của người khác và của cây cối, mọi sinh vật khác. Trong ta có toàn thể mọi người, mọi sự.” (Thích Nữ Trí Hải, Cảm Hứng Từ Những Pháp Thoại Osho)

Thái Kim Lan

Chú thích:

1/ Về đẹp văn chương của những tác phẩm dịch của Phùng Khánh và Phùng Thăng không ai là không ca ngợi, cho đến bây giờ, 50 năm sau, “Câu chuyện dòng sông”, “Bắt trẻ đồng xanh” vẫn cuốn hút người đọc không những vì nội dung câu chuyện, mà chính vì vẻ đẹp văn chương Việt mà hai chị chuyển tải. Trí tuệ và tài hoa đã đành, nhưng vẻ sáng của đức hạnh từ bi – một chữ khác của “tình yêu”?- vẫn không ngừng rơi soi cho kẻ đi sau. Nếu ta biết đương thời, phong trào giải phóng phụ nữ, phong trào nữ phái rộng rãi khắp nơi trên Âu châu, nữ giới đòi truy nhận bình đẳng nam nữ, tuy không đề cập tới những vấn đề ấy trực tiếp, không

cần dùng đến giới tính để gây chú ý ồn ào như François Sagan hay như Simone de Beauvoir, sự nghiệp văn chương của hai chị chứng tỏ sự trưởng thành về tư tưởng và tự do trí tuệ chính là sức mạnh đích thực của nữ giới. Hai chị đúng là “femmes de lettres” của Việt Nam.

2/ “Phác thảo hiện tượng luận tình yêu” như đã nói trên có thể được gọi là “Phác thảo hiện tượng luận đại bi”. Dùng chữ “tình yêu” như một dẫn chứng ngôn ngữ của Phùng Thăng.

3/ Bài của Thái Kim Lan về cô Ni sư Thích nữ Trí Hải tức Phùng Khánh: *Tướng Niệm Ni Sư Thích Nữ Trí Hải và Câu Chuyện Dòng Sông Và Dịch Giả Phùng Khánh*.

TRẦN HOÀI THƯ & NGUYỄN LỆ UYÊN thực hiện

**ẢNH HƯỞNG NHỮNG DỊCH PHẨM CỦA
PHÙNG THĂNG VÀ CÁC TÁC GIẢ KHÁC
ĐỐI VỚI NỀN VĂN HỌC MIỀN NAM TRƯỚC NĂM 1975**



Phùng Khánh (*Sur bà Trí Hải*)

(1938-2003)

1- Những dịch phẩm do Phùng Thăng dịch hay dịch chung với Phùng Khánh, hay Chơn Hạnh có những tác động nào đối với nền văn học miền Nam trước 1975, thông qua các ấn phẩm (sách, báo) lưu hành trong các thập niên từ 1950-1970?

- **Nguyễn Vy Khanh:** Với văn học miền Nam thời 1954-1975 cũng như đối với văn học nói chung, dịch thuật đã và luôn đóng vai trò hết sức quan trọng trong việc phổ biến, tiếp nhận các khuynh hướng văn chương của nước ngoài cũng như sáng tạo văn học nghệ thuật; bộ phận dịch thuật và văn học nước ngoài phát triển thì các ngành văn học cũng phát triển, cập nhật theo. Nền văn học chữ quốc ngữ ở nước ta từ thời khai mở cho đến sau này đã trải qua nhiều giai đoạn sáng tác, sử dụng kỹ thuật Tây phương, phóng tác, v.v... mà ảnh hưởng văn học nước ngoài đã giữ một vai trò đáng kể. Có thể nói nếu không có tác phẩm văn học dịch thuật (*cùng nguyên tác*), và sách phê bình, lý luận văn học Âu Mỹ thì đã không có những Võ Phiến, Duy Lam, Thanh Tâm Tuyền, Chu Tử, Trùng Dương, Nguyễn Thị Hoàng, Nguyễn Xuân Hoàng, Nguyễn Đình Toàn, Huỳnh Phan Anh, Hoàng Ngọc Biên, Thế Nguyên, Diễm Châu, v.v... Ảnh hưởng của các trường phái, khuynh hướng thuộc giai đoạn này có thể nói đến hiện sinh, phân tâm, hoài nghi (*Kierkegaard*), chủ nghĩa siêu nhân và vô thần (*Nietzsche*), tiểu thuyết mới (*Nouveau Roman*), xã-hội Thiên Chúa Giáo (*nhân vị trước 1964, cách-mạng dân thân sau 1964*), Phật Giáo (*nhóm quanh Nhất Hạnh và đại học Vạn Hạnh*), v.v... đã được các giáo sư, học giả và văn nghệ sĩ như Nguyễn Nam Châu, Trần Thái Đĩnh, Nguyễn Văn Trung, Nguyễn Sa, Phạm Công Thiện, Tam Ích, Vũ Đình Lưu, Bùi Giáng, v.v... giới thiệu với độc giả Việt Nam cũng như giảng dạy ở các phân khoa đại học. Dĩ nhiên vai trò của các dịch giả cũng quan trọng không kém, vì họ đã đưa các tác phẩm nước ngoài vào sinh hoạt chữ nghĩa, văn nghệ miền Nam thời này.



Phùng Thăng (1943-1975) qua nét vẽ Đình Cường

Hai chị em dịch giả **Phùng Khánh** (*Thích Nữ Trí Hải*, giáo sư Anh văn và thư viện trưởng Đại Học Vạn Hạnh) và **Phùng Thăng** (giáo sư Anh văn) đã góp phần với các dịch phẩm văn học chung *Câu Chuyện Của Dòng Sông* (Siddhartha của Hermann Hesse, Lá Bối, 1965), *Bắt Trẻ Đồng Xanh* (The Catcher in The Rye của Jerome David Salinger, 1964); hoặc riêng Phùng Thăng với *Buồn Nôn* (La Nausée của Jean-Paul Sartre, An Tiêm, 1967), *Những Ruồi* (Les Mouches của Jean-Paul Sartre, NXB Thanh Hiên, 1967) và *Sói Đồng Hoang* (chung với Chơn Hạnh, của Hermann Hesse, NXB Ca Dao, 1969). Phùng Khánh còn là dịch giả và tác giả nhiều tác phẩm triết lý và Phật học khác.

Phần đóng góp của hai dịch giả dù không nhiều về số lượng như các dịch giả khác, nhưng thật sự đáng kể trong cuộc vận động văn nghệ và văn hóa sau năm 1964. Cả hai đều là giáo sư Anh văn, riêng Phùng Khánh từng du học ở Hoa Kỳ và có thể cảm nhận được lối sống của tuổi trẻ và người Mỹ, do đó bản dịch *Bắt Trẻ Đồng Xanh* đến với giới thưởng ngoạn văn học nghệ thuật miền Nam như một làn gió mới, có thể giúp hình thành một nhân sinh quan khác trước. *Câu Chuyện Của Dòng Sông* của nhà văn Đức Hermann Hesse lại là một chấn động lớn cho học sinh, sinh viên và trí thức cũng như độc giả nói chung, xuất bản vào thời mà Phật học được giảng dạy ở các đại học văn khoa, thời văn hóa Phật giáo bùng lên trong giới học sinh sinh viên và trí thức, thời các tạp chí *Giữ Thơm Quê Mẹ* (1965), *Vạn Hạnh* (1965), *Tư Tưởng* (1967), v. v... thu hút được nhiều độc giả và tác giả sáng tác. Phật giáo như một luồng tư tưởng và cảm hứng mới, khác, dưới ánh sáng giáo dục và tư tưởng thời triết lý Hiện tượng học của Husserl và nhất là Martin Heidegger.

Sói Đồng Hoang cũng của Hermann Hesse thì như muốn trả lời những thao thức của con người hiện đại đi tìm lại mình và phải trải qua các khủng hoảng tâm lý, tinh thần cũng như vật chất.

Còn các dịch phẩm truyện và kịch của Jean-Paul Sartre là những đóng góp thêm vào những bản dịch khác đã có cùng thời, tiếc là chúng tôi không có văn bản để có thể tìm hiểu nét đặc thù và đánh giá. Cũng như ảnh hưởng của các dịch phẩm đó thật sự và thế nào, với nhà văn, cây bút nào, muốn có nhận định đúng đắn và cụ thể, cần phải tham khảo các ấn phẩm và báo chí thời đó cũng như sau này.

Vì thực chất có thể khác với hiện tượng, nhưng hiện tượng từng xảy ra và đã kéo dài nhiều năm, đó là các dịch phẩm của hai bà từng được độc giả yêu thích, xem như sách gối đầu giường, cùng với sách của Phạm Công Thiện, Bùi Giáng, v.v... Hoàng Ngọc Tuấn trong truyện ngắn *Buổi Chiều Hạ Lan* đăng trên tuần báo *Tuổi Ngọc* vào khoảng cuối năm 1969 - cách sống, hành xử và tâm tư của nhân vật trong truyện mang phong cách thời đại bấy giờ. Đặc biệt cuối câu truyện tình,

nhân vật Tôi cho biết: "... Chẳng mấy chốc mà tôi sẽ được ôm hôn nàng trong vòng tay, và làm những chuyện mà cái thằng Caulfield đáng yêu nó gọi là 'các thứ'" - "Cái thằng Caulfield đáng yêu", đúng vậy, thời Hoàng Ngọc Tuấn lên đại học và viết văn, cũng là thời tuổi trẻ Việt Nam yêu thích bản dịch *Bắt Trẻ Đồng Xanh*.

2- Những gì mà hai dịch giả Phùng Khánh và Phùng Thăng để lại là những tác phẩm văn học nước ngoài rất giá trị đối với độc giả trước năm 1975. Nói giá trị bởi không phải độc giả nào cũng có trình độ tiếng Anh, tiếng Đức đủ để đọc nguyên bản, và nhờ đó, họ có thể hiểu được nội dung tác phẩm qua phần chuyển ngữ tài hoa của người dịch. Anh chị nghĩ gì về hai nữ dịch giả này?

- **Khuất Đầu:** Một cặp đôi toàn tài của văn chương Việt Nam là Phùng Khánh và Phùng Thăng. Một cặp đôi còn chói sáng hơn cả Hoài Thanh và Hoài Chân.

Có ai đó đã nói rằng dịch là phản, có nghĩa rằng chuyển thể một tác phẩm văn học từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác là cực kỳ khó, nếu không muốn nói là gần như không thể, tức là chẳng những chuyển phân xác mà còn phải chuyển cả phân hồn... Điều không thể là cái phân hồn ấy. Tuy nhiên, không thể không có nghĩa là không có ai làm nổi.

Như Đoàn Thị Điểm dịch *Chinh Phụ ngâm* của Nguyễn Gia Thiều. Phan Huy Vịnh dịch *Tỳ Bà Hành* của Bạch Cư Dị. Như Nhượng Tống dịch *Tây Vương ký* của Vương Thực Phủ. Như Bùi Giáng dịch *Hoàng Tử Bé* của Saint Exupéry.

Và như Phùng Khánh - Phùng Thăng dịch *Câu Chuyện Dòng Sông* của H. Hesse. Nhất là *Bắt Trẻ Đồng Xanh* của J. D. Salinger.

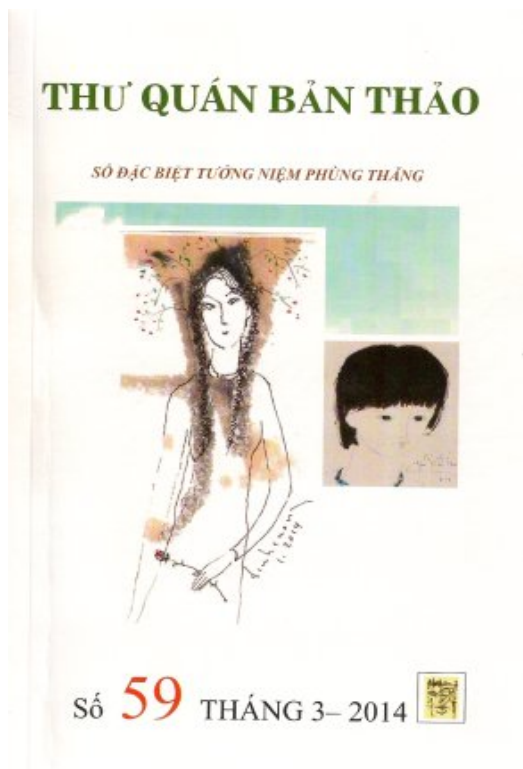
Đó là những bản dịch toàn bích.

Tôi muốn nói ít nhiều về bản dịch lạ lùng *Bắt Trẻ Đồng Xanh* ấy. Lạ lùng vì cái ngôn ngữ xác lác, bất cần đời rất mát dạy của Holden, một cậu trai 17 tuổi vừa bị đuổi học. Cái ngôn ngữ du côn du kê, văng tục chửi thề bạt mạng lại được hai nữ quận chúa lá ngọc cành vàng chuyển sang ngôn ngữ Việt một cách rất đổi tài tình. Tài tình vì đọc bản dịch ta quên mất Holden là một thằng nói tiếng Mẽo, mà cứ tưởng là một thằng ông mãnh nào đó ở Sài Gòn lục tỉnh.

Tôi cứ băn khoăn mãi, hai nữ dịch giả lúc ấy vừa bước qua tuổi 20, sao lại có thể thâm nhập được ngôn ngữ chợ búa rất xa lạ với dòng tộc quý phái và dũng cảm đưa vào bản dịch của mình mà không sợ bị phê phán, nói theo kiểu bây giờ là bị ném đá. Lại dành tặng Mẹ nữa. Như thế là biết ơn Mẹ đấy. Bởi vì Mẹ chẳng những không mắng mà còn khen. Mẹ khen vì hai cô con gái ngoan biết rằng Mẹ cũng sẽ rất yêu cái thằng Holden "mát dạy" đó như chính mình. Đúng là yêu cái

ngôn nghĩnh của tuổi mới lớn đó. Cũng như ta yêu cái ngôn nghĩnh sôi nổi của Nguyên Tất Nhiên.

Tôi cho rằng bản dịch *Bắt Trẻ Đồng Xanh* là một bản dịch ngộ nghĩnh và thú vị nhất mà nền văn học của miền Nam có được.



Tranh bìa: Phùng Thăng & Tiểu Phụng (tranh Đinh Cường)

Giữa lúc mà tình hình trạng "loạn dịch" ở Việt Nam tràn ngập những thứ ôn dịch như "cha tôi chết vì ung thư buồng trứng" ta lại càng biết ơn hai nữ dịch giả mà số phận đau đớn thay lại không được vẹn toàn như những tác phẩm dịch của họ.

Hỏi rằng, với những tác phẩm ấy có để lại cho đời chút ảnh hưởng nào chẳng, tôi tin là có.

