

TUỆ SỸ

NHỮNG PHƯƠNG TRỜI VIỄN MỘNG

TẬP I

TUỆ SỸ

VĂN CÔNG TUẤN * THÍCH PHƯỚC AN

THÍCH NGUYỄN SIÊU

BÙI GIÁNG * ĐÌNH CƯỜNG

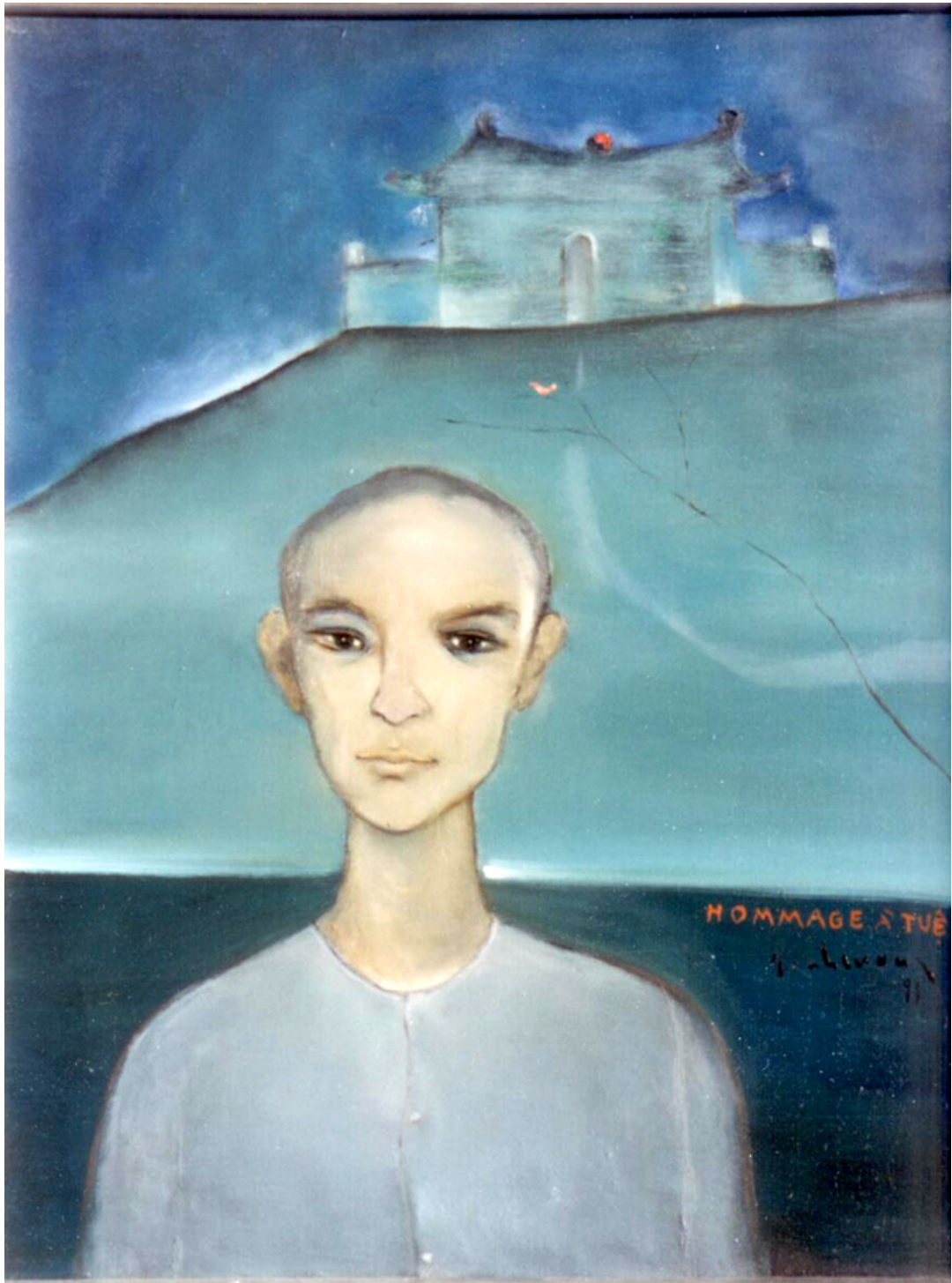
NGUYỄN MỘNG GIÁC * TÂM THƯỜNG ĐỊNH

VĨNH HẢO * TRẦN VIỆT LONG * HẠNH VIÊN

WIKIPEDIA

Tổ chức bản thảo và vi tính:

NGUYỄN HIỀN-ĐỨC



Tranh sơn dầu của Đinh Cường
Để nhớ Thầy Tuệ Sỹ
(nguồn: Trang nhà Hoa Vô Ưu)

Mục Lục

Phần Một. **ĐÔI ĐIỀU VỀ THẦY TUỆ SỸ**

- 6. VĂN CÔNG TUẤN. Những phương trời viễn mộng...
- 22. THÍCH PHƯỚC AN. Cụ Quách Tấn, cụ Đào Duy Anh và Thầy Tuệ Sỹ
- 26. THÍCH NGUYỄN SIÊU.
Hòa thượng Tuệ Sỹ, Trí Siêu, những thiên tài lỗi lạc
- 38. TUỆ SỸ. ... Về giai đoạn thành lập GHPGVN và HT. Trí Thủ
- 43. BÙI GIÁNG. Tuệ Sỹ - Một nguồn thơ Việt phi phạm
- 49. ĐINH CƯỜNG... Coffee một mình nhớ Thầy Tuệ Sỹ
- 50. THÍCH PHƯỚC AN. Thơ Tuệ Sỹ hay là tiếng gọi của những đêm dài...
- 68. NGUYỄN MỘNG GIÁC. Đọc lại thơ Tuệ Sỹ
- 76. TÂM THƯỜNG ĐỊNH. Mắt biếc trong thơ Tuệ Sỹ
- 80. VĨNH HẢO. Đọc thơ Tuệ Sỹ
- 92. TRẦN VIỆT LONG. Thầy Tuệ Sỹ với Bùi Giáng với bài thơ tứ tuyệt...
- 98. HẠNH VIÊN. Hậu từ của người sưu tập [*Tuệ Sỹ Văn Tuyển*]

Phần Hai. **NHỮNG BÀI VIẾT CỦA THẦY TUỆ SỸ**

- 103. Tựa *Tô Đông Pha - Những phương trời viễn mộng*
- 107. Tựa *Huyền thoại Duy-Ma-Cật*
- 118. Phương tiện thiện xảo
- 133. Tư tưởng là gì?
- 140. Sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng
- 160. Tư tưởng Phật giáo đối diện với hư vô
- 168. Duy tuệ thị nghiệp
- 174. Truy tìm tự ngã
- 181. Nền tảng kinh tế học theo cách nhìn Phật giáo

193. Tựa (cho bản tiếng Việt) *Các Tông phái của đạo Phật*
197. Tựa *Thắng Man giảng luận*
198. Thanh sắc thi ca
201. Ngồi giữa bãi tha ma (*Thơ*)
202. Cỏ thụ trong vườn Thiền
209. Một tấm lòng của Kinh Kha
238. Piano Sonata 14 (*Truyện ngắn*)
247. Sư Thiện Chiếu (*Truyện ngắn*)
251. Góc tùng (*Truyện ngắn*)
256. Bóng cha già, Ác mộng rừng khuya, Cho ta chép nốt bài thơ ấy, Tiêu khúc Phật đàn (*Thơ*)
260. Thuyền ngược bến không
267. Về những minh họa từ *Thiền Uyển Tập Anh*
275. Dẫn vào *Tâm Kinh Bát Nhã*
287. Luật nghi và Nghiệp đạo
302. Nước non cách mấy buồng thêu
306. Lễ tháng Bảy cho những oan hồn phiêu bạt
322. Những câu đối tại các chùa Long An (Q. Tri), Pháp Lâm (Đà Nẵng), Phật Ân (Long Thành), Chúc Thánh (Quảng Nam), Quảng Đức (Úc)
327. Tâm ý thức
335. Bên bếp lạnh (*Thơ*)
336. Du-Già Bồ tát hành
341. Nhân đọc *Triết học Thế Thân* bản dịch Việt
357. Thiên lý độc hành (*13 bài thơ*)
371. Nguyễn Hiền-Đức: Về bộ *Tuệ Sỹ Văn Tuyển*
376. PHỤ LỤC: WIKIPEDIA. Tiểu sử Tuệ Sỹ

*** Tranh vẽ của các họa sĩ Đinh Cường (tr.2, tr.49 & tr. 101), họa sĩ Nguyễn Quang Chơn (tr.79) và họa sĩ Đỗ Trung Quân (tr. 380).**

ĐÔI ĐIỀU VỀ THẦY TUỆ SỸ

- * Tuệ Sỹ - Những phương trời viễn mộng
- * Cụ Quách Tấn, cụ Đào Duy Anh và Thầy Tuệ Sỹ
 - * Thầy Tuệ Sỹ, Trí Siêu - Những thiên tài lỗi lạc
 - * Thầy Tuệ Sỹ kể lại một vài chi tiết về giai đoạn thành lập Giáo hội Phật giáo Việt Nam và Hòa thượng Thích Trí Thủ
- * Tuệ Sỹ - Một nguồn thơ Việt phi phạm
- * Chiều tà ngồi ở Starbucks coffee một mình nhớ thầy Tuệ Sỹ
- * Thơ Tuệ Sỹ hay là tiếng gọi của những đêm dài heo hút
 - * Đọc lại thơ Tuệ Sỹ
 - * Mắt biếc trong thơ Tuệ Sỹ
 - * Đọc thơ Tuệ Sỹ
- * Tuệ Sỹ - Bùi Giáng với bài thơ tứ tuyệt “Vô Đề”
 - * Hậu từ của người sưu tuyển *Tuệ Sỹ Văn Tuyển*

NHỮNG PHƯƠNG TRỜI VIỄN MỘNG

(Khung Trời Tuệ Sỹ)

NGUYỄN ĐẠO VĂN CÔNG TUẤN

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

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

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

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

Tôi vào mạng Internet gõ hai chữ Tuệ Sỹ, gặp hàng loạt rất nhiều tiêu đề viết về Thầy. Thiên hạ đã nghĩ ra rất nhiều những danh xưng, những tước vị cho con người kỳ tài ấy. Thầy là Bồ tát, là luận giả, là thiên tài, là nhà tranh đấu, là học giả uyên bác, là dịch giả siêu việt, là thi sĩ, là giảng sư, là giáo sư đại học, là một chú Sa di trẻ từng ngồi giảng bài trên bục giảng cho thính chúng toàn là các vị Đại đức... vân vân và vân vân. Tất cả ít những từ những chữ ấy đều diễn tả đúng con người kia, không chối cãi đâu được. Nhưng với riêng cá nhân tôi khi nghĩ về Thầy Tuệ Sỹ thì có một hình ảnh khác hẳn hiện ra trước mắt. Ấy là hình ảnh một con người ly kỳ mà Antoine de Saint-Exupéry tả trong “*Hoàng Tử Bé*”, do Bùi Giáng dịch tài tình ra tiếng Việt. Vâng (xin lỗi Thầy, xin lỗi anh) với tôi Tuệ Sỹ chính là hình ảnh chú bé tuyệt diệu từ hành tinh lạ lạc bước vào thế giới điên đảo nhưng đầy thơ mộng này của chúng ta. Trung niên thi sĩ Bùi Giáng mượn lời Saint-Exupéry đã dẫn tôi, đã đặt trong tôi hình ảnh này từ mấy mươi năm trước, từ khi tôi vừa bước chân vào đại học và ở chung gần gũi với hai bậc thiên tài này. Tôi, lúc ấy mọi người ai cũng ghép tên tôi với hai chữ “*Thanh Niên*” phía trước vì ở Nội xá Vạn Hạnh thì giường tôi nằm kế bên giường ông Trung Niên Thi Sĩ. Tôi rất thường chạy qua lại chuyện trò với cả hai vị Bùi Giáng và Tuệ Sỹ nên khi đọc

chuyện của Saint-Exupéry thì cứ nghĩ hai người này, một chính là ông phi công rớt máy bay và một là chàng hoàng tử lưu lạc kia. Một thanh niên chỉ vừa hai mươi tuổi ít quan tâm chuyện chiếu trên chiếu dưới trong làng văn nghệ thì hoàn toàn vô tội vạ trong những suy nghĩ mộng mơ ấy.

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



Câu chuyện bắt đầu khi hai con người, một chàng phi công bị rớt máy bay và một ông hoàng nhỏ đi lang thang, họ gặp nhau ở sa mạc. Vâng, không hẹn mà họ gặp nhau tại sa mạc. Sa mạc thì lúc nào cũng mênh mông và nắng cháy. Rồi Hoàng tử bé nhờ ông phi công vẽ cho mình một con cừ, một con cừ thật sự không quá ốm yếu và cũng không thể trông giống như là một con dê đực. Do quá bận rộn cho việc sửa chiếc máy bay bị hư chàng phi công vẽ đại một cái thùng và nói: “Ừ, đó là cái thùng và con cừ chú muốn có nó nằm ở trong ấy”. Tưởng làm như thế cho xong chuyện, nhưng lạ thay hoàng tử bé sung sướng vì con cừ của chú có nơi trú chân là cái thùng êm ấm ấy. Trong suốt tác phẩm người đọc thấy toàn những mẫu đối thoại kỳ và những bài ngụ ngôn thâm thúy. Một đằng là chàng phi công từ thuở nhỏ đã tập tành vẽ và sau đó bỏ dở vì không hiểu được rằng tại sao những người lớn không thể thưởng ngoạn nghiêm túc để biết rằng một bức tranh vẽ cảnh con trâu nuốt

chứng con voi khác hẳn với một bức tranh vẽ một chiếc mũ nỉ. Khác hẳn. Đẳng kia là một ông hoàng tử nhỏ từ một tinh cầu cũng rất nhỏ, ở xa lắc xa lơ, lang thang bay cùng những đám mây trắng đi thăm viếng các tinh tú trong vũ trụ, một hôm tình cờ đặt chân xuống trái đất này. Hoàng tử bé giờ đang hạnh phúc có một con cừu, có một cái hộp cho con cừu trú ngụ. Bỗng tự dưng cậu ta giật mình khi nghĩ ra, không chừng con cừu có thể ăn mất đóa hoa hồng, dù hoa hồng đã có gai nhưng những gai nhọn này có thể chĩa thẳng vào đầu.

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

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

“Cả những cành hoa có gai nhọn?”

“Ừ. Cả những cành hoa có gai nhọn.”

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

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

“Những gai nhọn dùng vào việc chi?”

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

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

“Ồ!”

(...)

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

“Từ hàng triệu năm rồi, hoa đã tạo gai. Từ hàng triệu năm rồi cừu vẫn cứ ăn hoa. Và cái sự tìm hiểu xem tại sao mà hoa phải nhọc mệt tạo mãi những gai nhọn chẳng dùng được vào việc gì hết cả, sự đó chẳng phải là chuyện nghiêm trang hay sao? Cuộc chiến tranh giữa cừu và hoa, không phải là chuyện hệ trọng hay sao? [...] Và nếu tôi có biết, chính tôi có biết một đóa hoa duy nhất ở đời, không đâu có cả, ngoài tinh cầu tôi,

và nếu một con cừu bé có thể rờn chơi liếm sơ qua một chút, mà tiêu diệt tan hoang mất cái đóa hoa ấy như vậy đó trong một buổi mai dịu dàng và chẳng nhận thấy rằng cái việc mình làm kia gồm guốc thế nào, đó không phải là chuyện hệ trọng hay sao? [Saint-Exupéry - Bùi Giáng dịch: Hoàng Tử Bé, tr. 41 & 44]

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

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

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

“Nhưng phải chờ...”

“Chờ gì?”

“Chờ cho mặt trời lặn.”

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

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

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

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

Và ít lâu sau, chú nói thêm:

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

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

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

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

(Tuệ Sỹ: Không Đẻ)

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

rằng sa mạc thì mênh mông nhưng dưới lòng sa mạc có chôn dấu những dòng nước mát.

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

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

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

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

Tôi đã gặp con người ấy, tôi gặp Thầy Tuệ Sỹ khi tôi bắt đầu vào ở Vạn Hạnh, từ năm 1972. Khoảng giữa năm 73 Thầy dồn sức hoàn thành tác phẩm *“Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng”*. Thỉnh thoảng đi đâu về tôi ghé lại phòng Thầy chơi, có khi chỉ để nhìn Thầy làm việc, có khi ngồi nói chuyện với thầy Phước An và thi sĩ Hoài Khanh cũng thường lui tới đây. Cũng có khi Thầy bảo tôi xuống nhà bếp bung mâm cơm do dì bếp (tôi quên

mắt tên) đã dọn sẵn lên phòng Thầy để Thầy dùng vì thời gian viết tác phẩm này Thầy ít rời phòng. Tôi để ý thấy tóc Thầy đã mọc dài cỡ 20-30 phân mà Thầy chưa có thì giờ để cạo. Lúc đó mới thấy, dù chỉ mới 30 tuổi mà tóc đã có nhiều sợi bạc. Tôi nghĩ, những sợi đen trên đầu là những sợi mang tên Tuệ Sỹ, những sợi bạc đích thị của ông thi sĩ tên Tô Thức. Có khi Thầy tự nấu com trong phòng và cũng có hôm Thầy bảo tôi ở lại ăn com chung dù tôi đã có phần ăn dưới bếp. Tôi nhớ hoài hôm Thầy biểu tôi cắt trái dưa leo. Thấy tôi lúng túng nên Thầy chỉ cho tôi cách gọt vỏ trái dưa leo theo từng mảng nhỏ dọc xuống, lát một lần vỏ mỏng rồi chừa lại một lần vỏ xanh, để khi cắt lát dưa sẽ có viền xanh trắng hài hòa rất đẹp mắt. Trước đó phải cắt hai miếng nhỏ hai đầu và cạo xát nhiều lần để cho mù màu trắng đục của trái dưa tiết ra. Do học được cách ấy tôi đã áp dụng mãi cho đến bây giờ, mỗi lần cắt gọt dưa leo là mỗi lần tôi đều nghĩ đến Thầy. Sau này trước khi xuất ngoại, khoảng năm 81 tôi cũng có vài lần cùng thầy Chơn Nguyên đến thăm Thầy tại phòng Thầy ở Vạn Hạnh Võ Di Nguy Phú Nhuận.

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

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

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

(Tuệ Sỹ: *Cổ Thụ trong Rừng Thiên*)

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

Tôi còn có một kỷ niệm với Thầy và chuyện động trời thời ở Vạn Hạnh. Vào tháng 5, năm 1973, Viện Đại học Vạn Hạnh mời học giả Nakamura Hajime (1912-1999), giáo sư bộ môn Đông phương học của Đại học Tokyo Nhật Bản và là một học giả nổi tiếng thế giới, đến Vạn Hạnh thăm viếng và thuyết trình một số đề tài về Đông phương học và Phật giáo. Viện cũng trao tặng bằng Tiến sĩ Danh dự cho ông Nakamura qua những công trình nghiên cứu giá trị của ông ta. Thời ấy phương tiện truyền thông còn hạn chế nên học giả Nakamura chỉ có thể đưa những bài thuyết trình khi ông đến Sài Gòn để chuẩn bị dịch ra tiếng Việt. Tất cả phần chuẩn bị phiên dịch này Ôn Viện Trưởng giao cho Thầy Tuệ Sỹ phụ trách. Do thời gian cấp bách nên Thầy Tuệ Sỹ phải chia ra để một vài vị giáo sư của Viện cùng dịch. Có một vị giáo sư quen với tôi cũng được phân công phiên dịch một phần. Không biết vì lý do gì anh ta cứ than phiền rằng không có thì giờ dịch hay bị bắt cóc bỏ đĩa. Thấy tập bản thảo để trên bàn, tôi tò mò lật ra xem và cũng tự ý dịch thử một đoạn. Anh giáo sư xem qua, thấy vẫn có vẻ xuôi tai (có lẽ do đoạn đầu bài còn dễ) nên hỏi tôi giúp anh làm tiếp được không. Dĩ nhiên tôi mừng húm. Tự dưng có người cho phép mình bắc ghế ngồi lên hàng ghế trên, chàng sinh viên trẻ chưa tròn tuổi 20 cảm thấy mình quan trọng và sung sướng nhận lời ngay. Tôi đâu biết đó là việc làm tà trời điếc không sợ súng có thể làm hại đến thanh danh của Viện. Tôi đã bỏ ra hai ba ngày trời, suốt ngày lẫn đêm vật lộn với tập bản thảo và mấy cuốn tự điển kèch xù mượn của thư viện. Thành thật mà nói, các bài viết của học giả Nakamura quá cao so với trình độ hiểu biết của tôi lúc đó, từ nội dung đến cách dùng những thuật ngữ. Có quá nhiều từ mà tra cứu trong nhiều tự điển hay bách khoa từ điển vẫn không tìm thấy, cần phải có một kiến thức thâm sâu về Phật giáo và Đông phương học mới hiểu được. Việc phiên dịch của tôi hôm ấy cũng có vài người rất thân biết vì các vị ấy thấy tự dưng

tôi vắng mặt mấy hôm (lần gặp thầy Giác Quả vừa rồi tại Huế trước khi thầy viên tịch, thầy có nhắc lại và chúng tôi đã cùng ôm bụng cười một trận thỏa thích). Sau mấy ngày bế môn vật lộn với chữ, rốt cuộc tôi cũng hoàn thành bản dịch. Hôm sau tôi ghé lại phòng Thầy Tuệ Sỹ, thấy Thầy quá lo lắng và bận rộn. Tôi hỏi chuyện gì thì Thầy cho biết là Thầy phải dịch lại toàn bộ bài văn, vì bản dịch của ông giáo sư nọ sai và quá kém (Thầy không biết là của tôi). Tôi mới hú hồn và rón rén rút lui có trật tự để Thầy làm việc. Sau này khi học giả Nakamura thuyết trình tại Giảng đường 18 tôi có đến nghe và thấy thật thú vị và cảm phục Thầy quá đỗi. Công tâm mà nói, ngay cả bài thuyết trình đã được dịch ra Việt ngữ và giải thích rõ ràng, vậy mà có nhiều chỗ tôi nghe còn không hiểu hết, huống hồ là bằng Anh ngữ. Những việc như thế chắc cả đời không bao giờ quên được.

Giờ tôi lại xin quay chuyện của Hoàng tử bé. Ông hoàng đã cất bước chu du tang bồng từ cõi này sang cõi khác, từ tinh cầu này đến tinh cầu nọ. Chàng đã gặp biết bao cảnh đời ô trược, gặp con rắn, gặp lũ chim di, rồi con cáo, chàng từng gặp cảnh trở trêu như có người dở mũ cúi chào nhưng không có một tiếng vỗ tay. Một ngày kia, chàng lang thang đến một tinh cầu chỉ có một vị vua trị vì mà không có một thần dân nào cả.

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

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

Và hoàng tử bé tự nhủ:

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

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

(...)

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

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

"Lúc nào thì tới lúc?"

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

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

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

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

"Thượng thư bộ gì?"

"Bộ... Tư pháp!"

"Nhưng có ai đâu để mà xét xử!"

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

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

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

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

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

Biệt Cẩm Phòng

Ngã cư không xứ bất trùng thiên
Ngã giới hư vô chân cá thiên
Vô vật vô nhơn vô thậm sự
Tọa quan thiên nữ tán hoa miên

Phòng Biệt Giam

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

Không màng chuyện thù hận của thế gian, thản nhiên ngồi xem chư tiên đến rải hoa chơi. Thơ mộng, thanh thản đến thế là cùng. Nhưng cũng có lúc

Thầy cũng tự hỏi tại sao mình phải ngồi tù. Rồi bỗng Thầy gạt ngang, coi như mấy bức tường mỏng nhà lao này làm sao có thể giam được những làn khói, vốn là hiện thân của mây cao chín tầng cao chót vót. Làm sao mà có thể cướp đi được sự tự do của đám mây trời?

Tự Vấn

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

Tự Hỏi

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

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

Ngục Tù Phạn

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

Cơm Tù

Hai tay dâng bát cơm tù
Cúng dường Tối Thắng Đại Từ Thế Tôn
Cõi trần máu hận trào tuôn

Tay bưng bình bát lặng thâm lệ rơi.

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

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

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

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

*Từ đó ta trở về Thiên giới,
Một màu xanh mù tủa vô biên.
Bóng sao đêm dài vời vợi;
Thật hay hư, chiều nhỏ ưu phiền.
Chiều như thế, cung trầm khắc khoải.
Rát đầu tay nốt nhạc triền miên.
Ôm dấu lặng, nhịp đàn đứt vợi.
Anh ở đâu, khói lụa ngoài hiên?*

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

Ôm dấu lặng, nhịp đàn đứt vợi. Khúc nhạc gì nghe lạ đời thế? Dấu lặng, là nốt nhạc tạm ngưng. Wikipedia ghi là: **Dấu lặng** là ký hiệu thuộc hệ thống ký hiệu nhạc phương Tây, được sử dụng nhằm thể hiện một khoảng dừng

(nghĩ) trong tác phẩm. Dấu lặng thì không phải là dấu ngưng nhằm chấm dứt bài nhạc. Dấu lặng cũng có năm bảy kiểu, từ dấu lặng tròn cho đến dấu lặng móc cho các nhịp ngưng dài ngắn khác nhau. Ôm đàn lắng nghe dấu lặng rơi, rơi và đếm thầm từng nhịp một chứ sao lại ôm cả dấu lặng để nhịp đàn ngưng? Nhịp đàn ngưng mà sao âm thanh vẫn trỗi vang? Đây chính là „âm thanh của yên lặng“. Cung điệu ấy đích thị là cung cách bước vào khoảng tịch liêu trong một cõi tận cùng vô ngôn.

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

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

Nguyễn Đạo Văn Công Tuấn

(Đức Quốc)



Hình Thầy Tuệ Sỹ bên phím đàn
(không rõ tác giả)
Nguồn: Phù Sa online

CỤ QUÁCH TẤN, CỤ ĐÀO DUY ANH VÀ THẦY TUỆ SỸ *

THÍCH PHƯỚC AN

....

4. Vào những tháng cuối năm 1975 và tiếp đến những năm 1976 và 1977, theo chỗ tôi biết, đó là những năm tháng buồn bã nhất trong cuộc đời của Quách Tấn. Bạn bè cũ, một số đã ra đi, một số còn ở lại thì sợ “Tai vách mạch rừng” nên ít ai dám lui tới để trò chuyện, tâm sự, mặc dù có quá nhiều chuyện để mà tâm sự với nhau.

Lúc ấy anh Tuệ Sỹ vẫn còn ở Nha Trang, chùa lúc ấy cũng chẳng còn chuyện gì để làm, nên anh Tuệ Sỹ và tôi vẫn thường xuống nhà thăm Quách Tấn, thỉnh thoảng ông cũng lên chùa thăm lại. Những lần viếng thăm như vậy đã an ủi tâm hồn ông rất nhiều, nhất là trong hoàn cảnh cô đơn và đầy bất an như lúc ấy. Một bữa nọ ông có trao cho anh Tuệ Sỹ và tôi một bài thơ:

Bạn thơ nay chẳng còn ai

Tới lui trò chuyện chỉ vài nhà sư

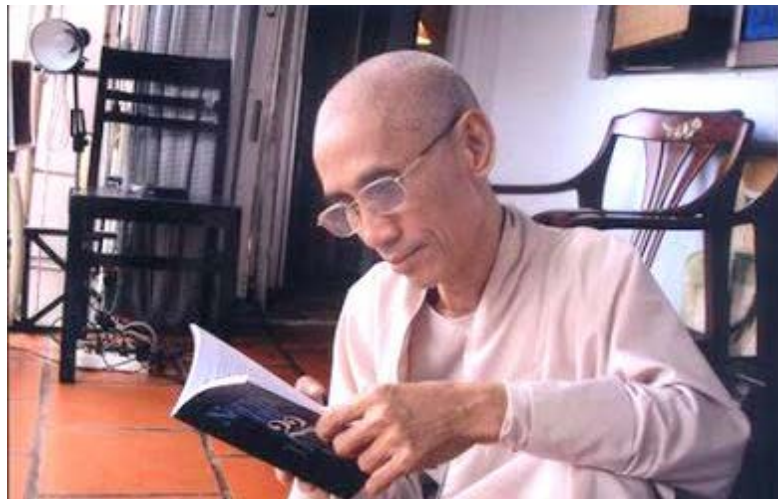
Chung trà hợp ngậm vô tư

Chia tay nhìn bóng thanh hư gởi lòng.

* Nhan đề bài viết của Thích Phước An là “*Theo Quách Tấn tìm về núi cũ xem mai nở*”, đăng trên Tạp chí *Hoa Sen* (Tạp chí nghiên cứu Phật giáo và sáng tác - Garden Grove, CA), số 27, Xuân Bính Tý, tháng 2/1996; trang 18-31. Ở đây chúng tôi chỉ trích mục 4 từ trang 28 đến 31, và đặt nhan đề. (Nguyễn Hiền Đức)

Riêng với Tuệ Sỹ, mặc dù tuổi tác khá chênh lệch nhau. Tuệ Sỹ đến sau Quách Tấn gần nửa thế kỷ, nhưng Quách Tấn vẫn một mực quý trọng tài hoa và nhất là tư cách của Tuệ Sỹ.

Tôi nhớ có một lần ông đã nói với tôi rằng, ở Việt Nam có hai tác phẩm viết về Tô Đông Pha, (một đại thi hào nhà Tống của Trung Quốc) một của Nguyễn Hiến Lê và một của Tuệ Sỹ. Nhưng theo ông, Nguyễn Hiến Lê chỉ mới đứng từ xa mà nhìn ngọn Ly Sơn, còn Tuệ Sỹ thì mới đích thực là kẻ đã vào được “thâm xứ” ấy. Quách Tấn là một nhà thơ, mà nhất là một nhà thơ rành rẽ về thi ca Trung Quốc, thì lời nhận định của ông tất nhiên phải có giá trị lớn rồi. Nhân đó, tôi cũng cho ông biết rằng, vì Tuệ Sỹ là một nhà thơ, một nhà thơ mà viết về một nhà thơ thì tất nhiên phải hay hơn một học giả viết về thi ca vậy. Quách Tấn rất đỗi ngạc nhiên khi biết Tuệ Sỹ cũng có làm thơ. Vì từ lâu ông chỉ biết Tuệ Sỹ là một nhà Phật học, một dịch giả vậy thôi.



Hòa thượng Thích Tuệ Sỹ những năm 2007-2008

Khi Đào Duy Anh lần đầu tiên từ Hà Nội vào Nha Trang đến thăm Quách Tấn, ông hỏi ý kiến Quách Tấn là ai là người mà ông nên đến thăm? Quách Tấn trả lời ngay: Tuệ Sỹ, chỉ có Tuệ Sỹ là người đáng thăm nhất. Và ông Đào Duy Anh đã leo núi lên chùa Hải Đức để thăm Tuệ Sỹ.

Trong cuộc trò chuyện hơn hai tiếng đồng hồ tại chùa Hải Đức. Tôi vẫn còn nhớ là Đào Duy Anh đã tỏ ra rất tiếc khi ở ngoài Bắc mấy chục năm mà ông vẫn không có tác phẩm *Essay Zen Buddhism* của D.T. Suzuki để đọc, đến

khi vào Nam thì ông mới đọc được bộ *Thiên luận* do Tuệ Sỹ dịch từ tiếng Anh của D.T. Suzuki, trong khi ông biết là tác phẩm đó đã chinh phục thức giả Tây phương từ lâu rồi. Ông công nhận là một sự muộn màng đáng tiếc.

Khi tiễn Đào Duy Anh xuống núi, ông cứ đi một đoạn là dừng lại bắt tay anh Tuệ Sỹ, những cái bắt tay rất chặt. Cứ như vậy ông bắt tay cho đến khi xuống cuối giốc chùa mới thôi. Điều ấy chứng tỏ rằng Đào Duy Anh rất trân trọng về cuộc gặp gỡ này.

Sau đó, có lẽ không chịu đựng nổi không khí ngột ngạt ở thành phố nên Tuệ Sỹ đã đi làm rẫy tại một khu rừng heo lánh ở thị trấn Vạn Giã, gần đèo Cả, cách Nha Trang khoảng sáu mươi cây số. Đây là thời gian anh làm thơ nhiều nhất. Hầu hết những bài thơ nói lên tâm sự u uẩn của chính mình và cho cả quê hương đất nước đều được anh làm tại nơi núi rừng heo hút này. Tỷ như:

Quê người trên đỉnh Trường Sơn

Cho ta gửi một nỗi hờn thiên thu

Hoặc:

Trong mắt biếc mang nỗi buồn thiên cổ

Vẫn chân tình như mưa lũ biên cương

Đúng là tâm hồn của kẻ sĩ, nếu có hờn có trách thì chỉ hờn và trách mình thôi, còn đối với con người, đối với cuộc đời thì vẫn yêu thương nồng nàn.

Làm rẫy một thời gian thì bỏ vào Sài Gòn, dần mình vào một cuộc “Lữ” khác. Cuộc “Lữ” này trầm trọng hơn những cuộc “Lữ” trước đó. Ít lâu sau, Quách Tấn cũng rơi vào trường hợp tương tự, nhưng ông chỉ bị một thời gian ngắn thôi, có lẽ nhờ đến tuổi “Thất thập cổ lai hy”.

Quách Tấn hiện đang đi chơi xa và không bao giờ trở về nữa. Tôi cứ tưởng tượng ông đang đứng nhìn một cây mai nở rộ trên một hòn núi cao nào đó, điều mà khi còn sống ông rất khát khao nhưng không bao giờ thực hiện được, như có lần ông đã đọc cho tôi nghe hai câu thơ của ông:

Tìm về núi cũ xem hoa nở

Mộng bén ngàn xa hạc điểm canh

Những lúc ngồi một mình nhớ Quách Tấn và Tuệ Sỹ, tôi cứ băng khuâng tự hỏi: Tại sao có những người muốn đem hết cả tấm lòng của mình để hiến dâng cho cuộc đời mà họ vẫn cứ bị cuộc đời đối xử một cách bất công? Vì tài hoa của họ chẳng? Chữ tài đi với chữ tai một vần, như xưa nay ai cũng nghĩ như vậy. Theo tôi, quan niệm đó chỉ đúng một phần thôi, vì có biết bao nhiêu người tài hoa ở những nơi khác trên đời này, họ vẫn có hoàn cảnh, có điều kiện để đem tài hoa của họ ra mà hiến dâng cho cuộc đời?

Có một bài thơ của Quách Tấn, mà tôi nghĩ có thể tạm giải thích được. Ít nhất là trong trường hợp Quách Tấn và Tuệ Sỹ. Bài thơ ấy như thế này:

Bao phen bển hẹn đời đời

Làng phong tao vẫn con người thủy chung

Gió lau thổi lạnh sóng từng

Hương xưa thắm lại cụm hồng ngày xưa.

Phải chăng chỉ vì muốn “thủy chung” với “cụm hồng ngày xưa” ấy, mà Quách Tấn và Tuệ Sỹ phải chấp nhận số phận lao đao của mình?

Nha Trang, mùa mưa 1996

Thích Phước An

Tạp chí *Hoa Sen*, số 27 - tháng 2/1996, tr. 28-31

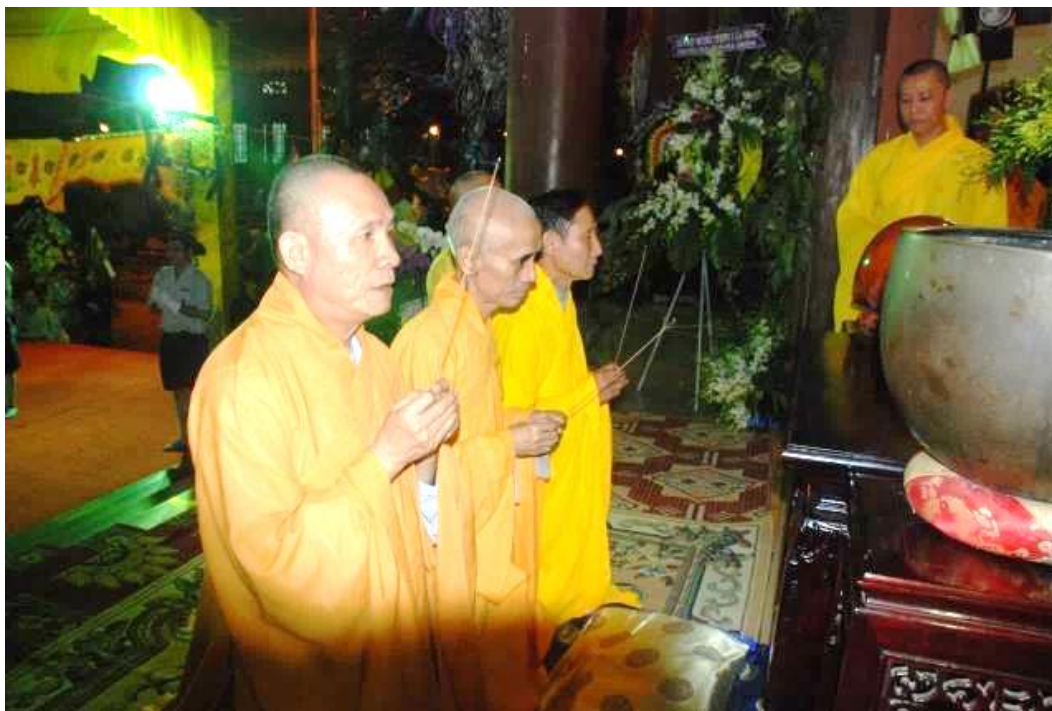
HÒA THƯỢNG TUỆ SỸ, TRÍ SIÊU NHỮNG THIÊN TÀI LỖI LẠC

THÍCH NGUYỄN SIÊU

TUỆ SỸ, MỘT THIÊN TÀI CỦA VIỆT NAM

Thầy xuất gia từ thuở còn thơ và sống ở Lào, làm chú tiểu Sa Di sớm chiều kinh kệ, công phu bái sám, đó là bổn phận của người làm điệu, trong nếp sống nhà chùa. Dù chùa ở Lào hay Việt Nam cũng vậy, tụng kinh học luật là điều chính yếu của người xuất gia tu Phật. Bằng bản chất thông minh, thiên tư từ thuở nhỏ, cho nên sau khi xuất gia, Thầy đã miệt mài học hỏi kinh điển, siêng năng nghiên cứu nghĩa lý đạo mầu. Có lần được nghe quý Ngài kể lại, thời gian sống nơi chùa Lào, suốt ngày Thầy ở dưới bàn tượng Phật Bổn Sư thờ nơi chánh điện, để học kinh luật, suu tra luận nghĩa, mà quý sư Lào sau một thời gian dạy dỗ, đã thấy được trí tánh thông minh của Thầy, biết được đây là bậc kỳ tài, là rường cột của Phật giáo, mà chư sư Lào đã không đủ khả năng dạy nữa. Để không làm mai một thiên tư trác việt, trí tuệ tuyệt vời, các vị Bổn sư Lào đã gửi Thầy về Việt Nam, cho quý Hòa thượng tiếp tục hướng dẫn, dạy dỗ.

Thầy được đưa về Huế, cùng tu học với quý chư Tăng và thành đạt sở học một cách nhanh chóng, như con phượng hoàng khi đã đủ lông cánh tung bay giữa trời cao, như rồng thiêng vẫy vùng nơi biển sâu, sóng lớn. Do vậy, sau một thời gian tham học với chư Tổ Đức về phần kinh luật và chữ Nho, Thầy đã thông suốt và tự mình phát huy sở học mà không cần thầy dạy. Từ đó, Thầy tiếp tục vân du tham học ở chư bậc kỳ tài, hữu danh đương thời, lần hồi Thầy đã vào Sài Gòn để tiếp tay xây dựng và giáo dục đàn em, học trò của mình. Dĩ nhiên, lúc bấy giờ Thầy đã trở thành bậc giáo sư lịch lãm, tri thức bạt chúng. Là vị giáo sư gương mẫu, nòng cốt của Đại học Vạn Hạnh, mà cứ mỗi lần gặp nhau thăm hỏi, những người đồng nghiệp đều gọi Thầy là "*chú Sỹ*" vì Thầy còn quá trẻ.



Hình Thầy Tuệ Sỹ, Thầy Trí Siêu dâng hương tưởng niệm Ôn Minh Châu

Thầy phụ trách dạy tại Đại học Vạn Hạnh chương trình Triết học Tây phương, văn học Đông phương, luận đề Phật giáo: triết học Tánh Không, Trung Quán luận, A Tỳ Đạt Ma, đại cương Thiền Quán.... Mặc dầu ở vào lứa tuổi đôi mươi, nhưng Thầy đã đóng góp một phần không nhỏ trong nền văn hóa, giáo dục của nước nhà và Thầy đã xuất sắc hơn trong lãnh vực ngôn ngữ: sinh ngữ và cổ ngữ. Thầy tự học, rèn luyện lấy chính mình vì vậy mọi người ai cũng kính mến, thán phục và có nhiều bạn vong niên dưới mái trường Đại học Vạn Hạnh.

Là một trong những vị tu sĩ trẻ dẫn đầu với kiến văn quảng bác, được sự ngưỡng mộ của nhiều thế hệ Tăng sinh, sinh viên. Thầy là vị tu sĩ trẻ nhất, tự học, tự nghiên cứu và thấu đạt, thông suốt nền Triết học Đông Tây. Một trí tuệ vô sư trí, mộ vị Thầy không Sư cho chính mình. Thầy đã nghiên tầm thâm sâu vào mọi lãnh vực kinh, luật, luận, xuyên qua những cánh đồng giáo lý mênh mông, bát ngát, khó hiểu, sâu xa, đòi hỏi một kiến văn xuất chúng, mới thể nhập được, nhưng đối với Thầy dường như không khó khăn gì.

Thầy đã đơn đao đột kích phá tung nền Triết học Tánh không, khai quật và trình bày giá trị sâu thẳm tận cùng tư tưởng Trung Quán, phiên dịch giảng giải Trí Độ luận, để từ đó, hình ảnh chư Tổ Đức, luận sư nổi tiếng, vang danh oai đức như Tổ Long Thọ, người bấy giờ tôn xưng là Đệ nhị Thích Ca, Đề Bà,

Vô Trước, Thế Thân, Mã Minh, Huyền Trang, La Thập, Tăng Duệ, Tăng Triệu... dường như quá gần gũi, quen thân với Thầy. Vì tất cả các tác phẩm trước tác, dịch thuật của chư Tổ, như là sách gối đầu giường của Thầy, còn Tam Tạng kinh điển, bộ Đại Tạng, chẳng bộ nào mà Thầy không dở đọc. Người viết đã học với Thầy, sau đó cùng Thầy làm việc dịch thuật Trung A Hàm, Kinh Pháp Cú, tuyển tập Nikàya A Hàm... qua những năm 75-77 tại Viện Cao đẳng Hải Đức Nha Trang và 80-84 tại Tu viện Quảng Hương Già Lam cũng là nơi thư viện Vạn Hạnh (Võ Di Nguy, Phú Nhuận) mới thấy được khả năng, trí nhớ trác tuyệt của Thầy. Kinh, luật, luận, Tam Tạng giáo điển, hầu như Thầy nằm lòng tự kiếp nào. Có lẽ trong lòng sinh tử vô tận, đã có bao đời Thầy đã là Thiên sư, Pháp sư, Luận sư, cho nên mỗi khi hỏi đến những pháp số, ý kinh, nghĩa luận trong Đại Tạng, Thầy đều dõ dưng số trang, số quyển, số dòng. Phải làm việc chung với Thầy mới biết được tính cần mẫn, ý chí kiên quyết, tự lập để xây dựng cho chính mình của Thầy. Hầu như bất cứ thời điểm nào Thầy cũng học, cũng nghiên cứu, cũng nghiền ngẫm, cũng đọc kinh điển, thi văn, kinh thi, kinh dịch, triết lý, thi ca; cũng tự học âm nhạc: dương cầm, vĩ cầm; cũng tự tập viết chữ Nho: chữ Thảo của Vương Hy Chi; đọc thơ của Lý Bạch, Đỗ Phủ, Tô Đông Pha.... Thầy sống thanh bạch, đơn sơ, đêm ngày miệt mài, trầm mình trong thế giới tâm linh, tư tưởng, triết học, thi ca, ngôn ngữ, nên không còn thời giờ nghĩ đến cách ăn mặc, bề ngoài như kẻ khác. Do vậy, trên người của Thầy, luôn luôn với bộ áo nhật bình 4 vạt úa màu với thời gian, dài tới dưới đầu gối, khi dạy học cũng như lúc ra ngoài. Dáng người tuy nhỏ nhắn, nhưng khối óc thì vĩ đại, thông minh thiên phú. Chính vì bản chất thông minh đó mà tên Tuệ Sỹ là do Thầy tự đặt, sau khi hiểu và thông đạt được tư tưởng tu chứng của Thiên sư Tuệ Trung Thượng Sỹ, đời Trần, Thầy đã lấy tên Tuệ Sỹ, trong bốn chữ Tuệ Trung Thượng Sỹ. Khi đặt pháp danh của Thầy là Nguyên Chứng có lẽ Ôn Già Lam đã thấu hiểu được tâm tư của Thầy, tài nghệ khác thường hơn người đời, như rồng thiêng vẫy vùng nơi đại hải, nên lắm lúc cũng bất chừng khi tâm thức vùng dậy, như trận cuồng phong xô giạt phá đổ mọi thành trì, chướng ngại, trở lực của thế giới trí thức, liễu tri thế gian, mở bày một chân trời giải thoát của tâm hồn Đại Sỹ, bao la, vô cùng tận. Do vậy, nhìn vào đời sống của Thầy thật đơn giản nhưng sung túc, cặm cụi nhưng thư thái, nhiệt tâm nhưng buông xả, mà Thầy thường dạy anh em Tăng sinh viên, như "*hạt xả không tri*", như hạt bỏ ao hoang, không luyến lưu, tham đắm mọi hình thái của cuộc đời.

Từ trí tuệ hơn người, Thầy đã đi bằng đôi chân dân tộc, đạo pháp, khai quật và tỏ bày con đường tự do, hạnh phúc cho quê hương Việt Nam; mang tinh thần triết lý văn học vào cuộc đời thăng hoa sự sống; phát triển và trao truyền tinh thần triết học của luận, thực nghiệm tu chứng của kinh và hành trì nghiêm mật của luật cho nếp sống Tăng sinh trẻ, Thầy đã sống bằng giá trị

thực tiễn của lễ sống phụng sự, hy sinh, gương mẫu nhằm hướng đến chân trời kiến văn cho tất cả mọi người.

BÓNG NGƯỜI TRÊN ĐỈNH NÚI

Dừng chân đứng lại trên ngọn đồi Trại Thủy, như hình con dơi đang xòe cánh, Thầy đã sống bình lặng qua bao tháng ngày êm đềm, giản dị, gần gũi, thân thương như hòa tâm cùng cỏ cây, vách đá, gió núi, và hương vị nước mặn của sóng biển. Lần đầu tiên gặp Thầy, như đã nói trên, trong cung cách thật dung dị, chiếc quần màu cà-phê tái nhạt, chiếc áo nhật bình đã sờn vai theo năm tháng mà lại ngắn ngắn, đầu tóc hơi dài hơn bình thường, thật phù hợp, ăn tiếp với nhau từ đầu đến chân. Tuy nhiên, một điểm nổi bật trên khuôn khổ ấy là đôi mắt sâu và sáng quắc. Nhìn vào đôi mắt ấy như hai hố thăm của tư tưởng, khó ai có thể dò tới đáy sâu của hố thăm là bao nhiêu. Trong tận cùng của hố thăm ấy, là một trời trăng sao văn học, triết lý, đạo lý... tiềm tàng ngút ngàn mù khơi, như sóng biếc trên giong Chiết Giang ; thâm u, cô tịch như hòn Lô Sơn mà Thầy đã dịch trong bộ *Thiền Luận*.

Giờ học đầu tiên Thầy giảng về nền Triết học Tây phương qua các tư tưởng Henry Miller, Jean Paul Sartre, Engel, Platon... nghe sao mà khó hiểu vô cùng nhưng có gì là lạ, lý thú trong cách giảng dạy của Thầy, không cần sách vở, chỉ nói và nói. Nói như dòng thác đổ từ trên cao, vì đầu nguồn của dòng thác chứa đầy nước, được sung mãn vô kể, do vậy, cứ đổ hoài mà không bao giờ voi. Thầy đem tất cả sở học, kiến thức trao truyền lại cho anh em; tuy nhiên, anh em Tăng sinh khó có thể thấu đạt được hết những gì Thầy đã truyền giảng. Từ chân trời phương Tây đến góc biển phương Đông, bao nền Triết học Khổng Tử, Lão Tử, Trang Tử, Kinh Dịch, Đạo Đức Kinh, Kinh Thi ; văn học Trung Hoa, Đào Tiềm, Hàn Dũ, Tô Đông Pha.... Các thi hào, thi bá như một cánh đồng văn học đầy hoa thơm cỏ lạ mà Thầy là con ong đang bay đi hút mật trên cánh đồng nhiều hoa thơm cỏ lạ đó, để rồi luyện thành mật sáp nuôi dưỡng tinh thần, đời sống tâm linh. Là một đạo sĩ trưởng thành trên nền tảng giáo lý giác ngộ giải thoát xuất thế gian, được hấp thụ và thể nhập tư tưởng giáo pháp siêu phàm của bậc Đạo sư, từ đó Thầy đã quán triệt qua các giáo nghĩa Hoa Nghiêm, một thể giới quan trùng trùng vô tận ; giá trị đích thực tu chứng từ địa vị phàm phu, đắc thành Phật quả của kinh Pháp Hoa ; từ yếu nghĩa vô ngã, phá trừ, đập nát cái vỏ chấp ngã, để nhơn pháp câu không của Bát Nhã; từ đỉnh núi Lăng Già của vua Dạ Xoa đến cánh đồng A Hàm nguyên thủy, từng bước chân đi của đức Phật, hầu như Thầy theo dõi trọn vẹn, trên lãnh vực trí tuệ thế gian, và chính nơi đây, chỉ đợi đến giây phút tối hậu, cánh cửa tâm linh bật mở, chân trời giải thoát bao la hiện bày, và con người của thế nhân bật dứt.

Suốt thời gian bốn năm Trung đẳng Chuyên khoa, 70-74, ngày hai buổi dạy học, như một trách nhiệm mặc nhiên, mà Thầy tự xem đó như là lẽ sống trên tinh thần phụng sự, trao truyền kinh nghiệm tu học cho tất cả. Thầy tận tụy trong từng giờ dạy học, Thầy chia sẻ những hiểu biết, tâm tình với anh em Tăng trên đời, tháp sất vào những buổi chiều, sau giờ cơm chung của đại chúng. Thầy kể chuyện không mấy có duyên lắm nhưng rất rộn rã và khôi hài, trong những lúc đó, đôi mắt Thầy to tròn lên gần như gấp đôi diễn đạt và biến chuyển theo tình tiết câu chuyện, lời kể lúc nào cũng thâm thúy nhưng đầy vẻ hài hước, vui tươi. Thầy làm việc gần như không biết mệt, thức thật khuya nhưng dậy sớm, bên cạnh tách cà phê giúp Thầy thêm tỉnh táo để tuôn trào những dòng tư tưởng, triết lý, thi ca cho thời đại, đóng góp những tinh hoa văn học cho dân tộc, con người.

Vẫn chưa đủ trên phạm trù xây dựng, cung phụng văn học, nghệ thuật, giáo dục, đạo học, mà còn đích thân lăn xả vào xã hội để gần gũi với con người trong từng miếng ăn, giấc ngủ. Thầy đã thể hiện điều này qua cuộc chiến mùa hè đỏ lửa 1972. Hàng trăm ngàn người tị nạn từ Ban Mê Thuột, Pleiku đổ xuống, từ Quảng Trị, Thừa Thiên tràn vào, tạm trú tại các trường trại, từ tiểu học đến trung học, tư thục hay công lập đều được trưng dụng cho làn sóng người tị nạn các tỉnh địa cầu giới tuyến và vùng cao nguyên Trung phần, già trẻ, lớn bé, đàn ông, đàn bà gánh gồng chịu chết, người mất cha, kẻ mất chồng, làm than, cơ cực trong cảnh màn trời chiếu đất. Thầy cùng anh em học Tăng tình nguyện đi cứu trợ, từ Nha Trang ra Vạn Giã, Tu Bông xin gạo, tiền, vật thực về phân phối cho đồng bào. Thầy tự lái chiếc xe Jeep của Viện mà chẳng ai dám tin tưởng tí nào, vì từ trước tới giờ Thầy chưa bao giờ lái xe, nhưng vì tinh thần tương thân tương trợ, lá lành đùm lá rách, và chí nguyện của Bồ tát hành Bồ tát đạo không cho phép Thầy không thể hiện. Thấy vậy, anh em học Tăng lại càng xả thân cho công cuộc cứu trợ, người đào giếng ngoài Đồng Đế, kẻ căng lều, mang vật thực, săn sóc vết thương, người chở gạo, tải thuốc men, cấp cứu, mà hình ảnh Thầy như một chiến tướng giữa đám quân binh, vì đồng bào lúc bấy giờ không có hàng ngũ trật tự gì nữa, cảnh tượng như ong vỡ tổ, tay xách nách mang, đập nhau mà chạy. Máu chảy ruột mềm, chính trong cảnh huống này mới thấy được tấm lòng cứu độ, lợi tha trước vận mạng đen tối của quốc gia dân tộc. Thầy đã phát huy con đường Bồ tát đạo ngày càng rộng rãi, thênh thang hơn nữa, cũng chính vì vậy mà sau này, ngày 02/4/1984, Thầy đã bị bắt và lãnh bản án tử hình ngày 30/9/1988 tại Tòa án nhân dân Sài Gòn.

Thời gian như âm thầm trôi đi dưới mái Phật học viện thân yêu đầm ấm, tình Thầy trò như được quyện lại bên nhau mà mỗi lần trời mưa, sáng sớm Thầy trò xuống nhà bếp nấu nước sôi pha trà, thì thấy cô Bảy đã xong nồi cơm sáng cho đại chúng, còn ông Đông thì ngồi trên cái đôn gần bếp để sưởi ấm,

những hình ảnh thật đơn sơ, mộc mạc, và chính trong những giờ phút đó mới thấy thật gần gũi, cảm thông, tình nghĩa. Ngồi bên bếp lửa bập bùng cháy sáng, tiếng lửa củi kêu tí tách, nhìn xuống chân đồi, vườn rau, luống cải của viện, cạnh chùa Phước Điền, để nghe Thầy đọc thơ:

*Vác cuốc xuống lưng đồi
Nắng mai hồng trên môi
Phương đông mặt trời đỏ
Mùa hạ không mây bay...
Bướm vàng trên vách đá
Tịch tịch cảnh chùa xưa
Chim chóc từ viễn phó
Tình không rặng núi mờ...*

Từ âm điệu, từ khung cảnh, bên bếp lửa hồng, âm cúng, ngồi nghe giọt mưa rơi dưới mái hiên, như hình ảnh một Thiền sư ngồi gõ nhịp thời gian, người viết làm bốn câu thơ tặng Thầy :

*Bếp lửa hồng Thiền sư ngồi gõ mõ
Bình tâm không động giọt sương trong
Ai khơi ánh lửa chiều đông
Hơ lòng lãng tử chốc mòng phiêu du.*

Đây chính là thời gian bình thản, yên lòng để lo việc học, thi cử mãn khóa, tiếp tục lên cao đẳng, thì hình ảnh Thầy lại càng kề cận, chăm sóc, lo lắng cho anh em học Tăng hơn nữa. Thầy đã soạn thảo chương trình, bài giảng, học liệu để mở ra chân trời Cao đẳng Chuyên khoa mà ước nguyện của quý Ông, quý Thầy mong thành đạt, để mở ra kỷ nguyên mới, kỷ nguyên của dịch thuật, người lãnh đạo trực tiếp là Thầy. Tất cả mọi nỗ lực được thành như ý nguyện, tấm bằng hiệu Viện Cao đẳng Phật học Hải Đức Nha Trang được dựng lên nơi đầu đường, cạnh chùa Núi, Linh Phong Cổ Tự. Và cũng chính từ ngày hôm đó, thời gian ấy, Thầy bận rộn nhiều, phân học vụ làm Thầy không có thời gian như trước. Ban ngày lo soạn chương trình, bài vở, hoặc dịch thuật, trước tác và phụ tá cho Hòa thượng Viện Trưởng, ban đêm đến giờ hô canh ngồi Thiền thì Thầy lại mặc áo tràng, bây giờ thì Thầy đã có đủ áo quần đàng hoàng như quý Thầy khác mà không như trước, một nghệ nhân, hay du sĩ, đi canh chúng ngồi Thiền, nhìn qua lỗ trống của mỗi phòng trên dãy nhà cư xá Tăng sinh viên, nằm ven triền đồi Trái Thủy gần gác chuông. Những đêm

mưa gió, từ biển khơi thổi vào đập nát cả lá hoa sùren đôi, nhưng Thầy vẫn không bỏ giờ canh Thiên đại chúng.

Thời gian của năm thứ nhất cao đẳng cũng là thời gian chiến tranh bùng nổ dữ dội, chiến trận tổng tấn công của bộ đội Bắc Việt, xâm chiếm từ các vùng cao nguyên Trung phần, từ các tỉnh Dầu Giây, Xuân Lộc, Củ Chi, miền Tây, và miền Đông Sài Gòn. Trong khi đó, từ các tỉnh địa đầu vĩ tuyến 17 cũng mất dần an ninh, và cuối cùng là bộ đội Bắc Việt tiến chiếm dần miền Nam.

Trước ngày 30/4/1975, quân đội Việt Nam Cộng Hòa đã rút lui, bỏ ngõ trên các tuyến đường quốc lộ I, chẳng có ai kiểm soát, thành phố Nha Trang bỏ trống, các phi đội, khu trục Không quân ở phi trường Nha Trang được lệnh bay vào phi trường Phan Rang để từ đó mang bom ra dội Cầu Xóm Bóng, cắt đứt đường tiến quân của Bắc Việt. Thì lại một lần nữa Thầy và anh em học Tăng làm nghề cứu thương, xuống bệnh viện toàn khoa Nha Trang, những bệnh nhân nào hơi khỏe mạnh, hay đi đứng được thì đã di tản, còn lại những bệnh nhân nặng thì vẫn nằm đó, vì lúc đó không còn bác sĩ, y tá trực nữa, mạnh ai nấy lo liệu, bệnh viện, trường ốc, cư xá, chợ búa như nhà không chủ. Trong cảnh nước mất nhà tan này, Thầy lại lăn xả vào vùng lửa đạn để cứu giúp đồng bào, an ủi bệnh nhân, thương binh, trẻ mồ côi lạc mất gia đình cha mẹ, để bồi đắp tình thương trong cuộc đời khô lụi này.

Trước tình thế mới đầy rối ren, khủng hoảng, chưa biết phải xử trí như thế nào, ngay tối hôm đó, anh em học Tăng gặp Thầy tại thư viện, quây quần bên nhau, mong tìm phương pháp giải quyết, có anh em đề nghị Thầy nên di tản, chúng ta không thể ở lại viện được nữa. Khi ấy, anh em cứ ngỡ là Thầy sẽ đồng ý, chấp nhận cho anh em tự do đi, hay là đi cùng đi tập thể, nào ngờ Thầy nhìn tất cả anh em, rồi nói bằng giọng cương quyết: "*Tôi vẫn còn đây, thì anh em cũng phải ở đây, quê hương và đất nước này còn cần đến anh em nhiều hơn nữa. Chúng ta không thể trốn chạy khi dân tộc, đạo pháp đang gặp cảnh điêu linh*". Qua lời nói khẳng khái đó, ai nấy đều nhìn nhau mà bàng hoàng. Trong cái bàng hoàng thảm kính phục tấm lòng sắc son, hy sinh đời mình để chia xẻ nỗi tang thương vận nước. Một con tim nóng hổi đang áp ủ, che chở hàng triệu con tim đang thiếu máu.

Đây là thời điểm đánh dấu sự quyết định dứt khoát của Thầy là phải ở lại trên mảnh đất quê hương này. Dân tộc, đạo pháp còn cần sự có mặt của Thầy. Ngày nào dân tộc còn lâm than, quê hương còn khốn khổ thì ngày đó còn có những đôi tay, khối óc như Thầy để cày xới, gieo rắc hạt mầm yêu thương, để voi đi sự thù hận, để thấy trên quê hương còn có những bông hoa tươi thắm tô điểm, thêm hương, khởi sắc giữa cánh đồng hoang, lau sậy gầy guộc. Thầy là hiện thân của đóa hoa tình thương nguyện ở lại để thọ nhận thương đau cùng

với cái thương đau của dân tộc, nguyện dâng thân vào nơi khôn cùng, của con phong ba bão tố để đưa con thuyền đạo pháp đến bến bờ bình yên. Sự ở lại của Thầy mang nhiều ý nghĩa của một tâm hồn đạo sĩ, thi sĩ, văn nhân, và tự tình con dân nước Việt. Là máu chót, là yếu điểm vàng son của chặng đường lịch sử dân tộc và đạo pháp. Thầy ở lại vì còn hàng triệu người ở lại. Thầy không đi vì chung quanh Thầy còn nhiều đôi tay giơ lên réo gọi Thầy. Quê hương Việt Nam, dân tộc giống nòi, ngàn năm Tổ quốc, còn hiện rõ hình bóng chư vị anh hùng liệt nữ, một thời chống xâm lăng giữ yên bờ cõi, một Lý Thái Tổ, Lê Đại Hành, Trần Thái Tông, Trần Thánh Tông... là những vị Phật tử mang hương vị giáo pháp giải thoát giác ngộ vào nơi trần mạt, giữa chốn ba quân, trong con quốc biên để tu tập và giáo hóa. Một đại tướng Trần Hưng Đạo, Lý Thường Kiệt, Nguyễn Trãi... là những bậc thiên sư, bằng đôi tay mạnh, trái tim nóng để an bang xã tắc, thì có lý do nào để ra đi? Đó là những hình ảnh hào hùng của người dân Việt. Còn đạo Phật Việt thì sao? Từ thuở đầu đời, những bước chân chập chững của chư vị Pháp sư, Tổ Đức gieo rắc ánh đạo màu vào lòng dân tộc, trên mảnh đất Luy Lâu thân yêu, một Ngài Khương Tăng Hội, Chi Cương Lương, Mâu Bác... hay vào thời cận đại, Tổ Phước Huệ, chùa Thập Tháp, Tổ Liễu Quán, Phú Yên, Bồ tát Quảng Đức, ngọn lửa bình đẳng, tự do tín ngưỡng, đã thắp sáng bao thập niên qua. Những hình ảnh đó sừng sững như tường đồng, vách sắt trong mỗi nhịp thở con tim của Thầy, và hình ảnh của một thế hệ, một chặng đường lịch sử của đạo pháp còn cần sự tiếp tay của Thầy, còn cần lời nói của Thầy, còn cần ngọn bút thiên tài của Thầy để viết nên những trang sử vàng son, oai hùng của thời đại. Và đến giờ này, thật sự Thầy đã viết nên những dòng sử mệnh đó.

Sau sự quyết định của Thầy, tất cả anh em học Tăng đều vui vẻ ở lại tiếp tục làm việc dưới sự hướng dẫn của Thầy. Lúc bấy giờ, viện đã đóng cửa, một số anh em đã trở về với Thầy Tổ, số còn lại lo công việc dịch bộ Trung, Tăng Nhứt và Tạp A Hàm. Tuy nhiên, sau khi hoàn thành bộ Trung A Hàm thì hoàn cảnh lại không cho phép. Lý do, người thì phải đi lao động xã hội chủ nghĩa, kẻ phải đi làm thủy lợi, kinh tế mới... sản xuất các hợp tác xã, nói chung là không còn có thì giờ để ngồi xem kinh, trước tác gì nữa. Và cũng chính trong thời điểm này, 1976, đời sống giữa anh em với Thầy cũng cách xa. Thầy cũng phải đi lao động, làm rẫy tại Vạn Ninh, Vạn Giã, vui với cỏ cây, khoai sắn, lúa mạ, vườn tược, làm xúc cảm hồn thơ của Thầy, và tập thơ "*Soi Đê*" được ra đời. Nhưng có lẽ, điều mà Thầy nhìn thấy mạnh mẽ và thiết thực nhất là quê hương bị tàn phá, dân tộc bị lâm than, đạo pháp bị bức bách, cả một thế hệ trẻ bị vong bản vì nền cai trị chuyên chính độc tài cộng sản đang ngự trị và bạo hành đất nước, cho nên Thầy càng thấy buồn cho tiền đồ đạo pháp, vận mạng quốc gia sẽ ra sao? Lúc này trông Thầy như cánh hạc trong đêm, khi gặp khi không, vì Thầy thường ở nơi cái chòi bằng tranh, "*Soi Đê*" của Thầy tại Vạn

Giả, để ngày thì vác cuốc làm rẫy, tía bắp, trồng rau, đêm thì nằm nghe núi rừng u tịch, tiếng côn trùng rì rả, để mèn nỉ non dưới lòng đất mới. Tiếp xúc với mảnh đất gầy gò quê hương, qua chứng tích điêu tàn hoang lổ trên đất mẹ, không cầm được lòng đau thương, tủi phận cho giống nòi Hồng Lạc, cho những hạt giống tinh anh, siêu việt của dân tộc bị mai một, và cho những cái gì của hàng ngàn năm lịch sử bị tàn phá, quê hương lụi dần vào bóng đêm, và tâm tình của Thầy như lời thơ "*Mười Năm Trong Cuộc Lữ*":

*Ngọn gió đưa anh đi mười năm phiêu lãng
Nhìn quê hương qua chứng tích điêu tàn
Triều đông hải vẫn thì thâm cát trắng
Chuyện tình người và nhịp thở của Trường sơn
Mười năm nữa anh vẫn làm lì phố thị
Yêu rừng sâu nên khóe mắt rung rung
Tay anh vói trời cao chim chiều rủ rì
Đời lênh đênh thu cánh nhỏ bên đường
Mười năm sau anh băng rừng vượt suối
Tìm quê hương trên vết máu giữa đồng hoang
Chiều khói nhạt như hồn ai còn hận tủi
Từng con sông từng huyết lệ lan tràn
Mười năm đó anh quên mình sậy yếu
Đôi vai gầy từ thừa dựng quê hương
Anh cúi xuống nghe núi rừng hợp tấu
Bản tình ca vô tận của Đông Phương
Rời ngày ấy anh trở về phố cũ
Giữa con đường còn rợp khói tang thương
Trong mắt biếc mang nỗi hờn thiên cổ
Vẫn chân tình như mưa lũ biên cương.*

Từ Nha Trang ra Vạn Giã khoảng 60 cây số, Thầy đã đi về bằng những chuyến tàu đêm, âm thầm lặng lẽ trong tâm tư lắng đọng nên Thầy ít nói hơn khi xưa. Có lúc Thầy đóng cửa phòng ở một mình cả tuần không com nước. Thầy chỉ uống nước chanh đường, hoặc nước lạnh, thỉnh thoảng mới thấy Thầy đi bách bộ bên ngoài. Trông Thầy gầy hẳn, nhưng trên khuôn mặt luôn

luôn phảng phất một niềm riêng sâu kín, thiêng liêng qua ánh mắt. Một tâm sự, nỗi niềm dường như không thể nói cùng ai, dù thời gian ấy vẫn có Hòa thượng Viện trưởng, Thượng tọa Giám sự, Thượng tọa Phó Viện trưởng, cùng anh em học Tăng. Có lẽ, tất cả không ai có thể hiểu và cảm thông được nỗi lòng chất chứa, tràn đầy những tâm sự mà chẳng biết tỏ cùng ai, nên Thầy đã dùng đến vần thơ để diễn đạt:

*Ta làm kẻ rong chơi từ hôn độn
Treo gót hài trên mái tóc vào thu
Ngồi đếm mộng đi qua từng đọt lá
Rũ mi dài trên bến cỏ sương khô
Vì lâu lỏng mười năm dài gói mộng
Ôm tình già quên băng tuổi hoàng hôn
Rồi một sáng nghe chim rìng đổi giọng
Người thấy ta xô giạt bóng thiên thân
Đất đỏ thắm nên lòng người hăm hở
Đá chưa mòn nên lòng dạ trơ vơ
Thành phố nọ bởi mưa phùn nắng quái
Nên mười năm quên hết mộng giang hồ.*

...

*Này đêm rộng như khe rìng cửa biển
Hai bàn tay vén lại tóc tơ xưa
Miền đất đỏ trắng đã gầy vĩnh viễn
Từ vu vơ trong giấc ngủ mơ hồ
Một lần định như sao ngàn đã định
Lại một lần nông nổi vết sa cơ
Trời vẫn vậy vẫn mây chiều gió tĩnh
Vẫn một đời nghe kể chuyện không như
Để sống chết với điều tàn vờ vĩnh
Để mắt mù nhìn lại cuối không hư
Một lần ngại trước thông già cung kính*

*Chẳng một lần làm lỡ không ư?
Ngày mai nhé ta chờ mi một chuyến
Hai bàn tay vén lại tóc tơ xưa*

...

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

Rồi từ đó, xuôi ngược, trải qua bao nhiêu thác ghềnh, biến cố của quê hương, xứ sở, mỗi người một ngã, hàng vạn lối chông gai; tuy nhiên người viết vẫn còn cái duyên tao ngộ với Thầy, mà trải qua bao năm tháng cùng Thầy làm việc, phiên dịch đánh máy kinh điển, Trung A Hàm, sưu tra tuyển tập Nikàya - A Hàm, Kinh Pháp Cú... tại thư viện Phật học viện Nha Trang. Tất cả những kỷ niệm đó còn đậm nét trong tâm khảm để đến hôm nay được tiếp tục những gì còn dang dở của một thời đèn sách, miệt mài bút nghiên.

Sau khi Viện Cao đẳng Hải Đức Nha Trang đóng cửa như đã nói ở trên. Ôn Già Lam vẫn mang hoài bão phụng sự, giáo dục thế hệ trẻ. Để hoàn thành ước nguyện đó, Thầy là một trong những người nòng cốt cho sự tiếp nối chương trình cao cấp bốn năm của lớp học Tăng sinh Già Lam. Lớp học được hình thành, trải qua bốn năm vừa làm việc vừa học hành trong sự lo lắng mà nhiều đêm cả chùa chẳng ai ngủ được, vì công an soát hộ khẩu một hai giờ khuya, anh em học Tăng phải leo lên trần nhà để trốn.

Thích Nguyên Siêu

Ghi chú: Phần còn lại của bài này, chúng tôi xin đưa vào TUYÊN TẬP LÊ MẠNH THẮT. (Nguyễn Hiền-Đức)

*** “Tôi nghĩ rằng Phật giáo Việt Nam thời hiện đại, ngoài những vị cao tăng thị hiện, còn có được cái may mắn hiếm hoi là cùng một lúc có 3 vị Bồ tát xuất hiện: đó là Thầy Nguyên Tánh Phạm Công Thiện, Thầy Nguyên Chứng Thích Tuệ Sỹ, Thầy Trí Siêu Lê Mạnh Thát. Cả ba vị đều có trí tuệ và thân chứng Phật Pháp rất cao siêu, cũng như đã đóng góp lớn lao cho công cuộc phát triển văn hóa, giáo dục và hoằng pháp trong nhiều thập niên qua, đặc biệt là xây dựng Viện Đại học Vạn Hạnh với hùng phong cao ngất như một thứ thành trì kiên cố bảo vệ nền văn hiến Việt qua bối cảnh của đất nước đang ngửa nghiêng vì chiến tranh loạn lạc và phá sản toàn diện”.**

(Trích bài Đốt hương kính tiễn Thầy Nguyên Tánh Phạm Công Thiện của Cư sĩ Tâm Huy Huỳnh Kim Quang).

THƯỢNG TỌA THÍCH TUỆ SỸ KỂ LẠI MỘT VÀI CHI TIẾT VỀ GIAI ĐOẠN THÀNH LẬP GHPGVN VÀ HT. THÍCH TRÍ THỦ

Lời BBT: Trong bài "Định hướng tương lai với thế hệ Tăng sỹ trẻ" của Thượng tọa Thích Tuệ Sỹ, nói với Tăng sinh Thừa Thiên - Huế hơn một năm trước đây, trong đó Thượng tọa đã kể lại một vài chi tiết mà thiết nghĩ chúng ta ngày nay đọc lại không tránh được nổi trạnh lòng khi nghĩ về Ôn Già Lam, bằng tâm Từ bi vô lượng và hạnh nguyện Nhẫn nhục Vô úy bất thối. Ngài đã "nhẫn nhục" để chèo chống con thuyền Đạo Pháp giữa cơn bão tố phong ba..



“... Bây giờ nói đến sự kế thừa. Hồi trong thời kỳ căng thẳng, khi Phật học viện giải tán rồi, tôi có nói với Ôn Già Lam, “Ôn nhìn xuống còn có đám tui con” - nghĩa là còn có những học trò có khả năng, giỏi, kế thừa được - còn tui con nhìn xuống thì chưa thấy ai cả. Mà Ôn cũng thấy như vậy, Ôn nói đúng, “tui có phước hơn mấy thầy”. Tức là, những năm đó tan rã hết, mấy thầy không còn ai, mà sau này Ôn phải nói là “tôi sẽ chịu nhục cho mấy thầy làm việc”. Đến bây giờ nhắc lại tôi vẫn còn muốn rơi nước mắt: “tôi già rồi, tôi sẽ chịu nhục cho mấy thầy làm việc”. Mà chính vì đó, bằng mọi giá - tôi đã trình với Ôn - cái sức mạnh của Phật giáo không phải là chính trị, mà là văn hóa và xã hội, mà giáo dục là hàng đầu. Có thể mất cái gì cũng được nhưng không thể để một ngày mà không giáo dục Tăng ni. Thành ra bằng mọi cách mình phải lập lại trường học; dưới mọi hình thức phải có trường học. Nhưng mà đương nhiên mình học rồi mình dạy, thầy truyền trò, chứ không thể có bất cứ người nào muốn mình dạy sao cũng được. Còn như nếu tôi không được dạy theo ý kiến của tôi, theo sự hiểu biết của tôi, mà đằng sau tôi có người biểu phải dạy thế này, thế kia, thì không bao giờ tôi đi dạy. Nếu sau lưng tôi là quý thầy quý Ôn thì được, tôi còn quay lại mà trình bày; nhưng nếu đằng sau đó là ai đó, là chính quyền, hay thế lực, mà ra lệnh, thì tôi không thể dạy...”

“... Tôi nói cái nguyên nhân khai sinh ra GHPGVN, và từ khi giáo hội này ra đời. Đó là thời kỳ rất căng thẳng. Lúc đó Hoà thượng Trí Thủ làm Viện trưởng, và có hôm đi họp về ông kể lại với tôi là tiếp xúc với chính quyền - hồi đó Mai Chí Thọ làm chủ tịch UBND TP. HCM - họ căng thẳng với các thầy bên Viện Hoá đạo quá. Ông Mai Chí Thọ nói thế này: “các thầy chỉ có hai con đường: một là theo hai là chống. Các thầy theo, chúng tôi dành nhiều thứ yểm trợ các thầy; còn các thầy chống, chúng tôi có đủ xe tăng thiết giáp, các thầy muốn chống thì chống đi!” Cả hai cái đối với mình đều sai cả. Đó là thái độ hăm dọa, mà Hoà thượng cũng nói rõ: “theo chúng tôi không theo, mà chống chúng tôi cũng không chống”. Nhưng họ nói không có con đường thứ ba. Rồi cho tới khi vận động thành lập thống nhất... tôi chỉ nói tâm trạng của Hoà thượng, Ôn rất căng thẳng. Nghĩa là Ôn không muốn làm nữa, dưới áp lực như vậy của chính phủ hoàn toàn Ôn không muốn làm. Có hôm tôi dậy lúc 3g30. Hôm đó mới thức dậy, thì thị giả lên thưa với tôi ôn dậy từ lúc 2g00, Ôn chờ thầy, và Ôn mời thầy qua uống trà. Tôi qua nói chuyện với ôn. Ôn bảo muốn rút lui, Ôn chịu không nổi vấn đề này. Thì tôi có ý kiến. Tôi nói hoặc Hoà thượng tiếp tục làm, hoặc Hoà thượng ra lãnh đạo giáo hội mới. Thì đó là ý kiến của tôi chứ tôi không xúi Hoà thượng, mà tôi có xúi cũng chưa chắc Ôn nghe, Ôn có quyết định của Ôn chứ. Rõ ràng Ôn còn thắc mắc chuyện này, mà ở đây có thầy Thái Hòa chắc nhiều lần có nghe Ôn nói, “tôi sẽ chịu nhục cho mấy thầy làm việc”. Rồi thì, trong thời kỳ thảo luận bàn về hiến chương, Hoà thượng hay về bàn với tôi và thầy Thát. Trong đó có một điều khoản thế này:

GHPGVN là thành viên của MTTQVN. Cả tôi với Ôn với thầy Thát thầy không thể chấp nhận được. Vì trên lý thuyết, Mặt trận tổ quốc là một tổ chức chính trị đặt dưới sự lãnh đạo của đảng, mà Phật giáo không làm chính trị. Nếu vô đó nó trở thành một tổ chức chính trị chứ không còn là giáo hội Phật giáo, nên Hoà thượng cương quyết chống. Họ thuyết phục rất nhiều. Ban đầu là thành phố, không được. Sau họ sai bà Ngô Bá Thành, là luật sư, lên thuyết phục, nói lý với Hoà thượng. Sau Ôn kể lại với tôi, Ngô Bá Thành lên đây nói với Ôn về cái chuyện đó. Ôn bảo mình thì không cãi luật lại Ngô Bá Thành rồi, người ta là luật sư mà, nhưng Ôn nói như vậy: "trong Mặt trận có hội liên hiệp phụ nữ, liên hiệp thanh niên... mà giáo hội tui toàn là cao Tăng, đại đức mà biểu chúng tui ngồi chung với mấy bà thì làm sao chúng tui ngồi?" Bà Ngô Bá Thành không trả lời được. Ôn đơn giản lý luận chừng đó thôi. Nhưng mấy thầy biết, qua cách lý luận đó mấy thầy thấy cái vị trí giáo hội như thế nào. Ôn không cần luật mà Ôn nói một cách cụ thể, để tránh luật mà. Cho nên, cần phải biết cái vị trí của GHPGVN như thế nào: nó chỉ là một hiệp hội, tuy cũng dùng hai chữ Giáo hội như bên đây thôi. Nhưng họ có nhiều cách đánh tráo. Khi dịch ra tiếng Anh người ta không dịch Giáo hội - nói trong tiếng Anh không có chữ Giáo hội, mà dùng chữ Association, một hiệp hội, như Association of women: hội liên hiệp phụ nữ; ngang nhau! Một Giáo hội với hội LH phụ nữ, LH công nông v.v... ngang nhau. Như vậy thì nói mình lãnh đạo ai? Ôn chủ tịch Giáo hội cũng như bà chủ tịch hội phụ nữ, trong Mặt trận ngồi ngang nhau, thì nói ông lãnh đạo tui sao được? Hoà thượng thấy liền, Ôn không chịu. Thì họ không nói nữa. Sau ra Hà Nội họp, họ vẫn đề nghị lại, nhưng Ôn chống tới cùng, và nói nếu không được thì thà Ôn từ chức. Bên Mặt trận, Ban tôn giáo, thuyết phục không được, chính phủ thuyết phục không được, đảng cũng không được; Ôn cương quyết. Đó là giai đoạn căng nhất của Hoà thượng. Mà Ôn già rồi. Mà mình biết, Ôn là người chơn chất tu hành không biết thủ đoạn chính trị, không có một khả năng chính trị nào hết. Ôn không có khả năng đối phó; không thích thì Ôn lằm li, thế thôi. Thế nhưng lúc đó không có một thầy nào yểm trợ Hoà thượng, họ xa lánh Hoà thượng. Ngay cả Ôn Từ Đàm lúc đó cũng sợ không dám nói chuyện với Hoà thượng. Mấy ngày liền Ôn ở một mình. Mình phải hiểu tâm trạng của ông già lúc đó: không ai đến với Ôn hết, không dám nói chuyện với Ôn, sợ liên lụy, sợ người ta nói mình xúi giục Ôn vì Ôn vẫn cương quyết, một mình cũng cương quyết không chấp nhận. Mà mình biết Hoà thượng rồi, Ôn tu hành đức độ thì có, mà khả năng ăn nói hay đối phó không có bao nhiêu, đối với cái tập thể chính trị họ nhiều thủ đoạn như vậy, mà Ôn vẫn cương quyết. Cuối cùng họ sợ Ôn từ chức, họ chấp nhận thế này: để là CÓ thành viên trong MTTQ. Ôn chấp nhận; CÓ chứ không phải LÀ CÓ thì ai muốn vô thì vô, khi cần thì mình cử người vô, không thì thôi. Vậy nên Ôn chấp nhận. Sau về Ôn kể với tôi, lúc đó thầy

Từ Hạnh là Tổng thư ký, đưa biên bản lên cho Ôn ký, Ôn thấy chữ “là thành viên”, Ôn bảo: “mấy thầy thấy tui già mấy thầy gạt tui; trước nói là CÓ, tại sao bây giờ để chữ LÀ? Tôi không ký!” Ký biên bản như vậy Ôn không ký. Mấy thầy thấy cái chuyện nó lắt léo như thế. Đó là chuyện khai sinh cái giáo hội...”

“...Rồi tới chuyện khác nữa. Cái này Ôn Già Lam đi họp về nói lại với tôi. Đó là vấn đề tổ chức cơ cấu. Trên đảng người ta chỉ cho mình tổ chức Ban trị sự (BTS) tới cấp tỉnh thôi, Hoà thượng mới nói, Phật tử chúng tôi người ta sinh hoạt ở thôn, xã chứ còn trên tỉnh chỉ có mấy thầy không hà. Nếu BTS chỉ ở cấp tỉnh thì chỉ có mấy thầy với nhau không, Giáo hội không lãnh đạo được Phật tử. Phải có BTS tới thôn, xã. Họ không chịu, ta cãi nhau căng, tới nỗi có lúc Ôn đập gậy lên bàn, Ôn đòi về. Ôn nói vì đây là trách nhiệm lịch sử của Ôn, không thể để cho lịch sử sau này lên án Ôn, chê cười Ôn. Sau họ chấp nhận cho tới quận, mà Ôn nói với tôi thế này, mình không thể làm căng được, mình đòi cho tới xã nhưng cuối cùng họ chỉ nhận tới quận thì tạm thời cũng được, rồi mình tranh đấu từ từ. Nhưng mà, trong này có hai điểm: Thứ nhất, tại sao lại phải đòi? Tổ chức của mình, mình làm đúng; nếu chỗ nào vi phạm chính sách thì nhà nước gạt bỏ, còn việc tổ chức sinh hoạt tui tổ chức tới đâu mặc kệ tui. Nếu vi phạm chính sách, phạm luật, thì phạt! Chứ không có chuyện xin; cái gì cũng xin phép, không có chuyện đó. Và điểm này nữa, thuộc về cái lắt léo của danh từ: cho tới quận, nhưng gọi là Ban đại diện (BDD) chứ không phải BTS. Giáo hội thống nhất thì từ trên xuống dưới tới quận đều là BDD. Mà như vậy, mấy thầy nếu có sinh hoạt mấy thầy biết đó, khi BTS tỉnh họp, các quận về họp vì là BDD nên mấy thầy chỉ có quyền nghe và trình thôi, có nghĩa là mấy thầy không lãnh đạo được Phật tử mình dưới quận. Mà nếu mấy thầy không lãnh đạo thì ai vô đây? đương nhiên là mấy ông trong Mặt trận thôi. Rõ ràng là tổ chức thế nào để cho nhà nước vẫn kiểm soát Giáo hội. Tôi nói điều này có hơi xa đề một chút nhưng để mấy thầy hiểu cái vấn đề tổ chức. Sau này nếu ở vị trí lãnh đạo, ngay từ bây giờ mấy thầy phải ý thức được chuyện đó. (... hết mặt băng, thiếu 1 đoạn) ... một cái Giáo hội cho có hiệu quả, và cái hình thức thế nào để đừng trở thành công cụ của bất cứ thế lực chính trị nào.

Hôm trước ở bên Châu Lâm ông Ngọc có lên thăm và nói chuyện, tôi cũng có nói vấn đề này: Vấn đề Giáo hội nằm trong Mặt trận, tôi không chấp nhận. Còn vấn đề liên hiệp giữa hai giáo hội. Tôi nói lập trường của chúng tôi là không có vấn đề liên hiệp. GHPGVN là thành viên của MTTQ, đó là một tổ chức chính trị; chúng tôi không làm chính trị, không liên hiệp với bất cứ tổ chức chính trị nào. Rồi người ta có nói rằng trong qui chế, trong hiến pháp mình thì đảng lãnh đạo tất cả. Tôi nói tôi biết điểm đó. Tôi còn biết Lenin đã

nói “đảng phải thông qua tôn giáo để tập hợp quần chúng”. Lenin nói, cán bộ cộng sản nào mà đàn áp tôn giáo là phản động. Lenin không chấp nhận chuyện đàn áp tôn giáo; trong cộng sản không có chuyện đàn áp tôn giáo, đó là Lenin đã chỉ thị. “đảng phải thông qua tôn giáo để tập hợp quần chúng” có nghĩa là tôn giáo là một công cụ chính trị của đảng. Vì đảng không đủ khả năng tập hợp, phải mượn tay tôn giáo tập hợp dùm. Mà tôi không bao giờ để cho Phật giáo làm công cụ cho bất cứ đảng phái chính trị nào. Như Liên xô, một đảng phái chính trị, 70 năm thì sụp. Cứ cho là đảng CSVN tồn tại 1000 năm nữa đi, tôi cũng không bao giờ đem 2500 năm lịch sử truyền thừa Phật giáo ra làm công cụ cho bất cứ đảng phái nào. Tôi còn nói: “nếu mà lời nói này của tôi là tự đào hố chôn mình, tôi vẫn sẵn sàng tự chôn mình, chứ không thể chấp nhận chuyện đó. Còn nếu nói là luật pháp, đúng, tôi tôn trọng luật pháp, nhưng luật pháp mà xâm phạm lý tưởng của tôi, tôi không chấp nhận cái luật pháp đó, chứ đừng có dùng chur luật pháp với tôi”. Đúng là ở trong đất nước nào thì phải tôn trọng luật pháp đó, nhưng nếu tự mình đặt ra luật pháp để dùng luật pháp đó xâm phạm tới giá trị, xâm phạm lý tưởng của người khác thì tôi không chấp nhận luật pháp đó, tôi sẵn sàng chịu chết. Tôi đã từng đứng trước bản án tử hình rồi, tôi không sợ, tôi chấp nhận nó. Đây không phải tôi thách thức, mà là vấn đề lý tưởng của mình...”

Nguồn: *huongtichphatviet.com*

TUỆ SỸ

MỘT NGUỒN THƠ VIỆT PHI PHÀM

(Bùi Giáng viết về thơ Tuệ Sỹ)

BÙI GIÁNG

Tuệ Sỹ là một vị sư. Ông viết văn quá nghiêm túc, những sở tri của ông về Phật học quả thật quảng bác vô cùng. Thấy ông vẽ người khắc khổ, không ai ngờ rằng linh hồn kia còn ẩn một nguồn thơ thâm viễn u u... Một bữa ông đọc cho tôi nghe hai câu thơ chữ Hán của ông:

Thâm dạ phong phiêu nghiệp ảnh tùy

Hiện tiền vị liễu lạc hoa phi

Ông bảo làm sao tiếp cho hai câu đề nên một bài tứ tuyệt. Tôi đề nghị với ông nên nhờ Ni cô Trí Hải tiếp giùm. Ông ngưng ngưng bảo tôi đừng nên rờn đùa như thế. Vậy tôi xin lai rai thử viết:

Thâm dạ phong phiêu nghiệp ảnh tùy

Hiện tiền vị liễu lạc hoa phi

Phiêu bông tâm sự tân toan lệ

Trí Hải đa tà trúc loạn ty

Và xin ông chớ nên lấy thế làm bực mình.

Nhưng ai có ngờ đâu nhà sư kín đáo e dè kia, không hề bao giờ có vương lụy, lại còn mang một nguồn thơ Việt phi phàm? Một bài thơ “không đề” của ông đủ khiến ta khiếp vía mất ăn mất ngủ:

*Đôi mắt ướm tuổi vàng khung trời hội cũ
Áo màu xanh không xanh mãi trên đồi hoang
Phút vội vã bỗng thấy mình du thủ
Thấp đèn khuya ngòi kể chuyện trăng tàn*

Mới nghe bốn câu thôi, tôi đã cảm thấy lạnh buốt linh hồn, tê cóng cả cỗi da.

*Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở
Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan
Cười với nắng một ngày sao chóng thế
Nay mùa đông mai mùa hạ buồn chẳng
Đếm tóc bạc tuổi đời chưa đủ
Bụi đường dài gót mỏi đi quanh
Giờ ngó lại bốn vách tường ử rữ
Suối nguồn xa ngược nước xuôi ngàn*

Tôi hoảng vía đề nghị: Đại sư nên gác bỏ viết sách đi. Và làm thơ tiếp nhiều cho, nếu không thì nên thi ca Việt mất đi một thiên tài quá lớn.

Ông đáp: Để về hỏi lại Ni cô Trí Hải xem có đúng như lời thế chẳng.

*Đôi mắt ướm tuổi vàng
Khung trời
Hội cũ*

Xin xuống dòng thư thả như thế. Ất nhìn thấy chất trang trọng dị thường của hoài niệm. Hoài niệm gì? - Khung trời hội cũ.

Một hội đạp thanh? Một hội nao nức? Giờ nao nức của một thời trẻ dại?..

Đôi mắt ướm tuổi vàng khung trời hội cũ...

Mở lời ra, nguồn thơ trực nhập vào trung tâm cơn mộng chiêm niệm. Đây đủ hết mọi yếu tố bát ngát: một cung trời xán lạn bao la, một hội cũ xao xuyên, một tuổi vàng long lanh... Một đôi mắt ướm ngậm ngùi của hiện tại. Nhưng mạch thơ đi ngầm. Tiết nhịp âm thầm nhiếp dẫn. Thi sĩ không cần tới một hình dung từ nào cả, vẫn nói được hết mọi điều “phải nói” với mọi người “muốn nghe” với riêng mình “không thiết chi chuyện nói”.

Người thi sĩ xuất chúng xuất thần thường có phong thái khác thường đó. Họ nói rất ít mà nói rất nhiều. Họ nói rất nhiều mà chung quy hồ như chẳng

thấy gì hết cho mọi người. Nói cho mọi người mà cơ hồ chẳng bận tâm gì tới chuyện thiên hạ nghe hay chẳng nghe. Nổi vui, nổi buồn của họ, dường như chẳng giống nỗi vui buồn của chúng ta. Do đó chúng ta trách móc họ một cách lệch lạc hết cả (Par manque de justice interne). Trong một cuộc vui, ta hỏi họ vài điều. Họ lơ đãng thờ ơ, ta tưởng họ kiêu bạc. Trong lúc mọi người đang gào khóc giữa đám tang, họ phiêu nhiên đi qua, trông có vẻ như mỉm cười, niêm hoa vi tiếu. Ta tưởng họ tàn nhẫn thô bạo.

Vua Gia Long ngày xưa đã từng lấy làm quái dị về thái độ Nguyễn Du: “Trẫm dùng người, không phân biệt kẻ Nam kẻ Bắc. Ai có tài thì trẫm trọng dụng (...) Cớ sao Khanh lại u sầu ít nói suốt năm như thế?” Ông vua kia lấy làm lạ là phải lẽ lắm, hợp với lương tri thói thường thiên hạ lắm. Ông không thể hiểu vì sao vị di thần kia cứ miên man như nằm trong cõi mộng thần di, hồn dịch!

Vua đã ban cho chan hòa mưa móc, lộc trọng quyền cao đặc ân thâm hậu như thế, cớ sao Liệp Hộ chưa vừa lòng, vẫn chưa cứ thả mộng chạy lang thang về chân trời hướng khác.

Đáp: Ấy chính bởi đôi mắt nhìn đây mà thấy những đâu đâu.

Đôi mắt ướt tuổi vàng

Khung trời hội cũ

Đôi mắt ướt? Đôi mắt của ai? Vì sao ướt? Vì lệ trào, hay là vì quá long lanh?

Thi sĩ không nói rõ. Ấy là giữ một khoảng trống vắng lặng phóng nhiệm cho thơ.

Tha hồ chúng ta tự do nghĩ hai ba lối. Hoặc là đôi mắt thi nhân ướt trong hiện tại vì nhớ nhung một trời hội cũ. Hoặc là đôi mắt giai nhân nào long lanh dịu mật như nước suối chan hòa, soi bóng một khung trời hội cũ bất tuyệt nào, mà ngày nay tại hạ đã đánh mất rồi chăng? “Áo màu xanh không xanh mãi trên đôi hoang”.

Áo nào màu xanh? Màu xanh màu chàm của cô gái Mán gái Mường, gái núi nào xưa kia băng rừng và thi nhân đã ngẫu nhiên một lần nhìn đắm đuối?

Tôi nói không sai sự thật mấy đâu. Vì Tuệ Sỹ vốn xưa kia ở Lào. Cha mẹ ông kiều cư trên đất Thượng Lào Trung Việt. Bà mẹ ông thỉnh thoảng cũng trở về Sài Gòn tới chùa viếng ông đem quà cho ông một đôi dép riêng biệt, một tấm khăn quàng riêng tây.

Đôi mắt ướt tuổi vàng

Khung trời hội cũ

Áo màu xanh

Không xanh mãi

Trên đôi hoang

Phút vội vã bỗng thấy mình du thủ

Thấp đèn khuya ngồi kể chuyện trăng tàn

Phút vội vã bỗng thấy mình du thủ?

Mình là thân Bồ Tát, quanh năm kinh kệ trai chay, thế sao bỗng nhiên một phút vội vã lại dám làm thân du thủ? Dám gác bỏ kệ kinh? Dám mở cuộc thấp đèn khuya ngồi kể chuyện trăng tàn?

Phải có nhìn thấy khuôn mặt khắc khổ chân tu của Tuệ Sỹ, mới kinh hoàng vì lời nói thăm thẳm đôn sơ nọ. Lời nói như ngân lên từ đáy sâu linh hồn tiền kiếp, từ một quê hương trên thượng du bao la rừng núi gió sương canh chiều nguyệt rung rinh trong đêm lạnh.

Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở

Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan

Cười với nắng một ngày sao chóng thế

Nay mùa đông mai mùa hạ buồn chẳng

Mọi tình rộng thả suốt biển non im lìm lạnh lẽo. Một hạt muối vẫn chưa tan. Một nếp u ần của lòng mình bơ vơ không gột rửa.

Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở

Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan

Ta tưởng như nghe ra “cao cách điệu” bi hùng của một Liệp Hộ, một Nerval, một chỗ trầm thanh nhất trong cung bậc Nietzsche.

Thi nhân đã mấy phen ngồi ngó trăng tàn? Ngồi trên một đỉnh đá? Bón bề rừng thiên giảng rộng ngút ngàn màu trắng xanh tiếp giáp với chân trời xa xuôi đại hải?

Đỉnh đá và hạt muối là hai chốn kết tụ tinh thể của núi và biển. Đỉnh đá quy tụ về mọi hương màu trời mây rừng rú. Hạt muối chứa chất cái lượng hải hàm của trùng dương. Đó là cái bất tận của tâm tình sừng sững tại giữa té nguyệt phiêu du:

Cười với nắng một ngày sao chóng thế

Nay mùa đông mai mùa hạ buồn chẳng

Một tiếng “buồn chãng” lơ lửng nửa như chất vấn, nửa như ngậm ngùi ta thán, diu về cả một khúc tâm thanh đoạn trường:

*Sen tàn cúc lại nở hoa
Sầu dài ngày ngắn đông đà sang xuân
Đếm tóc bạc tuổi đời chưa đủ
Bụi đường dài gót mồi đi quanh*

Tiết nhịp lời thơ lại biên đôi:

*Đếm tóc bạc
Tuổi đời
Chưa
Đủ
Bụi đường dài
Gót
Mồi
Đi
Quanh*

Tiết điệu rạc rời như gót mồi đi quanh. Một tuổi đời chưa đủ? Một tuổi xuân chưa vừa? Một tuổi vàng sớm chớm dứt? Một tuổi “đá” sớm từ già mọi yêu thương?

*Giờ ngó lại bốn vách tường ủ rũ
Suối nguồn xa
Ngược nước
Xuôi ngàn*

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

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

Bùi Giáng

Chiều tà ngồi ở Starbucks coffee một mình nhớ thầy Tuệ Sỹ

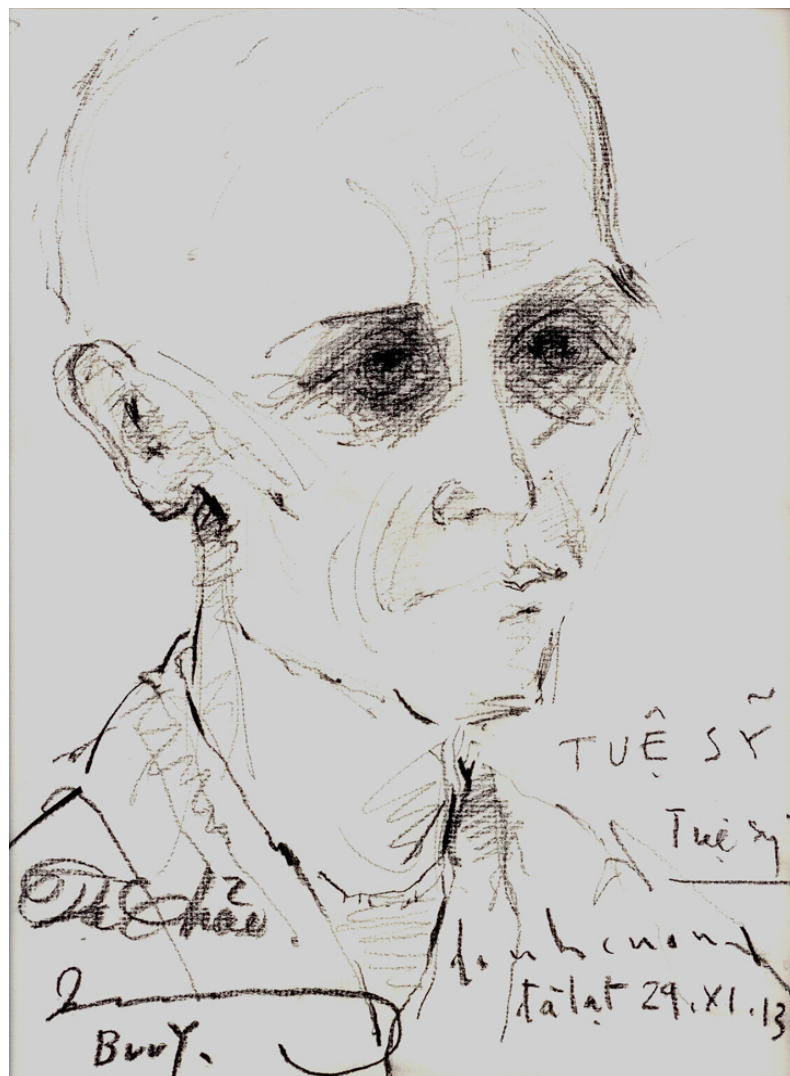
ĐINH CƯỜNG

Thầy về trên Thị Ngạn Am
Gió từ Bảo Lộc thổi tràn nương dâu

Sớm mai núi cũng xa mù
Dáng ai đứng lặng. mắt sâu dậm ngàn

Trái qua mây dậm quan san
Phương trời viễn mộng. đọa đày còn không

Ngón tay Phật chỉ trăng tròn
Thầy ơi nhớ quá những lời như Kinh
Phật là luôn ở trong Tâm
chiều nơi góc quán. tụng thâm Om Mani ...



Phác thảo than, Đà Lạt 2013

Định Cường

THƠ TUỆ SỸ

HAY LÀ TIẾNG GỌI CỦA NHỮNG ĐÊM DÀI HEO HÚT

THÍCH PHƯỚC AN

1. Khởi đầu của cuộc lữ

Lúc ấy là cuối hè 1976, tôi đưa anh Tuệ Sỹ đi Vạn Giã để anh khởi sự một cuộc đời mới: anh đi tìm rừng để làm rẫy. Dù từ Nha Trang đi Vạn Giã đường quốc lộ rất bằng phẳng, lại chỉ khoảng chừng 60 cây số, nhưng tôi có linh cảm rõ rệt rằng đây sẽ là chuyến đi gian nan và nguy hiểm nhất của đời anh.

Khi ngồi trên chiếc xe đò cũ kỹ chậm chạp, tôi cứ nhớ đến bốn câu thơ của Tô Đông Pha, một thi hào đời Tống bên Trung Quốc, mà Tuệ Sỹ đã trích dịch và bình giải trong tác phẩm "*Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng*" của anh:

*Hai thứ tóc, người đi ngoài bảy ngàn dặm,
Một thân coi, thác đổ xuống 18 ghềnh
Nhớ núi Hĩ Hoan đọa đày viễn mộng
Đất tên Hoàng Khủng lệ khắp cô thân.*

(Thất thiên lý ngoại nhị mao nhân
Thập bát than đầu nhất diệp thân
Sơn ức Hĩ Hoan lao viễn mộng
Địa danh Hoàng Khủng lệ khắp cô thân)

Theo Tuệ Sỹ, Tô Đông Pha làm bài thơ trên năm ông 59 tuổi, trong lúc đang giữ chức Đoàn Minh điện kiêm thị độc học sĩ, ngoại nhiệm ở Định Châu

thì bị giáng chức, và đày đi đến tận đảo Hải Nam. Muốn đến Hải Nam thì phải đi qua đất Cống Châu, sông Cống chảy qua 18 ghềnh thác đổ. Khi bắt đầu vào Cống Châu thì có một cái thác nước, được gọi là thác Hoàng Khủng. Tuệ Sỹ giải thích cái thác có tên kỳ lạ ấy: "Cái tên đó cũng đủ thấy cái thế tuôn trào xuống của nó. Trong cái kinh hoàng nơi khách địa đó, thơ ông vọng về cố quận khơi vơi."

Trong cách giải thích đó của Tuệ Sỹ thì ta có thể thấy được rằng, sự hiểm nguy và gian khổ đã bắt đầu quyến rũ anh mất rồi. Nhưng đâu phải chỉ có riêng Tuệ Sỹ. Mà dường như hầu hết những con người nghệ sỹ tài hoa cũng đều bị quyến rũ như vậy. Tôi nhớ có một nhà văn Tây phương đã nói một câu bất hủ rằng: "Chỉ khi nào đời sống của chúng ta bắt đầu lâm nguy, thì lúc đó chúng ta mới thực sự biết sống." Đúng vậy, vì phố Hĩ Hoan vẫn có từ bao đời rồi, vậy mà tại sao phải đợi đến lúc đối mặt với thác Hoàng Khủng, có nghĩa là đối mặt với giây phút hiểm nguy nhất thì phố Hĩ Hoan bỗng trở thành nổi nhớ da diết trong lòng thi nhân? Vì sao? Tuệ Sỹ giải thích: "Hĩ Hoan và Hoàng Khủng tình trong một mà cảnh tượng đôi bờ. Bên này là những nét kiêu hùng man dại của đất khách. Bên kia là tình nồng đượm của quê hương. Chỗ đó, ông gọi là "Lao viễn mộng".

Tất nhiên hai trường hợp hoàn toàn khác nhau. Vì con đường từ Nha Trang đi Vạn Giã không hề có sông Cống chảy qua 18 ghềnh thác đổ, và vì vậy nên cũng chẳng có thác Hoàng Khủng. Thế nhưng tôi nghĩ rằng, nếu có thì chỉ có cái thác Hoàng Khủng đang tuôn chảy bên trong của mỗi con người chúng ta mà thôi. Và xét cho cùng thì, cái thác đang tuôn chảy ào ạt bên trong mới đáng sợ hơn là cái thác Hoàng Khủng bên ngoài mà Tô Đông Pha đã từng đối diện.

Và những năm tháng như dài đằng đẵng ấy, tôi nghĩ rằng, bất cứ người Việt Nam nào, ít nhiều đã từng nghe cái thác ấy tuôn chảy trong chính mình.

Tuệ Sỹ cũng vậy, nhưng có thể cái thác của anh chảy khốc liệt hơn nhiều, và tôi đã biết chắc rằng, anh đã chuẩn bị tinh thần để đối diện với nó từ rất lâu rồi, dù anh biết là phải trải qua nhiều đọa đày: "Đọa đày viễn mộng, bốn chữ ấy vừa kiêu sa vừa cô quạnh, mùa thu và tóc trắng hiện ra những nét vừa khốc liệt vừa man mác".

Có lẽ, cũng vì bốn chữ "đọa đày viễn mộng" ấy, mà Tuệ Sỹ đã từ bỏ chức Giáo sư cũng như Tổng thư ký tạp chí *Tư Tưởng*, cơ quan luận thuyết của Viện Đại học Vạn Hạnh mà ra đi. Tuệ Sỹ ra đi trong lúc đang được sinh viên Vạn Hạnh cùng báo chí coi anh và Phạm Công Thiện là hai cây bút trẻ lỗi lạc nhất (lúc đó cả hai đều dưới 30) của văn học Phật giáo Việt Nam thời bấy giờ. Tuệ Sỹ được xem là quảng bác về Phật học và tư tưởng Đông

Phương, còn Phạm Công Thiện thì lỗi lạc về triết lý Tây phương. Chính những bài viết của Phạm Công Thiện và Tuệ Sỹ (cả Ngô Trọng Anh và vài người nữa) trên tạp chí *Tư Tưởng* mới đủ sức thuyết phục một số nhà trí thức trở về Phật giáo qua Viện Đại học Vạn Hạnh. Trong số đó, đáng kể nhất là trường hợp cố Giáo sư linh mục Lê Tôn Nghiêm. Lê Tôn Nghiêm là giáo sư triết Tây của các Đại học như: Văn Khoa Sài Gòn, Huế và Đà Lạt, và được xem như là người giỏi triết Tây nhất trong các nhà khoa bảng Thiên Chúa giáo của Việt Nam. Cứ xem những bài viết trên tạp chí *Tư Tưởng* của Lê Tôn Nghiêm, ai cũng có thể đoán ngay được rằng, thế nào thì ông cũng sẽ từ bỏ Thiên Chúa giáo trong một ngày không xa. Và lời tiên đoán ấy rất đúng, vào những ngày cuối đời, sống tại Sài Gòn, Lê Tôn Nghiêm đã thờ Phật, ngồi Thiền và ăn chay như một Phật tử thuần thành.

Cuối năm, 1970, Phạm Công Thiện rời Việt Nam đi Pháp và không trở về nữa. Tuệ Sỹ thay Phạm Công Thiện coi sóc tạp chí *Tư Tưởng*, nhưng đến năm 1973 thì Tuệ Sỹ cũng ra đi. Từ đó, tờ *Tư Tưởng* không còn là tờ *Tư Tưởng* như lúc khởi đầu nữa, mà chỉ toàn là những bài viết có tính cách giáo khoa, mất hết không khí sáng tạo, giống hệt như các tập Cours dành cho sinh viên học thuộc lòng để cuối năm thi tốt nghiệp vậy.

Tuệ Sỹ viết *Tô Đông Pha, những phương trời viễn mộng* vào năm 1970. Nếu nhìn theo cách nhìn của đa số người đời, thì có thể nói đó là những năm anh đã có địa vị trí thức lớn trong xã hội, nhưng anh vẫn không hề thỏa mãn với vị trí mà mình có được. Tuệ Sỹ vẫn ray rứt, vẫn đau khổ, vẫn đặt thân phận của mình trong nỗi đau khổ của quê hương đất nước. Trong lời tựa có đoạn Tuệ Sỹ viết: “*Những thảm họa lịch sử, và những thảm họa cuồng dại si ngốc của con người, càng lúc càng đổ dồn lên cuộc lữ. Thi đã đổi cách điệu, trở thành âm vang thống thiết của ly tao kinh, cuộc lữ đã trở thành cuộc đày ải*”.

Và đúng như Tuệ Sỹ đã viết, thì anh đã bỏ hẳn Vạn Hạnh, rời Sài Gòn, về nằm hiu hắt trên đồi cao lộng gió của chùa Hải Đức ở Nha Trang, nhưng chưa đầy hai năm thì xảy ra biến cố lịch sử 1975. Sau đó bao nhiêu người trí thức đều lần lượt ra đi, vì họ quá thất vọng, thất vọng vì chẳng còn bất cứ một cơ hội nào để họ có thể phục vụ cho đồng bào và tổ quốc của họ.

Tuệ Sỹ cũng vậy, nghĩa là cũng ra đi, nhưng anh có cách đi riêng của anh, không phải đi đến chân trời góc bể xa xôi nào, mà chính là tại nơi đây, nơi mảnh đất đang quần quai trong đau khổ này, anh đã lên đường tìm kiếm chân trời viễn mộng:

Ngọn gió đưa anh đi mười năm phiêu lãng

Nhìn quê hương qua chứng tích điêu tàn.

Triều Đông Hải vẫn thì thầm cùng cát trắng

Chuyện tình người và nhịp thở của Trường Sơn.

Tất nhiên có nhiều cách để mỗi người chúng ta bày tỏ và chia sẻ nỗi đau khổ của quê hương. Nhưng dù sao thì cách lựa chọn của Tuệ Sỹ vẫn là cách lựa chọn đầy can đảm.

Chiều hôm ấy, chuyển xe đò mệt nhọc đưa anh và tôi đến Vạn Giã. Nắng chiều ở những thị trấn nhỏ xa xôi vốn đã buồn và hiu hắt, nhưng buổi chiều hôm ấy tôi thấy nó lê thê và hiu hắt hơn. Cái nắng chết người cũng nhiều lần đốt cháy tâm hồn Tuệ Sỹ: *“Trên bước đường ngược gió của lũ khách đò, nắng hiu hắt trôi màu trầm tư tịch mặc giữa những tàn lụi, hoang phế và băng hoại; là sự chung cục của tất cả trong sự hủy diệt nồng nàn”*.

Đêm ấy, hai anh em nghỉ lại tại chùa Linh Sơn, một ngôi chùa xưa tịch mịch nằm sát thị trấn Vạn Giã. Nửa đêm nghe chuyển tàu lửa chạy băng qua sau chùa, lòng tôi vốn đã hoang mang lại càng hoang mang hơn khi nghĩ đến con đường dài mà ngày mai tôi và anh phải lê bước; đen tối và ảm đạm làm sao! Nhưng tôi vẫn phải luôn luôn tự tìm lý lẽ để trấn an lòng mình ngay rằng, gian nan và hiểm trở luôn luôn là điểm hẹn tuyệt vời của những kẻ tài hoa, vì nếu không có gian nan và hiểm trở thì tinh hoa của họ làm sao phát tiết được? Chẳng phải Tuệ Sỹ đã từng viết về một người tài hoa nhưng phải gánh chịu nhiều bất công, oan nghiệt như thế này hay sao: *“Đó là đoạn đường gian nan hiểm trở. Trên đoạn đường đó, thơ ông vang lên những tiếng dội lạ lùng, khi đau cùng cực, trộn lẫn với hào khí ngất trời nhưng lại đượm những chân tình hoài vọng quê hương.”*

Và phải chăng cái hào khí ngất trời đó lại được tiếp nối tại Việt Nam bởi một con người cũng nhiều đau khổ, nhiều bất hạnh như Tô Đông Pha chăng?

2. Rừng khuya bên bếp lạnh

Năm 1969 nhà xuất bản Ca Dao của Hoài Khanh in cuốn *“Đi Vào Cõi Thơ”* của Bùi Giáng. Ngoài những nhà thơ lớn như Huy Cận, Xuân Diệu, Hàn Mặc Tử, Quang Dũng, v.v... Bùi Giáng đã bất ngờ dành những trang đầu sách để viết về một bài thơ của Tuệ Sỹ. Dù bài viết chưa đầy 6 trang, nhưng ảnh hưởng rất lớn. Tất nhiên một phần cũng nhờ vào tài bình thơ của Bùi Giáng, nên mới có ảnh hưởng lớn như vậy. Vào đề Bùi Giáng viết: *“Tuệ Sỹ là một vị sư. Ông viết văn nghiêm túc, những sở tri của ông về Phật học quả thực quảng bác vô cùng, thấy ông vẽ người khắc khổ, không ai ngờ rằng linh hồn kia còn ẩn một nguồn thơ thâm viễn u u”*.

Đúng như Bùi Giáng đã ví “Không ai ngờ rằng” vì trước đó chỉ biết Tuệ Sỹ là một cây bút lý luận về Phật học, đọc rất khó hiểu, có thể nói là rất khô khan nữa. Nếu ai đã từng đọc bài: “*Luận lý học trên chiều tuyệt đối*” Tuệ Sỹ viết về Long Thọ và lập trường Tánh Không Luận đăng trên tạp chí *Tư Tưởng*, mà sau đó nhà xuất bản An Tiêm in thành sách vào năm 1970 đổi lại đề là “*Triết học về Tánh Không*”, thì sẽ thấy nhận định của Bùi Giáng là hoàn toàn chính xác. Có một lần tôi than với Tuệ Sỹ: “Đọc *Triết học Tánh Không* chẳng hiểu gì cả” thì anh cười và nói lại rằng: “Tôi là tác giả mà đọc lại còn chưa hiểu, huống gì là ông”.

Xin được nhắc lại một chút kỷ niệm riêng tư như vậy, để thấy rằng con người mà bên ngoài có vẻ như “khắc khổ” và “khô khan” ấy, thì có ai ngờ rằng “linh hồn kia còn ẩn một nguồn thơ thâm viễn u u”.

Nguồn thơ của Tuệ Sỹ “thâm viễn u u” chỗ nào?

Từ núi lạnh đến biển im muôn thuở. Đỉnh đá này và hạt muối đó chưa tan. Bùi Giáng chỉ cho ta thấy chỗ ấy: “tường chừng nghe ra “cao cách điệu” bi hùng của một Liep Hộ, một Nerval, một chỗ trầm thống nhất trong cung bậc Nietzsche.” (*Đi Vào Cõi Thơ*). Nhưng với tôi, hai câu ở cuối bài mới thực sự gây nhiều xúc động về con người và tâm hồn u uẩn của Tuệ Sỹ:

Giờ ngó lại bốn vách tường ủ rũ

Suối nguồn xa ngược nước xuôi ngàn.

Đọc hai câu hai ấy, rồi nghĩ đến con người đầy khí phách của anh, tôi thấy mình như có thêm sức mạnh tinh thần để vươn lên khỏi những lô nhô lồ nhô của cuộc sống đời thường. Thì ra, những thứ lợi danh bọ bèo mà con người đang tranh giành nơi những thành phố chật chội và bụi bặm kia, cũng chỉ quyên rũ được một số người thôi. Nhưng loại người này là ai? Và họ làm gì? Tôi cứ nghĩ đến con ve và con chim cưu trong *Nam Hoa Kinh* của Trang Tử. Khi hai con vật nhỏ bé này thấy con chim bằng cất cánh bay đến chín muôn dặm cao, cỡi lên cả lớp gió ở dưới nó. Chừng ấy, lưng chịu trời xanh, rộng đường xoay trở, nó bay thẳng qua Nam.

Một con ve nhỏ và một con chim cưu thấy vậy, cười và nói với nhau: “Ta, thì quyết bay vọt lên cây du, cây phượng. Nếu như bay không tới mà lỡ có té xuống đất thì cũng không hề gì! Bay cao chín muôn dặm, sang Nam mà làm chi! Ta thích đến mấy cánh đồng gần gũi đây, ăn ba miếng no bụng rồi về. Nếu ta đến chỗ xa hơn trăm dặm thì ta có lương thực ba tháng”. Và rồi Trang Tử kết luận: “Hai con vật đó mà biết gì? Kể tiểu trí làm sao theo kịp người đại trí?”

Ta có thể khẳng định được rằng, câu nói như đinh đóng cột ấy của Trang Tử đã nuôi dưỡng sức mạnh vĩ đại cho biết bao nhiêu thế hệ kẻ sĩ của Đông phương từ hơn hai ngàn năm nay.

Nhưng ta cũng phải thừa nhận một sự thật phũ phàng rằng, loại ve và chim cuu này thì thời nào cũng sanh sản quá nhiều, nên cuộc đời vẫn cứ bị vắn đục, và kẻ trí lúc nào cũng chịu nhiều gian truân. Nhưng đã là kẻ trí đúng nghĩa thì bao giờ cũng lấy niềm vui của thiên hạ làm niềm vui của chính mình; khi con người vẫn còn đau khổ thì làm sao kẻ trí lại có thể an nhiên ngồi hưởng hạnh phúc cho riêng mình được. Nhưng sự đau khổ cũng là một nhu cầu cần thiết cho kẻ trí, vì chính sự đau khổ mới tôi luyện cho tâm hồn họ trở thành cao rộng ra. Có lẽ cũng chính vì vậy mà ta vẫn thường thấy là kẻ trí xưa nay vẫn say mê sông dài biển rộng, nhất là núi non hiểm trở, bởi vì tất cả những thứ ấy đều là biểu tượng cho cái gì cao thượng mà tâm hồn họ luôn luôn mơ ước vươn tới.

Bởi vậy, mặc dù chỉ mới biết núi Lô Sơn qua thơ văn, sách vở, nhưng Tuệ Sỹ đã dành một chương để viết về ngọn núi hùng vĩ này với tất cả sự đam mê: *“Lô Sơn hùng vĩ, phiêu bồng, nhưng u uẩn. Lòng núi dấu kín những tâm sự ngàn năm không nói; lòng núi ủ kín những cuộc đời trăm mặc, những thân thể gầy khô như hạc như trúc, những tâm hồn nguội lạnh như tro tàn mùa đông. Núi âm thâm, cho gió ngàn gào thét, cho mây trời vắn vữa, và những dòng thác từ trên tuyết đỉnh cao mù đỏ ào xuống”*. Mặc dù núi này chỉ là một khối đất đá vô tri vô giác, nhưng trong cách nhìn của những nghệ sĩ tài hoa thì núi non dường như mang cả cái hồn thênh thạng của vũ trụ, núi âm thâm đứng đó như để làm chứng nhân cho những tang thương và đau bể của cuộc đời: *“Từ thế kỷ này đến thế kỷ khác, trên dòng lịch sử trường mộng của nhân sinh đỏ ắm xuống; có những cuộc thi gan tuế nguyệt diễn ra trong lạnh lùng, cô tịch. Ngày và đêm, đày đọa hình hài và tâm não, đứng trơ vơ, kinh đảm hãi hùng, trên chiếc cầu độc mộc bắc ngang qua ghềnh sanh tử.”*

Vì quá say mê núi non rừng thẳm như vậy, nên khi vừa đặt chân đến núi rừng Vạn Giã, khi đứng nhìn những đám mây trắng bay là đà trên các tảng đá, trên đỉnh núi cao, Tuệ Sỹ như muốn trút hết tâm sự của chính mình cho núi rừng nghe:

*Núi rừng những giấc mộng đen
Trên đỉnh đá mây trời lơ lửng mỏng
Ta làm thân nô lệ nhọc nhằn.*

(Núi rừng Vạn Giã)

Thình thoảng một, hai tuần tôi lại từ Nha Trang ra Vạn Giã để thăm anh. Con đường đi đến nơi anh làm rẫy quanh co khúc khuỷu nên rất khó đi, mùa mưa lại càng khó đi hơn nữa vì đường bị trơn trượt. Đôi khi tôi ở lại đêm với anh trong túp lều tranh do tự tay anh cất lậy. Những lúc ở lại đêm như vậy, tôi lại càng cảm phục sức chịu đựng của anh. Đêm nơi đó chẳng có gì cả, ngoài ngọn đèn dầu leo lét trong túp lều tranh và bóng tối mịt mù giữa núi rừng mênh mông.

Tô Đông Pha khi bị đày ở Hoàng Châu cũng phải đi làm ruộng để kiếm sống qua ngày. Nhưng hoàn cảnh Tô Đông Pha có khá hơn chút đỉnh, vì đọc 8 bài thơ ông tả cảnh làm ruộng của nông dân ta còn thấy ít ra Tô Đông Pha còn có các bạn nông dân thân thiết để tâm sự hàng ngày như “bác Phan, bác Quách, bác Cổ.” Nên Tô Đông Pha mới bảo rằng: “Thú đồng quê dù cực nhọc mà tựa như nhàn.” Nhưng về tâm sự thì chắc là rất giống nhau, vì cả hai ta đều nghe ra trong thơ họ tiếng thở dài ngậm ngùi cho giấc mộng còn dang dở.

Vị nhân thích lỗi thán

Ngã lẫm hà thời cao!

mà Tuệ Sỹ đã dịch và diễn lại theo ý mình là: “Buông cày đứng than thở, đứng bụi ngùi thở dài. Thở dài cho kho lúa đầy cao, và cũng thở dài cho trời xa và cõi mộng xa”.

Cách dịch và diễn ý lại như vậy chắc chắn là để gửi gắm tâm sự của người dịch. Tâm sự đó càng rõ hơn nữa khi Tuệ Sỹ cũng giống như Tô Đông Pha ở Hoàng Châu, nghĩa là phải đi làm rẫy, làm ruộng vì không có con đường nào khác.

Ta muốn đi làm thuê

Đời không thuê sức yếu.

Ta mộng phương trời xa

Trời buồn mây nặng trĩu.

Bởi vậy, nếu không đi làm rẫy thì cũng chẳng biết đi về đâu? Vì mọi con đường đã bị rào kín hết rồi?

Bước đường vẫn tui nhục

Biết mình đi về đâu?

Đọc bài “Rừng khuya bên bếp lạnh” của Tuệ Sỹ, tôi có cảm giác như nỗi sầu của anh còn mênh mông hơn cả những đêm dài ngát lạnh mù khơi của núi rừng Vạn Giã:

Ai biết mình tóc trắng

Vì yêu ngọn nến tàn.

Rừng khuya bên bếp lạnh()*

Ngồi đợi gió sang canh.

Ngồi đợi gió sang canh? Hay là ngồi nhìn sững vào bóng đêm mịt mù để cố quên đi nỗi đau mà dân tộc đang gánh chịu:

Tôi vẫn đợi suốt đời quên sóng vỗ

Quên những người xuôi ngược Thái Bình Dương.

Vào những lúc đất nước loạn ly, nhân dân làm than đau khổ, thì những người con yêu quý nhất của dân tộc vẫn thường hay ôn lại những chặng đường vinh nhục của lịch sử dân tộc mình. Để từ đó, họ có thể rút ra được một bài học lịch sử cho ngày mai, một ngày mai mà họ tin chắc rằng, dân tộc họ phải sáng lạn hơn hôm nay.

Năm 1974, tôi đưa anh Lê Mạnh Thát (một trong những nhà sử học lỗi lạc và có nhiều khám phá mới mẻ nhất của Phật giáo Việt Nam hiện nay) về Bình Định và Phú Yên, để anh tìm tư liệu nhằm hoàn thành bộ sử vĩ đại cho Phật giáo Việt Nam, mà những người đã đi trước anh như Trần Văn Giáp, Mật Thể và gần đây nhất là Giáo sư Nguyễn Lang vẫn chưa có đủ điều kiện để làm được.

Trong chuyến đi ấy, tôi được anh kể cho tôi nghe lý do vì sao đã khiến anh đam mê lịch sử Việt Nam và nhất là lịch sử Phật giáo Việt Nam. Lê Mạnh Thát kể rằng, khi đang theo học tiến sĩ triết lý tại đại học Wisconsin ở Hoa Kỳ vào những năm 1966 đến 1972, tức là những năm mà Mỹ đã ném bom dữ dội nhất xuống miền Bắc và các chiến khu ở miền Nam Việt Nam, thì cứ đêm đến là các sinh viên thuộc các nước Đông Dương lại tụ tập trước truyền hình nhìn sững vào những cảnh tượng khủng khiếp đang diễn ra với hai tay chắp trước ngực và nước mắt chảy ràn rụa.

Từ đó, Lê Mạnh Thát cứ băn khoăn tại sao dân tộc mình lại cứ đau khổ triền miên như vậy? Và sức mạnh nào đã khiến cho dân tộc Việt Nam đủ sức đứng vững trước những tàn phá khủng khiếp như vậy? Chính những băn khoăn thắc mắc ấy đã khiến anh đam mê bộ môn lịch sử và Lê Mạnh Thát tin chắc rằng, sức mạnh kỳ lạ ấy của dân tộc có thể tìm lại được nơi các ngôi chùa xưa nằm rải rác ở các miệt miền quê nghèo khổ ở quê nhà. Thế là khi từ Mỹ trở về Việt Nam vào cuối năm 1973, anh đã lao ngay vào công việc với tất cả hăng say, chỉ trong khoảng có 10 năm thôi, mặc dù hoàn cảnh đất nước còn quá nhiều khó khăn, vậy mà những khám phá mới mẻ của anh đã làm các nhà sử học Việt Nam phải kính nể.

Và tôi cũng nghĩ rằng, chính vì quá đam mê lịch sử Việt Nam, và Phật giáo Việt Nam, mà Lê Mạnh Thát đã phải cam chịu số phận với vận nước nổi trôi từ hơn hai thập niên qua.

Vào những đêm khuya khoắt nơi núi rừng Vạn Giã cheo leo, Tuệ Sỹ cũng từng ngòi nhớ lại cuộc hành trình dựng nước đầy gian lao khổ nhọc của tiền nhân bằng những câu thơ heo hút:

*Tôi vẫn đợi những đêm đen lặng gió
Màu đen huyền ánh mắt tự ngàn xưa.
Nhìn hun hút cho dài thêm lịch sử
Dài con sông tràn huyết lệ quê cha.*

Chính sự gian khổ của tiền nhân sẽ hun đúc ý chí cho những thế hệ đi sau. Họ tin tưởng một cách mãnh liệt vào sức mạnh truyền thống đã có tự bao đời của dân tộc. Chính từ sức mạnh quá khứ đó, họ có quyền mơ ước về một ngày mai tươi sáng cho dân tộc:

*Mười năm sau anh băng rừng vượt suối
trên vai gầy từ thuở dựng quê hương.
Anh cúi xuống nghe núi rừng hợp tấu
bản tình ca vô tận của Đông phương.*

Nhưng không phải lúc nào tâm hồn của Tuệ Sỹ cũng nặng trĩu ưu phiền, mà vẫn có những trường hợp ngoại lệ. Đó là vào một buổi sáng đẹp trời khi thi nhân đứng nhìn những giọt nắng mai đọng lại trên những bông cà màu tím. Cứ như lời trong bài thơ, thì ta có thể đoán được rằng giây phút đó, thi nhân dường như tạm quên hết nỗi phiền muộn nhọc nhằn hằng ngày, lòng bỗng rộn lên niềm yêu đời khi thi nhân biết rằng, nơi những chân trời xa xôi kia, sự sống vẫn tiếp tục và nắng mai vẫn đẹp như tự bao giờ:

*Lặn đận năm chày nữa
Sinh nhai ngọn gió mùa
Hàng cà phơi nắng lụa
Ngàn ngại tiếng tha phương.*

Mặc dù vậy, hai tiếng “ngàn ngại” vẫn gợi cho ta xót xa biết chừng nào! Nhưng không hề gì, vì Tuệ Sỹ đã từng viết như thế này: “Đất đó đọa đày thân xác mà không đọa đày viễn mộng; quê hương ân tình thấm thiết kia mới thực là đọa đày viễn mộng.”

Câu trên Tuệ Sỹ đã viết cho Tô Đông Pha, nhưng thực ra cũng là viết cho chính mình.

3. Nhà Phật học của hai truyền thống

Chúng ta phải học Phật như thế nào? Nghĩa là học cách nào để không bị nô lệ vào chữ nghĩa mà vì vô tình hoặc cố ý phủ nhận cái thực tại sinh động mà tinh thần Phật giáo Bắc Tông đã tác động một cách triệt để trên mọi lãnh vực tư tưởng, thi ca, hội họa và đặc biệt là đời sống tâm linh của các nước thuộc khu vực Viễn Đông trong đó có cả truyền thống của Phật giáo Việt Nam chúng ta nữa?

Chẳng hạn, tại Việt Nam hiện nay có một số người đọc được vài câu kinh Pháp cú, vài quyển thuộc kinh tạng Pali bằng tiếng Việt đã vội vã phủ nhận cái quá khứ của chính họ, họ cho rằng những kinh như Di Đà, Lăng Nghiêm, Đại bi thập chú, Mật tông thậm chí thực không phải là “nguyên thủy”, không phải là “nguyên thủy” theo họ có nghĩa là của ngoại đạo. Nhưng họ đã quên mất rằng, ngày xưa các bậc Tổ Sư của họ đâu có viết kinh Pháp cú treo trên vách tường nhiều như bây giờ, mà nếu có treo thì cũng chỉ treo các bài kệ trong kinh Hoa Nghiêm, Pháp Hoa, Kim Cang, Kệ của Lục Tổ, Thần Tú, hoặc các thi kệ của Thiền sư dặn dò đệ tử trước giờ thị tịch. Vậy mà tổ tiên của ta vẫn dư sức mạnh để dựng nước và giữ nước, và chính cái tinh thần của Bắc Tông ấy đã tạo ra được hai triều đại Lý Trần, hai triều đại được các sử gia ở mọi phía đều phải công nhận là văn minh rực rỡ nhất trong lịch sử của dân tộc ta, và cho đến ngày hôm nay vẫn còn hãnh diện, và vẫn xem đó là hành trang tinh thần đưa dân tộc cùng với nhân loại tiến vào thế kỷ 21.

Việc Hà Nội đang ráo riết chuẩn bị chào đón một ngàn năm Thăng Long (trong đó có công trình xây dựng tượng đài Lý Công Uân, học trò của Thiền sư Vạn Hạnh) chứng tỏ họ đã nhận thức rất rõ tầm mức quan trọng của Phật giáo Lý Trần trong việc xây dựng và phát triển đất nước trong thế kỷ tới.

Đạo Phật có lẽ là tôn giáo duy nhất chủ trương tự do tư tưởng. Bởi vậy Phật giáo cũng triệt để tôn trọng tự do tư tưởng của kẻ khác. Nhưng tự do ở đây có nghĩa là tự do lựa chọn bất cứ pháp môn nào, lý tưởng nào mà mình ưa thích, chứ không phải tự do xúc phạm đến lý tưởng mà người khác đang theo đuổi, nhất là lý tưởng đó đã tồn tại và nuôi dưỡng tâm thức dân tộc Việt từ gần hai ngàn năm nay.

Nhưng tôi nhận thấy rằng, những nhà Phật học nguyên thủy của Phật giáo Việt Nam hiện nay chỉ thích kinh tạng nguyên thủy trên lý thuyết thôi chứ họ không thực hành những gì mà Đức Phật đã thuyết giảng trong tạng nguyên thủy. Ví dụ đọc kinh Phạm võng trong *Trường Bộ Kinh*, ta thấy Đức

Phật đã khuyên dạy các đệ tử của Ngài: không nên giao du và thân cận với giới quyền thế, vậy mà hiện thời chẳng những họ giao du và thân cận, mà còn chính thức đứng hẳn về một phía với giới quyền thế nữa. Thế nhưng mỗi khi bị chất vấn thì họ lại tự bào chữa rằng, Đạo Phật “tùy duyên” nhưng “bất biến”.

Nhưng những thói hư tật xấu này dường như thời nào cũng có, chứ không phải chỉ có thời nay. Tô Đông Pha cũng đã từng lên tiếng chỉ trích phong trào học Thiền của Phật giáo Trung Quốc. Lời chỉ trích ấy được khắc và in trong kinh Lăng Già (như là lời bạt), được Tuệ Sỹ dịch như sau: “Chỉ lấy theo chỗ giản tiện, được một câu kinh, một bài kệ, tự cho là liễu chứng. Cho nên cả bọn đàn bà, con nít, dang tay cười giỡn, đua nhau bàn bạc hương vị Thiền. Kẻ cao thì vì danh, kẻ thấp thì vì lợi. Cái dư ba mặt lưu đó không đâu không chảy tới. Mà cái vi diệu của Phật pháp đã mất rồi. Chẳng khác nào thầy Lang què mùa (may mà chữa lành bệnh nhẹ).”

Là một nhà nghiên cứu Phật học nổi tiếng là uyên bác và nghiêm túc, tất nhiên Tuệ Sỹ cũng đã từng băn khoăn về vấn đề này, nghĩa là chúng ta phải học Phật như thế nào để đừng rơi vào hoặc là học để khoe khoang kiến thức của mình, hoặc là học để kiếm danh kiếm lợi. Trong lời giới thiệu cho bản dịch “*Vô Môn quan*”, mặc dù bài viết chỉ giới hạn trong việc học Thiền, nhưng qua bài viết ta vẫn thấy được nỗi băn khoăn ấy của Tuệ Sỹ đối với việc học Thiền nói riêng và học Phật nói chung.

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

Những con người của thời xưa ấy, dám vứt bỏ tất cả để thực hiện cho kỳ được nỗi khát khao tuyệt đối cho đời mình. Nhưng ngày nay, nền văn minh hiện đại đã cung cấp cho chúng ta nhiều thú vui thấp hèn quá, nên dường như tâm hồn của chúng ta đã nguội lạnh, chẳng bao giờ, dù chỉ trong một khoảnh khắc, ta có thể nghe lại được tiếng réo gọi tuyệt đối ấy từ trong nội tâm sâu thẳm của mình:

“Cuộc sống bình thường của chúng ta chẳng mấy khi nghe được những tiếng ấy trong cơn sống sót bàng hoàng; để cho trong thiên tai nhất thì, một lần chết đi và một lần sống lại trước sự thực ngàn đời, những khát khao nồng

niệt cứ vĩnh viễn mỗi mòn, tâm trí càng lúc càng bất động như sỏi đá. Biết bao thành kiến dần dần đọng lại thành lớp vỏ cứng của bản ngã, không cách gì phá nổi”.

Và Tuệ Sỹ cho rằng những câu hỏi như thế này chẳng có nghĩa gì trong việc học Thiền cũng như học Phật. Phải đến với Thiền như thế nào? Chúng ta quen hỏi như vậy. Bởi vì đời sống đang chìm đắm trong bùn lầy hôi thối của những cảm thức phù phiếm; chúng ta như những con sâu, triền miên ngủ suốt một mùa đông băng giá. Ngôn ngữ Thiền, dù là sấm chớp hải hùng trong tai ta, chẳng qua chỉ là “ve sầu kêu ve ve suốt mùa hè nóng bức”.

Vậy cho nên vấn đề không phải là cứ thắc mắc phải đến với Thiền như thế nào hoặc phải học Thiền theo phương pháp nào mà điều quan trọng là chúng ta có đến với Thiền, với giáo pháp của Đức Phật bằng tất cả sự khát khao của một kẻ đang thèm khát tuyệt đối hay không? Những lời sau đây có thể được xem như là lời cầu mong của Tuệ Sỹ muốn gửi đến cho những người học Thiền và học Phật hôm nay: *“Làm sao chúng ta có thể góp tất cả gió bốn phương trời mà động vào đôi cánh cửa của quan ải Thiền? Có lẽ, cũng nên một lần, với đôi khát với nóng lạnh, nghênh ngang bước vào giữa những tiếng cười rộn rã, băng qua biên giới không ngăn của sa mạc. Rồi sẽ thấy như người xưa từng nói, Thiền là một quan ải hiểm nghèo, thách thức bước tiến của tâm linh. Vậy đã nhất quyết bước tới, thì phải tìm cho đến tận nguồn của đời sống”.*

Và đây cũng là một đồng thanh tương ứng: “Mình phải đọc tụng kinh Phật với tất cả tinh thần khẩn trương của một kẻ bị xử tử hình đang quỳ lạy trong xà lim tối đen, đang lắng nghe sự im lặng trườn mình qua sự chết sắp đến. Mình cũng có thể học Phật như người đã bị tước đoạt mất hết tất cả trong đời sống, và bỗng nhiên bất thần lại được tìm thấy một kho tàng trân bảo vô lượng trước mặt mình, niềm vui sướng vô tận, con khoá lạc trần trề ngập cả thể xác lẫn tinh thần mà trọn đời người chưa bao giờ có được cảm thức phi thường như vậy”. (Phạm Công Thiện)

Nếu chúng ta không chịu học Phật trong một tinh thần khẩn trương như vậy, mà cứ đem cái đầu óc nô lệ từ chương sách vở ra để tự khẳng định một cách võ đoán rằng, kinh này mới là “nguyên thủy” còn kinh kia là “không phải” thì không những ta đã đánh mất tinh thần sáng tạo của Đạo Phật, mà còn vô tình trở thành “đàn bà ngồi lê đôi mách” trong thế giới những người học Phật nữa.

Và phải chăng việc người Tây phương đang hướng về những giáo lý của Đức Phật đã được bảo trì từ rất lâu trên những đỉnh núi tuyết cô tịch của Tây Tạng, thì việc tranh luận về “nguyên thủy” hay “không nguyên thủy”: đã thực

sự không còn cần thiết nữa? Và đã đến lúc các nhà Phật học theo truyền thống nguyên thủy tại Việt Nam nên ý thức rằng, hai truyền thống Bắc Tông và Nam Tông đều cần thiết và phải được bổ túc lẫn nhau trong đời sống tu học của Phật tử Việt Nam vậy.

Nếu ai đã từng theo dõi tất cả những bài viết của Tuệ Sỹ về Phật học từ gần ba thập niên qua, thì phải công nhận rằng Tuệ Sỹ là một trong những nhà Phật Học đã thể hiện tinh thần ấy một cách nghiêm túc nhất.

4. Thiên Sư và thi nhân hay là sự giằng co giữa hai con đường

Phạm Thiên Thư có lẽ là nhà thơ có nhiều thơ nhất đề cập đến các Thiên sư. Những câu thơ trong sáng và giản dị như những câu ca dao mà ta vẫn thường ngâm nga trên những con đường quê từ thuở còn ấu thơ. Những câu thơ đẹp lạ lùng như:

*Mùa xuân mặc lá trên ngàn
Mùa thu mặc chú bướm vàng tương tư
Động Nam Hoa có Thiên sư
Đôi kính lấy rượu tâm hư uống tràn.*

(Động Hoa Vàng)

Hay là:

*Sư lên chót đỉnh rừng thiên
trong tim chợt thấp một rừng tà dương*

(Động Hoa Vàng)

Sở dĩ được như vậy là vì Phạm Thiên Thư đã từng một thời khoác áo Thiên gia. Nhưng chính nhờ mang trong mình hai dòng máu cao quý này, nên Phạm Thiên Thư đã hiểu rất rõ sự mâu thuẫn hay nói đúng hơn là sự giằng co trong nội tâm giữa con đường đi lên và đi xuống của Thiên sư và Thi nhân. Hoặc là ở lại với cái đẹp phù du nơi cuộc đời hữu hạn hay là phải vứt bỏ tất cả để lên đường tìm kiếm cái đẹp vô hạn kia. Nhưng dường như cái đẹp nào cũng cần thiết cả, vì nếu chúng ta không thấy được cái đẹp trong cõi thế hữu hạn này, thì sẽ chẳng bao giờ ta thấy được giá trị của cái đẹp thiên thu vĩnh cửu cả.

Phạm Thiên Thư đã nói lên sự giằng co này trong bốn câu thơ:

*Xuống non nhớ suối hoa rừng
Vào non nhớ kẻ lưng chừng phố mây*

*Về thành nhớ cánh chim bay
Xa thành thương vóc em gãy rạc hoa.*

(Động Hoa Vàng)

Tuy vậy, tôi nghĩ rằng những câu thơ của Phạm Thiên Thư cũng chỉ mới cho ta thấy vẻ đẹp của một Thiền sư đang hồn nhiên chơi đùa với đất trời mênh mênh, chứ chưa dẫn ta vào được bên trong. Cái đẹp bên trong đó chỉ có Tuệ Sỹ mới dẫn ta vào được bằng những trang văn súc tích. Ví dụ đoạn sau đây anh viết về tình bạn thắm giữa Thiền sư và thi hào Tô Đông Pha:

"Bé môn tọa huyết nhất Thiên Sáp
đầu thương tuế nguyệt không tranh vanh"
(Khép cửa hang sâu một giòng Thiên
trên đầu năm tháng trôi chênh vênh)

‘Năm tháng là tuổi già, là mùa thu và tóc trắng, là những hoài vọng xa xôi của nhà thơ. Hoài vọng đó là hình ảnh hiu hắt khép kín cửa trong hang sâu giữa núi rừng xa vắng, và thẳm lặng trôi qua trên đầu nhà thơ cô quạnh. Cho nên, tấm lòng của Sư như mặt nước trong ngần, bao nhiêu chìm nổi thiên hình vạn trạng của cõi đời đều hiện rõ trong đó’.

Tại sao trong truyền thống thi ca Viễn Đông, Trung Quốc, Việt Nam, Nhật Bản, v.v... Thiền sư và thi nhân đi đôi với nhau như hình với bóng? Không thể biết được; ta chỉ có thể đoán cả hai đều như đứng đó để trông ngóng một mùa thu cô tịch đang đến chậm ở cuối chân trời xa kia chăng? "Rồi khi Sư thả bộ rong chơi, màu áo còn pha màu sương khói của núi rừng. Sư mang cái tình đạo đó kết duyên cái tình thơ của khách thơ, như ngọn gió mùa thu thổi những phương trời viễn mộng đến làng thơ, thì tình thơ bỗng ngọt ngào như cam quít đang mùa chín đỏ; một thứ ngọt ngào trầm lặng:

Gió thu đưa mộng qua Hoài Thủy
Này cam nọ quít rữ sên buồn.
(Thu phong xuy mộng quá Hoài Thủy.
Tưởng kiến quật sữ thù không đình)

Khách làng thơ lại muốn bỏ qua những ngày bươn bả, để cùng Sư, trong những đêm dài xa xôi, đốt củi nấu trà, ngoài bóng trăng nghiêng xuống đáy cốc. Tình thơ sống động, nhưng xa xôi và đơn bạc:

Tấm lòng nhà đạo như nước phẳng
Rọi bóng chìm nổi của cõi đời

Chùa xưa lẽ bóng trông thu cúc
Bạn với làng thơ thường chút tài
Cõi nhân gian có chia đường Nam nẻo Bắc
Mà cánh hồng cánh nhạn vẫn đơn độc lẻ loi.
(Đạo nhân hung tung thủy kính thanh
vạn tượng khởi diệt vô đào hình
độc y cô tự chủng thu cúc
Yến bạn tao nhân xan lạc anh
Nhân gian đề xứ hữu Nam Bắc
Phân phân hồng nhạn hà tăng minh).

Đó là chỗ giống nhau. Còn khác nhau? Chắc chắn phải có khác, nhưng chỗ khác nhau đó nó mỏng manh quá, mỏng manh hơn cả tơ trời nữa, người ngoài hư chúng ta khó thấy được, chỉ có những người trong cuộc may ra có thể chỉ cho ta thấy được chăng? Tuệ Sỹ cũng đã dựa vào một bài thơ của Tô Đông Pha, bài thơ này ông làm đề tặng cho Thiền sư Đạo Tiềm, một người bạn chí thiết của ông, để giải thích chỗ giống và khác nhau giữa Thiền và thi ca:

“Thượng nhân học về cái lẽ khổ không; một trăm thứ niệm tưởng đã là tro lạnh hết. Cũng tựa thể vung lưới kiếm một cái là y như gió thổi chẻ hạt thóc lép không còn chút bụi cám. Tại sao ngài lại phải chọn theo bạn tôi, tranh đua vẻ đẹp rực rỡ của văn tự? Bài thơ bọn tôi vừa làm, nó đẹp như tán vụn viên ngọc lóng lánh.

Tuy nhiên, suy nghĩ kỹ thì không phải thế, cái ảo diệu không phải là cái ảo ảnh. Muốn cho lời thơ tuyệt diệu, thì phải là đừng gò ép, vừa không vừa tĩnh. Tĩnh cho nên thâm tóm hết mọi vọng động, không cho nên bao hàm vạn cảnh. Ngắm nhìn sự đời, bên ba giữa đời, mà như thấy mình nằm trên chóp đỉnh non cao. Đủ hết các thứ mặn nồng, chua chát; trong đó có cái hương vị tuyệt vời.

Thơ và pháp (Đạo) không chống trái nhau, không hại nhau. Cái đó nhờ Thượng nhân hạ quyết?

Nhờ hạ quyết? Không nhờ, cũng đã hạ quyết. Người học thiền, học từ cái khổ đau, hư ảo, học cho thâm tâm thành ra thứ tro tàn nguội lạnh. Học như thế là học để đọa đày. Đạt được sở học đó là buông thả, hóa thành cái không và trở thành cái tĩnh. Buông thả thì không câu chấp, không còn bị ràng buộc cũng tiêu dao như hồn thơ tiêu sái và lãng mạn. Tâm tĩnh, thì trầm lặng như mặt

nước không gợn sóng, phản chiếu trọn vẹn ngoại cảnh. Tâm không, thì tâm rộng như mặt biển bao la, dung nạp hết tất cả ngân hà tinh dầu. Người học Thiền chịu đọa đày cho thân mình gầy, cho tâm mình nguôi, trong đó có cái diệu dụng phi thường của nó. Người làm thơ cuộc đời bị đày ải truân chuyên, trong đó cũng có cái ảo diệu của vị chua, vị mặn, suốt đời học Thiền, suốt đời vẫn đày đọa thâm tâm; đày đọa trong cái không và cái tĩnh. Đày đọa đó mà kỳ thực không là đày đọa. Cũng vậy, suốt đời làm thơ, thì suốt đời khổ lụy lao đao. Chỗ ảo diệu đó, chưa đạt đến cõi thượng thừa của thi ca, làm sao hiểu nổi?

Đạt tới cõi thượng thừa của thơ, như người học Thiền chứng chỗ không tịch của Đạo; cái đó vừa khó vừa dễ. Học Thiền ba mươi năm, ba mươi năm đày đọa thâm tâm, mà không thành. Phần chí, bỏ đi, bất chợt thấy một cánh hoa rơi, cõi không tịch cũng hốt nhiên, đột ngột mở ra chỗ ảo diệu đó, không giảng cho thông cho nên không thể nào lấy tay chỉ thẳng vào cõi thơ, rồi bảo đây là chân diện mục của nó.

Dại khái nơi cõi Thiền cũng có cái phân biệt chân và ngụy. Cõi thơ há lại không? Nhưng chỉ thẳng vào đó, không thể được. Nó không phải là chỗ dị đồng giữa con chó và con cọp, hay giữa cọp thực và cọp giấy. Quả nhiên, điều thấy rõ là ông (chỉ Tô Đông Pha) đã giảng giải thế nào là thơ và thế nào là Thiền. Và cũng thấy rõ là trong đó có chỗ giống và chỗ dị. Nhưng chỉ thẳng vào chỗ đó, thiên nan vạn nan”.

Nếu chưa từng lăn lóc với cát bụi của trần gian, chưa từng trải qua những giờ phút lê thê heo hút của chính mình, chưa từng bị đày đọa bởi tình yêu con người, thì làm sao (tác giả bài thơ và người bình thơ) có thể thốt ra những lời nóng bỏng như vậy?

5. Kể sĩ trong truyền thống Đông Phương

Rồi trước mắt ngục tù thân bé bỏng

Ngón tay nào gõ nhịp xuống tường rêu.

Tuệ Sĩ làm hai câu thơ trên khi đang làm rẫy tại núi rừng Vạn Giã, nghĩa là vào khoảng cuối năm 1977, những năm tháng mà cả đất nước đang chịu đựng nhiều đau khổ nhất. Là một người trí thức (tất nhiên phải là trí thức có liên sĩ) Tuệ Sĩ đã ý thức được rằng, mình không thể nào đứng ngoài để nhìn sự đau khổ chung này được. Hai câu thơ trên chứng tỏ anh đã đoán được những gì sẽ xảy ra cho bản thân mình, và điều tiên đoán đó đã đúng. Có một số người (không nhiều lắm) cho rằng, đáng lý ra Tuệ Sĩ nên để thời gian mà làm việc chuyên môn của anh, như sáng tác văn học, thi ca hay dịch

thuật thay vì bỏ phí hơn 20 năm để làm những chuyện không có lợi gì cho bản thân. Tôi cho rằng, lập luận trên hoàn toàn không đúng, mà thực ra những kẻ lập luận như vậy chỉ để bảo vệ cái hèn yếu của chính họ mà thôi. Ta nên xếp Tuệ Sỹ đứng ở nơi nào trong những năm đất nước có nhiều biến động ở cuối thế kỷ 20 này?

Không hiểu sao, cứ mỗi lần đọc lời kết luận sau đây của Nguyễn Hiến Lê cho tác phẩm “*Sử Trung Quốc*”, tác phẩm cuối cùng của ông, tôi lại thấy có hình bóng của Tuệ Sỹ trong đó.

“Đọc sử thời quân chủ của Trung Hoa, tôi buồn cho dân tộc đó thông minh, giỏi tổ chức mà không diệt được cái họa ngoại thích và hoạn quan gây biết bao thống khổ cho dân chúng đời này qua đời khác. Nhưng tôi cũng trọng họ, mến họ vì triều đại nào cũng có hàng ngàn hàng vạn người coi cái chết nhẹ như lông hồng, tuấn tiết vì nước chứ không chịu nhục, vì những triều đại "vô đạo" thì vô số kẻ sĩ coi công danh phú quý như dép cỏ, kiếm nơi non xanh nước biếc dắt vợ con theo, cày lấy ruộng mà ăn, đào lấy giếng mà uống, sống một đời thanh khiết, làm thơ, vẽ, hoặc trước tác về triết, sử, tuồng, tiểu thuyết để lưu lại hậu thế. Đọc đời các vị đó tôi luôn luôn thấy tâm hồn nhẹ nhàng. Chưa có bộ sử nào của Tây phương cho tôi được cảm tưởng đó.”

Tuệ Sỹ chính là kẻ sĩ trong truyền thống của Đông phương; hơn hai mươi năm qua, Tuệ Sỹ đã thể hiện tinh thần “uy vũ bất năng khuất” của kẻ sĩ, không phải bằng những tác phẩm qua văn tự, mà anh đã viết tác phẩm đó bằng chính cuộc đời mình, sự hy sinh quên mình để chia sẻ những đau khổ với quê hương đất nước vậy.

Thích Phước An

Nguồn: *huongtichphatviet*

(*) thỉnh thoảng có nguồn trích câu này, chép là "rừng khuya bên bếp lửa", nay xin sửa lại cho chính xác với nguyên bản.

BBT.



Ngược xuôi nhớ nửa cung đàn
Ai đem quán trọ mà ngăn nẻo về
(thơ Tuệ Sỹ)

ĐỌC LẠI THƠ TUỆ SỸ

NGUYỄN MỘNG GIÁC

Cuối năm 1988, khi tin hai vị tu sĩ Phật giáo Trí Siêu (Lê Mạnh Thát) và Tuệ Sỹ bị nhà cầm quyền Cộng sản Việt Nam kê án tử hình truyền ra hải ngoại, nhiều người mới tò mò tìm đọc những gì hai vị này đã viết. Họ tìm thấy những bài khảo cứu văn sử học của Lê Mạnh Thát, và những tùy bút đầy chất thơ phiêu bồng của Tuệ Sỹ.

Rất nhiều người đã ngạc nhiên. Dường như không có gì gần gũi giữa những bài khảo cứu khô khan, những bài thơ "viễn mộng" với những hoạt động chính trị nhằm lật đổ một chế độ chuyên chế, chưa nói tới những hoạt động nguy hiểm đến độ chính quyền phải lập tòa án đặc biệt và kê án tử hình.

Hồi đó, báo chí đã cho đăng tải một số thơ cũ và mới của Tuệ Sỹ.

Bài "Tôi Vẫn Đợi" dưới đây là bài Tuệ Sỹ mới làm sau này, có lẽ lúc đang bị giam chờ ngày ra tòa:

*Tôi vẫn đợi những đêm xanh khắc khoải
Màu xanh xao trong tiếng khóc ven rìng
Trong bóng tối hận thù tha thiết mãi
Một vì sao bên khóe miệng rung rung
Tôi vẫn đợi những đêm đen lặng gió
Màu đen huyền ánh mắt tự ngàn xưa
Nhìn hun hút cho dài thêm lịch sử
Dài con sông tràn máu lệ quê cha.
Tôi vẫn đợi suốt đời quên sóng vỗ*

*Quên những người xuôi ngược Thái bình dương
Người ở lại với bàn tay bạo Chúa
Cọng lau gầy trĩu nặng ánh tà dương.
Rồi trước mắt ngục tù thân bé bỏng
Ngón tay nào gõ nhịp xuống tường rêu
Rồi khếp lại hàng mi về cõi mộng
Như sương mai, như bóng chớp, mây chiều.*

Thú thật đọc xong bài thơ này, cảm tưởng ban đầu của tôi là hơi hụt hẫng, thất vọng. Thơ của một người tử tù đây ư? Không nói ra, nhưng lâu nay tôi vẫn giữ một định kiến hoặc một ước lệ về thể loại thơ tù. Ước lệ về khung cảnh thơ: song sắt, vách ngục, máu tra tấn, thân còm cõi... Ước lệ về không khí thơ: u uất, phẫn nộ, khinh mạn, oán hờn... Định kiến về nhân cách người thơ: cao ngạo, bất khuất, quắc mắt mà nhìn kẻ đưa mình ra pháp trường, uy vũ kèm kẹp không làm cho run sợ. Và định kiến về dự phóng cho tương lai: ngục tù không ngăn được diễn tiến tất yếu của lịch sử, thân tù đơn độc nhỏ nhoi dù bị hủy diệt cũng không ngăn được những con người bất khuất khác noi gương tiếp nối... Thơ người tử tù phải là một sứ điệp rõ ràng làm cương lĩnh cho hành động. Đem bao nhiêu cái khuôn thước có sẵn trên đây mà so với bài thơ Tuệ Sỹ, tôi bị hụt hẫng hoang mang là phải!

Tôi đã dựa vào những khuôn thước trí tuệ thông tục mà đọc bài thơ, và cố tìm hiểu sứ điệp ẩn giấu sau mười sáu câu thơ tám chữ.

Trước hết là khuôn thước thời gian. Nếu căn cứ vào tiêu chuẩn này, bài thơ được phân làm hai phần: phần dự phóng tương lai của ba đoạn thơ đầu, bắt đầu bằng các chữ Tôi vẫn đợi; phần trở lại thực tại tù tội ở bốn câu cuối bắt đầu bằng ba chữ Rồi trước mắt. Nếu chia bài thơ ra hai phần như vậy, thì ý nghĩa của bài thơ tù đọa chất bi quan, như con hổ bị giam trong cũi sắt nhớ tiếc và mơ tưởng núi rừng thung lũng mệnh mông của những ngày tự do. Ba đoạn thơ đầu là những dấu hỏi dành cho tương lai, mở ra những khả thể để đến đoạn cuối là một dấu than đột ngột tàn nhẫn, như một giọt lệ rỏ lên mọi hy vọng, chấm dứt mọi khả thể. Một số bài thơ của Cao Bá Quát (cũng là một tử tù) được làm theo dạng này, gần gũi nhất là bài Quá Dục Thúy Sơn (Qua núi Dục Thúy) dưới đây:

*Thiên địa hữu tư sơn
Vạn cổ hữu tư tự
Phong cảnh dĩ kỳ tuyệt*

*Nhi ngã diệc lai thử
gã dục đặng cao sầm
Hạo ca ký vân thủy
Hữu ước nãi vi tư
Phàm sự đại đô nhĩ
Trời đất có núi ấy
.Muôn thuở có chùa này
Phong cánh đã kỳ tuyết
Lại thêm ta đến đây
Ta muốn lên đỉnh núi
Hát vang gửi nước mây
Ao ước mà không được
Việc đòi thường như vậy.
(Ngô Lập Chi dịch)*

Tuệ Sỹ từ ô cửa ngục gửi ra cho nhân gian những tiếng thơ dài hay sao? Tôi đã kiểm chứng cách hiểu ban đầu của mình bằng cách đọc lại lần nữa toàn bài thơ, và bớt chú tâm đến những mốc thời gian mở đầu các tiểu đoạn. Tôi không tìm thấy những tiếng thơ dài. Không có cả những lời than van. Thoang thoang đâu đó, khi rõ rệt, khi mơ hồ, tôi có cảm tưởng đang nghe một tiếng võng đưa, hoặc những lời mẹ ru con diu dặt, mơn trớn, vỗ về. Có cái gì rộng rinh không thể gói trọn bằng ngôn ngữ hoặc ý niệm cụ thể. Tôi bắt đầu ngờ vực cách phân định thời gian rành mạch ban đầu, và thử tìm đọc bài Tôi Vẫn Đợi theo một cách khác.

Chẳng hạn thử tìm hiểu ý nghĩa của màu sắc và âm thanh. Nếu như vậy, mỗi đoạn thơ bốn câu tự nó đã mang đủ một sứ điệp trọn vẹn, không còn cần đến cả bài. Xin đọc lại đoạn thơ đầu:

*Tôi vẫn đợi những đêm xanh khắc khoải
Màu xanh xao trong tiếng khóc ven rìng
Trong bóng tối hận thù tha thiết mãi
Một vì sao bên khóe miệng rung rung.*

Đúng là một tập hợp của những thi ảnh phức tạp (đôi khi mâu thuẫn nhau) với những nối kết lỏng lẻo, mờ nhạt, nhưng vẫn lập thành một khối thống nhất nhờ liên hệ văn phạm và vần điệu hợp nhất một cách bình thường.

Câu thứ nhất nói đến màu xanh của đêm, câu thứ hai giải thích thêm một ẩn ngữ (màu xanh trong tiếng khóc ven rừng). Ẩn ngữ này tương lại được giải thích trong câu thứ ba (màu xanh trong tiếng khóc, trong bóng tối hận thù) nhưng không, đó chỉ là một liên hệ giả. Những thi ảnh của hai câu thơ đầu được lặp lại ở hai câu sau (khắc khoải ó tha thiết, tiếng khóc ó rưng rưng), thêm vào đó, chữ trong khiến chúng ta có cảm tưởng như hai câu sau là phụ ý chuyển của hai câu trước. Thật sự không phải vậy. Hai câu sau bay bổng lên một vũ trụ khác, cất cánh khỏi những hệ lụy nhân gian, những ti tiện của tranh chấp và thù hận, để đạt đến một cõi sáng láng hơn, cao cả hơn, mà biểu trưng là một ánh sao, một nụ cười. Bốn câu thơ di chuyển theo chiều cao, từ bậc thấp của những tranh chấp ti tiện đốn đau đến bậc cao của thức tỉnh giác ngộ.

Đoạn thơ thứ nhì

*Tôi vẫn đợi những đêm đen lặng gió
Màu đen huyền ánh mắt tự ngàn xưa
Nhìn hun hút cho dài thêm lịch sử
Dài con sông tràn máu lệ quê cha.*

được thừa hưởng tinh chất của đoạn thứ nhất nên sự chuyển hóa đơn giản hơn, không quá rối rắm mâu thuẫn hoặc quẩn quai vượn mình lên như ý thơ của đoạn thứ nhất. Thơ đoạn này di chuyển theo chiều rộng và cũng bắt đầu bằng một màu sắc: màu đêm đen.

Bố trí văn phạm của đoạn thơ thứ nhì cũng giống y như đoạn thơ trước, câu sau luôn giữ nhiệm vụ giải thích một chữ quan trọng của câu trước (đêm đen trong câu 5 và màu đen của câu 6, ánh mắt của câu 6 và nhìn hun hút của câu 7, dài thêm lịch sử của câu 7 và dài con sông của câu 8).

Từ màu đêm đen, Tuệ Sỹ không gọi nhớ màu đêm u tối của sinh lão bệnh tử mà gọi ra màu đen của một ánh mắt. Phải rồi, tất cả cuộc đời bắt đầu bằng một cái nhìn, một lối nhìn. Có những cái nhìn chìm đắm chết đuối vào sắc tướng, có những cái nhìn thấu suốt được chân lý của cuộc sinh hóa. Thơ di chuyển theo chiều rộng của thời gian, thơ nhìn ra được diễn tiến của cuộc đời tự ngàn xưa, nhìn ra được cốt tủy mọi biến động của lịch sử cũng như thấu hiểu do đâu có cảnh núi xương sông máu trên quê hương thân yêu. Ánh mắt người tử tù không dừng lại ở những phần nô oán hờn tầm thường và ước vọng dung tục. Ánh mắt đó vượt ra ngoài, vượt lên trên mọi thứ song sắt, vách ngục, kể cả song sắt vách ngục của mê chấp.

Sức chuyển biến của thơ, sức thăng hoa của ý đến cuối Câu thơ thứ tám như vậy là đã đến đỉnh chót của nó, đáng lý sau câu thứ tám, Tuệ Sỹ có thể dừng lại, không cần phải viết thêm gì nữa. Trong ngục tối, nhà thơ sống với

màu xanh xao của chút ánh sáng lọt qua cửa ngục và màu đen mênh mông, từ đó làm chất liệu khởi thủy của sáng tạo và suy tưởng. Nhưng chúng ta đừng quên rằng người tử tù còn cảm nhận được sự sống của thế giới bằng những tiếng động bên ngoài. Hai đoạn thơ sau của Tuệ Sỹ là một hành trình khác, khởi đầu không bằng màu sắc mà bằng âm thanh. Xin đọc lại cả hai đoạn cuối:

*Tôi vẫn đợi suốt đời quên sóng vỗ
Quên những người xuôi ngược Thái bình dương
Người ở lại với bàn tay bạo chúa
Cọng lau gầy trĩu nặng ánh tà dương.
Rồi trước mắt ngục tù thân bé bỏng
Ngón tay nào gõ nhịp xuống tường rêu
Rồi khép lại hàng mi về cõi mộng
Như sương mai, như bóng chớp, mây chiều.*

Tôi vừa viết xuống hai chữ khởi đầu. Thật ra, viết như vậy chưa đúng lắm, vì Tuệ Sỹ không làm một bài thơ khác mà chỉ chuyển hóa lối sử dụng hình ảnh cho thơ. Do đó, bố cục văn phạm của đoạn thơ thứ ba vẫn giữ y như lối bố cục của hai đoạn thơ trước, còn ý thơ thì cũng tiếp nhận sức thăng hoa của phần trên để nói lên một ước vọng mà mới đọc qua, chúng ta tưởng là nghịch lý. Ước vọng được quên, quên hết. Quên những tiếng sóng vỗ của cảnh đời bão nổi ngoài kia, những đợt sóng tàn bạo khiến nhà thơ phải xắn tay áo nâu lên thử giã một cánh buồm, từ đó đưa đến cảnh tù tội gông cùm hiện tại. Quên thân phận bèo bọt của hàng triệu người phải đành đoạn liều chết vượt biển tìm tự do. Quên cả những cọng lau gầy oằn vai chịu đựng những bạo tàn từ tay bạo chúa của hơn bảy mươi triệu người ở lại.

Tất cả những điều tưởng là nghịch lý ấy được Tuệ Sỹ giải thích ở đoạn thơ cuối bằng một hình ảnh, bằng một âm thanh hết sức biểu trưng : tiếng gõ nhẹ của ngón tay lên tường rêu lạnh của ngục tối. Nó biểu trưng vì đó là một thứ âm thanh lặng lẽ, hoàn toàn trái ngược với tiếng sóng vỗ cuồn cuộn ào ào bên kia vách ngục. Ngón tay ốm o yếu ớt của một tử tù thân bé bỏng lại gõ vào một vách ngục rêu bám, thì chắc chắn không tạo ra được tiếng dội nào lớn lao. Cho những bạn tù cùng khu biệt giam. Cho những tên cai ngục. Huống gì là cho những người không ở vào cảnh tù tội. Đó không phải là loại âm thanh dành cho thính giác, mà là âm thanh dành cho tri giác, tuệ giác. Âm thanh đó, tiếng gõ nhịp đó không phải do sức mạnh của bắp thịt, của bạo động nhằm xô ngã tường rêu phá đổ nhà ngục, nhưng lại có một sức mạnh tinh thần lớn lao

để đưa con người vượt lên trên mọi thứ ngục tù: sức mạnh của giác ngộ, của tinh thức.

Hai câu thơ cuối khép lại một thế giới huyền mộng mê chấp, và mở ra một thế giới mới:

Rồi khép lại hàng mi về cõi mộng

Như sương mai, như bóng chớp, mây chiều.

Vẫn còn một câu hỏi lớn: Ý thức được cái sương mai, cái bóng chớp của nhân sinh đã đủ để ngăn bàn tay bạo chúa và làm cho dòng sông quê cha trôi tràn máu lệ hay chưa?

Đây là câu hỏi nhức nhối thường xuyên ám ảnh Phật tử mỗi lần họ phải đối diện những đàn áp bắt công của xã hội họ đang sống. Mỗi lần như vậy, Phật tử vẫn thường nhắc tới khuôn mẫu sống hài hòa giữa đạo và đời của các tu sĩ Phật giáo thời Lý, Trần, dù biết cách tổ chức xã hội thời xa xưa đó khác với bây giờ.

Bài thơ của Tuệ Sỹ nhắc tôi nhớ tới câu hỏi nhức nhối này, vì Tuệ Sỹ là một tu sĩ Phật giáo “đi vào cuộc đời”, một Phật tử hành động. Chắc chắn Tuệ Sỹ đã ưu tư đi tìm lời đáp trước khi quyết định hành động chống lại chế độ Cộng sản. Và suốt thời gian bị giam cầm, Tuệ Sỹ còn có nhiều thì giờ và điều kiện hơn để suy nghĩ về câu trả lời. Vậy mà sứ điệp Tuệ Sỹ gửi ra ngoài cửa ngục dường như thiếu hẳn chất thực tế. Bài thơ không hề là một lời tố cáo đầy phần nộ, lại không phải là một bài hịch. Không phải là một tiếng sấm. Ngược lại, như tôi đã so sánh ở trên, đây là những lời ru hiền hòa, lời vỗ về của mẹ, lời thì thầm của lá, của hoa, của cây cỏ. Không phải là mũi nhọn công phá vào vách khám mà là một làn hương tỏa lên trên, len qua kẽ ngục và tỏa rộng lên trời cao. Vì sao vậy?

Tôi cho rằng ngay từ cốt tủy của Phật pháp, khả năng hoàn thiện con người và cuộc sống không nằm ở sức mạnh của tổ chức mà nằm ở sức giác ngộ của cá nhân. Đạo Phật không chấp nhận Cái Duy Nhất, Cái Tuyệt Đối, Cái Vĩnh Cửu, Cái Sáng Lòa soi đường cho hàng hà sa số đời sống trước sau. Ai cũng có thể trở thành Phật. Mỗi người tự đốt đuốc lên và chọn con đường sáng láng cho mình, khỏi cần cẩn thận rón rén đi theo dấu chân của người đi trước. Mỗi người chịu trách nhiệm lấy chính số phận mình. Mỗi người không cần phải khép nép sợ hãi trước bất cứ Thần lực thiêng liêng nào, vì nếu tinh thức, mỗi người chính là Thần lực thiêng liêng ấy.

Người còn vướng mắc vào những giới hạn, những chần song của mê chấp thì thường núp vào đám đông, mong che chở của tập thể. Nhưng lúc đã thấy được chân tướng của những sương mai, bóng chớp, thì mỗi người đều có

một thần lực riêng. Điều đó giải thích được tại sao vào những giai đoạn bi đát nhất của lịch sử dân tộc, Phật giáo không suy yếu theo mà ngược lại, trở thành chỗ dựa tinh thần mạnh mẽ góp phần đưa dân tộc qua mọi gian truân thử thách.

Nguyễn Mộng Giác

Nguồn: *Văn Học* số 65, tháng Bảy năm 1991

“... Thơ Tuệ Sỹ chính là tiếng thơ đổi giọng của một loại chim đi từ cõi xa xăm của vô biên tế kiếp trong lòng sâu thẳm của Tính Mệnh Quê Hương”.