Một tác phẩm như *Bắt Trẻ Đồng Xanh* với sự sáng tạo của người Việt và ngôn ngữ Việt sẽ ra đời để kể lại cái thời dịch hạch mà chúng ta đang sống này chẳng hạn. Một ngôn ngữ đường phố, bạo dạn, mãnh liệt như ngôn ngữ mà hai nữ tác giả đã vận dụng một cách sáng tạo. Có thể là 10 năm, có thể hơn thế nữa. Nhưng tôi tin là có. Bà Đoàn Thị Điểm đâu có ngờ hằng nhờ bản dịch *Chinh Phụ ngâm* của mình mà nhạc sĩ Lê Thương đã sáng tác *Hòn Vọng Phu* bất tử.

Thực tình thì tôi không xứng đáng ca ngợi hai bà. Phải là một người cùng thời, một người mà tài dịch "giải nhất chi nhường cho ai", một người mà "Sài

Gòn Chợ Lớn đôi nơi / đi lên đi xuống đã đời du côn" như Bùi Giáng mà phải gọi hai bà là "mẫu thân" thì mới đích thực là ngợi ca. Gọi "mẫu thân" vì phục tài đây thôi, chứ không phải ỡm ờ.

3- Anh chị có những ấn tượng gì về ngôn ngữ, nhân vật hay nội dung tác phẩm sau khi đọc các bản dịch của Phùng Khánh & Phùng Thăng?

- **Diệu Hoa:** Sách dịch tôi có đọc, nhưng tương đối kể cả trước và sau năm 1975. Tôi không hiểu gì về dịch thuật và cũng do hạn chế về ngoại ngữ nên chỉ đọc bản tiếng Việt và cảm nhận như chính các dịch giả là người sáng tạo ra vậy. Chẳng hạn hồi trung học, tôi đọc bản dịch *Les Grands Coeurs* của E.D. Amicis do thầy Hà Mai Anh dịch, có tựa tiếng Việt là *Tâm Hồn Cao Thượng*, rồi cách đây hơn 10 năm tôi vào hiệu sách Sài Gòn mua lại quyển này nhưng dịch là *Những Tấm Lòng Cao Cả* (Hoàng Thiên Sơn dịch, nxb VHTT 2010). Về đọc, tôi hoàn toàn thất vọng, bởi cách dịch có vẻ như kiểu chuyển từ, từ tiếng nước này sang tiếng nước khác; văn phong khô khan, sậm sứt... không có hồn cốt, không như bản dịch của Hà Mai Anh mà tôi đã đọc hồi nhỏ:

"Enricô con ơi! Việc học đối với con hình như khó nhọc, mẹ con nói phải đấy. Cha chưa bao giờ trông thấy con đi học với cái dáng quả quyết và nét mặt hớn hở như cha mong muốn! Con thử tưởng tượng nếu con ngồi không ở nhà thì ngày giờ của con sẽ trông trái biết là dường nào! Cha chắc chỉ trong vòng một tuần lễ là con lại muốn trở lại nhà trường. Còn ơi! Hiện thời, không một đứa trẻ nào là không đi học. Con hãy nghĩ đến những người thợ làm lưng cặm cụi cả ngày, tối đến còn phải cắp sách đi học, những cô thiếu nữ suốt tuần lễ bị giam giữ trong xưởng, chủ nhật đến cũng rủ nhau đi học, những binh lính hết giờ luyện tập cũng đem ra học, viết. Cho đến những trẻ mù, trẻ câm, chúng cũng đều học cả...".

Nói như vậy để, thứ nhất, vấn đề dịch không chỉ đòi hỏi phải có trình độ ngoại ngữ mà còn có khả năng hiểu được bản chất, tức chiều sâu ý nghĩa của ngôn ngữ giữa nước này và nước khác. Chuyên ngữ là công việc rất khó. Chuyên ngữ thế nào để vừa không đánh mất cái gốc của bản chính vừa để độc giả cảm nhận được cái hay cái đẹp của bản dịch mà không xa cách với bản chính lại là điều càng khó khăn hơn nhiều. Tôi nói trình độ là ở khía cạnh này.

Riêng với Phùng Khánh & Phùng Thăng là hai chị em "*con nhà trâm anh thế phiệt*" và khi dịch thì họ lại là một cặp hoàn hảo, thường là cùng dịch chung một tác phẩm. Tôi có đọc hai bản dịch của họ là *Câu Chuyện Dòng Sông* và *Bắt Trẻ Đồng Xanh*. Bản dịch trước là hành trình tiếp cận chân lý của Tất-Đạt-Đa từ một quý tộc giàu sang chìm đắm trong sắc dục cho tới khi giác ngộ. Tôi đọc quyển này như đọc một quyển thơ xuôi. Ở chương Người Lái Đò, có đoạn tôi thuộc lòng:

"Chàng thương mến nhìn dòng nước chảy, nhìn màu xanh trong suốt, những đường pha lê vẽ nên bức tranh thần tình trong lòng nước. Chàng trông thấy những

viên ngọc ngời sáng nổi lên từ đáy sâu, những bọt nước boi lội trên tấm gương...
Chàng yêu dòng sông này biết bao, nó thật quyến rũ và chàng đầy cảm ơn đối với nó. Chàng nghe trong tim tiếng nói của thức tỉnh nói với chàng: "Hãy yêu dòng sông này, ở bên nó và học với nó. Phải, chàng muốn học nơi nó, chàng muốn lắng nghe nó. Chàng thấy dường như bất cứ ai hiểu được dòng sông và những huyền bí của nó sẽ hiểu được nhiều điều hơn nữa, nhiều điều huyền bí, tất cả mọi huyền bí".

Đoạn dịch này như một đoạn thơ.

Và, ở *Bắt Trẻ Đồng Xanh* có một đoạn ông thầy Antolini vừa ngồi uống rượu vừa thuyết giảng bằng ngôn ngữ "chợ đời" với thằng Holden trốn học, lêu lổng rồi bị đuổi học mà tôi cho là họ đã dịch rất hay qua ngôn ngữ Việt, hẳn nhiên tư tưởng là của J.D. Salinger:

"Tôi không cốt nói với chú rằng chỉ có những người có giáo dục và học thức rộng mới có thể đóng góp một cái gì có giá trị cho thế giới. Không phải thế. Nhưng tôi phải nói rằng những người có giáo dục và học thức rộng, nếu họ thông minh và có óc sáng tạo - điều này, rủi thay lại rất hiếm - thì họ để để lại nhiều vô số những thành tích cho đời hơn là những người **chỉ** thông minh và có óc sáng tạo... Một nền giáo dục học đường còn có lợi cho chú về một phương diện khác. Nếu chú chịu khó theo đuổi một thời gian kha khá, chú sẽ có thể có một ý niệm về tầm vóc của trí não chú ra sao. Nó sẽ thích hợp với cái gì. Sau một thời gian, chú sẽ có một ý niệm về tầm vóc trí não đó nên mang lấy những tư tưởng gì. Một điều có lợi cho chú là chú khỏi tốn nhiều thời giờ cho những ý niệm không thích hợp với chú. Chú sẽ biết tầm vóc thật sự của chú một cách rõ ràng hơn và tùy theo đó để trang bị cho trí thức chú."

Và ở cuốn *Sói Đồng Hoang*, dịch chung với Chơn Hạnh (*Trần Xuân Kiêm*), khi đọc có cảm giác ngán ngẫm hơn, bởi phải theo dõi từng cử chỉ, ngôn ngữ, hành động của tên điên rồ mộng tưởng Harry Haller qua từng trang sách. Có lẽ câu chữ từ bản gốc đến bản dịch, cả tác giả và dịch giả phải chọn lựa ngôn ngữ phù hợp để giải mã thật chính xác những ảo giác, mộng mị mê cuồng của nhân vật, nên khi mới đọc lần đầu thấy có gì đó vương vương (*có lẽ do tôi không mấy hiểu về triết học*), nhưng chịu khó đọc lại lần hai, lần ba chúng ta sẽ nhận ra tại sao Harry Haller đã buông trôi theo đời sống thác loạn, khốn đốn trong phần đời tiếp sau, khi hẳn được tự do hoàn toàn...

4- Anh chị có thể đưa ra vài nhận định, so sánh về công việc dịch sách văn học trước và sau năm 1975?

- **Nguyễn Lệ Uyên:** So sánh là điều không thể, nhưng tựu trung sách dịch trước 1975 ở miền Bắc thuần túy là sách tuyên truyền, hô hào như *Thép Đã Tôi Thế Đây* của N.A. Ostrovsky... trong khi đó, ở miền Nam lại chú trọng đến những

tác phẩm có giá trị văn chương đích thực, những trào lưu văn học thế giới thấm đậm tính nhân bản không phân biệt cộng sản "*bán khai*" hay tư bản "*hút máu*", nhưng **nhất định không có tác phẩm dịch nào đây đưa tới chuyện tuyên truyền cho chế độ**. Đó là tính nhân văn, tự do tuyệt đối.

Và, để đánh giá cái hay cái dở trong việc chuyên ngữ một tác phẩm văn học thì chưa một nhà phê bình nào dám khẳng định. Chỉ có điều khi chuyên ngữ, họ có hiểu cặn kẽ từ ngữ gốc từ "lời" đến "ý" hay thuộc loại "mot à mot" mà mọi người gọi là dịch ầu, chưa kể chuyện đạo văn bản dịch của người khác!

Hiện nay, trong nước đang có tình trạng loạn dịch khiến độc giả như lâm vào trận đồ bát quái. Nhưng tệ hại nhất từ ngữ nguyên gốc một nơi mà dịch giả lại hiểu sang một nghĩa khác rồi dịch khác đi.

Mới đây thôi, một nhà thơ "lớn" của Việt Cộng, ông Thái Bá Tân đã dịch thơ Haiku, dày 600 trang do nhà sách Đông Tây và nxb Lao Động phát hành tháng 11/2013 có tựa *Thơ Haiku Nhật Bản*. Sách vừa phát hành, độc giả có người đã mua đọc, có người chưa; nhưng từ phía độc giả, họ chưa phát hiện ra điều gì. Duy có nhà văn Nhật Chiêu lập tức lên tiếng, chỉ ra những lỗi dịch sai rất nghiêm trọng mà ông gọi là "*lỗi sai dày đặc*" bởi đơn giản Thái Bá Tân không hiểu về ngữ nghĩa, ẩn dụ trong những bài thơ nguyên bản, mà còn thay đổi thậm chí dịch ngược ý với nguyên gốc: Nữ thi sĩ Chiyo có bài thơ về hoa asagao, nguyên gốc: *Asagao ni / Tsurube torarete / Moraimizu*. Thái Bá Tân dịch là: *Từ rạng sáng / Tôi cầm chiếc xô như cầm con tin, / Xin nước*. Cũng bài thơ trên, nhà văn Nhật Chiêu dịch: *A hoa triêu nhan / dây gàu vướng hoa bên giếng / đành xin nước nhà bên*. Bản dịch sang tiếng Anh: *Morning glory! / The well bucket-entangled, / I ask for water*. Nhà văn Nhật Chiêu nói: "có lẽ nhà thơ, dịch giả Thái Bá Tân đã không biết về loài hoa *triêu nhan* (asagao) của Nhật Bản". Tên tiếng Anh của loài hoa này là "*morning glory*". Lỗi sai dịch từ "*asagao*" (hoa triêu nhan) thành "*rạng sáng*" của dịch giả Thái Bá Tân cũng giống như dịch "*canh gà*" trong "canh gà Thọ Xương" thành "*chicken soup*".

Tương tự như vậy, bản dịch *Trại Súc Vật* (Animal Farm - George Orwell) của ông Phạm Ngọc Minh từ rất lâu, đài BBC đọc hàng đêm trên sóng, khoảng những năm 1978 - 1980 và được đăng tải trên các trang mạng, được xem là bản dịch rất hoàn chỉnh về từ ngữ lẫn ý. Nhưng mới đây, quý I năm 2013, nxb Hội Nhà Văn và công ty Nhã Nam tung ra bản dịch của An Lý có tựa *Chuyện Ở Nông Trại*. So với bản của Phạm Ngọc Minh, tôi cứ ngỡ ngỡ như người dịch không hòa nhập được vào dòng chảy văn chương trong nguyên bản của G. Orwell. Bởi từng câu từng dòng đọc qua như thể cỡi xe đạp trên đường đá gồ ghề.

Bây giờ, sách dịch trong nước tràn lan, nhưng để có một bản dịch chẵn chu thì quả là hiếm!

Còn trước năm 1975, không phải là hoàn hảo, nhưng cách chọn lựa sách để dịch hầu như dịch giả đó "cảm" được đời sống của nội dung lẫn nhân vật cùng bối cảnh thời đại mà sách đề cập đến. Tôi cũng thuộc loại lập đập về ngoại ngữ, nhưng đọc các bản dịch của Nguyễn Hiến Lê về bộ *Chiến Tranh và Hòa Bình*; Tâm Nguyên, Cô Liêu về các tiểu thuyết của E.M. Remarque, hay Trần Phong Giao với *Con Chim Trốn Tuyết* của P. Gallico... tôi thấy có sự cẩn trọng, từ cách chọn lựa tác phẩm đến chọn từ ngữ vừa tương xứng vừa giữ được cốt cách ngôn ngữ Việt khi dịch.

Và nhờ có những Lê Huy Oanh, Đỗ Khánh Hoan, Nguyễn Tường Minh, Bùi Giáng... mà chúng ta mới tiếp cận với nền văn học thế giới, từ Gunter Grass, Kahlil Gibran, đền Kawabata, Yukio Mishima, Tagore, Arthur Koestler, A. Camus, J. Steinbeck... Phần nào có ảnh hưởng nhất định đến sự sáng tạo của các nhà văn trong nước.

Cũng nói thêm rằng, có lẽ do giá trị nội dung, tư tưởng trong tác phẩm mà tác giả đã đưa ra, rồi do cách dịch "*tài hoa*" của dịch giả, cộng với hình thái phát triển xã hội, nên tôi thấy bản dịch *Câu Chuyện Dòng Sông* là một trong số hiếm hoi sách được tái bản nhiều lần: Sau lần in thứ nhất (*Lá Bối* 1965) rồi Lá Bối và An Tiêm tái bản liên tiếp 5 lần cả thảy; đến 2002 nxb Đà Nẵng, 2009 Rừng Phong tái bản, và lần thứ 8 là nxb Văn Hóa SG cùng năm 2009. Nếu như quyền trên mà dịch dở thì hẳn không nxb nào chịu bỏ tiền ra để tái bản? Như vậy, rõ ràng tác phẩm này có giá trị ở cả hai phía: tác phẩm gốc và bản dịch.

5- Sau khi chiếm miền Nam, tất cả sách báo bị tịch thu và bị gán cho mấy từ "gớm ghiếc", ngay cả những tác phẩm văn học, triết học nước ngoài, có giá trị, được giải Nobel cũng bị gọi là nô dịch, đồi trụy, phản động. Anh chị nghĩ thế nào?

- **Cung Tích Biền:** Tôi thấy không nên đặt ra câu hỏi này.

1- Là vô tình chúng ta thừa nhận cách lập luận ngụy trá và sai lầm về văn chương miền Nam của Cộng sản.