PHẠM CÔNG THIỆN

(NHĐ dẫn theo Trần Khải: *Từ biệt một nhà thơ*)

“Ngoài những điều xung tưng về trí tuệ thâm viển và kiến thức quảng bác của ông trong chốn thiền môn cũng như bên ngoài xã hội, thực sự cái điều khiến tôi "mê" Tuệ Sỹ nhất là tâm hồn nghệ sĩ của ông. Dù ông đang đạo mạo trang nghiêm nơi đạo tràng hay bực giảng, tôi vẫn cứ thấy được cái "thơ" toát ra từ con người ông như thường. Cõi thơ ông dị thường, sâu thẳm. Cõi ấy không có lối đi bằng chân. Chỉ có thể thả hồn mình vào đó mà thôi”.

VĨNH HẢO

MẮT BIẾC
TRONG THƠ TUỆ SỸ

TÂM THƯỜNG ĐỊNH

Thầy Tuệ Sỹ là một vị danh Tăng, một thạch trụ già lam, vị tu sĩ uyên bác mà hàng triệu người trên thế giới biết đến. Hồn thơ và sắc thái của Tuệ Sỹ vốn thanh tao và giải thoát, vốn lai láng và cao siêu - đã và đang làm nhiều người say mê, học hỏi và thả hồn mình trong nguồn suối từ miên viễn này.

Khi đọc thơ Tuệ Sỹ, chúng ta có thể cảm nhận được sự hoàn mỹ và siêu việt của văn chương Việt Nam, ở đó là một bề học vô tận và sự đặc đạo của Người. Thơ Tuệ Sỹ tao nhã, giải thoát, và đầy chất liệu Bi-Trí-Dũng. Thơ ông có khi oai hùng, có khi ngậm ngùi, có khi lãng mạn, nhưng điểm chung là có cả niềm tin yêu, ước mơ và hy vọng. Cõi thơ Tuệ Sỹ thuộc loại *độc nhất vô nhị*, rất lạ thường, nhiều tư tưởng, thi ảnh (imagery), đầy thiền quán và sâu thăm thẳm. Cõi *bất nhị* ấy, chúng ta chỉ có thể cảm nhận bằng tâm khảm, bằng tấm lòng trong sáng của mình; chúng tôi chưa có đủ khả năng bình luận, và ở đây chỉ xin mạn phép là nói đến hai từ rất đẹp trong thơ Tuệ Sỹ mà thôi. Đó là *Mắt biếc* trong bài *Một Thoáng Chiêm Bao*:

*Người mắt biếc ngậy thơ ngày hội lớn
Khóe môi cười nắng quái cũng gây hao
Như cò trắng giữa đồng xanh bất tận
Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao*

(Rùng Vạn Giã, 1976)

Nhà văn Vĩnh Hảo đã nói về bài thơ này rất chi tiết và tuyệt vời (<http://www.vinhhao.info/Doctho/t/tuesy.htm>). Tôi cố tìm cái nghĩa ẩn dụ của

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

Hỏi và trả lời của Tâm Nhiên như thế thì quá tuyệt về lối ẩn ngữ của Tuệ Sỹ, vì chúng ta chỉ có sự lãnh hội và cảm nhận của mỗi cá nhân mà thôi. Nhưng để sự cảm nhận đó được trọn vẹn, nhất là đối với giới trẻ đang sống ở xứ người như chúng tôi, bài thơ cần được dịch ra tiếng Anh; nên chúng tôi cố gắng làm việc này. Thiết nghĩ, nếu nói đến *Mắt Biếc* là nói đến nét đẹp ngây thơ (innocent), xinh xắn và đầy niềm hy vọng. Có lần tôi định dịch từ *Mắt Biếc* là mắt xanh (blue eyes), chỉ cho phái nữ và để có sự tương phản trong màu sắc, con cò ‘trắng’, nhưng thực ra trong văn học Việt Nam, từ *Mắt Biếc* hàm ý trẻ đẹp và sâu thẳm. Một vị Thầy dạy ngôn ngữ học, Giáo sư Nguyễn Văn Thái cũng nói như thế. Ông chia sẻ và tâm sự trong thâm tình:

... (Hãy) diễn tả từ “biếc” qua từ “deep” vì trong văn hóa và chủng tộc Á đông không bao giờ có “blue” eyes, và trong văn chương tiếng Việt từ “mắt biếc” hàm ý đẹp và sâu thẳm, chứ không phải là màu xanh. Từ “white” là trắng, nhưng anh nghĩ từ “trắng” ở đây mang một ý nghĩa thâm thúy hơn là sắc trắng. “Cò trắng” ở đây chuyên chở cái ý (connotation) được mang theo từ câu giới thiệu “mắt biếc ngây thơ”, nghĩa là cái “trắng” trong hàm ý “untouched, unsullied”. Quan trọng trong thơ là cách chọn từ (diction) có thể tạo “imagery” (thi ảnh) chứ không bộc bạch, làm mất cái đẹp và ý nghĩa của thơ: mình không nói “trắng” (trong tiếng Anh) mà hiểu là trắng, cái trắng tinh tuyền không bị vẩn đục (virginal = unsullied, untouched), cũng như khi nói “trắng” (trong tiếng Việt) mà không hiểu là trắng mà hiểu là “trinh nguyên” (virginal). Và sau cùng hai vế của câu thơ cuối không thể là nguyên nhân (cause) và hậu quả (effect) được, mà vế nói về “yêu” phải là nội tại trong thời gian (temporally internal) của vế nói về “giác mơ”, nên phải dùng từ “In” thay vì “because of” mặc dù con chữ tiếng Việt là “vì” (because).

Đó là những ý nghĩ của anh, nhưng thưởng thức thi ca là một tiếp nhận cá biệt và dịch thơ đòi hỏi phản ánh hàm ý (connotations) chứ không thể dùng bề mặt của con chữ (denotations) được. Sự tiếp nhận cá biệt là tích tụ của văn hóa và của kinh nghiệm cá nhân nên mỗi người hiểu một bài thơ rất khác nhau, ngoại trừ loại thơ chỉ dùng bề mặt của con chữ và trong trường hợp này thì không phải là thơ nữa. Do đó anh chỉ trình bày sự tiếp nhận của anh, và dĩ nhiên là những từ em muốn thay đổi không có gì là không đúng, nhưng theo ý anh thì em chỉ phản ánh denotations. Anh lấy một ví dụ: “người mắt biếc ngây thơ ngày hội lớn” đâu phải là những người có đôi mắt biếc mà là “Em

có đôi mắt biếc...” nhưng nếu dùng từ “em” thì thô lỗ đối với một thi sĩ tao nhã (có lẽ là một bậc thiên sư), nhưng hàm ý vẫn là “em”...

Chúng tôi đồng tình cùng Giáo sư Nguyễn Văn Thái, nhưng chỉ thêm vào đây - chữ *Người* hay chữ *Em* trong thơ Tuệ Sỹ -có thể là biểu tượng của cái hay, cái đẹp, rất Chân-Thiện-Mỹ, và có lẽ là tiêu tượng cho cả một kiếp nhân sinh, một dân tộc, hay những gì tốt đẹp nhất dành cho tha nhân. Sự giải thích và chữ nghĩa của Giáo sư thật quý phái và trong sáng, nên cuối cùng chúng tôi đúc kết bài này qua phần tiếng Anh như sau:

Fleeting Glimpse of a Dream

Your deep innocent eyes on that day of gala

And your graceful smiling lips dim the dazzling rays of the sun

Incarnating the virginal heron in the midst of the endless verdant prairie

In the fleeting glimpse of a dream, I'm in love with thee.

(Vạn Giã Forest, 1976)

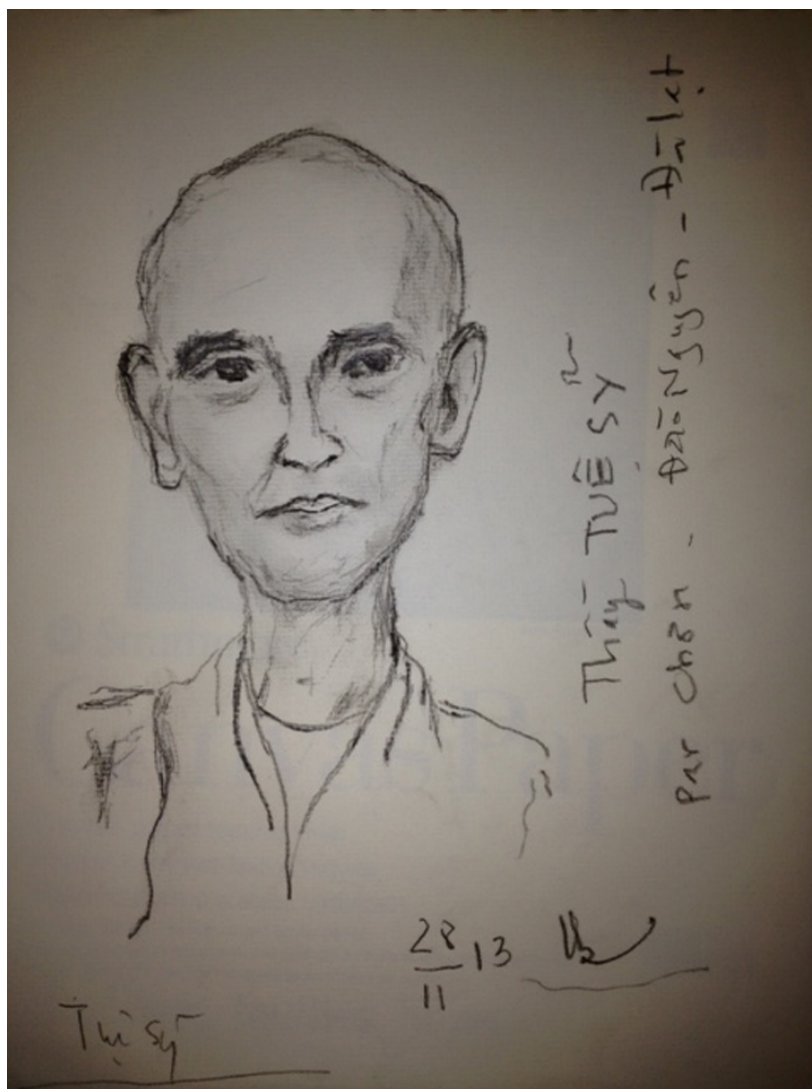
- Poem by Thích Tuệ Sỹ. Translated by Bạch X. Phê. Edited by Prof. Nguyễn Văn Thái.

Chỉ hai từ *Mắt Biếc* thôi, chúng ta thấy được cõi Chân-Thiện-Mỹ, niềm ước mơ, tương lai và hy vọng cho cả một dân tộc Việt Nam. Chỉ một bài thơ thôi mà chúng ta thấy được cả nỗi niềm, hoài niệm, quán tưởng của tác giả (cũng như nhiều người), chúng ta lãnh hội được sự thăng trầm của quê hương tổ quốc. Nhưng trên hết là chúng ta đã thấy được ở Thầy trí tuệ viên thông trong chốn thiên môn vô tịch.

Nói tóm lại, ngôn ngữ thi ca của Tuệ Sỹ trong sáng, tao nhã, sâu sắc chứa đựng nhiều ẩn dụ và biểu tượng. Sự suy diễn và lãnh hội hay cảm nhận của mỗi cá nhân tùy thuộc vào khế cơ, sự tu học, hành trì và kinh nghiệm sống của mỗi chúng ta. Thơ Tuệ Sỹ chỉ có ông mới Rõ-ràng-Thường-Biết, còn chúng ta thì xin hãy bước vào cõi thơ đó thật nhẹ nhàng, thanh thản với tấm lòng và trái tim rộng mở. Thì ở đó chúng ta mới thấy được *Áng mây trắng thong dong trên bầu trời* hay *Bóng nhạt lướt qua dòng sông* của Thầy.

Tâm Thường Định

Nguồn: huongtichphatviet.com



Thầy Tuệ Sỹ

Tranh của Nguyễn Quang Chơn

(Nguồn: Trang nhà Hoa Vô Ưu)

ĐỌC THƠ TUỆ SỸ

VĨNH HẢO

Do tính cách đọc thơ hoàn toàn chủ quan như đã nói ở trên, xin bạn đừng xem đây như một thiên khảo cứu hay một bộ sưu tập về thi ca Việt-nam. Tôi đọc bằng cảm xúc, không đọc bằng kiến thức. Nếu những lời bàn nào đó của tôi đối với một bài thơ mà không đúng ý tác giả thì chẳng có nghĩa rằng tôi hiểu sai đâu, mà chỉ vì tôi đọc thơ tác giả đó bằng cái hồn, cái giọng, cái cảm xúc của tôi đấy thôi. Xin đừng cảm ràm, phiền trách. (Và chẳng, này các thi nhân, các bạn có thể nào chỉ tôi làm thơ cách sao mà không bị người khác hiểu sai ý không?) (trích LỜI THƯA của Vĩnh Hảo viết cho các trang "Đọc thơ")

Ai có thể tưởng được đây là bài thơ ngắn của một nhà sư?

*Em mắt biếc ngậy thơ ngày hội lớn
Khoé môi cười nắng quái cũng gây hao
Như cò trắng giữa đồng xanh bát ngát
Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao.*

Ở đây không cần phải luận bàn làm gì cái sở học uyên bác và trí tuệ cao thâm của nhà sư tác giả bốn câu thơ ấy. Chỉ nói riêng chút xíu về hồn thơ, hơi thơ của ông qua vài bài thơ mà nhiều người từng đọc và say mê. Trước nhất là bài thơ vừa đọc ở trên (có trong thi phẩm *Giấc Mơ Trường Sơn*), tựa đề: *Thoáng Chốc*.

Bài thơ bắt đầu bằng nhân vật ở ngôi thứ ba: "Em" (cô ấy, người ấy); mà cũng có thể là nhân vật ngôi thứ hai lắm! Em. Vâng, tôi nói với em đấy. Không nói bằng lời mà bằng tâm.

Em: mắt biếc, ngậy thơ

Tả một người đẹp chỉ bằng mấy chữ. Mắt biếc: cửa sổ tâm hồn. Ngây thơ: tâm hồn. Chỉ nhìn vào cửa sổ là thấy được cái gì ẩn sâu bên trong. Cửa sổ xanh biếc, xanh như ngọc, mở ra một tâm hồn trong trắng ngây thơ. Không những vậy, cái vẻ ngây thơ còn được xác định thêm bằng khung cảnh chung quanh, bằng sự rộn rịp đông đảo của một ngày hội lớn; qua đó, thi nhân thấy "em" ngây thơ chi lạ giữa chốn lễ hội chen chúc những người là người. Lễ hội nào đây? Phải là lễ hội lớn ở chùa thì mắt biếc mới giao cảm với cái nhìn của thi nhân. Tết thượng nguyên? Lễ Phật Đản? Không. Những ngày lễ hội này vui lắm. Khí trời ấm cúng, lòng người nô nức hân hoan. Không thích hợp để lòng mình bất chợt nảy sinh một nỗi buồn vu vơ, hoặc bỗng dưng mà tha thiết yêu người như vậy. Phải là ngày Lễ hội Vu Lan. Mùa thu. Gió lạnh lạnh. Buồn buồn. Một ngày lễ tuy cũng là hội lớn nhưng không rộn ràng vui tươi như ngày xuân hay Phật Đản. Ngày ấy, những người con xa gia đình sẽ nhớ cha nhớ mẹ hơn; những nhà tu sẽ dễ chạnh lòng hơn.

Nơi sân chùa, tiếng trống, tiếng chuông, tiếng mõ, ban kinh sư nhịp nhàng câu kinh tiếng kệ, hàng nghìn người bu quanh đàn tràng chờ đợi giờ phút giành giật thực phẩm cúng cô hồn... Và em bỗng nổi bật giữa chốn lễ hội ấy, với đôi mắt ngạc nhiên quan sát, tìm hiểu quang cảnh lễ hội một cách thú vị. Và rồi một thoáng bất chợt bắt gặp nhà sư thi sĩ.

Khoé môi cười nắng quái cũng gây hao

Nắng lúc ấy không còn gay gắt nữa. Màu nắng bỗng dịu xuống... Dịu không phải vì nắng thu mà vì một khoé môi cười. Khoé môi cười làm cho "nắng quái" hao gãy đi, giảm bớt đi. Nói cách khác, trời nắng gắt bỗng dưng êm dịu đi khi nàng nở một nụ cười. Nụ cười gì đấy nhỉ? Cười với ai? Cười với bạn bè? với người thân? hay với nhà sư thi sĩ? Có lẽ là cười với nhà sư. Em mỉm cười thay một lời chào. Nhưng cười thế nào mà nắng quái cũng gãy hao? Cười thế nào mà lòng bỗng băng khuâng, dịu dịu... để không kèm được lời ca:

Em mắt biếc ngây thơ ngày hội lớn

Khoé môi cười nắng quái cũng gây hao

Chưa hết. Ngay lúc ấy, ngay ở cái quang cảnh tung bừng lễ hội ấy, mà tự dưng dáng em bỗng trở thành hiện thân của một con cò trắng giữa đồng xanh. Rõ ràng là em đang đứng giữa rừng người mà sao thi nhân lại thấy khác đi. Thấy em nổi bật lên, không phải như con cò trắng đứng giữa bầy cò đen; cũng không phải như con cò trắng đứng giữa bầy gà, bầy vịt, mà đứng giữa đồng xanh bát ngát. Tất cả mọi người chung quanh đều mất dạng, không hiện hữu.

Chỉ có một mình em áo trắng, ngây thơ, mắt biếc, đứng giữa đất trời mênh mông.

Như cò trắng giữa đồng xanh bát ngát

Mắt biếc, ngây thơ, trong chiếc áo dài trắng (lại áo trắng!), đứng lặng lẽ, nở một nụ cười, giữa đám người chộn rộn. Ôi, đẹp như thế, làm sao mà lòng khỏi băng khuâng xao động; làm sao mà chẳng thành thơ; làm sao mà khỏi yêu được! Vì vậy:

Ta yêu người

Đừng vội, hãy đọc ngang đó, ngắt ngang đó thôi. Khoan đọc tiếp mấy chữ cuối. Khoan chấm dứt bài thơ. Hãy dợm một chút ở nơi này. Và hãy mượn bài thơ của thi nhân để diễn tả thể cách yêu bình phàm của chúng ta:

Em mắt biếc ngây thơ ngày hội lớn

Khoé môi cười nắng quái cũng gây hao

Như cò trắng giữa đồng xanh bát ngát

Ta yêu người.

Ta yêu người, chấm hết. Rồi bắt đầu bước chân chinh phục, chiếm hữu. Bước chân đó mỗi người có một cách riêng, không cần phải nói ra. Chỉ cần: *Ta yêu người*, là xong.

Cái tình tự thương yêu của người trần sẽ trôi đi như thế. Thấy em mắt biếc, trong trắng, dịu dàng, cười rất có duyên, nổi bật giữa đám phàm phu tục tử khác... thì phải yêu thôi. Vâng, ta yêu người, tôi yêu cô, anh yêu em. Phải là như thế. Bài thơ của chúng ta, dù theo vần điệu và thể loại thì không muốn cắt ngang đó, tức lắm; nhưng trên thực tế đời sống thì chúng ta cắt ngang đó cái rụp, đâu có cần suy nghĩ gì nữa. Đẹp, có duyên như vậy thì... yêu! Bài thơ chấm dứt, có một đoạn kết rất thực tế, rất phổ thông, rất là người.

Nhưng bài thơ của nhà sư thi sĩ thì tiếp tục:

Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao.

Vẫn là yêu, nhưng tình yêu đã được thăng hoa. Từ cái yêu bình phàm của nghệ nhân trước cái đẹp biến thành tình yêu của đạo sĩ đối với lẽ chân của con người và trần gian khổ lụy.

Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao

Lý do yêu người được khẳng định. Không phải vì cái đẹp, cái ngây thơ trong sáng, cái duyên dáng mảnh mai thon thả của một thiên thần áo trắng, mà chính vì cái mong manh dễ tan dễ vỡ của màu trắng ấy. Tất cả cái đẹp đều chỉ

là cái đẹp trong mộng huyền vô thường. Nhưng cũng chính vì mộng huyền vô thường mà tất cả trở nên đẹp.

Tất cả nằm trong một khoảnh khắc chiêm bao. Chính khoảnh khắc chiêm bao này làm đảo lộn tất cả những gì diễn ra tưởng là y hết con người trần thế trước đó. Ba câu thơ đầu diễn tả cái đẹp của một nàng thơ áo trắng. Đáng yêu quá. Trùng hợp với tâm trạng chúng ta quá. Nhưng đến câu thứ tư, thi nhân bỗng đổi giọng và nói tiếng nói tỉnh thức của đạo nhân. Đạo nhân ấy không nói "anh yêu em" như chúng ta, mà nói "Ta yêu người". Lối xưng hô của một kẻ đứng bên ngoài, bên trên, nhìn xuống cuộc đời tạm bợ, huyền hóa. Ở câu đầu gọi bằng "em" ngọt sót theo thể điệu của thi nhân, bỗng dừng đổi giọng nghiêm trang, cao vợi của một bậc thầy, một hành giả trên đầu ghềnh tử sinh, gọi người ta bằng "người"! Mà "người" ở đây, cũng chưa hẳn là chỉ riêng cho "em" đâu. Có thể là chỉ chung cho mọi con người khổ lụy trầm luân trên cuộc đời. Như thế, nhìn "em" mà thấy tất cả. Em là hiện thân của tất cả chúng sinh, của chiêm bao mộng mị. Đổi xưng hô, thay cách gọi, là xoay ngược cái nhìn và thế đứng của mình trước đối tượng cuộc đời.

Một khoảnh khắc đắm mê, một khoảnh khắc lấp lánh long lanh của tình thơ lai láng, lâng lâng... bất giác biến thành chiêm bao. Tình yêu cũng chiêm bao. Cái đẹp cũng chiêm bao. Khoảnh khắc thơ mộng nhất, nên thơ nhất cũng chiêm bao...

Cho nên, đừng nói rằng đạo nhân sắt đá không có trái tim. Không có trái tim thì làm sao cứu độ con người, cứu độ cuộc đời? Họ yêu và phấn đấu thăng hoa tình yêu ấy. Họ cảm nhận được cái đẹp không phải chỉ qua những hình hài cụ thể mà còn cảm nhận được cái đẹp trường cửu trong từng hiện hữu chiêm bao. Không ai yêu mà thốt nên lời thơ tiếng ca tuyệt vời như những thi nhân, nhưng chẳng ai yêu mà cảm nhận sâu sắc tận bản thể đối tượng yêu thương như đạo nhân. Tình yêu ấy bập bênh như chiêm bao nhưng lại bất tử, bởi vì nó được khơi dậy từ một khoảnh khắc và được cảm nhận một cách trọn vẹn trong chính khoảnh khắc ấy.

Bài thơ đẹp một cách bất ngờ. Không biết yêu thì không làm sao có được lời thơ đẹp như thế. Mà không siêu thoát thì cũng không làm sao có được ý thơ thâm viễn thượng thừa như vậy. Khi nào bị chìm xuống đáy vực khổ đau, bạn có thể, nói theo kiểu của nhà thơ Phùng Quán: "*Vịn câu thơ mà đứng dậy.*" Vâng, bạn có thể đọc bốn câu thơ của Tuệ Sỹ để đứng dậy cho một tình yêu bất tuyệt:

Em mắt biếc ngậy thơ ngày hội lớn

Khoé môi cười nắng quái cũng gầy hao

Như cò trắng giữa đồng xanh bát ngát

Ta yêu người vì khoảnh khắc chiêm bao.

.....

Kể tiếp chúng ta sẽ đọc một hơi một số bài thơ của Tuệ Sỹ. Chỉ đọc thôi. Không đủ sức bàn đầu. Bàn thơ ông mệt lắm, thương thức thì thú vị hơn. Bây giờ phải nghỉ mệt!

Đây là một bài khác (lại chẳng nhớ tựa đề):

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

Bài thơ trên, cô thi hào Bùi Giáng đã đọc một cách tỉ mỉ và bay bổng lắm rồi, không cần phải dặm thêm gì nữa. Chỉ đọc, chỉ thương thức thôi, là đủ thấy đời mình hạnh phúc. Hạnh phúc không phải kiểu đọc thần chú hay thi kệ để tìm an lạc giải thoát; mà chỉ đơn giản là cái hạnh phúc có được một bài thơ tuyệt tác, đáng học thuộc lòng để lâu lâu lấy ra ngâm nga cho thống khoái cuộc đời.

Thơ Tuệ Sỹ mang cái âm hưởng buồn vơi vơi, xa xăm, nhưng lại kỳ ảo lắm! Chúng nâng hồn mình lên đến những tầng bậc cao thăm mù khơi của trí tuệ, nơi đó mình bỗng dung một mình chơi vui ở ngoài cõi nhân gian chớp nháy hệ lụy.

Thơ ông cũng có những bài thật ngắn. Có thể không gọi được là "bài" mà là những câu thơ tinh lọc thoát biến hiện, rơi rớt trên những chặng đường xuôi ngược đó đây... Những khát vọng cao xa, những nỗi nhớ triền miên về cung đàn xưa cũ. Cung đàn nào đây mà chỉ nhớ một nửa? Đối với thế nhân thì là cung đàn tình ái. Nhưng với đạo nhân như Tuệ Sỹ thì có lẽ là cung đàn giải thoát, giác ngộ. Một nửa đã tìm thấy (kiến đạo) nhưng một nửa kia (tu đạo) thì

chưa tròn? Chắc là vậy. Và nhớ là nhớ cái một nửa chưa lấy lại được. Thế mà ai lại đành đoạn đem cái quán trọ, cái phù du tạm bợ mà ngăn đường cản lối cho vướng víu bước chân người đại trí đại hùng!

Ngược xuôi nhớ nửa cung đàn

Ai đem quán trọ mà ngăn nẻo về?

Giọng như hờn trách nhẹ nhưng không phải trách cái quán trọ, không phải trách cái người đem quán trọ mà chặn ngang đường đi! Trách đây là tự trách. Trách mình sao lại cứ bịn rịn bủn rủn tay chân, nần na nần ná không biết từ chối cái ước muốn dừng chân nơi quán trọ để một mạch ra đi "vĩnh viễn con tàu."

Chưa hết, ở hai câu sau này mới cực kỳ lạ lẫm!

Anh đem giấc mộng đi hoang

Biết đâu mà kiếm trăng ngàn cho em?

Ôi, lại tự trách nữa rồi! Anh đi hoang thế nào được! Rõ ràng ai cũng thấy là anh đi kiếm trăng ngàn cho em đó mà. Thế mà anh tự nói, tự thú là mình đi hoang, đi hoang với một giấc mộng. Đi hoang với giấc mộng này thì vô phương kiếm ra trăng ngàn cho người em đang đợi chờ cho nên mới tự trách? Mộng gì đây? Chẳng phải là mộng bình thường đâu. Mộng bình thường thì không đáng để bỏ đi trăng ngàn. Mà đi hoang thì không thể là mộng bình thường được.

Thực ra anh chỉ nói vậy thôi, chứ anh đã chủ định là không đi thẳng một mạch đến cung trời xa mà hái lấy con trăng cho người: chỉ muốn làm thân lữ thứ, ôm giấc mộng, đi hoang, khắp phương trời viễn mộng... Đâu đó trên bước đường phiêu lãng, lữ khách luôn thấy con trăng dõi theo bước chân phiêu bạt của mình. Thế thì cần gì phải kiếm trăng! Khi nói "biết đâu mà kiếm" ắt hẳn là anh nói với miệng cười tủm tỉm. Anh đã biết tỏng hết rồi! Giả bộ than thở, giả bộ chọc ghẹo cái người chờ đợi con trăng không bao giờ mất đấy thôi!

Ôi, thi nhân! Họ ăn nói lạ lẫm kỳ cục như thế! Nhưng mình đọc cái lạ lẫm kỳ cục của họ, mình thấy sướng vô tận trong lòng.

.....

Ngoài những điều xung tưng về trí tuệ thâm viễn và kiến thức quảng bác của ông trong chốn thiên môn cũng như bên ngoài xã hội, thực sự cái điều khiến tôi "mê" Tuệ Sỹ nhất là tâm hồn nghệ sĩ của ông. Dù ông đang đạo mạo trang nghiêm nơi đạo tràng hay bực giảng, tôi vẫn cứ thấy được cái "thơ" toát

ra từ con người ông như thường. Cõi thơ ông dị thường, sâu thẳm. Cõi ấy không có lối đi bằng chân. Chỉ có thể thả hồn mình vào đó mà thôi.

Xin đọc thêm một số bài thơ trong tập *Giấc Mơ Trường Sơn* của ông.

Những Năm Anh Đi

Ngọn gió đưa anh đi mười năm phiêu lãng,
Nhìn quê hương qua chứng tích điêu tàn
Chiều Đông hải vẫn thì thầm cát trắng
Truyện tình người và nhịp thở của Trường sơn.

Mười năm nữa anh vẫn làm li phố thị
Yêu rừng sâu nên khoé mắt rung rung
Tay anh vói trời cao chim chiều rủ rỉ
Đời lên đên thu cánh nhỏ bên đường.

Mười năm sau anh băng rừng vượt suối
Tìm quê hương trên vết máu giữa đồng hoang
Chiều khói nhạt như hồn ai còn hận tủi
Từng con sông từng huyết lệ lan tràn.

Mười năm đó anh quên mình sậy yếu,
Trên vai gầy từ thửa dựng quê hương;
Anh cúi xuống nghe núi rừng hợp tấu,
Bản tình ca vô tận của Đông phương.

Và ngày ấy anh trở về phố cũ,
Giữa con đường còn rợp khói tang thương;
Trong mắt biếc mang nỗi hờn thiên cổ
Vẫn chân tình như mưa lũ biên cương.

Một Bóng Trăng Gầy

Nằm ôm một bóng trăng gầy
Vai nghiêng tủi nhục hờn lay mộng tàn
Rừng sâu mấy nhịp Trường sơn
Biển Đông mấy độ triều dâng ráng hồng
Khóc tràn cuộc lữ long đong
Người đi còn một tấm lòng đơn sơ?
Máu người pha đỏ sắc cờ
Phương trời xẻ nửa giấc mơ dị thường
Quân hành đạp nát tà dương
Khúc ca du tử bã bàng trên môi
Tình chung không trả thù người
Khuất thân cho trọn một đời luân lưu.

Những Phím Dương Cầm

Tự hôm nào suối tóc ngọt lời ca
Tay em run trên những phím lụa ngà
Thôi huyễn tượng xô người theo cát bụi

Vùng đất đỏ bàn chân ai bồi rôi
Đạp cung đàn sương ứa đọng vành môi
Đường xanh xanh phơn phớt nụ ai cười
Nhu tư liễu ngại ngùng say nắng nhạt

Lời tiễn biệt nói gì sau tiếng hát
Hỏi phương nào cho nguyện ước Trường sơn
Lời em ca phong kín nhụy hoa hờn
Anh trĩu nặng núi rừng trong đáy mắt

Mờ phố thị những chiều hôn tuổi tóc
Bóng ai ngồi so phím lụa đàn xưa.

Ác Mộng Rừng Khuya

Lại ác mộng bởi rừng khuya tàn bạo đây
Thịt xương người vung vãi lối anh đi
Nhưng đáy mắt không cảm thù đỏ cháy
Vì yêu em trên cây lá đọng sương mai.

Anh chiến đấu nhọc nhằn như cỏ dại
Thoảng trông em tà áo mỏng vai gầy
Ôi hạnh phúc, anh thấy mình nhỏ bé
Chép tình yêu trên trang giấy thơ ngây.

Đời khách lữ biết bao giờ yên nghỉ,
Giữa rừng khuya nằm đợi bóng sao Mai
Để một thoáng giấc mơ tàn kinh dị,
Dáng em buồn bên tuổi nhỏ mây bay.

Cây Khô

Em xoa tóc cho cây khô sầu mộng
Và cây khô mạch suối khóc thương nhau
Ta cúi xuống trên môi cười chín mộng
Cũng mơ màng như phố thị nhớ rừng sâu.

Tôi Vẫn Đợi

Tôi vẫn đợi những đêm xanh khắc khoải
Màu xanh xao trong tiếng khóc ven rừng
Trong bóng tối hận thù tha thiết mãi
Một vì sao bên khóm miêng rung rung

Tôi vẫn đợi những đêm đen lặng gió
Màu đen huyền ánh mắt tự ngàn xưa
Nhìn hun hút cho dài thêm lịch sử
Dài con sông tràn máu lệ quê cha

Tôi vẫn đợi suốt đời quên sóng vỗ
Quên những người xuôi ngược Thái Bình dương
Người ở lại với bàn tay bạo chúa
Cọng lau gãy trĩu nặng ánh tà dương

Rồi trước mắt ngục tù thân bé bỏng
Ngón tay nào gõ nhịp xuống tường rêu
Rồi khép lại hàng mi về cõi mộng
Như sương mai như bóng chớp mây chiều.

Nhớ Con Đường Thơm Ngọt Mối Em

Tóc em tung bay sương chiều khói biếc
Dệt tơ trời thành khúc hát băng khuâng
Tình hay mộng khi Trường sơn xa hút
Đến bao giờ mây trắng gửi tin sang

Hồn tôi đi trong rừng lang thang

Vọng lời ru từ ánh trăng tàn
Mắt em nhỏ ngại ngùng song cửa
Nghe tình ca trên giọt sương tan

Bóng tôi xa đêm dài phố thị
Nhớ con đường thơm ngọt môi em
Ôi là máu, tủi hờn nô lệ
Bóng tôi mờ suốt nhỏ đêm đêm

Gót chân em nắng vàng xua viễn phố
Những ngón hồng ngơ ngác giữa đường chim
Ôi ta nhớ như đêm dài thượng cổ
Sợi tóc mềm lơ nhịp hát trong tim.

(Viết thêm, 20/10/2004)

Và đây là vài bài mới, trích từ Tạp chí *Khởi Hành*, số tháng 5, năm 2004.
Tựa đề có lẽ do nhà thơ Viên Linh tạm đặt: *Chùm Thơ Nhỏ*.

1.

Xa rồi sóng bạc vỗ ghềnh cao;
Suối nhỏ còn không?
Đêm nhuộm màu.
Một cõi Vĩnh Hằng thu giọt nắng,
Nghe tình du tử chợt xôn xao

2.

Hai mươi năm u hoài
Trong tiếng gà lạc loài

Tùng cơn ho rũ rượi
Những đoạn đường lưu đày

Gà gáy, đâu cô thôn?
Lao đao mấy dặm hồn.
U ẩn tường vôi xám,
Dấu tay nắng gặm mòn.

3.

Cơn ho lại kéo dài
Cỗ xe đang rệu rã
Còn một chút gì đây
Sâu con ôm cuống lá

4.

Nửa đêm chợt giấc, rũ cơn ho.
Mây trắng bông bênh trôi đáy hồ.
Xa lắm, sông dài từ thuở ấy;
Bóng người lữ khách tựa cây khô.

Tháng tư, 17, 2004.

Vĩnh Hảo
huongtichphatviet.com

THẦY TUỆ SỸ VÀ BÙI GIÁNG VỚI BÀI THƠ TỨ TUYỆT “VÔ ĐỀ”

TRẦN VIỆT LONG

Bối cảnh ra đời và vài từ ngữ của bài thơ tứ tuyệt vô đề này của bài thơ Tuệ Sỹ cần được hiệu đính cho đúng nguyên tác vì nếu không thì người đọc không hiểu tính hay đùa của Bùi Giáng và tính hết sức nghiêm túc của Thầy Tuệ Sỹ.



* Bối cảnh bài thơ Tứ tuyệt

Thầy Tuệ Sỹ là một bậc danh tăng uyên bác tam tạng kinh luật luận, sống khắc khổ như một nhà sư khổ hạnh mà tâm hồn vô cùng phóng khoáng trong cuộc đời tự tại cũng như trong cõi thơ thâm viễn vô bờ. Chưa từng du

học ở nước ngoài mà khả năng lưu loát Đức ngữ, Anh ngữ, Pháp ngữ, Hoa ngữ, Tạng ngữ (Sanskrit) và Pali của Thầy thì Bùi Giáng vô cùng ngưỡng mộ mặc dầu khả năng ngoại ngữ của Bùi Giáng đã được thực chứng qua rất nhiều dịch phẩm rất khó dịch từ những tác phẩm của Heidegger như “Being and Time.” Thầy Tuệ Sỹ không những là một nhà trước tác, biên khảo, sáng tác với hơn 50 tác phẩm đồ sộ mà còn là một dịch giả với hơn 10 tác phẩm kinh luật luận chính yếu của Phật giáo. Thầy Tuệ Sỹ còn là “Thầy của những bậc thầy” cả nghĩa đen và nghĩa bóng, trong đó hầu hết chư tôn đức với tuổi đời dưới 70 và đang ở hàng giáo phẩm Thượng tọa (và Hòa thượng) hiện nay đều có theo học với Thầy tại Viện Đại học Vạn Hạnh hay tại các Phật học viện khắp miền Nam thuộc lãnh thổ Việt Nam Cộng Hòa.

Trước năm 1975 khá lâu, khoảng năm 1970, một hôm Thầy Tuệ Sỹ đọc cho Bùi Giáng nghe hai câu thơ Hán văn của Thầy và nhờ Bùi Giáng làm tiếp cho thành một bài thơ Tứ tuyệt vì Thầy không tìm ra được ý mới.

“Thâm dạ phong phiêu nghiệp ảnh tùy

“Hiện tiền vi liễu lạc hoa phi

(Đêm khuya gió thổi đùa bóng nghiệp

Trước mắt làm liễu lạc hoa bay)

Bùi Giáng bèn đọc tiếp:

“Phiêu bông tâm sự, tân toan lệ,

“Trí Hải đa tà, trúc loạn ty.

(Tâm sự lâng lâng, dòng lệ khổ

Hồ thẹn với biển trí vì chưa thấu đắc được / rừng trúc rối như tơ)

Ở đây Bùi Giáng có ý đùa là Thầy Tuệ Sỹ "bị khớp" trước Ni sư Quản thủ Thư viện Trí Hải. Thầy Tuệ Sỹ không giận Bùi Giáng nhưng Thầy rất ngượng nghịu rồi vài hôm sau Thầy trao cho Bùi Giáng bài thơ "Không Đề" mà sau này thì mới có tựa Không Đề là bài thơ gồm 3 khổ, khác với bài thơ tứ tuyệt Vô Đề ở trên.



Sư Bà Thích Nữ Trí Hải

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

*** Vài từ ngữ cần được hiệu đính cho đúng nguyên tác**

1.- Bối cảnh thời gian ra đời của bài thơ tứ tuyệt này là khoảng năm 1970 chứ không phải vào thời gian rối loạn sau khi có Hiệp Định Paris 1973. Và các từ ngữ cũng không như bài thơ được đăng trên internet hiện nay vì “tâm sự” với “tân tâm” và “tâm loạn” với “trúc loạn” rất khó đọc, thiếu chất thơ; đây là chưa nói “loạn” và “ly” không phải là danh từ như “lệ / nước mắt”

và “ty / to” để hình thành danh từ ghép trong cấu trúc từ theo mô thức “tính từ trước, danh từ theo sau” của ngữ pháp Hán văn.

Tứ Tuyệt (bài thơ do Cụ ... post trên Internet)

thâm dạ phong phiêu nghiệp ảnh tuy

hiện tiền vị liễu lạc hoa phi

Tuệ Sỹ

phiêu bổng tâm sự tâm tâm loạn

trí hải đa tâm trúc loạn ly

Bùi Giáng

2.- Một số người khác cũng giải thích bài thơ tứ tuyệt “Vô Đề” này không đúng ý tác giả.

“Hiện tiền” chứ không phải “hiên tiền / trước hiên” vì ở đây tác giả đang nói về triết lý Nghiệp / Karma, và người gieo nghiệp thiện ác (đã qua) thì bây giờ (hiện tiền) “làm liễu lạc hoa bay.” Do vậy, chữ được dùng là “vị / làm” chứ không phải “vị / sẽ.”

Và càng không đúng khi dịch hai câu sau của Bùi Giáng là:

“Những điều mong muốn trong lòng không thể thổ lộ ra ngoài làm ông phải khóc thầm

“(Vị) đôi mày (đẹp) của Trí Hải, làm (lòng ông) rối như tơ (phải không).”

Thật ra, chữ “tâm” nghĩa là “con tằm / hàng lông mày” [蚕] không phải ở đây vì Bùi Giáng “chọc phá” Thầy Tuệ Sỹ chứ Bùi Giáng không dám thất lễ với Ni sư Trí Hải đâu. Chữ “tâm” này nghĩa là hổ thẹn [慚] mới đúng “tâm tư thâm kín” của một vị chân tu và vô cùng uyên bác. Câu “*Trí Hải đa tâm trúc loạn ty*” chỉ có nghĩa là “*Biển học mông mênh (trí hải / THỨC) mà thẹn lòng rất nhiều vì đầu óc mình (TRÍ) không minh mẫn (rối loạn / khớp)*” mà thôi, và đây là ý của Bùi Giáng để đùa phá Thầy Tuệ Sỹ chứ không phải ý thơ của Thầy Tuệ Sỹ.

Ví dụ, khi một người đàn ông nhìn thấy một cô gái đẹp quá bỗng cảm thấy lòng mình xao xuyến thì anh ta đâu thể nói “*Cô / Em đẹp quá làm tâm hồn tôi ngẩn ngơ*” mà phải nói gián chỉ chứ đâu có thể nói sỗ sàng như thế được.

3.- Nhà thơ Hoàng Đình Bảo dịch thơ bài thơ này rất hay nhưng cũng viết sai ba từ “tang bông / phiêu bông”, “ly / ty” và “da / đả” làm sai lạc ý thơ một trời một vực.

Tứ Tuyệt

thâm dạ phong phiêu nghiệp ảnh tùy
hiện tiền vi liễu lạc hoa phi

Tuệ Sỹ

tang bông tâm sự tâm toan lệ
trí hải đa tà trúc loạn ly

Bùi Giáng

*đêm thăm gió lùa trêu bóng nghiệp
nuơng về làm liễu lạc hoa bay
chí lớn tránh lòng đau đáu lệ
trúc loạn chưa lìa biển giác ai*

Hoàng Quốc Bảo

Đẹp thay tâm hồn trong sáng của một vị Thiền sư đạo hạnh trước tình cảm tự nhiên của con người!

Trần Việt Long

Nguồn: www.quangduc.com

*** “Thơ vẫn là một cuộc lịch nghiệm Riêng và Chung, của Thời đại và Lịch sử. Từ cuộc Riêng, Thơ nương theo đôi cánh Thi và Dịch để đi về nơi Hoảng viễn, dẫn Lịch sử Uyên nguyên tụ hội với Thời đại. Hình như những sự này tôi nghe được từ thơ của Đông Pha, có nghe lộn hay không, thì không biết. Nhưng cứ xin lấy chỗ nghe được đó ra để bố trí cho quyển sách này”.**

Tuệ Sỹ

HẬU TỪ CỦA NGƯỜI SƯU TUYÊN

HẠNH VIÊN

*Khi về anh nhớ cài quai nón
Mưa lạnh đèo cao không cỡi người*

Chuỗi thơ khép lại tập sách, lại mở ra một phương trời man man cô tịch. Hình ảnh trong thơ đọng thành những vì sao xa lấp lánh trong đêm dài.

Tập 3 này đến tay độc giả đã góp thành bộ ba tập *Tuệ Sỹ Văn tuyển*, tạm chia ra ba chủ đề: Phật học, Triết học và Văn học, là bước đầu sưu tập những bài viết rải rác của tác giả còn lại sau quãng đường 50 năm xuôi ngược. Ba tập sách mỏng hần không thể tập thành đầy đủ các bài viết của tác giả trong gần nửa thế kỷ, với bao biến động của xã hội cũng như bản thân người viết không ngừng lưu chuyển, chúng tôi hy vọng trong tương lai, các bạn hữu có thể tình cờ tìm thấy, giúp chúng tôi sưu tập lại các bài viết mà vì nhiều hoàn cảnh đã thất lạc, hay còn nằm đâu đó trong các ngăn tủ bị bỏ quên. Ở đây, trong các tập sách này, chúng tôi chỉ đơn giản sưu tập bài và sắp xếp lại theo thời gian, còn lại tất cả đều được giữ nguyên, dù qua đó độc giả có thể thoáng thấy dấu vết ngang tàng sôi nổi của tuổi trẻ một thời *xung thiên chí*, hay sự trầm mặc bao dung của tuổi già *lúc ngoảnh lại ngắm màu dương liễu*, hay chuẩn mực nghiêm trang nơi giảng đường Phật học. Những vết tích trong từng dấu chân như vậy vẫn miệt mài để lại bên đường.

Nhớ chuyện xưa. Khi còn trẻ, trong một lần chán chường thất vọng, tác giả đã liều bỏ chùa đi hoang. Buổi tối nằm trong phòng trọ một bên xe tỉnh lẻ để chờ chuyến xe sáng hôm sau, ông tình cờ nghe được mẩu chuyện của hai cô gái phòng bên cạnh, qua ngăn vách mỏng:

- Cả ngày chưa có thằng khách nào, xui thiệt! Kiêu này chắc tối nay húp cháo.

Im lặng một lúc, có tiếng trả lời:

- Hay mày làm bộ qua gõ cửa phòng kế bên thử. Tao thấy hồi chiều có thằng cha mới tới. Mặt mày coi cũng ngon lắm.

- Tao thấy rồi, thầy chùa đó bà. Ai lại...

- Thầy chùa thì cũng là đàn ông chứ mày...

Ông nằm im không dám cử động, vờ như người đã ngủ để cô nàng kia đừng có bạo gan tìm đến.

Ấy là thời chiến tranh, thời buổi nhiễu nhương, những số phận không may phải ngập lặn trong một thực tế trần trụi và một lý tưởng xa xôi, mơ hồ.

Gần nửa thế kỷ sau, thời bình, với tuổi 70 ông còn phải giả ngu lần nữa, tuy trên một cung bậc khác.

Bấy giờ chiều đã xế bóng, trời vẫn vũ mây mà ông còn lỡ độ đường trên con đèo nổi hai tỉnh lỵ, chưa biết đêm nay ngủ ở đâu, thì từ xa có một thanh niên chạy xe trở đến, yên sau chở cả cái bao tải nặng.

- Giờ này còn đi đâu ông già? Sắp tối rồi sao xuống đèo kịp?

- Thì tìm nhà ai xin ngủ tạm.

- Ông có biết quanh đây tầm 20 cây số không có nhà dân? Mưa một trận là chết rét giữa đường.

Rồi như ái ngại cho tình cảnh của ông, gã thanh niên nói tiếp: - Ông muốn về lán ngủ đỡ không, leo lên xe tôi chở. Ngồi trên đồng bao này được không?

- Được chứ!

Tối đó, ông mắc võng nằm ngủ ngoài sân trại. Đến rạng sáng tầm 3, 4 giờ, theo thói quen ở chùa, ông định trở dậy, chợt nghe có tiếng rì rầm bàn việc của đám thanh niên bên đồng lửa rừng. Thì ra, những người này thuộc loại ‘đâm hà bá phá sơn lâm’, mà chữ ngày nay gọi là lâm tặc. Bọn này nhiễm máu anh hùng lang bạc, giúp người rất tự nhiên mà giết người cũng tự nhiên như phủi bàn tay. Ông thức dậy giờ này, lỡ họ nghĩ ông dòm ngó, trà trộn vào để do thám cho đám kiểm lâm, họ có thể giết người bịt miệng. Ở giữa núi rừng sương lạnh này họ chỉ cần xô ai xuống vực là xong, sau có thấy xác thì cũng tưởng là bước sẩy chân của ai người xấu số. Ông đành nằm im vờ như còn ngủ, chờ trời sáng. Thôi thì một chút lòng tốt còn sót lại của họ, ráng giữ cho tròn.

Những chuyện đại khái như vậy tiếp nối nhau trên bước đường thiên lý, khi buồn, khi vui, khi không buồn không vui, mà như một định mệnh. Định

mệnh đầu khóc liệt, cũng có lúc tàn phai, chỉ gió bụi thán năm là trường lưu mãi. Bên những cung đường không biết trước là những bất an, xao xuyến, vui buồn, hiểm nguy, hư và thực... thực và hư đan quyện - những dưỡng chất cho ánh mắt luôn sáng ngời trong giọt máu phiêu lưu.

Gần 11 giờ đêm, ngồi chờ mãi trên chuyến xe chật chội loại 16 chỗ, ánh chùng sắp khởi hành, ông dợm chân bước xuống tìm chỗ đi vệ sinh trước khi xe chạy. Ngó quanh bốn bề chỉ là một bên xe trống vắng, ông hỏi thằng nhỏ lơ xe: - Đi vệ sinh ở đâu em?

Nó cũng đảo mắt ngó quanh, rồi chỉ vào chiếc xe đậu kế bên: - ‘Đi’ đại sau chiếc xe kia kìa!

- Đâu được. Chỗ vậy sao đi được?!

- Có gì mà không được ông già. Trời ơi... đi xe giờ này mà còn đòi toalet!

Cũng có lúc bực mình. Nhưng cũng có khi thú vị. Kể ra, muốn ‘bụi đời’ sao cho đời không dính bụi, đâu phải dễ. Nên người đi sau chỉ xin làm việc góp nhặt, ghi chép lại như những vết tích của một đời, của một thời, dẫu biết đó vốn là vết tích của cánh nhận bay qua cuối trời vạn dặm.

Hạnh Viên

Hương Tích 2015

mùa Đông Giáp Ngọ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III

tr. 283-286



Kiệt Già

Tranh sơn dầu của Đinh Cường

Phần Hai

TUỆ SỸ

Những trang viết về

PHẬT HỌC

TRIẾT HỌC

VĂN HỌC

...

TỰA
TÔ ĐÔNG PHA
NHỮNG PHƯƠNG TRỜI VIỄN MỘNG

Kinh Thi và Kinh Dịch như đôi cánh của con chim nhận mang chở định mệnh của lịch sử Trung Hoa bay lượn suốt mấy mươi thế kỷ trên vòm trời Viễn Đông. Dịch trải rộng con đường cho những bước đi lịch nghiệm trong cuộc tồn sinh. Thi là tâm nguyện khẩn thiết và trung thực từ giữa chỗ sâu thẳm của tình người và lòng người, được mang ra để lịch nghiệm cuộc Lữ mà Dịch đã phơi bày ra đó. Âm hưởng của Thi là tiếng vang của nhịp bước trong cuộc Lữ.

Nhưng thảm họa lịch sử, vì những tham vọng cuồng dại si ngốc của con người, càng lúc càng đổ dồn lên cuộc Lữ. Thi đã đổi cách điệu trở thành những âm vang thống thiết của Ly Tao kinh. Cuộc Lữ trở thành cuộc đầy ải; Thi cũng trở thành ân tình hoài vọng Quê Hương; hoài vọng những phương trời viễn mộng của Quê Hương. Một lúc nào đó, Cuộc Lữ bị vây phủ trong trận đồ mù mịt của tư tưởng. Thi là chứng tích sa đọa của một thời. Buổi thịnh triều rầm rộ nhà Đường, Thi như một con thuyền biểu diễn tất cả tài hoa của nó trên ba đào lịch sử, giữa một đại dương rập rình hiểm họa. Nó vẫn đủ khả năng đưa người vào lục địa, hay lướt sóng đi về vô tận khơi voi hoàng viễn. Nhưng cũng có thể âm thầm xô ngã vô số người say sóng. Lý Bạch là một trong những tay lái cự phách, và có thể là nhất. Lãng đãng với tài hoa, vừa lãng mạn vừa kiêu hùng, nên quyến rũ và tạo ra một trường say sóng. Say trong một buổi tiệc, lượm lặt những vật phé khí của trời đất, để thống ám cuồng ngôn. Gậy lục ngọc của Lý Bạch được mượn để gõ lên đầu lịch sử, đẩy lịch sử đi vào mê cung bát trận đồ. Chỗ hay không bù lại chỗ dở; cái được

không thấm vào đâu với cái mắt. Thi ca khai diễn một trường hưởng thụ cho những tay đầu cơ lịch sử có hạng.

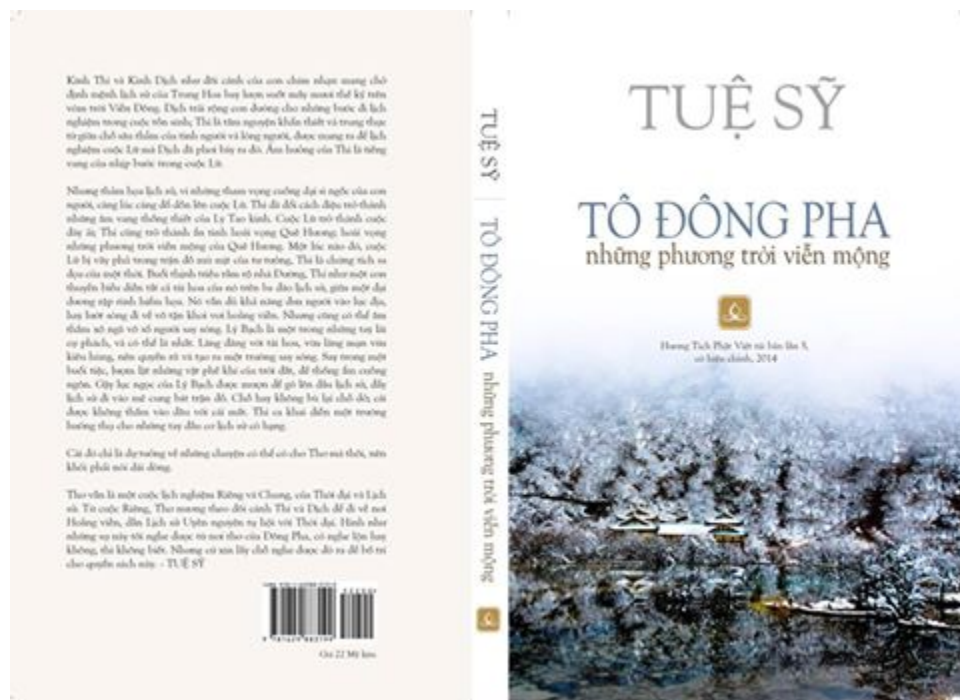
Cái đó chỉ là dự tưởng về những chuyện có thể có cho Thơ mà thôi, nên khỏi phải nói dài dòng.

Thơ vẫn là một cuộc lịch nghiệm Riêng và Chung, của Thời đại và Lịch sử. Từ cuộc Riêng, Thơ nương theo đôi cánh Thi và Dịch để đi về nơi Hoàng viễn, dẫn Lịch sử Uyên nguyên tụ hội với Thời đại. Hình như những sự này tôi nghe được từ thơ của Đông Pha, có nghe lộn hay không, thì không biết. Nhưng cứ xin lấy chỗ nghe được đó ra để bố trí cho quyển sách này.

Tuệ Sỹ

Tô Đông Pha - Những phương trời viễn mộng.

NXB Văn hóa Sài Gòn, quý I/2008, tr. 11-12



**TRÍCH DẪN MỘT VÀI CÂU THƠ CỦA ĐẠI SƯ TUỆ SỸ
TRONG TÔ ĐÔNG PHA NHỮNG PHƯƠNG TRỜI VIỄN MỘNG**

** Trời viễn mộng đọa đầy đi mây thướt
Mộng kiêu hùng hay muối mặn giữa mù khơi*

** Vạn thanh sắc đổ mù khơi về đối diện
Cuộc ân tình lơ lả vội chia phôi
Trăng nằm xuống ruỗi dài hai bên hẹn
Một dòng sông vồn vã động chân trời*

** Đá mòn phơi nẻo tà dương
Nằm nghe nước lũ khóc chùng cuộc chơi...?*

** Sầu cô quạnh tung trời lên Bắc đẩu
Dải Ngân hà tan tác bụi thu bay*

** Ngược xuôi nhớ nửa cung đàn
Ai đem quán trọ mà ngăn nẻo về.*

CÂU ĐỐI CỦA THÀY TUỆ SỸ:

天道靡常黍麥尋方施妙手

Thiên Đạo mị thường thử mạch tằm phương thi diệu thủ

普門無閔煙霞補衲示玄津

Phổ Môn vô ngại yên hà bổ nạp thị huyền tân



Tạm dịch:

Đạo nhiệm màu sá gì hạt giống (lúa) kia, tay huyền diệu tìm phương cứu độ

Cửa từ bi dẫu ngại trời mây ấy, rũ áo cà sa thị hiện giữa bến mê

Câu đối này ở tại chùa Tường Quang (xã Vĩnh Tân, huyện Vĩnh Cửu, tỉnh Đồng Nai). Trụ trì: Hòa Thượng Thích Chơn Nguyên. Đặc biệt Chùa Tường Quang có giữ chiếc đại hồng chung của Viện Đại Học Vạn Hạnh xưa. Câu đối xưng tụng hạnh nguyện Đức Bồ Tát Quán Thế Âm.

(Nguồn: Văn Công Tuấn)

TỰA

HUYỀN THOẠI DUY-MA-CẬT

Chùa tọa lạc sát quốc lộ Một. Những chuyến xe đò từ Nam ra Trung, mỗi khi ngang qua Chùa, thường vào khoảng xế trưa. Nắng xế vàng vổ, cảnh Chùa tịch mịch. Có lẽ trong số hành khách không ít người có cảm giác như vừa đến một nơi thanh bình, mặc dù chỉ có thể là một thứ thanh bình giả trên một vùng đất chiến tranh. Đoạn đường vừa trải qua, ai cũng biết có quá nhiều nguy hiểm rình rập. Đoạn đường sắp tới, nếu ai còn phải đi tiếp xa hơn nữa, lại còn ẩn tàng nhiều nguy hiểm hơn. Thời chiến là vậy, đạn lửa không có mắt, không phân biệt ai hiền, ai ngu, không phân biệt kẻ lành với người dữ.

Cho đến ngày hòa bình, Chùa vẫn vắng vẻ. Dù chiến tranh hay hòa bình, sự sống vẫn là những đợt sóng thẳng trầm giữa đại dương mộng tưởng. Vẻ khiêm tốn, cô liêu, tĩnh mịch của nhà Chùa vẫn như là những cọng cỏ úa, chứng nhân cho trò đời dâu biển.

Mỗi khi tình cờ trên những chuyến xe Trung Nam, hay Nam Trung, trong thời chiến hay thời bình, cảm giác của tôi từ ấn tượng mong manh của ngôi Chùa vẫn như vậy. Chợt cảm hứng tôi viết tặng Chùa hai câu đối, dù biết rằng nhà Chùa sẽ ngần ngại, không sẵn sàng khoác lên cổng để cho khách thập phương thưởng thức:

*Vượt Trường Sơn nghìn dặm Bắc Nam
nhìn nắng đọng sân chùa,
khách có biết mấy lần dâu biển?
Ngắm sông bạc một màu chung thủy,*

*lắng chuông ngân đầu cổ,
ngươi không hay một thoáng Vô vi.*

Đọc lại thơ của mình, tôi chợt nhớ bài thơ thất tuyệt của nhà thơ Đường Lý Thiệp:

*Chung nhật hôn hôn túy mộng gian,
Hốt văn xuân tận cường đặng sơn.
Nhân quá trúc viện phùng tăng thoại;
Hựu đắc phù sinh bán nhật nhân.*

Cảm hứng của nhà thơ vốn chớm dậy từ đời sống thường nhật, giữa những bận rộn tất bật; sống ở đó mà cảm giác như chập chờn trong cơn mộng say. Đến khi hay rằng mùa xuân đã hết, hay sắp hết, mới vội vã đi tìm một khoảng xanh nào đó của núi rừng, nghĩa là đi tìm một chút thanh nhàn, một chút buông xả cho tâm tư để bù đắp cho tháng ngày miệt mài vật lộn trên trường công danh, phú quý:

*Mùi phú quý như hương xa mã;
Bã vinh hoa lừa gã công khanh.
Giác Nam kha khéo bất bình
Bừng con mắt dậy thấy mình tay không*

(Cung oán ngâm khúc)

Nhân đi qua viện trúc, tình cờ gặp nhà sư; ông đứng lại trò chuyện. Trò chuyện cho đến một lúc, nhà thơ bất chợt cảm thấy mình đã có được một nửa ngày nhàn trong suốt cuộc đời chìm nổi lênhên đênh. Có một cõi gọi là *phương ngoại* như vậy, nơi mà những đạo sỹ, thiền gia, ẩn dật, sống tiêu dao quên ngày tháng, quên hết những bận rộn tranh đua giữa trường đời náo nhiệt.

Khoảng một trăm năm sau, vào đời Tống, lại có một anh học trò, tên hiệu là Mạc Tử Sơn, mà con đường công danh nhiều khảm kha, nên thường tìm nơi núi rừng thanh vắng để quên đi nhọc nhằn thế sự. Một hôm, anh gặp một ngôi chùa nhỏ giữa rừng trúc xinh xinh. Cảnh trí thanh tĩnh, u nhã, dễ khiến khách trần phiến não đa đoan cảm thấy tâm tư thư thới. Khách cùng sư đàm đạo. Nhưng bất hạnh, khách đối diện với một ông Hòa thượng quê mùa, thô lỗ, tuy tỏ vẻ ưa thích đàm đạo văn chương. Chuyện trò một lúc càng trở nên nhạt

nhèo, vô vị. Bởi vị Hòa thượng sinh văn thơ, nay may gặp khách làng văn, nên cứ khẩn khoản lưu khách. Không tiện từ chối đột ngột, thư sinh xoay chuyển ý nghĩ, bèn mượn bút mực nhà chùa, đề lên vách bốn câu thơ:

(4 câu thơ chữ Hán)

Niêm luật, cú pháp, kể cả ý tưởng của bài thơ, đều là sao chép lại của Lý Thiệp; nhưng thứ tự câu đã bị xáo trộn, làm cho ý nghĩa bài thơ trở thành trào phúng. Nhà thơ, trong cuộc phù sinh, nay được nửa ngày nhàn. Chợt nghe mùa xuân đã hết, nhà thơ vội vàng lên núi. Ấy là do nhàn hạ mà đi thưởng xuân, tuy là xuân đã muộn, chứ không phải là do bận rộn mà khi hay mùa xuân đã muộn bèn vội vã đi tìm một chút nhàn. Nhân đi qua viện trúc, gặp nhà sư, cùng trò chuyện. Câu chuyện càng trở nên nhạt nhẽo, khiến cho một nửa ngày nhàn của thư sinh bỗng hóa ra một ngày đần độn như trong cơn mộng say. Lão Hòa thượng sinh văn thơ tất nhiên vui mừng hơn hở, cảm tưởng mình đang gặp hạnh vận nên nhà chùa lưu được bút tích với một bài thơ tuyệt hay. Ông không nghĩ rằng chính mình đã khiến cho khách ban đầu đến chùa với tâm hồn thanh nhã, thư thái, nhưng sau một buổi nói chuyện với sư, tâm trí trở thành hôn ám. Trời, thiên nhiên, vẫn vậy, nhưng tính cách phù phiếm của con người làm cho thiên nhiên bị phơi ra giữa kịch đời sáo rỗng.

Khổng Tử một hôm nói với các môn đệ: “Ta không muốn nói gì cả”. Tử Cống nghe thế, liền hỏi: “Nếu Thầy không nói, chúng con biết truyền thuật cái gì?” Khổng Tử đáp: “Trời có nói gì đâu? Bốn mùa vẫn vận hành. Vạn vật vẫn sinh trưởng. Nào trời có nói gì đâu!”.

Trời không nói gì. Thiên nhiên luôn luôn trầm lặng, tịch mặc. Thanh tĩnh, cô liêu, vẫn thường xuyên là nỗi kinh sợ cho nhiều người, nên người tìm cách chạy trốn, lánh mình và quên lãng trong khoảnh khắc gần kề bằng thái độ ngông cuồng “đoạn tổng nhất sinh duy hữu tử: đưa tiễn một đoạn đường đời khổ nhọc duy chỉ bằng say và quên trong chén rượu; hay trong những thú vui tiêu khiển phù phiếm khác. Một số rất ít tìm thấy lẽ huyền vi của sự sống ngay giữa lòng thiên nhiên im lặng, tịch mặc vô ngôn. Trời đất không nói, ta cũng không nói, đói thì ăn, khát thì uống, mỏi thì nằm:

Cư trần lạc đạo thả tùy duyên

Cơ tắc xan hề khốn tắc miên

Gia trung hữu bảo hưu tầm mịch

Đôi cảnh vô tâm mặc vấn thiền.

(Trần Nhân Tông. *Cư trần lạc đạo phú*)

Ở đời vui đạo, hãy tùy duyên,

Đói cứ ăn đi, mệt ngủ liền.

Trong nhà có báu thôi tìm kiếm.

Đối cảnh vô tâm, chớ hỏi thiền.

(Lê Mạnh Thát *dịch*)

Sống như thiên nhiên đang vận hành, hè nóng thì khoác áo mỏng, đông lạnh thì đắp chăn bông.

Một thời, vào một đêm trăng sáng, ngày rằm tháng Ca-đê (Karttika, khoảng tháng 10-11 Dương lịch) vua A-xà-thế (Ajātasatru) nước Ma-kiệt-đà (Magadha), một bạo chúa giết cha để soán ngôi, một con người không hề biết dao động trước hành vi giết cha, bỗng nhiên lại rung động trước vẻ đẹp huyền hoặc, huyền diệu, của ánh trăng rằm, khiến ông nghĩ đến tư duy triết học, nghĩ đến vi hành tìm một triết gia hay đạo sỹ để luận đạo. Được một cận thần khuyến khích, ông nghiêm chỉnh voi, ngựa với một đoàn quân ngự lâm hộ giá, rầm rộ kéo đến vườn xoài của y sỹ Kỳ-bà, nơi Phật đang trú ngụ cùng với đại chúng gồm 1250 Tỷ-kheo. Nhưng khi vừa nhắc thấy vườn xoài, nhà vua trở một thời hung tợn này chợt thấy trong lòng run sợ, lông tóc dựng đứng. Ông sợ cái gì? Ông không sợ binh hùng tướng mạnh của địch, không hề chùn chân trước rừng gươm giáo; nhưng sợ hãi trước cô liêu, u tịch của khu vườn: “Tại sao giữa một số đông có đến 1250 người, mà lại không có một tiếng động, một tiếng tăng hắng, hay một tiếng ho?”

Như thế đấy, sự im lặng, tịch mặc vô ngôn, của thiên nhiên có thể làm run sợ những bạo chúa hay dũng tướng tràn đầy khí phách anh hùng; nhưng cõi tịch mặc vô ngôn ấy lắm khi lại là chỗ đáng buồn chán cho những tâm hồn bạc nhược, hèn yếu.

Cõi vô ngôn ấy là gì, ở đâu?

Đó là tiếng vọng trên âm vọng tuyệt đối cao vút rung lên từ vực sâu thăm thẳm trong tận cùng đáy sâu của những tâm hồn thiết tha với sự sống, lẽ sống. Đó là sự im lặng sấm sét của Tu-bồ-đề thân nhiên ngồi khâu áo trong hang đá,

trong không gian rực sáng và ngập tràn tiếng hát thiên thần. Đó là tiếng rống sư tử của bậc Đại trí Văn-thù, khi phàm phá cảnh giới tịch mặc vô ngôn trong căn nhà trống của Duy-ma-cật. Tiếng vọng ấy không thể nghe được bằng tai, cũng không thể suy được bằng lý. Cho nên, Xá-lợi-phất khi mới bước vào căn nhà trống thì hỏi chỗ ngồi, trước khi nghe luận đạo thì hỏi thức ăn. Người phàm dung thấy đó là chuyện cơm nước ngày thường, mà cũng là mối ưu tư khôn đốn của một kiếp người, khiến cho từng thế hệ tiếp nối của nhân sinh đổ từng giọt mồ hôi trên từng ngọn cỏ, thấm từng giọt máu trong từng hạt bụi, ngược lên thì nhìn vãn vẻ của vòm trời, học cho biết đạo vật lý của vũ trụ, cúi xuống thì quan sát hình thể nhấp nhô của đất, sẵn lòng tài nguyên để tích lũy sở hữu với ước mong nâng cao vị trí của mình trong trời đất. Nhưng, trời có nói gì đâu?

Sao vậy?

Thưa, thánh trí vốn vô tri, mà muôn vàn phẩm loại đều được sáng tỏ. Pháp thân vốn vô tượng, nhưng lại ứng hiện theo từng hình tượng đặc thù. Văn diệu chí cao thì vẫn không lời, mà thư tịch huyền vi khắp nơi quảng bá. Thiện quyền bí ẩn thì không toan tính, mà động tĩnh thay tương ứng sự thế. Do vậy mà có thể cứu vớt tổng thể quần sinh, phơi bày vật để hoàn thành trách vụ. Lợi, được thấy khắp thiên hạ, với ta thì vô vi; kẻ mê hoặc trông thấy mà cảm được ánh chiều. Nhân đó gọi là Trí. Quán, ứng theo hình, thì gọi là Thân; liếc nhìn thư tịch huyền vi, bèn bảo đó là Ngôn. Thấy sự biến động mà bảo đó là Quyền. Thế thì, chỗ chí cực của Đạo, há có thể bằng Hình, Ngôn, Quyền, Trí, mà nói lên được cảnh vực thần diệu của nó sao?

(Tăng Duệ, Tựa kinh Duy-ma-cật)

Lẽ thường, mỗi người tự có một hay những ẩn tình sâu kín không thể bày tỏ thành lời:

Nợ tình chưa trả cho ai,

Khối tình mang xuống truyền đời chưa tan

(Nguyễn Du, Kiều)

Khuất Nguyên, mà lời thơ của ông được Lý Bạch ca ngợi là cao vời và rực sáng như mặt trời, mặt trăng; thất chí vì không được vua tin dùng, vì bộn gian nịnh sàm tấu, vu họa, ôm mối u hận cô trung mà bàng hoàng trong chốn đầm lầy, ngâm hát bên sông suối, nhan sắc tiêu tụy, hình dung khô héo. Đời

vẫn đục nên không ai hiểu được tấm lòng trong sáng của ông. Ông nói: mọi người đều đục, chỉ một mình ông là trong. Mọi người đều say, chỉ một mình ông là tỉnh. Vì vậy, ông bị đời hắt hủi. Lão ngư phủ nhận ra ông là ai, bèn khuyên: “Thánh nhân không ngưng trệ nơi vật, mà có thể dời đổi theo đời. Người đời đều đục, sao không quậy thêm bùn, làm cho nổi sóng? Mọi người đều say, sao không ăn luôn cả bã hèm, nốc luôn cả rượu nhạt? Cần gì phải nghĩ cho sâu, cư xử cho cao?” Ông đáp: “... Tôi thả gieo mình trong dòng sông Tương, chôn thân trong bụng cá, chứ đâu có thể đem cái thân trắng sạch lâu lâu này mà để nhuộm bẩn bụi đời!” Rồi sau đó, ông gieo mình xuống sông Mịch la. Một nghìn năm sau, người ta vẫn còn nghe đồng vọng tiếng hát của lão ngư phủ trên sông:

Dòng nước Thương lang mà trong chừ,

Ta rửa dải mũ

Dòng nước Thương lang mà đục chừ,

Ta rửa bàn chân.

Đó là chân lý mập mờ trong cõi tịch mặc vô ngôn. Đời vẫn có từ nghìn xưa, những điều không thể nói, mà mang đầy bi kịch. Bi kịch được trình diễn thành màn kịch câm trên sân khấu huyền thoại. Đời vẫn đục, không ai hiểu được mình, thì cất cánh lên trời cao, không quay đầu nhìn lại. Cởi con thanh cù (rồng có sừng), cùng dạo chơi trong vườn Dao với vua Thuấn. Buổi sáng, phát xuất từ đỉnh Cửu nghi sơn, chiều đã đến Huyện phố trên đỉnh Côn luân, dạo chơi với thần tiên bên cổng trời Linh tảo mà quên cả trời chiều; ra lệnh cho Hy Hòa, thần Mặt trời, ruỗi xe chậm lại. Dưới sông, ông xuôi dòng Cửu hà với Hà bá. Trên sườn núi, thấp thoáng bóng Thần nữ Sơn quỳ.

Trong truyền thống đạo Nho của Khổng Tử, không nói đến chuyện (yêu) quái, (bạo) lực, (quỷ) thân; nhưng ở đây lại nói đến chuyện ly kỳ, quái dị; những chuyện ấy chuyện tải cái gì?

Vì người trong nước không ai hiểu được tâm sự của ông, tại sao phải hoài vọng về cố đô? Và ông nghĩ đến việc đi tìm theo dấu Bích Hàm. Trung thần, không can gián nổi những hành vi bạo ngược của quân vương, nên tự dìm mình theo dòng nước. Thế thì, huyền thoại ở đây không thuần túy là những câu chuyện các thần, mà đó là ngôn ngữ ẩn dụ để nói lên những điều không thể nói.

Những hình ảnh được vận dụng như là ẩn dụ ở đó không đơn giản là những hư cấu tùy theo trí tưởng tượng của nhà thơ. Chúng thật sự bắt nguồn từ huyền thoại, hay thần thoại, chứa đựng những ý tưởng, những tư duy, xúc cảm, tín ngưỡng tồn tại trong một hệ thống văn hóa.

Huyền thoại, mà người Hoa và người Nhật gọi là Thần thoại, là chuyện kể về các Thần linh. Chuyện tạo dựng trời đất, chuyện quan hệ giữa các Thần với nhau, giữa Thần và người; những chuyện tình yêu, thù hận, ganh tị, hung dữ, và nhiều khác, tốt cũng như xấu, có nơi loài người, cũng có nơi các Thần linh.

Một ít điển hình.

Trong thần thoại Hy Lạp, người ta kể, Cronus con trai của thần Uranus (Trời) và bà Gaia (Đất), là vị Thần nhân cách hóa của Thời gian, và cũng là thời vụ. Ông được cha mẹ cho lưỡi hái, để rồi ông thiên cha là Uranus, mà những dòng máu chảy tuôn ra thành các tạo vật Khổng lồ, người Gigantes, được nói là tổ tiên của người khổng lồ Goliath trong Cựu Ước. Sau đó, Cronus lấy em gái mình là Rhea làm vợ, rồi cai trị những người Titans. Ông nuốt tươi các con mới sinh của mình, đề phòng có thể có đứa sẽ lật đổ ông. Qua ý nghĩa thần thoại, người ta có thể tìm lại ẩn tích tư duy, quan niệm của người cổ Hy Lạp về thời gian, thời vụ, sự sinh trưởng và hủy diệt của các tạo vật. Tất nhiên, người Hy Lạp cổ thời bấy giờ, trong một giới hạn ý nghĩa nào đó, tin tưởng những điều được kể lại là Sự thật. Các nhà cổ sử học, bằng phương thức phân tích thần thoại học, có thể lần ra dấu vết của một thời lịch sử cổ.

Mỗi dân tộc thường có chuyện kể về các Thần, kể về nguồn gốc của bộ tộc hay huyết thống của mình, mà cũng là nguồn gốc của cả thế giới. Nét chung là các Thần này có năng lực siêu nhiên, quyền năng siêu việt sức mạnh không thể nào tưởng tượng, làm những điều mà loài người không thể làm được. Dù các Thần có năng lực hay quyền lực siêu việt hay tuyệt đối được hiểu theo bất cứ nghĩa nào, thì tất cả những điều ấy cũng chỉ giới hạn trong những sự việc mà trí tưởng tượng của con người có thể nghĩ ra được.

Những câu chuyện như thế thường bắt nguồn từ ký ức tăm tối về một thời kỳ quá khứ mà khả năng tư duy không cụ thể hóa thành ngôn ngữ thường nhật được. Núi Tu-di trong kho truyện truyền kỳ Phật giáo có thể là ký ức từ một

nền văn minh xa xưa đã mất đó là văn minh Sumer trên vùng Lưỡng hà (Mesopotamia), phía nam Irak ngày nay, trước Tây lịch khoảng bốn nghìn năm. Thiên Đế Thích (*Sakro devana Inra*) xuất hiện trong ký ức Thần thoại có thể là hình ảnh biểu trưng của các vua của người Sumeria cai trị vùng đất cần nhiều công tác thủy lợi. Cho nên Kinh điển thường đề cập đến tiên thân của Thiên Đế Thích là người đã từng thực hiện nhiều công trình xây dựng cầu đò; do công đức này mà được sinh làm Thiên Đế Thích.

Truyện kỳ kể rằng trên cõi trời Tam thập tam (Tavatimsa) có nhiều công viên, trong đó nổi tiếng là vườn Nanda, mà trong nhiều bản dịch Hán gọi là vườn Nan-đà, hay vườn Hoan hỷ. Danh từ này khiến liên hệ đến từ Eden trong Thánh kinh Do Thái, hiểu theo tiếng Hebrew.

Kinh điển cũng thường đề cập đến một vùng đất phương Bắc nào đó, gọi là Bắc Câu-lô châu. Đời sống dân chúng được mô tả trong đó khiến liên hệ tới những dân di mục thời tiền sử. Có lẽ là ký ức huyền thoại của tổ tiên người Aryan sau khi từ bỏ khu vực Lưỡng hà, hay sau khi nền văn minh Sumer sụp đổ, họ tiến dần về phía nam, rồi vượt qua dãy Thông lĩnh (Pamir) để định cư trên lưu vực Ngũ hà.

Những chuyện truyền kỳ hay huyền thoại được kể khá nhiều trong kinh điển Phật giáo cũng khiến người ta liên hệ đến các truyện Thần thoại Hy Lạp. Những trận chiến giữa Thiên Đế Thích với thủ lĩnh A-tu-la để giành lãnh địa trên đỉnh Tu-di, trong một phạm vi nào đó, cũng mang nhiều nét tương đồng với cuộc tranh giành quyền lực cai trị Titan giữa Uranis và Cronus. Điểm tương đồng nổi bật nhất là giữa Thiên đế Sakra ngự trị trên đỉnh Tu-di và Zeus, chúa tể các thiên thần ngự trị trên đỉnh Olimpia.

Huyền thoại hay Thần thoại như vậy là những truyện ký - không hẳn là truyện ký - được kể bằng ngôn ngữ mà đối với nhiều người thật là huyền hoặc, hoang đường. Nhưng với các nhà Thần thoại học, chúng một phần, hay đại bộ phận, là những ký ức lịch sử bị bao trùm trong lớp bụi mù hay sương khói của thời gian. Trong nhiều trường hợp, chính ký ức thần thoại hay huyền thoại ấy phản chiếu trung thực hơn những cái mà ngày nay ta thường nghĩ là Sự thật lịch sử; phản chiếu quan niệm, đồng thời cũng là hiện thực, về huyết thống, về chủng tộc, về những ràng buộc gia đình, bố mẹ, và con cái, anh chị em, về mặt xã hội cũng như về mặt di truyền. Trong kho truyện cổ Việt Nam, ta có truyện trăm trứng, truyện Âu Cơ và Lạc Long Quân, mà vua Tự Đức bút

phê trong Khâm định Việt sử là hoang đường, không thể tin. Tuy nhiên, khó có thể tìm thấy câu truyện kể nào phản ánh trung thực hơn quan niệm của tổ tiên người Việt về mối quan hệ huyết thống, chủng tộc của các cư dân trong cùng một không gian địa lý.

Phải chăng, những điều nói trên đây là ý tưởng dẫn đạo để chúng ta gọi những điều kể về Duy-ma-cật là “Huyền thoại Duy-ma-cật”, những tường thuật về ngôn ngữ và hành vi đại bộ phận mang dấu ấn siêu nhiên. Kinh có tên *Duy-ma-cật sở thuyết*, những điều được thuyết bởi Duy-ma-cật, cũng còn có tên *Bất tư nghị giải thoát*, vì ngôn ngữ và hành vi của Duy-ma-cật được ghi chép trong đó là những điều không thể diễn đạt bằng ngôn ngữ luận lý, cũng không thể tư duy, nhận thức, bằng tập quán tư duy của người thường. Từ một con người mà đời sống thường nhật không có gì khác với mọi người đương thời hay trong tất cả thời đại, cũng chịu chi phối bởi quy luật biến thiên, sinh thành và huỷ diệt của thiên nhiên, tạo vật như tất cả mọi sinh vật trên đời; nhưng, từ con người ấy lại xuất phát những hành vi không thể phán đoán trên căn bản hiện thực. Trong một khoảng không gian chật hẹp, dọc ngang chỉ chừng mười bộ, lại có thể dung chứa ba nghìn khách, đến tham quan từ khắp mười phương thế giới. Làm sao ta có thể chứng minh và xác định một cách hiện thực rằng có vô số thế giới trong đó có vô số sinh vật tồn tại ngoài không gian vũ trụ? Hình ảnh này có thể là thực tế, mà cũng có thể chỉ là ẩn dụ. Dù hiện thực hay ẩn dụ, với những ai mà tâm trí và hình hài không còn bị buộc chặt vào tập quán thường nhật của đời lạnh, của áo cơm; bị khuất phục với những định chế xã hội, quan hệ nhân sinh; bị khống chế bởi quy luật tồn tại; không bị hạn chế bởi không gian và thời gian hữu hạn; với những người ấy, đi, đứng, nằm, ngồi, đều là thể hiện của giải thoát bất tư nghị, phát khởi từ thần thông du hý tam muội. Đời sống, và tồn tại, trong từng sát na và trong từng nguyên tử nhỏ bé, thường trực là cảnh giới huyền vi, bất tư nghị, mà với tâm tư hữu hạn, bị ràng buộc lẫn quẩn trong nói năng và suy nghĩ theo ước lệ của luận lý, của lý tính, thì đấy tất nhiên là những sự huyền hoặc, những thần thoại hoang đường.

Khi một nhà thơ nghe tấu nhạc, nghe chuỗi âm thanh đuổi nhau qua những ngón tay lướt nhanh trên phím đàn, ông chợt cảm giác cả một không gian đang rạn vỡ. Cả một vòm mái bằng thủy tinh cột vỡ vụn rơi xuống, tạo thành chùm âm thanh rạn vỡ. Hình ảnh ấy hình như vẫn chưa phản ánh trung

thực âm thanh mà ông nghe được từ một giai điệu gần như tuyệt đối không lời, vì không thể có lời gì đủ để diễn tả. Nhà thơ cảm giác như mình đang nghe tiếng ngọc rạn vỡ, tiếng phượng hoàng kêu (hay hót) trên đỉnh Côn luân cao ngất; âm thanh tròn như những giọt sương rơi trên cánh hoa phù dung mong manh, như âm thanh từ tiếng cười nụ của đóa lan thơm ngát. Âm hưởng lạnh buốt như hơi lạnh đang tan loãng trong ánh sáng trước mười hai cổng thành. Hai mươi ba sợi tơ đàn không hầu làm rung động cả đức Tử hoàng, đức Thượng đế ngự trên khung trời tím cao tột cùng và bao la vô tận. Rồi ông cảm thấy, trong khoảng không gian bao la kia, trong suốt như một vòm thủy tinh xanh biếc, vô hạn, vô cùng tận, mà thần thoại về tạo thiên lập địa nói rằng có nhiều chỗ nguyên thủy bị thủng nay đã được bà Nữ Oa luyện đá ngũ sắc để vá lại; trong khoảng không gian mà bà Nữ Oa luyện đá vá Trời ấy, đá vỡ, trời kinh, đọng mưa thu:

Côn sơn ngọc toái phượng hoàng khiêu;

Fù dung khắp lộ, hương lan tiếu;

Thập nhị môn tiền dung lãnh quang.

Nhị thập tam ty động Tử Hoàng.

Nữ Oa luyện thạch bổ thiên xư,

Thạch phá thiên kinh, đầu thu vũ.

(Lý Hạ, Lý Bằng không hầu dẫn)

Đó rõ ràng là một thứ ngôn ngữ huyền thoại. Song le, không còn có ngôn ngữ nào sinh động hơn đủ để diễn tả những rung động từ thâm sâu của tâm tư nhà thơ đang nghe tấu nhạc.

Vị Bồ tát ấy, sống giữa mọi người, cũng gánh chịu thân phận như mọi sinh vật; cũng lăn lóc trong trường đời để phấn đấu cho sự sống và lẽ sống, trên sân khấu kịch đời nhộn nhịp, người ta có thể bắt gặp ông trong chốn quan trường nơi mà tầng lớp thống trị thường trực đấu tranh quyền lực với nhau bằng bạo lực và bằng gian dối; gặp ông trong các giảng đường, học đường nơi mà các thế hệ trao truyền cho nhau và đón nhận kiến thức tích lũy, có cái thiện mà cũng có nhiều cái bất thiện; người ta cũng gặp ông trong chỗ hang cùng ngõ hẻm, trong chỗ bùn sình, lầy lội, dưới đáy của xã hội, nơi mà nhiều lớp người đang sống vật vờ trong cảnh tối tăm, cùng khốn. Ông đến những chỗ

đó, bằng phép lạ nào đó, mà những bạo chúa trở thành hiền minh, những kẻ khôn cùng trở thành gia chủ hạnh phúc. Đây là những sự nghiệp được thực hiện bằng thần thông du hý tam muội, mà trong con mắt phàm phu thì chẳng có gì là vĩ đại. Nhưng trong cách nhìn của các bậc trí, đó là thần thông diệu dụng còn ly kỳ hơn cả việc nhét nguyên hòn núi Tu-di vào một lỗ rôn; ôm cả một thế giới Ngân hà chu du khắp vũ trụ.

Vậy thì, Huyền thoại Duy-ma-cật không phải là truyện thần kỳ sáng thế, không phải là ký ức mập mờ mông tượng về quá khứ nhân loại, hay là sự thăng hoa từ những ức chế trong đời thường. Huyền thoại Duy-ma-cật là chuyện thường ngày của mọi sinh linh và tự biết đang đổi thay trong từng khoảnh khắc, nhìn thấy vô biên trong hạt cát:

Hamsadiccapathe yanti,
akase yanti iddhiya;
niyanti dhira lokamha,
yetva maram savahinim (Dhp. 175)

Thiên nga bay theo đường mặt trời,
Người có thần thông bay trong hư không;
Bậc trí dẫn ra khỏi thế gian,
Sau khi chiến thắng ma quân.

Tuệ Sỹ

Quảng Hương Già-lam, Phật lịch 2550

Tuệ Sỹ. *Huyền thoại Duy-Ma-Cật*

NXB Phương Đông, tháng 10/2007, 317 trang.

PHƯƠNG TIỆN THIỆN XẢO

Trong kinh *Duy-ma-cật sở thuyết*

I. HIỆN THỰC VÀ QUY ƯỚC

Caratha bhikkhave cārikaṃ bahujana-hitāya bahujana-sukhāya lokānukam-pāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ: “Hãy lên đường, này các tỳ kheo, vì ích lợi cho số đông, vì an lạc cho số đông, vì thương tưởng thế gian, vì lợi ích và an lạc của chư thiên và nhân loại”.^[1] Đó là lời dạy của đức Thích Tôn cho các đệ tử đầu tiên, sau khi tất cả đều đắc quả A-la-hán. Sứ đoàn truyền giáo đầu tiên xuất phát từ đó, và lên đường với mục đích đó.

Và mục đích đó không phải được vươn đến một cách dễ dàng.

Chuyện kể rằng:^[2]

Một thời, Thế Tôn ngụ tại nước Kosala, trong ngôi nhà thờ lửa của một người Bà la môn ở thôn ấp Kammāsadhamma. Vào buổi sáng, trong khi Thế Tôn vào Kammāsadhamma khất thực, một du sĩ tên là Māgandiya đến thăm người Bà la môn thủ từ của ngôi nhà lửa. Nhìn thấy một chỗ nằm lót rom, với dấu hiệu của một người nằm nghiêng theo dáng sư tử, du sĩ này nhận ra đó là chỗ nằm của Phật. Ông không hài lòng, nói: “Thật sự, chúng ta đã nhìn thấy một điều xấu xa, đó là thấy chỗ nằm của Sa-môn Gotama, một kẻ tàn hại sự sống”. Ông gọi Phật là một kẻ tàn hại sự sống,^[3] người phá hoại sự trưởng thành, sự thịnh vượng, hay kẻ hủy diệt thế gian. Vì sao? Vì Phật chỉ rõ bản chất của dục vọng; thế nào là vị ngọt và sự nguy hiểm của dục vọng, và cũng chỉ con đường thoát khỏi sự ràng buộc của dục vọng.

Bởi vì, tự bản chất, hết thảy mọi sinh vật tồn tại do dưỡng chất,^[4] mà ngôn ngữ thông thường gọi là thức ăn. Dưỡng chất bằng vật chất cần thiết cho sự duy trì và phát triển của thân thể vật chất. Vị ngọt và hiểm nguy của loại dưỡng chất này được thấy rõ. Nhưng chỉ duy nhất dưỡng chất này không thể

kích thích sự tăng trưởng của sinh vật, và cao nhất là con người. ^[5] Những xúc cảm hay xúc động, đưa đến trạng thái hài hòa, hoan lạc, cũng là loại dưỡng chất cần thiết. Những tư niệm của con người, cũng là một loại dưỡng chất cao cấp khác. Trên tất cả, nền tảng và là cội nguồn cho tất cả, thì những đam mê, thù hận, những ngu si cuồng dại, là những dưỡng chất thiết yếu cho tồn tại sinh vật. Trong bốn loại dưỡng chất, mỗi loại có riêng vị ngọt của nó, nhưng đồng thời nó cũng để lại những hậu quả tai hại. Người đời thường nói, như một kinh nghiệm thiết thực của đời sống, là vị ngọt càng ngọt ngào, khi có pha thêm vị cay, đắng. Ngọt bùi và cay đắng, là tính chất của dưỡng chất trần gian, là hương và vị của đời sống.

Và có một câu chuyện thí dụ như sau:

Một người nọ, ^[6] với thân thể ghẻ lở, luôn luôn phải cào, phải gãi, và phải ngồi suốt bên lò lửa để hơi nóng, cho bớt sự ngứa hành hạ. Với con ghẻ ấy, sự kiện như vậy là hưởng thụ lạc thú tuyệt vời. Càng gãi, càng cào rách thân thể, càng có được những cảm giác khoan khoái, nhưng cũng đồng thời ghẻ lở càng gia tăng. Ghẻ lở càng gia tăng, lại càng phải gia tăng sự gãi và như vậy lại gia tăng cảm giác khoái lạc. Rồi thì, gia đình, những người thân thích không ghẻ lở, thương hại và tìm phương cứu chữa. Người ta mời một y sĩ chuyên khoa da liễu, và lôi con ghẻ ra khỏi lò lửa, ngăn cản không để nó cào cấu cho rách nát thân thể thêm, sau đó, giải phẫu các mụn ghẻ, xúc thuốc trị ghẻ, và uống những liều thuốc trị ghẻ. Tất cả sự việc và quá trình điều trị này làm cho con ghẻ đau đớn. Nó oán hận y sĩ, oán hận những người thân thích đã hành hạ nó. Nó khóc lóc, nguyên rữa. Nhưng, cố nhiên, một khi ghẻ lở không còn, nó sẽ kinh nghiệm được những cảm giác của một thân thể không ghẻ ngứa, và rồi nó sẽ phải cảm ơn những người đã áp bức nó điều trị.

Đức Phật được gọi là “kẻ phá hoại sự sống” là như vậy.

Điều sau đây xảy ra sau khi Phật thành đạo dưới gốc bồ đề và trước khi quyết định đi về Lộc uyển thuyết pháp. Phật nói: “Chúng sinh này thì ưa thích những cái được áp ủ, thích thú với cái được áp ủ, cho nên sự thực này là khó hiểu. Đó là sự sinh khởi do quan hệ y duyên”. ^[7]

Cái được áp ủ đó là gì? Đó là ālaya, những cái từng được đam mê. Chúng đi qua và lắng đọng thành lớp phù sa màu mỡ cho sự sống, cho khát vọng sống. Đó là lớp tuyết muôn đời phủ lên đỉnh Hima-ālaya. Hình ảnh cao vời vợi của tự ngã, và trường tồn của tự ngã. Với chúng sanh ấy, Pháp thâm sâu mà Phật đã chứng ngộ, một cách rất khó khăn, làm sao có thể công bố?

Thế nhưng, đức Phật đã công bố. Và công bố thành công. Bằng cách nào? Bằng phương tiện thiện xảo. Và những người thực hành pháp ấy cũng đã đạt được những quả báo vi diệu. Bằng cách nào? Bằng phương tiện thiện xảo.

Một câu chuyện khác được kể rằng:^[8] Có một xứ nọ, mọi người đều mù. Không phải chỉ mắt ánh sáng. Nhưng vì họ không có mắt. Những ai sinh ra với cặp mắt đầy đủ đều phải bị móc đi. Chỉ có quý sứ mới có con mắt, cái khối thịt lồi ra một cách quái dị ấy. Rồi một thời gian, một người thợ săn, mãi đuổi theo con thú đã bị thương, nên lạc lối, và lạc vào xứ người mù. Ở xứ người mù, gã chợt làm vua. Tục ngữ như thế, và anh tin như thế. Mọi người ở đây đón tiếp anh rất ân cần. Anh cảm thấy thương hại họ. Tự nguyện ở lại đó. Người có mắt sáng giúp đỡ người mù tối. Anh tìm cách chỉ dạy họ màu sắc là gì và chúng đẹp đẽ như thế nào khi được phối hợp với nhau. Chuyện hư dối. Màu xanh là gì? Khác màu đỏ? Chẳng có sự thật nào ở đó cả. Khi người ta sờ bằng tay, với xúc giác rất bén nhạy, nhưng làm gì có sự khác nhau giữa xúc giác của vật được cho là có màu xanh với vật có màu đỏ. Thời gian sau, mọi người ở đây khám phá ra rằng anh vẫn còn cặp mắt nguyên vẹn. Người ta thương hại anh. Một con người tốt bụng như thế sao lại có khuôn mặt quái dị, và đôi khi ăn nói hồ đồ. Anh đã bị quý ám. Cần phải điều trị. Trước hết, phải móc bỏ con mắt đi. Vì đó là chỗ trú của quỷ. Biết được lòng tốt ấy, anh hoảng sợ và tìm cách bỏ trốn. Một thời gian lâu xa về sau, một y sỹ chuyên khoa mắt xuất hiện giữa họ. Bằng sự khéo léo thuyết phục, một số người tin y sỹ và được chữa sáng mắt. Một số khác không tin, vẫn hài lòng, và cảm thấy rất hạnh phúc, với cuộc đời trong bóng tối vĩnh hằng. Làm thế nào để tin theo lời y sỹ, tin rằng cặp mắt sáng thực sự là thế nào, và hạnh phúc của người có mắt sáng là thế nào? Không có kinh nghiệm thường nhật, kinh nghiệm sống nào chứng minh cho họ biết những điều y sỹ nói là chân lý. Nhưng thực sự, y sỹ đã làm cho một số người tin. Bằng cách nào? Bằng phương tiện thiện xảo.

Vậy, ý nghĩa của phương tiện là gì?

Gia Tường Đại sư, *Duy ma kinh nghĩa sớ*, quyển 2,^[9] định nghĩa: “Nơi mà chúng sanh duyên đến là phương. Pháp mà bậc Chí nhân vận dụng là tiện”. Đó là định nghĩa theo hai từ đơn của Hán, không phải là nghĩa gốc của tiếng Phạn.

Trạm Nhiên, *Duy ma kinh lược sớ*, quyển 3,^[10] nói: “Phương, là pháp phiến diện mà trí đi đến. Tiện là kỹ xảo mà sự quyền biến vận dụng khéo léo. Vận dụng các pháp, tùy cơ lợi vật, gọi là phương tiện”. Đó cũng là nghĩa của các từ đơn trong Hán văn, được định nghĩa riêng và tổng hợp. Đây cũng chưa phải là nghĩa gốc trong tiếng Phạn.

Trong *Duy ma kinh nghĩa sớ*, quyển 2,^[11] Gia Tường Cát Tạng cũng nói đến gốc tiếng Phạn của từ phương tiện: “Phạn âm gọi là *âu-hòa câu-xá-la*, ở đây gọi là phương tiện thắng trí. Phương tiện, chỉ cho khả năng vận dụng khéo léo. Thắng trí chỉ cho sự quyết đoán”.

Hán *âu-hòa câu-xá-la* là phiên âm tiếng Phạn *upāya-kausalya*, trong đó *upāya*,^[12] nguyên nghĩa chỉ sự tiếp cận. Và nói rộng ra, chỉ thủ đoạn tiến hành, phương pháp hay phương tiện thi thố.

Hán *câu-xá-la*, là phiên âm tiếng Phạn *kausalya*, mà gốc là do hình dung từ *kusala*: thiện, lành, tốt đẹp hay khéo léo. Hán dịch là «thắng trí,» là chỉ nghĩa trí tuệ nhạy bén. Một cách tổng quát, *upāya-kausalya*, hay phương tiện thiện xảo, là trí năng nhạy bén để tiếp cận vấn đề, hay vận dụng thủ đoạn một cách linh hoạt để thành tựu mục đích.

Sự vận dụng như vậy, trước hết, là thiết lập một quy ước nào đó cho nhận thức. Người ta quy ước với nhau rằng, ngón tay được dùng để chỉ điểm, để hướng dẫn nhãn quang đến một điểm đích nào đó. Với quy ước được chấp nhận mặc nhiên và phổ quát như vậy, khi nhìn thấy một ngón tay của người này được đưa ra, thì con mắt của người kia không tập trung vào ngón tay ấy, mà lần theo phương mà ngón tay chỉ điểm, để nhận ra rằng, kia là một vầng trăng huyền diệu.

Thế nhưng, quy ước không phải đơn giản là thỏa thuận tùy tiện giữa hai hay nhiều người với nhau. Quy ước và hiện thực có mối quan hệ bản thể. Giả sử một người có mắt sáng muốn chỉ cho người mù bẩm sinh biết phân biệt màu trắng và màu đỏ khác nhau như thế nào, trước hết hai người phải có một quy ước nhận thức chung. Người mù hỏi: “Màu trắng là thế nào?” Người sáng đáp: “Trắng như tuyết ấy”. Có những đặc tính của tuyết mà cả hai đều có thể nhận thức như nhau. Thí dụ, bằng xúc giác, cả hai đều nhận thức như nhau rằng, tuyết thì lạnh, ướt và xốp. Vậy, khi nghe nói, màu trắng giống như tuyết, và rồi khi nhúng tay vào chậu nước với xà phòng nổi bọt, người mù nghĩ: “Thì ra, đây là màu trắng”. Nhận thức gần đúng ở đây có tính cách ngẫu nhiên, chứ không phải trực nhận bản thân sự vật. Nếu vì vậy mà người ấy cho rằng mình đã nắm bắt được sự thật về màu trắng, thì, vào một lúc khác, một người khác mang đến một thùng vôi nóng, và cho biết nó có màu trắng; người mù lúc ấy nghĩ rằng mình đang bị lừa dối, do thế có thể oán hận một người đã nói sự thực. Màu trắng của bọt xà phòng, và màu trắng của vôi nóng, cả hai đều hiện thực, đều là sự thực hiển nhiên đối với người mắt sáng. Nhưng màu trắng ở đó chỉ là một phẩm tính trong vô số phẩm tính của hiện thực vôi và bọt xà phòng. Có nhiều phẩm tính giống nhau và có nhiều phẩm tính khác nhau giữa hai sự vật. Khi cần chỉ ra một cái chưa biết từ cái đã biết, những phẩm tính tương tự giữa hai cái được nêu làm loại suy. Phẩm tính tương tự ấy trở thành quy ước nhận thức giữa hai đối thoại viên. Do đó, chân lý được nhận thức qua truyền thống là chân lý quy ước. Đó chỉ là một phần của hiện thực, chứ không phải là toàn thể. Nhưng, trong nguyên lý tương quan duyên khởi, mà tông phái Hoa nghiêm gọi là pháp giới trùng trùng duyên khởi, thì cái một được bao hàm

trong toàn thể, và toàn thể được bao hàm trong cái một. Như tỳ kheo Na-tiên đã chỉ cho vua Di-lan-đà hiểu rõ chân lý quy ước trong nhận thức chung của con người. Khi chỉ ra một cỗ xe, người ta có thể hỏi: “Cái gì là cỗ xe?” Cái này là gọng xe. Cái này là thùng xe. Vân vân. Từng cái riêng biệt, không cái nào là xe cả. Nhưng gạt bỏ chúng ra, cũng chẳng có cái xe nào tồn tại. ^[13]

Nói một cách vắn tắt, quan hệ giữa hiện thực tồn tại và quy ước nhận thức là quan hệ giữa thành phần và toàn thể; giữa cá biệt và phổ quát; giữa một và tất cả. Cũng như một người mù sờ voi. Nếu, vốn chưa từng nhận thức được một con voi toàn thể là cái gì, mà chỉ cho sờ một cái đuôi, rồi hỏi người ấy con voi được nhận thức như là cái gì. Người ấy ắt hẳn sẽ trả lời: “Con voi giống như cái phát trần”. Nhưng một anh nài đã quen thân với con voi của mình, nếu bịt mắt mà sờ vào bất cứ đâu nơi mình voi, đều có thể nhận thức không chỉ là voi tổng quát, mà là voi nào, và voi của ai.

Một bài kệ trong phẩm “Phương tiện” kinh Pháp hoa nói:

*Các đức Phật, đáng Lương túc tôn,
Biết rằng các pháp vốn không tự tính;
Hạt giống giác ngộ xuất hiện tùy theo duyên ;
Vì vậy, công bố chỉ có một con đường duy nhất.*

Một con đường duy nhất, hay nhất thừa đạo (*ekayāna-marga*), đó là con đường dẫn đến giác ngộ. Chỉ có một thừa duy nhất trong cứu cánh. Nhưng giáo pháp đức Phật thuyết gồm ba thừa khác nhau. Đó là phương tiện, là quy ước thuyết giáo, phù hợp với căn cơ, trình độ nhận thức khác nhau, và không mâu thuẫn với hiện thực.

Bồ tát khi hành đạo, để tự lợi, nương theo phương tiện thiện xảo của Phật, dần dần nhận ra bản chất chân thực của nhân sinh và thế giới. Bằng chân lý mà mình nhận thức được, để lợi tha, Bồ tát thiết lập phương tiện thiện xảo để tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh.

II. QUÁ TRÌNH TU TẬP

Tiêu đề của phẩm 2, trong bản dịch của Cư Ma La Thập, *Duy ma cật sở thuyết kinh*, được gọi là “Phương tiện phẩm”. Trong bản dịch của Chi Khiêm, được gọi là “Thiện quyền phẩm”. Thiện quyền là một từ khác đồng nghĩa với phương tiện. Riêng trong bản Huyền Tráng, tiêu đề của phẩm dài hơn: “Hiện bất tư nghị phương tiện thiện xảo”. Nội dung, như tiêu đề đã chỉ rõ, nêu rõ phương tiện thiện xảo mà Duy-ma-cật vận dụng. Nói là bất tư nghị, vì sự vận dụng ấy vượt ngoài mọi quy ước thông tục của thế gian, không bị chi phối bởi những giá trị ước lệ của thế gian. Nội dung này có thể được phân tích theo

thông lệ về quá trình tu đạo và hóa đạo, hay theo tông chỉ của kinh này như đã giới thiệu: tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh. Tổng quát, chúng ta phân tích nội dung thành ba phần: 1. Nội tu chứng Phật pháp, nghĩa là quá trình tu học Phật pháp của Bồ tát; 2. Ngoại thành thực chúng sanh, tức thành tựu các phương tiện giáo hóa chúng sinh; 3. Tùy cơ thị hiện, mà điển hình là Duy-ma-cật hiện bịnh, như là môi trường hành đạo của Bồ tát được cụ thể hóa trong trường hợp, tuy nói là cá biệt, nhưng nêu rõ bản chất hiện thực làm khởi điểm cho quá trình tu tập và giáo hóa của Bồ tát.

Tịnh Phật quốc độ và thành tựu chúng sinh, đó là hoài bảo quá lớn cho một nhân cách bình thường. Thế nhưng, như đã thấy, bằng phương tiện thiện xảo, chỉ với một ít nỗ lực nhỏ, bắt đầu chỉ với hành vi rất tầm thường, nhưng nếu khéo léo vận dụng, người thực hành Bồ tát đạo có thể đạt được kết quả lớn lao. Như kinh Pháp hoa xác nhận: “Yếu tính của tất cả tồn tại là tịch diệt. Phật tử đã hành đạo đời sau sẽ thành Phật”.^[14] Nhưng sự hành đạo ở đây có thể bắt đầu bằng một cử chỉ đơn giản, như Pháp hoa nói: “Một người đi vào chùa tháp, ngay dù với tâm loạn động, nhưng chỉ với một tiếng chào ‘Nam mô Phật’, người ấy đã được quyết định là sẽ thành Phật”.^[15]

Đó là xét theo yếu tính phổ quát của tồn tại. Nhưng về mặt thực tiễn, Bồ tát không hành đạo đơn độc trong núi rừng u tịch, do đó còn phải tùy thuộc các điều kiện không gian, thời gian và con người. Tức là, tùy theo loại chúng sinh và Phật quốc, như đã thấy ở chương trước. Vậy, Duy-ma-cật vừa là nhân cách hóa các phẩm chất phổ quát của Bồ tát, đồng thời cũng là một nhân vật cá biệt hành đạo trong một giới hạn nhân sinh cá biệt.

Quá trình tu tập là những giai đoạn hình thành các phẩm tính vừa phổ quát vừa đặc thù của Bồ tát.

Tổng quát, Đại thừa Bồ tát từ khi mới phát tâm cho đến khi thành Phật trải qua năm giai đoạn: 1. Tư lương vị (*sambharāvasthā*), chuẩn bị hành trang, lương thực để lên đường. Đó là giai đoạn mà Bồ tát tu các phước thiện nghiệp, tích lũy thật nhiều công đức. 2. Gia hành vị (*prayogāvasthā*), khởi sự tu tập. Với phước thiện nghiệp đã được tích lũy, Bồ tát khởi sự tu tập, quán sát thực tướng và chân như, tức yếu tính và bản thể của tồn tại. 3. Thông đạt vị (*pravedhāvasthā*), giai đoạn thấu suốt, hay cũng gọi là kiến đạo vị, giai đoạn bắt đầu thấy sự thật, nhận thức được thực tướng và chân như. 4. Tu tập vị (*bhavanāvasthā*), giai đoạn lần lượt thâm nhập thực tướng và chân như, lần lượt diệt trừ vô minh. 5. Cứu cánh vị (*niṣṭhāvasthā*), giai đoạn chờ thời tiết nhân duyên thích hợp để thành Phật.^[16]

Quá trình tu tập của Bồ tát trong Duy-ma-cật cũng là những giai đoạn tương tự, nhưng có những điểm cá biệt chúng ta sẽ thấy sau đây.

Một cách tổng quát, quá trình ấy như là những phẩm tính mà Duy-ma-cật đã thành tựu. Những phẩm tính ấy quy nạp thành năm giai đoạn tu tập: phước, trí, hành, nguyện và cứu cánh.

i. *Tu phước*. Kinh nói: “Đã từng cúng dường vô lượng chư Phật. Ở nơi chư Phật, trồng sâu gốc rễ thiện”.

Bồ tát khởi sự tu tập bằng thân cận và bố thí. Đó là sự tu tập chung cho tất cả chúng đệ tử tại gia, không riêng gì Bồ tát. Một người đã quen với vị đắng và tanh hôi, không dễ một sớm một chiều mà có thể quên được nó. Như tấm vải đã nhuộm màu, muốn tẩy sạch, phải có phương pháp. Vì vậy, đam mê ái dục, trong tiếng Phạn, *rāga*, cũng có nghĩa là sự nhuộm màu.^[17] Để thay thế được vị đắng tanh hôi và độc hại, vị giác phải được làm quen dần với vị ngọt và lành tính hơn. Do đó, Phật chỉ dẫn bốn cửa vào đạo: thân cận thiện sĩ, thính văn chánh pháp, như lý tác ý, pháp tùy pháp hành.^[18] Gần gũi với nhân cách cao thượng, nghe và học tập để hiểu biết những giá trị cao thượng không thể tìm thấy trong những thú vui ngũ dục, và suy nghĩ một cách chân chính về những gì đã được nghe để kiểm nghiệm với những gì ta đang sống thực. Chân lý là sự sống thực chứ không phải là những khái niệm hư cấu. Chỉ khi nào những điều được nghe, được học ấy được sống thực, được kiểm nghiệm bằng thực tế sinh hoạt thường nhật, thì những điều ấy mới chứa đựng những giá trị nào đó.

Bồ tát cũng vậy. Con đường giác ngộ xa xôi diệu vợi kia được khởi hành từ những bước đi đơn giản thoải mái. Không cần những bước chân chạy vội vã.

Thân cận và cúng dường, để cho tâm tư hướng thượng. Nhưng Bồ tát đi tìm chân lý chứ không phải chạy trốn cuộc đời, bỏ lại đằng sau một thế giới đau khổ. Thân cận và bố thí, như hai bàn chân thay nhau bước tới. Thân cận để phát triển trí tuệ, và bố thí để vun bồi gốc rễ đại bi. Công đức được tích lũy. Mọi thân cận cúng dường, đều là thân cận chư Phật và cúng dường chư Phật, vì Bồ tát không rời tâm Bồ đề hướng thượng, không xa rời cứu cánh giác ngộ. Và tất cả những sự gieo trồng gốc rễ thiện đều được thực hiện trên mảnh đất bồ đề tâm. Có thể ngay từ những việc làm đầu tiên, Bồ tát không nhận ra mình đang đi trên con đường bồ đề tâm hướng thượng, và đang trồng trọt trên mảnh đất bồ đề tâm. Nhưng do bản chất và yếu tính của tồn tại, những hành vi ấy, cho đến một lúc, được nhận thấy là khởi hành từ động lực bồ đề tâm. Như vậy, khởi sự từ những hành vi, những nỗ lực nhỏ và ít ỏi, nhưng thành quả sẽ lớn.

ii. *Tu trí*. Kinh nói: “Sở đặc biệt tài vi diệu. Thành tựu nhận thức vô sinh nhẫn. Đạt được các tổng trì, du hí thần thông”.

Đoạn kinh đề cập bốn phẩm tính mà Duy-ma-cật đạt được qua quá trình tu *trí*.

Ở trên, Bồ tát tu tập bằng sự thân cận cúng dường, và bố thí gieo trồng thiện căn. Bồ tát không hành đạo giữa các bức tường tu viện khép kín, hay trong thâm sơn cùng cốc, núi rừng u tịch. Hành đạo ấy thể nghiệm giá trị sự sống như là tinh yếu của Phật pháp. Cúng dường và bố thí, sống trong bồ đề tâm, thể hiện tâm tư ấy trong các cộng đồng xã hội bằng ái và kính, thương yêu và kính trọng; thâm cảm những khổ đau bức thiết của nhân sinh, và nhận thức bản chất của tồn tại. Do đó, qua thể nghiệm tu chứng ấy, Bồ tát thành tựu khả năng biện luận. Đó là khả năng trình bày những chân lý thâm sâu, vi diệu của Phật pháp bằng thứ ngôn ngữ thường nhật. Bởi vì, mọi giá trị đạo đức, trật tự xã hội, đều được phản ánh trong ngôn ngữ và được duy trì bởi ngôn ngữ. Do đó, thành tựu biện tài vô ngại, nắm được bản chất, yếu tính của ngôn ngữ, là Bồ tát nắm được sợi dây ràng buộc các mối quan hệ nhân sinh.

Vô sinh nhẫn, là nhận thức được thể tính không sinh khởi của tồn tại. Nhẫn(*kṣānti*) cơ bản có hai nghĩa: *nhẫn thọ* tức chịu đựng, và *nhẫn khả* tức chấp nhận như là sự thực đương nhiên. Trong quan hệ giữa ta và thế giới tự nhiên, nhẫn là sự chịu đựng những bức bách của nóng, lạnh, đói, khát, v.v. Trong quan hệ xã hội, nhẫn được hiểu là nhẫn nhục và tha thứ. Nghĩa là nhẫn nhục với thái độ thông cảm và tha thứ chứ không phải cắn răng chịu nhục.

Vô sinh hay bất sinh (*anutpāda*), đều có nghĩa là không sinh khởi hay không xuất hiện. Thể tính của tồn tại, yếu tính của hiện tượng, nói tổng quát, tự tính của các pháp, vốn chỉ được nhận biết theo quan hệ: có cái này do có cái kia. Một sự vật, hay một hiện tượng, được nhận thức là đã tồn tại, hay đang tồn tại, hay sẽ tồn tại; điều đó chỉ hiện thực trong điều kiện cá biệt và cụ thể nào đó, và cũng chỉ trong điều kiện ấy nó mới mang một hình thái tồn tại như thế nào đó, và với những công dụng như thế nào đó. Ta nói, ở đây chỉ tồn tại một cây gậy, được dùng để chống đỡ, hay sử dụng như một vũ khí. Và như vậy, ở đây không hề tồn tại một sự vật nào được gọi là củi, chất liệu đốt. Nhưng, trong trường hợp khác, sự vật ấy tồn tại như một thanh củi, dùng làm nhiên liệu. Khi củi tồn tại, gậy không tồn tại. Khi gậy tồn tại, củi không tồn tại. Tồn tại hay không tồn tại, trong tự thể, trong tự tính, không có cái gì xuất hiện mới mẻ, và cũng không có gì mất đi. Không sinh, không diệt, không tăng, không giảm; đó là tịch diệt tướng, là yếu tính thường hằng tịch tĩnh.

Nhận thức được tịch diệt tướng ấy, chấp nhận như là sự thực tự nhiên, đương nhiên; đó gọi là vô sinh nhẫn (*anutpāda-dharma-kṣānti*).^[19] Nhận thức được thể tính huyền diệu ấy, quả là quá khó đối với con người trí năng thấp kém. Có thể cần phải sống nơi u tịch, bằng sự tập trung tư tưởng cao độ, rồi quán sát, chiêm nghiệm, mới có thể thể nghiệm được.

Nhưng ở đây, Bồ tát không đi bằng con đường tri thức cao siêu ấy. Bằng hành vi đơn giản thường nhật, Bồ tát cho người đói một nắm cơm, cho người lạnh một manh vải. Tình yêu thương lớn dần. Hiểu thấu những thống khổ của người bằng chính tâm tư và tình cảm của người. Bồ tát thể nghiệm tình người chính là thể nghiệm tự tính của pháp giới. Tâm người như đại dương. Ngoài nước, không có đại dương. Đại dương chính là nước. Giông bão, sóng thần, đại dương bị quấy động, nhưng tự tính nước vẫn bất biến. Không có cái gì sinh ra, không có cái gì mất đi. Bồ tát thể nghiệm vô sinh pháp nhãn.

Đồng thời với thể nghiệm vô sinh pháp nhãn, Bồ tát thành tựu các môn tổng trì (*dhāraṇī-dvāra*).¹²⁰¹ Đó là khả năng ghi nhớ. Vạn hữu tuy đồng một thể tính, nhưng mỗi sự hữu xuất hiện và biến mất trong những hình thái và công dụng đặc thù. Mỗi hạt cát, một tồn tại bé nhỏ, tầm thường và vô nghĩa, trong mỗi quan hệ nhân sinh nào đó. Nhưng bản thân hạt cát là pho sử trường thiên của vô tận quá trình sinh và diệt, sinh diệt liên tục trong từng sát-na. Bồ tát có vô lượng điều cần học và cần ghi nhớ.

Bằng sở đắc, chứng ngộ như thế, bây giờ Bồ tát thâm nhập các môn du hý thần thông tam muội (*vikrīḍito nāma samādhiḥ*). Đó là một pháp môn thiên định không ngồi yên một chỗ. Vẫn là trạng thái nhập định, ngừng động tư duy. Nhưng trong trạng thái đó Bồ tát du hành vô số quốc thổ. Đi vào ô trược cũng như đi vào thanh tịnh.

iii. *Hành*. Kinh nói: “Thành tựu vô sở úy. Trấn áp sức mạnh oán địch. Vào cửa của Pháp. Khéo léo vận dụng trí tuệ”. Đây là giai đoạn thực sự đối mặt thế gian.

Không phải cho đến đây Bồ tát mới phát khởi hành. Ngay từ lúc đầu, xuất phát từ lòng trắc ẩn ngẫu nhiên, bố thí cho người cùng khổ một đồng xu nhỏ; kể từ đây Bồ tát đã khởi sự hành đạo bồ đề. Nhưng bồ đề còn non yếu, có khi bị thoái thất. Tuy tu tập từ bi, nhưng cũng có khi oán hận người vì những hành vi ngang bướng hay rồ dại của người. Tuy tu tập quán sát bản tính chân thật của vạn hữu, nhưng cũng có lúc hoài nghi. Cho tới khi, qua nhiều giai đoạn tích lũy phước đức và trí tuệ, cho đến khi trí tuệ đạt đến chỗ toàn vẹn, và từ đó Bồ tát có khả năng thi hành những phương tiện thiện xảo.

Thấu triệt vô sinh pháp nhãn, Bồ tát không còn sợ hãi trước những thăng trầm, biến đổi của vạn hữu. Thành tựu biện tài vô ngại, Bồ tát không hề do dự khi cần phải chinh phục thế gian bằng đạo lý.

Oán địch, tức kẻ thù. Không có chúng sanh nào là kẻ thù của Bồ tát. Nhưng những phiền não ô nhiễm, những cạnh tranh xung đột của thế gian, những tội ác xấu xa của con người trong xã hội; Bồ tát tuyên chiến với những cái đó; quyết tâm tiêu diệt. Đây là lúc Bồ tát thực sự đi sâu vào lòng thế gian

để biến cải thế gian. Đi vào thế gian bằng phương tiện thiện xảo mà Bồ tát đã thông suốt. Do thế, ở giữa dòng đời để biến cải đời, nhưng không vì thế mà làm đảo lộn trật tự, gây xáo trộn trong đời. Nói một cách tượng hình, Bồ tát đặt trọn tâm thiên thể giới vào lòng bàn tay, nhưng chúng sinh sống trong đó không cảm thấy thế giới của mình nhỏ lại hay lớn thêm. Đời sống thường nhật vẫn như mọi ngày.

iv. *Nguyện*. Kinh nói: “Thành tựu đại nguyện. Thấu rõ các xu hướng và hành vi của chúng sinh. Biết rõ căn tính cao hay thấp của chúng sinh”. Bởi vì chúng sinh là nền tảng trên đó Bồ tát xây dựng Phật quốc. Đó là giai đoạn Bồ tát thực hành để thành tựu đại nguyện.

Ngay từ khi mới phát tâm, hành và nguyện là động lực chính khích lệ Bồ tát dũng mãnh tiến tới Phật đạo trường viễn. Để thành tựu đại nguyện, Bồ tát thấu hiểu sâu xa những khát vọng sai biệt của các loài chúng sinh, của từng chúng sinh cá biệt.

v. *Cứu cánh*. Kinh nói: “Trí độ thành biện, thuyết pháp thuần thực; quyết định tu tập ở trong Đại thừa; đối với mọi tác nghiệp đều có thể khéo léo tư lương. An trú trong uy nghi của Phật. Vào sâu trong biển tâm tuệ”. Tất cả mọi hành vi của Bồ tát đều hướng đến một mục đích duy nhất, đó là thành tựu Phật thừa. Do đã đạt được khả năng vận dụng trí tuệ và phương tiện một cách tự tại, nên mọi hành động đều thông dong, thông suốt, không hề bị vướng mắc, trở ngại. Nghiệp quả được gieo trồng từ nhiều đời nay đã chín muồi, tâm tư và hành động đều khéo hợp chân lý, do đó trong mọi phong thái đời sống, mọi uy nghi cử chỉ đều tương tự như Phật. Như Hoàng thái tử được huấn luyện lâu dài, nay tuy chưa lên ngôi Hoàng đế, nhưng đã uy nghiêm như Hoàng đế. Tâm tư và trí tuệ trở thành bao la như biển cả, dung nạp và chứa đựng vô số bảo vật để chờ ngày hiển hiện.

III. VẬN DỤNG PHƯƠNG TIỆN

Bồ tát vận dụng phương tiện theo hai phương diện: phổ quát và đặc thù.

Pháp tính vốn bình đẳng, nhưng căn cơ chúng sinh sai biệt bất đồng. Sai biệt theo thời gian, theo địa giới, và theo cả chủng tộc. Do đó Bồ tát cũng khéo léo vận dụng phương tiện đặc thù, mà không mâu thuẫn với phổ quát tính. Có thể nhìn vấn đề phổ quát và đặc thù theo quan hệ song trùng: vận dụng phổ quát tính vào cá biệt thể; và vận dụng cá biệt tính vào trong phổ quát tính.

i. Trước hết, vận dụng phổ quát trong đặc thù: Căn bản tu tập Bồ tát đạo là sáu ba la mật. Bồ tát vận dụng sáu ba la mật vào đời sống thường nhật như sau:

Vận dụng bồ thí ba-la-mật, Bồ tát cấp dưỡng những người cùng khổ, chăm sóc những người cô đơn không có chỗ nương tựa.

Vận dụng trì giới ba la mật. Bồ tát nêu cao nhân cách đạo đức, làm gương sáng cho mọi người noi theo.

Vận dụng nhẫn nhục ba la mật, Bồ tát tha thứ và bao dung với những người vô đạo, kiên nhẫn chịu đựng để nhiếp phục những kẻ ngoan cường.

Vận dụng tinh tấn ba la mật, cố vũ nghị lực những kẻ hèn kém; khích lệ những kẻ biếng nhác.

Vận dụng thiền ba la mật, để cho mọi người hưởng được vị ngọt an lạc của thiền; sống với chánh niệm, không tán loạn.

Vận dụng trí tuệ ba-la-mật, Bồ tát là ngọn đèn soi tỏ chân lý cho thế gian.

ii. Vận dụng đặc thù trong phổ quát. Trưởng giả Duy-ma-cật là nhân cách hóa, là điển hình cụ thể cho trường hợp cá biệt, ở đó, Bồ tát vận dụng phương tiện vào một thế giới mà chúng sinh có xu hướng hưởng thụ vật chất, chìm đắm trong đam mê ngũ dục. Kinh mô tả nhân cách và đời sống của Duy-ma-cật như là điển hình:

“Tuy hiện thân làm cư sĩ, nhưng đầy đủ phẩm chất của một sa-môn. Tuy sống trong gia đình nhưng không bị hệ lụy trong tam giới. Tuy có vợ, con, nhưng thường tu phạm hạnh. Tuy có quyền thuộc, nhưng vẫn sống đời sống viễn ly. Tuy trang phục bằng các thứ châu báu, nhưng bản thân được làm đẹp bằng tướng hảo của phước báo. Tuy hưởng thụ các thứ ẩm thực hào soạn, nhưng hương vị thật sự là các môn thiền định, tam muội. Tuy vẫn cùng vui chơi cờ bạc, nhưng vẫn thường hàng giáo hóa thành thực chúng sinh. Tuy chấp hành các nghi lễ, tập tục ngoại đạo, nhưng không hề xa rời ý hướng Phật pháp. Tuy học hiểu hết thầy kinh sách thế gian, nhưng chính yếu vẫn thường thức pháp lạc là nội điển. Khi xuất hiện giữa đám đông đô hội, luôn luôn vẫn là bậc thượng thủ để giảng giải đạo lý. Tùy theo thế giáo mà dự hàng theo cấp bậc tôn ty. Những sự nghiệp được thực hiện, tất cả đều không sai lầm. Mặc dù không mong cầu tài bảo thế gian, nhưng đối với lợi lộc thế gian vẫn kinh doanh không bỏ. Rong chơi khắp mọi nẻo đường để có cơ làm ích lợi cho nhiều người. Xử lý công việc Vương thất để bảo vệ quần sinh. Vào hội trường luận đạo, hướng dẫn thảo luận xu hướng Đại thừa. Vào các học đường, khơi mở kiến thức cho những người mộng muội. Vào chốn thanh lâu, chỉ cho thấy tai hại của dục vọng. Đi vào các hí viện, để dựng mọi người trong chánh niệm”.

Đó là một nhân cách nửa siêu nhiên, nửa hiện thực. Dù sao, một nhân cách như vậy không phải hoàn toàn hư cấu. Ta có thể tìm thấy người ấy ở đâu?

Kinh nói tiếp: “Trong hàng trưởng lão, ông là bậc tôn trưởng để diễn thuyết pháp những pháp tối thắng. Trong hàng cư sĩ, ông là cư sĩ bậc nhất, dạy họ đoạn trừ đam mê ái dục. Trong hàng sát-ly, ông là bậc tôn quý, dạy họ biết nhẫn nhục. Ở giữa chúng Bà la môn, ông là bậc tôn quý của Bà la môn, khiến họ dứt trừ ngã mạn. Giữa hàng đại thần, ông là bậc tôn quý của đại thần, dạy họ thực thi chánh đạo. Được tôn kính giữa những vương tử, ông dạy họ bằng trung hiếu. Được tôn kính trong các nội quan, ông giáo hóa các cung nữ bằng sự chân chánh. Được tôn kính trong hàng thứ dân, ông hướng dẫn họ hướng đến phước nghiệp. (...)”

IV. HIỆN THÂN THUYẾT PHÁP

Trong mười phương thế giới, chỉ có một thừa duy nhất là Phật thừa; không hai cũng không ba. Ngoại trừ, bằng phương tiện, Phật nói có ba. Phương tiện ấy, về tự thể cũng như ý nghĩa vận dụng, trong tính phổ quát cũng như trong hiện thực cá biệt. Lý do, vì đức Phật Thích Ca chọn thời điểm xuất thế là lúc thế giới đi vào chu kỳ suy thoái.^[21] Cư sĩ Duy-ma-cật hỗ trợ đức Thích Tôn để giáo hóa chúng sinh trong thời điểm suy thoái ấy. Và Duy-ma-cật đã vận dụng phương tiện như thế nào?

Sau khi giới thiệu các phẩm chất trí tuệ và đạo đức mà Cư sĩ Duy-ma-cật đã thành tựu, cũng như phương tiện thiện xảo mà ông vận dụng cho cứu cánh là tịnh Phật quốc độ, thành tựu chúng sinh, kinh giới thiệu: để vận dụng phương tiện thức tỉnh hàng vua chúa, đại thần, quý tộc và phú hộ, Duy-ma-cật hiện thân thọ bệnh. Khi ông thọ bệnh, vì trọng vọng địa vị xã hội của ông, cũng như nhân cách của ông, có đến vài nghìn người, từ vua chúa, quý tộc cho đến thứ dân, đến thăm bệnh. Nhân đó, Duy-ma-cật giảng thuyết cho họ về bản chất, cũng như giá trị tồn tại của sắc thân.

Với hạng người quyền quý cao sang, mà thế lực và tiền tài được coi như sự bảo đảm vững chắc cho đời sống, thì cứu cánh cần đạt đến trong đời này là củng cố thế lực và tích lũy tài sản. Làm thế nào cho họ thấy rõ bản chất mong manh của đời sống ấy, và làm thế nào để họ nhận thức được có đời sống khác cao thượng hơn, thật sự vinh quang hơn, với những xúc cảm siêu việt mà không một chất liệu trần gian nào có thể mang lại? Nói cách khác, với những người từ lâu đã quen với vị ngọt ngũ dục; thưởng thức mùi vị ấy không chỉ là tập quán mà còn là giá trị của đời sống; muốn lôi kéo họ ra khỏi chỗ ấy, phải làm sao khơi dậy các hương vị thơm nồng khác. Nhưng một người chưa bao

giờ biết mùi thơm là gì, thì cái mùi thôi là giá trị duy nhất, không còn giá trị nào khác được chấp nhận.

Hiện bệnh thuyết giáo, phương tiện thuyết giáo không có vẻ gì cao siêu huyền bí. Và chân lý được vén mở từ sự hiện bệnh cũng là sự thực mà mọi người đều biết. Thế nhưng, như châm ngôn của Thiền, “gánh nước và đốn củi chính là thân thông diệu dụng”, cũng thế, Duy-ma-cật thị hiện phương tiện thiện xảo bằng hiện bệnh. Ông đã giảng như sau:

“Này các nhân giả, thân này là do bốn đại chủng tập hợp mà thành, vốn không mạnh, không cứng. Nó yếu ớt, dễ mục rã nhanh chóng, không đáng tin cậy. Nó là vật chất đựng các thứ bệnh tật thống khổ. Nó là pháp biến hoại, đầy đầy tai hoạ.

“Này các nhân giả, thân như vậy, bậc thông tuệ không ý lại vào. Thân này như bọt nước không thể cầm nắm. Thân này như bong bóng, không tồn tại lâu dài. Thân này như quáng nắng, sinh ra do khát ái phiền não. Thân này như cây chuối, không có lõi chắc thật. Thân này như trò ảo thuật, xuất hiện từ điên đảo. ^[22] Thân này như chiêm bao, được thấy do hư vọng. Thân này như bóng, hiện hữu do nghiệp duyên. Thân này như tiếng vang, tùy thuộc nhân duyên. Thân này như mây nổi, thoáng chốc tan biến. Thân này như chớp nháng, không hề tạm dừng trong phút chốc. Thân này vô chủ, như đất. Thân này vô ngã, như nước. Thân này không chúng sinh, như lửa. Thân này không mạng, như gió. Thân này không nhân, như hư không. Thân này không thật, lấy bốn đại làm nhà. Thân này là không, vì lìa ngã sở. Thân này vô tri, như cây cỏ. Thân này không tạo tác, được chuyển động bởi sức gió. Thân này bất tịnh, ô uế đầy dẫy. Thân này hư nguy, tuy nhờ che đậy, ăn uống mà nuôi lớn, nhưng phải hao mòn và hủy diệt. Thân này nhiều chứng hoạ; chỗ nhóm họp của một trăm lẻ bốn thứ bệnh. Thân này dễ hoại như nước qua thềm cấp, thường bị già nua bức bách. Thân này không cố định, chắc chắn sẽ chết. Thân này là kẻ thù, ngập tràn các thứ rắn độc. Thân này là một tổ hợp rỗng không, được hợp thành bởi uẩn, xứ và giới.

“Này các nhân giả, đối với thân như vậy, nên nhàm tởm. Đối với thân Như lai nên sinh lòng hâm mộ. Vì sao? Thân Như lai được tập thành bởi vô lượng pháp thiện; được sinh từ vô lượng phước đức, trí tuệ thù thắng; được phát sinh từ vô lượng thù thắng giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến; được sinh từ tu tập từ, bi, hỷ, xả; được sinh từ sự tu tập bố thí, chế ngự, tịch tĩnh, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến; được sinh từ tu tập từ, bi, hỷ, xả; được sinh từ sự tu tập bố thí, chế ngự, tịch tĩnh, hết thấy ba la mật; do tu lục thông mà sinh; do tu tam minh mà sinh; do tu ba mươi bảy thành phần bồ đề mà sinh; do tu chỉ quán mà sinh; từ tu tập mười lục, bốn vô sở úy mà sinh; từ mười tám pháp bất cộng mà sinh; từ đoạn hết thấy pháp bất thiện, tích lũy hết

thấy pháp thiện mà sinh; từ tu tập chân lý chắc thật, không buông lung mà sinh; từ tu vô lượng nghiệp thanh tịnh mà sinh.

“Này các nhân giả, các phẩm tính của Như lai thân như vậy, các người nên thấy đều phát tâm mong cầu chứng đắc. Các người muốn được thân như thế, hãy trừ sạch các chứng bệnh của chúng sinh, phát tâm vô thượng chánh giác”.

Qua bài pháp ấy, tất cả những người đến thăm bệnh đều phát tâm vô thượng bồ đề.

Tuệ Sỹ

^[1] *Mahāvagga I*, Vin. i. 21.

^[2] *Māgandīya-sutta*, M.i. 501. Cf. *Trung A-hàm 38*, Đại 1, No 26(153).

^[3] Pali: *bhūnahuno*; số giải (MA. 11.211): *hatavaḍḍhino mariyādakārakassa*, kẻ đặt ra giới hạn làm tổn hại sự phồn vinh. Bản Hán, dẫn trên: bại hoại địa 敗壞地. Pali tương đương: *bhūma-han* thay vì *bhūna (-bhūta)han*.

^[4] *Saṅgīti-suttanta*, D.iii. 211: *sabbe sattā āhāra-tṭhitikā*. Cf. Hán, *Tập dị môn túc luận*, Đại 26, No 1536, tr. 367c: nhất thiết hữu tình giai y thực trụ 一切有情皆依食住.

^[5] Có bốn loại thực phẩm, *Tập dị môn túc luận 8* (Đại 26, No 1536, tr. 400b): 1. đoạn thực hoặc thô hoặc tế; 2. xúc thực; 3. ý tư thực; 4. thức thực. Cf. *Saṅgīti-suttanta*, D.iii. 228, *cattāro āhārā: kabalīnkāro āhāro oḷāriko vā skhūmo vā; phasso dutiyo; mano-sañcetanā tatiyā; viññāṇaṃ catuṭṭhaṃ*.

^[6] *Māgandīya-sutta*, M.i.506.

^[7] *Ariyapariyesanā-sutta*, M.i. 167, *ālayārāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratāya ālaya-sammuditāya duddasaṃ idaṃ thānaṃ yadidaṃ idappaccayatā paṭiccasamuppādo*.

^[8] Cf. *Māgandīya*. đã dẫn, M.i. 510.

^[9] Đại 38, No.1781, tr. 931b16.

^[10] Đại 38 No.1778, tr. 596c1.

^[11] Đại 38 No. 1781, tr.931b18: 梵音稱漚和拘舍羅。此云方便勝智。

^[12] *Upāya*, do động từ căn là \sqrt{I} , có nghĩa đi hay đến, và *upa*, tiền tố chỉ hướng đến gần, hay vị trí ở gần hay ở trên.

^[13] *Milindapañha*, rō. 27. So bản Skt., *Saddharmapuṇḍarīka*, ii. k.102: *sthitikā eṣā sada dharmanetrī, prakṛtiś ca dharmāṇa sadā prabhāsate/ veditva buddhā dvipadām uttamā, prakāśayiṣyanti mam ekayānam / Con mắt pháp này vốn thường trú, thường hằng soi sáng tự tính của các pháp. Sau khi thấy như vậy, Chư Phật, các đấng Lương túc tôn, khai thị nhất thừa này.*

^[14] Chư pháp tùng bản lai, Thường tự tịch diệt tướng. Phật tử hành đạo dĩ, Lai thế đắc tác Phật 諸法從本來常自寂滅相佛子行道已來世得作佛. (Đại 9 No.262, tr.8b25). Cf. *Saddharmapuṇḍarīka*, ii. k. 67: *evaṃ ca bhāsāmy ahu nityanirvṛtā, ādiprasāntā imi sarvadharmāḥ/ caryāṃ ca so pūriya buddhaputro,*

anāgato’dhvāni jino bhaviṣyati// Ta đã nói như vậy, tất cả pháp này bản lai tịch tịnh, thường hằng tịch diệt. Phật tử mà công hạnh đã tròn đầy, trong đời quá khứ, sẽ trở thành đấng Tối thắng.

^[15] Nhược nhân tán loạn tâm Nhập u tháp miếu trung, Nhất xung ‘Nam mô Phật,’Giai dĩ thành Phật đạo 若人散亂心入於塔廟中一稱南無佛皆已成佛道. (Đại 9 No.262, tr.9a24)

^[16] *Thành duy thức 9*, Đại 31 No. 1585, tr. 48b11. Cf. *Đại thừa A-tì-đạt-ma tập luận 5*, Đại 31, tr. 682b21 tt.

^[17] Cf. *Cūlavagga v*, Vin.ii. 107: *tena kho pana samayena chabaggiyā bhikkhū... aṅgarāgaṃ karonti*, «Bấy giờ Lục quần tỳ kheo... nhuộm màu tứ chi...»

^[18] Bốn chi hướng đến quả Dự lưu, *Saṅgīti*, D.iii. 227, *cattāri sotāpattiyaṅgāni: sappurisa-saṃsevo, saddhamma-savanaṃ, yoniso-manasikāro, dhammānudhamma-paṭipattī*. Xem giải thích, *Pháp uẩn túc luận 2*, (Đại 26 No. 1537, tr.458b25). Cf. *Māgandiya*, đã dẫn, M.i. 512.

^[19] Cf. *Đại Bát-nhã 449* (Đại 7 No. 220, tr. 264b23): «Bồ tát thuộc hàng Đại sĩ không còn thối chuyển ấy, bằng tính không của yếu tính tự hữu mà quán sát tất cả pháp, chứng nhập chính tính của Thánh đạo vô lậu, siêu việt địa vị phàm phu, cho đến, không thấy một pháp nào có thể được bắt nắm. Do không thể bắt nắm nên không có cái gì được sáng tạo. Do không có gì được sáng tạo ra, cho nên là tuyệt đối không sinh khởi. Do tuyệt đối không hề sinh khởi nên nói là vô sinh pháp nhẫn. Do đạt được vô sinh pháp nhẫn như vậy, vị ấy được nói là bất thối chuyển Bồ tát ma-ha-tát.»

^[20] *Phật địa kinh luận 5* (Đại 26 No.1530, tr. 315c25): «Đà-la-ni (*dhāraṇī* = tổng trì), đó là tuệ của tầng thượng niêm. có khả năng ghi nhớ vô lượng Phật pháp không để quên mất. Ở trong một pháp ghi nhớ hết thấy pháp. Ở trong một văn ghi nhớ hết thấy văn. Ở trong một nghĩa, ghi nhớ hết thấy nghĩa.»

^[21] Ngũ trước ác thế. Xem kinh văn, phẩm 10 “Phật Hương Tích”.

^[22] Cf. *Saṃyutta*, iii. tr. 142: *phenapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ/ vedanā bubbuḷūpamā/ marīcik-ūpamā saññā/ saṅkhārā kadalūpamā/ māyūpamañ ca viññānaṃ/ desitādiccabadhunā/* Sắc như bọt nước; thọ như bong bóng nước, tưởng như quáng nắng; hành như cây chuối; thức như huyền sự. Đấng Nhất Thân (=Phật) dạy như vậy.

TU' TUỞNG LÀ GÌ?

- 1/ **Tư tưởng không dẫn đến kiến thức như là khoa học;**
- 2/ **Tư tưởng không mang lại một sự khôn ngoan có ích cho sự xử thế;**
- 3/ **Tư tưởng không giải quyết một bí ẩn nào của thế giới;**
- 4/ **Tư tưởng không trực tiếp mang lại những thế lực cho hành động.**

“Sa mạc lớn dần... khổ thay cho những ai ôm giữ sa mạc”
NIETZSCHE (M. HEIDEGGER *Qu'appelle-t-on Penser*)

I.

Đề đi vào lãnh vực thâm sâu và tăm tối mà ở đó câu hỏi trong tiêu đề của bài này được nêu lên, chúng ta hãy lấy thí dụ.

Tạp chí này mang nhãn hiệu là TU' TUỞNG. Và trong những số của bộ mới, mỗi số trình bày một chủ đề. Cố nhiên, tất cả chúng ta đều hiểu rõ rằng mỗi chủ đề đều mang một ý hướng nào đó. Nếu chúng ta có thể nói rõ hơn, thì trên mọi ý hướng, cái ý hướng then chốt là “đặt lại giá trị của...”. Nói khác đi, đó là ý hướng nhằm phá hủy những giá trị đã cũ của một cái gì đó và mang lại cho cái gì ấy một giá trị mới. Phải chăng giá trị của một sự thể chính là biểu lộ bản tính của sự thể ấy; biểu lộ như là xuất hiện, hiện diện với Hiện tại?

Trong bước đầu của sự đặt lại, cái ý niệm về sự đặt lại đã hàm ngụ rằng vấn đề được đặt ra đã hiện diện, đã gây một ảnh hưởng nào đó trên đời sống trí thức của chúng ta, và nói rộng thêm, trên đời sống thực hành của chúng ta. Cái gì có thể gây ra một ảnh hưởng như thế chắc chắn là cái xuất hiện với tư

cách một chủ thể tác động. Cái làm cho chủ thể tác động có thể xuất hiện để mà tác động được gọi là THỂ tính. Cái đó không là gì cả; chúng ta không thể nhìn thấy nó trong toàn thể tính của nó từ một thời phần hay một phương vị nào đó, nhưng vì điều chắc chắn đối với ta rằng cái đó nó đã gây nên một hiệu quả mà chúng ta có thể nhận ra được, cho nên chúng ta biết rằng có cái đó. Thể tính được biểu lộ bằng tác dụng của nó, nghĩa là bằng dụng tính. Và, tác động ấy được nhận ra bằng hiệu quả của nó. Trong chiều hướng này, sự biểu lộ của thể tính, đối với chúng ta, cũng là sự biểu lộ của cái đã xong, đã tựu thành.

Như vậy, đặt lại giá trị của một cái gì đó cũng có nghĩa là đặt lại một thể tính đã xong. Sự đặt lại như vậy cũng có nghĩa như là sự di chuyển. Chúng ta di chuyển một thể tính đã xong từ một vị trí này sang vị trí khác; bởi vì trước kia nó đã được đặt không đúng chỗ.

Chúng ta gọi cái chưa xong là khả thể và cái đã xong là hữu thể. Thể tính đã xong là hữu thể (*étant*); đó là thể tính *luôn luôn như thế*. Chúng ta không bằng lòng về hữu thể đó; chúng ta không bằng lòng về tác động mà nó gây ảnh hưởng trên đời sống hiện tại của mình, cho nên chúng ta muốn sửa đổi nó. Bởi vì nó luôn luôn như thế, nên chúng ta chỉ có thể sửa chứ không thể đổi, nghĩa là chúng ta sửa lại vị trí của nó. Hoặc giả, đổi ở đây cũng mang ý nghĩa thay đổi, tức là thay thế cái này bằng một cái khác, thay thế hữu thể này bằng một hữu thể khác.

Trong ngôn ngữ thường nhật, khi chúng ta nói rằng: “Kẻ ấy đã làm xong cuộc đời của nó”, là chúng ta muốn nói rằng kẻ ấy đã chết; bất cứ chết theo nghĩa nào:

*Thôi còn chi nữa mà mong
Đời người đến thế là xong một đời
(Kiều)*

Đời sống được coi là chấm dứt. Cái chưa đến không trông mong gì nó sẽ đến, vĩnh viễn không đến, cho nên cái đã qua cũng vĩnh viễn qua luôn. Những ngày còn lại là một cuộc phấn đấu cho cái đã qua trở lại, trở lại trong sự *phản phục miên trường*. Không trở lại như là cái đã xong và đã mất nay trở lại. Nghĩ rằng mình đã chết, nhưng vẫn thấy mình đang sống. Cái gì chúng ta cho ý thức rằng dù là đã chết nhưng lại đang sống, cái gì biểu lộ cho một tổng hợp kỳ diệu của đời sống như thế? Ấy là:

Chữ trình còn một chút này
(*Kiểu*)

Tấm lòng trình bạch thì đã chừa từ lâu, nhưng chữ trình thì lại vẫn còn mãi mãi. Thể tính tự biểu lộ trong sự khép mở của nó là thể tính của cái đến để mà đi, và đi là đi mất. Thể tính không biểu lộ thì không tồn tại, cho nên vẫn còn đó; không phải ở đó trong chiều hướng không và thời gian của tri thức thường nghiệm, mà ở đó là vì ở trong sự phơi mở - phơi mở nhưng không biểu lộ như là xuất hiện - của Thể tính. Nhưng con người đã không cuu mang thể tính trong vực thăm tịch ngôn của nó; và tính thể bấy giờ phải tự biểu lộ trong tư thế khép mở của nó. Từ đó, tính thể là cái xuất hiện một lần là xuất hiện vĩnh viễn. Đây là thể tính của cái đã xong, cái đã chết.

Sự chết còn biểu lộ một sự hoang vu, chúng ta nói “phong cảnh chết chóc” chính là muốn nói một phong cảnh hoang vu. Phong cảnh hoang vu là nơi vắng bật dấu vết của con người.

Chúng ta đặt lại một sự vụ, chính bởi sự vụ ấy đã và đang tạo nên một phong cảnh hoang vu không có bóng dáng con người trước mắt chúng ta. Chúng ta dời đổi sự vụ ấy đi nơi khác, và thay vào đó một sự vụ mới; dù sao, sự vụ mới mẻ này cũng phải là một sự vụ đã được làm xong, đã được thiết định xong. Chúng ta không đặt lại vấn đề, ngay cả trong đời sống thường nhật. Chúng ta cần có những dữ kiện mới để đặt lại vấn đề. Dữ kiện dù có là mới mẻ cũng là cái đã xong. Thế giới của chúng ta được thiết định bằng tất cả những dữ kiện như thế; và như vậy, thế giới mà chúng ta đang sống trong đó là một sa mạc:

“Sa mạc lớn dần... khổ thay cho những ai ôm giữ sa mạc”. (Nietzsche, do Heidegger trích trong sđd).

Thế giới của chúng ta là một phong cảnh hoang vu không có bóng dáng con người. Chúng ta sống và chỉ ý thức mình sống trong tương quan với hữu thể; chúng ta xử sự với hữu thể và hữu thể.

Chúng ta tư tưởng, nghĩa là chúng ta cuu mang điều gì đó với tư cách là điều đã được thiết định như là dữ kiện.

Có một tấm lòng trình bạch thì đã chừa rồi, nhưng còn một chữ trình ở đâu? Chúng ta tư tưởng, nghĩa là cuu mang cái đã qua. Sự đặt lại của chúng ta

là nhắm đến một chủ đích ở phía trước, và cung cách đặt lại của chúng ta là lùi lại phía sau. Thể tính là một vực thăm mịt mù. Chúng ta như những con chim đêm trước ánh sáng ban ngày. “*L’être de l’étant est le plus brillant, et pourtant nous le voyons pas de tout...*” (sđd., tr. 85).

Tiếp tục thí dụ, chúng ta bước tới bước thứ hai.

Hành vi đặt lại của chúng ta bắt nguồn từ một *tư tưởng* nào đó, nghĩa là chúng ta đang tư tưởng. Chúng ta tư tưởng về hiện tượng thể giới chúng ta, và tư tưởng ấy thúc đẩy chúng ta hãy làm một cuộc sửa đổi thực tiễn, bắt đầu sửa đổi bằng lý thuyết rồi áp dụng lý thuyết vào thực hành.

Nói theo văn mạch kể trên thì chúng ta đang tư tưởng trong một thể giới hoang vu vắng bóng người. Cũng theo văn mạch ấy, và đây là điều có vẻ ngược ngạo, rằng chúng ta không tư tưởng. Chúng ta không tư tưởng vì chúng ta không là con người trong *thể tính người*. Chúng ta là con người của định nghĩa cô điển: con người con vật (có lý tính): *L’homme est l’animal non encore determine; l’animal rationnel n’est pas encore mis dans la plénitude de son être.* (sđd., tr. 54).

Chúng ta không tư tưởng, không phải vì chúng ta không có cái tư tưởng để mà tư tưởng, nhưng vì cái đó lẫn tránh chúng ta. Bởi vì cái tư tưởng đích thực thì ẩn giấu, lẫn khuất, không biểu lộ; cái biểu lộ chỉ là tác dụng công dụng của nó. Chúng ta đặt lại vấn đề; và chủ đích được nhắm đến là hiệu quả của cung cách đặt lại vấn đề sẽ xảy ra như thế nào. Mọi cái xuất hiện cho ta chỉ có ý nghĩa ở cái công dụng của nó, nghĩa là chúng xuất hiện với tư cách là Dụng tính (Zuhandensein) chứ không như là Thể tính. Chúng ta tư tưởng, nói thể cũng có nghĩa là chúng ta cuu mang Dụng tính, nghĩa là cuu mang tính cách ích dụng mà một sự thể, một vật hay một người, có thể mang lại cho ta. Nói cách khác, chúng ta cần đến những máy móc hơn là cần đến con người trong thể tính người của nó. Nếu chúng ta nói: chúng ta tư tưởng về cái tư tưởng, cố nhiên cái tư tưởng ấy xuất hiện trong thể tính của nó, dù xuất hiện trong tư thế lẫn khuất, ẩn giấu của nó, nhưng thực sự, cái ấy không xuất hiện như là dụng tính, do đó, không phải rằng chúng ta đang tư tưởng mà thực sự chúng ta đang tính toán.

Đặt lại vấn đề là nhắm đến một chủ đích nào đó ở phía trước, nhưng cung cách đặt lại thì lùi về sau. Càng đặt lại, càng lùi về sau (*regression à l’infini*). Ở đây chúng ta đang nói về sự vắng bóng của con người, nghĩa là đang nói đến cái không-tư-tưởng. Và như thế, nếu nói ở đây chúng ta đang tư tưởng, thì

cái tư tưởng để chúng ta tư tưởng là cái không tư tưởng. Đây là một bước nhảy lùi trong cung cách tư tưởng của chúng ta. Bước nhảy lùi ấy cũng nằm trong cung cách đặt lại vấn đề của chúng ta.

Bây giờ chúng ta trở lại thí dụ như trên để có thể nói thêm về cái không tư tưởng ấy. Cái tư tưởng của chúng ta là cái không tư tưởng, bởi vì chúng ta đến với nó với *nhãn hiệu* của nó chứ không phải đến với chính nó. Nếu có thể nói rõ hơn, thì chúng ta đến với hiệu quả của nó chứ không với chính nó. Thí dụ của chúng ta là tờ báo TU TƯỞNG. Chữ tư tưởng ở đây là một nhãn hiệu, như nhãn hiệu thuốc bổ Révitalose chẳng hạn. Tác dụng của nhãn hiệu là mời gọi, nhưng không cần phải có người mời gọi. Một nhãn hiệu không mang một ý nghĩa nào hết, nhưng nó hứa hẹn một hiệu năng nào đó. Hiệu năng của Révitalose là bồi bổ sức khỏe chẳng hạn. Không có *cái*-Révitalose đích thực mà chỉ có nhãn hiệu Révitalose. Cũng thế, ở đây không có *cái*- TU TƯỞNG đích thực (authentique) mà chỉ có nhãn hiệu TU TƯỞNG. Chúng ta là một nhãn hiệu, một dấu hiệu, không có ý nghĩa (sđd., tr. 28, 30).

Chúng ta đã đưa ra một thí dụ dài như trên hầu đủ để nhấn mạnh trên điểm nói rằng, như ngay ở lời mở đầu, lãnh vực tư tưởng là lãnh vực thâm sâu và tăm tối. Bởi vì những bước đi của chúng ta trong cung cách đặt lại vấn đề là những bước thụt lùi. Và bởi vì cái tư tưởng ở đây là cái không-tư-tưởng. Người viết TU TƯỞNG, người đọc TU TƯỞNG, tất cả đều chứng tỏ nhãn hiệu TU TƯỞNG nói lên cái không tư tưởng. Tiến thêm một bước, nghĩa là thụt lùi một bước nữa, chúng ta nói, người đọc TU TƯỞNG và người viết TU TƯỞNG tất cả đều mang cái-không-tư-tưởng lại cho TU TƯỞNG.

II.

“Làm thế nào để đặt lại...?” Và nói rõ hơn, “Làm thế nào để đặt lại vấn đề?” Câu hỏi của chúng ta mang hai khía cạnh: nó được diễn ra trong tính cách biểu lộ của cái được nói đến, và diễn ra trong chính thể tính của cái được nói đến. Tất cả những câu hỏi chỉ có thể hình thành nếu nó được diễn ra trên một căn bản thể luận và chỉ được nhận thức bằng nhận thức thể luận (connaissance ontologique).

“Làm sao để đặt lại vấn đề?” Câu này không mang một hình thức thể luận (question ontologique), nhưng chắc chắn là nó được đặt trên căn bản thể luận (ontology fondamentale): bởi vì, nó là cung cách biểu lộ bằng tác dụng

của một mệnh đề thể luận chứ không phải là thể tính của chính mệnh đề thể luận ấy.

Thể nào là một vấn đề, một câu hỏi, nghĩa là vấn đề được biểu lộ như thế nào? Nói một cách tổng quát: Cái ấy được biểu lộ như thế nào? Trên phạm vi vật thể luận (ontique), Cái ấy được xác định như là hữu thể (étant), nghĩa là, Cái ấy, cái xuất hiện ở đó trong tính cách vĩnh viễn như là như thế (vĩnh viễn như bây giờ và ở đây, Nunc Stant). Hữu thể ở đây được coi như là tồn thể, l'être-subsistant. Cái (hữu thể) được biểu lộ như thế mới có thể biểu lộ cho tri thức thường nghiệm. Tương quan giữa cái ấy và ta là một tương quan ngoại tại, tương quan giữa cái này nằm cạnh cái kia. Do đó, ta như một chủ thể đặt vấn đề, và cái ấy, như là cái được hỏi, cả hai đều là những vật thể cố định, bởi do tính cách xuất hiện đó, cái này cạnh cái kia trong thế giới vật thể, tương quan giữa ta và cái ấy hoàn toàn là tương quan tác dụng; và bởi vậy, mọi câu hỏi của chúng ta đều nhắm đến công dụng của cái được hỏi. Ở đây là tác dụng trong một chiều hướng đã được thiết định xong, cho nên tương quan của nó cứng đờng như tương quan của các bộ phận trong một cái máy. Bởi vì ở đây là thể tính đã thiết định xong, thể tính cố định, cho nên thể tính ấy không dung chứa nỗi xúc cảm sâu xa của đời sống, cái xúc cảm biết mình sẽ chết và đang sống.

*Tiền bất kiến cổ nhân
Hậu bất tri lai giả
Niệm thiên địa chi du du
Độc sáng nhiên nhi lệ hạ.*

(Trần Tử Ngang)

Và đây cũng là xúc cảm về một hình ảnh bất định mà không gian và thời gian trong tri thức thường nghiệm không thể xác định nổi, nhưng chúng ta cảm nghiệm được bằng một tổng hợp kỳ diệu của nhận thức thể luận. Đây là hình ảnh của một quá khứ bỗng nhiên sừng sững trong hiện tại, âm thanh của nó vang vọng từ xa nhưng bóng dáng của nó mờ lung như trước mặt:

*Dường như bên ốc bên thềm
Tiếng Kiều đồng vọng bóng xiêm mơ màng*

(Kiều)

Cái bất định của một hình ảnh như thế cũng là *tính cách* bất định của thể tính. Thể tính là cái nhờ đó mà tính cách bất định có thể có, và ta có thể nhận

thức được; mà thể tính ấy vẫn còn là một vực thẳm tịch nhiên. Về phía chúng ta, chúng ta chỉ nhìn qua *tính cách* bất định, rồi mới cảm nghiệm thể tính bất định của tịch nhiên bằng tương quan tác dụng:

*Dường như bên óc bên thêm
Tiếng Kiều đồng vọng bóng xiêm mơ màng
Bởi lòng ghi tạc đá vàng
Tưởng nàng nên lại thấy nàng về đây*

(Kiều)

Nếu ta hiểu tương quan tác dụng ở đây trong lãnh vực giao hoán của xã hội, trong lãnh vực kiến thức khoa học, trong phạm vi xử thế, thì lời thơ ấy chỉ có thể là một lời thơ đẹp, một thứ đẹp hời hợt, không có chất sống. Và nếu phải nói có, thì đây chỉ có sự sống trong một môi trường cố định. Từ đó, *Dasein* chỉ có thể hiện-thể trong một không gian ba chiều. Bởi vì, *Dasein* hiện-thể trong một không gian ba chiều nên thể tính của hiện thể *Dasein* là một hiện thể vật thể.

Tuệ Sỹ

(Bài đăng Tạp chí *Tu Tưởng*, bộ mới số 5,
Viện Đại học Vạn Hạnh, tháng 10 năm 1969)

In lại trong *Tuệ Sỹ Văn Tuyển*, Tập II. TRIẾT HỌC
NXB Hồng Đức, quý I năm 2015, tr. 46-54

¹ Theo bản dịch Pháp văn của A. Becker và G. Grandel, 2^e ed. PUF, Paris 1967.
Những ghi chú (sdd) sau đây đều chỉ cho tác phẩm này.

SỰ HỦY DIỆT CỦA MỘT TRÀO LƯU TƯ TƯỞNG

*Xin chào giữa bước chân ra
Chết từ sơ ngộ màu hoa trên ngàn*
(Bùi Giáng)

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

(I)

Từ khi người Âu châu khởi nghiệp nghiên cứu Phật học, với những phương pháp có tính khoa học và xác thực, cho đến đầu thế kỷ XX này, qua một trăm năm, họ tỏ vẻ ngần ngại và thất vọng trước một đối tượng khảo cứu mà triết lý chẳng ra triết lý, tôn giáo cũng chẳng phải tôn giáo. Dù họ có bộc lộ tất cả cảm tình của mình, như Stcherbatsky, hay cố giữ cái phong thái *khách quan nghiêm chỉnh* của một học giả, kết luận của họ thật là thống thiết. Louis de la Vallée - Poussin, người Pháp, với cái hong thái học giả nghiêm chỉnh, trước cái lý luận kỳ quặc của Mādhyamika, bất chấp vi phạm luật Mâu thuẫn hay luật Triệt tam, năm 1917, trong tác phẩm *The Way to Nirvana*, ông nói: “*Chúng ta thất vọng*”. Đến năm 1927, Stcherbatsky, người Nga, khi trả lời cho Poussin về ý nghĩa *Nirvana* của Phật giáo, với quan điểm của phái

Mādhyamika, ông cũng mở đầu cho tác phẩm của mình bằng những lời ¹: “*Dù một trăm năm đã trôi qua, và từ khi sự khảo cứu có tính cách khoa học về Phật học đã được khởi sự ở Âu châu, chúng ta vẫn còn mù mịt về những giáo thuyết căn bản của tôn giáo này và nền triết lý của nó*”.

Cho đến năm 1955, T. R. Murti xuất hiện với tác phẩm có kích thước: *The Central Philosophy of Buddhism*, một tác phẩm khảo cứu về hệ thống Mādhyamika, thể giới hình như đã sáng tỏ hơn. Tính sáng tỏ này đã được D. Friedman bộc lộ trong bài tựa cho *Early Buddhist Theory Knowledge* của Jayatilleke, năm 1963.

Dù vậy, mãi đến năm 1967, Richard Robinson, với tác phẩm *Early Mādhyamika in India and China*, còn phải mở đầu bằng những lời mà ông gọi là thông lệ, một thông lệ không thể bỏ đối với những khảo cứu về Mādhyamika: “*Dù với những nỗ lực quan trọng của của các người trước, chúng ta vẫn thực sự chưa thấu hiểu nổi trường phái này*” ²

Lược qua những thái độ của các học giả Phật giáo Âu châu đối với Mādhyamika như thế, trước những luận đề luận lý rất kỳ quặc của trường phái này, một cách trực tiếp hay gián tiếp, tất cả những người khảo cứu về Mādhyamika đều có một tiền đề luận lý, cũng kỳ quặc do chính mình bị bắt buộc phải dựng lên: “*Nàgārjina đã nỗ lực bình vực cho một thứ chân lý nào bằng Tánh Không luận (Sūnyavāda) của ông*”? Thực sự, một câu hỏi như vậy rất hợp lý về mọi mặt, hợp lý từ động lực thúc đẩy công trình khảo cứu, cho đến vận dụng các trích dẫn vào các nguyên tắc lập luận để đi đến một kết luận, một giải pháp thỏa mãn. Nhưng cái câu hỏi ấy lại trở thành kỳ quặc ở chỗ, khi người ta hội đủ mọi phương tiện để tiến gần tới một giải đáp thỏa đáng, thì cũng chính tất cả những phương tiện vận dụng ấy xoay ngược câu hỏi sang một chiều hướng khác; bây giờ người ta thấy là chưa xác định nổi vị trí của câu hỏi được nêu lên từ lúc đầu làm chỉ đạo cho công trình khảo cứu của mình. Đã không xác định được nổi vị trí và chiều hướng của câu hỏi thì khó mà xác định được các giải pháp sắp có của mình nên đặt trong vị trí và chiều hướng nào, để có thể gọi là thích đáng và thỏa mãn. Một tác phẩm như vậy, khi vừa khởi sự, nó khởi sự trên một con đường rất thông dong, nhưng cuối cùng phải khép kín lại trên chính nó, trong cái bóng tối mù mịt của thứ Tánh Không luận nào đó. Thí dụ, người ta muốn giải quyết những mâu thuẫn và bất lực được chứa đựng trong các tiền đề triết học bằng cách dựa vào đặc tính của xác thịt ³. Với một ý

định như vậy, người ta thấy có thể khởi sự bằng một viên tượng của đồng nhất tính, mà vẫn có thể chấm dứt bằng cứu cánh của một mâu thuẫn, trên một con đường rất thông dong. Tuy nhiên, một công trình như vậy cũng chỉ có nghĩa là mở ra và khép lại trên chính nó. Nếu nói đến khả tính bao dung, thì sự bao dung ấy chỉ là sở đặc riêng của nó đối với chính nó. Hoặc nói cho kỳ cùng, khi người ta thấy cần phải hủy diệt một trào lưu tư tưởng nào đó, người ta bắt đầu bằng một căn tính hủy diệt của sự hủy diệt, thì sự thể vẫn không ngoài ý muốn rằng mở ra và khép lại trên chính nó. Như một ngọn lửa hủy diệt tất cả, và khi những cái cần hủy diệt đã bị hủy diệt, chính ngọn lửa ấy cũng tự hủy diệt, không còn lại dấu vết.

Thí dụ vừa kể thường được dung để ám chỉ *Nirvana*. Nếu vậy, câu nói sau đây của Nàgàrjuna phải được lãnh hội như thế nào? Ông nói: “... *Pháp như Niết bàn*”. Cái khởi lên tự chính nó và biến mất do chính nó, cái ấy được gọi là tự hữu (*svabhàva*). Một cái như vậy không có lý do tồn tại, và những luận thuyết bảo vệ cho nó cũng không có lý do thành lập. Murti phát biểu ý kiến: “*Người ta thường đòi hỏi một hệ thống triết học mang lại cho chúng ta những quan điểm của nó về những hiện hữu cứu cánh... Triết lý Mādhyamika không phải là một hệ thống trong ý nghĩa này*”³. Ý kiến ấy là một trong những yếu tố biện minh cho Mādhyamika trước một số chủ nghĩa, như hư vô chủ nghĩa chẳng hạn. Đó có thể không phải là một lối biện minh mới mẻ; ít nhất nó đã xảy ra từ *Àrya-Deva*, vị tổ thứ hai của Mādhyamika ở Ấn độ; tức là khoảng sau thế kỷ thứ II Tây lịch nó đã khởi sự. Tuy vậy, những ai có thiện cảm với Mādhyamika đều nói đến luôn, trừ những người cố tình giữ một thái độ gọi là khách quan nghiêm chỉnh.

Bởi nhiều lý do, thái độ biện minh vừa nhắc ở trên càng ngày hình như càng trở thành thể tài then chốt trong các công cuộc khảo cứu về Mādhyamika. Chúng ta cũng có thể coi thái độ của Raymond Panikka, bày tỏ trong tạp chí *Philosophy East and West*, vol. XVI, số 3-4, 1966, như là một thái độ phổ cập hiện nay đối với học thuyết Mādhyamika. Người ta không coi học thuyết này có một chủ đích nào đó phải hướng đến, vì Nàgàrjuna thường nói sinh tử và Niết bàn là một, hay Pháp như Niết bàn, cái khởi lên như biến mất, cái đến như vậy là đi như vậy - *Tathàgata*; cái sự thực như vậy là như vậy - *Yathàbhutam*, v.v...; nghĩa là, chỉ nên coi Mādhyamika như là một học

thuyết phê bình, cứu cánh được tìm thấy ngay trong các phương tiện vận dụng của ngôn ngữ và tư tưởng. Có thể nói cách khác, qua các phương tiện mà Mādhyamika vận dụng, người ta thấy ngay sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng không ở ngoài hay ở sau sự phát khởi của nó. Đây không phải là định luật sinh thành và hủy diệt của mọi sự thể, nhưng giới hạn của các phương tiện mà người ta vận dụng là như vậy.

Bấy giờ, nếu muốn cân nhắc hiệu lực mà Mādhyamika có thể có, người ta phải thay đổi bình diện vận dụng ngôn ngữ và sinh hoạt thực tế. Bài tựa của Paul Deméville viết cho bản dịch Pháp văn của J. May về tác phẩm *Prasannapadā Mādhyamikavṛtti* của Candrakīrti ⁶, nói: “*Phải ở Trung hoa người ta mới thấy một thành tựu sôi nổi của triết học về Tánh Không này*”. Sự thành tựu đó là Tánh Không được vận dụng ngay trong sinh hoạt của Thiền, trong những việc “*gánh nước, đốn củi*”. Đó là cái mà Deméville gọi rằng sự giải thoát được vận dụng bằng Tánh Không là sự trở về với các sinh hoạt thực tế thường nhật. Richard H. Robinson với tác phẩm *Early Mādhyamika in India and China* cũng nỗ lực trong chiều hướng này, như những lời ông bộc bạch trong chương I của tác phẩm.

Như vậy, mặc dù chúng ta lúc nào cũng có thể nói, cứu cánh của học thuyết Mādhyamika phải cố tìm thấy trong các phương tiện vận dụng của nó, nhưng hình như người ta phải thay đổi tất cả bình diện mới thấy được cái chất sống động của nó, hơn là dừng lại ở chính quê hương - nghĩa đen là nghĩa bóng - của nó. Bởi vậy, người ta thấy Murti phải bám sát Kant và Hegel ⁷ mới có thể vết về Mādhyamika một cách thông dong, nhà học giả này đã vận dụng tất cả các nguyên tắc luận lý, các phương thức phê bình triết học... , nhưng cai, ta có thể nói, rất xa lạ đối với những điều được nói trong các tác phẩm của Nāgārjuna. Robinson cũng vậy. Dù không đồng ý với phương pháp của Murti, nhưng trong tác phẩm của ông, ngoài công việc phiên dịch và bình chú các tài liệu của người Trung hoa có liên hệ đến Mādhyamika, hình như ông không có cách nào hơn nữa.

Chúng ta vừa nói đến sự thay đổi bình diện để thấu hiểu tất cả ý nghĩa và hiệu lực của Tánh Không, hoặc trong học thuyết Mādhyamika. Ở đây, chúng ta cần nêu lên, ít nhất là một, trường hợp điển hình. Trước hết, các bình diện

được thay đổi có thể từ lý thuyết sang thực hành; sự vận chuyển của tư tưởng từ một nền văn hóa này sang một nền văn hóa khác với các khía cạnh xã hội, ngôn ngữ và truyền thống... Trên tất cả, bình diện lịch sử thường được sử dụng nhiều nhất; nó thường đến độ người ta có cảm tưởng à đang ở ngay trong lòng phát triển của một học thuyết; không một chút thắc mắc nào về bản tính không lịch sử của tư tưởng, và cố nhiên là không bao giờ thắc mắc rằng làm như vậy có phải là đã đẩy tư tưởng ấy sang một bình diện khác hay không. Các nhà Phật học Trung hoa cổ đại đã thực hiện sự việc này rất thông thường. Họ làm thế để tìm một giải thích hợp lý cho lý do xuất hiện của Tánh Không luận trong Phật học. Tuy nhiên, họ không đặt bình diện lịch sử này theo các thời đại phát triển của tư tưởng Phật học. Lịch sử thì có diễn tiến, nhưng không đi thẳng hay quanh co; mà diễn tiến theo luật phản phục của *kinh Dịch*: như một ngọn núi lửa, cháy rồi lại cháy, cháy mãi không thôi; ngọn lửa này đuổi theo ngọn lửa khác; có diễn tiến, nhưng bất động; biến dịch và biến động trong bất dịch và bất động. Dĩ nhiên họ phải trích dẫn những điều có nói đến trong các kinh Phật đã được lưu truyền tại Ấn độ. Tài liệu như vậy rất phong phú. Toàn thể lịch sử Phật giáo chính là những ngày tháng lang thang của Phật trên đất Ấn, khéo léo vận dụng vô số phương tiện để đáp ứng cho tất cả mọi căn cơ trước khát vọng tuyệt đối là giải thoát và giác ngộ. Đó là lịch sử diễn tiến trong một không gian và thời gian thu hẹp, quy tụ trên nhân cách của một vị Phật, đức Thích Ca. Trong thế giới vô tận, lịch sử là một cuộc hành trình với nghĩa “đi như vậy và đến như vậy”, từ vị Phật này tiếp đến vị Phật khác. Bởi vì “đi như vậy và đến như vậy”, do đó, lịch sử có diễn tiến, có lặp lại, nhưng bất động như hư không. Với một quan niệm về lịch sử như vậy, mọi xung đột của các ngành học thuyết Phật giáo tại Ấn độ được hóa giải hết tại Trung hoa. Những xung đột tại Trung hoa không phải là không có, nhưng hình như không đáng kể. Trước một thứ lịch sử tư tưởng thế này, ở đây, chúng ta chỉ có thể nói một cách vắn tắt: làm thế nào để vận dụng tất cả khả năng của ngôn ngữ và tư tưởng trên một diễn tiến hợp lý, bất chấp các nguyên tắc luận lý - thí dụ, vi phạm luật Triệt Tam hay cấm Mâu thuẫn... Bởi vì, ở trí tuệ thông tục, chỉ có tiệm chứ không có đốn? Người ta có một nguồn giáo chứng có thẩm quyền tuyệt đối, *Saddharma-pundarika-sutra*: “*durvijneyam sariputra samdhohasyam tathàgatànàm...*”; “không thể hiểu được sự biểu thị của đức Như Lai”. Tại sao vậy? “... *màhopayakausalya jnananadarsanaparama pàramità pràptàh...*” Bởi vì”Sở đắc về đại phương

tiện trí kiến ba-la-mật” của các ngài vậy. Đây không phải là cố tình viện dẫn một chứng lý. Bất khả thuyết trước một tình trạng nan giải, nhưng vì biết rằng trong dòng vận chuyển của ngôn ngữ và tư tưởng, tất cả mọi sự khởi lên, tồn tại rồi biến mất giống như quầng nắng, như một giấc mộng ⁸.