2- Ngoài một ít những bản dịch vớ vẩn không đáng gọi là văn học, phần lớn dịch giả miền Nam trước kia rất cẩn thận khi dịch. Chọn những tác phẩm cùng những tác giả đã được khẳng định tầm vóc và giá trị tác phẩm.

- **Nguyễn Lệ Uyên:** Nói thêm, trong suốt quá trình cai trị, CSVN rất chú trọng đến tuyên truyền. Đây là loại vũ khí rất lợi hại, nó bắt buộc mọi người phải tin theo, kể cả những anh trí thức khoa bảng. Có người nhận ra thì cũng không dám lên tiếng, phản ứng; mà có phản ứng thì Hỏa Lò vẫn rộng chỗ. Vụ *Cải cách ruộng đất*, đền *Nhân văn giai phẩm*... sau này là đánh *tư sản mại bản*, rồi *thuyền nhân*... bằng cách này hay cách khác, họ buộc người dân phải tin theo, rằng đó là

chính nghĩa. Với văn hóa văn nghệ cũng vậy thôi. Những gì ở miền Nam cũng đều thối tha, đồi trụy, phản động, nô dịch cả. Vậy nhưng, chính những người lớn tiếng thóa mạ văn chương miền Nam, sau 1975 khi sà vào các vỉa hè bày bán sách báo cũ, tận mắt nhìn những ấn phẩm (*sáng tác và dịch*) đã phải kinh ngạc thốt lên: "*Họ bỏ xa miền Bắc một chặng đường dài*". Những tiết lộ trong các buổi trà dư tửu hậu của Lưu Trọng Lư, Tô Hoài, Nguyễn Khải, Chế Lan Viên... rằng: *văn chương miền Nam đa chiều, dung nạp được tinh hoa ở bên ngoài nhưng vẫn giữ được bản sắc, cái hồn Việt Nam*. Họ ngẫu nhiên đọc cái đồi trụy, phản động... đê, một mình chỗ riêng tư thì thán phục, nhưng trước công chúng lại lên gân phê phán. Đó là giọng điệu muôn thuở của họ.

Sau năm 1993, tôi có dịp quen với nhà văn miền Bắc có truyện ngắn bị cấm (*Linh Nghiệm*), bị treo bút 3 năm; ngồi quán cóc trên đường Hồ Xuân Hương uống rượu đặc sản làng Vân với lạc rang, nói chuyện văn nghệ. Rượu hơi thắm, anh ta văng tục: "*Tiên sư bố chúng nó, chỉ giỏi công kênh nhau, chứ thằng N.Q.Th. làm thơ tự do sao hay bằng TTT, TTY? Tập SMNCL là sự nhặt lại những rơi vãi từ ST, từ TTT cả*".

Không nói đâu xa, thời nào trên đất nước này, trí thức luôn là những kẻ hèn nhất tiên phong! Trí thức luôn bị những tên ngu đần chính trị giáo hoạt điều khiển. Có giỏi lắm thì cũng như nhân vật Nguyễn trong tiểu thuyết *Đĩ Thúi* của Nguyễn Viện là cùng! Nên chúng ta đừng lấy làm lạ, bực bội vì những lời lẽ xác xược kia!

TQBT chân thành cảm ơn và trân trọng những ý kiến của các anh chị.

Trần Hoài Thư & Nguyễn Lệ Uyên thực hiện

(Thư Quán Bản Thảo số 59, Tháng 3-2014)

TRẦN NGỌC NINH

**TƯỞNG NHỚ MỘT NGƯỜI THẦY TRONG ĐẠO:
TK THÍCH MINH CHÂU**

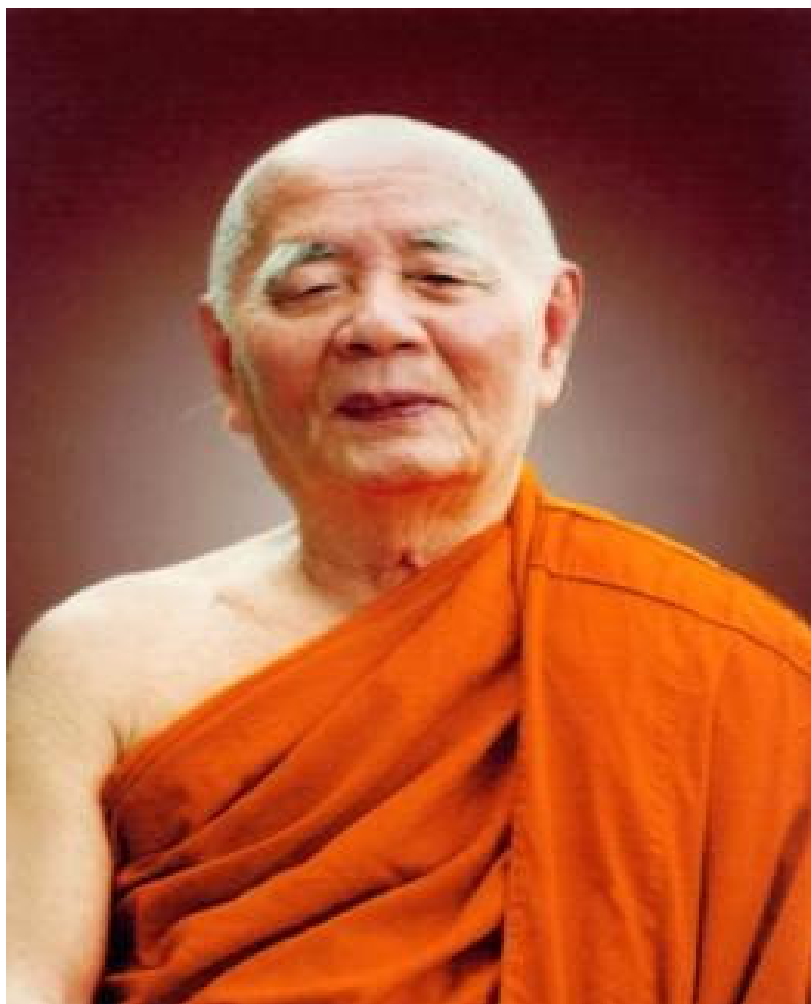
(LGT: Giáo sư Trần Ngọc Ninh, Thạc sĩ Y khoa Đại học Pháp, nguyên Giáo sư Văn minh Đại cương và Văn hóa Việt Nam tại Đại-học Vạn Hạnh, nguyên Tổng trưởng Văn hóa Xã hội và Đặc trách Giáo dục trong Chính phủ VNCH; nguyên Viện Trưởng Viện Việt Học 3/2003 - 2/2008.)

Tôi được biết tin Tì Kheo Thích Minh Châu đã viên tịch ở Việt Nam ngày 1 tháng 9 năm 2012, thọ 93 tuổi.

Tin báo đến không trực tiếp hay qua dây nói, mà từ hai người báo tin mà tôi coi như em trong lòng, đã không muốn làm rộn tôi những tháng năm mai danh ẩn tích cuối đời. Nhưng trong thực tế, cái nghiệp dạy học của tôi không dứt được. Tôi ngưng sự giảng dạy y khoa và bỏ nước, bỏ tất cả cái sự nghiệp nghiên cứu và truyền thụ y học vô tận khi được lệnh phải hạ thấp cái học và cái biết của các y sĩ tương lai xuống mức độ bệnh kiết-li, bệnh sán lãi (mà người ta gọi là y tế nhân dân). Tôi rũ bỏ hết, chỉ đội một cái nón lá trên đầu mà xuống thuyền vì tôi nghĩ rằng nếu tôi đi tu thì phải tới được Chánh Đẳng Chánh Giác đầu có phải qua vạn kiếp khổ, nhưng bảo rằng ngừng thì không, không và không. Sự biết lòng là đầu mối của rất nhiều khổ đau.

Lúc ấy, tôi chỉ mới tu được có mười năm.

Mười năm trước là cái duyên gặp gỡ của tôi với Thượng Tọa Minh Châu.



***Thành kính tưởng niệm Đại lão Hòa Thượng Thích Minh Châu
(1918-2012)***

Trước đó nữa, tôi chỉ được nghe nói rằng Trường Cao Cấp Phật Học Việt Nam ở chùa Ấn Quang, đường Sư Vạn Hạnh, Sài Gòn nơi mà anh tôi Trần Ngọc Lập, bút danh Trần Việt Sơn, có được mời tới giảng dạy, về pháp gì trong Đạo Phật tôi cũng không biết; rằng ở trường có hai vị Thượng Tọa đã đậu Tiến Sĩ Phật Học ở tu viện Nalanda Ấn Độ, lúc ấy đang là giáo sư. Một trong hai vị này và là người đầu tiên trong thời nay đã đi chiêm bái, tu học và thỉnh kinh từ Thiên -Trúc về Việt Nam, là Thượng Tọa Minh Châu.

Đạo Phật đã sinh ra ở Ấn Độ, chính thức là do Đức Cồ Đàm (Gotama) mà ta tôn thờ là Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni (Sakya Muni) nhưng ngài chỉ xưng danh là Tathagatha Đức Như Lai, là "Đã Đến". Ngài là Đã Đến, là Như Lai, trước hết là vì trước Ngài, đã có hằng ha sa số Phật, mỗi Phật đã chỉ xuất hiện trong một chớp mắt ở một hạt bụi của vũ trụ (như trái đất), ở đó sự sống đã làm thành những sinh vật gọi chung là "Con Người" đã đạt được những khả năng đi vào đường Đạo mà

thoát khỏi cái khổ phải bám vào những cơ cấu của vật chất để tưởng rằng mình có một cái "Tôi", một bản thể, một Être, một Sein, một Being, một không-tưởng vô thường. Đức Phật gọi "Cõi người ta" là cõi Ta-Bà (Samsara) nó chỉ chứa sự sống cho tới khi nào mặt trời hết nguyên liệu để cho nổ liên tục những trái bom nhiệt hạch (Therma-nuclear bombs). Ở những Thế-giới khác, những Lokadhatu mà Ni I.B.Horner dịch là hệ thiên hà (galactic system) chứ không phải là hệ định tinh như hệ mặt trời (solar system), có thể trong một kiếp (kappa), một a tăng kì kiếp (asankheyya) một đại kiếp (Mahakaffa), tính bằng triệu, tỉ hay nghìn tỉ năm mặt trời của cõi Ta-bà, may mắn lắm thì có một Đấng Toàn Giác xuất hiện thành Phật và dạy người đời để bước vào Chánh Đạo. Kinh Buddavamsa (Phật-Phả) nói rằng trong khoảng bảy vô lượng kiếp này đã có Đức Difankara (Nhiên Đăng) là Đức Phật thứ bốn; ngài đã thụ kí cho một thầy tu kín tên đời là Sumedha (Thiên Huệ) đã rời lều cỏ bay đến xóa tóc và nằm phục dưới chân Phật để cầu có thể đốt cháy được hết các chấp kiến không cho mình ngộ được Bồ đề Toàn giác.

Qua đi một trăm ngàn kiếp và vô lượng kiếp với hai mươi ba đời Phật, Đức Sumedha đã thành một Bồ-Tát (Bodhisatta) có tên đời là Narada và đã từ cõi trời Đâu-Xuất Tusita xuống cõi trần đầu thai làm người với cái tên là Gotama, thành đạo, đạt được Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác (Anuttara Samyaksambodhi, A-nậu-đa-la Tam-miệu (muội) Tam bồ đề). Nhưng Bồ Tát vẫn giữ nguyên cái thân phận con người, bố thí tất cả cuộc đời còn lại của mình để dạy những ai muốn theo; hằng năm đi chân không từ Bắc Ấn xuống Nam Ấn rồi lại ngược lên trước mùa mưa gió, vào sâu trong các làng để khuyến giáo và khát thực trước khi ngồi thiền và giảng giáo lí cho các Tỳ Kheo và Tỳ Kheo Ni (nữ đệ tử) của Sangha (Tăng-già, Giáo Hội) mà ngài đã cho phép lập nên.

Đức Phật còn tự xưng là Như Lai; đã đến với các môn đồ vì một lí do nữa; là vì có những người đưa ra những nghi vấn về gốc nguồn, về thập thế, về sự tử sinh của Ngài, Phật là người hay là Pháp và có còn hay là mất khi thân hình đã tịch diệt? Như Lai đã đến thực và ngồi đó, nói đó, không phải hỏi đến cái đã qua và cái chưa tới trong cái Thời vô thủy vô chung không bao giờ hết Giáo Pháp. Thời của Phật Giáo là cái vô hình tướng do các sát-na (Ksama) nối tiếp nhau, có từ trước vụ Nổ Bùng lớn "Big Bang", nên không gọi được là "thời gian" vì không có giới hạn như "không gian" (space) của vũ trụ hay "thế gian" (world) của người đời.

Tôi được gặp Thượng Tọa Thích Minh Châu lần đầu là trong một buổi lễ rất ngắn tại Bộ Quốc Gia Giáo Dục, đường Lê Thánh Tông vào năm 1967. Tôi ghi lại theo cái trí nhớ đã đứt khúc trong tuổi già của tôi. Thượng Tọa, mặt tròn như trăng rằm, mình mặc một tấm áo cà sa vải vàng, đại diện cho Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam. Tôi đại diện cho Chính Phủ Việt Nam Cộng Hòa trong tư cách Tổng-Ủy-Viên Văn Hóa Xã Hội kiêm Ủy Viên Giáo Dục, cùng với Ông Ngô Trọng Anh, Ủy Viên Công Chánh của Chính Phủ. Chúng tôi kí cái hợp đồng cho Giáo Hội

thuê cái cơ sở mới xây bởi Bộ Công Chánh trong một thời hạn là 99 năm có thể tiếp diễn, với cái giá tượng trưng là một đồng bạc. Cái Hợp đồng hôm ấy là bản khai sinh của viện và trường Đại Học Vạn Hạnh.

Thượng Tọa cho tôi biết là trường Vạn Hạnh đầu tiên sẽ chỉ có hai phân khoa, là Phật Học mà Khoa Trường là do chính Thượng Tọa giữ trọng trách, và khoa kinh tế xã hội hay khoa học nhân văn, sẽ nhờ Giáo sư Tôn Thất Thiện làm khoa trưởng. Những bước đầu sẽ rất là khó khăn, tôi đồng ý nhưng không dám có một lời đóng góp. Tuy đã có học về các Đại Học Âu Châu từ thời Phục Hưng qua cách mệnh Pháp về những biến động của thời nay, lại đã trải qua công cuộc canh cải nền Giáo Dục Đại Học Y Khoa VN từ 1954 đến 1965. Khi chuyển từ ảnh hưởng Pháp trước Thế Chiến II sang Pháp luân của Hoa Kỳ sau Thế Chiến. Về tinh thần, triết lí, giáo pháp của Phật giáo thì thực sự là khi ấy tôi mù tịt. Và lại, lúc đó, tôi cũng còn đang điên đầu về sự xây dựng lại cái hạ tầng cơ sở của nền Giáo dục Quốc Gia và việc nâng cao sự học trong nước để có thể công tác và cạnh tranh (hai mặt song song) với Quốc tế. Công việc ở bệnh viện và ở trường Y Khoa Sài Gòn tôi cũng không thể rời bỏ được nhưng nhờ có sự giúp đỡ của các Bác sĩ cộng tác viên lại có thêm GS. P. Petit, một thầy cũ của tôi, từ Paris sang dạy đỡ, nên tôi chỉ về bệnh viện những ngày chủ nhật khi Bộ Giáo Dục đóng cửa.

Nhưng ba tháng sau khi rút ra khỏi được Bộ Giáo Dục và Tổng Bộ Văn Hóa Xã Hội, thì một buổi sáng nọ có người cầm một bức thư của Thượng Tọa Viện Trưởng Đại Học Vạn Hạnh đến, mời tôi lại viện, có việc muốn tham khảo. Ông muốn tôi làm một giáo sư của viện. Môn gì, ông bảo để tùy tôi chọn. Nhưng tôi chưa từng đọc một câu kinh, nghe một câu kệ và cũng không bao giờ tự mình vào trong cái chùa nào để lạy (lễ) Phật. Mà từ chối mãi không tiện, tôi đành phải nhận một giờ mỗi tuần với một đề tài mà tôi nghĩ rằng sẽ nói tự tâm vì không có sách, là "Khoa học với tôn giáo", nhưng tôi sẽ chỉ nói về "Tôn giáo trước khoa học". Nói cách khác, đây là vấn đề "Đạo Lí của khoa học".

Chuyện dạy học của tôi ở Đại Học Vạn Hạnh là một Đại Học Phật Giáo còn có lắm chuyện éo le hay là oái ăm nữa. Tôi không sợ sự tùy tâm và không có sách, là vì từ tuổi nhỏ cho đến khi lớn, cha mẹ và các thầy không dạy mình cái gì thất đức; lúc đã thành người học y-khoa, lại thấy tận mắt sự tàn ác của những con người học làm hay hiểu làm những học thuyết và những khoa học văn minh, thì đã biết, tự biết. "Mà biết" là /bodh/ diễn thuật từ Sanskrit (Phạm Ngữ), căn của danh từ Buddha. Sự biết này không ở trong sách, không ở ngoài tâm. Khoa học của loài người đã lên cao lắm nhưng khoa học mà không có tâm là sự tàn phá của tinh thần.

Sau một năm dạy về khoa học và tôn giáo, tôi dạy về tôn giáo sơ khai và tôn giáo tiền sử, tức là một chương lớn của khoa học tôn giáo. Rồi tôi bị bệnh nặng,

liệt giường gần hai tháng. Lúc hồi phục, phải dùng sách và viết bài, tôi dạy lịch sử Văn Minh (của loài người) rồi dạy Lịch Sử Văn Hóa Việt Nam khi tôi học về Ngữ lí Việt Ngữ (Linguistique Vietnamienne). Chẳng có một mảy may là Đạo Phật. Vì khi ấy tôi đã bước vào Đường mà Đức Phật đã chỉ để tới Mặt Trăng. Và vượt Mặt Trăng.

Tì Kheo Thích Minh Châu là người đã đẩy tôi lên con đường mà từ đó tôi không ra khỏi.

Hai tháng trước ngày Phật Đản, thượng tọa Viện Trưởng tìm tôi và thỉnh tôi diễn giảng về cốt tủy của Đạo Phật tại Đại Giảng Đường của Viện. Tôi được giải thích rằng đây là lễ Vesak, không phải là ngày Phật Đản sinh, mà là gồm ba ngày một gần nhau là ngày đản sinh, ngày thành đạo và ngày nhập Bát-Niết-Bàn ngày quan trọng nhất của Đạo.

Càng quan trọng thì lại càng không đến cái thứ tôi. Bao nhiêu người giỏi trong viện cũng như ngoài viện, tại sao không thỉnh lại gọi đến một anh mù kinh. Tôi không biết gì cả, cái vở không có, biết gì đến cái lỗi mà nói. Thượng tọa bảo tôi vào thư viện của trường, có khi Phật độ, thấy được chăng.

Nói đến thư viện thì tôi động lòng hiếu kì, muốn thấy tận mắt xem thư viện có được bao nhiêu quyển, so với tứ thư, ngũ kinh của khổng mạnh và Nho-gia thì được mấy phần, còn đo với thư viện Vatican thì chẳng cần nói cũng biết rằng chỉ là lửa đom đóm bên cạnh mặt trời. Tôi tìm đường vào thư viện, cửa mở không khóa. Ở trong, là một cái phòng lớn, đèn thấp sáng ngày đêm ở góc có một cái bàn nhỏ, có một cô đáng người mảnh mai, mình bận áo ni cô xám, đang ngồi đọc hay dịch kinh. Tôi bước lại, tự giới thiệu, và cô nói "Dạ, thưa tôi biết. Giáo sư cần gì, tôi là Trí Hải, thủ thư của thư viện."

Tôi học ở Pháp và đã đến những thư viện lớn nhất của nhiều nước, ở nhiều tỉnh và biết rằng thủ thư của một thư viện thường là một học giả am tường rất nhiều điều trong các sách của thư viện. Tôi hỏi cô Trí Hải ở đâu tôi có thể tìm được những lời dạy quan trọng nhất trong Giáo pháp của Đức Phật mà không bị người đời sau trích dẫn hay dịch thuật sai đi. Cô Trí Hải cho tôi biết rằng Thượng Tọa Viện Trưởng đang dịch Kinh-tạng Pali, đã xong hai quyển đầu là Trường bộ kinh (Majjhima-Nikaya), và thư viện còn có những bản dịch Anh văn, Đức văn, Pháp văn và nhiều ngôn ngữ khác (Hoa, Nhật, Hàn, Nga...) tôi là giáo sư thì có thể mượn sách về nhà để nghiên cứu, cô nói là "tụng niệm". Đột nhiên tôi nghĩ rằng trong một Giáo lí thì không có một điểm nhỏ nào không hệ trọng, nhưng có một điểm nhỏ trọng đại nhất là điều cuối cùng mà Đức Phật nói ra với các môn đồ trước lúc Người rời cõi trần. Tôi hỏi cô Trí Hải có biết Kinh hay Sách nào nói về những ngày tận cùng của Đức Phật không, thì cô nói ngay "Kinh Đại Bát Niết Bàn

viết rất rõ", và cô lấy ra cho tôi cuốn Trường Bộ Kinh đầu với bản dịch Anh-văn và bản dịch Pháp văn, để tôi đem về và đối chiếu.

Tôi tìm thấy rằng Đức Phật đã bảo các học trò "Hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình nương tựa chính mình, không nương tựa một gì khác, dùng Chánh pháp làm ngọn đèn, dùng Chánh pháp làm chỗ nương tựa, không nương tựa một gì khác." Và Ngài còn nói thêm "Trong năm trăm Tỷ-kheo này, Tỷ-kheo thấp nhất cũng đã chứng minh được quả Dự lưu, không còn đọa lạc, chắc chắn sẽ hướng đến Chánh giác (Sambodhi).

Thực là những lời khuyến khích và an ủi mạnh mẽ và tươi mát nhất của Đấng Đại Từ Đại Bi cho tất cả các môn đồ đang buồn rầu và lo lắng vì bậc Đạo-sư tối cao sắp vĩnh viễn lìa trần mà bản thân mỗi người thì còn đang ngụp lặn trong bể khổ không bờ. Tôi lúc đó, nhìn khắp nước Việt Nam, chỉ thấy những người què mùa vô tội đang bị lột trần để quay trên lửa đỏ, nhìn ra ngoài thế giới cũng chỉ thấy những người lo lắng và bất lực trước sự đe dọa của một cuộc chiến tận thế. Còn chính mình thì mới chỉ được một giọt nước rớt xuống từ một cành dương liễu mảnh mai. Những câu nói trên mà tôi thấy trong kinh Đại Bát Niết Bàn của Trường Bộ Kinh, tôi mới chỉ hiểu một cách mập mờ và dịch ra tiếng ta đời nay, đại khái là "Tâm Trí của mỗi người, một khi đã được mở ra với Chánh Pháp, thì đã là một với Chánh Pháp, và là ngọn đèn chỉ con đường sáng, cứ vững lòng, tất cả mọi người đều sẽ tới nơi."

Thượng Tọa Viện Trưởng ngồi nghe tôi nói không thốt một câu. Nhưng rồi năm sau đến ngày Phật Đản, tôi lại có một lời yêu cầu nữa. Tôi dâng đàn và nói về Bát Chánh Đạo, con đường tu tám lần song song mà tôi ví với cỗ xe tám ngựa, nhưng cả tám con người ấy đều chỉ là ta: Nhìn thế nào, phóng thế nào, chạy thế nào, cân bằng thế nào, thở thế nào, thu thân thế nào, chú tâm thế nào, quyết chí thế nào, phải theo đúng lời dạy. Thượng Tọa tiến chân tôi chỉ nói rằng ít ai dám giảng Bát Chánh Đạo. Tôi nói rằng rồi chỉ mới học mà thôi.

Nhưng năm sau, cái đầu đề còn khó hơn nữa. Thượng Tọa muốn tôi nói về triết lí Cổ Ấn trong thời Đức Phật.

Buổi đầu tôi nói chuyện ở Viện Đại Học Vạn Hạnh, có chừng ba bốn chục người đến nghe, tất cả đều lễ phép, không ai bỏ ngang về. Buổi thứ nhì, được năm sáu mươi, với vài vị sư áo vàng. Buổi thứ ba, nói về triết học Cổ Ấn tôi rợn tóc gáy vì Đại Giảng Đường chật ních vào khoảng bảy trăm người, với một đề tài rất khô khan khắc khổ mà tôi làm thành một giáo trình cần trọng để cho chính tôi.

Thượng Tọa Viện Trưởng kiên nhẫn ngồi nghe với các thánh giả và phê bình rằng bài giảng của tôi giống như một bài giảng của một vị thầy của Đại Học Nalanda, nơi Thượng Tọa học. Điều này không có gì lạ cả, là vì tuy các sách triết Ấn của GS. Dan Guita và của triết gia Rhadakrisnan chỉ nói rất sơ sài về tư tưởng

Ấn thời Đức Phật, nhưng kinh Brahmajala, dịch là Phạm Võng, là cái lưới trời mà chính Đức Phật nói cho Tăng già, đã nói hết cả. Triết học trói buộc con người vào sự khổ đau vĩnh cửu.

Bài diễn giảng cuối cùng cho ngày Vesak của tôi tại Đại Học Vạn Hạnh là về "Tư Tưởng Xã Hội của Đức Phật". Khi nhận đề tài này, tôi ngỡ ngẩn vì chưa hề nghe thấy một người nào hay đọc được trong một cuốn sách nào của Anh, Pháp, Đức, Ý, Nga về Đức Phật xã hội. Nhưng tôi được biết rằng sau khi đã bị tất các Đạo lớn từ chối, Tiến Sĩ Ambedkar đã được Phật-giáo, mới trở lại Ấn Độ, cho phép làm một buổi lễ lớn nhận một triệu người cùng đình bị ruồng bỏ được quy y Phật, và chính ông cũng bỏ đạo cũ để thờ Đức Phật. Rằng Phó-thủ-tướng Anh và Chủ tịch Đảng Xã hội là Atla, sau khi đi dự Đại Hội của Đảng Xã Hội Miến (Myanmar, tức Burma), đã tuyên bố rằng có một đảng xã hội Á Châu đặt chủ thuyết trên lòng từ bi của Đức Phật và bỏ thuyết tranh đấu giai cấp, rằng chính sách kinh tế của Canada nói rằng chủ trương trung-đạo theo Giáo pháp (Dharma) của Đức Thích Ca Mâu Ni. Thế nhưng để diễn giảng về tư tưởng Xã Hội của Đức Phật thì là một chuyện khác. Tôi lại về nhà và mỗi tối đọc cho hết năm bộ của Kinh tạng để nhật ra những lời dạy của Phật Tổ về những chế độ và tập quán trong xã hội Bà La Môn Giáo. Và tôi sáng mắt lên những ý tưởng tân tiến của Đảng Chánh Đảng Chánh Giác hơn hai ngàn sáu trăm năm trước.

Bài giảng của tôi năm ấy đã được GS. Trần Văn Từ dịch ra Anh văn, rồi lại được Bà Celia Barclay, một nữ sĩ Anh dịch lại rồi lưu truyền trong Đạo Quakes là một Giáo phái Thiên Chúa Giáo rất uy tín ở Anh Quốc. Tôi cũng dùng bài này làm nền móng cho một cuốn sách nhỏ của tôi, tựa đề là "Đức Phật Giữa Chúng Ta." Tôi nghĩ rằng thế giới hiện đại có thể được sáng hơn (enlightened) nếu được nghe lại những lời Phật dạy.

Trong những năm này, ngày đêm tôi học Phật và Đức Như Lai vẫn Như Lai với tôi ngoài những lúc tôi phải hành cái nghiệp trong y học và y khoa của tôi. Tôi không được học với Thầy Minh Châu một giờ một khắc nào, nhưng Thầy đã là người tiếp dẫn tôi đến chân Đức Phật, chỉ có năm bước đường và theo đúng lời dạy tối hậu của Người, "Tự mình là ngọn đèn cho chính mình, dùng Chánh Pháp làm chỗ nương tựa."

Nhưng những ước mong của tôi chỉ là vọng ảo. Hiệp định Paris là kế hoạch chót để làm vỡ Thế giới Đỏ và gây một chiến cuộc mới giữa răng và môi, đồng thời lại thoát thân ra khỏi một vũng lầy chưa bao giờ bị.

Tôi còn gặp lại vị Thầy cũ trong Đạo khi phải ở lại vì những xiềng xích của định mệnh. Năm 1977, Đại Học Vạn Hạnh đã bị giải thể, một buổi sáng chủ nhật tôi đang ngồi đọc truyện giải buồn thì Thầy Minh Châu được chở đến nhà tôi trên một chiếc Honda. Thầy kể rằng Thầy đã về ở Thiền Viện Vạn Hạnh tại Phú

Nhuận, mỗi ngày thức giấc từ 5 giờ sáng, xuống vườn đi vòng quanh chùng một tiếng đồng hồ rồi trở về tắm gội, ngồi thiền, xong thì ngồi dịch Kinh cho đến tối. Việc dịch Kinh đã thuần thục lắm, chữ nghĩa đã thông thuộc, nhiều khi đọc một câu tiếng Phạn (Pali ngữ) thì tay đã viết ngay câu tiếng Việt.