Trên đây là sơ lược một ít kiến giải và phương thức áp dụng đối với Mādhyamika, từ trước đến nay.

Bây giờ chúng ta trở lại cái ý tưởng ban đầu, với hai câu hỏi then chốt:

1/ Tánh Không luận là gì?

2/ Nàgàrjuna đã nỗ lực bảo vệ một chân lý nào bằng Tánh Không luận?

Bởi vì câu hỏi thứ nhất thường bắt buộc người ta phải trả lời bằng các công thức của định nghĩa - làm như vậy là tự giới hạn tri kiến vào một khuôn khổ cố định hẹp hòi - và bởi vì người ta cảm thấy rằng chỉ có thể đạt đến một cứu cánh nào đó của Mādhyamika bằng chính các phương tiện vận dụng của nó, cho nên mọi nỗ lực đều được quy tụ vào câu hỏi thứ hai. Trong sự nỗ lực này, tính cách phản danh và mâu thuẫn nội tại của ngôn ngữ và tư tưởng thường được vận dụng tích cực nhất. Sau đó, hình như người ta sẽ tiến đến nơi mà Nàgàrjuna gọi là nơi chấm dứt tất cả diễn tiến của ngôn ngữ và tư tưởng: “*Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt*” ⁹...; *Pháp như Niết bàn*” (Luận Đại trí độ). Đây là lý tưởng chung của các nhà Đại thừa, không riêng gì Nàgàrjuna. Nhưng, từ Nàgàrjuna về sau, người ta có cảm tưởng là tất cả các nhà Đại thừa Duy thức cố tình thiết lập một nền tảng luận lý thật vững chãi; luận lý hiểu theo nghĩa nào cũng được, vì nó không phải là trọng tâm ở đây. Nói cách khác, những gì được đưa đến tay họ, chúng liền được phối trí thành một trật tự vô cùng mạch lạc. Nếu chúng ta không ngại là phát biểu ý kiến một cách bừa bãi, thì ở đây chúng ta có thể nói như vậy: Sinh tử hay Niết bàn, luân hồi hay nghiệp báo, đối với các nhà Đại thừa Duy thức đều là những hệ luận hợp lý của luận lý. Ý kiến này được coi như là phát biểu bừa bãi; bởi vì lấy trường hợp của Huyền Trang mà nói, mặc dù ông chịu ảnh hưởng của Duy thức rất đậm đà, nhưng theo như khám phá của Nakamura ¹⁰, khả năng và luận lý học của ông không được vững chắc. Tuy nhiên, chúng ta có những lý do riêng. Thứ nhất, cái mà Asanga gọi là “*sơ tri chướng*” tức Tàng thức (*ālaya-vijñāna*), là cái kho của những hạt giống (*bija* - chủng tử) sinh thành và hủy diệt của thế giới, thì trong cái kho đó, những hạt giống này được gieo mầm và nảy nở theo luật tắc nhân quả rất chặt chẽ. Đó là căn nguyên nhân quả của tất cả nhân quả, nghĩa là căn nguyên của mọi thứ luận lý học. Và lại, ở Ấn độ,

thay vì gọi là Luận lý học, người ta gọi là “Nhân minh học” (*hetu-vidya*), và điều này lại càng chứng tỏ tầm quan trọng của căn nguyên nhân quả, như là căn nguyên của mọi suy luận hợp lý. Thứ hai, phải đợi đến khi đọc được quả quyết của Dharmakīrti mới thấy rõ: “*Mọi hành vi có hiệu quả của con người được hướng dẫn bởi sự hiểu biết chân chính*”¹¹. Hiểu biết chân chính ấy là gì? Ông nói: “*Có hai, trực tiếp và gián tiếp*”¹², tức là sự hiểu biết đạt được bằng tri giác và bằng suy luận. Nói thgeo thuật ngữ Hán là hiện lượng (*pratyakṣa*) và tỉ lượng (*anumāna*). Từ khi Dīga rút ra được từ trong kho tàng Duy thức học cái căn nguyên vững chãi cho mọi suy luận hợp lý thì các nhà Đại thừa Ấn độ kể từ đó - kể từ thế kỷ VI tây lịch trở đi, hình như chỉ còn một đường hướng khảo cứu duy nhất là dồn tất cả nỗ lực vào luận lý học.

(II)

Tiến đến một cứu cánh mệnh danh là “*Ngôn ngữ đạo đoạn tâm hành xī diệt, Pháp như Niết bàn*”, có hai sự thật của tâm thức. Chúng ta đối trị tất cả sự thật thông tục bằng phương pháp phân tích. Hiệu lực của phương pháp này rất yếu; bởi vì trong sự phân tích, chúng ta chỉ có thể đi đến một trong hai kết luận: hoặc quyết định hữu (*Sadbhūta*), hoặc quyết định vô (*Asadbhūta*). Đối với tác giả (*Kāra*), tác nghiệp (*Karoti*) và hiệu lực của tác nghiệp (*Karma*), cả hai quyết định đều không quyết định được mối quan hệ của chúng. Mādhyamakakarakā VIII, 4, viết: “*Sad-bhūtaḥ kārah karma saddbhūtam na karoti ayam, kārato nāpyasadbhūtaḥ karmādbhūtam ihate*”¹³. Quyết định tác giả không tạo ra quyết định nghiệp. Không quyết định tác giả cũng không tạo ra quyết định nghiệp.

Khi phân tích, để giữ được tính cách nhất trí của những cái được phân tích, không khiến cho chúng trở thành tạp loạn và rời rạc, ta phải giữ vững mối quan hệ của chúng. Nghĩa là ta phải căn cứ trên bản tính hiện hữu và tồn tại của chúng, như Vasubandhu xác định rõ trong luận *Abhidharma-Kosa*¹⁴. Với một phương pháp phân tích như vậy, mối quan hệ mà chúng ta tìm thấy chỉ xảy ra trong phạm vi thế tục trí (*laukika-jñāna*), nếu chúng ta chọn một viễn tượng cứu cánh như vậy không, thì ngoài phương pháp phân tích vừa kể, chúng ta khó mà cân nhắc được phản ứng của các phương tiện vận dụng.

Trong trường hợp vận dụng Tánh Không luận như một phương tiện, chúng ta có thể nhắc lại khuyến cáo của Nàgàrjuna: “*Như bắt rắn không đúng cách như dung chú thuật sai lạc. Tánh Không bị hiểu lầm cũng tai hại như vậy đối với trí năng thấp kém*”¹⁵.

Những điều vừa nói báo hiệu một đường lối vận dụng Tánh Không luận ở đây.

Trước hết, chúng ta hãy trích dẫn bài tụng thứ nhất của Trung luận (Madhyamaka-kàrika):

Na svato nàpi oarato
Na dvàbhyàm nàpy ahetu
Utpannà jàtu vidyante
Bhàvàm kvacana ke cana.
MK I. 1

Các bản dịch chữ Hán:

A.

Chư pháp bất tự sinh
Diệc bất tùng tha sinh
Bất cộng bất vô nhân
Thị cố tri vô pháp¹⁶

B.

Vô thời diệc vô xứ
Tùy hữu nhất vật thể
Tùng tự tha cập cộng
Vô nhân nhi khởi giả¹⁷

“Bất cứ nơi nào hay bất cứ ở đâu, tuyệt đối không có sự thể nào khởi lên tự chính nó (svatah), từ cái khác (paratah), từ cả hai cộng lại (dvàbhyam) hay vô nhân (ahetuh)”. Đây là lối lập luận phủ định tứ cú (catukoti), theo Jayatileke¹⁸.

1/ S is P, e.g. *atthi paro loko* (there is a next world).

2/ S is not P, e.g. *natthi paro loko* (there is no next world).

3/ S is and not P, e.g. *atthi ca natthi ca paro loko* (there is and no next world).

4/ S neither is or is not P, e.g. *n'ev'atthi na atthi para loko* (there neither is not or is there no next world).

Jayatileke giải thích: Nếu coi bốn trường hợp trên như là các định luật tư tưởng: luật Đồng nhất (the law of Identity), luật Mâu thuẫn (the law of Contradiction), luật Triệt Tam (the law of Excluded Middle) và luật Nhị bội (the law of Double Negation) thì ba vi phạm luật Mâu thuẫn và bốn vi phạm luật Triệt Tam, do đó, theo luận lý Aristotle, chúng tất yếu là những mệnh đề sai.

Một trong những trường hợp giải quyết sự hợp lý của tứ cú, Jayatileke nhắc lại bài báo của Archie J. Bahm đăng trên tạp chí *Philosophy East and West*, theo đó nên coi Phi-P là một phản đối (the contrary) chứ không phải là một mâu thuẫn (the contradictory) của P; ¹⁹ Jayatileke thí dụ:

I/ *So sukhi*, he is happy.

Bởi vì “*na sukhi*” là một mâu thuẫn và “*dukkhi*” (unhappy) là một phản đối của *sukhi*, nên

II/ *So dukkhi*.

III/ *So sukhi ca dukkhi ca*.

IV/ *So n'eva sukhi na dukkhi*.

Như vậy III và IV ở đây không mâu thuẫn nội tại ²⁰

Cũng trong đường lối này, một thí dụ được trích dẫn đáng chú ý. ²¹

I/ *atthi paro loko na (atthi paro loko)* (contradictory).

II/ *natthi paro loko* (contrary).

III/ *atthi ca natthi ca paro loko*.

IV/ *n'evatthi na natthi paro loko*.

Trong thí dụ này, trên hình thức ngôn ngữ, người ta phân biệt: *na (atthi...)* như là mâu thuẫn của *atthi*, và *natthi* là một phản đối của *atthi*. Bởi vì, ở đây không bàn đến pháp thức luận lý, do đó chúng tôi không tiến xa thêm nữa. Điều cần ghi nhận, khi một danh từ được thay đổi hay hình thức phát biểu của ngôn ngữ được thay đổi thì sự thay đổi này đưa đến một hiệu lực nào. Tất nhiên là không phải hiệu lực thực tế. Nhưng, chỉ cần đó là một hiệu lực để ta có thể hiểu được điều này: trong khi thay đổi bình diện ngôn

ngữ của Tánh Không luận thì chúng ta cũng thay đổi luôn cả cứu cánh của sự diễn đạt, dù vậy, có hay không có một ý nghĩa tối thượng bên trên tất cả sự thay đổi này? Có lẽ chúng ta phải giữ một thái độ rất độc đoán, bởi không độc đoán thì vấn đề vừa nêu ra ở trên chẳng có ý nghĩa gì hết. Thái độ độc đoán đó, tạm thời được phát biểu như sau, mượn một câu kinh *Pháp cú* “Nhu một hồ nước, càng sâu thì càng trong suốt và yên lặng, cũng vậy, những kẻ có Trí sau khi nghe được chánh pháp, tâm hồn của họ sẽ trở nên thâm trầm, trong suốt và yên lặng như thế”. Với thái độ độc đoán ấy, Tánh Không luận như một phương tiện, nhưng là một thứ phương tiện không hiện hình. Cũng như ở trong bóng tối dày đặc, nếu không ngủ yên được một giấc dài thì phải tạo ra nhiều cử động: “*Cầu chi bất đắc ngộ mị tư bậc, du tai! Triển chuyển phân trắc*”. Mong ước mà không được, thức cũng nhớ mà ngủ cũng nhớ, xa với thay! Xa với thay! Lăn qua trở lại (*Kinh Thi*). Cũng vậy, khi phải đối đầu với một thứ phương tiện vận dụng được, mệnh danh là Không, Vô tướng và Vô trắc, người ta không ngớt phải xoay trở các bình diện lập ngôn.

Bây giờ, chúng ta lấy lại lối lập luận phủ định tứ cú. Vấn đề thứ nhất, là hiệu lực của tứ cú²². Kế đến, căn nguyên. Và sau hết, tác dụng của phủ định.

1/ Hiệu lực mà chúng ta cần nhắc được giá trị và giới hạn của nó phải là một thứ hiệu lực thực tế, tức là mối quan hệ nhân quả của tâm thức trong dòng vận chuyển tương tục. Căn cứ theo đây thì có thể thực hiện được phương pháp phân tích. Sơ khởi, phải thực hiện ngay trong dòng vận chuyển của tâm thức mới hy vọng, về sau, dù có tiến xa đến đâu vẫn không rơi vào tình trạng tạp loạn và rời rạc. Ở sơ khởi này, người ta giữ chặt lấy hai nguyên tắc: tương tục và tương tự. Do tương tục, mọi sự thể khởi lên, biến mất. Đó là sự thể được coi như hiện hữu dị biệt. Sự khởi không dị biệt thì không có khởi lên, tồn tại và biến mất. Nhưng cũng do tương tự mà sự thể khởi lên, tồn tại và biến mất trong trật tự của đồng nhất. Phân tích như vậy, trong một giới hạn rất nhỏ hẹp, người ta có thể đánh giá được sự hợp lý và hiệu lực của tứ cú. Tuy nhiên, lối phân tích ấy chỉ mới trình bày trong một giới hạn thô thiển, kết quả thu lượm thật quá mỏng manh. Sự hợp lý và hiệu lực của tứ cú được đánh giá bằng cách qui chiếu vào tính cách vận chuyển của tâm thức, điều này chỉ có thể thực hiện được khi nào chúng ta nói được rằng ngôn ngữ và tư tưởng là một. Nếu nói thế thì ngôn ngữ không còn là một phương tiện vận dụng của tư tưởng nữa, do đó, ngôn ngữ trở thành tiếng nói của hư vô, và tư tưởng cũng là dòng

vận chuyển của hư vô. Bởi vì, phải căn cứ vào sự mạch lạc của ngôn ngữ ta mới có thể phối trí được trật tự của tư tưởng, và ngược lại, ngôn ngữ phải khởi lên từ một căn nguyên là tư tưởng nó mới có một nội dung cụ thể và như vậy ta mới quả quyết được hiệu lực của nó. Thay vì để đạt được một hiệu lực gọi là thực tế, luôn luôn, trong các luận thuyết của phân tích, ta lại đạt được một thứ hiệu lực của hư vô. Nhưng cố nhiên hiệu lực của hư vô chỉ là một giả tưởng, hiệu lực của hư vô là những khái niệm tương phản, nếu cố kết hợp thành một, ta có một khái niệm tương phản, nếu cố kết hợp thành một, ta có một khái niệm tự mâu thuẫn. Ở đây, chúng ta vẫn chưa đạt được những điều mong muốn. Nếu thực hiện được sự phân tích đến kỳ cùng, chúng ta cũng chỉ có thể đi đến một trong hai kết luận: hoặc quyết định hữu (Sadbhùta) hoặc quyết định vô (Asabhùta) như đã thấy²³. Tuy nhiên, trong giai đoạn khởi đầu của nền luận thuyết Phật học, phương pháp phân tích được coi như là phương pháp duy nhất đào luyện khả năng quán chiếu của trí tuệ. Cho đến thế kỷ V TL. Phương pháp này vẫn còn được coi trọng như lời quả quyết của Vasubandhu trong *Kosa*. Vì phương pháp phân tích, một khi đối đầu với Tánh Không luận, thường bị đẩy vào tình trạng tiêu cực, hay nói khác đi, tình trạng tự hủy, các nhà Đại thừa Duy thức mới thiết lập mới thiết lập mối quan hệ nhân quả trên bình diện giả hữu để sử dụng phương pháp phân tích có hiệu quả hơn. Như vậy, trên quan điểm tuyệt đối (*paramartha*), bản tính của hiện hữu là Không, và trên bình diện thế tục (*samurti*), bản tính ấy là Hữu. Có hiện hữu, vì có tác dụng của tâm thức: đó là lập trường Duy thức (*vijnanamatra*). Từ đó, người ta tạm thời có thể thỏa mãn với những gì đạt được bằng phân tích. Căn cứ theo đó để huân tập khả năng của trí tuệ; khi sự huân tập này đã thành tựu, người ta có thể vượt tất cả các phân biệt danh tướng (*namalaksama*) để diện kiến trực tiếp với một thế giới siêu tứ cú, mà kinh *Lăng già* gọi là cảnh giới Thánh trí tự chứng. Bỏ qua các tranh chấp dị biệt giữa các nhà Đại thừa Duy thức và Trung quán, chúng ta có thể nhắc đến lý tưởng cứu cánh chung của các nhà Đại thừa qua kinh *Lăng già* như sau, đại ý: “Sự xuất hiện và biến mất của thế giới này giống như một cảnh tượng mộng ảo, như hoa đóm giữa trời. Những vị đã quyết định chỉ có một con đường độc nhất là giác ngộ, trí tuệ của họ không lạc và Hữu và Vô, căn cứ theo đó mà vận dụng tâm nguyện đại bi của mình. Nói cách khác, trong cái thấy, bằng trí tuệ, của các vị này, thế giới chỉ là một giấc mộng, nhưng họ làm tất cả lợi ích cho giấc mộng ấy, không vì một cứu cánh nào hết, mà vì như vậy.

2/ Chúng ta sẽ có nhiều thủ thuật tinh tế của các phương tiện suy lý. Trong số đó, cái có tầm quyền gần như tuyệt đối là “thực tế đã nói như vậy”. Bằng mọi cách, người ta cố làm thế nào để sự thật tự nói lên sự thật của chính nó. Phương pháp phân tích cũng có thể dẫn đến đó. Thí dụ, vì “thực tế đã nói như vậy”, do đó, người ta đã phối trí trật tự của phân tích cũng như vậy. Trên hình thức, đây là lối lý luận căn bản của các luận thuyết Abhidharmika. Theo lối suy luận này, mỗi sự thể xuất hiện trong trật tự của phân tích, luôn luôn chúng xuất hiện với một vị trí cố định. Vì có vị trí cố định nên không trở thành tạp loạn và rời rạc. Rồi bằng tương quan tác dụng trong trật tự đã được phối trí, người định danh cho mỗi sự thể. Chúng ta lấy thí dụ cổ điển của các luận thuyết Abhidharmika: một thanh gỗ, vì tương quan tác dụng trong một vị trí cố định, nó được gọi là củi (*indhana*). Một vị trí cố định có nghĩa là tương quan đồng thời và đồng xứ. Bởi vì tương quan tác dụng này, thí dụ: lửa và củi, người ta đạt được một sự thật duy nhất: sự thật của sự đốt cháy. Nếu đặt phân tích trên các tác dụng của tâm thức, sự thực đó là bản ngã. Trên sự thật của bản ngã, người ta lại cảm thấy giải quyết được những khái niệm chống đối nhau: vô thường và vĩnh cửu. Theo đó, một đấng, bản ngã hoạt động trong các tác động dị biệt của tâm thức và một đấng, duy trì tất cả tác dụng dị biệt trong một thể tính đồng nhất. Nơi đây, có thể trích dẫn một kết luận của Nàgàrjuna:²⁴ “Những ai thấy có một bản ngã (àtman) bằng phân tích dị biệt và dị biệt (*prthak prthak*), kẻ ấy không thấy ý nghĩa của đạo lý”. Căn cứ theo kết luận ấy mà nói, sự tất yếu của một bản ngã, để điều động tất cả các tác dụng dị biệt, không phải là cái mà người ta đạt được qua “*chính sự thật nói lên sự thật như vậy*” nhưng qua căn nguyên của tất cả phương pháp phân tích: đồng nhất và dị biệt.

Bây giờ, chúng ta tạm thời theo dõi diễn tiến của các vận dụng đồng nhất và dị biệt²⁵ để đi tới một kết luận như vừa dẫn. Sự vận dụng này bắt đầu từ tương quan nhân quả của lửa và củi để tiến đến sự hợp tác của chúng là sự đốt cháy. Để thực hiện, người ta giả thiết rằng chúng là những tự thể dị biệt; đây chỉ là giả thiết, không cần xét đến bản tính của chúng. Bằng tự thể dị biệt ấy, người ta có thể định danh cho mỗi sự thể, và như vậy là chỉ định chúng phải đi đến một hợp tác nào đó, để nói lên một sự thật. Cũng vậy, ở hình thức phát biểu của một mệnh đề, chủ từ và thuật từ, vì tiên quyết là những tự thể dị biệt, sẽ được định danh để nói lên một ý nghĩa nào đó của sự thật. Như thế tức là

qui chiếu vào đồng nhất tính: những tự thể dị biệt hợp tác theo tính cách đồng thời và nhất loạt²⁶. Từ căn bản này mà đi, tương quan nhân quả là tương thành: những tự thể dị biệt thành tựu ý nghĩa cho nhau; đó là danh phận của mỗi tự thể trong một cộng đồng hợp tác. Nhưng tương thành lại là trùng thành (*siddasya sàdhanam*) (MK X, 9). Căn cứ trên hình thức suy luận mà nói, vì muốn cho tất cả giả thiết có hiệu lực trong khả năng diễn đạt, do đó, khi định danh và định phận của mỗi tự thể, phải đặt chúng trên một diễn tiến mạch lạc của trật tự nhân quả. Làm như vậy tức là giả thiết được rằng, mỗi tự thể dù xuất hiện trong tính thể dị biệt của nó nhưng lại có tác dụng trong một thế giới cộng đồng, vì diễn tiến mạch lạc của trật tự nhân quả là vậy. Tuy nhiên khi từ một giả thiết như thế rồi tiến đến chỗ thiết lập mối quan hệ trong tính cách hỗ tương thành tựu của các tự thể dị biệt, người ta bỗng khám phá ra rằng, từ giả thiết đến hiết lập, phải thay đổi rất nhiều môi trường, người ta chỉ bắt gặp những giả danh và cuối cùng, cái danh phận đạt được - và cho rằng như vậy là thiết lập được thế giới cộng đồng của các tác dụng dị biệt - không vượt qua khỏi giới hạn khép kín của giả danh. Giả thiết, đến đây trở thành vô hiệu, vì đã phạm phải lỗi trùng thành trong hình thức suy luận.

Về lỗi này, *Trung luận* (MK. X, 9) diễn tả như sau: “*yadhindhnam apeksyàgnir agneh siddhaya sàdhanam*”. Nếu cần phải giả thiết lửa và nhiên liệu của lửa - như là những tự thể dị biệt, thì lửa là sự thành tựu của sự thành tựu.

Nói tóm lại, căn cứ trên đồng nhất và dị biệt, ta có thể giả thiết được bốn trường hợp của những tương quan giữa chủ từ và thuật từ, tức là giữa những tự thể dị biệt và các tác động của chúng. Tương quan ở các đơn cú: I. *Atthi paro loko*; II. *Natthi paro loko*; tương quan của phức cú: III. *Atthi ca paro loko*; IV. *N`evatthi na natthi paro loko*. Nhưng cuối cùng giả thiết trở thành vô hiệu, và như vậy sự phân tích sẽ dẫn đến một căn nguyên hư vô. Tục tể tức là hư vô, vì là giả tướng của danh ngôn. Tánh Không luận được sử dụng như một thứ tuyệt đối duy danh luận.

3/ Nơi đây, khi nói về hiệu lực của phủ định, chúng ta sẽ lặp lại thí dụ về tứ cú của Jayatilleke, phân biệt sự phản đối và mâu thuẫn. Trên hình thức của tứ cú, II phản đối I và IV phản đối III. Phản đối không phải là phủ định. Có bốn trường hợp, căn cứ trên tự thể dị biệt của các chủ từ và thuật từ để xác

định các trường hợp tương quan của chúng trong đồng nhất của hợp tác. Trước khi nói đến hiệu lực của phủ định đối với tứ cú, chúng ta thử thiết lập bốn nguyên tắc phê bình. Những nguyên tắc này thường thấy trong *Trung luận* (*Mādhyamaka-kārikā*) và một phần trong *Hồi tránh luận* (*Vigrahavyāvarttani*).

a/ - *Nghịch suy vô cùng*: đây là một hình thức nhập môn của Tánh Không luận, sơ đẳng nhất nhưng lại quyết định tất cả sự thấu triệt về Tánh Không. Lối phê bình này là nền tảng của tập *Hồi tránh luận*. Nói một cách giản dị, cách sử dụng được thiết lập như sau: thí dụ, nói rằng bất cứ mệnh đề có giá trị nào phải được chứng thực bằng hiện lượng (*pratyakṣa*), tức là thẩm quyền của tri giác. Nhưng, giá trị của hiện lượng chứng thực bằng cái gì? Ta sẽ có hiện lượng của hiện lượng. Lý luận bằng cách thụt lùi như vậy, ta sẽ đi đến một tình trạng vô cùng. Tức là, không bao giờ đạt đến một cứu cánh hay một căn nguyên nào hết. Nhưng lối nói khác, như căn nguyên của căn nguyên, cứu cánh của cứu cánh, hủy diệt của hủy diệt, Tánh Không của Tánh Không... là những hình thức vừa sơ đẳng vừa quyết định của Tánh Không luận. Bằng lối suy luận như vậy, người ta thấy không thể, hay không cách nào bình vực và thiết lập giá trị cũng như căn nguyên của Tánh Không luận. Nếu thế, chỉ có Tánh Không luận mới bình vực được cho chính nó; mọi luận thuyết về Tánh Không đều trở thành vô nghĩa.

b/ - *Tương đãi*: Từ nghịch suy vô cùng, người ta khám phá ra tính cách mâu thuẫn nội tại của lý tính. Do đó, khi Tánh Không luận được đặt vào các lãnh vực tư biện của triết lý Tây phương, nó được mệnh danh là biện chứng pháp. Bởi vì, bằng cách triển khai sự mâu thuẫn nội tại của lý tính, người ta có thể đạt đến cứu cánh tâm linh. Chúng ta có thể trích dẫn luận *Đại Trí độ I* để xác nhận ý kiến ấy: ngôn ngữ đã chấm dứt, tâm hành cũng đã xong, không sinh không diệt, Pháp như Niết bàn.

Trong trích dẫn trên, nếu chúng ta giải thích theo đường lối cổ điển của Tam luận tông Trung hoa, thì ở đây có ba lãnh vực của Trí tuệ. Lãnh vực biểu hiện, biểu hiện bằng ngôn ngữ và tâm linh. Lãnh vực tác dụng; Trí tuệ vận chuyển trên con đường giữa: Bất sinh bất diệt. Sau hết, tự thân của Trí tuệ: Pháp như Niết bàn. Với đường lối ấy, ta sẽ nêu ra ở đây hai giải thích điển

hình về cái ý nghĩa gọi là mâu thuẫn nội tại. Tất nhiên, trong này, khái niệm về mâu thuẫn nội tại không chính xác bằng tương đãi.

Giải thích I: “*vì không cho nên có*”. Giải thích này được dẫn khởi từ một tụng ngôn của Nàgàrjuna, *MK. XXIV*, mà vì các chữ dịch của Kumàrajiva trong bản Hán rất quyết định, do đó giải thích I đã giải quyết như vậy. Chúng ta hãy trích dẫn Phạn văn, và đối chiếu các bản dịch điển hình:

Sarvam ca yujyate tasya, sunyatà yujyate; Sarvam na yujyate tasya sunyam yasya yujyate.

(I). Murti (337):

- *All is concord indeed for him who to Sùnnyatà conforms;*

All is not concord for him who conforms not to Sùnnyatà

(II). J. May (234):

- *Si la vacuité est logique, tout est logique; si elle est absurde, tout est absurde.*

(III). Kumàravija:

- *Dĩ hữu không nghĩa có,*

nhất thiết pháp đắc thành

Nhuợc vô không nghĩa giả,

nhất thiết tắc bất thành.

Hiểu theo (I), Tánh Không luận của Mādhyamika như một nền tảng cho một tổng hợp của các hệ thống triết học, mà Murti gọi đó là một điều lạ (I): Tất cả đều thích ứng, vì thích ứng với Tánh Không.

Hiểu theo (II), Tánh Không như là căn nguyên hợp lý của tất cả sự hợp lý.

Nếu theo (III) thì phải hiểu “*Vì không cho nên có*” và lối hiểu này khác hẳn trên. Ở đây người ta coi thành (*yujyate*) như là sự thành tựu của các sự thể đã xuất hiện. Nói cách khác, đó là sự thành tựu của Hữu thể - của cái Có. Để

đi tới một quyết định như thế, người ta phải nói Hữu không phải là tự hữu. Tuy nhiên, nếu đồng nhất với tất cả cái khác, thì Hữu cũng không thể có sự thành tựu; chỉ trong tác dụng dị biệt mới bộc lộ sự thành tựu của Hữu.

Như vậy, vì tương quan, vì không tự hữu, do đó, Hữu được thành tựu từ Không. Sự đối đãi giữa Không và Hữu ấy sẽ cho thấy một căn nguyên của cả Không và Hữu, vì cả hai là Một, và căn nguyên của cái Một đó cũng là cái Không, tức là Không của Không Hữu. Bằng sự triển khai này, người ta thấy ngay có một sự thành tựu trên tất cả mọi sự thành tựu: đó là sự thành tựu của vô ngôn, và cũng là “*Pháp như Niết bàn*”.

Nói tóm lại, Tánh Không là gì? Là căn nguyên của tất cả sự thành tựu. Cái đã thành tựu là Hữu. Từ đó, người ta tiến tới kết luận rằng Tánh Không luận là Chân Không Diệu Hữu: cái Không thì vắng lặng, vô thanh vô tức, mà cái Có-Hữu thì lạ lung, thấy như không thấy.

Giải thích 2: “Hữu là Một vì là tất cả”. Giải thích này được dẫn khởi từ *MK. XXIV, 18*: “*yah pratityasamutpadaḥ sūnyatam tam pracaksamahe; yā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyama*”²⁷.

Kumàrajīva: Chúng duyên sở sinh pháp, ngã thuyết tức thị không; diệc vi thị giả danh, diệc vi Trung đạo nghĩa. Tất cả những gì khởi lên do các duyên (*pratityasamutpada*), tôi nói đó là Không (*sūnyta*), cũng gọi là giả danh (*prajñapti*) và cũng là Trung đạo (*maddhyama pratipat*). Trên một trình tự mạch lạc, đó quả là sự vận chuyển của Biện chứng pháp. Hữu là sự thành tựu của Một, nhưng không tự hữu, vì là Tất cả. Vậy, khi cái Một khởi lên, thì Tất cả cũng khởi lên, khi cái Một biến mất, Tất cả cũng biến mất. Từ đó, Tánh Không là căn nguyên cho một thế giới cộng đồng của các tác dụng dị biệt.

Cả hai giải thích đều nói đến sự thành tựu. Chúng ta có: sự thành tựu của ngôn ngữ, của tác dụng, của im lặng hay Tịch diệt (tức Niết bàn).

Tuy nhiên, vì tất cả sự thành tựu vừa kể đạt được do triển khai tính cách tương đãi, cho nên đây chưa phải là cứu cánh của Tánh Không luận.

c) - *Trùng thành*: Chúng ta xác định lại giá trị cứu cánh của tương đãi bằng hình thức suy luận. Trước kia, bằng vào tương đãi, hình như tất cả sự thành tựu đều được thành tựu như đã từng mong mỏi. Nhưng các giải thích

diễn hình chỉ cho thấy là người ta cố gắng để đi đến một kết luận hợp lý cho những gì đã được nêu lên từ trước. Trong các cách thức vận dụng ngôn ngữ, luôn luôn phải vận dụng đồng nhất và dị biệt. Một khi vận dụng đồng nhất, thì phải đi từ cái dị biệt, và ngược lại. Cho đến lúc thiết lập xong đồng nhất và dị biệt thì mới có thể triển khai tương đãi đốn chỗ rất ráo của nó. Bây giờ, lúc đồng nhất và dị biệt đã được thiết lập, người ta thấy ra rằng đồng nhất trong đồng nhất tức là dị biệt, dị biệt trong dị biệt tức là đồng nhất. Theo đó, chỉ có hai con đường để đi: từ đồng nhất đến đồng nhất và từ dị biệt đến dị biệt. Chúng khác nhau ở hình thức mà không khác ở nội dung. Căn cứ theo đây mà nói, mọi giải thích bằng cách triển khai tương đãi, đối lập và mâu thuẫn, đều vô nghĩa; vì là trùng thành.

d) - *Tự chứng*: Cuối cùng, có lẽ chỉ còn một cách nói, rất vô lý cũng rất hợp lý: cái đó như vậy là như vậy. Đối với sự hợp lý hay vô lý của một lập trường chẳng hạn, giải thích là điều vô nghĩa; do đó, người ta phải cố gắng làm thế nào để nó tự trình diện. Như một ngọn đèn tự soi sáng chính nó trong khi vừa có thể soi sáng những cái khác. Điều này gợi lên cái cảm tưởng rằng, với nguyên tắc tự chứng, ta có thể chứng tỏ sự bất lực của tất cả mọi lập trường tự biện. Tuy nhiên, nếu trở lại từ đầu, từ (a) nghịch suy, (b) tương đãi... tự chứng cũng trở thành vô hiệu. Thí dụ, chúng ta thử lặp lại tương đãi. Tác dụng soi sáng của ngọn đèn là hủy diệt bóng tối, cũng vậy, che tối chính nó và che tối những cái khác”. (MK. VII. 12).

Qua bốn nguyên tắc vừa thiết lập, chúng ta muốn thấy và hình như đã thấy, khả năng phê bình của Tánh Không có hiệu lực rất lớn trong công dụng đối trị sự thật của ngôn ngữ và sự thật của tâm thức, đến cuối cùng, chúng lại tự chứng tỏ khả năng vô hiệu của mình. Thực sự, chúng ta không mong mỏi những gì khác hơn.

Bởi vì trong giới hạn thông tục, điều ấy đã cho thấy hiệu lực phủ định của Tánh Không luận. Nó như một ngọn lửa, sau khi đốt cháy tất cả thì tự tắt mất, không còn lại dấu vết nào: “Chư pháp bất khả đắc, diệt nhất thiết hý luận, vô nhân diệc vô xứ, Pháp diệt vô sở thuyết”²⁸

Nói tóm lại, chúng ta đặt giới hạn cuối cùng của các phương tiện vận dụng là nguyên tắc tự chứng. Ở đây, mọi nỗ lực đều qui chiếu vào sự kiện: làm thế nào cho các phương tiện tự biểu lộ sự thật ngay nơi chúng: hay nói

theo một sáo ngữ: đạt được cứu cánh ngay trong các phương tiện vận dụng. Đó là cái khả năng ma Tánh Không luận - như một phủ định luận - có thể thực hiện được.

(III)

“Bởi vì bản tánh của hiện hữu là như vậy: không có tác giả, cũng không có thành giả. Như Lai cũng như vậy” ²⁹

Một hiện hữu chỉ hiện hữu trong thực tế của chính nó. Trong thực tế - hay trong giới hạn của “sự thực như vậy” - hiện hữu không tự tác cũng không được tạo tác: Tánh Không vô tác cố ³⁰. Luôn luôn chúng ta muốn cho tất cả những cái Như vậy được là Như vậy. Nhưng ý muốn đó thường được diễn dịch ngược lại, nhất là trong giới hạn cố định của đời sống cá biệt, biến dịch trong thường hằng, dị biệt trong đồng nhất: bởi vì chúng ta muốn tiến tới bằng cách đi thụt lùi. Cá biệt chống lại cá biệt: bởi vì chúng ta muốn thành tựu một cứu cánh bằng tương đãi. Dù vậy, chúng ta lại biết rằng các phương tiện mà chúng ta vận dụng để thiết lập ấy xuất hiện từ Tánh Không và qui chiếu vào Tánh Không. Nghĩa là chúng ta lấy sự hủy diệt để phát khởi và cũng lấy sự hủy diệt để thành tựu cứu cánh. Diễn tiến trong cái không diễn tiến, để đạt được trật tự trên một căn cơ không trật tự; như thế là cố gắng tìm thấy mọi hợp lý trong sự hủy diệt.

Trong truyền thống cổ hữu của Đại thừa - nhất là Trung hoa, sự hủy diệt thành tựu ấy được biểu tượng bằng nhân cách của Bồ tát Văn Thù và Phổ Hiền. Nhân cách của Bồ tát Văn Thù, biểu tượng cho Đại Trí; vì tác dụng của trí tuệ là hủy diệt, như tác dụng đập phá của viên kim cương. Nhân cách của Phổ Hiền biểu tượng cho Đại Hạnh hay Đại Bi, mà tác dụng là thành tựu tất cả từ hư vô. Tiếng nói của trí tuệ là tiếng rống của sư tử. Hành động của Đại Bi là bước trầm ản của con voi chúa. Phật Quốc thiên sư ca ngợi:

Sư tử hống thời phương thảo lục

Tượng vương hồi xứ lạc hoa hồng.

Khi sư tử cất lên tiếng rống của Đại Trí, thì bao nhiêu cộng non chồi non của cỏ đều bị chấn động để nảy mầm; đó là hạt giống xanh tươi của sự giác ngộ đã vươn mình ra khỏi lòng đất.

Trên những đoạn đường trở về của voi chúa, tất cả những cánh hoa đã héo và đã rụng đều khởi sắc trở lại cái màu hồng nguyên thủy.

Thêm một thay đổi cách nói nữa, bỗng nhiên ta được gợi hứng là *Chết từ sơ ngộ màu hoa trên ngàn*.

Cũng như chúng ta biết rất rõ là bằng phương tiện nào thì có thể đạt đến sự hủy diệt ngay trong lòng sự sống, nhưng chúng ta không thực hiện để biết rõ sự hủy diệt là gì. Cũng vậy, chúng ta biết rất nhiều về các phương tiện hủy diệt của Tánh Không luận nhưng không bao giờ vận dụng chúng. Chúng ta không hỏi “Tánh Không luận là gì?” không phải vì đó là một cứu cánh bất khả thuyết hay bất khả tư nghị. Nhưng, bởi vì chúng ta cần phân tích và trật tự của Phân tích.

Tuệ Sỹ

(Bài đăng *Tạp chí Tư Tưởng*,

Viện Đại học Vạn Hạnh, số I/ 1971)

In lại trong *Tuệ Sỹ Văn Tuyển*, Tập II. Triết học.

NXB Hồng Đức, quý I năm 2015, tr. 88-115

¹ *The way to Nirvana*, trích dẫn của K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen, London, 1963, tr. 333.

² *The Conception of Buddhist Nirvana*, Mouton (tái bản lần 2), 1965; tr. 1.

³ *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, 1967, tr. 3.

⁴ Bởi vì “các tiền đề triết học” thường bị ám ảnh bởi những khái niệm thuần lý, gọi là những “cái mắt máu”.

⁵ *The Central Philosophy of Buddhist*, George Allen, 1960, tr. 209.

⁶ *Prasannapadā*, Adrien - Maisonneuve, Paris, 1959, Préface, tr. ii - iii.

⁷ Robinson: (...) *Murti's work shaves with Stcherbatsky a Fascination with analogies between Kant and mādhyamika*. Op cit; tr. 4.

- ⁸ *Yathà mayà yathà svapno gandnarva nagaram yathà; tathotpàdas tathà sthànam tathà bhanga udàhrtah.* MK. VII, 34 cf. Murti, op. cit.
- ⁹ *Yathà mayà yathàsvapno gandhrarva yathà; tathotpàdas tathà sthànam tathà bhanga udàhrtah,* MK. VII, 34. Cf. Murti, op. cit., tr. 177.
- ¹⁰ *Ways of Thinking of Eastren Peoples;* East-West Center Press, 1964, tr. 192.
- ¹¹ Cf. Stcherbatsky. *Buddhism Logic.* Dover (tái bản), New Work, 1962, vol. I, trang 59. V2 vol. II (bản dịch Anh ngữ của Nyàyabindu), tr. 1.
- ¹² op. cit. tr. 12.
- ¹³ Cf. Taisho, No 1564 và 1566. J. May, *Prasannapadà,* tr. 164.
- ¹⁴ Cf. L. de la Vallé-Poussin, *Kosa II.*
- ¹⁵ Cf. J. May, op. Cit, tr. 229, Muti, 235, SKT “*vinàsa yatidurdstà sunyatà mandamedhasam, sarpoyathà durgrhito vidyà và dursprasà phità*” MK. XXIV, 11.
- ¹⁶ Taisho, 1564 (Vol. XXX), trang 26 và chú 2.
- ¹⁷ Taisho, 1566, tr. 52b.
- ¹⁸ *Early Buddhist theory of knowledge,* tr. 335.
- ¹⁹ op. cit, tr. 336-7.
- ²⁰ op. Cit, tr. 341.
- ²¹ op. Cit, tr. 343.
- ²² Cf. K. N. Jayatilleke, “*The Logic of Four Alternatives*”, *Philosophy East and West*, vol. XVII, 1-4; 1967.
- ²³ V. Supra, tr. 63.
- ²⁴ M. K X. 17: *Atmanas’ca sattvam ye bhàvànàm ca prthak prthak nirdisaniti na tàman ye sàsnas yà’ arthakovidàn.*
- ²⁵ Tóm tắt chương X của MK của MK. “*Agnidhanapariksà*”. Báo Hán văn của Kùmarajìva: “*Nhiên khả nhiên*”.
- ²⁶ Do phân tích từ ngữ “đồng nhất” của chữ Hán.
- ²⁷ Cf. Murti, 8. J. May, 237.
- ²⁸ *Trung luận,* XXV. 24; Cf. Stcherbatsky. Op. Cit, tr. 78.
- ²⁹ *Kinh Hoa nghiêm,* XXXII, “*Như Lai Tánh khởi*”, Taisho IX, 612c.
- ³⁰ Op. Cit, 614c.

TU TƯỞNG PHẬT GIÁO ĐỐI DIỆN VỚI HƯ VÔ

“Triết lý; đó là đời sống trong băng lạnh và trong núi cao”

(NIETZSCHE)

“Nếu dữ kiện kinh nghiệm tất cả là Không, thì không có sự sinh khởi và sự hủy diệt. Như vậy, chắc chắn sẽ không có bốn chân lý cao cả”. (Nếu thừa nhận) tánh Không, ngài đẩy đi mất hiện hữu đích thực của (nhân) quả, của những đức lý thiện và ác, và tất cả trật tự thực tiễn (*Samuyavahàram*) của thế giới”.

Nói một cách vắn tắt, những nan giải được nêu lên cho tánh Không luận là người ta có được quyền coi nó như một hư vô luận hay không? Chắc chắn, tánh Không và hư vô có thể được hiểu như là đồng nghĩa. Như vậy, đến mức độ nào thì thứ hư vô luận này được coi như là phương tiện để đạt đến một chân lý tuyệt đối nào đó; và trong một mức độ nào thì tánh Không là cứu cánh của phương tiện diễn đạt ấy? Chúng ta không thể không nhầm lẫn giữa phương tiện và cứu cánh; bởi vì, mối tương quan giữa chúng không gì khác hơn chính là mối quan hệ nhân quả. Nàgàrjuna nhắc nhở: “Như bắt rắn không đúng cách; như dung chú thuật sai lạc, tánh Không bị hiểu nhầm là điều tai hại cho kẻ trí năng thấp kém”.

Nhắc nhở ấy hình như chỉ là lấy lệ. Ai cũng có thể viện dẫn lời khuyên cáo ấy để bình vực cho giải thích của mình về tánh Không. Theo giải thích chung của đa số, trong mức độ mà tánh Không luận chỉ là phương tiện diễn đạt về một Tuyệt đối bất khả tri nào đó, thì tánh Không luận cũng đồng với hư vô luận. Ở đây, người ta ưa dùng chữ Phủ định luận hơn. Trong mức độ mà tánh Không chính là cứu cánh, người ta sẽ coi nó như một thực nghiệm luận, hay thực hữu luận. Bởi vì, nó thực đến độ người ta phải nhảy vọt qua tất cả hàng rào danh lý để diện kiến trực tiếp, vì đây là nơi: “chấm dứt tất cả con đường của ngôn ngữ, hủy diệt tất cả con đường của tư tưởng”. Ở đây, người ta ưa gọi tánh Không luận như một thứ Tuyệt đối luận. Nếu kết hợp cả hai, tánh Không vừa là phương tiện vừa là cứu cánh, ta có một danh từ tập hợp để chỉ cho nó: Tuyệt đối duy danh luận. Tuyệt đối, vì tánh Không là cứu cánh phải đạt đến. Duy danh, vì tánh Không là phương tiện đáng được thể hiện. Nhưng, hai chữ này, Tuyệt đối và Duy danh (hay giả danh), chống đối lẫn nhau, loại trừ lẫn nhau. Nếu duy danh - như là phương tiện của tánh Không - mà được khai thác đến triệt để, thì nó tiến đến một hư vô luận ở ngay nơi cứu cánh chứ không chỉ ở phương tiện. Chúng ta giả thiết một quá trình lịch sử về tánh Không luận để giải thích điều này. Trọng tâm của vấn đề là: từ những dữ kiện thực nghiệm, vì những nan giải nào của nhận thức và diễn đạt, mà người ta phải tiến đến một hư vô luận như vậy - bất xét đó là hư vô luận ở phương tiện hay hư vô luận trong cứu cánh. Vấn đề được rút lại trong câu hỏi: “cái gì có và cái gì không?” Để có thể có một trả lời thích ứng, người ta phải xét đến hai trường hợp: khả tính của phức thể và khả tính của nhất thể. Hai khía cạnh này nhằm xác định một điều: Khả tính của đối tượng. Nhận thức về một đối tượng tức là nhận thức về một nhất thể; nhất thể hiểu như là tổng hợp của những phức thể. Thí dụ, vì thế giới của dữ kiện kinh nghiệm là thế giới của tương quan: “một chút màu xanh của biển càng xanh khi máu đỏ càng đỏ” nói như nhà thơ Pháp, Paul Claudel; do đó nhất thể của đối tượng lại được coi như là tổng hợp của những phức thể. Thí dụ khác, vật chất hữu hình mà ta thấy đó là sự kết hợp của vô số cực vi; nhưng lý luận đến kỳ cùng thì sự kết hợp này là điều bất khả; chỉ có tổ hợp hữu hình nhưng không có yếu tố của tổ hợp, giống như một vòng lửa, không có hiện hữu đích thực của nhiều đóm lửa để hợp thành một vòng lửa. Vòng lửa là ảo ảnh về sự liên tục vận chuyển của một đóm lửa. Tất cả mọi tổ hợp đều là rỗng không. Như vậy, do ảo tưởng nào mà

người ta hứa hẹn khả tính của nhất thể? Chỉ có nhất thể trong tên gọi, đó là lập trường duy danh luận; trong lập trường này, đã hàm ý một hư vô luận.

Trong lịch sử tư tưởng của Tánh Không luận, khởi đầu là sự tranh luận về điểm: có nên thừa nhận có một Bản ngã (*Pudgala*) hay không? Sự tranh luận này được khởi đầu vì hình như nguyên thủy, Phật từ chối về một Bản ngã, nhưng phái Vātsīputrīya lại chủ trương phải có Bản ngã và dẫn chứng lời của Phật. Theo lập luận của phái này, nếu không có sự tồn tại của một Bản ngã, làm sao người ta có thể truy ức về những hoài niệm đã qua? Những hoạt động của các tổ chức vật lý phải chịu sự chi phối của định luật vô thường; nếu không có sự tồn tại của một Bản ngã ở ngoài định luật này, cái gì duy trì những hoạt động của các tổ chức vật lý và tâm lý để có thể truy ức về một quá khứ của chúng? Và lại, nếu căn cứ trên định luật nhân quả, với tính cách phổ quát và thường nghiệm của định luật, người ta phải bắt buộc phải thừa nhận tính cách thường tại của một Bản ngã vì, phải có một Bản ngã vừa là tác giả vừa là thọ giả, người ta mới giải thích được mối tương quan và đồng nhất giữa tác dụng và phản ứng của tác dụng.

Lỗi lập luận trên đây nếu được nói rộng, tất cả sẽ đi đến một Nhất thể toàn diện và khép kín. Nhất thể đó sẽ là căn nguyên của tất cả vạn hữu. Nó thỏa mãn câu hỏi: Thế nào là khả tính của một đối tượng? Câu trả lời có thể là: Trong tương quan đối đãi với một Bản ngã thường tại, khả tính của một đối tượng được xác định từ một Nhất thể toàn diện. Nói theo thuật ngữ: Ngã pháp câu hữu; Bản ngã và những yếu tố tập hợp của tất cả phức thể: cả hai không đồng nhất cũng không dị biệt. Tập hợp các phức thể thành một Nhất thể: Nhất thể không phải là một bản thể, hay bản ngã, ở ngoài các phức thể. Nhưng ngược lại, do Nhất thể - xét như một bản ngã - mà trật tự của các phức thể được duy trì và chúng có thể tác động theo định luật nhân quả: như vậy, Nhất thể không thể đồng nhất với phức thể. Nhất thể và phức thể không đồng nhất cũng không dị biệt: các nhà Vātsīputrīyas thành lập một Bản ngã bất khả thuyết.

Chủ trương này bị cực lực phản đối. Lý do chính của sự phản đối này là: bất cứ một chủ trương nào thừa nhận có một Bản ngã thường tại đều đi ngược với Phật pháp. Trong lý tưởng “tuyệt đối từ khước” không thể dung dưỡng một Bản ngã như vậy; dù Bản ngã được hiểu trong phạm vi thường nghiệm

như một chủ thể tâm lý, hay trong lãnh vực tâm linh như một nguyên lý siêu hình, như một căn nguyên thực tại.

Ngoài ra chủ trương đòi hỏi có một Bản ngã thường tại để làm căn nguyên cho vạn hữu không giải quyết được gì cả. Trước tiên, nếu coi Bản ngã như một thể tính không chịu chi phối của luật vô thường, nó không thể là căn nguyên của tác dụng nhân quả; vì rằng bất động. Ngược lại, những gì có tác dụng nhân quả đều phải chịu sự chi phối của định luật vô thường.

Trong định luật này, không có đồng nhất tính, do đó không có một thể tính bất biến nào để có thể gọi là một Bản ngã thường hằng. Những lập luận phản đối chủ trương Bản ngã thường hằng không quên trích dẫn lời này của Phật: “Có tác nghiệp, nhưng không có tác giả và thọ giả”: ở đây, tất nhiên từ khước sự hiện hữu của một bản ngã liên tục thường tại và đồng nhất hay không? Bởi vì, trong tương quan tác dụng, khởi cần có một căn nguyên chung, mà chính do sự giao hỗ của các hiện thể cũng đảm bảo hiệu quả thiết thực của định luật nhân quả và lại không chống trái với định luật vô thường. Nếu thế, phải thừa nhận thể tính của hiện hữu; mặc dù không thể thừa nhận có bản ngã của hiện hữu. Thể tính đó tức là tính cách thực hữu của hiện hữu trong giới hạn nào đó của thời gian: chỉ thực hiện trong hiện tại, hay cả trong quá khứ và vị lai? Ở đây người ta bộc lộ một vấn đề công khai và quyết liệt: cái gì có và cái gì không? Chúng ta có hai quan điểm:

Thứ nhất, đặc trưng là phái Sarvāstivāda: “Cái CÓ thì có thấy; cái KHÔNG thì không thấy”. Thứ hai, đặc trưng là phái Sautrantika: “Cái CÓ thì thấy có; cái KHÔNG thì thấy không”.

Cái CÓ thì có thấy; cái Không thì không thấy; tức là những gì được xác định là CÓ, chúng phải là đối tượng cho nhận thức hay khả hữu của đối tượng, cái ấy là KHÔNG và không thể nghĩ hay nói về một cái KHÔNG mà không phải là đối tượng như vậy. Trên tổng quát, lập luận của Sarvāstivāda căn cứ ở định thức duyên khởi (*Pratītyasamutpāda*): có cái này vì có cái kia. Khi định thức này được khai triển, thì bản chất của tri thức là truy nhận đối tượng; do đó, nếu thừa nhận hoạt động của tri thức thì phải thừa nhận sự hiện hữu của đối tượng. Nếu đối tượng hoàn toàn bất thực, nó không đủ khả năng tác động sự truy nhận của tri thức. Nhưng, trong trường hợp đối tượng chỉ là một ảo giác, nó tác động như thế nào.

Để giải quyết vấn đề này, các nhà Sarvāstivāda theo như trình bày của Sanghabhadra, có hai loại hữu: **A.** thật vật hữu (*dravyasat*), là tính cách thực hữu đạt được trong nhận thức trực khởi hay trực giác; thí dụ, từng đốm lửa trong một vòng lửa. **B.** giả danh hữu (*prajñaptisat*), là ảo giác đạt được do gán ghép những vật hữu; thí dụ, vòng lửa. Trong thực vật hữu, người ta đạt được tự tướng của sự hữu. Đó là sự hữu biểu lộ trong từng khoảnh khắc sát na nhưng lại biểu lộ như là tất cả mọi thời; thấy sự hữu bây giờ và ở đây như là thấy nó trong mọi lúc và mọi nơi. Như vậy, dù đối tượng là ảo giác, nhưng ảo giác ấy không phải là vô căn vô cớ. Thí dụ, khi thấy sợi dây ngỗng là con rắn; ảo giác này căn cứ sự hữu của chính sợi dây. Nếu diễn dịch cho đến kỳ cùng, thì sự hữu xét như thực vật hữu của sợi dây phải là những cực vi kết tụ. Chính cực vi ấy mới là tự tướng, và chỉ có trong nhận thức trực khởi. Giải thích này cũng để trả lời cho những nạn vấn của Sautrantika. Theo những nạn vấn này, tri thức vẫn có thể truy nhận được cái KHÔNG. Và lại, khi một nhà tu thiền, họ lấy màu xanh làm khởi điểm chẳng hạn; đến một lúc nào đó, đối với ông cả thế giới này đều là màu xanh hết. Màu xanh như vậy cũng không phải là một sự hữu. Lại nữa, hoặc như trong những chiêm bao, người ta có thể thấy lông của rùa hay sừng của thỏ.

Trên tất cả thí dụ này, Sautrantika đưa ra một nạn vấn tổng quát: nếu cái KHÔNG nhất thiết không thể là đối tượng của nhận thức, tại sao trong ngôn ngữ thường nhật người ta vẫn dùng được những danh từ không chỉ cho một sự hữu nào cả? Đối với những thí dụ như màu xanh phổ biến hay hình ảnh trong chiêm bao mà Sautrantika đề ra, các nhà Sarvāstivāda quả quyết rằng, chính trong dữ kiện kinh nghiệm đã cung cấp cho ta những hình ảnh ấy. Thí dụ, thực sự ta không hề thấy lông của con rùa hay sừng của thỏ, nhưng trong dữ kiện kinh nghiệm, ta đã từng thấy lông và rùa, sừng và thỏ. Nói tổng quát, cái giả căn cứ trên cái thực. Với nạn vấn về những danh từ chỉ trống, họ cho rằng đây chỉ là mặt phủ định của danh từ; mặt kia vẫn là khẳng định.

Với lối lý luận đặc trưng như trên, các nhà Sarvāstivāda đi đến một chủ thuyết về Hữu toàn diện, đúng như tên gọi của nó: Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda); họ chấp nhận luôn đến cả thực tại tính của giấc mộng. Trong truyền thống này, nếu ta thành lập một tánh Không luận, phải chăng đó là cưỡng từ đoạt lý? Bởi vì, tánh Không là một phủ định, mặt khác chắc chắn là khẳng định. Như vậy, khái niệm về Không chỉ là một giả tưởng. Nếu vậy, ta

phải hiểu thế nào về giải thích thông thường về tánh Không luận, rằng “Vì Không cho nên Có” để không vướng khỏi cái lưới hữu toàn diện mà Sarvāstivāda đã bủa ra đó?

Bây giờ xét đến chủ trương của Sautrantika: “Cái CÓ thì thấy có; cái KHÔNG thì thấy không”. Ở trên chúng ta có nhắc đến một ít nạn vấn mà họ nêu lên cho Sarvāstivāda để buộc phái này phải nhận rằng có thể có nhận thức về KHÔNG. Nạn vấn của họ hình như được giải đáp thỏa đáng. Chúng ta không có các văn kiện của Sautrantika để thấy rõ lập luận của họ. Nhưng Harivarma, trong truyền thống của Sautrantika, cũng trả lời cho câu hỏi của Sarvāstivāda. Đối với Harivarma, định thức duyên khởi có nhiều phái thừa nhận, nhưng bản chất của tri thức là hoạt động liên khởi với đối tượng, thì CÓ thấy rằng CÓ và KHÔNG thấy rằng KHÔNG, có gì trở ngại? Và lại, căn cứ trên một chút màu xanh mà tắt tất cả đèn xanh, thì trong cái thấy ấy, đối tượng trực tiếp của tri thức không phải là cái “màu xanh tắt cả”; và màu xanh như vậy là một sự trống không. Khi các nhà Sarvāstivāda diễn dịch đến tự tướng cực vi và đặt biên tế của thực tại hữu ở đây, thì cực vi thực ra cũng chỉ là một giả tướng; nó chỉ là hệ luận có vẻ hợp lý của lý luận diễn dịch. Bởi vì, người ta không thể giải thích được tính cách tập hợp của cực vi. Khi truy nhận về một tập hợp sắc, mà tập hợp ấy lại không có các phần tử cực vi tụ hội lại, thì tập hợp ấy há không phải là một tập hợp trống không? Và như vậy, cái KHÔNG vẫn có thể hiện diện như là một đối tượng của nhận thức. Đây là một hậu quả hợp lý của một thứ hư vô luận. Nhưng xét cho kỹ cùng, ta vẫn có thể nói ngược lại. Khi các nhà Sarvāstivāda, thì hiển nhiên họ treo một thứ hư vô luận lơ lửng trên đầu. Trong khi đó, các nhà Sautrantika cố tìm cách đặt cái KHÔNG vào hoạt trường của nhận thức, rõ ràng họ đẩy hư vô ra khỏi bóng tối để trở thành một thứ duy thực triệt để.

Đây là kinh nghiệm rút ra từ lịch sử của tư tưởng - một thứ lịch sử giả thiết: khi nói về cái CÓ thì nói trong sự bao dung của cái KHÔNG: khi nói về cái KHÔNG thì nói trong sự bao dung của cái CÓ. Cái gì có và cái gì không: CÓ và KHÔNG là một song quan luận đã điều động tất cả lịch sử tư tưởng Phật giáo. Đây vẫn là một thứ lịch sử của giả thiết. Bên trong giả thiết là môi trường diễn đạt của ngôn ngữ. Và, hình như bên trên tất cả sự giả thiết ấy, một chân tính nào đó cần phải được thể nghiệm, mà không thể nói bằng lời. Rõ

ràng đây chỉ là một hệ luận hợp lý, vẫn trong vòng chi phối của diễn đạt ngôn ngữ:

“Tất cả đều hợp lý vì hợp lý với Tánh Không. Tất cả không hợp lý vì không hợp lý với tánh Không”.

Nếu tánh Không được hiểu như một hư vô luận; thì ở đây mọi cái hợp lý đều không phải là hợp lý do đối chiếu với một căn tính nào đó, mà hợp lý vì tương quan đúng, vì kết hợp được mạch lạc giữa nguyên nhân và hiệu quả. Hợp lý không phải vì mọi sự hữu đều có nguyên nhân hiện hữu, nhưng vì là tương quan hiện hữu. Như thế, tất cả đều là hữu của giả danh, vì bản tính của hữu là Không. Trong phương tiện, trong dữ kiện thường nghiệm, hữu là giả danh. Trong cứu cánh, tính thể của hữu là tánh Không. Ta có thể kết luận: đây là lý luận để đưa đến một tánh Không duy danh luận. Trong con mắt của những nhà Yogàcara, thứ tánh Không luận ấy không thể chấp nhận được. Thứ nhất, nếu đặt nó thành một tiền đề luận lý, tiền đề ấy không thể xác định được đúng hay sai, một tiền đề vượt ra ngoài tương quan nhân quả. Thứ đến, với thứ tánh Không luận ấy, người ta không tải nổi một nội dung cho giả thiết. Như vậy, mọi luận thuyết sẽ diễn ra như một trò chơi chữ. Lankavatàra, với một cố gắng dung hợp hơn, chấp nhận tánh Không luận ấy, nhưng khuyên đừng nên đặt nó thành một tiền đề của luận lý. Hình như Nàgàrjuna bất chấp tất cả những điều ấy. Chúng ta đã biết Nàgàrjuna nói gì về những nan giải cho tánh Không luận trong *Vigrahavyāvartani*. Tại sao các nhà Yogàcara không xét đến, dù họ là những người đi sau Nàgàrjuna? Lại nữa, ngay cả Àryadeva, một đồ đệ thân cận nhất của Nàgàrjuna, cũng yêu sách tánh Không luận phải hội đủ cả hai phương diện là phá hủy và kiến thiết. Chính Nàgàrjuna trong chương XXIV của *Madhyamika-Karikà*, hình như cũng nói rằng tánh Không luận gồm đủ cả hai phương diện là phá hủy và kiến thiết. Cuối cùng, người ta không thể giải thích khác hơn là nói rằng tánh Không luận chỉ được hiểu như hư vô luận ở mức độ phương tiện mà thôi. Như thế, tận cùng của lịch sử tánh Không luận vẫn là lãnh vực của một “nhất thiết Hữu”. Hữu toàn diện. Trong cái lãnh vực Hữu toàn diện này, bất cứ dữ kiện thường nghiệm nào cũng có khả năng dẫn khởi hạt giống Giác ngộ. Nhưng, tất cả dữ kiện thường nghiệm đều phải chịu sự chi phối của định luật vô thường, sự dẫn khởi của hạt giống Giác ngộ lại là sự sáng tạo liên tục, liên tục trong từng ý niệm liên tục.

Trong mọi trường hợp, đối với chúng ta, tánh Không luận chỉ mới được hiểu như là một phương thức tư tưởng, một phương tiện diễn đạt; hay nói gọn, nó chỉ là một pháp thức luận lý nào đó. Nếu ta coi nó chỉ là ngón tay chỉ mặt trăng; thì mặt trăng đang lơ lửng ở phương nào? Trước câu hỏi ấy, ta đối đầu với một hư vô luận nữa. Tánh Không là phương tiện; nhưng tánh Không cũng là cứu cánh... ấy là tánh Không duy danh luận trong một lãnh vực Hữu toàn diện? Hay đây là một thứ hư vô luận triệt để, từ đầu đến cuối? Mượn trả lời của Nietzsche: “Thà chun qua lỗ khóa còn dễ hơn qua những cánh cửa mở rộng”.

Tuệ Sỹ

(Bài đăng *Tạp chí Tư Tưởng*,
số 3, bộ mới năm thứ 3, 1970)

In lại trong *Tuệ Sỹ Văn Tuyển*, Tập II. TRIẾT HỌC
NXB Hồng Đức, quý I năm 2015, tr. 201-210



DUY TUỆ THỊ NGHIỆP

Lý tưởng giáo dục và những phương pháp thực hiện lý tưởng này, hiển nhiên Phật giáo đã có một lịch sử rất dài. Phạm vi hoạt động của nó không chỉ giới hạn chung quanh những tầng kinh các, hay những pháp đường của các Tăng viện; mà còn ở cả nơi triều đình, công sảnh, và bất cứ nơi nào mà mọi người có thể tụ tập ít nhất là hai người, trong tất cả sinh hoạt nhân gian. Thêm vào đó là những biến chuyển qua các thời đại, sự dị biệt của các dân tộc... Tất cả được tập đại thành trong một bộ sử khá lớn của Phật giáo về vấn đề giáo dục. Dù vậy, ngày nay, vấn đề đó vẫn còn là một thể tài quá mới mẻ đối với giới Phật học. Sự va chạm giữa nền văn minh Đông và Tây, so với sự tiếp xúc giữa nền văn minh Hoa Ấn diễn ra từ cuối thế kỷ thứ I Tây lịch kéo dài cho đến thế kỷ XI hay XII, đặc trưng qua hai triều đại Đường và Tống, với nỗ lực của trên mười thế kỷ đó, sự va chạm mà chúng ta chứng kiến ngày nay quả là không thấm vào đâu. Khó khăn chính yếu của chúng ta hiện tại không phải là vấn đề phương pháp như đa số lầm tưởng. Những cống hiến của các nhà Phật học trong lãnh vực ngôn ngữ Âu châu đã chứng minh điều đó. Thể điệu trước tác của những hệ thống tư tưởng và văn học Phật giáo giờ không còn là một “mê hồn trận” khó vào nữa. Xưa kia, người Trung hoa đã làm thế nào mà nắm ngay được “mạch ngầm” của Phật giáo để thực hiện nó theo bản sắc dân tộc và truyền thống văn học của mình, đấy là kinh nghiệm rất phong phú. Mặc dù giữa hai quốc gia này bị ngăn chặn bởi dải sa mạc mênh mông giữa miền Cao Á và ngọn Thông lĩnh lạnh lùng, với biên giới thiên nhiên quá hiểm nghèo này, khả năng bình thường của con người khó vượt qua nổi bằng chính hai chân

không của nó. Thế mà cả hai dân tộc này đã có lúc “thông cảm” nhau được. Đông và Tây của chúng ta không có những biên giới khốn nạn như vậy, thì sự “thông cảm” tại sao lại khó khăn? Điều đó có nghĩa rằng những khó khăn mà Phật giáo gặp phải, riêng trong lãnh vực giáo dục, không phải là “kỹ thuật khoa học” hay “truyền thống tâm linh” giữa Đông phương và Tây phương. Nhưng nếu gạt những vấn đề này ra ngoài, e rằng chúng ta dễ có khuynh hướng dấn lên “lãnh vực siêu hình”, như một giai thoại của Trang Tử: “Anh không phải là cá sao biết cá vui”.

Chúng ta biết rằng trong những cuộc thảo luận của các Đại học ở Á châu, người ta thường nhắc đến “kỹ thuật khoa học của Tây phương” và “truyền thống tâm linh của Đông phương”. Rồi lấy đó làm sứ mệnh mà các Đại học Á châu phải nỗ lực để thể hiện cho “tốt đẹp mọi đường hướng”. Xét về nội dung cũng như ý hướng, điểm vừa nêu chỉ là một khẩu hiệu, không hơn không kém. Chúng tôi sẽ không có ý khảo nghiệm về hiệu lực của khẩu hiệu này.

Hiển nhiên, sự thực phải chấp nhận rằng kỹ thuật khoa học là một sản phẩm độc đáo và gần như là độc nhất của Tây phương. Riêng về các Triết gia Tây phương trong thế kỷ này, họ thấu hiểu tính thể kỹ thuật khoa học một cách vô cùng tế nhị. Giả sử chúng ta đã hiểu rõ cặn kẽ một trong những mệnh đề ách yếu của Hiện sinh luận, theo đó, hiện hữu có trước yếu tính. Rồi từ đó mà suy diễn sẽ thấy rằng bản tính sâu xa của một hiện tượng cá biệt được thể hiện ngay trong phương tiện hay phong cách hiện hữu như cá biệt của nó. Đây chỉ mới là nhận định đại khái. Nếu lấy thí dụ điển hình từ một vài triết gia, về những cống hiến của họ cho thể tài ngôn ngữ trong triết học Tây phương hiện đại chúng ta sẽ thấy ra đâu là tính thể của “kỹ thuật khoa học” và đâu là bản chất của “truyền thống tâm linh”.

Wittgenstein là một điển hình độc đáo; ý tưởng chỉ đạo được ghi trong Tractatus: ngôn ngữ là khuôn hình thế giới. Do đó, giới hạn của ngôn ngữ chúng ta chính là giới hạn của thế giới chúng ta. Ý tưởng này muốn nói rằng chính tất cả những phương pháp vận dụng ngôn ngữ của chúng ta hình thành nên một vũ trụ quan hay nhân sinh quan nào đó. Mọi “không tưởng” mà người ta có thể khám phá ra ở một triết gia, không phải do bản chất không tưởng trong tư tưởng của ông, nhưng chính ngôn ngữ và phương pháp vận dụng ngôn ngữ của ông đã khép kín ông vào trong tháp ngà của một thứ tư duy

không tưởng nào đó. Ngôn ngữ không còn là một thực thể ngoại tại và phổ biến mà ai cũng có thể vận dụng tùy nghi để nói lên những gì ẩn kín trong lòng. Thường nhật, với câu hỏi “cái này là cái gì?”, chúng ta có cảm tưởng rằng nếu thỏa mãn được chữ “gì?” là đã có thể giải quyết được vấn đề, theo tiêu thức tổng quát của ngôn ngữ (x,y) hay E (x,y). Thực ra, vấn đề chỉ được thỏa mãn bằng cách vận dụng hợp qui đối với các khả biến, lại là tùy thuộc những liên hệ giữa định lượng phổ biến và định lượng cá biệt. Nhưng một khi những định lượng này được cứu xét kỹ cùng, chúng bộc lộ ngay tính cách “giả tưởng” và cuối cùng tiêu thức tổng quát của ngôn ngữ thấy đều là mệnh đề giả hiệu. Phân tích như vậy tạo nên một cảm giác thất vọng đối với mọi thứ qui tắc ngôn ngữ mệnh danh là “nghiêm túc” hay “chính xác”, và người ta chỉ còn một tin tưởng độc nhất là ngôn ngữ của thi ca. Dù không nghiêm túc và chính xác như trong “kỹ thuật khoa học”, nhưng khả năng thông diễn thực tại của nó quả là vô cùng phong phú. Bởi vậy các nhà thực nghiệm luận lý trong triết học Tây phương hiện đại chỉ chịu nghe theo ngôn ngữ của âm nhạc hơn bất cứ mệnh đề triết học hay khoa học nào.

Ở đây chúng ta cũng không quên những cống hiến của Michel-Foucault đối với nền triết lý ngôn ngữ hiện đại. Trật tự của ngôn ngữ là trật tự thế giới. Đây là điểm chính yếu. Ông mệnh danh sự cống hiến của mình là Khảo cổ học. Bởi vì, người ta có thể tìm thấy mọi dấu vết của lịch sử văn minh nhân loại qua các thời đại bằng vào lịch sử phát triển của văn pháp. Dị biệt tính của các nền tư tưởng có thể theo đây mà khám phá. Lấy thí dụ, một trong những khó khăn của những giáo sư triết tại Việt Nam hiện nay đã đối đầu khi phải trình bày về quan niệm L'être hay Being hay Sein. Người học triết vì vậy rất bối rối, khi các dụng ngữ Việt không chứa thêm các chữ này. Những tồn thể, hữu thể, tính thể, rồi thể tính, vân vân. Vì lẽ rằng cơ cấu văn pháp Việt ngữ không hề có những opus này. Ngôn ngữ Âu châu đã từng bắt lực về L'être et le temps, thì bằng vào cơ cấu văn pháp của Việt ngữ không thôi, chúng ta không làm sao hiểu ra giới hạn của sự bắt lực này. Khi một triết gia nói: “Câu hỏi về tính thể là một câu hỏi phổ biến tổng quát nhất, câu hỏi rộng tuếch nhất trong những câu hỏi, nhưng đồng thời câu hỏi ấy lại cũng có thể được cụ thể hóa chung đúc lại rõ ràng nhất trong bất cứ hiện tính thể cá biệt nào”. Đây là những lời rất xa lạ đối với cơ cấu văn pháp Việt ngữ. “Tính thể là một câu hỏi phổ biến tổng quát nhất...”, thực sự, l'être hay être mới là “phổ biến tổng quát” trong tiếng Pháp, còn tính thể thì không như vậy. Khổ tâm nhất cho

người ta là không thể làm thay cho tính thể. Như vậy, khi một người nói: thảm họa của dân tộc Việt Nam ngày nay được ghi đậm máu và nước mắt trên “câu hỏi về tính thể”, thì đã bộc lộ một cách chua cay về định mệnh khôn nạn của dân tộc này vốn bị ám ảnh bởi khẩu hiệu “phát triển kỹ thuật khoa học Tây phương và duy trì truyền thống tâm linh Đông phương”. Sự phát triển như vậy chỉ có nghĩa là biến tính và tự hủy chứ không phải duy trì gì hết.

Thế nhưng, như đã nói, không phải vì cô giải quyết êm đẹp khẩu hiệu ấy mà những sinh hoạt của tư tưởng Phật học trong lãnh vực giáo dục đã đương đầu với vô số khó khăn. Trong quá khứ, Phật giáo đã từng từ bỏ sắc thái của chế độ tăng lữ vốn phải ẩn cư trong các núi rừng sâu thẳm, để đi đến những nơi nào có máu và nước mắt đổ xuống vì nhân sinh; và cũng đã từ bỏ màu sắc Ấn độ của nó để đi đến những nơi nào có sự sống và có khát vọng giác ngộ về lẽ sống. Dù vậy, đức Thích Ca vẫn là người bằng xương bằng thịt, chưa hề là một thần linh cao cả. Do đó, phát triển hay duy trì một sản phẩm văn hóa nào đó không phải là vấn đề trọng đại để có thể đánh lừa như một khẩu hiệu hay một nhãn hiệu. Nó là lửa; chỉ có thể cầm bằng hiệu ở xa chứ không thể cầm ngay giữa lòng. Ngọn lửa đó, một khi được khơi dậy, nó làm sáng lên khát vọng nóng bỏng nhất trong căn để sâu xa của lòng người; để người ta có thể thấy rõ, quả thực, mình muốn gì trong cuộc sống này?

Dù sao, không ai có thể làm ngơ trước những thành tựu mà kỹ thuật khoa học Tây phương đang gây ảnh hưởng lớn lao trên mọi lãnh vực của thế giới hiện đại. Nói riêng cơ cấu tổ chức xã hội, ngay tại Việt Nam, trong những năm qua, Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã gặp những khủng hoảng trầm trọng. Lý do chính yếu, có lẽ người ta phải công nhận rằng đây là vấn đề nan giải giữa những nguyên tắc tổ chức cơ cấu xã hội và truyền thống tâm linh. Nghĩa là, bất cứ bằng cách nào, chúng ta vẫn phải bị đè nặng dưới áp lực của khẩu hiệu Phát triển và Duy trì; giữa kỹ thuật khoa học và truyền thống tâm linh. Truyền thống này dĩ nhiên bị biến tính tận căn để khi được lồng vào những nguyên tắc tổ chức bắt nguồn từ vũ trụ quan và nhân sinh quan của Tây phương, hay rõ hơn, của khoa học và tính cách thực dụng của khoa học. Một số học giả Phật giáo Tây phương khi nghiên cứu về đường lối tổ chức của giáo đoàn tăng lữ Phật giáo đã tỏ ý làm lạ: bằng một nguyên tắc nào đó mà giáo đoàn tăng lữ đã vượt qua được mọi khủng hoảng đáng lý phải phân hóa; vì sự khủng hoảng đã thực sự diễn ra và tạo thành trên hai mươi bộ phái Phật

giáo. Rồi đến khi Đại thừa Phật giáo ra đời, sự xung đột về tư tưởng lại càng rõ rệt. Nhưng, người ta vẫn nhận thấy một điều: sinh hoạt của giáo đoàn tăng lữ không bị phân chia; giáo hội vẫn theo một hình thức duy nhất mệnh danh là nguyên thủy. Có tư tưởng Đại thừa, nhưng chưa hề có giáo hội Đại thừa; Tăng lữ vẫn phải sinh hoạt theo Thanh tịnh giới bản. Hiển nhiên, trong đó, có một vài tiểu tiết được sửa đổi; vì hoàn cảnh địa lý hay thời đại. Chẳng hạn, tại những vùng khí hậu lạnh như Trung hoa, vấn đề khát thực khó mà thi hành đúng theo nguyên thủy; hay không thể triệt để cấm tàng trữ thực phẩm cách đêm. Ngày nay, tổ chức của Giáo hội tại Việt Nam không còn lấy Thanh tịnh giới bản làm nguyên tắc chỉ đạo, mà căn cứ theo thể thức phân quyền của Tây phương. Thể thức này đang biến tính “truyền thống tâm linh” trong một vài phương diện. Thí dụ, bốn ba-la-di được coi là sinh mệnh của cơ cấu tăng lữ nay dần dần mất tính cách hệ trọng của nó. Trước đây, một số tăng lữ, do ảnh hưởng của phân tâm học, đã giải thích các ba-la-di theo đường lối hơi lạ lùng. Tình trạng này đang trở thành sự thật, và người ta chỉ còn cách “hợp thức hóa” những sự kiện “đã rồi”. Trong đây, nội tình còn nhiều phức tạp vượt ngoài khả năng hiện hữu nên chúng tôi không thể đi sâu vào các chi tiết.

Trên tất cả mọi vấn đề, chính thành quả của kỹ thuật khoa học Tây phương, với tính cách thực dụng của nó đối với những nhu cầu thiết yếu của đời sống, đã là một ám ảnh đè nặng lên tâm trí của những người cố duy trì “Hữu hiệu” truyền thống tâm linh. Rồi ra, người ta cũng đòi hỏi phương pháp thiền định chẳng hạn, phải làm sao để có hiệu lực y như bất cứ thành quả nào mà khoa học có thể mang đến. Như vậy, nếu khoa học có thể làm giảm thiểu hay diệt trừ những tai họa nào đó của đời sống thường nhật, người ta cũng muốn đòi hỏi thiền định phải có hiệu năng đó, ít nhất là tương đương, nếu không nói là hoàn hảo hơn. Xưa kia, một người đi học thiền, thiền sư đòi hỏi y phải loại bỏ những mong cầu “thực dụng” nơi thiền. Nếu đời sống thường nhật nhờ tập thiền mà tránh được một vài bất trắc, như bệnh hoạn, thì đây phải coi là kết quả “đương nhiên”, có tính cách phụ thuộc, không nên lấy đó làm mục đích. Người ta không được phép học thiền để có thể sống qua ngày tháng, sống trọn cuộc đời không tai họa. Nói như thế bỗng nhiên bị coi là không tưởng. Một giai thoại khá lý thú, kể rằng, khi Phật sửa soạn qua sông bằng đò, ngài gặp một ẩn sĩ; vị này thách thức ngài, với hiệu nghiệm của công phu tập thiền, nếu có, ngài thử vượt qua con sông mà không cần đò; có thể mới chứng tỏ được sự tiến bộ tâm linh. Phật nói, ngài chỉ cần vài xu nhỏ, rất dễ kiếm, là

có thể qua sông được, cần gì phải bỏ một quãng đời tập thiền. Thực sự, khi muốn khảo nghiệm đời sống tâm linh bằng hiệu năng thực tế, quả tình người ta đã tạo ra một không tương trên tất cả mọi không tương; thế mà vẫn coi đó là điều lý thú!

Khó khăn của chúng ta chính là đây. Ngày nay hay ngày xưa, người ta vẫn đòi hỏi rằng chân lý phải được khảo nghiệm bằng hiệu năng thực tế. Do đó, một nền giáo dục hoàn hảo phải chứng tỏ những hiệu năng nó có thể mang lại để thỏa mãn nhu cầu của người học. Vậy rồi, thay vì mở ra những con đường đi vào thế giới tâm linh sống động, người ta đã quay ngược lại để trở về với những nhu cầu hạ cấp của người học. Họ gieo cho người học những sợ hãi bất an trước một tương lai nào đó. Những “sinh tồn”, “diệt vong” v.v... , đây là những mệnh đề giả hiệu, chúng có tác dụng làm tăng mối sợ hãi. Nhưng chúng cũng có thể lực kích động rất lớn, và đề ra những đường lối phải theo Y như một người tranh cử, hăm dọa cử tri bằng những viễn tượng đen tối của ngày mai, nếu mình không được chọn lựa. Cũng vậy, đối với chúng ta, một đường lối giáo dục được lựa chọn là có phát triển và có duy trì; vừa tiến bộ vừa không mất gốc. Trong trường hợp cực đoan, nếu bắt buộc phải chọn một trong hai, hoặc phát triển, hoặc duy trì, xưa nay Phật giáo đã chọn lối đi thứ nhất. Gốc của con người là ở tại lòng người, thì dù có phát triển đến đâu bằng cả tấm lòng của mình, chẳng có gì gọi là mất cả. Những thành ngữ quen thuộc: *‘phóng hạ đồ đao, lập địa thành Phật’* hay *‘khổ hải thao thao, hồi đầu thị ngạn’*.

Trên đây chỉ đề cập đến một vài lý tưởng, gọi là ngoài lề. Bởi vì, trọng tâm của nó, với bốn chữ Duy Tuệ Thị Nghiệp, đã bị biến tính để rồi Tuệ ở đây có nghĩa là kiến thức học vấn, gồm những “kỹ thuật”, “phương pháp”, dành cho khẩu hiệu phát triển kỹ thuật, khoa học và duy trì truyền thống tâm linh./.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập II. TRIẾT HỌC

NXB Hồng Đức, Quý I năm 2015, tr. 211-219

TRUY TÌM TỰ NGÃ

Chúng ta hãy khởi đầu đọc kinh *Kim-cang* như một tác phẩm văn học. Giá trị văn học là sự biểu hiện thẩm mỹ của nội dung tư tưởng. Kinh *Kim-cang* được soạn tập bằng tiếng Phạn tiêu chuẩn, nhưng rất tiếc chúng ta không thông thạo thứ cổ ngữ này, nên cũng chắc chắn là không thể hiểu hết những tư tưởng ẩn áo của kinh hàm chứa trong các từ ngữ và các câu văn. Như người không biết chữ Hán mà đọc thơ Đường qua một bản dịch thì không thể thưởng thức hết giá trị của bài thơ. Lời thơ là lời của phàm phu mà còn vậy, huống chi lời kinh là lời của Phật. Tuy nhiên, không hiểu chữ Hán thì đọc thơ Đường qua các bản dịch cũng được. Nhưng cũng nên nói thêm là thế giới xưa nay chưa có Huệ Năng thứ hai.

Kinh điển Nguyên thủy và Đại thừa được kết tập không giống nhau. Kinh điển Nguyên thủy được kết tập theo dạng truyền khẩu; có những nét đẹp của nền văn học truyền khẩu. Kinh điển Đại thừa phần lớn được ký tải bằng văn tự, có những nét đẹp riêng của văn tự.

Văn học Đại thừa xuất hiện vào giai đoạn mà văn học Ấn Độ nói chung phát triển đến một hình thức nhất định, với văn chương thi ca, các thể loại về kịch, truyện, vốn rất ít được phổ biến trong thời Phật. Như kinh *Pháp hoa* chẳng hạn, nó mở đầu bằng nhân duyên Phật phóng quang, sau đó ngài Di-lặc hỏi, ngài Văn-thù trả lời. Đó là phần mở đầu giới thiệu, như thường thấy trong các thể loại kịch cổ.

Trong kinh *Kim-cang*, chúng ta sẽ thấy không giống như kinh điển Đại thừa khác, mà lại gần với Nguyên thủy ở chỗ Phật ôm bình bát khát thực xong rồi trở về tịnh xá. Sau bữa ăn, các vị tỳ-kheo thường tập họp tại giảng đường để thảo luận giáo lý. Bây giờ, trong đại chúng có sự hiện diện của Tu-bồ-đề; và ngài bắt đầu thưa hỏi. Ở đây, không có mở đầu bằng sự phóng quang, hay

những thần thông biến hóa khác. Nhìn từ ý nghĩa văn học, người ta giải thích rằng, những vấn đề được nêu trong kinh *Kim-cang* là những sự việc trong đời sống, là những cái ăn, cái uống, nghỉ ngơi, không phải trong thế giới huyền bí kỳ ảo như là *Hoa nghiêm, Pháp hoa*.