Thầy đã dịch xong thêm một quyển Tiểu Bộ Kinh (Samyutta Nikaya) và muốn tôi đến giới thiệu tập kinh mới với các Phật Tử. Lúc ấy, hằng ngày tôi phải đối đầu với những người của chế độ mới để bảo vệ sự học của các sinh viên y khoa và giữ gìn sự an ninh của các bệnh nhân của Bệnh Viện nên từ chối và nhắc Thầy rằng Viện Đại Học còn có những giáo sư lớn như Cụ Nguyễn Đăng Thục và GS Vũ Văn Mẫu, xin Thầy thỉnh các vị. Tuần sau, Thầy Minh Châu lại đến cùng với Thầy Hộ Giác, cho tôi biết rằng Ủy ban Nhân dân Thành phố sẽ đến dự buổi ra mắt Bộ Kinh, và hai giáo sư Nguyễn và Vũ đều không đến, nên nhất định tôi phải có mặt.

Tôi đã đến và giảng về Trung Đạo, cái Đạo Giữa của Đức Phật, từ chối những Đường cực đoan. Sau bài giảng, tôi về thẳng nhà và hai tháng sau, bỏ lại hết mọi phiền trọc, cắt đứt mọi kết sử, vượt biển tới Cù Lao (Pulau) Besar để chờ ngày đầu thai ở một cõi sống khác. Thầy Minh Châu vẫn gửi các Kinh sách của Thầy viết và Kinh Tạng dịch từ Pali, bản luận án Tiến Sĩ về Trung B -Kinh, cuốn tóm lược A-Tì-Đạt Ma (Abhidhamma), cuốn tiểu sử Huyền Trang, cuốn Đốt Đuốc Lên Mà Đi... sách nào tôi cũng đọc hết, nhập tâm và quên đi.

Tôi tiếp tục đi trên con Đường đã dài hơn hai ngàn sáu trăm năm của Phật Pháp. Không còn Thầy, tôi vào Trung Luận với Long Thọ (Nagarjuna), vào Duy Thức với Vô trước (Asanga) và thế thân (Vasubandhu), vào Thiền Hoa-Nhật và Mật Tông, không quên các vị ngoại đạo là Lão tử, Trang Tử, Patanjali, Sankara như Thượng Tọa Minh Châu đã muốn tôi làm, và luôn luôn thấp sáng ngọn đuốc tâm mà Đức Phật đã nhóm lên cho mỗi môn đồ khi ngài nhập Đại Bát Niết Bàn.

TRẦN NGỌC NINH,

2012

In lại trong “Thành Kính Tưởng Niệm Trưởng Lão Hòa Thượng Thích Minh Châu (1918-20012) Hội Đồng Trị Sự GHPGVN, Nxb Hồng Đức, 2014, trang 257

VƯƠNG TRÙNG DƯƠNG

DỊCH GIẢ PHÙNG THĂNG

THƯ QUÁN BẢN THẢO

SỐ ĐẶC BIỆT TƯỞNG NIỆM PHÙNG THĂNG



Số 59 THÁNG 3-2014



Trước đây, trong phần Giới Thiệu Sách Báo như thường lệ trên nguyệt san Tân Văn, khi giới thiệu về Thư Quán Bản Thảo số 56, tôi đã viết: “Thư Quán Bản Thảo số 56, tháng 6 năm 2103 đã được ấn hành và gửi đến thân hữu, độc giả khắp nơi. Trải qua 13 năm, số 56 này tưởng chừng đình bản vì tai nạn xảy ra trong gia đình anh Trần Hoài Thu – chị Nguyễn Ngọc Yến, hiền thê của anh – bị stroke,

phải nằm bệnh viện để điều trị vào cuối năm 2012, trước ngày ấn hành TQBT số 55...”.

TQBT do anh Trần Hoài Thu chủ trương và vài thân hữu cùng nhau thực hiện nhưng “cánh tay đắc lực” nhất là chị Nguyễn Ngọc Yến âm thầm hỗ trợ cho chồng để hoàn thành “đưa con tinh thần” cho đến khi đến tay thân hữu và bạn văn. Vì vậy, số phận của TQBT tùy thuộc vào tình trạng sức khỏe của anh chị.



*Phùng Thăng qua nét vẽ của Đình Cường
Phùng Thăng và cháu Tiểu Phương*

Trải qua một năm chăm sóc người bệnh. Tháng Giêng năm 2014, Trần Hoài Thu viết những dòng chia sẻ:

“Bây giờ tôi trở thành một kẻ nội trợ săn sóc nhà cửa. Cả năm nay Y. chỉ quanh quẩn với xe lăn, cùng căn phòng bệ bộn thuốc men, và cây kiềng. Tôi phải làm những gì mà Y. đã làm trước đây. Đổ rác. Dọn dẹp nhà cửa. Rửa chén bát. Giặt giũ quần áo. Viết bill. Đây là những việc mà cả đời tôi chẳng bao giờ đụng tay vào. Nhưng cuối cùng, hoàn cảnh đã bắt một lão già, lẽ ra hưởng già, hưởng nhàn, thì bây giờ phải tui bụi, nhọc nhằn hơn ai.

Tôi có thể bán cái cho nursing home mà. Tôi có thể đẩy Y. vào một nơi được lập ra để giúp tôi hưởng già mà. Tôi có đầy đủ lý do, không cảm thấy xấu hổ, hay hổ thẹn với lương tâm, vì tôi không còn đủ sức để lê đôi chân bị Gout, hay phải bị

kiệt lã vì tuổi già sức yếu. Cái quyết định vào nursing home là quyết định của Y. cũng vì những lý do ấy. Hy sinh đời mình vì không muốn thấy nỗi khổ nạn của kẻ khác. Và đó cũng là quyết định của cô thuộc sở xã hội được phái đến để thẩm định hoàn cảnh chúng tôi. Cô hỏi Y. bà có muốn vào nursing home không. Y. trả lời yes. Tôi nói là tôi không muốn để vợ tôi vào đấy.

Nhưng cô nói ông đừng bận tâm. Nếu ông không lo được cho bà thì hãy để người khác lo cho bà. Ông hãy giữ gìn sức khỏe của ông trước tiên. Ở trong nursing home, có người sẽ tập cho bà đi đứng...

Tôi nghe lời bà. Và ký vào giấy để Y. vào nursing home...

... Vậy mà cuối cùng tôi lại gọi bà để xin được hủy bỏ. Tôi nói là tôi không thể để vợ tôi vào. Tôi có thể gánh vác trách nhiệm như là một primary caregiver. Tôi cũng gọi cô cán sự xã hội. Tôi cũng gọi sở xã hội. Họ đều nói chúng tôi hiểu và thông cảm. Họ không quên chúc tôi một mùa Lễ đầy vui tươi hạnh phúc.

Tôi đã chọn cho tôi một quyết định. Tôi không cần nghĩ ngợi đắn đo gì hết. Tôi không cần biện giải gì hết. Chọn và chấp nhận. Bởi vì lúc này Y. rất cần tôi. Và tôi cũng rất cần Y...”.

Tôi gặp Trần Hoài Thu lần đầu tiên tại Vũ Đình Trường ở Trường BB Thủ Đức vào tháng Giêng năm 1967, cách đây hơn 47 năm. Khi đó chúng tôi ở trong Ban Bao Chí của liên khóa SVSQ (23 & 24) đảm trách nguyệt san của quân trường này. Trần Hoài Thu từ nhà giáo trở thành kẻ bất cần đời, một thời sống phiêu bạt giang hồ, trinh sát, nay đây mai đó, cơm hàng cháo chợ, ngủ với “khách sạn ngàn sao”, vào sinh ra tử... Thế nhưng, tuổi già, Trần Hoài Thu đã “chôn chân một chỗ” với hiền thê nơi xứ lạnh. Và, mối tình già của anh chị rất cao đẹp, quý hiếm, thuận vợ thuận chồng với tấm lòng muốn làm sống lại “Di Sản Văn Chương Miền Nam” trước năm 1975. Ngoài các công trình qua các tác phẩm đã ấn hành, Thư Quán Bản Thảo là minh chứng cụ thể.

Tờ Phụ Nữ Tân Văn ngày 10/3/1932 trình làng bài thơ Tình Già của Phan Khôi (1887-1959), lúc đó tác giả vẫn còn trẻ.

*“Hai mươi bốn năm xưa,
Một đêm vừa gió lại vừa mưa.
Dưới ngọn đèn mờ, trong gian nhà nhỏ,
Hai cái đầu xanh kề nhau than thở:
- Ôi đôi ta, tình thương nhau thì vẫn nặng,
Mà lấy nhau hẳn là không đặng,
Để đến nỗi, tình trước phụ sau!...”*

... Hai mươi bốn năm sau.

Tình cờ đất khách gặp nhau.

Đôi cái đầu đều bạc.

Nếu chẳng quen lung đố nhìn ra được.

Ôn chuyện cũ mà thôi. Liếc đưa nhau đi rồi,

Con mắt còn có đuôi”.

Bài thơ Tình Già ẩn chứa mối tình dang dở nhưng vẫn canh cánh trong lòng. Khi nhắc đến Thơ Mới thời tiền chiến, đây là bài thơ tiêu biểu. Ở tuổi thất thập, Trần Hoài Thư chia sẻ cùng thân hữu và bạn văn tình già của anh với người bạn đời mối tình hiếm có, cao đẹp và trân quý.

Qua bốn thập niên chung sống với nhau, tình già của Trần Hoài Thư bày tỏ với 4 câu thơ trong thi phẩm Xa Xứ ấn hành năm 2010:

“Cảm tạ mỗi ngày em vẫn cho tôi

Niềm vui khua dòn trên bàn máy gõ

Những niềm vui mỗi ngày mọc lên nho nhỏ

Xứ xanh hoài trên khung cửa hôn tôi”.

Sách ơi! Thư ơi! Khi cha mẹ đặt tên anh và bút hiệu anh chọn như định mệnh đã an bày. Chị Yến mang lại cho anh mùa xuân trong hành trình với chữ nghĩa. Chị Yến cho anh nhựa sống, niềm vui, hơi thở... nhưng chẳng may lâm bệnh và anh đền đáp lại niềm an ủi vô biên cho chị. Phạm Văn Nhân viết: “Phải chi chị Yến đừng ngã bệnh thì có lẽ giờ phút này, cho dù miền Đông Bắc Hoa Kỳ có đổ những cơn bão tuyết nặng đến đâu chẳng nữa thì hai anh chị cũng lái xe đến thư viện Mỹ để tìm thêm tư liệu để viết. Đằng này, mỗi ngày hầu như hết 98% thời gian anh phải chăm sóc cho người vợ đáng thương kia. Chỉ còn 2% thời gian trong ngày mà anh vẫn không bỏ ý định làm nên những sự việc văn học”.

Trước khi chị Yến lâm trọng bệnh, hai vợ chồng ngày đêm lui cui ở basement với “nhà in tự chế” để in, xếp trang, đóng, cắt, gói... rồi ra Bru Điện gửi tặng thân hữu. Tác phẩm & Thư Quán Bản Thảo không bán, chỉ biếu, và tùy lòng hảo tâm của thân hữu, bạn văn đóng góp. Trải qua thời gian dài vẫn như vậy. Từ trước đến nay, ở hải ngoại chưa có ai hy sinh công sức và tiền bạc để theo đuổi hoài bão như vậy. Trong blog của TQBT có ghi: “Muốn có báo xin gửi thư về chúng tôi. Nếu ngại phải mang nợ thì kèm tem, kèm tiền. Nhưng hãy để chúng tôi có được cái quyền từ chối để chúng tôi có tiền nhiều khi mua TQBT cũng không được! Nếu ở trong nước thì chờ có ai quen về VN, nhờ họ mang về dùm”.

Mỗi lần đi tìm tài liệu để thực hiện chủ đề cho TQBT, từ New Jersey, khoảng 5 giờ lái xe đến thư viện đại học Cornell ở vùng thượng tiểu bang New York, khoảng 3 giờ lái xe đến thư viện đại học Yale ở tiểu bang Connecticut. Đó là hai thư viện chính được lưu trữ sách, báo của Việt Nam. Ngoài ra còn có vài thư viện nhỏ ở Miền Đông HK được bạn bè giới thiệu. Giờ đây, THT không còn thời gian rong ruổi!

Thư Quán Bản Thảo số ra mắt sau biến cố 9/11 đến nay đã được 14 năm. TQBT 59 “Tuởng Niệm Phùng Thăng”, nữ dịch giả nổi tiếng đã chết thê thảm vào tháng 6 năm 1975 bởi quân tàn bạo Khmer Đỏ. Gần bốn thập niên qua, hình ảnh Phùng Thăng đã phai mờ theo năm tháng!

Trong TQBT 59, anh Trần Hoài Thư cho biết: “Với số báo kỳ này, bề dày là 280 trang, thì hai trăm trang đều dành cho Phùng Thăng. Đó là một chuyện lạ lùng khi tôi nghĩ sẽ chẳng bao giờ làm nổi. Sao mà làm được khi tôi là một primary caregiver phải tất bật với những công việc phải chăm sóc một người bạn đời bị bán thân bất toại, tôi không thể rời nhà hơn một tiếng đồng hồ, khi mà Phùng Thăng ra đi chẳng để lại dấu vết. Hay chẳng ai bận tâm nhắc nhở... Ngay cả những tác phẩm mà Phùng Thăng để lại cho đời cũng xem như mỗi mắt trông tìm như *Buồn Nôn, Những Ruồi, Sói Đồng Hoang...* Vậy mà bây giờ tôi có đủ. Có cả chứng liệu Koh Tang. Có cả Thổ Chu. Có cả hồi ký của ông đại sứ... Có cả cảnh hai mẹ con bị trói chặt... Có cả học trò viết về cô giáo dạy Triết lúc cô mới 23 tuổi, mà bây giờ, cứ nhắc đến một mùi hương kỳ lạ, và một màu áo đen không bao giờ quên, hay có cả những *Kẻ Lạ Ở Thiên Đường*, một tác phẩm mà chưa ai nhắc, khi Phùng Thăng quyết tâm dịch, dù sau những ê chề bởi những trang phê bình hằn học chê bai về cuốn “*Những Ruồi*”...

Ví dụ cuốn *Kẻ Lạ Ở Thiên Đường* của Simone Weil do PT dịch. Người thân của Phùng Thăng cho biết bản thảo đã bị thất lạc sau năm Mậu Thân. Tìm trên Net, không có dấu vết. Tìm qua các thư mục trên mạng của Yale, Havard, Cornell hay Quốc Hội Hoa Kỳ: cũng không. Tìm ở thư viện Sài Gòn, Hà Nội có tầm cỡ quốc gia cũng không. Vậy mà tôi lại tìm ra nó – tại một thư viện tỉnh...”.

Dịch giả Phùng Khánh - Ni Sư Trí Hải (1938-2003) tên thật là Công Tăng Tôn Nữ Phùng Khánh và dịch giả Phùng Thăng (1943-1975) là hai chị em ruột. Gia đình hoàng tộc rất mộ đạo Phật. Thân phụ là cụ Nguyễn Phước Ứng Thiều, cháu nội của Tuy Lý Vương Nguyễn Phước Miên Trinh. Phùng Thăng theo học ban Triết, Đại Học Văn Khoa Huế. Giáo sư Triết tại trường trung học Trần Quý Cáp Hội An năm 1966, mới 23 tuổi. Trong thời điểm đó vì không khí chính trị ngột ngạt ở địa phương nên lên nương thân ở Di Linh và dạy Anh Văn trường trung học Nông Lâm Súc Bảo Lộc. Sau khi chia tay với người bạn đời Trần Xuân Kiêm (Chon Hạnh), Phùng Thăng về Sài Gòn.

- *Câu Chuyện Dòng Sông* của Hermann Hesse (dịch chung với Phùng Khánh) năm 1965.

- *Buồn Nôn* của J.P Sartre (Phùng Thăng dịch) năm 1967.

- *Những Ruồi* của J.P Sartre (Phùng Thăng dịch) năm 1967.

- *Sói Đông Hoang* của Hermann Hesse (PT dịch chung với Chơn Hạnh) năm 1969.

- *Kẻ Lạ Ở Thiên Đường* của Simone Weil (Phùng Thăng dịch). Tác phẩm này ấn hành năm 1973, trong phần giới thiệu, dịch giả bày tỏ tất cả nỗi lòng tiềm ẩn.

Ngoài ra, bản thảo bị mất:

- *Thế Giới Thiên* (The World of Zen) edited by Nancy Wilson Ross, New York 1960, do nhà xuất bản Thanh Hiên (bị mất bản thảo sau biến cố Mậu Thân).

- *Theo Dấu Tình Yêu* (Tác phẩm luận đề).

- *Chinh Lý Tư Tưởng Tây Phương* (tác phẩm luận đề - luận án tốt nghiệp cử nhân Triết).

- *Thư cho Tiểu Phượng* - Tuyển tập nhiều người viết: Linh Thoại, Phùng Thăng, Nhất Kiếm, Thiên Tứ.

Với bút hiệu Tuệ Không (sau này Phạm Thiên Thư lấy pháp danh Thích Tuệ Không), đổi sang Huệ Minh qua các bài viết về Triết Học và Phật Học.

Sau biến cố tang thương 30-4, đầu tháng 5-1975 Phùng Thăng dẫn con gái Tiểu Phượng mới 9 tuổi tìm đường vượt biên (Tiểu Phượng là con gái của Phùng Thăng và Trần Xuân Khiêm). Theo ghe ra đảo Thổ Chu thuộc Kiên Giang với hy vọng được tàu Mỹ đón nhưng quá trễ. Quân Pol Pot lợi dụng lúc đảo không còn chính quyền, tấn công chiếm đảo vào ngày 10 tháng 5, lừa theo 515 người giải về đất Campuchia. Sau nhiều năm bặt tin, năm 1981 anh Trần Xuân Khiêm lên Đà Lạt gặp thầy Chiêm. Theo lời thầy Chiêm thì không chết trên biển mà chết tập thể cùng với con gái và người cháu ruột. Ông nói bị đập đầu vào gốc cây mà chết... khoảng 10 tháng 6 năm Ất Mão (1975). Vì vậy Ni Sư Trí Hải chọn ngày ấy làm ngày giỗ Phùng Thăng. Di ảnh mẹ con chị được đặt tại chùa Pháp Hoa, Phú Nhuận, Sài Gòn.

TQBT 59, số Tưởng Niệm Phùng Thăng với các bài viết của Trần Hoài Thư, Thái Kim Lan, Phạm Văn Nhân, Phay Van, Thịnh Văn, Đào Anh Dũng, Trần Văn Nam... THT và Nguyễn Lệ Uyên phỏng vấn những cây bút nói về Phùng Thăng: Nguyễn Vy Khanh, Khuất Đầu, Diệu Hoa. Văn liệu sưu tầm trích từ bản dịch của Phùng Khánh và Phùng Thăng. Thơ của Trần Xuân Khiêm, Nguyễn Đức Sơn, Huy Tưởng, Đinh Cường, Trần Thị Nguyệt Mai...

Hình bìa TQBT 59 với chân dung Phùng Thăng và bé Tiểu Phụng qua nét vẽ Đinh Cường. Ảnh tư liệu sưu tầm được do thân hữu chuyển cho ĐC & THT.

Theo quan niệm của Nguyễn Vy Khanh: “Với văn học miền Nam thời 1954-1975 cũng như đối với văn học nói chung, dịch thuật đã và đang đóng vai trò hết sức quan trọng, trong việc phổ biến, tiếp cận các khuynh hướng văn chương của nước ngoài cũng như sáng tạo văn học nghệ thuật; bộ phận dịch thuật và văn học nước ngoài phát triển thì các ngành văn học cũng phát triển, cập nhật theo... Phần đóng góp của hai dịch giả (Phùng Khánh & Phùng Thăng) dù không nhiều về số lượng như các dịch giả khác, nhưng thật sự đáng kể trong cuộc vận động văn nghệ và văn hóa sau năm 1964...”.

*

Như đã đề cập ở trên, trước khi nói về TQBT 59, viết lung khởi về trường hợp hiện nay của anh chị THT để nói lên tấm lòng và sự quyết tâm của anh về hình ảnh dịch giả Phùng Thăng đã chết thê thảm lúc còn trẻ. Phùng Thăng đã đóng góp cho nền dịch thuật văn học Miền Nam nhưng bị lãng quên với số phận nghiệt ngã của chị. Điều đáng xấu hổ, ở trong nước ấn hành bản dịch của Phùng Thăng nhưng để tên dịch giả ở trang bìa sau. Theo lời người bạn văn nói với tôi, không để tên Phùng Thăng mà lấy tên lạ hoắc nhưng đối chiếu y chang! Trong Thư Tòa Soạn, anh THT chỉ viết: “Với niềm mong mỏi vô biên: Hãy trả những gì của Phùng Thăng về lại cho Phùng Thăng”.

Bản dịch *Câu Chuyện Dòng Sông* của Hermann Hesse (Nhà xuất bản Lá Bối ấn hành vào các năm 1965 và 1966, nhà xuất bản An Tiêm vào năm 1967) sau này Hội Nhà Văn Việt Nam ấn hành “chôm” nguyên tác bản dịch đã gây lùm xùm trong dư luận.

Quý thân hữu và bạn văn muốn có món quà lưu niệm TQBT này, liên lạc với THT qua

email tranhoaihu@verizon.net

Little Saigon 4-2014

Vương Trùng Dương

THÁI KIM LAN

NHỚ PHÙNG THĂNG



Phùng Thăng đứng thứ ba, đứng đầu từ trái qua là Phùng Khánh

Lớp đệ nhất C2 của chúng tôi ở trường Quốc Học thập niên 60, niên khóa 59/60 gồm những nữ sinh (không kể đám nam sinh học trường Quốc học và những trường khác đên) từ trường Đồng Khánh lên, những đứa đã qua phần tú tài 1, cả nhóm quen biết nhau từ ngày đệ thất, đệ lục, đệ ngũ Đồng Khánh, theo nhau mà học từng năm, nói nhau mà dệt mơ ước học trò, cho nên qua Quốc Học gặp mặt là tự nhiên thấy cùng phe, không sợ... Sợ chi không biết nữa, chỉ biết không

sợ, không những không sợ mà còn có chút kiêu kiêu, tự hào... đường đường... lên làm đàn chị cả một trường toàn là nam sinh...

Nhưng tôi còn nhớ, ngày đầu tiên khi bước vào lớp học đệ nhất C2 ấy,... có lẽ tôi là người cuối bước vào lớp... nhưng rõ ràng... không trễ, tôi cố tình đi học sớm, bỏ cái cổ tật đi trễ vì dù rằng thì chừ đã lớn rồi, học đệ nhất thê lặn.

Nhưng không trễ mà hoá ra trễ...vì khi vào lớp thì đã có một người ngồi đó rồi, dãy bàn phía bên kia khi bước vào lớp, hàng thứ ba, đầu ghé ở lối đi giữa phân lớp thành hai dãy.

Lạ. Chưa gặp bao giờ.

Áo trắng, dáng ngồi thẳng, nghiêm trang, nét mặt thanh tú, làn da trong sáng, tóc bím hai con rết thắt nơ trắng. Hai con rết và cái nơ tròn teng tiết lộ sự trẻ thơ so với nét mặt có sống mũi cao nghiêm nghị của “người lạ” ấy. Chị không cười mặc dù đôi môi hồng tươi, như tiết kiệm hay muốn giữ bí mật của cả tâm hồn hay của đôi hàm răng mà sau này tôi có lần nhìn được rất trong. Môi không cười cho nên nét diễn tả tâm tình hầu như dờn nơi đôi mắt sáng lập lánh đầy chân thiện, chị cười bằng mắt rất lặng lẽ. Gương mặt ấy hầu như chỉ biết cúi xuống trang sách hay ngẩng lên nhìn bảng đen, hiếm khi thấy chị nhìn ngang hay liếc dọc để quan sát chuyện chung quanh mình...

Lạ, không biết từ trường mô mà vô lớp ni, cái lớp nhón nháo, lỏm ngổm nam sinh, hùng hực sức sống trẻ trung cỡ nhất quý nhì ma, ngồi sau khèo tóc con gái ngồi trước cuốn vào tay mình giật giật rồi giả lơ như không hay biết... Cùng lắm chị chỉ nghiêng đầu nhưng không quay lui. Thật ngoan như “ma soeur” ấy. Sau này mới biết chị học ở trường bà xơ thiệt và hình như ở xa mới về, vô lớp đệ nhất như bỏ băng các lớp trung học thường tình.

Tôi thích nói “hình như” để viết về chị, vì tôi cũng chỉ “thấy” chị, mà thấy “hình như”.

Vâng hình như chị vẫn ngồi như thế suốt cả năm học, rất hiền, rất nhu mì, nhỏ nhẹ mà thông minh ghê gớm.

Tôi nhỏ người nên ngồi đầu bàn ngay cửa vào lớp cùng với hai bạn khác. Thỉnh thoảng quay đầu nhìn ra sau. Mỗi lần như thế, hình như tôi chỉ thấy một thứ ánh sáng bao quanh con người ấy, có thể vì màu áo trắng tương phản với những đầu tóc đen xanh, có thể vì cửa sổ phòng học mang nhiều mặt trời vào trong. Những tương phản không gian và thời gian nâng dáng người chị lên.

Chị khác, khác lạ với chúng tôi, ở cái thùy mị mà hầu như cứng rắn, ở cái ngây thơ trong trắng mà hầu như xưa rích lâu đời như câu chuyện cổ tích.

Mỗi lần quay đầu nhìn như thế, quay đầu không phải để nhìn chị đâu, mà vì tò mò muốn biết sau lưng mình cảnh tượng lớp học ra rả, những gương mặt thanh niên và thiếu nữ đang ngồi học có chuyện chi ngộ nghĩnh không. Mỗi lần như thế, hình như tôi giật mình khi nhận ra sự nổi bật khác lạ của chị nơi đáng ngồi cung kính, mẫu mực, nhu nhã, trong ngần.

Hình như gặp gỡ Phùng Thăng đối với tôi đã làm nảy sinh một thứ sùng sốt - một thứ giật mình - cho ngũ quan cảm nhận của tôi, một thứ ngạc nhiên... như tôi đã có lần viết về nỗi ngạc nhiên của tôi khi nghe đọc bài luận văn của chị về triết học Ấn Độ.¹

Hầu như chị vượt xa những người cùng lứa tuổi về kiến thức và suy tư. Giật mình biết người ấy cũng mê sách, đọc sách và chững chạc gấp đôi mình.

Mặc dù chị không phải là người xuất sắc nhất lớp, ồn ào nổi bật, có lẽ vì chị đã vượt xa trình độ đề nhất nên không chuyên trò trẻ nít học thuộc bài các môn khác. Phần tôi, tôi ngưỡng mộ chị về văn tài ngay buổi đầu của niên khóa năm ấy và sự ngưỡng mộ ấy vẫn còn mãi trong lòng không bao giờ phai nhạt.

Năm đệ nhất rộn ràng lứa tuổi mười tám, lứa tuổi trưởng thành, ở ngưỡng cửa sắp từ giã “thời con nít” học trò để thành người lớn sinh viên, nghĩ đến là ngợp người. Nổi choáng ngợp đôi khi làm say bộn trẻ, “quây” hơn, huyền ảo hơn với những chuyện trò văn nghệ, thi đua, những háo hức tìm kiếm văn học nước ngoài. Nhưng Phùng Thăng vẫn như một lạch suối trong giữa những cơn sóng sôi sục thanh xuân, vẫn chảy lặng lẽ trong dòng đời như thế, lặng lẽ mà rất sâu đến không nhìn thấy.

Giữa những náo nhiệt học trò, chị đã bắt đầu những cuộc giao lưu văn học mới: hình như chị đã mày mò dịch các tác phẩm văn học Pháp, Anh, Đức nổi tiếng đang chuyên về Việt Nam, những Camus, Goethe, Sagan, Beauvoir, Hesse... Còn nhớ khi tôi tìm đến địa chỉ “trung tâm văn hoá Pháp” ở đường Lê Lợi, trong đó có phòng sinh hoạt của viện Goethe, bắt đầu ghi tên học, thì... hình như Phùng Thăng đã ngồi ở đó rồi, i chang như khi tôi mới bước vào lớp C2, cái khổ người ung dung thanh thoát như thế đang ngồi trước trang sách...

Thời ấy thật lạ lùng, cả một lũ thanh niên say học, thấy chi cũng muốn học, như một cơn bệnh học trò hay lây. Đứa nì mới ghi tên học thêm lớp tiếng Pháp, đã thấy đưa tê lò dò đi vào ngồi bên cạnh. Vui thật! trong cái thành phố nhỏ bé với bề dày những thế hệ tiếp nối ham học, và sự học trở nên tâm huyết cả một đời.

Năm dự bị văn khoa 1961, bỗng đâu cả lũ lao xao, thấy xuất hiện một ông giáo sư trẻ tuổi, da trắng (người Việt mê da trắng!!!), tóc vàng, mũi cao, môi đỏ, một ông giáo sư người Đức mở lớp dạy tiếng Đức, ông tên Ferkinghoff. Thế là cả bọn kéo nhau ghi tên học tiếng Đức.

Khi tôi vào lớp, đã thấy Phùng Thăng ngồi đó rồi, an nhiên tự tại là thế! Hình như hồi ấy cả bọn sinh viên cả nam lẫn nữ đều “mê” ông Ferkinghoff, một nhân vật lạ “exotique” trong cái khung cảnh Huế xưa thời ấy. Cả bọn “mê”, có lẽ trừ chị Phùng Thăng, chị thanh thản ngồi, chăm chú đọc to hay đọc thầm từng con chữ theo ông giáo sư. Hình như chị làm cho ông giáo sư ấy chú ý nhiều hơn, hình như mỗi lần quay qua chị để chờ câu trả lời, mắt ông sáng hơn. Phùng Thăng! Ông kêu cái tên ấy không dấu “accent” với nụ cười xin lỗi đọc sai “Phung Thang”! Mỗi khi ông bối rối tìm lời giải thích một chữ mới cho sinh viên, hình như Phùng Thăng là cái phao giải cứu ông ra khỏi cơn bối rối ấy. Đến phiên chị thì hầu như tiếng Đức được hiểu dễ dàng!