Còn một nghĩa nữa mà chúng ta thấy có quan hệ đến lịch sử văn học.

Trong các kinh điển nguyên thủy, các vị tỳ-kheo buổi trưa sau khi thọ thực xong, nếu không tụ tập tại giảng đường, thì thường vắt tọa cụ trên vai, đi vào rừng, tìm đến một gốc cây mà ngồi nghỉ trưa. Có khi đức Phật ngồi ở một gốc cây, và các ngài Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên, cũng ngồi ở một gốc cây gần đó. Cho đến xế chiều, các tỳ-kheo ngồi quanh đó đi tới ngài Xá-lợi-phất, tới đức Phật để đánh lễ, hoặc thưa hỏi giáo lý.

Trong kinh *Kim-cang* cũng thế; các tỳ-kheo tụ tập quanh đức Phật để chờ nghe Phật giảng Pháp. Trong truyền thống Ấn Độ, các buổi giảng hay các lớp học của những người Bà-la-môn thường diễn ra trong khu rừng, giữa cảnh thiên nhiên. Một lớp các đạo sĩ sống trong rừng, giảng giải ý nghĩa cũng như nghi thức Vệ-đà; tư tưởng triết học tôn giáo của họ được soạn tập thành bộ *Sâm lâm thư*. Đó là bộ Thánh điển về sau phát triển thành các *Upanishad*, tức là *Áo nghĩa thư*. Chúng ta nên hiểu tổng quát về *Upanishad* hay *Áo nghĩa thư* vì nó liên hệ tới kinh *Kim-cang* rất nhiều, là điểm để chúng ta có thể tin là kinh *Kim-cang* thật sự do Phật nói hay không.

Một số vị nhận định kinh điển Bát-nhã từ hình thức kết cấu văn học đến nội dung tư tưởng, so sánh với các tập *Upanishad*, rồi kết luận *Kim-cang* cũng như toàn hệ Bát-nhã chỉ là một bộ phận của *Upanishad*, hay phỏng theo *Upanishad*; nghĩa là, không phải Phật thuyết.

Upanishad là giai đoạn phát triển cao của tư duy Ấn Độ, bắt đầu từ Vệ-đà. Có tất cả bốn bộ Vệ-đà, nhưng trong thời Phật chỉ mới xuất hiện có ba, mà kinh Phật gọi là Tam minh. Bà-la-môn tam minh là người thông thạo ba bộ Vệ-đà. “Minh” là từ Hán dịch của Vệ-đà. Thời Phật chưa xuất hiện *Upanishad*.

Trên kia, chúng ta đã nói đến *Sâm lâm thư*. Đây là từ dịch tiếng Phạn *Aranyaka*. Ở nơi khác, chúng ta có nói, các tỳ-kheo a-lan-nhã sống trong rừng thời đức Phật. A-lan-nhã là từ phiên âm của *aranyaka*.

Luật tạng có kể, một thời, đức Phật nhập thất, không một tỳ-kheo nào được phép đến gần hương thất của Phật, trừ vị thị giả. Bấy giờ có một nhóm ba chục vị là những tỳ-kheo a-lan-nhã đến thăm Phật. Vì Phật đang nhập thất, nên các vị tỳ-kheo tại trú xứ này ngăn cản. Nhưng các tỳ-kheo a-lan-nhã nói, họ được Phật cho phép đến gặp Ngài bất cứ lúc nào. Vì các vị này chỉ sống trong rừng nên ít có cơ hội gặp Phật. Rồi họ vẫn tới gõ cửa hương thất. Thật đáng kinh ngạc, từ trong thất đức Phật liền mở cửa.

Đức Phật truyền dạy những pháp gì cho các tỳ-kheo a-lan-nhã? Không có kinh điển nào tường thuật. Đức Phật đã có biệt thị đối với họ, tất cũng có giáo pháp biệt truyền cho họ. Pháp ấy là pháp gì? Kinh điển Nguyên thủy không đề cập. Ngài Tu-bồ-đề cũng là một tỳ-kheo a-lan-nhã, như được xác định chính trong kinh *Kim-cang*. Truyền thống Pàli cũng xác nhận điều này.

Các tỳ-kheo a-lan-nhã thường tụ tập Không tam muội, như được Phật nói trong kinh *Đại không*, *Trung A-hàm*. Sau thời Phật, các Trưởng lão chủ trì cuộc kết tập thứ hai cũng phần lớn tụ tập Không tam muội, như được ghi chép trong Luật tạng. Các vị này cũng sống trong rừng. Không tam muội là thiên định y trên hành tướng vô ngã. Không và Vô ngã là giáo nghĩa căn bản trong kinh *Kim-cang*.

Kinh nói: Hết thấy pháp hữu vi đều là như chiêm bao, như huyễn thuật, v.v.; đó là nói về giáo nghĩa Tánh không và Vô ngã bằng kinh nghiệm trực giác hay thực chứng. Giáo nghĩa này về sau được các Bà-la-môn học *Vê-đà* thay thế bằng học thuyết như huyễn tức *màyà* và hữu ngã tức *àtman*. Những điểm tư tưởng này là tinh yếu của các tập *Upanishad*. Nói một cách đại cương, thế giới này chỉ là huyễn hóa, vậy ta là ai, hay ta là cái gì, trong tấn tuồng huyễn hóa này?

Như vậy có thể thấy ảnh hưởng của các tỳ-kheo a-lan-nhã đối với các đạo sĩ soạn tập *Sâm lâm thư* để rồi phát triển thành tư tưởng triết học *Upanishad*. Thế nhưng, về sau do sự phục hồi địa vị của giai cấp Bà-la-môn, những người Ấn Độ giáo thâm thái rất nhiều giáo nghĩa của Phật trong đó có giáo nghĩa Tánh không diễn thành như huyễn, rồi cho rằng tư tưởng Không trong các bộ *Bát-nhã* là do ảnh hưởng của *Upanishad*. Cũng có nhiều Phật tử tin điều này nên cho rằng kinh điển *Bát-nhã* cũng như của cả Đại thừa chịu ảnh hưởng của Bà-la-môn giáo, thay vì ngược lại.

Vậy, *Upanishad* là phản ứng của các Bà-la-môn, họ vay mượn giáo nghĩa Tánh không tức Vô ngã trong các kinh *Bát-nhã*. Vì phủ nhận sự tồn tại của tự ngã thường hằng là phủ nhận luôn cả sự tồn tại của Brahman, là Thượng đế Sáng tạo. Ngay cả trong Phật giáo, sau khi Phật nhập niết-bàn, trong nội bộ Phật giáo đã xuất hiện một số bộ phái chấp nhận có tự ngã hay àtman, như Độc tử bộ hay Hóa địa bộ. Những bộ phái này lý luận rằng, nếu không tồn tại một tự ngã, không có một cái tôi thường hằng bất biến, vậy ai hay cái gì luân hồi, lang thang chìm nổi trong biển sinh tử? Cũng nên biết rằng tự ngã hay àtman trong tư tưởng tôn giáo Ấn Độ là cái mà trong các tôn giáo, Đông cũng như Tây, hiểu là linh hồn. Cho nên, có linh hồn mới có việc sinh lên thiên đường hay đọa địa ngục như là hậu quả của hành vi tội hay phước.

Giáo nghĩa Phật dạy, có tác nghiệp thiện ác, có quả báo lành dữ, nhưng không có người hành động, không có người thọ quả. Đây là điều rất khó hiểu. Chúng ta nên đi từ cái dễ, rồi đến cái khó. Cái dễ hiểu là tất cả đều có một cái tôi: tôi đi, tôi đứng, tôi ăn, tôi ngủ, v.v... Nhưng khi người ta ngủ, mà ngủ như không chiêm bao, thì hình như cái tôi này biến mất. Hoặc như người ta bị tai nạn mà mất trí nhớ, không còn nhớ ra mình là ai. Nếu được chữa trị, trí nhớ phục hồi, bấy giờ vẫn là cái tôi như khi trước. Rồi khi người ta chết, cái tôi ấy còn hay không? Thừa nhận còn, tức là thừa nhận có linh hồn tồn tại bất biến, khi thức cũng như khi ngủ, lúc còn sống cũng như sau khi chết.

Đây là kinh nghiệm thường nhật về một cái tôi. Kinh nghiệm ấy là sự tích lũy trong một đời người những hoài niệm, những đau khổ, hạnh phúc, những danh vọng, khốn cùng. Từ những kinh nghiệm tích lũy ấy mà hình thành ý tưởng về một cái tôi thường hằng. Trong trình độ thấp nhất, cái tôi ấy được đồng hóa với thân xác và những sở hữu cho thân xác. Vị Đại hoàng đế có cả một đế quốc: Ta và đế quốc của ta. Nhưng một khi thân xác này tan rã, mà chắc chắn là như vậy, thì ta là ai, mà đế quốc này là gì? Những hoàng đế ấy, như Tần Thủy Hoàng, Hán Vũ Đế, Thành Cát Tư Hãn, tin vào một cái ta và thân xác ta có thể tồn tại lâu dài, vì không muốn có cái danh vọng, quyền lực đang có mất đi, họ đi tìm đạo sĩ, cầu thuốc trường sinh. Những người đi tìm trường sinh ấy, bây giờ ở đâu?

Lại còn những người khác, giàu sang có cả một cơ đồ, nhưng khi thị trường chứng khoán sụp đổ, nhảy lầu tự tử. Ta và tài sản của ta; cái này mất

thì cái kia cũng không còn lý do tồn tại. Thật sự ở đây ta là ai, trong cái cơ đồ phú quý ấy?

Với một hạng người khác, ta là danh, *đã sinh ra trong trời đất, thì phải có danh gì với núi sông*. Một mai vật đổi sao dời, để bảo tồn danh tiết, họ đâm cô tỵ sát. Vậy ta là gì trong cái danh này?

Với những đồ tôn giáo tin vào một linh hồn bất tử, một cái ta tồn tại trên thiên đường, hưởng những lạc thú mà Thượng đế ban cho vì đã biết phục tùng Thiên ý. Vì thế họ sẵn sàng giết đồng loại để chinh phục nước Chúa dưới trần gian.

Ta là ai, ta là cái gì, để phục vụ nó, bảo tồn nó, mà tự gây khổ cho mình, và cũng gây khổ cho người? Có chẳng một cái ta thường hằng, siêu việt thân xác này, và tâm trí này, để cho mọi hành vi trong một đời người, dù thiện hay ác, ngu hay trí, chỉ nhằm mục đích là phục vụ nó, vì ích lợi của nó, vì hạnh phúc của nó, vì danh dự của nó, vì quyền lực của nó?

Trước khi muốn hỏi ta là ai, trước hết nên hỏi, từ đâu có ý tưởng về cái ta ấy?

Có một người mới mua về một con chó, đặt tên cho nó Lucky. Ban đầu, gọi Lucky, nó dửng dưng, vô cảm. Dần dần, nghe hai tiếng Lucky, nó mừng rỡ, ngoác đuôi. Nó đã hiểu Lucky là cái gì, và như vậy nó cũng hiểu nó là cái gì. Nó hình thành một cái vỏ tự ngã mới qua một cái tên gọi mới. Trước khi có một tên gọi, nó vẫn tồn tại, và tự bảo vệ sự tồn tại ấy. Nó tìm thức ăn, tìm chỗ ngủ, và cắn bất cứ ai đến gần như muốn đe dọa, uy hiếp nó. Khi được đặt tên, toàn thể sự tồn tại ấy bây giờ tồn tại dưới một cái tên Lucky. Dù vậy, nếu có ai xúc phạm đến cái tên Lucky, nó không có phản ứng gì. Nhưng với một con người, khi cái tên gọi, một cái danh gì đó, mà bị xúc phạm, thì hãy coi chừng. Tất nhiên, con người cho đến một tuổi nào đó mới biết nó tên gì, cũng như con Lucky vậy. Rõ ràng cái danh mang nội hàm tự ngã ấy chỉ là hư danh, nhưng con người cũng như vậy đau khổ hay hạnh phúc bởi chính cái hư danh đó.

Một ông thầy giáo có cái ngã là thầy giáo. Ai xúc phạm đến danh từ thầy giáo, chức nghiệp nhà giáo, người ấy phải bị khiển trách.

Nó là ông vua, nhưng ban đêm lén ra ngoài thành chơi. Dân nào không biết mà đối xử vô lễ như với dân thường, hãy coi chừng.

Tự ngã chỉ là cái danh, và đó là giả danh do nghề nghiệp, hay do chỗ ngồi, chỗ đứng giữa mọi người mà đạt thành. Cái giả danh chỉ mới hình thành trong một đời người thôi, mà đã khó quên, khó trừ như vậy; nếu là cái ngã được tích lũy trong nhiều đời, tất không dễ gì trừ bỏ.

Cái ngã của ông xã trưởng chỉ to bằng cái xã của ông. Cái ngã của một quốc vương to bằng cái vương quốc của ông. Cái ngã của một nhà thông kim bác cổ thì dài bằng thời gian kim cổ, rộng bằng không gian đông tây. Cái ngã của một chúng sinh luân hồi trong tam giới, tất cũng lớn bằng cả tam giới. Cái ngã ấy không phải dễ nhận ra. Không nhận ra nó, để thấy nó là thật hay giả, thì cũng không thể tận cùng biên giới đau khổ.

Trong kinh Phật có một câu chuyện: Một thiên thần kia, hiện đến Phật, nói rằng trong quá khứ, ông là một tiên nhân, có tên là Ngựa Đỏ, có phép thần thông quảng đại. Ông muốn thấy được biên tế vũ trụ, để thấy được biên tế khổ, và chấm dứt khổ. Thế là ông bắt đầu đi tìm biên tế của vũ trụ. Tuổi thơ của ông bây giờ dài đến một đại kiếp, đại khái là tỷ tỷ năm, nhưng không bao giờ thấy được cái biên tế của vũ trụ. Rồi ông hỏi Phật: “Có cần đi suốt cái biên tế vũ trụ này mới chấm dứt khổ không?” Phật xác nhận rằng: “Nếu không thấy được cái biên tế của vũ trụ thì không chấm dứt được khổ”. Song Phật lại nói thêm: “Nhưng không cần. Chỉ trên cái thân cao một tầm này, với năm uẩn này, ta có thể biết được thế gian sinh, thế gian diệt”.

Điều đó có nghĩa rằng, thân thể này, với xúc cảm này, với tư duy này, với nhận thức này, là tập hợp tích lũy cả một khối kinh nghiệm lớn bằng biên tế vũ trụ. Cái khối ấy đông kết thành cái vỏ cứng dày. Nó chỉ có thể bị đập vỡ bằng chày Kim-cang mà thôi. Nói tóm lại, giáo nghĩa trong kinh *Kim-cang* bắt đầu bằng sự đối trị tự ngã: vô ngã tướng, vô nhân tướng... Trong các tôn giáo, trong mỗi hệ thống tư tưởng triết học, đều có riêng về một quan niệm tự ngã. Trong nhiều tôn giáo, tự ngã là linh hồn do Thượng đế ban cho. Giữ cho linh hồn đừng bị mất, để sau này được hưởng ân phúc của Thượng đế, đó là mục đích đời người.

Trong Nho giáo, người quân tử phải biết lập thân và lập danh. Lập thân cho hiện tại, lập danh cho hậu thế. Đó là xác lập tự ngã trong xã hội.

Lão Tử nói: Ta có đại hoạn vì ta có thân. Nếu ta không có thân, nào đâu có đại hoạn? Đó là hãy sống trọn tuổi trời chớ đuổi theo hư danh, hãy để cho thân và danh cùng mục nát với cỏ cây.

Các đạo sĩ Upanishad đi tìm cái tự ngã chân thật là gì. Vượt ra ngoài cái tôi trong đời sống thường nhật, và cái tôi lang thang trong luân hồi để chịu đau khổ, có hay không có một cái tôi thường hằng, chân thật? Cái tôi như giọt nước biển bị cô lập trong một cái vỏ cứng nhỏ mọn, vô nghĩa, trôi nổi bồng bềnh trong đại dương; để rồi khi cái vỏ cứng ấy bị đập vỡ, giọt nước ấy sẽ hòa tan vào nước biển trong đại dương. Khi ấy, Tiểu ngã hòa tan vào Đại ngã.

Trong Phật giáo, Tiểu ngã hay Đại ngã, chỉ là những khái niệm giả danh. Nhưng cái giả danh được đông kết bởi tích lũy vô số vọng tưởng điên đảo. Cái ngã được hình thành trong đời này, do ảnh hưởng truyền thống, tôn giáo, tư tưởng, xã hội, để từ đó hình thành một nhân cách, một linh hồn, và rồi chấp chặt vào đó để mà tồn tại. Cái đó được gọi là phân biệt ngã chấp.

Cái ngã do tích lũy từ điên đảo vọng tưởng nhiều đời, hình thành bản năng khát vọng sinh tồn nơi cả những sinh vật li ti nhất; đó là câu sinh ngã chấp.

Vì vậy, không cần đi tìm ở đâu Tiểu ngã và Đại ngã, mà cần diệt trừ khái niệm giả danh bởi vọng tưởng điên đảo./.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập II. TRIẾT HỌC

NXB Hồng Đức, Quý I năm 2015, tr. 226-234

NỀN TẢNG KINH TẾ HỌC THEO CÁCH NHÌN PHẬT GIÁO

Nguyên tác viết bằng Anh ngữ,
Buddhist Foundation of Economics

Bản dịch Việt do TT. THÍCH NGUYỄN GIÁC

I. Xác định giới hạn

Con người không bao giờ ngưng tìm kiếm trong thiên nhiên để mong thu thập được nhiều thứ hơn nữa nhằm chất đầy cái nhà kho mãi mãi thiếu thốn của mình. Từ thuở chào đời, hình như định mệnh buộc nó phải đối mặt với một thế giới cứ muốn cắt giảm năng lực của mình, khi nó nhận ra hai bàn tay mình thì quá ngắn, hai chân mình lại quá chậm để có thể bắt kịp cái dòng chảy xiết của sinh tồn. Để hưởng thụ cuộc sống, nó phải nuôi dưỡng cơ thể. Đói và khát không ngừng thôi thúc nó phải chuyển động. Thế mà con đói chưa bao giờ được thỏa, và nổi khát cũng chưa từng lắng dịu. Các nguồn tài nguyên có vẻ bất tận trong tầm nhìn, nhưng lại khan hiếm trong tầm với. Điều nó phải học hỏi để làm là phân phối các nguồn tài nguyên ấy một cách hợp lý.

Trước khi học cách làm này, nó phải biết học cái gì. Nó để thuyết phục để tin tưởng thế giới này do ai tạo ra, và được tạo ra thế nào. Mặt khác, đời sống con người lại tưởng như vô nghĩa. Sống và chết một cách ngẫu nhiên, phi lý, và vô mục đích. Nếu *Thánh kinh* không có sách *Sáng thế*, có lẽ người ta không thể biết được diện mạo thế giới sẽ như thế nào, tốt hơn hay xấu hơn, khi họ nghĩ về hôm nay. Tuy nhiên, một vấn đề như thế, những người Phật tử để qua một bên.

Ngày xưa một vị tăng trẻ tên Málunkya đã hỏi thách đức Thế tôn, muốn xem Ngài biết hay không biết thế giới này là thường hay vô thường, hữu hạn hay vô hạn; thân thể và linh hồn có phải đồng nhất hay không; v.v... Thay vì giải thích thế giới được tạo ra thế nào, và tạo ra để làm gì, đức Phật đã khuyên cáo các vị tu sĩ trẻ đừng phí thì giờ của mình cho những câu hỏi ở ngoài tầm nhận thức con người, mà nên tập trung nỗ lực để nhận thức những điều kiện thực tiễn của chính mình. Ngài đưa ra một thí dụ: Một người bị bắn trúng một mũi tên độc. Ông ta không có thì giờ để hỏi mũi tên ấy từ đâu đến, được làm bằng loại gỗ gì, và ai đã bắn nó. Việc quan trọng thúc bách nhất ông ta phải làm trước hết là nhổ mũi tên độc ra và chữa trị vết thương. Sống còn là ưu tiên một, điều khác tính sau.

Trong một bản kinh, khi giải thích cho một tu sĩ Bà-la-môn về ý nghĩa thật sự, và cách thức tế lễ, một đại tế quan trọng của đạo Bà-la-môn bấy giờ, đức Phật dẫn dụ một câu chuyện trong quá khứ. Có lần một vị vua muốn tổ chức một lễ đại tế để cầu phúc cho vương quốc mình. Vua hỏi ý kiến một vị tu sĩ cao nhất. Vị này đã giảng dạy cho vua phải làm gì trước tiên. Vương quốc ấy bấy giờ đang khốn khổ vì nghèo đói và bất ổn, trộm cướp và giặc giả hoành hành. Nếu làm cho dân chúng có công ăn việc làm thì sự trộm cướp và nổi loạn sẽ giảm thiểu.

Như chúng ta thấy, tăng trưởng kinh tế là nền tảng cho ổn định và thanh bình của xã hội, vì vậy sự phát triển của nó bao hàm việc mở rộng sự hành đạo. Khía cạnh này trong giáo lý đức Phật rất thường bị bỏ qua, mà hầu như hoàn toàn chỉ chú trọng đến hành xử đạo đức. Sự hoàn thiện đạo đức dĩ nhiên là mục đích cao quý của sự tu tập trong Phật giáo, nhưng bị bỏ đói thì không ai hành thiện được. Điều này được ám chỉ đến trong một câu nói của đức Phật: “mọi chúng sinh đều do thực phẩm mà tồn tại”. Theo quan điểm hiện đại, lời dạy này có thể được xem là bối cảnh kinh tế của Phật giáo.

II. Sản xuất cái gì? Giáo lý về dinh dưỡng

Vậy thì, hẳn phải có kinh tế học Phật giáo. Nó không những dạy con người cách thức kiếm sống theo chánh pháp, người là hợp pháp và lương thiện, mà còn dạy cách sử dụng lợi nhuận thế nào để có lợi ích cho bản thân và người khác. Vì vậy nó không được bỏ qua vấn đề sản xuất và tiêu thụ.

Con người, thường được biết đến như một hợp thể tinh vi và phức tạp này của vật chất và tinh thần, là động lực đầu tiên và nguyên nhân cứu cánh của mọi hoạt động của con người. Thực tế, con người cần thực phẩm vật chất để duy trì thân thể vật lý của nó, và cần thực phẩm tinh thần cho sự phát triển tâm linh. Dù tiến hóa cao đến đâu trong suốt dòng lịch sử, con người có vẻ vẫn phải bắt đầu đời sống từ phôi thai, mà ngay trong những khoảnh khắc đầu tiên thụ thai nó chỉ là một giọt vật chất. Vấn đề phải chăng đời sống con người bắt đầu từ phôi thai là vấn đề tranh luận của tôn giáo và đạo đức, kinh tế học không quan tâm. Nhưng với chủ đích ở đây, chúng ta sẽ đề cập đến phôi thai như là người tiêu thụ độc lập.

Về căn bản, con người cần lương thực vật chất cho đời sống vật chất của mình. Nhu cầu này bắt đầu từ khoảnh khắc mới có tri giác cho đến khi lâm chung. Vào thời kỳ đầu tiên của cuộc đời, con người chưa có khả năng sản xuất, vì vậy nó phải sống nhờ vào nền kinh tế cấp dưỡng. Nói theo kinh tế học, nó là kẻ đi vay. Cái gì nó đã vay hôm qua, hôm nay nó phải trả. Và cái gì hôm nay nó làm, ngày mai sẽ được hoàn báo. Đó là quy luật hoạt động, và sự hoàn báo ấy đặt cơ sở trên giáo lý về nghiệp.

Bây giờ, vấn đề đặt ra là: Con người cần cái gì để nó tồn tại và phát triển? Trước hết, với tư cách là một sinh vật, nó chỉ cần lương thực vật chất. Khi tiến hóa thành một động vật, nó cần thêm một loại lương thực nữa: lương thực tiếp xúc. Đến một trình độ tồn tại cao hơn, là một con người, nó cần bốn loại lương thực cả thảy: lương thực vật chất, lương thực tiếp xúc, lương thực tinh thần và lương thực nhận thức. Điều này được nói đến trong một bản kinh: “Đây là bốn loại thức ăn dùng để duy trì chúng sanh nào đã sanh khởi, hoặc để hỗ trợ các chúng sanh nào đang tìm chỗ sanh ra. Bốn loại gì? Đoàn thực, thô hoặc tế; thứ hai là xúc thực, thứ ba là tư thực, và thứ tư là thức thực”.

III. Sản xuất cho ai? Các giai tầng tồn tại

Trong mỗi giai đoạn phát triển, nhận thức khởi lên ngay khi có sự tương tác giữa ngoại cảnh và giác quan. Nhưng ở một trình độ thấp, nhận thức xuất hiện còn yếu đến độ khó nhận biết được thế giới. Ở trình độ này, nhận thức chỉ là một ý chí tồn tại mù quáng.

Khi các giác quan đạt đến độ chín chắn, hình ảnh thế giới được phản chiếu rõ ràng và rành mạch hơn, và nhận thức về nó có luận lý hơn, hệ thống hơn. Ở một cấp độ cao hơn trong tiến trình này, nhận thức phát triển thành ý thức, nhận biết sự tồn tại của thế giới bên ngoài cũng như sự tồn tại của chính mình. Nhận thức như là loại thức ăn thứ tư cần thiết cho giai đoạn tiến hóa này.

Sự phát triển tinh thần tùy thuộc vào sự tích lũy của các kinh nghiệm. Nếu việc xử lý sự tích lũy này bị hỏng, thì sự hoạt động của các giác quan không tạo ra một hiệu quả tốt nào cho trí óc. Điều này có nghĩa, các dữ kiện như là thức ăn tinh thần đã không được cung cấp đầy đủ, hoặc cấu trúc giác quan đã từ chối loại thức ăn này. Ta có thể gọi loại lương thực thứ ba này là lương thực cho tư tưởng. Còn lương thực để duy trì và phát triển văn minh là nhận thức.

Theo truyền thống Phật giáo, như đã được thuật lại trong kinh *Aggannastta*, thưở đầu tiên con người thu thập các nguồn thiên nhiên dùng làm thực phẩm và áo quần, “sống như một loại lúa chín tự nhiên không cần nấu”. Chúng ta có thể tưởng tượng ra rằng nguồn thiên nhiên được đề cập đến ở đây mà những người tiền sử đã thu thập là thứ không thể tích trữ, “thứ gì thu lượm được trong buổi chiều cho bữa ăn chiều sẽ mọc lại và chín vào buổi sáng; thứ gì họ thu lượm được trong buổi sáng cho bữa ăn buổi sáng sẽ mọc lại và chín vào buổi chiều”. Phải đến một giai đoạn tiến hóa nhất định nào đó về sau con người mới bắt đầu nảy lên trong đầu óc mình cái ý tưởng: “Tại sao phải thu lượm lúa vào buổi chiều cho buổi ăn chiều và vào buổi sáng cho buổi ăn sáng?” Ý tưởng tích lũy dẫn đến sự đầu cơ. Dần dần sự đấu tranh giữa các đối thủ trong cộng đồng khởi lên, và xã hội nguyên thủy của loài người bắt đầu một khúc quanh mới bị lôi cuốn vào xung đột xã hội.

Theo lẽ thông thường, người ta cho sự tích lũy trong thời tiền sử là bị thúc đẩy bởi tính lười biếng của con người. Khi trí óc phát triển đủ để quyết định phải thu thập cái gì và thu thập cách nào có lợi cho tác nhân của nó, bấy giờ con người phải đối diện với sự hạn chế về thời gian. Nó phải phân phối thời gian của mình một cách tối ưu giữa lao động và nhàn rỗi. Nó phải học cách chọn lựa. Trên phương diện này chúng ta đưa cả sự tiêu dùng và nghỉ ngơi vào thời gian nhàn rỗi. Đến một mức độ tiến hóa cao hơn, thời gian nhàn

rồi được dành trọn cho việc hưởng thụ bốn loại thức ăn. Bánh mì, và những thứ tương tự, được tiêu thụ để duy trì cơ thể sinh học và trạng thái ổn định nội tạng. Nhìn và nghe được dùng làm xúc thực để tích lũy kinh nghiệm nhờ đó tăng cường khả năng phán đoán và chọn lựa giữa cái tốt và cái xấu. Suy nghĩ và ước muốn được nuôi dưỡng bằng tư thực, loại lương thực thứ ba, mà nhớ phẩm tính của nó hoạt động của con người cất cánh hướng đến mục đích tối hậu. Hơn nữa, tương lai của con người tùy thuộc vào những gì nó đang làm trong hiện tại. Nói theo kinh tế học, con người phải học cách phân phối các tài nguyên qua thời gian.

Niềm vui thích nghe và nhìn khi nhàn rỗi, được thiên nhiên thụ động in dấu lại, không còn đủ khả năng thỏa mãn nhu cầu tích lũy các kinh nghiệm để dùng làm nguồn năng lượng cho việc thúc đẩy cấu trúc tinh thần hoạt động. Các vật liệu dùng làm xúc thực phải được sản xuất thành các món hàng hóa. Dầu vậy, thực phẩm vật chất cần thiết để duy trì cơ thể sinh học không thể bị cắt giảm. Vì thế, con người hoặc phải tăng gấp đôi thời gian làm việc, hoặc phải cải thiện kỹ năng sản xuất. Con người thời tiền sử, được nói đến trong bài kinh đã dẫn trên, đã tăng gấp đôi sản phẩm của nó, nhưng không một ám chỉ gì cho thấy nó đã xoay sở cách nào để làm được như vậy.

IV. Phương thức sản xuất

Mặc dầu bị huyền thoại hóa dưới hình thức truyện cổ tích được bản kinh kể lại bằng loại phương ngữ, một số mô hình kinh tế thực sự có thể đã được cấu trúc dựa vào tác nhân thời tiền sử. Kẻ đối tác của nó trong một hệ thống kinh tế khác là Robinson Crusoe, người khởi đầu cuộc sống của mình trên một hải đảo hoang vu, ở đó trong những ngày đầu của mình, anh chàng chỉ có độc nhất sự lao động của chính bản thân nhờ sử dụng hai bàn tay và những thứ thiên nhiên giới hạn xung quanh anh ta cung cấp. Hàng hóa được sản xuất bằng hỗn hợp lao động và các yếu tố thiên nhiên cung cấp dĩ nhiên là không thể tích lũy được. Trong toàn bộ thời gian bị hạn chế vào ban ngày, ngay cả được phân chia một cách hợp lý và cân xứng giữa làm việc và nghỉ ngơi, anh ta cũng buộc phải cắt bớt quỹ thời gian chi tiêu cho việc thu thập lương thực để chi cho việc dựng lên một túp lều. Trong vô thức, đầu óc anh ta đã thiết lập giới tuyến của khả tính sản xuất mà nó phân phối một cách tối ưu các nguồn tài nguyên khan hiếm của mình.

Ân dụ Robinson Crusoe có khả năng giúp chúng ta diễn dịch ra cách gia tăng năng suất của người tiên sử: tăng gấp đôi lượng lúa gạo thu hoạch được đủ để tiêu dùng trong hai ngày thay vì chỉ một ngày. Xét hàm số sản xuất, nếu những thứ khác luôn được giữ nguyên: đất và lao động trong bối cảnh hiện tại không đổi, thì một sự thay đổi trong kỹ thuật sẽ làm thay đổi sản phẩm.

Liên hệ đến điều này, dựa vào lý thuyết Phật giáo về bốn loại thức ăn, thì nhu cầu về hàng hóa tiêu dùng thuộc loại thực phẩm vật lý, giả như trong một nền kinh tế dài hạn, khi đạt đến đơn vị cuối cùng của tính hữu dụng tới hạn của nó, sẽ luôn luôn được giữ nguyên suốt một thời kỳ rồi rút xuống cùng với sự hủy diệt của đời sống con người vốn lệ thuộc quy luật thế giới vật chất. Ba loại thức ăn khác, cơ bản trước hết được xem chỉ là thức ăn bổ túc cho thực phẩm vật lý, sẽ giảm thiểu khi cơ thể, cái mà nó hỗ trợ, hủy hoại.

Trong câu chuyện về người tiên sử nêu trên, nó kể rằng khi người ta giành giật nhau thu gom lúa gạo để tích trữ cho tiêu dùng tương lai, thì lúa gạo chín tự nhiên không cần nấu biến mất, và một loại lúa gạo mới đòi hỏi con người phải làm lụng để sản xuất thay thế nó. So với hoàn cảnh của Robinson Crusoe như các nhà kinh tế ưa dùng, trong đó mọi thứ gì có thể có được trong tay đều là những yếu tố do thiên nhiên cung cấp, không một dụng cụ gì có sẵn ngoài sự lao động của chính bản thân để sản xuất những thứ cần thiết nhằm thỏa mãn những nhu cầu tối thiểu, anh ta buộc phải chọn lựa hoặc tiêu thụ đến hết mọi thứ kiếm được trong ngày nay, hoặc giảm bớt một phần để dành cho ngày mai; trong trường hợp người tiên sử, họ không để dành bằng cách cắt giảm tiêu dùng hôm nay cho tiêu dùng ngày mai, mà bằng cách tăng thêm lượng sản phẩm nhờ vào việc cải thiện hiệu năng sản xuất.

Trong hoàn cảnh hiện nay, theo quan điểm Phật giáo như đã phát biểu trong bản kinh dẫn trên, ta có thể thừa nhận rằng ngay từ đầu con người thấy sự gia tăng trong sản phẩm là lựa chọn tốt nhất của mình, trước khi tưởng tượng ra được bất cứ một kiểu mẫu kinh tế nào khi đối mặt với giới hạn của môi trường và sự khan hiếm của các phương tiện ngoại tại để thỏa mãn nhu cầu của mình.

Vấn đề tất yếu theo sau là, sự tiêu thụ vật chất có tính hữu ích tới hạn của nó, nhưng nhu cầu con người thích hợp với sự tiến hóa cao hơn nhiều thì không giới hạn, vì vậy, con người phải sắp xếp giảm bớt thời gian làm việc

cho sự gia tăng hàng hóa vật chất để có thể dành nhiều thời gian hơn cho sự nuôi dưỡng kiến trúc tinh thần và địa tầng tâm thức. Theo hệ quả luận lý, không phải chỉ sự giàu có nơi số lượng vật chất, mà trong một mức độ nào đó được đánh giá là sự tăng trưởng kinh tế, nhưng chính phẩm chất của sự tiêu thụ trong lãnh vực tinh thần, được cung cấp bằng thực phẩm dành cho kiến trúc tinh thần và địa tầng tâm thức, là cái biểu thị sự tiến bộ xã hội và sự nâng cao tiêu chuẩn cuộc sống. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa, sản xuất vật chất nên được bỏ lơ, trái lại, nó phải làm điểm tựa cho sự tiêu thụ trong lãnh vực tinh thần. Vì vậy, tăng trưởng vật chất phải tương xứng với phát triển tinh thần.

Thật ra, trong việc xử lý vấn đề khan hiếm, quả thật không đúng chút nào khi cho rằng, như một số nhà kinh tế từng tuyên bố, cách giải quyết của Phật giáo là “thay đổi bản chất và mức độ các ham muốn...” Nghĩa là giảm bớt ham muốn và nhu cầu của họ.

Khỏi cần bàn luận, nhất định khoa học kinh tế ấy được lập một mô hình theo khung sườn đầu óc Tây phương.

Mặc dù những thành tựu vật chất như được nhìn thấy hiện nay ở phương Tây từ thời chủ nghĩa thực dân cho đến cuộc chiến chống khủng bố ngày nay, văn minh phương Tây có vẻ chứng tỏ ưu thế của mình đối với cánh hành xử kinh tế của phương Đông, tiến bộ kỹ thuật của nó đã cải thiện tiêu chuẩn cuộc sống. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa dân chúng được hạnh phúc hơn. Thay vào đó, sự thành tựu đầy kinh ngạc về khoa học và kỹ thuật đang đẩy nhân loại đến bờ vực hủy diệt hàng loạt.

V. Sản xuất và tiêu thụ

Một bản kinh kể rằng trong thời xa xưa, hoặc trong thời kỳ dân chúng đạt đến sự phát triển cao nhất theo truyền thuyết, chỉ có ba loại nhu cầu: ham muốn, đói khát và tuổi già. Thời gian trôi qua, khi xã hội con người bị xung đột một cách khốc liệt, thêm nhiều loại nhu cầu khác xuất hiện. Theo kinh *Esukàri sutta*, vào thời đức Phật, của cải được phân loại theo bốn phạm trù, y theo đó xác định giai cấp xã hội. theo đó, của cải của một người là toàn bộ những gì anh ta sở hữu. Nó là phương tiện người ấy kiếm sống. Khái niệm của cải này gọi lên những ý niệm về sản xuất và tiêu thụ theo cách hiểu của kinh

tế học hiện đại, trong một chừng mực nào đó. Tuy nhiên đức Phật đã đề xuất lấy Pháp tối thượng làm của cải tối hậu mà nhân loại được khuyến khích tìm kiếm. Pháp tối thượng nói đến ở đây gồm bảy yếu tố hay thành phần của của cải: chúng là niềm tin, đạo đức, tâm, quý, học thức, bố thí và minh triết, trong đó yếu tố thứ sáu, tức bố thí hay thí xả, đạt được nhờ hào phóng bỏ của ra để làm từ thiện, hàm ý sở hữu của cải vật chất. Bởi vì một người, một người giàu có chẳng hạn, chỉ có thể cho người khác cái gì mà nó có. Vì thế, các thành phần này của sự giàu có phải được xem là các nhân tố sản xuất ra hàng hóa có phẩm chất cao nhất. Tuy nhiên, hầu hết những tác giả viết về kinh tế có lẽ không dễ tán thành một định nghĩa khá lý tưởng như thế về giàu có, bởi vì theo giả định của họ, giàu có được định nghĩa là gồm hai thứ tài sản (nhà cửa, xe cộ, máy móc và những thứ lâu bền khác) và tài sản tài chính (tiền mặt, tài khoản tiết kiệm, cổ phần, trái phiếu, chế độ bảo hiểm và lương hưu) mà chủ hộ sở hữu.

Như chúng ta thấy, thông thường người ta phân biệt giữa hàng hóa vật chất đáp ứng các thỏa mãn đời thường của con người, và hàng hóa cao hơn dùng làm phương tiện nhằm đạt được các thỏa mãn lý tưởng. Vì kinh tế học chỉ xử lý những chuyện trong thế giới này, thì hệ quả hợp lý theo sau là họ chỉ quan tâm đến sự tiêu thụ vật chất.

Thật ra đức Phật chưa bao giờ phủ nhận nhu cầu về hàng hóa vật chất được tiêu thụ cho những đòi hỏi duy trì đời sống sinh học của con người là cái làm nền tảng cho sự phát triển cao hơn. Trong kinh *Không mắc nợ*, Ngài thừa nhận bốn thứ sung túc: lạc thú do có của, lạc thú do sử dụng của cải hữu ích, lạc thú do không mắc nợ, và lạc thú do không có lầm lỗi.

Trong đoạn này, các điều kiện sung túc không được cải thiện và tăng thêm chút nào nếu chỉ dựa vào việc thu hoạch và tích lũy một lượng của cải, cho dù đạt được một cách chính đáng bằng sự nỗ lực và lao động của mình. Của cải chỉ có ích lợi nếu nó mang lại cho con người sự vui thích và hạnh phúc qua việc tiêu thụ vật chất lẫn phát triển tinh thần.

Trong một kinh khác, có lần một người đi đến đức Phật xin Ngài dạy cho giáo lý mà khi tuân thủ nó, những kẻ vốn là “những gia chủ, đang hưởng thụ dục lạc thế gian, đang ràng buộc với vợ con v.v...” có thể sống hạnh phúc, thanh bình và thịnh vượng trong đời sống hiện tại cũng như trong tương lai.

Bây giờ đức Thế tôn đưa ra bốn điều kiện trước tiên dẫn đến an lạc trong hiện tại. Chúng là sự chăm chỉ, sự phòng hộ, bận tốt và kiếm sống chân chính.

Tóm lại, cách hành xử kinh tế đã được chỉ dạy như vậy. Sự chăm chỉ hay siêng năng được nhấn mạnh. Nỗ lực, năng động, chăm chỉ, siêng năng (*viriya, utthàna, padhàna, v.v...*), đôi khi được hiểu như là dùng để diễn tả cùng một trạng thái của tâm hay ý thức, mặc dù các hoạt động tâm lý của chúng có hơi khác biệt. Tuy nhiên, một cách tổng quát, chúng thường diễn tả yếu tố quan trọng nhất trong sự tu tập, đó là sự chuyên cần (*appamada*). Đức Phật dạy: “Tinh giác là con đường đưa đến bất tử. Lười biếng là con đường dẫn đến tử vong”.

Sự lơ là, bất cần, chây lười, nhắc nhở: đây là những sức ỳ của tâm hay ý thức. Nó dấy lên trong lòng người ta cái trạng thái miễn cưỡng làm việc. Các nhà kinh tế cũng có thể gọi nó là sự nhàn rỗi đối lại với lao động. Theo các nhà kinh tế định nghĩa, nhàn rỗi là một phạm trù hàng hóa tiêu dùng có thể được đo lường bằng đơn vị thời gian. Khi được phối hợp với hàng hóa tiêu thụ nó hình thành một bó hàng cho khách tiêu dùng lựa chọn, vì theo định nghĩa này, nhàn rỗi chỉ cho bất kỳ thời gian nào đã chi tiêu mà không làm việc trong thị trường lao động. Vì thế, khi một công nhân cố gắng tăng thêm thu nhập, anh ta phải gia tăng chi tiêu lao động, nghĩa là anh ta phải cắt bớt thời gian chi tiêu cho nhàn rỗi. Như vậy, lao động là phí tổn cơ hội được trả giá bằng nhàn rỗi.

Với sự giúp đỡ của tiến bộ kỹ thuật, công nhân ngày nay có thể nâng cao hiệu suất lao động để kiếm được một mức lương cao hơn mà không phải cắt bớt thời gian dành cho nhàn rỗi. Tiêu chuẩn đời sống của anh ta là được gia tăng, thu nhập đạt đến tối đa. Anh ta vừa giàu có lại vừa rảnh rang thụ hưởng lạc thú cuộc đời. Đó là đặc điểm của nền văn minh hiện đại mà người ta phong cho cái tên là nền văn minh tiêu thụ vật chất được hình thành trên mẫu hình kinh tế phương Tây.

Con người muốn dục lạc không bao giờ chán chê. Theo một định luật, tổng giá trị hữu ích của một món hàng tiêu thụ được tính bằng số lượng của nó, nhưng đối với người tiêu dùng, phẩm chất của món hàng, từ đó, tính chủ quan của nó, không thể bị bỏ quên. Thời gian tiêu thụ cũng là một nhân tố tác

động đến sự thay đổi tổng giá trị hữu ích. Một đơn vị thời gian tăng thêm sẽ làm giảm bớt sự ưa thích hưởng thụ.

Đức Phật thừa nhận bốn nhu cầu: thực phẩm, quần áo, nhà cửa, thuốc men. Chúng thuộc các yếu tố vật chất và được xếp vào loại dinh dưỡng vật lý. Sự tăng trưởng kinh tế chỉ dựa độc nhất vào số lượng hàng hóa và dịch vụ được sản xuất ra nhằm thỏa mãn sức tiêu thụ vật chất. Như vậy bất kỳ một loại kích thích nào động viên tiêu thụ cũng làm tăng lượng cầu.

Việc tập trung vào sản xuất và tiêu thụ vật chất này, thiếu các loại dinh dưỡng khác mà chúng ta gọi là các loại thức ăn tinh thần cần thiết cho giá trị tối hậu của nhân loại, đã tạo nên tình trạng mất cân bằng giữa tăng trưởng cơ thể và tinh thần. Ngày nay, với đà tiến bộ ngoạn mục của khoa học, và với sự thành tựu có vẻ thần kỳ của kỹ thuật, người ta hiểu biết nhiều về cách thức vật chất hoạt động, nhưng sự hiểu biết của họ về cấu trúc tinh thần được cấu tạo thế nào và loại thức ăn nào phải được dùng cho nó thì còn hạn hẹp một cách đáng buồn. Ngoại tình, hiếp dâm, buôn lậu, ma túy, bạo lực, vô số các bất ổn xã hội; tất cả triệu chứng này của căn bệnh béo phì xã hội thật ra là kết quả của tình trạng mất cân bằng trong sự phát triển kinh tế.

Nhìn chung, tăng trưởng kinh tế trên thế giới ngày nay đã nâng cao tiêu chuẩn sống của nhân loại lên một mức đáng kể. Tuy nhiên, sản xuất quá độ và tiêu thụ quá độ đứt khoát kéo theo sự bất bình đẳng trong việc phân phối của cải trên cán cân thế giới. Nhân đây, chúng ta nên tham khảo một số lời dạy của đức Phật liên quan đến vấn đề đang thảo luận này.

Trong một bản kinh, đức Phật chỉ dạy một gia chủ trẻ sử dụng hợp lý lợi tức kiếm được bằng cách phân ra thành bốn phần: một phần dành cho các nhu cầu bản thân, hai phần cho việc kinh doanh. Phần thứ tư để dành phòng những lúc cần đến. Bản dịch tương đương trong bộ *A-hàm* chữ Hán kể nhiều chi tiết hơn, nó thêm hai phần phụ nữa: một để xây đền miếu, và một phần thứ sáu để xây Tăng viện. Thật thú vị khi chú ý đến bản Hán dịch bộ *A-hàm* trong đó vai trò đền miếu thờ thần và Tăng viện ở Ấn Độ cổ có thể so sánh với các định chế kinh tế xã hội ngày nay. Vào thời đức Phật, hầu hết Tăng viện nguyên là những khu giải trí hoặc công viên do các ông vua, hoàng hậu, giới quý tộc hoặc giàu có sở hữu dâng tặng. Về sau người ta cúng cho các đoàn thể tôn giáo hoặc giáo phái để họ tu tập và giảng đạo. Việc hiến cúng một phần

thu nhập của mình cho các mục đích tôn giáo như đức Phật dạy cho vị gia chủ được xem là một đóng góp cho các hoạt động văn hóa và giáo dục, một việc đầu tư vào vốn con người.

VI. Kết luận

Nhiều tác giả viết về kinh tế học Phật giáo phê bình Adam Smith về định lý “bàn tay vô hình” của ông, theo đó nếu một cá nhân hành xử trên cơ sở lợi ích riêng của mình thì lợi ích xã hội sẽ được nâng cao.

Sự thật không thể chối cãi là tính vị kỷ này đang là động cơ thúc đẩy sự tăng trưởng kinh tế mà hầu hết các nước ngoài Âu châu và chư hầu của nó thèm muốn. Như Smith đã xác quyết, nếu lợi ích bản thân của cá nhân không được thúc đẩy, không một phát triển kinh tế nào có thể thực hiện được. Để có cái nhìn sát hơn vào bức tranh, chúng ta hãy đặt hoàn cảnh này vào câu nói của Keynes: “Nó không tính phí tổn của tranh chấp, mà chỉ nhìn vào những lợi ích của kết quả cuối cùng được giả định là vĩnh cửu. Mục đích của đời sống là ngắt lấy những chiếc lá từ những cành cao xa nhất, phương thức để thành tựu mục đích này thật chẳng khác nào để cho những con hươu có cổ dài nhất mặc tình bỏ đói những con có cổ ngắn hơn”.

Như vậy, các nguyên nhân gốc rễ cho tăng trưởng kinh tế, tốt hơn và xấu hơn như ngày nay chứng kiến, được bện chặt với lòng tham lam, thù ghét vào ảo tưởng. Xóa bỏ ba độc tố này là mục đích tối hậu của đời sống người Phật tử. Tuy nhiên tính vị kỷ liên kết với các căn nhân bất thiện như đã thấy rõ trong việc tối đa hóa lợi nhuận, nếu xét theo thái độ tâm lý học Phật giáo, là lực thúc đẩy mọi hành động của con người. Căn cứ trên giáo lý về dinh dưỡng, khi cơ thể sinh học còn tồn tại ngay cả sau khi bậc Thánh đã đạt đến trạng thái diệt hết các căn nhân bất thiện, bốn loại thức ăn vẫn còn cần thiết cho đến khi bậc Thánh nhập vào Niết-bàn, vì cơ thể được cấu thành bởi năm uẩn đi đến chỗ tan rã hoàn toàn. Trong bối cảnh này, một hệ thống kinh tế nào đó vẫn còn tồn tại để cung ứng các nhu cầu cho vị ấy. Đối với những ai chọn đi theo con đường dẫn đến giải thoát tối hậu, để thành tựu Niết-bàn, đức Phật dạy cách xả bỏ tuyệt đối các dục lạc thế gian. Đối với những ai còn bị ràng buộc trong ngũ dục, Ngài thuyết cho họ giáo lý về cuộc sống bình thường để họ có thể sống bình yên và hạnh phúc ngay trong đời hiện tại cũng như trong

tương lai. Giáo lý cho đời sống sau thật đơn giản: Bồ thí và trì giới. Để có thể tu tập bồ thí, anh ta phải có một số của cải nào đó.

Như vậy, hành xử kinh tế của một Phật tử tại gia là một hành động có mục đích nhằm đến việc thu thập của cải cụ thể cho tiêu thụ vật chất và tích lũy phước đức cho đời sống mai sau. Liên quan đến hành động có mục đích này, nền tảng cho sự gia tăng của cải của một Phật tử tại gia được dạy là phải bao gồm mười hạn mục: đất đai, vốn liếng, con cái, tôi tớ, gia súc, niềm tin, đạo đức, học tập, bồ thí, và trí tuệ. Vì vậy, các điều kiện tăng trưởng kinh tế phải là một sự cân bằng giữa tiêu thụ vật chất và phát triển tinh thần.

Tuy nhiên, kinh tế học Phật giáo, nếu có, chỉ có thể thực hiện được với điều kiện, mục đích trong đời sống này của một cá nhân phải được xác lập, và việc làm của nó phải được hướng dẫn bởi đạo đức, bất kể lý thuyết về vị kỷ hay động cơ lợi nhuận có thành vấn đề hay không. Trong phương diện này, lời dạy Phật dạy về Chánh mạng hy vọng đóng góp nhiều nguyên tắc chỉ đạo cho các nghiên cứu kinh tế./.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập II. TRIẾT HỌC

NXB Hồng Đức, Quý I năm 2015, tr. 235-250

TỰA (cho bản Việt ngữ)

CÁC TÔNG PHÁI CỦA ĐẠO PHẬT

Nguyên tác: *THE ESSENTIALS OF BUDDHISM PHILOSOPHY*

Tác giả: JUNJIRO TAKAKUSU

TUỆ SỸ dịch

Tu Thư Đại học Vạn Hạnh xuất bản, Vu Lan 2517 - 1973

Trình bày tư tưởng triết học của đạo Phật như thế nào? Đó là câu hỏi được Giáo sư Takakusu nói lên ngay từ đầu, và tác phẩm được viết dưới sự chỉ đạo của nó. Trong bài Tựa cho bản dịch Việt ngữ này, tôi xin dành vài trang nói về sở kiến riêng của mình; như thế là cốt ý giải thích một cách gián tiếp về một vài xáo trộn của bản dịch, so với nguyên bản, về nguyên cái tựa đề của sách cũng như về lối bố trí nội dung.

Trước kia, các luận sư của Phật giáo có thói quen trình bày tư tưởng triết học của đạo Phật như một hệ thống toàn diện. Nghĩa là, trong hệ thống đó, tư tưởng Phật giáo bao trùm tất cả mọi trình độ sai biệt của thực tại. Người ta có thể thấy ngay rằng, trong truyền thống Luận tạng, có hai trình độ sai biệt của thực tại: Thực tại thường nghiệm và Thực tại siêu việt. Pháp sư Huyền Tràng, khi dịch luận Ku xá (Abhidarmakosāsātra), đã quy định ngay hai bình diện đó, coi như là nội dung và chủ đích của văn học Luận tạng; Pháp sư đã dùng hai từ ngữ rất chính xác: *đối hướng* và *đối quán*, đối quán lý Tứ đế trong phạm vi Thực tại thường nghiệm và đối hướng quả Niết bàn trong lãnh vực của Thực tại siêu việt. Theo cách trình bày đó, văn học Luận tạng như là nỗ lực hướng dẫn tư tưởng đi đến chỗ trực giác thẳng vào bản chất hiện hữu của thực tại trên tất cả các trình độ sai biệt của nó. Lý tưởng thì như thế, nhưng trên thực tế, các luận sư cổ đại chỉ hoàn toàn căn cứ trên Tứ đế để bố trí hệ thống tư tưởng triết học của họ. Bởi vì, chính Tứ đế đã bố trí ngay hai trình độ của thực tại rồi. Đẳng khác, cách bố trí ấy cho thấy mối quan hệ nhân quả rất chặt chẽ giữa các hiện hữu. Khổ đế và Tập đế là quan hệ nhân quả trong trình độ thông

tục; Diệt và Đạo đế là mối quan hệ nhân quả trong trình độ siêu việt của thực tại. Chính sự kiện ấy đã gây ảnh hưởng quan trọng cho các luận sư của Đại thừa. Khi họ phát triển quan niệm rằng Thực tại siêu việt chính là Thực tại thường nghiệm, với khẩu quyết bất hủ: Sinh tử tức Niết bàn. Ngay cả như Long Thọ (Nāgārjuna), luận sư vĩ đại đầu tiên của Đại thừa, mà cũng bố trí nội dung tác phẩm của mình căn cứ trên các tương quan nhân quả của Tứ đế. Các nhà Phật học Trung Hoa đã nhận ra điểm này. Trở lên xa nữa, có thể thấy một bản kinh ngắn nhất của văn học Bát nhã, đó là *Tâm kinh*, cũng bố trí nội dung căn cứ trên Tứ đế. Xem thế thì vai trò của Tứ đế rất lớn, ngay cả trên phương diện khảo cứu tư tưởng triết học. Ngày nay, khi người Tây phương mới bắt đầu nghiên cứu đạo Phật, cho đến vấn đề tế toái như hỏi đạo Phật là bi quan hay lạc quan, người ta không có cách nào giải quyết thích đáng hơn là căn cứ trên các tương quan nhân quả của Tứ đế. Thậm chí có người lại muốn khai triển tương quan đó như là phương pháp của khoa học thực nghiệm; cái đó có thể quá vụn vặt, đôi khi không tránh khỏi ấu trĩ và khô cứng, nhưng cũng cho thấy tâm mức quan trọng của nó. Tuy nhiên, các nhà Đại thừa về sau, kể từ khi phái Duy thức bắt đầu gây thanh thế, họ cố tình coi thường giá trị của Tứ đế, khiến cho các điểm then chốt trong hệ thống của họ gần như đoạn tuyệt hẳn với truyền thống nguyên thủy; nếu không nhờ qua trung gian của Long Thọ, có lẽ người ta khó mà hiểu các nhà Đại thừa này đáng được liệt kê vào hàng các luận sư của Phật giáo hay không. Đây là một điểm rất tế nhị, gây nhiều phiền toái cho những người khảo sát về sự diễn tiến của tư tưởng Phật giáo trên quan điểm luận giải triết học.

Tại Trung Hoa, các luận sư Phật học ít chú trọng đến cách bố trí tư tưởng triết học Phật giáo như một hệ thống toàn diện. Hầu hết, họ quy tụ quanh phương pháp bố trí một thể hệ tư tưởng sử. Dù nói là sử, nhưng họ cũng không chú trọng mấy về những dữ kiện thực tế được phát triển thuận hành theo thời gian. Nghĩa là, họ bố trí quá trình lịch sử tư tưởng trong dòng phát triển nội tại của nó. Chúng ta có thể đơn cử trường hợp điển hình như sau. Trên dữ kiện thực tế của lịch sử, Long Thọ là đại luận sư trước Thế Thân (Vasubandhu). Nhưng trong sự phát triển nội tại của tư tưởng, cùng một Thế Thân đó mà lại là hai, một Thế Thân của Luận bộ trước Long Thọ rất xa, và một Thế Thân sau Long Thọ rất xa. Cho nên, mặc dù họ biết rằng thời đại của Thế Thân là sau Long Thọ, nhưng Ku xá tông mà họ thiết lập căn cứ trên một tác phẩm của Thế Thân lại được liệt kê như là một nền tư tưởng có trước Trung quán của Long Thọ. Đây cũng là một điểm rất tế nhị. Nếu nói, như họ thường nói, Ku xá tông là sự bế tắc cùng độ của tư tưởng đã đưa đến sự hình thành của Trung quán; làm sao có thể giải thích cho xuôi điều đó, nếu bám sát vào dữ kiện thực tế của lịch sử? Theo đó, chúng ta khám phá một cách tích cực rằng, tư tưởng không hề bị chi phối bởi diễn tiến của thời gian, nó là vấn đề then chốt trong khát vọng kỳ cùng của nhân sinh; thành ra không có vấn đề khởi sáng hay lạc hậu. Tất cả tùy thuộc vào thiên tài của tư tưởng gia. Ông không phải là người đi trước hay đi sau của thời đại và lịch sử. Ông nói tiếng nói thiết yếu nhất của con người.

Sau này, khi đọc các đoạn Giáo sư Takakusu trình bày về các tông phái Phật giáo, đặc biệt tại Trung Hoa, chúng ta sẽ thấy lại, nếu để ý, các quan niệm về lịch sử tư tưởng như đã nói.

Những điều được trình bày đại khái trong bài tựa này, như ở trên, chỉ đề cập đến hai quan niệm điển hình cho giải đáp về câu hỏi: trình bày quan điểm triết học của đạo Phật như thế nào? Một cách nào đó, chúng là những quan điểm hơi xưa một chút. Các nhà Phật học ngày nay ít ai theo các lối đó. Các tác giả Tây phương đa số trình bày theo diễn tiến các dữ kiện thực tế của lịch sử. Riêng các nhà Phật học Trung Hoa, kể từ đầu thế kỷ này, họ có lối trình bày khác hẳn. Lối trình bày thông dụng nhất là liệt kê từng tông phái một. Đây không phải là điều mới mẻ. Các nhà Trung Hoa xưa cũng đã sử dụng, chỉ có điều không thông dụng mà thôi. Theo đó, mỗi tông phái được phát triển tại Trung Hoa là một thể tài tư tưởng triết lý của đạo Phật. Có tất cả mười tông phái, gồm cả Tiểu thừa và Đại thừa, như vậy là có mười thể tài tranh luận tư tưởng trong Phật giáo.

Trước đây, tại Việt Nam, đã có ít nhất hai bản dịch về lối trình bày này. Cuốn đầu tiên, *Phật giáo khái luận*, do Thầy Mật Thể dịch. Cuốn thứ hai *Đại cương triết học Phật giáo* do Thầy Đạo Quang dịch. Đối với những vị đã từng đọc hai bản dịch đó, thì tác phẩm của Giáo sư Takakusu không đề ra một phương pháp mới mẻ nào, như Giáo sư đã có ý nói trong chương Dẫn Nhập. Chỉ có điều, do kiến thức bác lãm, mà tác phẩm của Giáo sư chứa đựng những điểm xác đáng nếu được nhìn trên quan điểm của một học giả.

Trong bài tựa cho ấn bản Anh ngữ lần thứ nhất, Giáo sư Charles A. Moore, chủ nhiệm tờ *Philosophy - East and West*, một tờ báo quan trọng bậc nhất về các công trình đối chiếu tư tưởng Đông Tây; ông cho biết rằng, mùa hè 1939, các triết gia thế giới họp tại Viện Đại học Hawaii trong khóa Hội thảo Triết học Đông Tây, đã chọn tác phẩm này làm bản văn chính yếu để thảo luận. Kết quả của khóa Hội thảo được công bố trong tờ *Philosophy - East and West*, xuất bản năm 1944. Xem thế đủ thấy uy tín của tác giả và tác phẩm trong các sinh hoạt tư tưởng triết lý Đông Tây của thế giới ngày nay.

Vào khoảng năm 1966, tôi đã cho dịch và in hai chương đầu, đăng trong tạp chí *Vạn Hạnh*, do Thượng tọa Đức Nhuận làm chủ bút và chủ nhiệm. Cho đến niên khóa 1969-1970, khi phụ trách cho giảng khóa về các tông phái đạo Phật, tôi đã dịch một số chương liên hệ đến các tông phái quan trọng của Phật giáo, trên lãnh vực tư tưởng triết học, để làm tài liệu tham khảo cho sinh viên Phật học năm thứ nhất. Đến nay, Thượng tọa Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh có ý cho ấn hành trọn vẹn cả tác phẩm, để làm tài liệu khảo cứu Phật học cho sinh viên, nên tôi vội vã dịch những chương còn sót lại. Thời gian dịch rải rác như vậy, nên khó giữ tính cách nhất trí của hành văn. Dù có cố gắng sửa, có lẽ cũng không thành công mấy.

Ngoài ra, nguyên tựa của sách, đáng lẽ phải nói: “**Tinh hoa của triết học Phật giáo**”. Vì đó là chủ đích của tác giả. Nhưng, như tôi đã tự biện minh gián tiếp ở trên, căn bản của tác phẩm này là trình bày các tông phái của đạo Phật; và các chương viết về các tông phái đó là phần trọng yếu. Do đó, tôi mạo muội lấy tựa đề mới. Đổi đề tựa như vậy là làm xáo trộn chủ đích của tác phẩm một phần nào đó; nên tôi đổi luôn cả cách bố trí tác phẩm. Trong nguyên bản, sách được liệt kê theo thứ tự XV chương, kể cả chương Dẫn Nhập và Kết Luận. Bản dịch này chia các chương đó làm ba phần. Phần thứ nhất, Tổng Luận, trong đó trình bày những điểm then chốt của tư tưởng triết học của Phật giáo. Phần thứ hai, Các Tông Phái gồm XI chương viết về XI tông phái. Đáng lẽ chỉ có X tông phái căn bản của Phật giáo được phát triển tại Trung Hoa, nhưng Giáo sư thêm vào Nhật liên tông của Nhật Bản. Phần cuối cùng dành cho chương Kết Luận.

Về các dụng ngữ bằng tiếng Anh trong nguyên tác, thường là những dụng ngữ đang thời kỳ thăm dò của thế giới Tây phương để có một bộ danh từ chuyên môn khá đầy đủ cho các thuật ngữ Phật giáo. Chính vì các thuật ngữ được Giáo sư sử dụng đang thời kỳ thăm dò, nên chúng bộc lộ rất rõ quan điểm của Giáo sư trong đó. Điểm này gây một vài trở ngại cho công việc phiên dịch Việt ngữ. Nhưng tôi đã tùy tiện, hoặc dùng từ ngữ có sẵn trong Phật giáo Trung Hoa xưa nay, hoặc căn cứ trên nội dung từ ngữ của Anh văn mà Giáo sư sử dụng.

Xét trên quan điểm thưởng ngoạn, tác phẩm có thể ít hứng thú, nhưng trên khía cạnh học thuật và khảo cứu, tác phẩm có giá trị vượt bậc. Ở đây, không chỉ trình bày riêng biệt từng tông phái của đạo Phật; mà Giáo sư cho chúng ta thấy các thể tài tư tưởng triết học của đạo Phật đã được khai triển như thế nào trong các tông phái đó. Một tác phẩm như vậy bắt buộc chúng ta phải học, hay khảo cứu kỹ, chứ không thể đọc để thưởng ngoạn chung. Nếu nắm vững những điều được sách trình bày, có thể nói chúng ta sẽ có căn cơ vững chãi để tiến vào những vấn đề khúc mắc trong toàn bộ tư tưởng triết học của Phật giáo. Chính ở chỗ đó, mà tác phẩm được liệt vào số những sách phải đọc trong chương trình Tiên sĩ Phật học của các Viện đại học thế giới.

Mong rằng một vài thay đổi của bản dịch Việt ngữ này không đánh lạc hướng nội dung của tác phẩm. Tất cả chỉ trông vào sự thông cảm của độc giả. Vậy nơi đây dịch giả xin chân thành cảm tạ trước về sự thông cảm đó.

Tuệ Sỹ

Các tông phái của đạo Phật

Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1973, tr. I-IX

TỰA

THẮNG MAN GIẢNG LUẬN

Bản kinh Thắng Man này được dịch và giải vào một thời điểm mà dấu ấn của nó sẽ mãi mãi không phai mờ trong tâm trí của những chứng nhân lịch sử. Mỗi cá nhân nhìn theo góc độ nhãn quan của mình. Bằng hữu thiện tri thức có thể tìm thấy đâu đó, giữa hai hàng chữ dịch và giải, dấu ấn mơ hồ của thời gian. Một cọng cỏ non yếu, cố vươn mình đón bắt ánh sáng cho lẽ sống, dưới sức nặng tàn bạo của khối đá vô tri lầm lì.

Bản dịch và giải chỉ mới hoàn tất phần đại cương. Nhưng cũng phải tạm thời xếp vào góc tối của giá sách. Người viết đi theo định nghiệp của mình. Hay của cả dân tộc?

Rồi có một bằng hữu thiện tri thức, bắt chợt tìm thấy nó trong lớp bụi quên lãng của thư viện chùa. Anh ấn hành, với những cái xong và chưa xong.

Từ đó cho đến nay, một hoặc nhiều, thế hệ đã ra đi, biến mất trong bóng tối của đêm dài sinh tử; nhiều thế hệ mới ra đời. Phôi bào trong Như Lai tạng vẫn liên tục kết rồi rã, thành rồi hoại. Dòng tương tục vẫn tiếp nối không ngừng.

Năm tháng vẫn như nụ cười trong mộng.

Am Thị ngạn, PL. 2543

Tuệ Sỹ

Thắng Man Giảng Luận, NXB Phương Đông 2007, tái bản 2012, tr. 7

THANH SẮC THI CA

Cám ơn ông hàng xóm

Ngừng mở máy thu thanh

Võng đưa thêm mạn chín

Nghe sẽ gọi bình minh

(Mộng Ngân Sơn)

Niềm vui đơn sơ của nhà thơ ở vào con số 12 đường Bến Chợ là như vậy đó. Tiếng sẽ gọi nhau trong nắng mai thật quá hiếm giữa những âm thanh rộn ràng khác. Trước mặt nhà của nhà thơ Quách Tấn chúng ta, đây là ngôi chợ Đầm của thành phố Nha Trang với lối kiến trúc tân tiến. Nhưng trước kia, chỗ này là một đầm sen. Một cái đầm sen ở ngay giữa thành phố; chúng ta có thể hiểu được tâm sự lạc loài của một nhà thơ nặng tình ấp ủ thiên nhiên như Quách Tấn. Mặc dù vẫn mang những tính chất náo nhiệt của một phố thị kiểu mẫu của thế kỷ này, Nha Trang thỉnh thoảng vẫn trầm mình trong hương sắc diễm lệ của mùa thu. Cho nên nhà thơ của chúng ta vẫn là bóng dáng một lữ khách mùa thu của một thời đại quá khứ còn sót lại giữa những bước chân nhộn nhịp của chúng ta, của thanh niên trưởng thành trong thế kỷ hai mươi:

Áo giũ ngàn sương gió

Lên chùa thăm cố nhân

Non nghiêng thêm bóng xế

Lịu địu bóng nhàn vãn

Lịu địu (MNS)

Phong cảnh ấy quả thực có khác với chúng ta trong những thù tạc vãng lai. Chúng ta đến và đi trong âm thanh và tốc độ của cơ khí, ồn ào và vội vã. Do bản chất cơ khí, nghĩa là sự hiện hữu bằng những phản lực bị dồn ép và bị

bùng vỡ, mà thời đại chúng ta mang nặng tính chất chiến đấu, bạo động; những nổi loạn trong triết lý, trong văn học; những phong trào quần chúng, những nổi loạn của sinh viên thế giới. Thế thì, thời đại ấy của nhà thơ ấy là thời đại ẩn mình trầm lặng, của một đám mây lơ lửng lồng trong bóng núi nghiêng nghiêng. Là thời đại của một Vương Duy tiễn bạn trong chén rượu Vị Thành, của một Gia Đảo lên núi tìm bạn, hay một Lữ Đường nơi chùa Phó Lại, một Nguyễn Du trong dãy Hồng Lĩnh?

Đạo dịch nói: Thiên nhiên biến động trong bất động. Nếu lửa là biểu tượng cho sự tiến hóa không ngừng, thì núi là biểu tượng cho sự an định, tĩnh chỉ. Cuộc lữ không chỉ duy một mặt là cuộc hành trình vô tận. Nhưng đó là những bước đi trên con đường Đạo: Chân thường vĩnh cửu. Núi có thể được san bằng để cho phố thị mọc lên, biển có thể bị lấp cạn để trở thành xa lộ. Dù đến mức như vậy, mối tương quan bản thể giữa con người và thiên nhiên vẫn tràn đầy trong đồng nhất tính hồn nhiên. Miếng vỏ sò lạc loài trên núi vẫn mang trong bản chất tồn tại của nó một nỗi hoài hương tha thiết, nó mơ về những đợt sóng của trùng dương:

Vỏ sò khô áp ủ

Niềm băng tuyết đêm sương

Muôn xa bờ bến cũ

Vang vọng sóng trùng dương

Áp ủ (MNS)

Nhà thơ của chúng ta trong một thoáng rung động kỳ diệu nào đó đã đọc ra bản chất tồn tại sâu xa của tạo vật. Cũng chỉ với tâm hồn ấy mới có thể đọc ra những ẩn ngữ ấy trong lớp vỏ sò vô tri và vô nghĩa ấy.

Tất nhiên nhà thơ vẫn ở trong dòng thác cuộn ào ạt theo bước tiến lịch sử của con người, nhưng trong cuộc hành trình vô tận ấy nhà thơ có thể đạt được tận cùng về bản chất lõi thứ của mình, vì trong tận cùng tâm sự vẫn là một nỗi hoài hương bao la. Quê hương hiện thực ở đâu? Ở trong đất Việt trời Nam này, trong bóng chùa ẩn giữa mây trắng; trong tiếng chuông khuya sớm, những tiếng sáo chiều. Đây là những hình ảnh, những thanh và sắc, mà thiên nhiên vô hình thực hiện trong cụ thể hữu hình:

Chùa ẩn non mây trắng

Bóng in hàng liễu xanh

Mưa chiều chuông đã tạnh

Vòng sóng còn long lanh

Tiếng ngân (Giọt trăng)

Đấy và những gì tương tự như thế đấy, là hình ảnh thiên nhiên đầy tình tự, là khoảng trời xanh tinh khiết còn lại trong đôi mắt long lanh của một nhà thơ trong cảnh xế chiều của chính đời mình, và của cả một thời đại thi ca Việt Nam. Tiếng chuông chùa Hải Đức trên đồi Trại Thủy kia, sát bên thành phố ấy, sớm và chiều vẫn lạc loài, lan xa trong cô độc, trong sự sống của thành phố đang trôi đi giữa tiếng nổ ròn rã và tốc độ vội vàng của đủ các loại động cơ. Những tiếng chuông lạc loài, một hồn thơ cô quạnh, và còn gì nữa? Những giọt lệ, những giọt lệ đoàn viên trong nỗi hoài hương tha thiết:

Từng giọt châu rơi mắt mẹ hiền

Mừng con lưu lạc trở đoàn viên

Neo thu bến tạnh thuyền sương sóng

In bóng chùa xưa trăng nửa hiên

(Chuông khuya, *Động bóng chiều*)

Vậy thiên nhiên có nói gì chẳng? Thì đấy: bốn mùa đến rồi đi, và rồi lại đến. Nhưng ngôn ngữ của loài người là gì, trên một cung bậc nào đó?

Tuệ Sỹ

Mười huyền môn trật tự của thế giới trong tương quan vô tận

Phật lịch 2545, không ghi NXB, tr. 74-78

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III, VĂN HỌC, tr. 46-49

Ngồi giữa bãi tha ma

TUỆ SỸ

Lửa đã tắt từ buổi đầu sáng thế
Một kiếp người ray rứt bụi tro bay
Tôi ngồi mãi giữa tha ma mộ địa
Lạnh trắng ngà lụa trắng trái ngàn cây
Khuya lành lạnh gió vào run bóng quý
Quý run run hôn mãi đông xương gầy
Khóc năn nỉ sao hình hài chưa rã
Để hồn tan theo đầu lửa ma trôi
Khi tâm tư chưa là gỗ mục
Lòng đất đen còn giọt máu xanh ngồi.

Tuệ Sỹ

Mười huyền môn trật tự của thế giới trong tương quan vô tận

Phật lịch 2545, không ghi NXB, tr. 79

Vi tính: Nguyễn Hiền-Đức

Silver Spring, MD, Chủ nhật 02-08-2015

CỔ THỤ TRONG RỪNG THIÊN

1.

山有乔木

Sơn hữu kiều mộc.

Cây cao, bóng cả, rừng già.

Rừng già, vì trong đó có cổ thụ. Cây cao, bóng cả sừng sững giữa trời. Từ những mầm non mong manh, rồi chen chúc với cỏ dại, lau lách; năm tháng chông chát bởi nắng, gió, nhiều khi giông bão. Những cây cối thuộc chủng loại thấp hèn bị đào thải dần, những cây đồng loại nhưng non yếu cũng lần hồi bị đào thải. Còn lại một mình trơ vơ, đứng thẳng, vươn ngọn lên cao.

Khu rừng ấy, thoát đầu tiên chỉ là đám cỏ dại, chỉ đủ chỗ cho rắn rết bò trườn. Rừng không phải càng lúc càng bành trướng rộng theo chiều ngang dọc. Rừng lớn lên theo tầm vóc của các cây rừng cứng cỏi chống lại sức tàn phá của khí hậu, của mưa lũ, cho đến con người. Cho đến lúc, từ những phương rất xa mà có thể trông thấy tàn ngọn của một cây cao. Rừng già, nhưng không cần cối, thưa thớt. Cây cao không tiếp sức, cũng không vun bồi, và cũng không cần che chở cho những cây non yếu. Những gì non yếu đã bị gãy đổ, còn lại những gì cứng mạnh, tự mình vươn dậy để trưởng thành những đám cây con dưới bóng cây già. Bây giờ, rừng không còn là đám cỏ dại, không còn là tập hợp của những cụm cây con, lùm cây thấp. Rừng già, và rồi là rừng thiêng, là một cõi oai hùng cho sư tử, hay hổ báo; đôi khi còn là chỗ cho các thần linh, thiện cũng có mà ác cũng có. Dù thiện hay ác, trong từng thời điểm nhất định, nơi đó là trú xứ của các Tiên nhân, là chốn hành Đạo của những bậc xuất thế, từ chốn thâm u làm ánh sáng soi

đường cho sinh loại sinh tồn và tiến hóa, soi vào tận những nơi tối tăm, hiểm ác mà mặt trời rực rỡ kia không thể soi đến.

Thế nhưng, rừng già, rừng thiêng luôn luôn cũng là hình ảnh đáng kinh sợ cho loài người mà tâm tư vốn thấp kém, bị trùm kín trong ước muốn thấp hèn, bị trói buộc, bung kín bởi cái thấy, cái nghe thiên cận. Bóng Người thấp thoáng đỉnh cao; nhưng, mây dày phủ kín, biết đâu mà tìm.

Những tàn cổ thụ như vậy, trải qua biết bao nhiêu đời, đã là biểu tượng tôn nghiêm cho rừng Thiên Việt nam. Tuy cũng có nhiều khi nước lũ cuốn theo rác bần tanh hôi từ nguồn cao cuộn cuộn đổ xuống tàn phá. Lớp cây con bị bật rễ, bị gãy ngang; cổ thụ vẫn đứng sừng không hề uốn mình rạp xuống dưới sức ép hung tợn của giông bão. Người ta tưởng cổ thụ đã trụi lá trơ cành, chỉ chờ đợi khắc khoải trong bóng điều tàn để khô héo dần rồi ngã gục; để cho rừng già thành bãi hoang chen chúc cỏ dại, cửa Thiên thành cửa chợ tập nập bọn giảo đồng:

山有喬松，隰有游龍。不見子充，乃見狡童。

Sơn hữu kiều tùng, thấp hữu du long. Bất kiến tử sung, nãi kiến giảo đồng (Kinh Thi).^[1]

Ai có thể nói gì về những gốc cổ thụ ấy, trong bóng soi của dòng nước khi trong, khi đục? Thế hệ học tăng chúng tôi trưởng thành trong bóng che chở của những gốc cổ thụ như vậy; có người nhận thức được điều đó, và cũng có người không hề nhận thức được; cũng không ít người bị nước lũ làm bật gốc, bị cuốn trôi theo dòng đời. Riêng những học tăng trưởng thành dưới bóng sơn môn Huế không ai lại không biết đến một trong những gốc cổ thụ như vậy của rừng Thiên, một thời bằng sự nghiêm khắc đã giữ gìn vững giềng mối của Tông lâm. Khi hoài niệm về các bậc Cao tăng, như những gốc cây già che chở đàn cây non yếu, tôi nhớ đến hình bóng khắc khổ, uy nghiêm của Hòa Thượng Mật Hiền.

2.

山不在高有僊則名

Sơn bất tại cao hữu tiên tắc danh.^[2]

Thanh u, nhân tịnh; đó là cảm giác của những người du lãm đến các sơn môn. Trong hầu hết các bài thơ đề vịnh danh lam, từ Đường, Tống bên Tàu qua đến Lý, Trần bên Ta, đều có chung ấn tượng ấy. Núi Yên tử, trước đó nghìn năm vẫn vậy; sau đó nghìn năm cũng vẫn vậy; không vì thêm một chồi tranh, hay một nhà đá mà khác đi. Song, Yên tử quả thực có đổi khác trong lòng người; cho nên sỏi đá vô tri cũng có lúc trở thành niềm tự hào của một dân tộc, là hồn thiêng sông núi. Hồn thiêng ấy cũng chỉ thỉnh thoảng chợt sống dậy trong khoảng khắc, rồi lại rơi vào quên lãng, bởi người sống vẫn phải lãng xãng với trăm nghìn mối lợi để giành giật giữa chợ đời. **“Mùa tảo Lô sơn khói Triết giang”**; cảnh đẹp thực, mà chỉ đẹp cho các ngài văn học bung chén trà, ngắm ánh trăng, bên khóm hoàng lan thơm ngát. Ngoài bờ đá kia, khói Triết giang lạnh cắt da; một ông câu rách rưới, ôm cần ngồi đợi mây con cá ham ăn dại dột lượn đến đớp mồi. Sông núi đẹp vô tình, hiền lành đối với những người ít nhất có một vài phút nhân hạ; lại cũng hiểm ác đối với vô số quần sinh khốn khổ vì lẽ sống thường nhật.

Đồi Dương Xuân, trong trí nhớ, và trong trí tưởng tượng mông lung của tôi, ở một mồm đá nào đó, vào một thời nào đó, sáng tinh sương người ta có thể lần theo dấu vết của đôi bàn chân nhỏ bé nhưng đã chai sạn phong trần, đã phải hằng ngày trực diện với đói, no, sống chết. Một thời khác, ban đêm thì một nhóm người từ rừng sâu xuất hiện ban bố mệnh lệnh, quyết định sống hay chết cho người nào đó; ban ngày lại nhóm khác đến thay. Cùng một dân tộc, cùng gọi nhau là anh em dù bên này sông hay bên kia núi, nhưng khi gặp nhau thì dòng sông được tắm máu, bên cỏ lẫn lóc xác người.

Để chừng suýt soát 40 năm tôi chưa được trở lại Trúc Lâm, tuy cũng có lần trở lại để mong tìm lại vết tích xa xưa, nhưng sự vật biến thiên, mà lòng người chắc cũng đổi khác. Cái gì cao thì tất phải xa, càng cao lại càng xa ngoài tầm mắt. Cây đa bến cũ, con đò năm xưa; cảm hứng văn chương ấy có khi là hiện thực trong thi ca nhưng quá xa vời, không có thực trong đời thường.

Trong những năm đầu 60, khi tôi còn là chú tiểu lang bạt trong các tỉnh miền Nam; mà nói một cách khoa đại lên, thì ngồi ở các bến xe đò nhộn nháo nhiều hơn là ngồi trong các lớp học thanh tịnh tại các chùa. Vì vậy, tôi biết rất ít về Phật giáo Huế; mặc dù cũng có thời gian ngắn sống ở Huế thời trẻ nít, sau những ngày mới hòa bình, khi đất nước mới chia hai; những ngày mà bọn con nít lên mười của chúng tôi nghe người lớn kể chuyện lợi sông Bến Hải như là chuyện thần tiên hay kiếm hiệp.

Thỉnh thoảng tìm thấy đâu đó một vài số báo *Viên Âm* của Hội An Nam Phật học, biết một số vị giảng sư danh tiếng của miền Trung; ấn tượng về Phật giáo Huế qua những trang sách, trang báo như thế, trong khi lưu lạc bụi đường như thế, bây giờ cũng thật khó mà mô tả được nó như thế nào. Trong đó, có một ấn tượng mà những chú tiểu bụi đường hình như rất lưu ý, nếu có ý tưởng một ngày nào đó hành cước về đất Thần kinh. Ở đó, có một vị Thầy nghiêm khắc, không chỉ với chúng đệ tử trong chùa, mà với bất cứ ai, gặp bất cứ đâu, tất nhiên bất cứ đâu trên đất Thừa Thiên Huế, miễn là **“đầu tròn áo vuông”**, mà đi đứng không phải phép, phục sức không phải đạo, thì hãy coi chừng, bị phạt ngay tại chỗ. Chuyện kể dù thực hay hư cũng là cách điệu hóa một thời sinh hoạt Phật giáo Huế, với quy cũ Thiên môn nghiêm khắc.

Những lúc về Huế thăm bà con, tôi không có duyên may để phải cẩn thận cử chỉ đi đứng của mình giữa chỗ đông người, vì những chỗ tôi đi và đến bây giờ là những nơi mà hầu như không hề tìm thấy dấu chân của các bậc cao tăng đại đức. Tất cả hiểu biết của tôi từ chỗ **“đọc đường gió bụi”** về bậc tông tượng của tông lâm là như vậy, với tất cả sự tôn kính xa vời.

Lần đầu tiên tôi được hầu chuyện Ôn Trúc Lâm khoảng chừng sau 1963, khi Thượng tọa Giám viện, tức Hòa thượng Trí Thủ, khiến tôi ra Huế tham học Ôn Quy Thiện một số vấn đề, những công án Thiền chẳng hạn, trong văn học cổ Phật giáo Việt nam; nhân đó tôi cũng được nhắc nhở lên Trúc Lâm bái phỏng ngài Mật Hiển. Ấn tượng đầu tiên của tôi không phải là hình ảnh vị Sư trưởng nghiêm khắc, dò xét cử chỉ môn sinh để trách phạt; thay vì thế, là nỗi buồn của người cha mất con. Ôn hỏi thăm tôi về người đệ tử trưởng. Huynh ấy được Ôn gởi cho Thầy Nhất Hạnh để theo học tại Vạn Hạnh, cùng chung với tôi một lớp. Huynh ấy có lẽ là người duy nhất được Ôn gởi đi tham phương hành cước, nói theo ngôn ngữ Thiền môn thời xưa; như cha già gởi con trẻ du học với tất cả thương yêu và hy vọng. Nhưng khi hay tin người đệ tử ấy do duyên đời chướng ngại nên thoái thất sơ tâm, tình thương yêu vẫn còn, mà kỳ vọng thì mất mát. Sự việc như thế không phải hiếm hoi trong nhà chùa. Song ở đây, trong đôi mắt mà trước kia tôi hằng có ấn tượng bởi cái nhìn nghiêm khắc, bất chợt thoáng bóng tiếc thương một chiếc lá đang bị cuốn theo chiều gió. Ấn tượng ấy bình thường mà cũng dị thường; tâm tư xúc cảm của người thương không dễ gì phô diễn thành lời cho chính xác.