Nhưng Phùng Thăng không ở lâu với chúng tôi. Một khoảng thời gian, ký ức của tôi trống hình ảnh của chị. Hình như sau đó chị vào Sài Gòn học. Riêng tôi, có duyên với nước Đức, được học bổng du học khoá đào tạo Giáo sư Đức ngữ do người kế vị ông Ferkinghoff, giám đốc chi nhánh viện Goethe tại Huế, ông H. Hohl đề nghị. Từ xa, tôi nghe tin hai chị Phùng Khánh (từ Pháp trở về nước) và Phùng Thăng là những người cộng sự tài giỏi của Hòa Thượng Thích Minh Châu trong việc xây dựng Đại Học Vạn Hạnh trong những năm 1965, 66, 67 cho đến 1975. Hai chị đã đóng góp không ít trong công trình xây dựng thư viện Đại Học Vạn Hạnh. Hơn thế nữa công trình dịch thuật của hai chị với những tác phẩm lớn của những văn hào trứ danh thế giới đã làm khởi sắc nền học thuật miền Nam một thời thêm phong phú và đa dạng, không những trên phương diện văn chương mà còn trên lãnh vực tư tưởng thời đại. Gia tài văn học ấy có bàn tay tài hoa và tấm lòng thương văn chương, văn học nước nhà của hai chị đã như gắm thêu.

Chỉ duy một điều, mà hôm qua trước khi viết về chị, tôi mới hiểu được phần nào sau khi nói chuyện với anh Trần Xuân Kiêm: trong các tác phẩm dịch, hiếm khi thấy tên Phùng Thăng, mặc dù công trình dịch của chị nòng cốt, thiết yếu cho bản dịch. Bởi vì Phùng Thăng không muốn để tên tuổi của mình, Xuân Kiêm bảo Phùng Thăng là bóng chim nhận qua sông không để lại dấu tích. Tôi hiểu không phải vì chị “cố tình muốn” mà chị là như thế.

Chị lặng lẽ đến như thế ấy. Lặng lẽ như tôi đã nhiều lần giạt mình khi thoát nhìn. Lặng lẽ đi và đến, ngồi ở thế gian giây phút rồi bỏ đi. Bóng áo trắng thấp thoáng sè sàng không gây tiếng động, đến nỗi khi có tìm lại chị trong ký ức, tôi có cảm giác e dè sợ kinh động sự lặng lẽ ấy, sợ sẽ tan biến đi hình hài trong ký ức đẹp nhất về một con người...

Một đêm không ngủ trên đường bay về Huế, tôi mở mắt trong đêm tối tìm hình ảnh “Phùng Thăng”. “Phùng Thăng”, tôi kêu thầm như ông Ferkinghoff đã có lần nhắc hai chữ ấy trong vẻ ngây thơ, ngay cả đại khờ như đứa bé tập nói, với một nụ cười rạng rỡ hạnh phúc được nói lên như thế. Tôi tìm và lục lọi ký ức. Có

chút tuyệt vọng và vô vọng không vượt qua được trước khi viết, đến từ nỗi ham muốn đem Phùng Thăng trở lại cõi trần.

Trong màn đen, tôi chỉ thấy ánh chớp từ một hành tinh nào đó, một giải lụa phát phơ trước mắt như tơ trời, một âm thanh lặng lẽ đang rơi, một thứ Quán Thế Âm nào đó như là nỗi yên lặng vô cùng...Tôi bất giác khấn vái sự yên lặng thần thánh ấy.

Sao băng

Áo trắng

Mây ngài

Bóng người ngồi đó

Giật mình có không...

Huế, mùa sương

Giáp Ngọ tháng hai 2014

Thái Kim Lan

Thứ sáu, 12/11/2021

EDWARDS, JUNE - MAI SƠN dịch

NHỮNG GIÁ TRỊ ĐẠO ĐỨC TRONG 'BẮT TRẺ ĐỒNG XANH'

Một thời, đứng đầu danh sách những cuốn sách bị phê phán và khuyến cáo không nên phổ biến tại các trường trung học ở Mỹ là *The Catcher in the Rye* (Bắt Trẻ Đồng Xanh), tiểu thuyết của J.D. Salinger kể chuyện cậu thiếu niên Holden Caulfield tự mình dần bước vào thế giới của người lớn.

Jerome David Salinger sinh năm 1919 ở trung tâm Manhattan, New York (Mỹ) trong một gia đình khá giả, cha là người Do Thái, mẹ là người Scotland. Tuổi thơ, ông được cha mẹ chăm sóc rất chu đáo. Năm 1934-1936, Salinger được gửi tới Valley Forge Military Academy - một trường chuyên dành cho con em các gia đình giàu có, nhưng ông sớm bỏ học vì không chịu được cuộc sống gò bó ở ký túc xá cũng như cách dạy dỗ cứng nhắc của các giáo viên trong trường. Dấu ấn của thời gian này sẽ được ghi lại trong tác phẩm nổi tiếng nhất của ông: *Bắt Trẻ Đồng Xanh*.

Năm 1937, ông du lịch châu Âu 5 tháng - thời gian đủ để ông có một cái nhìn rộng hơn ra khỏi nước Mỹ. Năm 1937-1938, ông trở về quê hương và theo học đại học ở Ursinus College và New York University. Thời gian này, ông yêu mê một người đẹp Oona O'Neill và hàng ngày ông viết những bức thư tình mùi mẫn gửi tới nàng. Kết quả, ông đã bị sốc nặng khi O'Neill đột ngột làm đám cưới với vua hài Charlie Chaplin, người hơn cô nàng nhiều tuổi.

Năm 1939, Salinger theo học một khóa viết truyện ngắn tại Columbia University dưới sự giảng dạy của Whit Burnett, người sáng lập tạp chí văn chương *Story Magazine*. Trong thế chiến thứ hai, ông gia nhập quân đội và tham gia vào cuộc đổ bộ lên Normandie. Ông được đồng đội ca ngợi như một chiến binh dũng cảm. Trong thời gian ở châu Âu, Salinger bắt đầu viết truyện ngắn một cách nghiêm túc. Ông gặp Ernest Hemingway ở Paris.

Năm 1945, Salinger cưới một nữ bác sĩ người Pháp tên là Sylvia, nhưng hạnh phúc của họ không kéo dài và họ đã sớm li dị. Năm 1955, Salinger kết hôn với Claire Douglas, con gái của nhà phê bình nghệ thuật người Anh Robert Langton Douglas. Cuộc hôn nhân này tan rã năm 1967 khi Salinger ngày càng có xu hướng rút về đời sống nội tâm với Thiên và đạo Phật.

Những truyện ngắn đầu tiên của Salinger xuất hiện năm 1940 trên các tạp chí *Story Magazine*, *Saturday Evening Post*, *Esquire* và *New Yorker*.

Tiểu thuyết đầu tay và cũng là duy nhất của Salinger, *Bắt Trẻ Đồng Xanh* (The Catcher in the Rye), khi ra đời năm 1951 đã lập tức gây tiếng vang lớn khắp thế giới. Sách bán được 250.000 bản trong năm, dù Salinger chẳng hề thiết tha gì tới việc quảng cáo, thậm chí ông còn không đồng ý cho in ảnh của mình trên bìa.

Ở Việt Nam, *Bắt Trẻ Đồng Xanh* được Phùng Khánh dịch và in ở Nhà sách Thanh Hiên, Sài Gòn trước 1975. Gần đây, Nhà xuất bản Văn Học cho ấn hành bản dịch mới của Đức Dương và Bùi Mỹ Hạnh. Cuốn sách được bạn đọc trẻ Việt Nam hiện nay rất yêu thích và tranh luận sôi nổi trên các diễn đàn điện tử. Song rất tiếc, cho đến nay, các nhà phê bình ở ta gần như vẫn chưa có bài viết nào đáng kể về tác phẩm này.

Để tìm hiểu giá trị của *Bắt Trẻ Đồng Xanh*, xin trân trọng giới thiệu bài phê bình dưới đây của June Edwards, nhà nghiên cứu Đại học West Virginia, Mỹ. Bài được đăng trong tuyển tập nhiều tác giả: *Tôn Giáo, Đạo Đức Và Văn Chương*, Lawrence Erlbaum Associates xuất bản, New York, 1998.

EDWARDS, JUNE -

“Thô tục! Vô đạo đức!” là tiếng thét giận trên cửa miệng của những người chỉ trích, vì họ đọc thấy hàng loạt từ ngắn có tính chất tục tĩu (four-letter word) xuất hiện trong sách và những lời lẽ báng bổ của cậu thiếu niên (đối với thói đạo đức giả tôn giáo).

Nói chung, họ cho đây là một cuốn sách tệ hại, ác độc, có thể làm băng hoại tinh thần lứa tuổi vị thành niên.

Ngược lại, những người chọn *Bắt Trẻ Đồng Xanh* thì cho đây là một tác phẩm có giá trị văn học, giá trị đạo đức, hấp dẫn, thiết thực và dễ hiểu. Vậy thật ra cuốn *Bắt Trẻ Đồng Xanh* có vô đạo đức như người ta phê phán không? Để trả lời câu hỏi này, trước hết cần phải hiểu rõ đạo đức là gì. Điều chắc chắn, nếu người đọc chỉ chăm chú đến những từ ngữ khiếm nhã ám chỉ hành vi tính dục, những

ngghi ngờ về tín điều tôn giáo mà không quan tâm đến nội dung câu chuyện của nó thì Bất trẻ đồng xanh đúng với mô tả của họ. Người ta không thèm đọc kỹ nó, nhưng chỉ cần lật qua năm bảy trang là có thể nhanh chóng chỉ ra những đoạn, những từ xúc xiểm, trái khoáy.

Tuy nhiên có nhiều con đường để tiếp cận với đạo đức. Chúng ta đừng để ai lớn tiếng áp đặt mà hãy tự chọn cho mình một lối tiếp cận già dặn và đầy trách nhiệm, được thử thách qua thời gian.

Thứ nhất; như chúng ta đã biết, “tất cả mọi người đều sinh ra bình đẳng”, hiểu rộng ra là ai ai cũng có quyền được đối xử một cách trân trọng như nhau, và đó chính là một tín điều đạo đức. Đạo luật về nhân quyền của Mỹ có những bổ sung sửa đổi trình bày chi tiết nghĩa vụ đạo đức ấy. Jefferson và Franklin cũng đã để lại những tác phẩm lý giải kỹ hơn vấn đề này.

Thứ hai; trải qua nhiều thế kỷ, các triết gia đã ủng hộ những đánh giá hành vi đạo đức từ nhiều góc độ khác nhau. Ví dụ, Aristotle trong *Đạo Đức Học* của Nicomaque trình bày những quy phạm của ông về một lối sống đức hạnh. Vào thế kỷ 18, Emmanuelle Kant trong *Phê Bình Lý Tính Thuần Túy* đã tác động đến tư tưởng đạo đức đương thời bằng những suy luận về “mệnh lệnh nhất thiết” (categorical imperative), một quy luật phổ quát dựa trên sự tự trị của ý chí.

Thứ ba; gần đây các triết gia đã khai triển các học thuyết đạo đức như là kết quả của những nghiên cứu thực nghiệm về cách đối nhân xử thế của con người. Đáng kể nhất là công trình của Lawrence Kohlberg. Ông đã định nghĩa lại những khái niệm đạo đức như công bằng, sự tôn trọng cá nhân, quyền con người bằng quan điểm đa văn hóa và lịch sử.

Tất cả những đường lối tiếp cận đạo đức trên đây có nhiều điểm tương đồng, nhất là khi đối chiếu chúng với những châm ngôn trong *Tân Ước* (mà những kẻ chỉ trích thì giành lấy *Tân Ước* làm cái gốc đạo đức cho những phát biểu của họ!)

Thế thì tại sao chúng ta không dùng cùng một nguồn luận cứ ấy như cách thế chống lại sự buộc tội? Không cần phải là một Kitô hữu người ta vẫn có thể đề cao nội dung đạo đức của giáo lý Jesus. Thậm chí những người theo thuyết bất khả tri luận và những người theo thuyết vô thần cũng thừa nhận *Kinh Thánh Tân Ước* như là phương pháp khôn ngoan giúp cho cá nhân hòa đồng vào xã hội. *Kinh Thánh Tân Ước* không phải là nguồn suy luận đạo đức duy nhất hiện có, nhưng nó là một nguồn đầy sinh lực. Nếu các nhà phê bình sử dụng *Kinh Thánh* làm bàn đạp tấn công những cuốn sách, những người bị phê bình cũng có thể sử dụng *Kinh Thánh* để tự biện hộ.

Nói như thế không có nghĩa *Kinh Thánh* là cái gốc dẫn tới những quyết định có tính chất quy phạm trong các trường học, bởi vì chí ít là về mặt lý thuyết, xã

hội đã thừa nhận sự tách rời nhà thờ và nhà nước, nên cách làm trên sẽ là bất hợp pháp và không thích đáng. Vấn đề ở đây là, có một loại sách văn học, mặc dù được nhà trường lựa chọn một cách kỹ lưỡng và theo những nguyên tắc nhất định, đang bị công kích vì phản lại đạo đức Kitô giáo. Nếu không dùng chung nguồn suy luận với những kẻ chỉ trích, chúng ta sẽ không thể nào phi bác được lời buộc tội của họ một cách hiệu quả. Kinh Thánh là một phần trong di sản văn hóa của nhân loại, do đó chúng ta có quyền diễn dịch ý nghĩa của nó có lợi cho chính chúng ta. Chúng ta không cần đến những lý lẽ của những kẻ muốn loại bỏ các tác phẩm văn học có giá trị đạo đức và giá trị văn học ra khỏi các trường học.

Bằng ngôn ngữ giản dị, mạnh mẽ, Jesus đưa ra những lời dạy dễ hiểu, nhưng khó thực hành. Con người đạo đức (trong *Tân Ước*) là con người sống với tha nhân đồng thời bằng nhiều cách thể hiện sự quan tâm, tôn trọng quyền lợi và phẩm giá của tha nhân. Khi Jesus trông thấy một đám đông sắp sửa ném đá vào một phụ nữ can tội ngoại tình, ngài nói: “Ai trong các ngươi là kẻ vô tội thì hãy ném đá trước đi?!” Không ai dám... Jesus khuyên các đồ đệ hãy cho kẻ đói ăn, cho kẻ rách rưới mặc, thăm hỏi người ốm đau, người tù tội.

Từ quan điểm của *Tân Ước*, sự vô đạo đức trong thời đại chúng ta có thể được minh họa bằng biên cô Birmingham, Alabama vào giữa thập niên 60 - ngày ấy, thị trưởng “Bull” Connor cho phép xua bầy cảnh khuyến tấn công một nhóm người da đen đang biểu tình đòi quyền công dân.