Một đôi khi ở lại trên chùa vài hôm, cảnh trí Trúc Lâm khi ấy không có gì gọi là cuốn hút đối với tôi. Thật sự, cho đến bây giờ, dù cố gắng mà vẫn chưa có xúc cảm gì đặc biệt gọi là văn chương về một ít bài thơ đề vịnh cảnh chùa mà tôi được đọc. Ấu cũng là cảm hứng cá biệt của từng người. Thế

nhưng, từ một góc nhìn nào đó, Trúc Lâm có những nét quyến rũ đặc biệt. Thiên nhiên ở đây, những cây rừng, dòng suối, hình như không hài hòa hay như tranh vẽ được mô tả theo luật thơ. Tôi muốn nói đến ấn tượng về một thiên nhiên cau có. Những cảnh cây lớn nhỏ chia ngang, chia dọc. Khe suối tuy cũng róc rách, nhưng những bờ cây gai góc gây cảm giác châm chích. Mọi thứ ở đây thường xuyên trong tình trạng gâh hân với nhau, nhưng cùng tồn tại và trưởng thành mà không hề có vẻ khuyh loát nhau, triệt hại nhau. Đây là một thứ thiên nhiên nghịch lý, trái nghịch giữa xung đột và che chở; chống trái nhau mà lại y tựa nhau; hòa trong bất hòa. Trong đó, sinh vật được che chở trong giới hạn mà nó đi lại thích hợp và tùy thuận, nhưng cũng bị trừng phạt nghiêm khắc nếu vượt qua giới hạn an toàn nào đó. Thừa xưa, đức Phật nhiều lần đề cập đến các khu rừng mà thậm chí các đạo sỹ lánh đời cũng phải cảm thấy kính sợ. Phật nói: những ai mà tâm tư còn ô nhiễm, khu rừng ấy thật là đáng kính sợ.

Có lẽ hình ảnh Ôn Trúc Lâm đối với tôi từ trước đã được phác họa theo chuyện kể của các thầy các chú từ miền Trung vào Nam. Rồi từ một điểm nhìn khác, đứng ngay giữa núi rừng Trúc Lâm, ngay giữa gai góc châm chích, sự nghiêm khắc mà người ta thường có cảm giác lạnh lùng đáng sợ, đáng tránh, bất chợt được thấy là nơi che chở an toàn cho những bước chân non yếu, dễ bị cám dỗ và sa ngã trên đường đời.

Người ta kể trước chùa có hồ nước hình chữ S. Hồ nước thì tôi còn nhớ như in, nhưng hình chữ S thì không hiểu sao tôi quên mất, không còn chút ấn tượng gì. Ấng chừng hình thể hồ nước như vậy do chính Ôn Trúc Lâm tạo hình dáng, mà ngụ ý tất nhiên cũng khá rõ ràng. Thay vì không nhớ được hình dáng hồ nước, tôi lại nhớ đến mấy pho tượng nhỏ được biết do chính Ôn nặn. Tượng không đẹp, vì không theo tiêu chuẩn nghệ thuật nào cả; hoàn toàn tự phát theo cách nghĩ của người nghệ sỹ mà qua đó rất dễ nhận thấy là không nhìn cái đẹp của đời theo con mắt thế gian. Nghệ sỹ thường mơ ước sáng tạo, dựng lên hình ảnh thế giới của mình nhưng phải được mọi người chiêm ngưỡng. Người đạo sỹ cũng dựng lên một thế giới tĩnh lặng cho chính mình, nhưng không phải để cho người đời đến thưởng ngoạn, giải trí. Danh sỹ trí thức viết lên sách: *“Để cho thân và danh này cùng mục nát với cỏ cây”* rồi ký tên vào đó, rồi in và phổ biến sách ấy không chỉ muốn cho đời nay mà muốn cho cả nghìn đời sau đều biết ai đã nói câu ấy.

Sau hậu liêu của Ôn, tôi còn nhớ có treo một cặp sáo dọc. Tôi chưa hề được nghe Ôn thổi sáo. Vào đêm khuya, khi đứng trước sân chùa trong bóng âm u, tuy không thấy rõ hồ nước và con suối, nhưng cái tĩnh mịch khiến người ta dễ tưởng tượng âm hưởng của sáo len lỏi qua mấy lùm cây man

dại. Những lúc ấy tôi muốn vào lấy trộm sáo của Ôn ra dạo vài khúc. Có những điều mà tư duy không thể vươn tới, duy chỉ bằng âm vận được sáng tạo theo ước lệ bởi cảm thức riêng biệt của con người. Không dễ gì tìm thấy tình cảm vừa u uất và ưu ái của thiên nhiên trên một cánh gai nhọn; cũng vậy, không dễ gì khám phá những nét đẹp bất chợt, phù du chung quanh một Lão Tăng trong dáng vẻ nghiêm khắc, làm biểu tượng cho quy cũ, mực thước của tăng già.

3.

Cùng chung một nguồn gốc, cùng một dân tộc, cùng thừa hưởng một di sản tinh thần đạo lý, Phật giáo Việt Nam dần lan rộng trên khắp ba miền theo nhịp tiến của lịch sử, nhưng mỗi miền vẫn có sắc thái riêng biệt. Tuy cũng hành trì chung một giới bổn nhưng tông lâm thanh quy mỗi miền vẫn có những nét riêng. Khi hoàn cảnh lịch sử thuận tiện, bốn chúng đệ tử Phật, với nhiều tông phái khác nhau, cùng hòa hiệp thành một giáo hội duy nhất, với danh nghĩa là Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất, mà Ôn, tức Hòa thượng Mật Hiền được suy tôn vào ngôi vị Giám luật thuộc Viện Tăng thống. Trách nhiệm của ngài Giám luật là duy trì giềng mối và sách tấn việc hành trì giới luật của toàn thể Tăng già Việt Nam, không phân biệt hệ phái. Trong cương vị đó, nhân cách của ngài Giám luật không chỉ đơn giản biểu lộ đức tu trì của cá nhân ngài, mà phản ảnh cụ thể tinh thần sinh hoạt của toàn thể Tăng già Việt Nam, trong một thời điểm nhất định. Sự hiện diện của ngài có khi hữu hành, có khi vô hành, như cỏ thụ trong rừng già; có khi đứng mà chịu giông bão để che chở những cây con; cũng có khi chỉ đứng trơ vơ đó. Nhưng sự hiện diện ấy, dù trong tình trạng hay hoàn cảnh nào, chính do sự hiện diện ấy mà khu rừng được kính trọng gọi là rừng già.

Đó là nói chung về uy đức của ngài Giám luật đối với toàn thể Tăng trong toàn quốc. Riêng trong một địa phương cá biệt, như Thừa Thiên - Huế là nơi sinh trưởng và hành đạo của ngài, sự hiện diện gần gũi ấy đã ảnh hưởng nhất định đến sinh hoạt Thiên môn một thời. Không chỉ dừng lại ở một thời, mà ngay cả khi thời thế thay đổi, nhân tâm ly tán, Tăng-già có nguy cơ tan rã dưới sức ép đa dạng của xã hội, hình ảnh của ngài trong quá khứ vẫn hiện diện vô hành đủ uy đức để duy trì giềng mối Tăng luân, mặc dù có thể hầu hết tăng ni thế hệ hiện tại ở Huế khó có thể tưởng tượng được phong thái vừa nghiêm khắc vừa từ ái của ngài giám luật trong quá khứ như thế nào. Thế hệ trưởng thành của chúng tôi trong hiện tại, dù trực tiếp hay gián tiếp tiếp nhận được sự giáo huấn giới luật của ngài, vẫn cảm nhận một cách cụ thể ấn tượng được che chở bởi thành trì giới luật mà chính ngài Giám luật là vị tướng quân đứng trấn giữ suốt trong những thời kỳ nhiễu

nhưng của đất nước và của Đạo Pháp. Tất cả chúng tôi, bất kể hiện đang đứng ở đâu trong hàng ngũ Tăng già, đều có chung ấn tượng như vậy.

Phật dạy, tâm vô thường, pháp vô ngã. Mọi hình ảnh dù là của đấng Chí tôn cao cả, cho đến một lúc nào đó cũng phai nhạt trong lòng thế gian. Hình ảnh của Ôn có lẽ cũng phải mờ dần theo sự đi xuống của nhiều thế hệ tiếp nối, tùy theo dòng xoáy thăng trầm của đạo đức xã hội. Hình ảnh của Ôn, hình ảnh của ngài Giám luật của Giáo hội, của vị Tăng trưởng duy trì giếng mỗi Tăng luân, không thuần cố định bởi tâm vóc của một cá nhân, mà đó là biểu tượng của Tăng già giữa lòng thế tục, được hóa thân theo từng thời đại khác nhau, để duy trì mạng mạch của Chánh pháp tồn tại và thích ứng theo từng biến động của xã hội. Trong tôi, hình ảnh của ngài bất diệt, là ngọn giới đăng hóa thân nhiều kiếp, có thay đổi hình hài, nhưng giới thân và pháp thân vẫn không sinh không diệt. Ngọn giới đăng ấy vẫn tiếp tục soi đường cho thế hệ chúng tôi, những người đệ tử, hay những môn sinh trực tiếp hay gián tiếp của ngài, soi đường để chúng tôi vững chân và tự tin trên bước đường hành đạo đầy chông gai hiểm trở và gian trá này.

Tuệ Sỹ

Quảng Hương Già lam, Mùa Phật đản 2551

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III, VĂN HỌC

tr. 159-168

^[1] Núi có cây cao vợi. Đầm có rồng lội chơi. Không thấy Tử Sung xinh đẹp. Chỉ thấy bọn con nít ranh.

^[2] Thơ Lý Bạch. Núi có danh không bởi nó cao, mà bởi có Tiên.

MỘT TÂM LÒNG CỦA KINH KHA

1.

Lý Bạch, tiên tài, cho một thế giới thần tiên, ngoài cuộc thế. Đỗ Phủ, nhân tài, giữa những người cùng khôn. Lý Hạ, quý tài, cho những oan hồn chứa đầy u hận, hay chỉ là xảo thuật ma quái của vắn điệu?

Cũng có thể, quý tài được hiểu như là một thiên tài quái dị, mà ngôn ngữ được sử dụng trên mức độ ma thuật, nguy quyết. Đó là tư chất thiên phú, với những tưởng tượng đầy tính siêu thực. Sử dụng thi ca y như thủ pháp ma thuật không phải chỉ là một kỹ xảo. Đằng sau từ điệu huyền hoặc còn ẩn chứa một thế giới huyền hoặc; thế giới của thần mộng và cô liêu, có thể gọi như vậy. Trong tận cùng sâu thẳm đó là gì; có lẽ chúng ta không thể tìm đến chỉ do sự thúc đẩy của bản tính hiếu kỳ, mà phải đến bằng tất cả những lời kêu gọi thống thiết của định mệnh nhân sinh. Bởi vì, khi Nguyễn Du viết *Văn tế thập loại chúng sinh*, người ta có thể nhìn thấy tường tận cái tâm trạng của Người chăng? Hay có thể phát kiến một bối cảnh xã hội nào đó của tâm trạng ấy chăng? Văn tế có đoạn viết:

*Trong trường dạ tối tăm trời đất
Xót khôn thiêng phảng phất u minh
Thương thay thập loại chúng sinh
Phách đơn hồn chiếc lênh đênh quê người
Hương khói đã không nơi nương tựa
Phận mồ cô lữ lần lửa đêm đêm
Còn chi ai khá ai hèn
Còn chi mà nói ai hiền ai ngu*

(Nguyễn Du, *Văn tế thập loại chúng sinh*)

Dĩ nhiên, những lời đó không phải là những lời tự tình của qui. Chúng đích thực là một tấm lòng hoài vọng khôn khổ của con người, trước cái định mệnh lưu đày mà cuộc Lữ giới hạn trên đoạn đường từ sống đến chết. Sống và chết giữa cô đơn tuyệt đối và miên viễn; mà quê hương là một đồng vọng ngậm ngùi trong thế giới u minh, trong đêm dài tăm tối.

Vậy, những lời thế nào mới đích thực được gọi là những lời của qui?

Một truyện kể của Tô Đông Pha: [1] người con trai của Lý Đào, thông phán Từ châu, 17 hay 18 tuổi, vốn không biết làm thơ. Đột nhiên vịnh bài thơ “hoa rụng” rằng:

流水難窮目,

斜陽易斷腸。

誰同研光帽,

一曲舞山香。

Lưu thủy nan cùng mục

Tà dương dị đoạn trường

Thùy đồng nha quang mạo

Nhất khúc vũ sơn hương.

Nước cuộn mòn con mắt,

Bởi vì nước trôi mãi vào cõi xa mù, xa mút tầm mắt.

Tà dương lấm đọa đày,

Tà dương dễ khiến đoạn trường, bởi vì tà dương giục dã sự lớn dần của sa mạc hoang liêu; khi ánh nắng chiều rọi nghiêng bên sườn núi, khiến cho lòng người cảm thấy se sắt.

Chuyện kể rằng, người cha sau khi nghe đứa con trai đọc bài thơ này, giật mình, hỏi dựa vào đâu. Và do đó ông biết câu chuyện về “nha quang mạo”: Trong một cuộc hội yến quần tiên do Tây vương mẫu chiêu đãi, có người múa đội mũ nha quang, [1] trên mũ cài hoa trâm. Hát chưa xong một bài ca “Vũ sơn hương” [2] thì hoa đã rơi rụng hết. Vậy thì, hai câu thơ cuối có thể chuyển thành lời cảm thán:

Chao ôi hương phấn rã,

Chưa dứt một bài ca.

Cảm hứng của một người không biết làm thơ, hay không sành thơ, mà lại bộc lộ một tâm trạng đầy ngậm ngùi và tha thiết; chừng đó có lẽ khá đủ để nói

rằng đây quả nhiên là những lời của qui. Nếu thế, cái đọa đày của qui cũng là cái đọa đày của người; là những khổ lụy trước cảnh nước trôi và nắng chiều sắp tắt.

Một chuyện khác, về ma làm thơ. *Thái bình quảng ký* [3] chép:

Mùa xuân, năm Hội xương nguyên niên (841), dưới triều vua Vũ Tông nhà Đường, có người hiếu liêm tên Hứa Sinh thi rớt, trở về Đông, trên đường về, ngang qua núi Thọ an trong thị trấn An dương tỉnh Hà nam, một trong tám đại đô thành cổ; định nghỉ đêm ở lữ điếm Cam tuyền. Cách quán chừng một dặm, anh gặp một cụ già áo trắng cỡi con ngựa xám từ phía tây đi đến, người đi theo sau rất đông, mặt mày hớn hở sau cơn say, tinh thần phấn chấn. Cụ ngâm thơ sang sảng:

春草萋萋春水綠，

野棠開盡飄香玉。

繡嶺宮前鶴髮人。

猶唱開元太平曲

Xuân thảo thê thê xuân thủy lục,

Hải đường khai tận phiêu hương ngọc.

Tú kãnh cung tiền bạch phát nhân,

Do xướng Khai nguyên Thái bình khúc.

Cỏ mùa xuân xanh xanh, nước mùa xuân trong vắt

Hải đường hoang dã nở rộ hết, mà hương ngọc bay phát phơ.

Trước cung Tú Lãnh một người tóc trắng

Còn hát khúc ca “Khai nguyên thái bình”

Sinh giục ngựa tiến lên, hỏi tên họ, cụ già cười, không trả lời. Rồi lại ngâm thêm một bài thơ:

厭世逃名者，

誰能答姓名。

曾聞三樂否，

看取路傍情。

Yêm thế đào danh giả,
Thùy năng đáp tính danh?
Tằng văn tam nhạc phủ?
Khán thủ lộ bàng tình.

Người đã chán đời, chạy trốn danh, làm sao có thể báo tên họ? Anh đã bao giờ nghe ba loại nhạc^[4] chưa? Hay nhìn xem tình của khách bên đường.

Sinh biết ông cụ là quý hiện, bèn thôi không hỏi nữa. Anh tiếp tục đi theo sau, khoảng 2, 3 dặm, bấy giờ trời đã chiều tối. Khi đến phía tây gò Ngọc tuyền, ông cụ cười mà nói với Sinh rằng: “Tôi nghe có 3, 4 vị quân tử ngày hôm nay nhân nhớ tưởng cảnh cũ mà dạo chơi suối này. Tôi đã được mời từ ngày hôm qua. Từ đây đi về phía nam, tôi không thể cùng đi chung với thầy được nữa.” Hứa Sinh yêu cầu cùng đi chung, nhưng ông lão cười, không trả lời, lặng lẽ bỏ đi... Hứa Sinh lén đi theo, đến một nơi cách Cam tuyền chừng một dặm, rình nấp trong một lùm cây, thấy ông lão cùng gặp gỡ một bọn khoảng bốn người, thấy đều có vẻ cao sang quyền quý; nhìn phục sức, đoán chừng là bốn vị đại thần trong triều. Ông lão thuật, mình đọc được một bài thơ của ai đó viết lên cột nhà. Rồi ông ngâm cho mọi người cùng nghe, trong đó, hai câu cuối:

六合茫茫悲漢土，
此身無處哭田橫。

Lục hiệp mang mang bi Hán thổ
Thử thân vô xứ khóc Điền Hoành.

Trời đất mênh mông, buồn thay, thấy đều là đất nhà Hán mà thân này không có chỗ dung, để khóc Điền Hoành!^[5]

Nghe xong, một trong bốn vị nói: “Tôi nhận ra tác giả rồi. Há không phải là gã học trò chịu ơn tôi nơi Y thủy chăng?”

Người viết tuy cố ý tạo nên bí ẩn, nhưng vẫn không cố ý che dấu lai lịch của những hồn ma này. Thì ra, đây là bài thơ của Lý Cửu điều Vương Nhai. Vậy thì, những hồn ma hội thơ này là bốn vị đại quan Tể tướng triều vua Văn Tông bị bọn hoạn quan thẩm sát trong vụ án gọi là “Cam lộ chi biến”. Cụ già áo trắng chính là nhà thơ Lư Đồng, tuy suốt đời không liên hệ gì đến quan trường, nhưng vô tình đến thăm Vương Nhai vào ngày thẩm sát mà bị giết lây.

Hai bài thơ trên đây cùng được chép trong *Toàn Đường thi*, quyển 562, ghi là thơ của Lý Cửu (đời Đường), trong số 8 bài mà các hồn ma cùng ngâm vị tại cuộc hội thơ ma ở Phún ngọc tuyền. Bài thơ do cụ già áo trắng ngâm,

Toàn đường thi, quyển 723, chép là của Lư Đồng, tựa đề là “Tú lĩnh cung từ 繡嶺宮詞” với một vài chỗ khác nhau như sau:

春日遲遲春草綠,

野棠開盡飄香玉。

繡嶺宮前鶴髮翁,

猶唱開元太平曲。

Xuân nhật trì trì, xuân thảo lục;

Dã đường khai tận phiêu hương ngọc.

Tú lĩnh cung tiền hạc phát nhân,

Do xướng Khai nguyên Thái bình khúc.

Thay vì *Ngày xuân chậm chạp*, cỏ xuân biếc như trong bài này, thì trong bài thơ ma dẫn trên đọc là *Cỏ xuân xanh rờn, nước xuân biếc*. Không biết là mượn lời thơ của người, hay người mượn lời ma để phơi bày tâm sự. Dù ma hay người, vẫn một sầu thiên cổ với nỗi uất hận oan khiên.

Danh vọng, quyền lực, mưu sự bất thành, cho đến chết mà uất hận không tiêu, có lẽ cũng phần nào tỉnh ngộ:

鳥啼鶯語思何窮,

一世榮華一夢中

Điều đề oanh ngữ tứ hà cùng

Nhất thế vinh hoa nhất mộng trung

Chim hót oanh ca, ý tứ không cùng. Một đời vinh hoa chỉ trong một giấc mộng. Cũng là hai câu thơ của hồn ma Thư Nguyên Du, chức quan Đồng Bình chương sự (hàm Tể tướng), bị thảm sát trong vụ án Cam lộ.

Dậu dương tạp trở chép: Khoảng niên hiệu Nguyên hòa có người học trò, không rõ họ tên, nhân say nằm trong sảnh, khi tỉnh dậy thấy trên bình phong có một người đàn bà đứng đợi. Người ấy bước đến bên giường, múa và ca rằng:

長安女兒踏春陽

何處春陽不斷腸

舞袖弓腰渾忘却

蛾眉空帶九秋霜

Trường an nữ nhi đạp xuân dương
Vô xứ xuân dương bất đoạn trường
Vũ tụ cung yêu hồn vong khước
Nga mi không đới cửu thu sương. ^[61]
*Con gái Trường an đạp nắng xuân
Không đâu nắng xuân không đoạn trường
Cánh áo eo cong quên vũ khúc
Mày ngài trơ trọi đọng sương thu*

Khi ấy, có một cô gái thắt hai bím tóc, hỏi: “Lời ca nói *eo cong*. Eo cong như thế nào?” Vũ nữ kia bèn ngửa đầu ra sau, tóc dài chấm đất, eo cong như hình cánh cung. Gã học trò kinh sợ, cất tiếng la; bỗng nhiên những người ấy biến mất, trên bình phong không còn ai.

Hồn ma nhìn nắng xuân mà tiếc nuôi, phải chăng hồn thiếu nữ thác oan; nắng xuân vẫn còn mà tuổi xuân đã mất?

2.

Trên đây là những bài được kể là thơ của quỷ. Cũng nên biết các nhà nho đồ đệ Khổng môn hiểu thế nào là quỷ; vì đức Khổng từ chối nói về quỷ: *tử bất ngữ quái lực loạn thần* 子不語怪力亂神.

Hàn Dũ luận về “Nguyên quỷ” có nói:

“Nghe có tiếng gọi trên tường nhà, xách đèn đến mà soi thì không thấy gì cả. Đây là quỷ ư? Không phải. Bởi vì quỷ thì không có tiếng nói.

“Thấy có người đứng ở nhà trên, đến gần để nhìn thì không thấy gì cả. Đây là quỷ ư? Không phải. Bởi vì quỷ vốn không hình.

“Cảm giác có cái gì đụng chạm đến thân mình, vói bắt theo, không nắm được gì hết. Đây là quỷ ư? Không phải. Bởi vì quỷ vốn không tiếng, không hình, thì đâu có khí.

“Quỷ vốn không tiếng, không hình, không có khí; vậy quả thực không có quỷ sao?

“Thưa: cái có hình mà không có tiếng, ấy là đất đá. Cái có tiếng mà không có hình, ấy là gió và sấm. Cái có tiếng và có hình. Ấy là người, là thú. Cái không tiếng, không hình, ấy là quỷ thần vậy...”

Sau đó, ông luận về những tai họa của quỷ. Ông nói, những thứ tai họa ấy không phải đến từ quỷ; chỉ là những cảm ứng phát hiện từ các hành vi của loài người.

Đây không phải là một bản luận giải và phân tích tâm lý về sự kiện quỷ ám. Luận về “Nguyên quỷ” của Hàn Dũ không nói đến những tâm tình u ám mà chúng ta có thể tìm thấy nơi ca thi của Lý Hạ. Bởi vì, trong đó thế giới ma quỷ đầy những đau khổ đọa đày một linh hồn bị rẻ rúng; những uất hận về ước mơ không thành tựu.

Đời sống của con người, nhìn theo con mắt hiện thực nào đó, có thể là hình ảnh lãng mạn và bi hùng, như một lữ khách đi trong gió thu; của ngọn lửa nhiệt tình bốc cháy mãi và tan biến mãi vào hư không. Cũng đời sống ấy, trong con mắt của ẩn tình u ám, có thể là những tiếng hát hồn nhiên của một Mán nữ trên đồi núi bao la, tịch mịch, giữa màu xanh bát ngát hoang liêu điểm xuyết những đóa hoa màu máu và long lanh như nước mắt. Máu của thù hận và nước mắt của thương yêu; đó là tinh thể của ma quỷ. Thù hận ấy quả thực là vô nghĩa, phi lý. Vì ước mơ quá xa xôi, không hiện thực, khó che dấu được cái mà người ta gọi là cuồng vọng vô biên không thể tha thứ. Cho nên, nước mắt ấy cũng chỉ là dấu hiệu của sự đọa đày vô nghĩa. Người ta chọn định mệnh cho mình bằng ước mơ. Khi định mệnh đến đập cửa, thì máu không đủ để rửa sạch thù hận và nước mắt không đủ để làm ngọt tinh chất của tình yêu:

秋雨晴時淚不晴

Thu vũ tình thời lệ bất tình

(Tô Đông Pha)

Mưa thu đã tạnh mà nước mắt không hề quạnh ráo: âm hưởng của quỷ là như thế. Hoặc khác hơn thế; như Văn tế của Nguyễn Du:

Giàu sang càng nặng oán thù

Máu tươi lai láng xương khô rã rời

Đoàn vô tự lạc loài nheo nhóc

Quỷ không đâu kêu khóc đêm mưa

Đã hay thành bại là cơ

Mà u hồn biết bao giờ cho tan.

Hồn không tan, vì uất hận bị chôn vào trong cỗ mộ tối tăm; vì máu chưa thể khô để trở thành cát bụi. Thơ quỷ của Hạ có lúc vang đầy âm hưởng tanh hôi. Đó là giọt máu hận của một tâm hồn se sắt trong trận gió cuốn mùa thu, khô héo bởi những chiếc lá vàng phiêu hốt bất định. Gió thu thổi qua cây ngô

đông, người trai trẻ bàng hoàng kinh sợ, cay đắng. Gió thu nhẹ, hiu hắt, không đủ sức làm giông bão cuốn lên những trận mây vùn, đá lở; nhưng nó làm tiêu hao tâm trí, làm bạc màu mái tóc thanh xuân, giữa những tiếng trùng, tiếng dế rí rả lạnh buốt da trong bóng đèn leo lét: *hồn ma thui thui điểm bóng tùng*. Một mái tóc xanh cúi gằm trên trang sách, mặc tình mỗi mọt vẽ thành những cánh hoa phù du của mộng tưởng, và đoạn trường, lên đó. Trong bóng đèn, mộng tưởng bồi hồi, từng khúc ruột kéo thẳng. Mưa lạnh, hồn ma khóc khách vãn chương. Trên gò thu, những xác là vàng chất thành nắm mộ của mùa thu, quỉ hát bài thơ bằng giọng tanh hôi. Máu hận nghìn năm trở thành hạt ngọc bích trong lòng đất. Đây có phải là thơ quỉ với những tình tự hoang đường của quỉ? Đó là một mùa thu của Hạ:

秋來

桐風驚心壯士苦，
衰燈絡緯啼寒素。
誰看青簡一編書，
不遣花蟲粉空蠹？
思牽今夜腸應直，
雨冷香魂吊書客。
秋墳鬼唱鮑家詩，
恨血千年土中碧。

Thu lai

Đông phong kinh tâm tráng sĩ khổ
Suy đăng lạc vĩ đề hàn tố
Thùy khan thanh giản nhất biên thơ
Bất khiển hoa trùng phấn không đồ
Tư khiên kim dạ trường ung trực
Vũ lãnh hương hồn điệu thơ khách
Thu phân quỉ xướng Bào gia thi
Hận huyết thiên niên thổ trung bích

Mùa thu đến

*Gió heo mây hỡi hùng tráng sĩ
Ngọn đèn lu để rỉ se da
Tóc ai ôm quỳên ngôi tro
Chữ chen phấn mọt phủ mờ bóng đêm
Buồn thẳng ruột rủ mềm tư lự
Qui dâm mưa réo nợ vãn chương
Đời thu giọng qui sinh trương^[7]
Nghìn thu ngọc biếc vùi chôn máu thù.*

Quả vậy, thơ Hạ đáng nói là sự kết tinh của cừu hận. Tâm hồn của một nhà thơ lúc nào cũng là tâm tình lữ thứ lưu đày nơi đất Trích. Đời sống khôn quần đẩy Hạ vào thế giới u ám. Nơi đó, sự cô độc gặm nhấm:

蟲響燈光薄,

宵寒藥氣濃。

君憐垂翅客,

辛苦尚相從。

Trùng hưởng đặng quang bạc

Tiêu hàn dược khí nồng

Quân liên thùy sụy khách

Tân khô thượng tương tùng

Sâu vang, đèn bóng nhạt,

Khuya lạnh, thuốc hơi nồng;

Chú thương người rủ cánh,

Cay đắng vẫn một lòng.

Ấy là những lời Hạ tâm sự với Ba Đồng, một người tứ tiểu đồng trung thành, an ủi Hạ trong những thất bại và tuyệt vọng. Hạ tự ví mình như con chim rủ cánh, không còn ý chí bay cao. Rồi Hạ thác lời của Ba Đồng:

巨鼻宜山裼,

龐眉入苦吟。

非君唱樂府,

誰識怨秋深？

Cự tử nghi sơn hạt

Bàng mi học khó ngâm

Phi quân xướng nhạc phủ

Thùy thức oán thu thâm

Tôi mũi to, áo vải ^[8];

Cậu khan giọng cau mày.

Nghe ngâm thơ nhạc phủ,

Mới biết hận thu dày.

Thế giới ma quỷ như vậy trở thành một nơi thân thiết của Hạ. Nhà thơ yêu thương đất Trích, yêu thương dặm đường của khách Lữ bị lưu đày, yêu thương cảnh tượng u ám, đầy những hình ảnh quái dị và những đe dọa hãi hùng.

Những hình thù dị hợm và nhiều đe dọa của thế giới siêu thực ma quái ấy dù sao vẫn chưa phải là nơi đáng kinh sợ, trong sự an toàn của một cỗ mộ bụng bí kín đáo; không đáng kinh sợ cho bằng thế giới hiện thực ngoài kia, thế giới của sa mạc; bởi vì ngoài đó, độc trùng và ác thú hiện thân người đứng chặn hết mọi nẻo đường, mọi góc ngách, không có con đường để bước tới.

Cảm giác mình bị người đời rẻ rúng khiến Hạ tìm đến an ủi của *Sở từ*, tự coi như mình cũng đồng cảnh ngộ của Khuất Nguyên, người ôm mối chân tình cô độc, một mình bàng hoàng nơi hoang dã. Phần nộ được ký thác vào những quái tượng sơn mị, yêu tinh, những dị hình của tạo vật. Hạ không có những uất ức nghẹn ngào như Khuất Nguyên. Sự khôn quần trong đời sống của Hạ, một cách nào đó, chỉ do tâm tình bất đắc chí nhất thời của một thiếu niên nhiều tự phụ về tài cao. Dù vậy, Hạ vẫn cảm giác linh hồn mình phiêu dạt giữa vô số hiểm nghèo. Bài thơ “Công vô xuất môn” của Hạ hiển nhiên chứng tỏ ảnh hưởng đậm đà của *Sở từ* Chiêu hồn của Tống Ngọc. Vì thương cảm Thầy mình là Khuất Nguyên, trung mà bị xua đuổi, hồn phách lênh đênh không nơi nương tựa, mạng sống như gàn đứt, Tống Ngọc viết “Chiêu hồn” để gọi hồn Khuất Nguyên trở lại, may ra tuổi thọ tìm được chỗ an toàn:

魂兮歸來！

去君之恒幹，

何爲乎四方些？

舍君之樂處，

而離彼不祥些。

Hòn hề qui lai

Khứ quân chi hằng oán

Hà vi hồ tứ phương ta

Xả quân chi lạc xứ

Nhi ly bĩ bất tường ta

.....

Hòn ơi về đi!

Thế xác mình sao bỏ

Mà long đong bốn phương sao?

Sao là nơi an ổn

Mà tìm chỗ không lành sao?

魂兮歸來！

南方不可以止些。

雕題黑齒，

得人肉以祀，

以其骨為醢些。

蝮蛇綦綦，

封狐千里些。

雄虺九首，往來儵忽，

吞人以益其心些。

Hòn hề qui lai

Nam phương bất khả dĩ chỉ ta

Điều đề hắc xỉ

Đắc nhân nhục dĩ tự

Dĩ kỳ cốt vi hải ta

Phúc xà trần trần

Phong hồ thiên lý ta

Hùng hủ cửu thủ

Vãng lai thúc hốt
Thôn nhân dĩ ích kỳ tâm ta

.....

Hồn ơi, về đi!

Phương nam không thể dưng được sao!

Mán mọi răng đen,^[9]

Lấy thịt người cúng tế,

Dùng xương người làm tương sao!^[10]

Rắn dử ngổn ngang,

Chôn tinh nghìn dặm,

Hùng hủy^[11] chín đầu,

Tời lui bắt chọt,

Nuốt người để bỏ tim chúng sao!

.....

“Công vô xuất môn” (Ông đứng ra cửa) của Hạ phỏng theo những mô tả ấy, và cũng đáng được gọi là một bài “Tiểu Chiêu hồn”:

天迷迷,

地密密。

熊虺食人魂,

雪霜斷人骨。

嗾犬狺狺相索索,

舐掌偏宜佩蘭客。

帝遣乘軒災自息,

玉星點劍黃金輓。

我雖跨馬不得還,

歷陽湖波大如山。

毒虯相視振金環,

狡狴猱貍吐饑涎。

鮑焦一世披草眠,

顏回廿九鬢毛斑。

顏回非血衰，

鮑焦不違天；

天畏遭銜齧，

所以致之然。

分明猶懼公不信，

公看呵壁書問天。

Thiên mê mê

Địa mật mật

Hùng hủy thực nhân hồn

Tuyết sương đoạn nhân cốt

Thốc khuyến ngoan ngoan tương sách sách

Thi chương thiên nghi bội lan khách

Đế khiển thừa hiên tai tự diệt

Ngọc kinh điểm kiến hoàng kim ách

Ngã tuy khóa mã bất đắc hoàn

Lịch dương hồ ba đại như sơn

Độc cù tương thị chấn kim hoàn

Toan nghệ yết dĩ thổ sàm diên

Bảo Tiêu nhất thể phi thảo miên

Nhan Hồi tráp cửu mãn mao ban

Nhan Hồi phi huyết suy

Bào Tiêu bất vi thiên

Thiên úy tao hàm xỉ

Sở dĩ trí chi nhiên

Phân minh do cụ công bất tín

Công khan ha bích thơ vấn thiên.

Trời mờ mờ,

Đất mịt mịt.

Hùng hủy nhai hôn người,
 Sương tuyết gặm, xương đứt.
 Chó tru oang oang nú kéo nhau;
 Liếm sạch tay làm khách bội lan.^[12]
 Đé^[13] sai đưa xe, tai họa tan;
 Sao ngọc điểm kiếm,^[14] gong xe hoàng kim.
 Ta tuy ruồi ngựa không về được;
 Sóng hồ Lịch dương^[15] như núi ngát;
 Độc cù^[16] nhìn nhau, khoen rỗ rãng;
 Toan nghệ, yết đủ^[17] sôi bọt mép.
 Bảo Tiêu^[18] khoác cỏ ngủ một đời,
 Nhan Hôi^[19] hãm chín tóc đóm bạc.
 Không phải Nhan Hôi khí huyết suy;
 Mệnh trời Bảo Tiêu không hề trái.
 Nhưng trời sợ họ bị nghiêng rãng^[20]
 Nên mới làm nên nông nổi ấy.
 Rõ ràng, còn sợ ông không tin.
 Ông hãy xem: người rửa vách^[21] mà viết lời hỏi trời.

3.

Sự bi cảm của Tống Ngọc đối với Khuất Nguyên vô cùng tha thiết. Cung cách mô tả của “Chiêu hồn” với nhiều ảnh tượng siêu thực, và nhiều ám chỉ, khiến khó có thể thấy rõ chân tình của Ngọc đối với Thầy mình. Ở đây, chúng ta cũng nên đọc thêm một đoạn khác của Tống Ngọc, may ra thấy sát hơn tâm tình ấy, và nhờ đó để có thể hiểu được giới hạn đam mê *Sở từ* của Hạ. “Cửu biện” là một thiên *Sở từ* khác mà Tống Ngọc sáng tác để giải tỏa tâm sự ai oán của Khuất Nguyên, và cả của chính mình.

悲哉秋之為氣也！

蕭瑟兮草木搖落而變衰。

僚栗兮若在遠行，

登山臨水兮送將歸。

沆寥兮

天高而氣清，

寂寥兮收潦而水清。

慳淒增歛兮薄寒之中人。

愴怳憤恨兮去故而就新，

坎廩兮貧士失職而誌不平。

廓落兮羈旅而無友生。

惆悵兮而私自憐。

燕翩翩其辭歸兮，

蟬寂漠而無聲。

雁靡靡而南遊兮，

鶉雞啁哳而悲鳴。

獨申旦而不寐兮，

哀蟋蟀之宵征。徵

時躑躅而過中兮，

蹇淹留而無成。

Bi tai thu chi vi khí dã!

Tiểu sắt hệ thảo moojcdao lạc nhi biên suy.

Lạo lật hệ nhược tại viễn hành,

Đặng sơn lâm thủy hệ tổng tương quy.

Quyết liêu hệ thiên cao nhi khí thanh,

Tịch liêu hệ thâmạo nhi thủy thanh.

Thảm thê tăng hy hệ bạc hàn trung chi nhân.

Sảng hoảng khoáng lượng hệ khứ cố nhi tự tân.

Khảm lẫm hệ bản sĩ thất chức nhi chí bất bình.

Quách lạc hệ cơ lữ nhi vô hữu sinh.

Trù trướng hệ nhi tự tự lân.

Yên phiên phiên nhi từ quy hệ,

Thiên tịch mặc nhi vô thanh.
Nhạn ung ung nhi nam du hề
Côn kê chu chiết nhi bi minh.
Độc thân đán nhi bất mị hề
Ai tất suất chi tiêu chinh.
Thì vĩ vĩ nhi quá trung hề
Kiên yêm lưu nhi vô thành.

...

Buồn thay, hơi thu về.
Cỏ cây se sắt, héo tàn mà rơi rụng.
Thê lương thay chùng như đi xa,
Trèo non lội nước để đưa về.
Rông rang ôi, kia trời cao trong vắt,
Vắng vẻ ôi, kia nước lũ rút mà lắng.
Buồn thảm bi thương ôi như người trong cơn se lạnh.
Rầu rĩ xót xa ôi, bỏ cũ mà theo mới.
Cùng khôn thay, bản sĩ mất chức mà chí bất bình.
Trống trải ôi lũ khách không bạn bè.
Than thở ôi mà thương cho mình.
Én bay chập chờn, thoi từ già mà về,
Ve sầu nỉ non mà vắng vẻ.
Nhạn nhớn nhor mà bay về nam thoi,
Gà sếu chiu chít buồn.
Sao minh ta thâu đêm mà không ngủ.
Đế buồn rỉ rả suốt đêm.
Thời gian thấm thoát quá nửa rồi
Mà ta khắp khểnh chẳng nên gì.
Dưới đây là một đoạn dịch của Trần Trọng San:
Thương thay hiu hắt khí thu!
Đổi màu cây cỏ, đến mùa điêu linh.

*Buồn ai lê gót viễn hành,
Xuống giòng, lên núi, thương tình tiễn đưa
Khí thanh, trời thăm, trơ vợ,
Quạnh hiu mưa tạnh, lặng tờ nước trong.
Hại người, khí tỏa lạnh lòng!
Bỏ xưa, theo mới, cho lòng buồn tênh.
Đường mây bản sĩ bất bình,
Lẻ loi đất khách vắng tanh bạn bè.
Tưởng mình chua sót, ê chề,
Ve không cất tiếng, én về nơi đâu?
Nhạn bay, gà gáy điệu sầu,
Dế bò đêm tối, mình sao thức hoài!
Nửa năm thắm thoát qua rồi,
Riêng ta lận đận đường đời dở dang.*

Ảnh hưởng của *Sở từ* đối với Hạ không phải chỉ ở nơi những cung cách mô tả. Chính nơi Hạ cũng có nhiều chỗ chứng tỏ sự đam mê nó một cách đặc biệt, rất dễ thấy trong “Thương tâm hành 傷心行”:

咽咽學楚吟，
病骨傷幽素。
秋姿白發生，
木葉啼風雨。
燈青蘭膏歇，
落照飛蛾舞。
古壁生凝塵，
羈魂夢中語。
Yết yết học Sở ngâm,
Bệnh cốt thương u tố.
Thu tư bạch phát sinh,
Mộc diệp đề phong vũ.

Đặng thanh lan cao yết,
Lạc chiếu phi nga vũ.
Cổ bích sinh ngưng trần,
Cơ hồn mộng trung ngữ.
Sở từ khăn giòng học ngâm,
Một thân cốt bịnh đau ngâm lòng son.
Vẻ thu tóc trắng đã dôn,
Lá cây đẫm lệ khóc tràn gió mưa.
Dầu lan ^[21] cạn bắc đèn mờ,
Chập chờn cánh bướm quạt lu bóng tàn.
Vách trơ ngày tháng bụi giăng,
Chiếc hồn lữ thứ mơ màng chiêm bao.

Bịnh hoạn và tóc trắng, không chỉ những ẩn dụ suông. Chúng là những ám ảnh và đau khổ thường trực. Bởi vì, chúng ta biết rằng tóc Hạ bắt đầu điểm bạc khi chưa quá 18 tuổi. Và thể chất của Hạ cũng gầy yếu. Nhưng trên hết, vẫn là một tâm hồn cô độc: đèn lu, dầu cạn, vách trơ bụi bám, Hạ thấy linh hồn mình lang bạt và nói chuyện trong mơ.

Thế thì, Hạ đã đọc *Sở từ* với tất cả sự cay đắng khôn cùng, với cô liêu, với cảm giác trôi dạt.

Thất bại trên đường tiến thủ ngay lúc chỉ mới 21. Những gì đáng gọi là cuồng ngạo và hùng thị của tuổi trẻ bị lâm vào bế tắc. Hạ bỏ vợ lạc lõng giữa đất kinh kỳ. Đây là những lúc Hạ tìm đến *Sở từ* như tìm đến một nơi nương tựa:

長安有男兒，
二十心已朽。
楞伽堆案前，
楚辭系肘後。
Trường an hữu nam nhi
Nhị thập tâm dĩ hủ
Lăng già đôi án tiền
Sở từ hệ châu hậu

(Tặng Trần Thương 贈陳商)

Chàng trai trẻ nơi Trường an;

tuổi 20, lòng đã nát.

Lăng già chất trước mắt.

Sở từ đeo sau lưng.

Bài thơ được sáng tác lúc Hạ giữ chức Phụng lễ lang, một chức quan nhỏ phụ trách xướng đạo hướng dẫn trong các buổi tế lễ tông miếu. Tự phụ tài cao, nhưng bị cấm thi Tiến (tân) sĩ vì kỵ húy cha.

Lý do Hạ bị cấm thi tiến sĩ được Khang Biền kể lại trong *Kịch đàm lục*: Hạ nổi danh rất sớm, được Hàn Dũ hết sức tán thưởng. Nguyên Chấn, nhà thơ danh tiếng đời Đường, xuất thân là Minh kinh cập đệ, muốn kết giao với Hạ. Khi đến tìm Lý Hạ, bị Hạ khước từ, cho rằng hạng Minh kinh cập đệ thì không xứng cho mình tiếp. Nguyên Chấn vì thế mà thù oán. Khi Chấn được bổ nhiệm làm Lang trung bộ Lễ, liền phản đối không cho Hạ dự thi tiến sĩ, viện cớ cha tên Tấn (tiên).^[23] Cha Hạ tên Tấn Túc 晉肅. Tấn 晉 và tiên 進, tự dạng khác nhau nhưng do phát âm gần tương tự. Câu chuyện có thể là bịa đặt, nhưng Hạ không được dự thi là sự thật. Hàn Dũ, dù danh vọng cao đương thời, viết đoạn văn “Húy biện” để cố bình vực, vẫn không kết quả.^[24] Con đường tiến thân như vậy hoàn toàn bế tắc.

Trong thời gian giữ chức Phụng lễ lang, ngụ tại xóm Sùng nghĩa, kinh thành Trường an, những người bạn thân của Hạ được kể đến là bọn Vương Tham Nguyên, Dương Kinh Chi, Quyền Cứ và Thôi Thực; trong đó không thấy nhắc đến Trần Thương, người được Hạ tặng thơ dẫn ở đây.

Trần Thương, tự Thuật Thánh, cháu 5 đời của Tuyên đế nhà Trần, đỗ tiến sĩ năm Nguyên hòa 9 (814); đó cũng là năm Hạ từ chức quan, trở về quê cũ. Hạ và Thương, cả hai đều rất được Hàn Dũ tán thưởng. Tuy không thấy nói về sự giao tình giữa hai người, nhưng trong thơ, Lý Hạ tỏ ra hâm mộ tài năng của Trần Thương:

淒淒陳述聖，披褐鉏俎豆。

學爲堯舜文，時人責衰偶。

Thê thê Trần Thuật Thánh

Phi hạt sù trở đậu

Học vi Nghiêu Thuấn văn

Thời nhân trách suy ngẫu.

*Lạnh lẽo Trần Thuật Thánh,
Áo vải, vừa cày ruộng vừa học lễ.
Học làm văn Nghiêu Thuấn,
Người đời chê là kém cỏi.*

Điều đáng nói trong bài thơ này, là bộc lộ ý tưởng tự phụ của Hạ. Không chỉ ý nói người đời không đánh giá nổi Trần Thương, mà chính tự ví mình như vậy. Dù sao, Trần Thương vẫn còn cơ hội leo thang danh vọng, con Hạ thì con đường trước mặt đã bế tắc, trong lúc đầu chưa bạc trắng. Tài năng hay cốt cách Trần Thương sừng sững cao vợi như núi Thái hoa; Lý Hạ tài năng hẳn cũng không kém, nhưng, công khanh không ai biết đến, chỉ khư khư làm một nho sinh với chức quan nhỏ trong bộ Lễ, bao giờ Ông Trời mở mắt để nhìn thấy “cổ kiếm” gầm tiếng và bay vút lên cao? Với Trần Thương, chỉ là sự chê bai của người đương thời; hạng người kém cỏi; nhưng với Hạ thì chính Ông Trời cũng không có mắt:

天眼何時開，
古劍庸一吼。
Thiên nhãn hà thời khai,
Cổ kiếm dung nhất hống?

Thơ tặng Trần Thương, Hạ bộc lộ tâm tình ngụy lạnh của mình, không còn chỗ ký thác nào nữa, duy chỉ phi *Kinh Lăng-già* chất trước án, và tập *Sở từ* quải sau lưng. Ôm *Sở từ* để ký thác tâm sự, điều này thì dễ hiểu, mặc dù vị trí xã hội cũng như về tuổi tác, Khuất Nguyên cách Lý Hạ quá xa. Nhưng, ở người ta không rõ Hạ tìm thấy chân lý gì về lẽ sống và chết trong kinh *Lăng-già*? Không đâu trong thơ của Lý Hạ dễ tìm thấy phảng phất ấn tượng của tư tưởng *Lăng-già*. Hoặc giả, như hai câu kệ của Kinh:

世間離生滅，
猶如虛空華
Thế gian ly sinh diệt
Do như hư không hoa

Hạ tự ví tài hoa của mình đẹp như bông hoa cho đời; song le, bông hoa ấy như là hoa trời, thế gian không thương thức nổi. Tuy vậy, hoa trời trong *Lăng-già* ám chỉ bản chất vốn không sinh không diệt của thế gian, mà tâm tư của Hạ thì cay đắng vì đường đời trước mặt đã cụt.

Hoặc giả, với hai câu kệ khác,

遠離於斷常，

世間恒如夢

Viễn ly ư đoạn thường

Thế gian hằng như mộng

Hạ đồng tình với Kinh rằng thế gian này chẳng gì khác hơn là một giấc mộng. Nhưng giấc mộng trong *Lãng-già* thì không gián đoạn cũng không thường hằng, sao tâm tư của Hạ thì chất đầy oán hận?

Có thể, đằng sau, hay bên dưới tầng sâu của tâm tư, xuyên những đảo điên thế sự, Hạ tìm nơi trú ẩn cho tâm tư đầy xáo trộn trong cảnh giới tịch mặc không sinh, không diệt, không đoạn, không thường? Thế giới ấy vượt ngoài ngôn ngữ, mà chính thể tinh của ngôn ngữ trong thi ca cũng không thể vươn đến. Vậy thì, trong thế giới của Hạ, trước mắt là cõi vô ngôn tĩnh lặng của *Lãng-già*, và sau lưng là cuộc đời sóng gió của *Sở từ*.

Cho đến lúc không còn trông mong gì được ở bản lĩnh văn chương của mình nữa, Hạ trở về Xương cốc. Nhưng chưa chắc hùng khí cao ngạo của tuổi trẻ đã mất hết. Có điều, Hạ không thoát ra ngoài cảm giác cay đắng trước sự bế tắc. Lại một lần nữa, bóng dáng của *Sở từ* xuất hiện giữa cảnh tượng tịch mịch hoang liêu nơi vườn bắc:

斫取青光寫楚辭，

膩香春粉黑離離。

無情有恨何人見，

露壓煙啼千萬枝。

Chước thủ thanh quang tả Sở từ

Nị hương xuân phấn hắc ly ly

Vô tình hữu hận hà nhân kiến

Lộ áp yên đề thiên vạn chi

Bóc vỏ măng non chép Sở từ,

Nôn nà hương phấn đen dòng thơ.

Vô tình vết hận nào ai thấy,

Khói phủ sương trùm vạn nhánh trơ.

Bóc vỏ măng non chép *Sở từ*, Hạ đau đớn với những đau đớn của lớp da bị bóc và bị khắc chữ vào đó. Đau khổ trước sự vô tình của khách đi ngang

qua. Thế là ôm kín vết thương nhức nhối trong lòng giữa sự hờ hững của người đời. Dâng hết tuổi xuân và tài hoa của mình cho đời, mà đời lại rẻ rúng.

Trong bài tựa giới thiệu ca thi của Lý Hạ, Đỗ Mục quả quyết thơ Hạ là miêu duệ của *Ly tao*; mặc dù có kém về lý, nhưng có thể hay hơn về lời. Các nhà phê bình Hạ về sau cũng có những quả quyết tương tự.

Văn tâm điều long ^[25] chỉ điểm 8 đặc tính của *Sở từ*, trong số đó, chúng ta dễ dàng tìm thấy Hạ đã gặp được 4 điểm. Những đặc tính còn lại của *Sở từ* tất nhiên chính là điều mà Mục nói Hạ kém về lý, và hy vọng nếu Hạ sống thêm nữa để lịch lãm chuyện đời, ca thi của Hạ có lẽ không nhượng *Sở từ* một điểm nào hết.

Bốn đặc tính của *Sở từ*, như *Văn tâm điều long* chỉ điểm, mà được coi là thiếu nơi Hạ, đó là xét về thể, về chỉ, về nghĩa và về từ. ^[26] Về thể, *Sở từ* mang tính chất “điên cáo” của *Kinh thư*, ca ngợi tư cách và pháp độ của Nghiêu, Thuấn, Thành Thang, Vũ Vương. Về chỉ, đó là tính cách “qui phúng”, chỉ trích tư cách của Kiệt, Trụ, có ý răn đời. Về nghĩa, tư cách của *Sở từ* hội đủ yếu tố của *Kinh Thi*, với những mô tả hoặc bằng so sánh, hoặc bằng ngẫu hứng, tức “tỉ, hứng”. Về từ, đây là những lời oán hận chua cay nhưng cũng đầy chân tình tha thiết của *Sở từ*. Sự thực, bốn điểm kể trên chỉ bộc lộ rõ rệt nơi *Ly tao* chứ không phải tất cả *Sở từ*. Cho nên, riêng *Ly tao* được nâng lên ngang hàng với *Kinh điển*, được gọi là *Ly tao kinh*.

Bốn đặc điểm khác, ^[27] chung cho tất cả *Sở từ*, vượt ngoài khuôn sáo kinh điển. Thứ nhất là từ, những lời “quỷ dị” với những hình ảnh: rồng, mây, xa xôi mà quái đản. Với *Ly tao*, đi thì ruổi ngọc cù, cỡi cánh phượng, sáng mai từ Thương ngô, chiều đã đến Huyền bò...; biểu tượng siêu thực xa vời, nhưng hàm ngụ rất thiết thực: cửu trùng diệp vội, tâm lòng trung khó tỏ với vua:

Thơ tôi bay biết bao giờ cho thấu,

Hồn tôi bay biết bao giờ mới đậu

Trên triều thiên ngại chổi vạn hào quang.

(Hàn Mặc Tử)

Điểm thứ hai là “đàm”, những luận bàn “quyết quái”, nói những dị hình quái trạng của tạo vật. Nơi “Thiên vấn” thì Khang Hồi làm nghiêng quả đất; Di Nghệ bắn rụng mặt trời. Nơi “Chiêu hồn” thì Mộc Phu chín đầu, Thổ Bá ba con mắt... Tạo vật trong trời đất đã không tề chỉnh, cho nên đường đời có lắm cảnh tượng ngổn ngang.

Điểm thứ ba là “chí”, tâm tình khe khát, “quyến hiệp”, như khư ôm kín ước vọng của mình; như Bành Hàm giữ chặt lòng trung gieo mình xuống nước; như Tử Tư đâm cổ tự vận mà Ngô vương vớt xác xuống sông.

Điểm sau hết, “ý”, những cảnh phóng túng của đời sống, trai gái chung chạ, rượu chè suốt ngày.

So với *Sở từ*, ca thi của Hạ mà được nói là kém lý, là vì Hạ không thể bằng Khuất Nguyên về tâm lòng “trung quân ái quốc”. Tất nhiên, không hẳn Hạ không có một tâm lòng như thế. Nhưng tư cách của Hạ không thể so với tư cách của Khuất Nguyên; cho nên Hạ cũng chỉ ôm mối “cô trung”, nếu có, đến mức độ vừa phải. Hạ không hề tỏ ra yêu thương và hoài vọng các bậc quân vương trong triều đại của mình cho bằng Khuất Nguyên. Cũng không phải vì thế Hạ đã dễ dàng nuôi dưỡng một thái độ phản kháng đối với triều đình. Trên một phương diện, Hạ không dấu diếm bất mãn các vua Đường với đời sống xa hoa trụy lạc của họ. Có thể Hạ đã gián tiếp kết án chế độ Đức Tông (trị 780-804) như là một chế độ “cọp dữ”; hoặc châm biếm thái độ bạc nhược và cảnh tượng khô hài của quân đội Hiến Tông (trị 806-810) trong lúc xuất chinh. Cũng vậy, khi đi ngang qua hành cung Hoa thanh, dấu vết của Huyền Tông còn lưu lại giữa sự u ám, mà thời đại vàng son xưa kia không đủ tư cách phong độ của một bậc thiên tử. Ngụ ý chỉ trích sâu xa khi Hạ gọi Huyền Tông là “Thục vương” mà chúng ta có thể thấy trong bài thơ “Đi qua Hoa thanh cung” 過華清宮:

春月夜啼鴉，

宮簾隔御花。

雲生朱絡暗，

石斷紫錢斜。

玉碗盛殘露，

銀燈點舊紗。

蜀王無近信，

泉上有芹芽。

Xuân nguyệt dạ đề nha,

Cung liêm cách ngự hoa.

Vân sinh chu lạc ám,

Thạch đoạn tử tiền tà.

Ngọc uyển thịnh bàn lộ,

Ngân đăng điểm cựu sa.

Thục vương vô cận tín,

Tuyền thượng hữu cần nha.
Quạ khóc đêm trăng bạc,
Rèm cung máy lớp hoa.
Mây lên màu sơn nhạt,
Đá vỡ rong rêu tà.
Bát ngọc sương tàn đọng,
Đèn ngân điểm lụa xưa.
Thục vương đi biển biệt,
Bờ suối nộ cần trơ.

Bài thơ này không mang dấu vết của *Sở từ*. Phong cách của nó là phong cách chung của các nhà thơ đời Đường. Nhưng vẫn có cái riêng của nó: màu sắc u ám, hoang lương... Nó cũng gián tiếp cho chúng ta thấy rằng mỗi khi bóng dáng *Sở từ* xuất hiện, ca thi Hạ đắm chìm trong khối hận.

4

Cho nên, *Sở từ* nơi Hạ là sự kết tinh của tình và hận. Tương Phu nhân là một trong những nhân cách biểu tượng cho sự kết tinh này.

Nghiêu truyền ngôi cho Thuấn, và gả cho Thuấn hai người con gái của mình, Nga Hoàng và Nữ Anh. Vua Thuấn tuần thú phương nam, chết tại Thương ngô, chôn trên ngọn Cửu Nghi. Hai bà ôm tre khóc lóc. Nước mắt của họ đổ nhiều khiến tất cả tre trong vùng đất này trở thành tre đóm. Rồi hai bà gieo mình xuống sông Tương mà chết. Dân chúng quanh đó lập miếu thờ, coi như là nữ thần của sông Tương. Khuất Nguyên bị biếm trích đến đây, tỏ ra bi cảm vô cùng tấm lòng chung thủy ấy. “Tương Quân 湘君” trong “Cửu ca” của *Sở từ* rõ ràng là chứng tích của bi cảm này.

Tình chung thủy của Tương Phu nhân và tấm lòng cô trung của Khuất Nguyên, cả hai có vẻ kích động nơi Hạ một ấn tượng sâu đậm. Hạ viết bài ca “Tương Phi”:

筠竹千年老不死，
長伴秦娥蓋湘水。
蠻娘吟弄滿寒空，
九山靜綠淚花紅。

離鸞別鳳煙梧中，
巫雲蜀雨遙相通。
幽愁秋氣上青楓，
涼夜波間吟古龍。

Quân trúc thiên niên lão bất tử,
Trường bạn Tần Nga cái Tương thủy.
Man nương ngâm lộng mẫn hàn không,
Cửu sơn tĩnh lục lệ hoa hồng.
Ly loan biệt phượng yên Ngô trung,
Vu vân Thục vũ diêu tương thông.
U sầu thu khí thượng thanh phong,
Lương dạ ba gian ngâm cổ long.

Những khóm tre đóm già, nghìn năm vẫn chưa chết, vĩnh viễn làm bạn với Tần Nga, rợp bóng lên sông Tương. Ngọn Cửu nghi xanh ngắt mênh mông, điểm những cánh hoa đỏ thắm, màu đỏ của những giọt lệ chung tình; trong cảnh tịch liêu bàng bạc ấy, chỉ duy có tiếng ca của cô Mán vang đầy cả bầu trời lạnh lẽo.

Vua Thuấn gọi mình Thương ngô. Tương Phi trầm mình trong lòng sông. Mây khói Thương Ngô chia rẽ cuộc tình của loan và phượng. Cuộc hội ngộ rất hiếm, không thường xảy ra. Nhưng cùng chung một cuộc tình chung thủy thì cũng cùng chung cái lý của thanh khí lẽ hằng; họ cùng giao cảm, thông đồng, qua mây trên đỉnh Vu và mưa trên đất Thục. Bởi vì cuộc hội ngộ không thường; nỗi buồn thương nhớ của Tương Phi bốc thành hơi khói của mùa thu ẩm đạm trên ngọn phong xanh; cảm hoài nghe cũng xôn xao, và náo nức, giữa những tiếng rông già ngân rĩ rả dưới sóng nước, trong đêm lạnh:

*Khóm tre già nghìn năm không chết,
Rợp sông Tương, tha thiết Tần Nga.
Lạnh trời nàng Mán vang ca,
Cửu sơn tạnh biếc, lệ hoa điểm hồng.
Khói Thương ngô rả dòng loan phượng,
Thục, Vu xa trông bóng mây mưa.
Ngọn bàng hiu hắt gió thu,*

Sóng sông đêm lạnh gấm gừ rấn kêu.

Một bài khác, “Đế tử ca”, mà ngụ ý của nó không thấy có giải thích đồng nhất giữa các nhà chú giải ca thi Lý Hạ:

洞庭帝子一千里,
涼風雁啼天在水。
九節菖蒲石上死,
湘神彈琴迎帝子。
山頭老桂吹古香,
雌龍怨吟寒水光。
沙浦走魚白石郎,
閒取真珠擲龍堂。

Động đình Đế tử nhất thiên lý,
Lương phong nhận đề thiên tại thủy.
Cửu tiết xương bò thạch thượng tử,
Tương thần đàn cầm nghinh đế tử.
Sơn đầu lão quế xuy cổ hương,
Thư long oán ngâm hàn thủy quang.
Sa phổ tẩu ngư Bạch Thạch lang,
Nhân thủ chân châu trịch long đường.
Động đình Đế tử, ^[28] một nghìn dặm,
Gió lạnh, cò kêu, nước lộn trời.
Xương bò chín đốt chết trên đá,
Tương thần gảy đàn đón Đế tử.
Đỉnh núi, quế già, lạ phấn hương;
Rồng cái oán ngâm, nước lạnh lưng.
Bãi cát cá chạy, Bạch Thạch lang ^[29];
Đùa bắt chân châu ném long đường.

“Xương bò chín đốt”, một loại cỏ cây (huyền thoại?) mọc trên đá, ăn nó để làm tăng và giữ mãi nhan sắc. Nó đã chết, hy vọng cũng chết. Hạ có ngụ ý nào đối với Tương Phu nhân, hay Đế tử, con vua Động đình, ở đây?

Giữa hai bài, “Tương Phi” ẩn chứa nhiều chân tình của “Tương Quân” trong Cửu ca hơn. “Đế tử ca” có vẻ nhiều sắc thái của Tương phu nhân của Cửu ca. Hàn Dũ phân biệt “Tương quân” của Cửu ca chỉ cho Nga Hoàng, và Tương Phu nhân chỉ cho Nữ anh. Nếu quả đúng ý của Cửu ca, thì nơi Hạ, “Đế tử ca” phảng phất bóng dáng của Nga Hoàng và Tương Phi hẳn là nói cái chân tình của Nữ Anh. Nhưng, chân tình ấy trong Cửu ca phải tìm nơi “Tương Quân”. Khuất Nguyên bày tỏ hoài vọng của mình với Tương Quân rất tha thiết cũng đồng như hoài vọng Sở Hoài vương. Thần Nữ ở trong khoảng đâu đó trong dòng Nguyên, Tương; mà sóng Động đình bao la, chim chóc, cá, rùa tụ tập hiểm trở khó đến. Cũng vậy, nhà vua dù ở trong thế giới hiện thực mà tưởng như ở giữa cảnh giới của thần. Khuất Nguyên cũng bày tỏ chỗ oán hận của mình, bởi vì hoài vọng thì quá tha thiết mà hy vọng lại quá mong manh.

Như vậy, tìm dấu vết của *Sở từ* trong ca thi của Hạ không phải là điều khó khăn. Nhưng chỉ nên tìm đến trong một giới hạn nào đó thôi. Và cũng chỉ nên tìm đến trong một câu hỏi này: dưới cảnh ngộ và tâm tình nào của Hạ chịu ảnh hưởng *Sở từ* đến độ người ta có thể nói: “ngoài ảnh hưởng *Sở từ*, ca thi của Hạ không có gì đáng bàn đến”? [30] Ý nghĩa của câu hỏi này muốn hàm ngụ một bảng luận giải về hiệu lực của thần thoại trong thi ca. Đây chỉ là một vấn đề gợi ý. Bởi vì, dưới cái nhìn đó, có thể thơ Hạ ngoài ảnh hưởng *Sở từ* còn nhiều điều đáng nói nữa:

Một tấm lòng của Kinh Kha!

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III, VĂN HỌC.

tr. 169-200

^[11] *Tô Thức văn tập*, quyển 68.

^[11] Nha quang mạo 研光帽, tên một loại mũ được làm bằng thứ lụa (quyển) nha quang. Đường Nam Trác 南卓, *Yết cổ lục*: “Tiên 璉 thường đội mũ nha quyển (lụa) mà tấu nhạc. Vua tự tay ngắt một đoá cỏ đặt trên lip mũ. Cả hai thứ đều rất trơn, nên phải một lúc mới để yên được. Tiên tấu xong một khúc nhạc Vũ sơn hương mà hoa vẫn chưa rơi.”

^[12] Sơn hương vũ 舞山香, tên một khúc thời cổ.

^[13] Lý Phưởng 李昉 (925-996): *Thái bình quảng ký*, quyển 350, mục Quỷ (thi).

^[14] Tam nhạc 三樂: ba loại âm nhạc tế trời, tế đất và tế quỷ.

^[15] Điền Hoàn 田橫: Điền Hoàn được nói đến trong thơ chính là thân vương nước Tề. Nước bị Tần diệt. Về sau, Hoàn cử binh chống lại Hạng Vũ, khôi phục nước Tề, nhưng rồi bị Hàn Tín nhà Hán đánh bại, ông cùng 500 khách chạy ra hải đảo. Sau khi nhà Hán thống nhất thiên hạ, Hán Cao tổ gọi Điền Hoàn cùng khách của ông vào triều phong tước. Điền Hoàn không chịu, bèn tự sát. 500 người khác hay tin Điền Hoàn tự sát, thầy cùng tự sát chết theo.

^[16] *Dậu dương tạp trở*, quyển 14 酉陽雜俎 卷十四.

^[17] Bào gia thi 鮑家詩, thơ của nhà họ Bào, chỉ Bào Chiếu 鮑照, triều đại Nam Tống. Tương truyền bài thơ “Thay hành khúc Cao lý” 代蒿里行 của ông lời lẽ chân tình thống thiết cảm đến cả ma quỷ.

^[18] Sơn hạt 山褐, áo vải bó mà hạng người sơn dã mặc.

^[19] 雕題黑齒 *điều đề hắc xỉ*. Điều đề, chỉ các dân tộc Bách Việt cổ đại, tục lệ xăm mình. *Răng đen*, tục nhuộm răng đen của một số dân tộc khu vực Đông Nam Trung quốc.

^[10] Tục dùng thịt người tế thần.

^[11] Hùng hủ 熊飮, một loại rắn độc cực kỳ to lớn, yêu quái chín đầu được kể trong truyền thuyết Trung hoa.

^[12] Bội lan khách 佩蘭客, người kết hoa lan làm trang sức, chỉ phẩm chất cao quý, trong sạch. Khuất Nguyên tự miêu tả cốt cách của mình trong *Sở từ*.

^[13] Đế, chỉ Thượng đế. *Sở từ*, “Chiêu hồn”: 帝告巫陽曰：有人在下，我欲輔之。魂魄离散，汝筮予之。 Thượng đế bảo bà bóng Vu Dương: “Dưới thế có người mà Ta muốn giúp. Vì hồn phách nó đang bị ly tán. Ngươi hãy gọi về cho Ta.”

^[14] 玉星點劍 *sao ngọc*: vụn ngọc lấp lánh như sao; kiếm cần vụn ngọc.

^[15] 歷陽湖 hồ Lịch dương; hồ nước trong huyện Lịch dương, quận Cửu giang, nước Hoài Nam. Trong huyện có bà già thường hành nhân nghĩa. Có hai người học trò báo cho bà biết, khi nào thấy khung cửa thành đông có máu thì hãy chạy lên núi. Bà thường xuyên đến cổng thành trông chừng. Lính gác thành hỏi, bà thuật y lời báo. Tên lính bèn giết gà, lấy máu bôi lên khung cửa thành. Lần sau khi đến cổng thành, nhìn thấy máu, bà vội chạy lên núi. Bấy giờ hồ trong huyện nổi sóng nhận chìm cả huyện. Truyện truyền kỳ, *Hoài nam tử*, quyển 2.

^[16] Độc cù 毒虯: con rồng có nọc độc, phun ra hơi độc. Truyền thuyết cổ đại Trung quốc nói, con rồng nhỏ mà có sừng gọi là con cù.

^[17] 狻猊 狻猊 *Toan nghê*, tên gọi khác chỉ sư tử. *Yết* (hoặc đọc là *khiết*) *dũ*, quái thú đầu chim mình người, hoặc được tả là mặt người mình trâu, hay mặt người người thân rồng, hoặc nói là đầu rồng mình cạp; xưa vốn hiền lành, nhưng bị thần sao Ngụy giết chết. Thiên đế thương tình là con trai của Chúc Long nên làm cho sống lại. Sau khi sống lại nó trở nên hung ác, thành quái thú ăn thịt người. Về sau, bị vua Nghiêu sai Hậu Nghệ giết chết.

^[18] Bào Tiêu 鮑焦: ẩn sỹ đời nhà Châu, cùng thời với Tử Công (môn đệ của Khổng tử. Ông thủ chí liêm khiết, tự cày ruộng mà ăn, tự đào giếng mà uống. Về sau, ông ôm gốc cây mà đứng chết khô.

^[19] Nhan Hối, đệ tử tâm đắc của Khổng Tử, chết yểu.

^[20] *Bị nghiền răng*: bị hãm hại.

^[21] *Ha bích* 呵壁: Khuất Nguyên bị ruồng bỏ, lang thang khắp núi, chằm, gập miếu thờ các Tiên vương nước Sở, có vẽ cảnh trời đất, núi sông, thần linh, cổ Thánh Hiền, cũng những chuyện hoang đường, quái vật. Khuất Nguyên bèn viết lên vách, trách mắng và hỏi. Từ *ha bích* ở đây dùng miêu tả sự phát tiết những điều bất mãn trong lòng.

^[22] *Lan cao* 蘭膏: thời xưa, người ta ép hạt lan chế biến làm dầu đốt đèn.

^[23] *Đường Khang Biền, Kịch đàm lục* 唐康駢《劇談錄》

^[24] *Tân Đường thư*, “Nghệ văn chí” 新唐書藝文志, chép chuyện Lý Hạ bị cấm thi vì húy cha, nhưng không thấy nói chuyện Nguyên Chấn.

^[25] *Lưu Hiệp* (đời Lương) 梁. 劉勰: *Văn tâm điều long*, thiên thứ 5, “Biện Tao” 文心雕龍辨騷第五.

^[26] Bốn điểm của *Sở từ* thiếu nơi thơ của Lý Hạ: 1. điển cáo chi thể 典誥之體; 2. quy phúng chi chí 規諷之旨; 3. tỷ hứng chi nghĩa 比興之義; 4. trung oán chi từ 忠怨之辭. Đỗ Mục, *Tựa Lý trường cát ca thi* 杜牧李長吉歌詩叙.

^[27] Bốn điểm quý dị chi từ 詭異之辭; 2. quyết quái chi đàm 譎怪之談; 3. quyền hiệp chi chí 狷狹之志; 4. hoang dâm chi ý 荒淫之意.

^[28] *Đế tử* 帝子: chỉ Nga Hoàng 娥皇 và Nữ Anh 女英, truyền thuyết nói là hai người con gái của vua Nghiêu.

^[29] *Bạch Thạch Lang* 白石郎, thủy thần trong truyền thuyết.

^[30] *Bình của Thiệu Khê*: *Ngư ẩn tông thoại* 漁隱叢話.

PIANO SONATA 14

(Truyện ngắn)



Đứng bên ngoài khung cổng sắt đã khóa kỹ, Nghi nép vào hàng dậu được kết bằng cây dâm bụt, nhìn vào bóng tối yên lặng đang bao trùm cả tu viện. Đây không phải là lần đầu tiên chú về trễ, và cũng không phải là người duy nhất về trễ như vậy. Các chú ranh mắt, hoặc vô tình hoặc cố ý, và bằng cách nào đó, đã làm cho một chấn song của cửa sắt gãy hết một đầu, chỉ cần kéo nhẹ qua là lách mình vào lọt. Rồi sau đó nấn lại, cánh cửa sắt vẫn làm lì như không hề biết đến những cuộc vi hành ngoài luật lệ thỉnh thoảng vẫn xảy ra. Sự trưởng của tu viện không hề hay biết. Ông vẫn tin ở sự cứng chắc của nó, như tin vào sự hiện diện vừa hữu tình vừa vô tình của mình ngự trị khắp tu viện, giám thị mọi sinh hoạt của các sư tăng trong một thứ kỷ luật nghiêm khắc mà ông cho là đương nhiên. Không ai nói cho ông biết gì hết. Mọi người đều chuẩn bị sẵn cho mình những lối ra vào cần thiết. Cánh cửa lại không bao giờ biết nói.

Nhưng lần đầu tiên Nghi vượt ra ngoài giới nghiêm của tu viện không phải ngang qua cái cổng bao dung ngầm đó. Chú đi bằng ngõ sau. Đó chỉ là một hàng rào bằng kẽm gai, không có trồng dâm bụt hay một thứ hoa lá nào,

chỉ cần cúi rạp mình xuống, cẩn thận vén các tà áo, có thể ra vào như không. Phía sau tu viện này là một vườn rau chạy dọc sát rào của nó. Băng qua vườn rau khoảng hai chục thước là một con đường đất, rộng vừa đủ cho hai chiếc xe đạp tránh nhau.

Bấy giờ là tháng cuối của mùa nghỉ hè. Sau giờ tĩnh niệm thường lệ mỗi tối, Nghi ra phía sau tu viện để tiểu, vì chỗ này có nhiều bụi chuối kín đáo. Nhìn dòng nước lấp lánh dội lên đám cỏ, chú nghe trong người khoan khoái, tâm hồn như mở rộng. Những luống cải xanh mát của khu vườn trước mắt đẹp hẳn lên. Chú nghe luồng trăng bạc như sương khuya lấp lánh đang nhảy múa chập chờn trên các luống cải. Âm hưởng ngọt ngào và quyến rũ. Cây cối im lìm trong một cảnh tượng thanh bình và trang nhã. Lặng tai nghe kỹ hơn, chú nhận ra âm hưởng đó từ phía bên kia con đường đất lan truyền đến. Ăn cắp chuối trên bàn Phật, hay lên qua vườn rau nhỏ bậy vài bụi cải cho những cuộc kiết tập kín đáo, với bánh tráng mỏng và nước tương đậm ớt thiệt cay, đó không phải là chuyện hiếm có giữa các chú tiểu. Mặc dù Nghi chưa lần nào được giao phó công tác hái trộm rau, nhưng lên chui qua bên ấy là một việc hết sức tự nhiên.

Lúc này thì cái âm hưởng quyến rũ kia cũng tự nhiên một cách vô tình khiến chú rạp người xuống, chui qua hàng rào kềm gai, băng qua vườn, sang tuốt con đường đất. Nơi đây chú có thể phân định phương hướng phát ra âm thanh chuẩn xác hơn. Vào giờ này, không chỉ là con đường vắng vẻ, mà cả một khu vực cũng hoàn toàn vắng vẻ. Suốt con đường về phía tay trái phồng chùng đó, duy nhất chỉ có một ngôi nhà ẩn sau nhiều bóng cây rậm rạp. Chú rẽ phía trái, rõ ràng đang có người chơi đàn trong đó.

Xuyên qua khung cửa sổ, chú thấy một mái tóc chảy dài, nghiêng nghiêng theo âm điệu to nhỏ và tiết điệu buông lơi của tiếng đàn. Trên cao một chút, bóng đèn sữa đục được ủ trong một ánh sáng ấm áp của chính nó. Tiếng đàn đột ngột dừng lại. Chú ngơ ngác. Nhưng bóng người đã hiện rõ trên khung cửa. Chú muốn bỏ chạy, lại e là vô lễ, hoặc có thể là bị nghi ngờ. Lỡ người ta sang mách bên chùa, nhất định chú bị phạt nặng. Hàng xóm cũng hay lên chùa than phiền các chú phá phách, và các chú có khi bị phạt tập thể.

Đợi một lúc, không thấy người đó động tĩnh gì cả, Nghi dợm chân muốn chạy. Nhưng tiếng nói từ bên trong vọng ra:

- Ai đó?

Nghi không biết phải trả lời mình là ai. Lại có tiếng hỏi:

- Điệu bên chùa phải không?

Cô này nhất định là người Huế. Giọng nói nghe kiểu cách, nhưng dịu dàng. Nghi có cảm tình ngay.

- Dạ.

- Chùng ni điệu còn đi mô khuya rứa?

Nghi không trả lời ngay, và không chút ngần ngại, đẩy cánh cổng đi vào. Cổng chỉ khép hờ.

- Dạ, nghe đàn. Chạy đi coi thử.

Gương mặt chú hiện rõ qua ánh đèn đang hắt ra ngoài. Chòm tóc lệch qua một bên, phủ mép trán. Đôi mắt sáng ngậy thơ dưới hàng mi dài và cong. Chú đưa tay lên vuốt chòm tóc.

- Dạ, thưa cô.

- Điệu chun qua rào hả?

Chú cười. Chóp hai hàng mi tinh nghịch. Nụ cười của trẻ thơ, trong trắng và hồn nhiên, nhưng quá nhỏ nheo và khiêm tốn giữa một thế giới đòi hỏi quá nhiều sự trang nghiêm và kính cẩn. Tuổi thơ hiếm hoi cho một tâm hồn tập sự săn đuổi những ước mơ ngoài tầm với bắt của con người.

Cô cũng mỉm cười theo chú, đưa tay hất ngược mái tóc về phía sau:

- Điệu vô trong ni đi.

Cô bước sang trái mở cánh cửa. Chú lách mình bước vào. Căn phòng, ngoài cái bàn nhỏ và một cái kệ sách, chỉ có một vật lạ đối với Nghi là cây đàn kê sát vách tường nhìn nghiêng ra khung cửa sổ. Chú đi thẳng lại đó, nín hai tay lên thùng đàn, cúi nhìn chăm chú những phím đen trắng chen nhau sắp thành một hàng thẳng. Sự thích thú hiện rõ trên đôi mắt. Cô ngồi xuống, trên cái băng ngắn đặt trước cây đàn và tựa một nửa người lên dây phím.

- Điệu đi tu chi rứa?

- Dạ. Nghi ở với Thầy.

Chú thừa dịp, đặt cả bàn tay lên phím đàn và ấn xuống. Âm thanh so le nhau cùng tấu lên. Khi cất tay, chú nghe chúng ngân dài, lẫn vào thùng đàn như đang chìm sâu vào trong bóng tối hun hút phía sau.

- Điệu thích đàn không?

- Thầy cấm. Mấy Thầy lớn bên chùa lén học, bị Thầy bắt được phạt hoài.

- Mấy Thầy lớn?

- Dạ lớn lắm. Lớn bằng cô.

- Chú tên chi?

- Dạ Nghi.

Chú nhích người ra, đứng nhìn thẳng xuống phím đàn, nắm chặt bàn tay phải, chĩa ngón trỏ thọc lên một phím đen. Ngón tay bị trượt sang, thọc luôn xuống phím trắng. Hai âm thanh nối nhau, to nhỏ không tề chỉnh.

- Điệu muốn học đàn hả?

Tiếng đàn chạy lui vào vách tường, có lẽ vậy. Chú nhón gót chân nhìn. Nhưng lưng đàn dựa sát vách.

- Thầy la chết.

- Thì cứ chun qua rào như tôi ni. Thầy biết mô.

- Đâu được.

Bỗng nhiên chú xoay người lại.

- Thừa cô, Nghi về.

Và chú tự động đến mở cửa, cầm đầu chạy thẳng. Bóng người lại xuất hiện qua khung cửa sổ. Nhưng chú không quay đầu nhìn lại.

Băng qua vườn cải, rồi lách mình chun qua hàng rào, chú chạy thẳng về phòng. Trong bóng tối của căn phòng, chợt có tiếng nói:

- Mi chết?

Tiếp theo, có tiếng người lăn trên giường, tiếng vỗ chát và tiếng hô:

- Ê, làm gì kỳ vậy.

Nghi biết đó là giọng của chú Đảm. Còn kia chắc là chú tiểu Mùi. Chỉ có chú này mới hay ngủ mơ kiểu đó.

Những ngày kế tiếp Nghi hình như quên băng vự chui rào của mình. Chú vẫn đùa giỡn, vẫn chăm chỉ làm công việc một chú tiểu trong chùa. Bồn phận hành điệu của chú là châm trà, lau bàn ghế và quét dọn trong phòng của sư trưởng. Không ai biết tuổi thơ trôi qua như vậy đang ấp ủ sự gì. Sự thành kính khi bung ấm trà để vào khay. Sự ngăn nắp khi treo sâu tràng hạt vào tủ kính. Khi sửa lại ngay ngắn một bình hoa, một cây viết trên bàn, một quyển sách mà sư trưởng đang học dở. Tất cả những thứ đó không phải là kiểu cách mà người ta có thể nhìn thấy trong đôi mắt đen láy kia.

Hằng ngày, chú lại phải học về ý nghĩa của sự vô thường, khổ đau và giả tạo đang đè nặng kiếp người. Mắt chú vẫn trong sáng. Nụ cười vẫn hồn nhiên. Thân tứ đại giả hợp, như cây bên bờ sông, như cỏ bên bờ giếng. Tất cả đều là mộng tưởng, thì chắc gì cái vô thường và khổ não kia của kiếp người không là

mộng tưởng. Nhưng chú thích học những thứ đó. Thích nhìn sự giả tạo đó qua những hàng chữ nhỏ ngay ngắn và chú lại càng thích nắn nót sao cho chúng được ngay ngắn trang nghiêm như chữ viết của sư trưởng.

Đêm trăng cũng thường quyen rũ chú. Những đêm như thế, chú hay ra phía sau tu viện, ngồi bó gối thu hình trong bóng cây. Nội cả tu viện này, chỉ có sư trưởng mới để ý. Vì sư biết rằng, đó là lúc chú đang ngồi khóc một mình. Tỉnh thoảng bắt gặp, sư dẫn chú về phòng. Căn phòng cho các chú tiểu ngủ chung. Chỉ có bốn chú, hơn kém nhau vài tuổi. Sát góc phòng là bàn thờ nhỏ. Đó là bàn thờ đặc biệt sư trưởng lập riêng cho chú. Bây giờ thì các chú nhỏ kia đã ngủ hết. Sư đốt lên một ngọn nến. Giữa bàn thờ hiện rõ ảnh bán thân của một thiếu phụ, tuổi khoảng trên ba mươi, gương mặt hao hao giống chú. Sư đốt nhang cắm vào bát và nói rất nhỏ:

- Má con vẫn ở bên con đó. Con không thấy, nhưng má con thấy. Con đừng khóc như vậy nữa mà má con buồn. Ngồi đó với má con. Lát nữa tắt đèn mà ngủ.

Sư trở ra. Chú ngồi xuống. Nhìn ảnh. Nhìn ngọn nến bập bùng. Một năm có biết bao lần như vậy. Hằng ngày chú vẫn chăm chỉ học, vẫn hăng say đùa giỡn với chúng bạn và thỉnh thoảng vẫn thường ngồi khóc một mình. Ngọn nến do đó cũng lần hồi truyền vào da thịt chú sự nóng cháy kín đáo giữa cảnh khuya tịch mịch trang nghiêm đầy thành kính đó.

Chú tắt cây nến. Thay vì leo lên giường ngủ, chú bước ra ngoài, đẩy nhẹ cánh cửa và khép lại. Phía sau tu viện, trăng vẫn sáng. Vườn cải bên kia vẫn im lặng.

Buổi chiều, thầy trị sự sai các chú tiểu chuyển đồng ngồi ở sân trước ra đây, dự định lợp lại miếu thờ bà Ngũ Hành. Đạo này, các sư trong chùa hay cãi nhau kịch liệt. Nhất là thầy trị sự cứ bị phản đối và bị sư trưởng khiển trách hoài. Thầy cho là các thứ kim, mộc gì đó trong đất tu viện khác nhau. Thầy nảy ra ý kiến thờ bà Ngũ Hành để mọi việc êm thấm. Miếu của bà được xây từ lâu rồi, trước khi có mặt thầy trị sự và có luôn cả trước sư trưởng. Tu viện này vốn là một ngôi chùa tu được nhường lại cho Giáo Hội, làm chỗ tu học cho các sư trẻ. Nhưng các sư này đa số lại hay nghịch. Về đây chưa bao lâu, họ đã lật úp bát nhang của bà và viết vào vách miếu ngày chử bà ngự bốn chữ “Bà đã đi rồi”. Trải qua hai đời sư trưởng và bốn đời trị sự, nay đến thầy trị sự này mới có ý định mời bà về lại. Nghe thầy trị sự giải thích tại không có bà nên tu viện hay xảy ra những chuyện tranh chấp tư tưởng, các chú nhỏ lại càng không muốn bà trở lại. Vì các sư nếu cãi nhau nhiều sẽ bị phạt nhiều, bù vào chỗ họ hay ăn hiếp các chú. Nhất là chú Đảm và chú Mùi bị thầy trị sự phạt quỳ nhiều nhất, nên muốn thầy bị sư trưởng quở trách thích đáng. Hai

chú nhỏ này rủ Nghi tối nay, đợi khi các sư ngủ hết, hè nhau ra đá lên đồng ngói thật nhiều để bà không dám về. Họ dấu chú Tiểu Đài, vì chú này được thầy trị sự thương, sợ mách lại.