Vậy còn đạo đức trong *Bắt Trẻ Đồng Xanh* là gì?

Có một phẩm chất đáng quý của Holden Caulfield, nhân vật chính tuổi mười sáu trong truyện, là sự cảm thông với tha nhân, đặc biệt là những kẻ bị bỏ rơi. Truyện mở đầu với chi tiết Holden Caulfield bỏ xem trận chung kết của đội bóng đá trường anh để đến thăm ông thầy giáo già dạy lịch sử bị bệnh. Anh nghe nói sau lễ Giáng sinh anh sẽ bị đuổi học vì thi rớt. Dù biết ông sẽ quở mắng anh vì đã không bộc lộ hết khả năng tiềm tàng, và dù anh rất không ưa những lão già có bộ ngực gầy đét, cặp giò thì trắng trẻo, trơn tru không một sợi lông như ông, nhưng anh kính trọng ông vì sự quan tâm của ông đối với môn dạy và đối với học sinh. Trong buổi kiểm tra cuối cùng, Holden viết thư xin lỗi thầy về những việc làm sai quấy của mình và “để cho thầy không cảm thấy nặng nề vì đã đánh rớt tôi”. Đối với một cậu học sinh mười sáu tuổi, biết lo lắng đến cảm xúc của một thầy giáo già đã là một hành vi đạo đức; đi thăm người thầy ấy bị bệnh, tất nhiên còn đạo đức hơn. Không riêng gì thầy giáo Spencer, nhiều người khác cũng nhận được sự giúp đỡ của Holden. Chẳng hạn, ai cũng ác cảm với Ackley vì khuôn mặt đầy mụn, hàm răng xấu xí, những cái móng tay ghét bản và hơi thở hôi rình của nó; đã thế, Ackley lại hay khiêu khích, móc méo anh; nhưng anh không ngoảnh mặt, không ruồng bỏ Ackley. Anh rủ Ackley đi xem chiếu phim vì biết nó không có

người bạn nào. Với Ackley cũng như với nhiều người khác, nhân vật chính của *Bắt trẻ đồng xanh* đều thể hiện một sự quan tâm mà những người cùng lứa tuổi như anh chưa kịp biết tới. Holden hết sức đau lòng về sự vô cảm của đám học sinh trong lớp. Anh nhớ mãi một thằng bạn nhỏ con, ít nói. Vì không chịu rút lại lời chỉ trích một thằng tự phụ trong lớp, nó đã bị sáu đứa ở chung ký túc xá bắt nạt tàn công. Đêm ấy, mặc chiếc áo len cổ lọ mượn của Holden, nó ném mình qua cửa sổ ký túc xá. Holden mãi không hết dằn vò mỗi khi nhớ lại hình ảnh thằng nhóc nằm chết trên lề đường, rồi nghĩ rằng những tên khiêu khích gây ra cái chết kia bị đuổi học chưa đủ, chúng xứng đáng bị trừng phạt nặng hơn.

Sự đồng thuận trong gia đình là một giá trị luân lý được *Kinh Thánh Tân Ước* và cả những kẻ chỉ trích *Bắt Trẻ Đồng Xanh* ủng hộ. Ít có một cậu thiếu niên nào có thể bày tỏ tình yêu thương và trân trọng đối với gia đình như Holden Caulfield. Anh ngưỡng mộ tài biện hộ của cha anh - một luật sư, khiếu thẩm mỹ của mẹ anh, và sự tinh thông trong nghề biên kịch của người anh. Đặc biệt anh rất yêu thương Phoebe, cô em gái mười tuổi của anh. Anh nói: “Bạn chưa từng thấy đứa bé nào dễ thương và thông minh như Phoebe đâu. Bạn nói chuyện gì Phoebe cũng hiểu ngay lập tức... Bạn có thể đưa Phoebe đi chơi bất cứ chỗ nào...” Nhưng bị kịch giáng xuống gia đình Caulfield khi Allie, đứa em trai kém Caulfield hai tuổi, chết vì bệnh bạch cầu. “Bạn sẽ phải thích Allie, nếu bạn gặp nó... Nó là đứa thông minh nhất, tử tế nhất trong nhà.” Hôm Allie chết, Holden đi xuống nhà để xe và đập vỡ hết các cửa kính bằng hai bàn tay trần của mình.

Nhân vật chính trong *Bắt Trẻ Đồng Xanh* không nổi loạn chống lại những giá trị gia đình. Dù anh có lang thang mấy ngày ở New York thì cũng chỉ vì muốn tránh cho gia đình khỏi những tổn thương do việc anh bị đuổi học gây ra. Cuối cùng, chính với lòng yêu thương bé Phoebe, và ngược lại, với niềm yêu quý mà bé Phoebe dành cho anh, cuộc chạy trốn của anh đã được “thắng” lại, đồng thời sự tự trọng trong anh được khôi phục.

Holden là một chàng trai trong trắng. Anh nói thẳng với chúng ta điều đó. Dù anh có tất cả những ý nghĩ của một người lớn, và dù “có nhiều cơ hội”, anh vẫn tự đặt cho mình một giới hạn. Như anh thú nhận: “Tôi nghĩ trong đầu, có lẽ tôi là kẻ cuồng dục ghê gớm nhất mà bạn từng biết. Thỉnh thoảng tôi vẫn có thể nghĩ đến những chuyện rất bậy bạ nhưng tôi sẽ không thiết tha làm điều ấy nếu cơ hội xuất hiện. Tuy nhiên, điều quan trọng là tôi không thích những ý nghĩ đó. Nếu bạn phân tích nó, nó sẽ bốc mùi lên... Tình dục là cái gì thực sự khó hiểu đối với tôi...”

Anh kể, khi một cô bạn gái bảo anh ngừng lại, thì anh ngừng lại ngay. Anh không bao giờ muốn xâm phạm hay làm tổn thương cô ta.

Holden lang thang khắp New York và sợ phải trở về nhà báo tin cho mọi người biết anh bị đuổi học. Anh thuê một phòng khách sạn. Một tên ma cô gặp anh ở thang máy, gạ anh chơi gái. Sau một thoáng ngần ngại anh chợt nghĩ có lẽ đây sẽ là một kinh nghiệm tốt cho đời sống vợ chồng sau này. Anh bước vào phòng, đánh răng, thay quần. Khi cô gái điếm gõ cửa, anh vấp phải cái vali và ngã nhào. Cô ta không lớn hơn anh bao nhiêu - người gầy nhom, giọng nói rin rít. Cô ta cười váy; anh cầm lấy, treo vào trong tủ nhỏ để khỏi nhả. Anh tìm cách trò chuyện thân mật với cô ta. Đến khi cô gái xấp lại gần anh, bỗng nhiên anh hoảng sợ. Anh nói dối với cô gái là anh vừa mới mổ xong, rồi vừa đưa cho cô gái năm đô la vừa luôn miệng xin lỗi. Rõ ràng, Holden không sẵn sàng đánh mất sự trong trắng của mình và chắc chắn là không để điều đó xảy ra với một cô gái điếm. Cảnh tượng tội nghiệp kể trên cho thấy Holden hoàn toàn không phải là một người trưởng thành có ý thức mạnh mẽ về các giá trị.

Tương tự như Jesus đã nổi giận về hành vi của những kẻ giáo điều, những nhà đạo đức tự phụ, nhân vật chính trong *Bắt Trẻ Đòng Xanh* đã ghét cay ghét đắng những kẻ không nhất quán trong hành xử - giữa bản dân thiên hạ một kiểu, và riêng tư một kiểu khác. Anh cho biết vì trông thấy thói đạo đức giả của ông hiệu trưởng mà anh có ý định bỏ học. Anh lên tiếng chỉ trích một mẫu quảng cáo có hình chụp một học sinh cười một con ngựa phóng qua một hàng rào chắn, dưới là dòng chữ “những chàng trai thông minh, tuyệt vời” do trường đào tạo ra. Theo chỗ Holden biết, nhà trường thậm chí không có lấy một con ngựa, và học sinh của trường thì hoàn toàn không thông minh, tuyệt vời chút nào hết. Anh biết rõ mười mười nhà trường thường cho bọn học sinh nội trú ăn món bíp tết vào tối thứ bảy, để khi phụ huynh đến thăm con vào sáng chủ nhật hôm sau, họ sẽ nghĩ rằng con em mình luôn được ăn ngon như thế.

Sự giả trá tôn giáo càng làm Holden thất vọng hơn nữa. Anh tự coi mình là kẻ vô thần, nhưng anh thích Jesus. Tuy nhiên các đồ đệ của Jesus là một chuyện khác; họ chỉ đàng hoàng tử tế sau khi Jesus chết, còn khi ngài đang sống thì họ chẳng giúp được gì cho ngài. Sự trung thành là một giá trị lớn đối với Holden: những khó khăn nan giải của riêng anh bắt nguồn từ chỗ tự anh nhận thấy rằng anh đã làm gia đình thất vọng và vì thế anh không đáng được hưởng sự yêu mến của họ.

Trong những ngày lang thang ở New York, anh mời một người bạn gái cũ đi xem văn nghệ đêm Giáng sinh. Ai cũng tưởng là một chương trình có chủ đề tôn giáo, nhưng Holden không hề thấy chút gì thiêng liêng hoặc diệu kỳ để làm sáng danh Chúa - với cảnh tượng một đám diễn viên vác thánh giá đi ngang qua sân khấu. Anh nghĩ tôn giáo phải giản dị chứ không phải phô trương hình thức và trục lợi như thế. Anh nghĩ, “nếu Jesus mà thấy được những bộ trang phục màu mè ấy, chắc ngài sẽ nôn mửa ra máu”.

Trái ngược với thứ tôn giáo kinh doanh - trình diễn nói trên, Holden nhận được một hình ảnh tôn giáo thực chất hơn qua hai nữ tu anh gặp tại ga xe lửa. Mang những cái vali rỗng rỗng, hai người đang trên đường đến miền nam Chicago để dạy học. Anh đóng cho họ 10 đô la tiền quyên góp. Và khi anh nhận ra họ không hỏi anh có phải là tín đồ thiên chúa giáo không, thì anh ước gì có thêm tiền để đưa vào quỹ quyên góp của họ. Theo Holden, sự khiêm nhường và hiền từ của hai nữ tu là biểu tượng thu nhỏ cho những gì tôn giáo cần phải đạt tới.

Đức Jesus khẳng định rằng chúng ta phải trở thành con trẻ trước khi bước vào Nước Chúa; thì đối với Holden, sự trong trắng hồn nhiên của bọn nhóc con cũng có sức lôi cuốn đặc biệt. Anh thường xuyên bộc lộ niềm yêu mến với đứa em gái nhỏ. Anh cảm thông với cậu bé gặp trong rạp hát khi mẹ cậu không đưa cậu vào phòng vệ sinh. Tại bảo tàng viện, anh chỉ cho hai cậu nhóc tỉ cách nhận biết những xác ướp. Và sau cùng, anh dõi mắt trông theo một gia đình nghèo đang trên đường về nhà sau khi dự lễ ở nhà thờ. Cậu bé người nhỏ thó vừa đi vừa hát vang một bài dân ca Scotland, “Nào, hãy băng qua cánh đồng lúa mạch đen...”. Holden nói, “Cậu bé có giọng hát thanh thanh dễ thương ghê. Cậu chỉ hát băng quơ thôi, nhưng tự nhiên tôi cảm thấy lòng lâng vui sướng, quên hết muộn phiền”.

Sau đó Holden nói cho Phoebe biết điều anh mong muốn hơn hết thay mọi sự trên đời là “được làm một người canh giữ lũ trẻ trên cánh đồng lúa mạch”. Anh tưởng tượng thấy một cánh đồng mênh mông với hàng ngàn đứa trẻ con chơi đùa, xung quanh không có một móng người lớn nào, ngoại trừ anh. Anh đứng ở rìa vách đá dựng đứng để canh giữ những đứa trẻ mãi mê nô đùa, không để chúng rơi xuống vực. “Anh biết, Phoebe ạ, đó là mơ tưởng điên khùng, ngu xuẩn, nhưng thực sự anh muốn thế”.

Ở đoạn cuối của cuốn sách, Holden đi đến trường học của Phoebe và tìm cách gửi cho cô một mẫu giấy nhắn tin. Tại đây anh vô tình đọc thấy trên tường hàng chữ ngoằn ngoèo: “Đ.m. mày!” Anh nổi điên lên. Anh nghĩ đến Phoebe và những đứa trẻ khác; chắc chúng sẽ tự hỏi mấy chữ đó có nghĩa gì. Anh muốn giết chết ngay kẻ nào đã viết mấy chữ tục tĩu này. Anh muốn đập đầu vào những bậc thềm đá. Cuối cùng, anh lấy tay xóa chúng, sợ có ai đó nghĩ rằng chính anh đã viết ra. Chi tiết này làm sáng tỏ ước muốn thực sự của Holden là bảo vệ những đứa trẻ thơ ngây khỏi những lời giải thích lệch lạc về giới tính qua miệng của một vài đứa trẻ hư hỏng.

Đôi khi nhức nhối, đôi khi kỳ quặc, cuốn tiểu thuyết mô tả cuộc tìm kiếm sự tự tin và những giá trị khác của cậu thiếu niên thấy mình lạc lõng trong nhà trường - anh đã cố ý dùng những lời lẽ tiêu biểu cho một chàng trai yếu đuối, bất toàn muốn tỏ ra mình là người lớn. Anh phiêu lưu vào thế giới tình dục, để rồi tháo chạy khi phát hiện ra mình đi quá ranh giới đạo đức. Anh uống rượu cho quên đi

nỗi lo sợ làm tổn thương gia đình, để rồi rơi vào trầm uất. Không có gì vĩ vời ở đây. Cũng không có gì có thể dụ dỗ những người cùng lứa tuổi bỏ nhà ra đi và có những hành vi, cử chỉ giống như Holden.

Trái với những lời kết tội, *Bắt Trẻ Đồng Xanh* đích thực là một cuốn sách đạo đức. Dù bạn lấy những lời dạy của Jesus, văn kiện của chế độ dân chủ, lý thuyết của Kohlberg, hay bất cứ một nguồn luận cứ nào khác để làm nguồn sáng đạo đức soi rọi, thì Holden vẫn nổi lên như là một con người bối rối mà đức hạnh. Anh kết bạn với những người không có bạn. Anh tôn trọng những kẻ tầm thường, thủy chung, tốt bụng. Anh bày tỏ lòng yêu thương thiết tha đối với gia đình. Anh khinh bỉ thói đạo đức giả. Anh đánh giá cao tình dục như một biểu lộ sự quan tâm đến người khác phái đồng thời không muốn biết tới sự bản thiêu của nó. Và sau hết, anh muốn là một thành viên có trách nhiệm của xã hội, hướng dẫn và bảo vệ những người nhỏ tuổi hơn anh.

Người ta còn có thể mong muốn những giá trị đạo đức nào lớn hơn thế từ một cuốn tiểu thuyết?

Mai Sơn dịch



TẠM KẾT

01/12/2021