Sau bữa cơm tối, họ đã chuẩn bị uống nước thật nhiều để đá cho thật nhiều. Nhưng các sư chưa ngủ mà hai chú đó đã ngủ say hết. Nhớ mật ước, quên cả con khóc vừa rồi, quên má và quên sư trưởng, chú phăng phăng leo lên đồng ngói đứng đá, xoay người tứ phía y hệt như tưới rau. Chú cảm thấy hứng thú vô cùng. Và chợt nhớ mấy người trước chui qua vườn cải.

Đá xong, chú chạy thẳng về phía hàng rào, chạy suốt sang con đường đất, và chạy luôn một mạch vào nhà có người đánh đàn hôm nọ. Và chú chợt nhớ mình chưa biết tên cô.

Ánh sáng còn hắt ra ngoài cửa sổ. Nghi thấy cô đang cúi đầu trên sách, hai tay vo tròn cây viết, vòng lên đầu quyển. Chú vịn tay leo lên khung cửa sổ.

- Thưa cô.

Cô giật mình, quay phắt người lại. Hai mắt mở to kinh ngạc. Nghi thấy hai con mắt đó dễ thương hết sức. Không đợi cô trả lời, Nghi hỏi luôn:

- Nghi chưa biết tên cô.

Cô mỉm cười. Nghi thấy cái gì ở cô cũng khác má mình hết. Nhất là nụ cười. Nghi không nhớ má chú đã cười như thế nào. Thậm chí không nhớ rõ là có cười lần nào không. Ảnh thờ trong phòng thì không bao giờ cười. Ngày thường, Nghi không hề để ý xem các cô lên chùa khi nói chuyện với các sư họ cười như thế nào. Các vong linh thờ sau điện Phật cũng có người cười. Mỗi khi các chú được sai lau ảnh, chú Đảm thường hay la lên:

- Người chết cũng cười tui bây ơi.

Chú Mùi lần quần đầu đó, chạy lại nói:

- Ê ! Coi chừng quả báo chết mi không được cười đa nghen.

Quả báo rụng răng hết.

Nụ cười của cô, Nghi thấy cũng dễ thương như đôi mắt của cô.

- Như Khuê. Được chưa? Điệu ni coi rứa mà hoang hè.

Nghi nhảy vào trong. Thất vọng, thất vọng nhìn cây đàn đã bị đập nắp phím. Chú nhớ lại tiếng đàn hôm trước. Cô có thể đọc trên mắt chú thấp thoáng sự tìm kiếm, vì chúng chập chập lướt trên thùng đàn. Mặt thùng màu nâu bóng loáng, mà mắt chú thì lúc nào cũng sáng, và bây giờ chúng lại lấp lánh trong sự tìm kiếm mơ hồ.

- Muốn đàn hả?

- Cô đàn chớ Nghi đâu biết đàn.
- Để cô dạy cho, Thầy điệu không biết mô.

Chú nghiêng đầu ra khung cửa. Nghe ngóng. Bên phải là sân cỏ nhỏ, chạy lùi về phía sau nhà. Góc rào kia là một cây hòe. Trước mắt, rải rác vài khóm hoa mà Nghi không biết là thứ hoa gì. Như Khuê cũng đến đứng dựa cửa sổ nhìn ra với chú. Cô nhắc:

- Cô dạy Nghi học đàn nghe.
- Học liền hả cô? Thích thiệt. Nghi dờ đàn nghe.

Quả tình, Nghi đang khoái chí. Chú quay lại với cây đàn. Rảo mắt nhìn quanh, rồi đặt tay vào hai núm sắt. Khấp cả cây đàn, chỉ có hai cái núm đó là Nghi thấy có thể nắm được. Nắm và kéo, mảnh gỗ bật lên, nhưng kéo không ra. Phần trên nắp phím vẫn không động đậy. Chú dờ ngược lên, định giật mạnh. Như Khuê chặn lại:

- Coi, hư của người ta.

Cô đẩy nhẹ nắp phím thụt vào thùng đàn. Nghi cao hứng. Mười ngón tay bầu luôn cả vào phím. Chúng thi nhau chạy nhảy tứ tung. Âm thanh rộn rã.

- Bữa ni học chi kịp. Khuya rồi. Bữa khác, Nghi nhớ qua thiệt sớm nghe.
- Dạ đâu có được. Giờ đó Nghi phải trả bài cho thầy. Mà qua hoài, thầy biết phạt chết.

Đêm đã khuya. Mặc dù đây chỉ là một khu ngoại ô cách trung tâm Sài Gòn không mấy xa, nhưng vào giờ này, có lẽ cả xóm đã ngủ hết. Nhà cửa thưa thớt, cách nhau vài chục thước. Thêm nhiều cây cối và tàn rộng khiến cho chúng càng thêm biệt lập và khuất nhau. Chú tiểu ở chùa, quen sự tự nhiên của mình đối với khách thập phương lai vãng, nên không biết thế nào là thân hay sợ. Biết mặt và biết tên, chùng đó như đã để đủ trở thành bà con ruột thịt. Nghi lúc nào cũng cao hứng, Như Khuê tự nhiên thấy mình đã thân thiết với chú vô cùng. Cô muốn hôn lên đôi mắt thần tiên của chú. Cửa chùa không biết có vĩnh viễn khép kín nổi con người có cái phong vận như thế. Nhưng chắc cũng có mấy ai có thể nhìn suốt qua đôi mắt kia mà thấy được bóng dáng của huyền mộng phù sinh. Cô đâu biết, và chưa bao giờ thấy sự thành kính của chú và đôi mắt mông lung như khói trầm. Dù vậy, ngay lúc này, cô thấy rõ hơn ai hết, có lẽ vậy, sự nóng cháy đam mê trong đôi mắt thần tiên đó. Thế mà cô cũng chưa bao giờ thấy được sự nóng cháy của một ngọn nến lẻ loi giữa đêm khuya tịch mịch. Cô bỗng thấy trong thâm tâm mình bây giờ y hệt như một họa sĩ vẽ trúc đã mọc đầy trúc trong bụng. Cô mong cho sự nóng cháy kia không sớm bị dập tắt dưới những kỷ luật lạnh lùng nơi tu viện. Cô có cảm

giác mùi đầu ngón tay của mình đang vuốt nhẹ lên mặt hồ với những lượn sóng nhỏ.

Cô ngồi lại trước cây đàn. Bàn tay trái mở rộng, đầu ngón trái và ngón út cũng ấn nhẹ lên hai phím đen, ngón trỏ và ngón áp út điễm đều đặn trên các phím đen trắng bất thường. Nghi chưa bao giờ thấy ở đâu có sự dịu dàng bao la như những ngón tay đó của cô bây giờ. Chú đưa tay lên vuốt chòm tóc. Bất chợt, chú cũng xòe rộng bàn tay trái, đập lên các phím đàn. Như Khuê vừa đàn vừa la:

- Đừng phá. Để người ta đàn cho mà nghe.

Nghi rút tay lại. Chạy vòng qua phía tay phải của cô. Nhìn một lúc, chú lại thò tay phải ra, đập một lượt bốn phím trắng.

- Phá hoài hà. Không đàn nữa.

Chú đứng lui, núp sau lưng cô. Như Khuê đứng dậy. Cô nhìn thấy chú ngơ ngác, thất vọng.

- Nghi mấy tuổi?

- Mười hai.

- Học ở mô?

- Nghi sắp lên đệ lục. Nghi đi học buổi sáng. Ngoài trường Hồ Ngọc Cẩn đó, cô biết không?

- Hằng ngày Nghi có hay ra khỏi chùa đi chơi không?

- Cô hỏi nhiều vậy. Nghi mới chân rồi.

Chú chống tay, nhảy lên ngồi trên khung cửa sổ.

- Đâu có được. Phải có Thầy dẫn mới được đi. Còn không thì trốn đi như tôi nay đó.

Như Khuê cười. Chú tiêu này quả có lí lắc thật. Cô thích được nắm chòm tóc của chú mà vuốt dài xuống, Cô đứng tựa mình lên khung cửa và nhìn lên bầu trời. Trăng khuya, lác đác vài ngôi sao. Một ngôi sao... xa quá...

- Nghi buồn ngủ chưa.

- Chưa. Nghi thức suốt đêm 30 rạng mừng 1 tết.

- Chi rứa.

- Tại quen. Hồi trước, má Nghi dẫn Nghi tới Thầy, rồi đi đâu mất. Tết năm đó, nhớ má Nghi không ngủ được.

Mấy tháng sau nghe thầy nói má Nghi chết rồi. Ở đâu không biết. Nghi có bàn thờ má trong phòng.

Như Khuê nghe cánh tay chú đụng vào người, Cô nhìn lại. Chú đang kéo chòm tóc sang một bên.

- Nghi muốn về chưa?

- Chừng nào cô buồn ngủ Nghi về. Thầy chắc tưởng Nghi ngủ trong phòng. Ừ. Nghi về chớ. Mai một cô qua chùa chơi nghe.

Chú nháy ngay xuống đất và chạy thẳng ra cổng. Như Khuê đứng nhìn bóng trắng khuất ngoài hàng rào bông bụp.

Ngang qua thiên thất, Nghi thấy sư trưởng bắc ghế ngồi nhìn ra phía trước cổng. Cổng sắt đã khép kín. Con đường kéo dài bất tận. Tiếng đàn buông lơì và chạy suốt, mất hút ngoài kia. Nghi lén nhìn sau lưng sư trưởng và sư trưởng thì nhìn vào bóng tối của con đường vì sư biết đó là Piano Sonata 14 với tiến nhịp của sostenuto, chậm nhưng vĩnh viễn chìm sâu trong bóng tối như những làn sóng nhỏ ôm bóng trăng mà ngủ vùi trên bến cát.

Cho đến lúc, Nghi cũng biết được rằng, đó là bản Piano Sonata 14...

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển tập III, VĂN HỌC

tr. 216-229

SU' THIÊN CHIẾU

(Truyện ngắn)

Vào khoảng trước hay sau năm 1945 gì đó, nay không nhớ rõ; phải nói thực rằng đây là thời gian đánh dấu một chuyển hướng quan trọng trong đời sống của tôi. Qua một thời bôn tẩu, lúc này tôi rất thấm thía cái ý nghĩa của sự mệt mỏi. Con ngựa chúng đã đến kỳ mất hết phong độ hưng hăng của một đạo. Rừng núi âm u, hùng vĩ, chỉ còn nghe đâu những tiếng vọng mơ hồ. Trong lúc lều tranh của ông cha mấy đời để lại, từng buổi chiều, tôi bắt ghé ngồi nhìn về rặng núi Đâu Mâu ở phía Tây, cảm giác sự thất bại và sự sụp đổ của những ngày nung cái khí phách cuồng vọng. Cứ tưởng con mắt mình chẳng còn cơ hội nào để trông thấy những lớp bụi đường, dành để cho thân và danh cùng mục nát với cỏ cây tại chỗ này. Ấy thế mà, sự đời vẫn có những cơn biển dâu kỳ lạ.

Chẳng mấy chốc sau đó, con tàu lạc phách lại lặn bánh nữa. Tự thề rằng, từ nay, dù có đi đâu, cũng sẽ chỉ đi trong một tâm tư tịch liêu. Lời thề này cho đến bây giờ, có lẽ vẫn còn hiệu lực.

Năm đó, gần ngày Tết, tôi ghé lại thăm một người bạn, bây giờ đang ở vùng Đồng Ông Cộ, tỉnh Gia Định. Cũng là một bọn lữ vận và thất chí như nhau. Tuy vậy, không ai dám cất tiếng bảo “Trời hại ta rồi”. Bạn già như chúng tôi có lẽ ai cũng muốn nhớ ít mà nên nói nhiều. Cho nên, tâm sự tràng giang đại hải cứ theo gió mà bay mất.

Đó là nói riêng cái tâm sự giang hồ và những cuồng vọng của tuổi thanh xuân. Nhưng tâm sự văn chương có lẽ không phải là chuyện đáng quên hay đáng nhớ. Sẵn dịp đó, tôi làm tặng ông bạn già hai câu đối chữ Nho, để treo coi mấy ngày Tết. Nhờ vậy mà tình già không nhạt nhẽo lắm. Nay xin lục lại mấy câu đó cung hiến chư phương độc giả thưởng thức chơi:

Chích lý thiên trùng ẩn ước triều huy, tà cốc khẩu

Song kiêu tuyết lãnh mông lông thệ thủy trực vân không.

Ông bạn già tôi rất lầy làm thương thức, sai xấp nhỏ chạy ra Lãng Ông Bà Chiêu kiếm coi thầy đồ nào đó viết chữ trông được, thuê viết lên giấy hồng điều, để treo mấy cái cột trông giữa nhà, thêm một chút phong vận cho những cuộc đối ẩm khuya và chiều.

Xấp nhỏ trở về, mang về không những chỉ hai câu đó, mà còn thêm hai câu nữa. Chúng tôi không hiểu át giáp gì hết. Hỏi ra, mới hay là ông thầy đồ kia có nhã ý tặng thêm hai câu. Coi lại, té ra là hai câu dịch nôm như thế này:

Một chiếc dép đi nghìn trùng, thấp thoáng nắng mai nghiêng cửa động;

Đôi cánh non trên vạn nẻo, mịt mù nước cuộn đuổi trời mây.

Chúng tôi cao hứng vô cùng. Một mặt sai xấp nhỏ chạy ra mời ông thầy đồ về nhà chơi. Một mặt sai sắm sửa thêm ít thức nhắm và mua thêm rượu ngon.

Gần trưa thì khách tới. Chủ khách nhìn nhau sừng sốt. Chả lẽ tuổi già yếu kém hóa ra mắt mờ lệch sao đây? Hỡi ôi, há không phải là cố tri sư Thiện Chiếu đấy ư? Sao lại nông nổi trong lớp hình hài này?

Sư vốn con nhà trưởng giả ở Kinh thành. Xuất gia từ nhỏ. Cốt cách tài hoa, nên càng lớn càng tự thị. Sở học rộng rãi. Nhất là về kinh điển nhà Phật thì coi như độc bộ vũ lâm.

Thuở đó, bọn tôi dăm bảy người, mỗi người theo một chí hướng. Ai cũng mong mỗi đêm cái hùng tâm tráng khí của mình ra mà thi thố trong thời buổi điêu linh nhục nhã của quê hương. Trên những bước đường xuôi ngược Kinh thành là nơi gặp gỡ thường xuyên. Cứ mỗi lần đoàn tụ đủ mặt, chúng tôi kéo nhau đến sư Thiện Chiếu. Sư nói chuyện rất sôi nổi và lôi cuốn. Đời sống vẫn tỏ ra phóng khoáng, nhưng chung quanh sư như đã bao vây sẵn một bức tường kiên cố, chúng tôi không làm sao xuyên thủng được. Có lẽ vì sở kiến quá cách xa nhau.

Cho đến lúc mưu sự chung của chúng tôi bị tan rã, ai nấy tìm đường chạy trốn. Một trong các người bạn của tôi, anh Bát Kí, lúc đào vong đã tìm đến sư, nhờ phương tiện sư, được gởi đi lẩn tránh tại một vùng quê heo hút. Kể từ đó, anh em mỗi người một ngả, mất hẳn liên lạc. Mãi về sau mới biết được tin tức hoạt động của một vài người. Sư Thiện Chiếu thì bây giờ mới gặp lại. Riêng anh Bát Kí, tôi chỉ nghe được qua lời sư Thiện Chiếu nhân lúc tái ngộ này mà thôi.

Bát Kí là đàn anh, thủ lĩnh đại ca của chúng tôi trong mưu đồ đại sự. Khi thất bại, đào vong, anh vẫn tin tưởng và chờ đợi một cơ hội khác. Những ngày đào vong, anh lầy khung cảnh nhỏ hẹp của gia đình làm chỗ trú ẩn tinh thần.

Con người anh có những đam mê mù quáng. Hoạt động chính trị thì đam mê lý tưởng của mình đến độ quên hết dự đoán trước những gì mà biến chuyển thời cuộc phải có. Đời sống gia đình đưa anh đến các đam mê cuồng loạn khác. Cái đó tôi biết chắc là vì bản tính đam mê, chứ không phải vì thất chí. Chẳng mấy chốc, gia đình đổ vỡ. Anh dành ôm hận bỏ đi. Đó là đi liều, vì phải tránh né đủ mọi thứ. Anh đi từng đoạn đường, lần mò cho đến vào tại Sài Gòn. Rồi một đêm kia, sư Thiện Chiếu bỗng gặp anh trong dáng người đầy đọa phong trần, mình đã khoác áo làm sư. Vì anh phải làm như vậy mới tránh được sự theo dõi suốt cả đoạn đường từ Sài Gòn trở ra Huế.

Đêm đó, anh nghỉ lại với Thiện Chiếu, nhưng không hề đả động đến mục đích trở về Huế của mình. Theo lời sư Thiện Chiếu, đó là đêm đầu tiên sư khám phá sức nhẫn nại của một con người đầy chất đam mê mù quáng này. Thất bại và đau khổ làm cho gương mặt anh rạng rỡ hẳn lên. Có lẽ phải là người đa cảm như sư Thiện Chiếu mới thấy được nét thiên thần trên gương mặt trẻ thơ đầy nước mắt. Cái thất bại lớn, không phải là những dự tính bất thành, hay những khát vọng và đam mê cuồng nhiệt không được thỏa mãn. Sự thất bại chính ở chỗ mình chưa nếm được sự thực của đau khổ. Ước vọng dù đạt được hay không đạt được, luôn luôn vẫn là ước vọng. Phải bị bức bách đến chỗ kỳ cùng khổ lụy, mới thấy rõ cái đam mê cuồng nhiệt của mình nó như thế nào. Sau đêm đó, Bát Kì từ giã ra đi, biệt tích.

Vài tháng sau, Thiện Chiếu lên đường vào Nam. Tôi có cảm giác sư bỏ đi trong con mắt hùng thị cô độc của mình. Tài hoa mà giấu kín, nó chỉ làm khổ mình trong một cõi mộng cô liêu mà thôi. Dem tài hoa ra thi thố, thì nó lại đày đọa mình trong một rừng khổ lụy.

Sư không nói rõ, nhưng qua lời nói, tôi cũng đoán được lần đi đó, sư cũng đã làm nên sự nghiệp đúng như dự tính dưới một danh hiệu khác.

Cái con người này, từ đạo trước, hễ mỗi lần mở miệng là phảng phất lý tưởng giải thoát. Đời sống không chút ràng buộc, ngay cả qui luật nhà chùa cũng không tỏ ra ràng buộc sư, cho nên chúng tôi hỏi đó không hiểu sư muốn giải thoát cái gì. Sao sáng suốt như sư mà không giác ngộ trước cái nhục nhã điêu linh của đất nước; để thực hiện lý tưởng giải thoát ở đó, cho chúng tôi nhờ cậy được nhiều?

Tôi hỏi hoàn cảnh hiện tại, và nguyên nhân nào đưa đẩy con người tài hoa xưa kia đến tình trạng như vậy. Bây giờ, không phải là sư Thiện Chiếu, mà là một cụ đồ Nho viết mướn, mỉm cười. Bỗng nhiên, tôi cảm thấy mình đau khổ. Ngoài sáu mươi tuổi, ý nghĩa của đau khổ là gì nhỉ?

Sau buổi cơm trưa, chúng tôi cố cầm ông bạn cố tri này ở chơi ít hôm. Nhưng ông nhất quyết từ chối. Hỏi thăm nơi trú ngụ, cũng không nói. Đến

nay, cũng đã mấy năm rồi, tôi không biết hỏi thăm ai về sư Thiện Chiếu ngày xưa hay cụ đồ viết mướn ngày nay nữa.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III, VĂN HỌC

tr. 209-214

Ghi chú:

Tác giả là Tuệ Sỹ sinh năm 1943 tại Ai Lao không phải là nhân vật "Tôi" trong chuyện. Người kể chuyện là bạn cố tri của Sư Thiện Chiếu.



Hình Thầy Tuệ Sỹ bên bếp lửa

GỐC TÙNG

(Truyện ngắn)

Đương niên song cối thị song đồng

(Tô Đông Pha)

Những năm trước, hai gốc tùng trước sân như hai đứa trẻ, dáng điệu miệt mài trong cơn gió hiu hắt của mùa thu. Quanh năm suốt tháng, không một lời qua lại, không trao đổi nhau đến cả một chiếc lá đã qua mùa. Vào năm mưa bão nhiều, đôi khi nước dâng cao, từ xa vọng lại như một bãi tuyết trắng ngập nửa thân hình. Thỉnh thoảng vài cánh bướm ghé xuống, không hương sắc của phấn nhụy để bày tỏ một chút tình nồng nhiệt. Cánh bướm lại bay đi, vẫn không một cử chỉ xao động hứa hẹn nào. Chúng bình thản và trầm mặc, cổ lớn lên cho kịp tầm lòng bao dung của trời đất. Bây giờ thì cả hai đã sừng sững ra đây, như hai con rồng xanh không thiết đến chuyện làm mưa làm gió. Chẳng biết vô tình hay cố ý, một đôi người cũng thấy chủ nhân như đã muốn ký thác cái bản tính lưu linh hơn một nửa đời sôi nổi của mình ở đó. Mỗi năm một mùa nước lũ, cuốn đi một ít cái cao cách điệu của những trận cười. Từ mấy năm nay, những tiếng cười ấy không gượng đủ sức để chống chế lòng thác đổ ầm. Tùng đêm, từng cơn ho dồn dập phủ xuống trên ngọn cây tùng. Và từng buổi sáng, ông chống gậy ra sân, thọc từng chiếc lá một của cây ngô đồng. Có vẻ như ông không cam tâm nhìn những chiếc lá đã đến mùa báo hiệu, mà vẫn cố lay lắt mãi trên cành.

Buổi sáng như thế. Buổi tối như thế. Còn buổi trưa ông làm gì nhỉ ?

Tháng bảy, tháng tám, xứ Huế thường có mưa dầm. Dù vậy vào trưa trời cũng còn hơi lạnh. Nhưng ông chỉ bận một chiếc quần cụt, không ngốt nằm xuống, rồi lại ngồi dậy. Nóng từ bên trong. Sức nóng tàn bạo của hơi rượu chắt chứa trên mấy mươi năm trời. Thân ông, bên ngoài như đồng tro tàn đã nguội lạnh; bên trong lửa vẫn còn cháy âm ỉ. Gan ruột bị thiêu đốt. Một cái gì

đó không ngớt hồi thúc. Những sợi tóc bạc và lòng đất mát lạnh. Khí sắc của một thời chỉ còn phảng phất trong phong độ của hai gốc tùng.

- Cháu đi chiều hay khuya ?

Cậu cháu của ông đang ngồi quay lưng lại, tựa ở án sách đặt sát khung cửa sổ; chậm chạp gấp sách lại và nhón chân đứng dậy, ghé mắt nhìn ra trước sân. Trời đục như màu sữa. Mặt đất vẫn còn ướt.

- Hồi về, cháu cứ định là ở luôn đây. Mấy tháng này, cháu chỉ tập viết, cả ngày. Chữ có hơi tiến bộ. Nhưng còn rất nhiều nét móc câu thì không cách gì cháu viết coi cho được.

Ngay giữa nhà, một cái sập với bộ đồ trà màu đất nung. Giường của ông lão kê sát góc tường phía trái. Kế cận đó là án sách và cửa sổ. Bên trên vách tường mé phải, trong cái không khí lờ mờ, ẩm ướt, sau cơn mưa dai dẳng hơn hai ngày, người ta nhìn thấy những hàng chữ thảo, gầy và cứng, giống như những que củi khô ngang dọc. Nét chấm phá của mực tàu chồng lên vách tường vôi, vàng và cũ. Một mùa Xuân nào đó; nước ẩm ướt đầu mấy con vịt, như nhuộm trắng; một cụ già chống gậy tiếp khách. Khách mang theo cả một thời quá khứ của cụ, trong từng bước. Khách hẹn sẽ có ngày ghé thăm lại. Hòn núi trở trời trong buổi chiều, y ước đứng mãi đây để đếm từng buổi nắng quái đi qua :

Ngang đầu vẫn khác kỷ thời qui

Khách ngôn thu phong lạc điệp thì

Hệ mã lạc dương khai khẩu tiến

Bàng sơn y ước kiến tà huy

Những ánh nắng của buổi chiều lay lắt và một mái tóc bạc đứng đợi cái gì đã đi qua và đi mất.

- Cháu rót cho ông chén nước.

Cụ ngồi dậy, hai tay tì lên mép giường, bỏ thông chân xuống đất. Chỉ trong chốc lát, cụ lại nằm xuống, nghiêng đầu nhìn cậu cháu út, rồi trở mặt vào vách, đưa quạt lên phẩy.

Cậu út bung chén nước đặt lên chiếc ghế nhỏ ở đầu giường.

- Dạ, thưa ông, nước.

Cậu trở lại án sách, xếp lại chồng sách ngay ngắn, cắm những cây viết vào ống.

- Chiều chút nữa, cháu sang bên phố. Sáng mai lên tàu.

Ông cụ lại trở mình, cất đầu cao lên một chút; với tay bung chén nước trà, nhấp một hớp nhỏ; rồi lại nằm xuống, buông quạt và nhắm mắt như muốn ngủ. Cậu út ngồi khoanh tay, tựa cằm lên án sách.

Như vậy, thoáng một cái đã mười một năm rồi; kể từ ngày cậu bỏ trốn ông nội ra đi, nay là lần đầu tiên về lại. Cậu mang về cho ông một ít khôn lớn và trầm tĩnh. Những năm trước đó nữa, qua cặp kính tuổi, ông vẫn còn có thể nhìn thấy đôi mắt của đứa cháu này một chân trời biên biệt; cái thứ biên biệt ấy đã lôi cuốn dây dưa quá nửa đời người. Bởi vì mỗi năm có một mùa nước lũ, bỗng không ông trở thành cột trụ của một gia đình, do chính mình tự dựng. Nước từ Trường Sơn đổ xuống ào ạt, cái hương sắc của rừng rú trải bao nhiêu lần gạn lọc, khi băng qua các làng mạc, phố phường. Một lần đã thấm cái hương vị mặn nồng và xanh ngắt của biển thì không còn trông mong cơ hội chảy ngược về nguồn. Người con trai độc nhất của ông, sinh ra và lớn lên trong cao vọng của những con sóng bạc đầu. Cho đến cả thằng cháu lớn, cái địa vị ấy vẫn còn nồng đượm. Những dòng máu đỏ tươi đã đổ xuống theo dòng nước, cứ mãi miết chảy dài ra cửa biển.

Nhưng, ở cậu út này, ông đã hy vọng biết bao; một đám mây trời nào đó trong tuổi thanh xuân của mình. Con trai của ông không giữ nổi ông nghỉ yên với tuổi già, với những trầm lặng của một ngày đã xế. Tâm hồn ông còn quá nhiều sôi nổi. Hằng đêm, ông cất giọng đọc sách sang sảng. Cả nhà không ai ngủ được. Quanh phố cũng không ai ngủ được. Đành phải kiếm cho ông một căn nhà xa phố. Lúc đó, cậu út vừa hơn mười một tuổi. Cậu nhất định theo ở với ông nội. Buổi sáng cậu vẫn phải sang phố học. Buổi chiều, ông dạy cháu học chữ Hán. Hơn nửa năm, cậu học xong Tam tự kinh, bộ Minh Tâm bửu giám và một nửa quyển Hán Cao tổ. Cha cậu không nói gì hết; nhưng ông hơi e ngại. Mai sau, thằng nhỏ sẽ làm được gì cho cuộc đời của nó? Bà mẹ có những lo sợ khác. Lối học chữ Hán của con bà như vậy, biết đây lớn lên nó chẳng cuồng chữ và loạn óc? Bà muốn nó uống mực Tàu cho thật nhiều để đầu óc nó hơi tối lại. Nhưng ông nội gạt đi.

Hai ông cháu ở với nhau gần được một năm, bỗng nhiên cậu út bỏ trốn ông nội, lần tránh cả cha mẹ, bỏ đi mất biệt. Bà mẹ âm thầm oán trách. Bằng chừng ấy tuổi, ngày ngày chỉ ôm những chuyện nào Lưu Bang, Hạng Vũ, nào Hàn Tín, Trương Lương; lại được ông nội tiêm nhiễm cho nào núi cao, nào biển rộng, nào sông dài, nhất đán không bỏ đi sao được? Quả thực là "cướp công cha mẹ thiệt đời thông minh".

Chẳng mấy chốc cũng đã mười một năm rồi đấy.

- Ông trông hai gốc tùng bao lâu rồi, coi lớn dữ hỉ?

Trời càng về chiều, ông cụ càng mát và càng khỏe dần. Ông ngủ thiếp đi được một lúc.

Ngôi nhà của ông ở trên một cái cồn nhỏ giữa sông Hương. Người ta gọi nó là Cồn Hén. Mỗi lần qua phố, phải đi bằng đò. Năm kia, tỉnh cho bắc cầu từ Cồn sang Vĩ Dạ. Sẵn dịp, người ta cất một cái quán nhỏ. Buổi sáng nấu cơm tấm, buổi chiều người ta bán chè. Vào mùa bắp, chè bắp rất được hâm mộ. Bắp còn này nổi tiếng là thứ ngon nhất của thành phố Huế. Từ khi có cầu bằng, buổi chiều khách từ bên phố lái xe vòng ngả Trường Tiền sang Vĩ Dạ, đến đây như để hóng mát. Cảnh chiều có hơi rộn rã. Tuy vậy, buổi tối vẫn còn giữ được cái không khí tịch mịch của một cồn nhỏ biệt lập giữa dòng sông. Đêm đêm, cậu út bắc ghế gằm ở hiên nhà. Bên trong, chỉ một ngọn đèn dầu ở giữa sập. Chốc chốc, tiếng ho của cụ già khi loì khi dồn dập. Trước sân, hai gốc tùng lặng lẽ rủ nhánh theo cơn gió đong đưa. Ông lão không còn nhìn thấy được gì trên thân hình của cháu nữa. Đôi lần tỉnh táo, ông còn nghe ra những bước vừa chậm vừa gần. Ông chỉ thấy mờ mờ bóng dáng của cậu đi qua đi lại một mình. Cái giọng nói của nó trầm trầm như một người khách dưng dưng trong cái cảnh nửa chiều nửa sáng.

Cậu về với ông nội ít lâu, vài ba năm gì đó. Một già một trẻ với một chút hy vọng ở bên kia bờ. Trời đất đâu đâu cũng đối đãi với người rất nồng hậu. Nhưng lòng người lại hay quyến luyến; tâm trạng của một cảnh hai quê. Người không trải rộng được lòng mình như tấm lòng bao dung của trời đất. Cái chí tình của người, một mai kia đổ lại, không lớn và không trong hơn một giọt sương sớm trên chiếc lá. Chân trời biền biệt trong đôi mắt ấy chỉ được về bằng nước lã trên trang giấy trắng. Bầu trời càng cao thì càng trong, nhưng không sao rung động lòng người cho bằng khi có những đám mây rất thấp hay cuộn cuộn.

- Thưa ông, cháu sửa soạn đi bây giờ.

Ông cụ đã thức dậy này giờ. Hai tay khoanh lại làm gối, ngửa mặt trông lên trần nhà. Cậu út bước ra nhà sau. Ông cụ rút cánh tay mặt, gác lên trán. Khi cậu trở lên:

- Nì !

- Dạ !

Cụ quay mặt vào vách, rồi quay trở ra, nheo mắt nhìn về phía cửa sổ.

- Coi trời đã chiều hung chưa?

- Dạ, chiều lắm rồi.

Cậu bước ra sân, đưa mắt nhìn về phía mặt trời lặn. Ráng chiều, mây trắng và mây đen lẫn lộn. Cậu trở vào, vừa đi vừa nói vọng:

- Dạ, hơi có nắng. Phía tây bắc có ráng đỏ. Mai chắc mưa gió chi đây.

Khi đến gần ông cụ, cậu đứng thẳng người, khẽ cúi đầu.

- Dạ, thưa ông, cháu đi.

Lại một lần nữa. Ngày mai, trời sẽ có mưa hay gió gì đây. Vào mùa này, Huế thường có sương mù mỗi sáng. Lúc xe ngang qua cầu Trường Tiền, phía dưới kia dòng nước còn nhỏ thấp thoáng như một hải đảo xa xôi nào đó.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III, VĂN HỌC,

tr. 209-214

“Phật dạy, tâm vô thường, pháp vô ngã. Mọi hình ảnh dù là của đấng Chí tôn cao cả, cho đến một lúc nào đó cũng phai nhạt trong lòng thế gian. Hình ảnh của Ôn có lẽ cũng phải mờ dần theo sự đi xuống của nhiều thế hệ tiếp nối, tùy theo dòng xoáy thăng trầm của đạo đức xã hội. Hình ảnh của Ôn, hình ảnh của ngài Giám luật của Giáo hội, của vị Tăng trưởng duy trì giềng mối Tăng luân, không thuần cố định bởi tầm vóc của một cá nhân, mà đó là biểu tượng của Tăng già giữa lòng thế tục, được hóa thân theo từng thời đại khác nhau, để duy trì mạng mạch của Chánh pháp tồn tại và thích ứng theo từng biến động của xã hội. Trong tôi, hình ảnh của ngài bất diệt, là ngọn giới đăng hóa thân nhiều kiếp, có thay đổi hình hài, nhưng giới thân và pháp thân vẫn không sinh không diệt. Ngọn giới đăng ấy vẫn tiếp tục soi đường cho thế hệ chúng tôi, những người đệ tử, hay những môn sinh trực tiếp hay gián tiếp của ngài, soi đường để chúng tôi vững chân và tự tin trên bước đường hành đạo đầy chông gai hiểm trở và gian trá này”.

TUỆ SỸ

Thơ

Tuệ Sỹ

BÓNG CHA GIÀ

Mười lăm năm một bước đường
Đau lòng lữ thứ đoạn trường Cha ơi
Đêm dài tưởng tượng Cha ngồi
Gối cao tóc trắng rã rời thân con
Phù sinh một kiếp chưa tròn
Chiêm bao cánh hạc hải hùng thiên cơ
Tuần trăng cũ nước tình cờ
Lạc loài du tử mắt mờ viễn phương
Tàn canh mộng đổ vô thường
Bơ vơ quán trọ khói hương đọa đày.

ÁC MỘNG RỪNG KHUYA

Lại ác mộng bởi rừng khuya tàn bạo đây,
Thịt xương người vung vãi lối anh đi.
Nhưng đay mắt không căm thù đỏ cháy,
Vì yêu em trên cây lá đọng sương mai.

Anh chiến đấu nhọc nhằn như cỏ dại,
Thoảng trông em tà áo mỏng vai gầy.
Ôi hạnh phúc, anh thấy mình nhỏ bé,
Chép tình yêu trên trang giấy trắng thơ ngây.

Đời khách lữ biết bao giờ yên nghỉ,
Giữa rừng khuya nằm đợi bóng sao Mai.
Để một thoáng giấc mơ còn kinh dị,
Dáng em buồn bên suối nhỏ mây bay.

CHO TA CHÉP NỐT BÀI THƠ ẤY

Ôi nhớ làm sao, Em nhỏ ơi!
Từng đêm ngục tối mộng Em cười
Ta hôn tay áo thay làn tóc
Nghe đấng môi hồng lạnh tím người!
Đừng ghét mùa mưa, Em nhỏ ơi!
Nằm ru vách đá, chuyện lưu đày
Cho ta chút nắng bên song cửa
Để vẽ hình Em theo bóng mây.
Cho đến bao giờ, Em nhỏ ơi!
Tường rêu chi chít đọng phương trời
Là ta chép nốt bài thơ ấy
Để giết tình yêu cả mộng đời.

TIẾU KHÚC PHẬT ĐẢN

Sông Hằng một dải trôi mau;
Vận đời đôi ngã bạc đầu Vương gia.
Tuyết sơn phát ngọn trắng già,
Bóng Người thăm thăm vượt qua chín tầng.
Cho hay Bồ tát hậu thân,
Chày kinh chưa chuyển tiếng vẫn đã xa.
Sườn non một bóng Đạo già
Trầm tư năm tháng bên bờ tử sinh.
Nhìn Sao mà ngộ sự tình:
Ai người Đại Giác cho mình quy y?
Năm chầy đá ngủ lòng khe;
Lưng trời cánh hạc đi về hoàng hôn.

Trăng gầy nửa mảnh soi thêm,
U ơ tiếng Trẻ, êm đêm Vương cung.
Sao trời thừa nhật mông lung;
Mấy ai thấu rõ cho cùng nghiệp duyên.
Khói mơ quán quýt hương nguyên,
Hợp tan là lẽ ưu phiền đây thôi.

Vườn Hồng khóa nẻo phỉnh phờ,
Cùng trong cõi Mộng chia bờ khổ đau.

Thời gian vỗ cánh ngang đầu;
Sinh, già, bệnh, chết, tránh đâu vận cùng.
Khổ đau là khối tình chung,
Ai nâng cõi Thế qua bùn tử sinh?

Tuệ Sỹ

Mùa Phật Đản 2549



Hình Thầy Tuệ Sỹ đang chèo thuyền

THUYỀN NGƯỢC BẾN KHÔNG

*Dưới hiên mưa vắng hồn khua nước
Thả chiếc thuyền con ngược bến không
(Thơ Viên Linh, Thủy mộ quan)*

Tôi sinh ra thì thế chiến II đang hồi kết thúc. Lớn lên chút nữa, khi biết nghe và hiểu, những chuyện vãn người lớn về việc đánh nhau đâu đó, lúc nào đó, bao giờ cũng hấp dẫn như chuyện cổ tích. Mà hình như đó lại là những chuyện mà tuổi con nít của tôi được nghe nhiều hơn là chuyện cổ tích. Trong gia đình tôi, thỉnh thoảng thấy vắng đi một người lớn. Rồi lại nghe những câu chuyện thì thâm. Máy chú, máy anh lớn, đã từng ẵm bồng tôi, bỗng chốc họ trở thành nhân vật trong truyện cổ tích. Cách mà người lớn kể chuyện, lại làm cho không khí của chuyện cổ tích ấy càng trở thành huyền bí.

Cho đến khi lai rai đọc được tiếng nước ngoài, chuyện kể về chiến tranh bỗng thành hoài niệm; hay chỉ hình như là hoài niệm thôi, vì đấy là quá khứ mà mình không thấy, không nghe. Có điều, hoài niệm ấy không làm sao mờ đi được. Vì nó đã trộn lẫn quá khứ với hiện tại. Quá khứ ấy, khi chợt biết, nó đã có quá nhiều mất mát. Vì những người đã đi, chưa thấy ai trở lại. Rồi cả những người cùng trang lứa cũng lần lượt ra đi. Mình thì may mắn được ở lại. Nhìn quanh, bảng đen, lớp học, sân trường. Sự sống vẫn băng băng lôi người đi tới, với những cạnh tranh vất vả.

Chiến tranh, thù hận, và đâu đó, từ sâu thẳm của khát khao, tình yêu và sự chết là nỗi ám ảnh, và như chất liệu cho ý thức sinh tồn. Có một cõi thi ca riêng biệt như vậy. Dành cho những tâm hồn nhạy cảm. Nhìn con chim giấy chết trong tranh mà ngơ ngẩn, bàng hoàng. Nhưng ngôn ngữ của nó cũng biến hình. Tình yêu, thất vọng, đam mê, như những con sóng nồng nhiệt trên mặt nước, mà dưới đáy sâu ai biết ẩn chứa những gì.

*Nước xa cuộn cuộn ra khơi
Sâu trong tâm thể có đôi giọt gân*

(Dư tập, *Thủy mộ quan*)

Những câu thơ như vậy thật hiếm hoi cho một đời bận rộn. Không bận rộn sao được, khi quanh mình những bạn bè trang lứa lần lượt ra đi. Một số người vượt suối, vô rừng. Đi theo tiếng gọi của hận thù, máu lửa, trong trái tim đang bốc cháy bởi chủ nghĩa anh hùng. Để lại cho thành phố khúc hát “Người đã đi, đi trên non cao...” Một số khác ra đi, để lại tiếng khóc nghẹn ngào, điên loạn: “Ngày mai đi nhận xác chồng. Say đi để thấy mình không là mình.” Tình yêu, thù hận, bỗng trở thành mâu thuẫn biện chứng.

Mấy chục năm sau, một thế hệ đang lớn, như nắng trưa xích đạo che lu ánh đuốc quá khứ lập lòe của mình; thỉnh thoảng tôi đi tìm lại một vài câu thơ đâu đó, mà cũng không dễ gì tìm được, để cho hoài niệm quay lại một thời, trong đó mình đã sống, đã suy nghĩ, ưu phiền, và cả đến những đại đột ngộ cuồng của tuổi trẻ. Trong tình trạng mà người cũ lánh xa, vì hiểm nguy rình rập mơ hồ, thì chuyện biển rộng sông dài chỉ có trong tranh, và trong trí nhớ. Lại vẫn điệp khúc hoài niệm băng qua.

Tôi không đoán được bạn trẻ yêu thơ ngày nay, nếu tình cờ đọc được bốn câu thơ dưới đây sẽ gọi lên ấn tượng gì. Nhưng người đã sinh ra và lớn lên trong chiến tranh, mà tình yêu và thù hận là những xung đột, khắc khoải trong lòng, những câu thơ ấy gợi nhớ một thời, hay đúng hơn là một ấn tượng, có thể thoáng qua chớp lát:

*Chiều về trên một nhánh sông
Bên tôi con nước đỏ lòng quanh co
Nước loang dưới đáy trời dò
Buồn tôi thánh thót trên lò nhân sinh*

(Một Nhánh Sông, Dư Tập, *Thủy Mộ Quan*)

Đó là một chút hơi thở tàn sinh, như bóng nắng là đà trên mặt nước, không có những trầm mặc thăm thẳm trong lòng đại dương. Một nhúm cỏ xanh nhớn nhớn trên cánh đồng khô cháy. Nhưng ai có thể phê bình nhúm cỏ vô tình? Ấn tượng của một người đọc thơ từ trong hủy diệt bạo tàn của chiến tranh là như thế.

Rồi đất nước hòa bình, dân tộc đang trở mình từ trong khói lửa, để cho hận thù hóa thân thành tình yêu. Và cũng là lúc bắt đầu một thế hệ cầm bút bị khước từ. Vì đã không thể nhận thức tình yêu theo định nghĩa của biện chứng.

Trong đó, tình yêu chỉ có thể trưởng thành bằng hận thù và hủy diệt. “Máu của người đem lại tình thương.”

Ngồi trên đỉnh đồi Trại thủy, giữa thành phố Nha trang, nhìn xuống bên dưới, từ trong làng kéo ra một đoàn thiếu nhi Tiểu học, hô vang khẩu hiệu chào mừng cách mạng, đả đảo văn hóa giáo dục phản động, đòi truy. Tôi biết mình đang bị chối bỏ. Và bị chối bỏ thật. Từ chỗ là thành phần ăn bám, rồi trở thành phần tử nguy hiểm, và được liệt xuống hàng cận bã xã hội, tạm tha tội chết để được ân huệ khoan hồng sống hết kiếp sống thừa. Lại một lần nữa, những người cũ của tôi theo nhau lần lượt ra đi. Thời chiến tranh, một lớp bạn lên rừng. Thời hòa bình, một lớp bạn xuống biển. Dân tộc chợt quay trở lại với huyền thoại mở nước. Những người con theo Mẹ, đã có lúc khinh ghét anh em mình, bỏ lên rừng. Một thời gian sau, những người con theo Mẹ lên rừng nay quay trở về đô thị. Lại những người anh em khác sợ hãi, vội bỏ trốn theo, tìm về biển:

*Vua gặp Âu Cơ lúc thủy du
Cùng nàng rung động nước thiên thu
Duyên tan nàng bắt con về núi
Những đứa theo cha khổ đến giờ*

(Thủy Mộ Quan)

Ba chục năm, một nửa theo Cha, một nửa theo Mẹ. Nhưng huyền thoại của nhà thơ này vẫn còn quên một số anh em trở thành côicút. Cha thì ở đâu không thấy, mà tự thân thì bị ruồng rẫy bởi chính anh em mình ngay trên đất Mẹ. Không Cha, cũng không Mẹ, ta đi tìm dấu tích Trường sơn, “*Quê người trên đỉnh Trường sơn. Cho ta gọi một nỗi hờn thiên thu.*” (Thơ Tuệ Sỹ).

Tôi không nói đến hận thù. Nhưng một nỗi oan khiên nào đó, khiến cho lời nói của mình như trong cơn mê sáng. Bạn cũ ở quanh đây thôi, vẫn gần như những ngày nào, một thời buồn vui. Có lẽ bạn cũ ngại ngùng, ngại nghe những điều được giả thiết là tôi sẽ nói. Thật sự, tôi chẳng được phép nói gì cả. Vẫn được chỉ định phải đứng bên lề xã hội đang hội nhập văn minh. Còn những bạn khác, hãy gọi là cố nhân, bấy giờ mỗi kẻ một phương trời. Tôi chẳng biết họ đang làm gì, đang nghĩ gì. Mỗi người một phong cách, trong một thế giới mở rộng, đa văn hóa. Tôi nghe nói như vậy.

Dù ở phương này hay phương kia, dù có hay không có hai trận tuyến văn chương cùng chung loại hình ngôn ngữ của Mẹ, vẫn còn hàng vạn năm xương dưới lòng biển:

*Lưu vực điêu tàn ở Biển Đông
Xương bầy như thú cháy rừng hoang
Nhưng rừng không cháy nào đâu thú
Người chết thân chìm Thủy Mộ Quan.*

(Viên Linh, *Thủy mộ quan*)

Hận thù có thể xóa được dễ dàng thôi, nhưng u uẩn của những hồn oan đày biển vẫn ám ảnh tâm tư. Người sống vẫn mang mãi ân tình của người đã chết, dù trên rừng hay dưới biển, vì oan nghiệt riêng tư hay vì tình chung dân tộc. Xưa Nguyễn Du đã làm “Văn tế thập loại chúng sinh”; không chỉ là món nợ văn chương cho người đã chết, mà đó còn là tình tự thiết tha từ cõi chết vọng về. Tôi đọc bài “Gọi hồn” trong *Thủy mộ quan* cũng với tâm trạng tương tự:

*Trên Huyết Hải thuyền trôi về một chiếc
Chiều bầm đen trời rục rờ đau thương
Thân chìm xuống băng tuyết giờ tận biệt
Sóng bạc đầu hối hả phủ trùng dương.*

(...)

*Trong rêu xanh ngân ngát bóng sơn hà
Lướt hải phận về dưới trời cổ quốc.*

(...)

Bài thơ không mang tiết nhịp gây cảm xúc bàng hoàng tức khắc, nhưng những ấn tượng rải rác trong cả tập *Thủy mộ quan* làm cho bài thơ phảng phất nỗi kinh sợ, rùng mình:

*Trinh nữ trăm oan nổi giữa dòng
Thân băng ngàn hải lý về sông
Xung quanh không một người than khóc
Chỉ cá trùng dương theo hộ tang.*

Dù sao thì đất nước cũng đang hồi sinh. Những người ra đi, lần lượt kéo nhau về. Ấy thế, hờn giận giữa anh em vẫn còn là vết thương nhức nhối. Văn chương bây giờ vẫn là một lựa chọn, hoặc một nhân cách. Thi ngôn chí. *Thiên cổ văn chương thiên địa tâm*. Trong tận đáy sâu tâm khảm, mỗi nhà thơ vẫn

chung một tình tự nghìn đời, dù biểu hiện có hận thù cay nghiệt. Tôi mong được như lời Viên Linh nói:

*Sinh ở đâu mà giạt bốn phương
Trăm con cười nói tiếng trăm giòng
Ngày mai nếu trở về quê cũ
Hy vọng ta còn tiếng khóc chung.*

Tuệ Sỹ

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

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

TUỆ SỸ

Về những minh họa từ *THIÊN UYỂN TẬP ANH*

Kể từ khi được Ông Trần Văn Giáp tình cờ phát hiện từ đồng giấy vụn của một gánh hàng vụn phế thải, sau đó được công bố bởi trường Viễn đông Bác cổ,^[1] *Thiên uyển tập anh* trở thành tư liệu cơ sở cho các khảo cứu về lịch sử Phật giáo Việt Nam từ khởi nguyên cho đến thế kỷ 13, cũng như các sinh hoạt chính trị, xã hội, tôn giáo nước ta trong suốt thời gian Bắc thuộc. Công trình của ông Trần Văn Giáp dựa trên tập sử Thiên này được thực hiện khá công phu, nhưng do thiếu nhiều tư liệu tham khảo, đối chiếu để xử lý văn bản, do đó ông đã không tránh khỏi một số sai lầm. Những sai lầm ấy được lặp lại trong hầu hết các quyển sử Phật giáo Việt Nam tiếp theo sau ông.

Trong năm 1973, Lê Mạnh Thát trong khi đi sưu khảo các tự viện ở miền Nam đã phát hiện thêm các dị bản của *Thiên uyển tập anh*.^[2] Y cứ trên các phát hiện mới, công tác xử lý văn bản được thực hiện với rất nhiều tư liệu liên hệ trong nền văn hiến đồ sộ của Phật giáo Trung Quốc, cũng như trong kho tàng lịch sử Việt Nam, từ dã sử đến chính sử, những truyền kỳ. Một bản dịch tương đối hoàn chỉnh của *Thiên uyển tập anh* được công bố, cung cấp nhiều dữ liệu quan trọng khả dĩ bổ sung, và đồng thời cải chính, những điều được ghi chép bởi các chính sử của Việt Nam mà các tác giả của chúng phần lớn dựa trên những thông tin đầy thành kiến và xuyên tạc của sử liệu Trung Quốc đối với sự hình thành ý thức dân tộc cũng như sự phát triển chính trị xã hội của nước ta. Bản dịch san định do Lê Mạnh Thát thực hiện này nhanh chóng trở thành văn bản cơ sở cho nhiều khảo cứu lịch sử theo sau nó. Một bản dịch Anh ngữ cũng đã được thực hiện bởi Cuong Tu Nguyên, *Zen in Medieval Vietnam. A Study and translation of the Thiên Uyển Tập Anh*, xuất bản năm 1997, bởi Ban tu thư Viện Đại học Hawaii. Công trình nghiên cứu và dịch thuật này cũng thường xuyên tham chiếu bản dịch của Lê Mạnh Thát, như nhận xét của Giáo sư Philippe Langlet, trong phần thư mục của bản dịch Pháp mà chúng ta đang được giới thiệu hôm nay.^[3]

Thiên uyển tập anh theo thể loại là một tác phẩm thiên sử. Về hình thức, nó tương tự cách viết *Cảnh đức Truyền đăng lục* của Đạo Nguyên (Tống,

1004). Thế nhưng, *Truyền đăng lục* của Đạo Nguyên thuần túy là một thiên sử, ký tải sự phát triển của Thiên tông từ khởi thủy của Phật giáo; trong khi đó *Thiền uyển tập anh* ngoài sự ký tải các truyền thừa và phát triển các dòng thiền Việt Nam, nó còn phản ánh khá rõ nét bối cảnh xã hội Việt Nam mà trường độ thời gian kéo dài trên dưới mười thế kỷ. Bài kệ thị tịch của Khuông Việt (930-1011) sau đây có thể cho chúng ta thấy khá rõ nét về điều này. Trước khi chết, Sư truyền kệ lại cho Đa Bảo rằng:

Mộc trung nguyên hữu hỏa,

Hữu hỏa hỏa hoàn sanh.

Nhuộc vị mộc vô hỏa,

Toản toại hà do manh.^[4]

Bản dịch Pháp của Philippe Langlet:

A l'origine, le feu est dans le bois,

Le feu originel renaît sans cesse.

S'il n'y a pas de feu dans le bois,

Comment pourrait-on en faire jaillir en le frottant?

Rõ ràng đây là một bài thơ ngắn mang ẩn dụ siêu hình. Nhưng nếu chúng ta nhìn nó từ vị trí lịch sử của Khuông Việt trong liên hệ với các thế hệ đi trước kể từ Định Không trưởng lão (730-808); với các Thiền sư đồng thời như Pháp Thuận (925-990), cũng như thế hệ tiếp nối theo sau là Vạn Hạnh (?-1025), ngoài lớp vỏ tư duy siêu hình, bài thơ cho thấy sự tiếp nối dòng chảy liên tục và trưởng thành của ý thức dân tộc và một Nhà nước tự chủ.^[5] Nó mang nội dung gần như đồng nhất với các dự ngôn hay sấm ký của Pháp Thuận và Vạn Hạnh về sự xuất hiện của một nhân vật mà, qua dự ngôn của Pháp Thuận,

Vô vi cư điện các,

Xứ xứ tức đao binh.^[6]

Theo đó, một thời thịnh trị sẽ đến với đất nước sau nhiều thế kỷ bị đô hộ và nô dịch.

Trong phần tiểu sử tác giả, Philippe Langlet không bỏ sót một chi tiết trong cuộc đời của Khuông Việt, mặc dù theo một cách nhìn đó chỉ là một câu chuyện hoang đường có vẻ không giúp gì cho sự lãnh hội bài thơ được dẫn dịch của Giáo sư, cũng như minh họa của Dominique De Miscault. *Thiền uyển tập anh* chép, có lần Khuông Việt chiêm bao thấy Tỳ-sa-môn Thiên vương (Vaiśravaṇa) xuất hiện và tự giới thiệu sứ mạng của mình là được Thiên đế

(Śakra devendra) sai đến để bảo vệ quốc giới ngõ hầu khiến cho Phật pháp được thịnh hành. Sáng hôm sau, do theo giấc mộng, Sư vào núi tìm và thấy một cây to.

Từ cây bông gạo mà Trưởng lão La Quý (852-936) trồng trước chùa Châu minh,^[7] qua cây cổ thụ của Khuông Việt vừa đề cập, cho đến cây bông gạo của Sư Vạn Hạnh bị sét đánh,^[8] nó là chuỗi liên tục dự ngôn về sự xuất hiện của Lý Thái Tổ. Sự kiện đó hoặc là sự thật lịch sử, hay chỉ là hư cấu của ai đó muốn minh giải một biến cố xã hội hay một tín điều tôn giáo, thế nhưng ảnh hưởng quần chúng của nó vẫn có thể được tìm thấy rõ nét không chỉ trong *Thiên uyển tập anh*, mà còn trong các truyền kỳ và ký tải của các sử quan triều đình.

Chúng ta trở lại bài thơ của Khuông Việt với minh họa của De Miscault.

Mộc sinh hỏa, *à l'origine, le feu est dans le bois*, nguyên thủy, lửa vốn ẩn tàng trong gỗ. Ngọn lửa ấy vốn hiền hòa, hài hòa trong nguyên lý ngũ hành sanh khắc; nhưng khi nó bùng cháy để làm nên lịch sử văn minh nhân loại, thì nó cũng có cơ trở thành thảm họa. Qua ống kính của nghệ sĩ tạo hình, Dominique De Miscault, ngọn lửa ấy không bốc thẳng lên theo chiều thuận lý của Dịch lý phương Đông, mà nó quần quai trong từng sợi gỗ dưới một góc nhìn minh họa; nó chột được thấy như bùng cháy từ hỏa ngục, từ một mùa hỏa ngục của Rimbaud: *Une Saison en Enfer*. Nó bốc cháy từ tổ tiên người Gaulois, thiêu rụi những đồng cỏ, lột da dã thú, rồi lần bước lịch sử theo dấu chân của đoàn quân viễn chinh qua những ngã đường của châu Âu: *J'ai de mes ancêtres gaulois... Les Gaulois étaient les écorcheurs de bêtes, les brûleurs d'herbes les plus ineptes de leur temps...*^[9]

Tuy dấu chân của Rimbaud tiếp nối tổ tiên Gaulois lần bước xuống tận châu Phi chứ không lần về phương Đông châu Á, nhưng người thưởng ngoạn ngôn ngữ và minh họa của các tác giả Pháp, từ di ngôn, mà cũng là dự ngôn, của Khuông Việt trước khi chết, muốn nhìn nó ngấm từ một dòng chảy thuần khiết trong nền văn học Pháp qua hình thái biểu hiện nhứt nhối của ngôn ngữ đang nói lên nỗi niềm khổ lụy hiện sinh. Đó cũng là góc nhìn mà chúng tôi mượn tạm của nhà thơ Bùi Giáng trong một bức thư gửi René Char, những dòng chữ được viết từ bão tố chiến tranh đang tàn phá một đất nước, sát hại một dân tộc: *Nous pensons ... à vous, Monsieur René Char, et aussi à un courant discernable de pureté dans la littérature française ... à travers l'expression déchirante du malheur, oui, nous pensons à tout cela, en un temps où l'ouragan s'abat sur notre pays et meurtrit notre peuple.*^[10]

Người thưởng ngoạn như vậy có thể đang cố ý chọn một điểm đứng và một thời điểm để nhìn không theo cùng một hướng của nhà nghệ sĩ tạo hình,

nhưng trong không gian và từ thể tính của tồn tại thì ưu tư khắc khoải về lẽ sống nhân sinh và chiêm nghiệm những điều kỳ diệu trong sự vận hành của thế giới vẫn âm vang một sự đồng cảm, mà chúng ta đọc thấy trong phần giới thiệu bởi De Miscault: *Le mélange d'angoisse et d'admiration devant le mystère du monde a été vécu par toutes les civilisations... Nous pensons en trouver un exemple dans les écrits des moines bouddhistes, notamment vietnamiens sous la dynastie des Lý.* ^[11]

Các tác giả của *Un livre des moines Bouddhistes* đang tìm vào các thơ văn của các Thiền sư đời Lý; không phải bằng những tư biện triết học, không phải bằng những tư duy siêu hình, mà bằng ngôn ngữ hình ảnh, tìm kiếm và chìm lắng trong một thế giới tĩnh lặng, vô ngôn, ở đó thực tại tối hậu là khoảng chân không thăm thẳm: *la vacuité fondamentale de toute chose et même de l'ultime réalité.* ^[12]

Thực tại tối hậu là gì? *Qu'est-ce que c'est?* Đó là một câu hỏi rất thông thường trong giao tiếp hằng ngày; nhưng lại là câu hỏi muốn vén bức màn kỳ ảo của thời gian để nhìn sâu vào tính thể tồn tại. Vậy, yếu tính của tồn tại, của cái đang được ném ra đó, là cái gì? Thiền sư Ngô Ấn (1020-1088) nói: *Diệu tính hư vô bất khả phân.* Yếu tính ấy, cái *l'essence de l'être* ấy, là cái trống không mà nhận thức không thể nắm bắt, mặc dù bản chất của ý thức là luôn luôn vươn đến nắm bắt đối tượng. Ở đây, Philippe Langlet không phiên giải *diệu tính* trong bài thơ của Ngô Ấn như là yếu tính của tồn tại, mà hiểu nó là bản chất hay tự tính huyền nhiệm:

La mystérieuse nature du vide est inaccessible,

... *La mystérieuse nature* đó có thể một thiên nhiên kỳ diệu, được sáng tạo từ huyền nhiệm của Thượng đế; mà Thượng đế thì siêu việt mọi tạo vật: *Dieu transcende toute créature* (Catéchisme). Vậy, câu hỏi về thân phận con người được nêu lên từ tư duy chiêm nghiệm về bản tính huyền nhiệm này, như De Miscault đã dẫn từ Pascal: *Qu'est-ce que l'homme dans la nature?* Ta là ai, con người là cái gì, trong thế giới này, trong bản tính huyền nhiệm của tồn tại này? Câu hỏi xuất phát từ hai hướng Đông Tây bất đồng, như trong cảm hứng để thử trả lời, ta có thể tìm thấy sự đồng cảm giữa Ngô Ấn và Pascal. Với Ngô Ấn, con người không là gì cả, vì tự tính của nó không là gì cả. Hình ảnh của cái không là gì cả ấy là đóa hoa sen còn thấm đượm sương mai trong lò lửa đang rực cháy. Trống không, vô nghĩa, nhưng ngời sáng: tồn tại chỉ có thể chiêm nghiệm trong mối quan hệ biện chứng được kết cấu bằng những mâu thuẫn nội tại.

Trả lời của Pascal cũng âm vang đồng điệu. Ta không là gì cả. Tất cả mọi tạo vật đều từ hư vô mà ra, tồn tại bao la ngang tầm vô hạn: *Toutes choses*

sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Con người là tồn tại vô thể, là hư vô nếu được nhìn từ vô hạn. Trong vô hạn, nó không là gì cả. Trong cái không là gì cả, nó là tất cả. Con người là một trung gian giữa không là gì cả và là tất cả: *Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout.* Đồng điệu hay đồng cảm này cũng được chia sẻ bởi một Thiền sư khác: Từ Đạo Hạnh (?- 1117), được chuyển tải qua ngôn ngữ Pháp:

Existence. Le moindre grain de poussière existe.

Vide. Tout est vide.

Existence et vide, c'est comme la lune dans l'eau.

Ne vous attachez pas à l'existence ni à l'idée du vide.

Tồn tại và không tồn tại, có và không, hữu thể và hư vô, chứa vô biên trong hạt cát, nắm vô hạn giữa lòng tay; thể tính hư vô bùng sáng thành hoa sen trong biển lửa; đó là những tư duy và phát biểu mang tính phản lý; đồng thời đó cũng là sử tính của một dân tộc được hiện tượng hóa trong chuỗi mâu thuẫn biện chứng của hiện thực lịch sử.

Ở đây, sử gia và nhà nghệ sỹ tạo hình, bằng ngôn ngữ của mâu thuẫn biện chứng và bằng hình ảnh được thấy thường nhật để phản chiếu sinh hoạt tầm thường mà luôn luôn biến động của đời sống thường nhật. Những cảm hứng từ các hình ảnh này trong nhiều trường hợp dẫn người thưởng ngoạn đến những ý tưởng đầy bất ngờ, vừa thống nhất vừa xung đột giữa những cái nhìn mà ta quen nói là khác biệt Đông Tây, khác biệt thời đại. Một trường hợp có thể dẫn ra ở đây là bài thơ của Không Lộ, và hình ảnh minh họa. Trong bài thơ này, ngôn ngữ Pháp đi rất gần với tiết nhịp của âm vận tiếng Việt, mặc dù dịch giả không cố diễn dịch nó theo tiết nhịp thơ của ngôn ngữ Pháp:

Sur dix mille lieues le fleuve limpide, sur dix mille lieues le ciel.

Un village avec des mûriers, un village avec des fumées.

Le vieux pêcheur s'est endormi, personne ne l'appelle.

Passé midi il se réveille, la neige a rempli sa barque.

Toàn thể bài dịch Pháp còn phảng phất phong vận bình dị của đồng quê Việt Nam cũng như sinh hoạt của nó. Trong khi đó, trong nguyên văn Hán của bài thơ, do âm luật nghiêm túc của Đường thi, mọi thứ trở nên trang trọng. Ngư ông trong nguyên văn Hán mang phong thái tiêu dao của một ẩn sĩ. Ngư ông trong bản dịch Pháp là một người dân quê trong cảnh đồng quê bận rộn nhưng an nhàn. Ngư ông trong minh họa mang dáng vẻ của một con người sinh hoạt trong xã hội văn minh công nghiệp đến từ phương Tây, đang vẫy tay chào đón hoặc tiễn đưa, đứng giữa lòng sông trong lớp bụi mờ ẩn hiện hình

ảnh được minh họa từ câu thơ của Ngô Ân: liên phát lô trung thấp vị can, *La fleur de lotus ecluse dans un four est éternellement fraîche*. Minh họa như thế là nổi liền quá khứ với hiện tại, một quá khứ lịch sử đầy bi kịch đã hay đang đi vào quên lãng, với hiện tại của một xã hội đang biến chuyển để chào đón hoàng hôn rực rỡ của trời Tây, *La Crépuscule de l'Occident* (Spengler).

Hình ảnh ngư ông trong minh họa tình cờ khiến chúng ta nhớ lại bóng dáng của Bùi Giáng đang đi giữa phố phường hoa lệ Saigon mà như đi giữa hoang tàn sa mạc, điên loạn trong cơn điên loạn siêu hình của Nietzsche. Thế rồi, trong phút tỉnh táo, nhà thơ của chúng ta bất chợt thốt lên những lời trầm thống, vang vọng ưu tư khoắc khoải lan dài trong lịch sử. Đó là những lời mà Bùi Giáng đã viết cho René Char: *Voici la réponse que vous en donne le Vietnam: Weil (Simone Weil), c'est une de ces âmes assez rares qui sont venues en ce monde pour un temps bien bref, qui s'en sont allées brusquement, laissant derrière elles de regrets; des âmes qui se sont penchées sur la souffrance de siècles, qui nous ont apporté des promesses de fontaines sonores, qui nous ont parlé des peuples lointaines et de leur pulsation blessée, qui ont posé le problème des déshérités de l'Asie.*

Hình ảnh một Simone Weil nhỏ thó, gầy mòn, một tâm hồn nhạy bén trước khốn cùng của những con người khốn khổ, một ý chí ngoan cường, bướng bỉnh của một cô giáo trẻ; hình ảnh ấy không chỉ là biểu tượng cho sự trỗi dậy của tầng lớp yếu ớt trong bối cảnh xã hội hùng cường, phú thịnh của phương Tây; hình ảnh ấy một thời đã làm xao xuyến tuổi trẻ Việt Nam lớn lên giữa khói lửa, đang lắng nghe âm vang từ nhịp đập của trái tim mang chứng tích đầy thương tích của lịch sử văn minh, âm vang từ những suối nguồn xa xôi mang những ước nguyện nhân bản đến cho các dân tộc, đặt vấn đề cho những con người đang bị bứt lìa truyền thống.

Khi một tâm hồn bị bứt lìa truyền thống, nó như một con thuyền lơ lửng trôi xuôi theo định hướng mù khơi ngoài phương trời vô định; trôi ngang qua bà mẹ đang đứng sững quay lưng hờ hững với con thuyền, đang dõi mắt tìm vào bến bờ của quá khứ, của cây đa bến cũ, con đò năm xưa mà nay đã vắng, đã mất. Thế nhưng, trong thể tính uyên nguyên của dòng sông lịch sử, mảnh trăng treo từ trên đỉnh Lãng-già đang tỏa ánh sáng trầm tịch trong khoảng không vô tận, cho con thuyền định hướng ra biển khơi:

*... Dans le grand calme du clair de lune sur la montagne de Lanka,
Devant le vide pour un bateau qui s'avance en pleine mer,*

Minh họa này từ bài thơ của Tăng thống Huệ Sinh (?- 1076), thế hệ tiếp nối Thiền sư Vạn Hạnh, vốn là minh giải triết học cho vua Lý Thái Tông, ngẫu nhiên phản chiếu tâm tình lịch sử trải dài suốt gần mười thế kỷ, qua

những minh họa mà chúng ta biết được cảm hứng một phần từ tín điều Catéchisme như được nói rõ trong bài giới thiệu do Dominique De Miscault.

Suy nghĩ từ những dòng ngôn ngữ Pháp chuyển tải những tư duy uẩn khúc của tư tưởng, như những mặt gương khi mờ khi tỏ, phản chiếu mấy đoạn đường quanh co khi thẳng khi trầm của lịch sử; chiêm quan những hình ảnh minh họa cấu hình bằng phương tiện kỹ thuật hiện đại mà thể tính là những nguyên lý, những công thức cứng đờ, khô cứng của lý trí hướng ngoại và chinh phục; người đọc và người xem để cho tâm hồn mình di động bất thường giữa những cảm hứng ngẫu nhiên, hoặc trần thuật tiên cảm; từ đó quay nhìn lại những đoạn lịch sử đã qua, trải dài suốt trên hoặc dưới mười thế kỷ; những lộ trình riêng biệt, với những định hướng và định mệnh khác biệt, ở hai phương trời cách biệt; những con đường lịch sử ấy có khi được thấy song song, có khi đối nghịch dẫn đến sông núi ngửa nghiêng, đảo lộn, áp bức, đọa đày, chiến tranh, giết chóc; có khi hòa quyện trong nỗi đau thương chung của thân phận con người. Nhưng dù ở bên này hải đảo, hay bên kia đại dương, mà trong cõi tịch mặc vô ngôn, trong thế giới mặc nhiên vô hạn, với những điều nói được và không nói được, những hình ảnh ký họa được hay không ký họa được, giữa người và người, giữa các dân tộc dị biệt, trong các truyền thống và văn minh tương phản, vẫn còn ẩn tàng trong tận đáy sâu, trong rung cảm đồng điệu của những trái tim nhân hậu. Chúng tôi muốn nói, từ những chuyển tải bằng ngôn ngữ Pháp thực hiện bởi Giáo sư Philippe Langlet, từ những minh họa bằng kỹ xảo của lý trí tư biện phương Tây bởi nghệ sĩ tạo hình Dominique De Miscault, chúng ta thử tìm lại dấu vết tâm tư của tiên nhân, thử nhìn lại chính mình từ đôi mắt của những người khác, để tự khẳng định chính mình trong những con lóc thời đại.

Xin cảm ơn các tác giả đã đến với chúng ta trong đồng cảm nhân loại, cùng chia sẻ những giá trị phổ quát giữa những truyền thống dị biệt.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập III, VĂN HỌC, tr. 86-98

^[1] Trần Văn Giáp, *Le Bouddhisme en Annam, dès origines jusqu'au XIIIe siècle*. BEFEO XXXII, 1932. Bản dịch Việt, Tuệ Sỹ: *Phật giáo Việt Nam, từ khởi nguyên đến thế kỷ XIII*, Tu thư Viện Đại học Vạn Hạnh, Saigon, 1968.

^[2] Lê Mạnh Thát, *Tổng tập Văn học Phật giáo Việt Nam*, tập 3, NXB TP Hồ Chí Minh, 2002.

- ^[3] Philippe Langlet, *Un livre des moines Bouddhistes*; Les Editions Aquilon, Paris, 2005.
- ^[4] Lê Mạnh Thát, Tổng tập 3, tr. 203: Trong cây vốn có lửa/ Có lửa, lửa mới bùng/ Nếu bảo cây không lửa/ Cọ xát do đâu bùng.
- ^[5] Tuệ Sỹ, *Những cuộc vận động của Phật giáo Việt Nam dưới triều đại nhà Đường*, Tạp chí Tư tưởng, Viện Đại học Vạn Hạnh, 1972.
- ^[6] Lê Mạnh Thát, *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, tập 2, tr. 498. NXB TP Hồ Chí Minh, 2001.
- ^[7] Lê Mạnh Thát, Tổng tập 3, tr. 284: “(La Quý di chúc) Ở chùa Châu minh ta có trồng cây bông gạo để trấn chỗ, biết đời sau ắt có kẻ hung vương ra đời...”
- ^[8] *Đại Việt sử ký toàn thư*, tờ 31a7: sét đánh cây bông gạo làng Diên uẩn, Cổ pháp, để lại hàng chữ: *Thọ căn niểu niểu, mộc biểu thanh thanh, hòa đao mộc lạc, thập bát tử thành*. Theo chiết tự, bài thơ tiên đoán nhà Lê mất, họ Lý lên thay.
- ^[9] Arthur Rimbaud, *Oeuvres*, p. 196: Mauvais sang (*Une Saison en Enfer*). Pocket, Paris 2005.
- ^[10] Bùi Giáng, *Lettre à René Char*, Dialogue, Lá bối, Saigon, 1965.
- ^[11] *Un livre des moines Bouddhistes*: Introduction.
- ^[12] Ibid.

DẪN VÀO

TÂM KINH BÁT-NHÃ

1. Các truyền bản Phạn văn

Mạc-hạ-diên, mà phương Tây gọi là sa mạc Gobi, sách xưa gọi là Sa hà, một bãi cát mênh mông, dài trên 800 dặm, nối liền hai nền văn minh tối cổ của nhân loại; trên không chim bay, dưới không thú chạy; cỏ không, nước cũng không, Huyền Trang một mình một bóng, đã vượt qua khỏi đoạn đường đầy kinh sợ và thường xuyên làm nản lòng những người kiên cường nhất, duy chỉ bằng vào lời kinh “*Ma-ha bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh.*”

Trước đó, khi Pháp sư còn ngụ tại chùa Không huệ, Ích châu, có gặp một thầy tăng bệnh hoạn, ghê chóc; thân mình hôi hám, y phục rách rưới bẩn thỉu. Huyền Trang động lòng trắc ẩn, dẫn vào chùa, cho y phục và lương phạn. Thầy tăng bệnh ấy hình như hồ thẹn, bèn trả ơn bằng cách dạy Pháp sư học thuộc bài kinh Bát-nhã ngắn gọn này.^[1]

Khi vượt sa mạc đầy kinh sợ, với những hình bóng ma quái chập chờn, với ác quỷ kỳ hình dị trạng chợt hiện trước mặt, hoặc đuổi theo sau lưng. Trong những lúc kinh hãi cùng cực, Pháp sư niệm danh hiệu Bồ tát Quán Thế Âm. Nhưng vẫn không đuổi đi được bọn quỷ ma ám ảnh. Nhớ lại bài kinh ngắn mà thầy tăng ghê chóc đã dạy cho lúc trước, Pháp sư bèn cất tiếng tụng niệm. Lạ lùng thay, mọi hình tượng quái dị biến mất. Quả thật đúng như lời kinh, “... *chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách.*” Có lẽ, như kinh nói, “... *Bồ tát y bát-nhã ba-la-mật-đa cố tâm vô quái ngại. Vô quái ngại cố, vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng...*”

Truyện thuyết còn kể thêm rằng, về sau, trong thời lưu trú tại Ấn độ, lúc ngụ tại chùa Na-lan-đà, nước Ma-kiệt-đà (Magadha), bắt chợt gặp lại thầy tăng trước kia. Thầy tăng nói:

“Thầy đã lặn lội hiểm nguy, cuối cùng đến được nơi này. Đó là nhờ ở pháp môn tâm yếu của chư Phật ba đời mà tôi đã truyền dạy cho thầy tại Chi-

na. Nhờ kinh mà thầy được bảo vệ trên suốt cuộc hành trình. Nay đã thỉnh được kinh, tâm nguyện của thầy đã trọn rồi. Ta là Bồ tát Quan Thế Âm đây.”

Nói xong, ngài biến mất vào hư không.^[12]

Sau khi trở về Trung quốc, ngài Huyền Trang thực hiện các công trình phiên dịch, trước tác và diễn giải. Công trình sự nghiệp ấy, y chỉ trên diệu nghĩa “tức Sắc tức Không” của Tâm kinh Bát-nhã, đã lưu lại một di sản đồ sộ, có thể nói là di sản văn học tư tưởng vĩ đại nhất trong toàn bộ lịch sử nhân loại từ trước cho đến nay.

Công trình phiên dịch của Tam tạng khởi sự từ năm Trinh quán 19 (TL. 645).^[13] Đến năm Trinh quán 23 (TL. 648), tháng năm, ngày 24, Bát-nhã Tâm kinh được phiên dịch tại cung Thúc vi, núi Chung nam; sa-môn Tri Nhân bút thọ.^[14]

Bản Hán dịch này có chỗ không đồng nhất với bản phiên âm Phạn - Hán, được nói là do chính Tam tạng Pháp sư Huyền Trang thọ trì từ đức Bồ-tát Quán Tự Tại,^[15] sao lục nguyên văn không nhuận sắc hay sửa đổi.

Truyền bản Phạn, từ đó là bản Hán âm và dịch của Huyền Trang, được gọi là Lược bản hay Tiểu bản. Bản Phạn này được chép trên vách đá chùa Hưng thiện, Tây kinh. Sau đó, nó được Truyền giáo Đại sư, tức Không Hải, mang về Nhật, lưu truyền như là tàng bản tại chùa Pháp long.^[16]

Tâm kinh Hán dịch đầu tiên có lẽ được tìm thấy trong Kinh lục sớm nhất của Tăng Hựu. Đó là, *Ma-ha bát-nhã ba-la-mật thần chú, 1 quyển*, và *Bát-nhã-ba-la-mật thần chú, 1 quyển*.^[17] Nhưng cả hai đều được liệt vào các kinh dịch đã thất truyền, do đó không rõ nội dung như thế nào, không biết nó là Quảng bản hay Lược bản, hay chỉ là đoạn thần chú. Trong hai bản đó, một bản được Phí Trường Phòng liệt vào các kinh dịch đời Hậu hán nhưng đã thất truyền.^[18] Bản thứ hai được liệt trong số các kinh dịch thời Ngô Ngụy (Tam quốc), xác định là do Ưu-bà-tắc Chi Khiêm (phiên dịch, A.D. 223-253), người Nhục-chi, dịch dưới thời Ngụy Văn đế.^[19] Bản này hiện cũng thất truyền.

Hiện lưu truyền trong Hán dịch, chỉ thấy hai bản thuộc Tâm kinh Lược bản, mà bản trước Huyền Trang là do Cru-ma-la-thập. So với truyền bản của Huyền Trang, bản này (của La-thập) cho thấy gần hơn với một đoạn trong Đại phẩm Bát-nhã,^[10] hay Đại bát-nhã, phần hai, quyển 403.^[11]

2. Lược chú văn nghĩa

Căn cứ trên bản dịch của Huyền Trang, nhiều bản chú giải đã xuất hiện, dưới nhiều xu hướng và trường phái khác nhau. Do đó, ở đây chúng tôi thấy không cần thiết có thêm một bản chú giải khác nữa.

Tuy nhiên, do sự ngắt câu khác nhau khi đọc giữa các nhà chú giải cho nên dẫn đến một số chi tiết bất đồng. Ngay cả khi so sánh các bản dịch, giữa các bản dịch từ Quảng bản và Lược bản, chúng ta dễ dàng tìm thấy các dịch giả ấy cũng đã không thống nhất trong sự ngắt câu khi đọc nguyên bản Phạn. Phần dưới đây chúng tôi nêu một vài điểm dị biệt ấy.

1. Hành thâm bát-nhã:

Hầu hết các bản dịch Việt đều hiểu “thâm” như là trạng từ, do đó nó có nghĩa là “thực hành (một cách) sâu xa”. Hoặc đơn giản hơn: “đi sâu vào Bát-nhã.” Cách hiểu này được chấp nhận trong phần lớn các chú giải Trung Quốc. Sớm nhất trong số này có thể kể là Viên Trắc (A.D. 613-696), người Triều Tiên, môn đệ của Huyền Trang được trực tiếp trao truyền Duy thức học. Trong *Tâm kinh tán*,^[12] khi giải thích câu “hành thâm bát-nhã ba-la-mật-đa thời”, Viên Trắc giải thích từ “thâm” như sau:

“Hành có hai loại. 1. *Hành thâm*. Trí vô phân biệt nội chứng hai Không, lia các phân biệt, với hành tướng là không năng hành và sở hành. *Đại phẩm* nói, ‘Không thấy hành, không thấy không hành, đó là Bồ tát hành thâm Bát-nhã.’^[13] 2. *Cảnh thâm*. Hai lý Không lia tướng hữu vô, dứt tuyệt các hý luận, trí vô phân biệt chứng thâm cảnh này.”

Khuy Cơ cũng đồng cách giải như Viên Trắc: “... Y theo trước đó mà tu học, không thấy có tướng của hành. Pháp sở hành như vậy vì sao được nói là *thâm*? Diệu lý huyền vi thăm thẳm, hàng Nhị thừa không thể tỏ, phàm phu không thể suy trắc, do đó nói là *thâm*.”^[14]

Nhưng đoạn tiếp theo sau đó, khi giải thích “chiếu kiến ngũ uẩn giai không”, Khuy Cơ lại nói, “Do hành thậm thâm Bát-nhã mà đắc chính huệ nhãn.”^[15] Thậm thâm Bát-nhã là cụm từ xuất hiện rất nhiều lần trong bản dịch Đại bát-nhã của Huyền Trang, chỉ cho trí của hàng Bồ tát do quán chiếu Không, khác với trí của hàng Thanh văn vốn không được gọi là thậm thâm.

Giải thích của Pháp Tạng, nói diệu hành của Bát-nhã có hai loại: cạn, đó là nhân không Bát-nhã; và hai là sâu (thâm) tức pháp không Bát-nhã.^[16] Giải thích như vậy cho thấy, Bát-nhã quán chiếu pháp không là Bát-nhã sâu. Vậy, “thâm” ở đây được hiểu như là tính từ phẩm định ý nghĩa Bát nhã.

Tâm kinh chú giải của Tông Lạc và Như Kỳ cũng giải thích như Pháp Tạng, và cũng xác định rõ: “Hành, là tu hành. Thâm Bát-nhã, chỉ thật tướng Bát-nhã.”^[17]

Hầu hết các chú giải cổ Nhật bản đều đọc theo cách sau. Trí Quang, *Bát nhã Tâm kinh thuật nghĩa*, nói, “Bằng chính quán mà quán lý, niệm niệm tăng trưởng, gọi là hành. Thâm Bát-nhã là pháp được tu tập.” Trong các bản dịch

Tâm kinh Quảng bản, hầu hết đều dịch là “hành thâm Bát-nhã...”; duy bản dịch của Trí Tuệ Luân nói rõ là “hành thậm thâm Bát-nhã...”

Theo ngữ pháp chuẩn của Hán văn, người ta cũng phân biệt sự khác nhau giữa “thâm hành Bát-nhã” và “hành thâm Bát-nhã.” Trong đó, phẩm định từ thường đi trước từ mà nó phủ định. Vậy, trong hiện tại, nên đọc như thế nào, “hành thâm/ Bát nhã...” hay “hành/thâm Bát-nhã...”?

Trong bản phiên âm Phạn Hán được nói là bản chính truyền của ngài Huyền Trang, câu này được phiên âm như sau: *nghiêm-tỉ-ram bát-ra-nga-nhuong bá-ra-nhi-đá tả-ri-diệm tả-ra-ma-nô*. Nếu đọc theo văn Sanskrit với phiên âm La-tin chuẩn, ta có: *gambīrām prajñāpāramitā-caryām caramāṇo*. Đây là loại mệnh đề phân từ hiện tại, trong đó phân từ hiện tại *caramāṇo* (hành) đồng cách với chủ từ của nó là Avalokiteśvarabodhisattvo (Bồ-tát Quán Tự Tại). Phân từ này có túc từ trực tiếp của nó ở biến cách thứ hai là nghiệp cách, *caryām* (hành). Danh từ này có tính từ phẩm định của nó là *gamīrām* (sâu). Cụm từ *pāramitācaryā* (ba-la-mật hạnh) chỉ sự nghiệp cứu cánh vượt bờ bên kia của Bồ tát. Sự nghiệp ấy được thể hiện và đạt cứu cánh bằng Bát-nhã và trong Bát-nhã, do đó nói là *prajñāpāramitācaryā*, Bát-nhã ba-la-mật hạnh. Có lẽ do ý nghĩa này mà giải thích của Khuy Cơ như đã thấy vừa nói rằng sự nghiệp tu hành của Bồ tát trong Bát nhã hay về Bát-nhã, hành ấy là sâu thẳm, tức thâm hành. Nhưng cũng hàm ý, Bát nhã ấy vốn sâu thẳm, tức thậm thâm Bát-nhã. Hiểu theo nghĩa “thâm hành” thì Bát nhã không phải là đối tượng mà là sở y. Bồ tát thể hiện sự nghiệp Bồ tát đạo của mình bằng sự đi sâu vào trong Bát nhã, y chỉ trên Bát-nhã. Hiểu như vậy phù hợp với cách đọc từ bản hiệu đính trong *Mahāyāna-saṃgraha-sūtra*:^[18] *gambīrāyām prajñāpāramitāyām caryām cara-māṇo*, Bồ tát thể hiện sự nghiệp trong Bát-nhã ba-la-mật thậm thâm. Đoạn sau của Kinh cho thấy rõ điều này: *bodhisattvasya prajñāpāra-mitām āśritya viharato’ cittā-varāṇaḥ*, do y chỉ trên hay trong Bát-nhã ba-la-mật của Bồ tát mà an trú với tâm không bị trùm kín, hay sống đời sống mà tâm không chút vướng mắc.

Tuy nhiên, để hiểu rõ ý nghĩa của đoạn kinh này, ta cần lưu ý hai từ “hành” trong các Phạn bản (*caryā*, danh từ và *caranaṇa*, phân từ hiện tại) mà trong các bản Hán dịch lược bỏ đi một. Nếu dịch sát theo Phạn bản, ta sẽ có: “Bồ tát Quán Tự Tại trong khi đang thực hành hạnh Bát-nhã ba-la-mật thậm thâm,” hay “...đang hành Bát bát-nhã ba-la-mật hạnh thậm thâm.” Tức Bồ tát thể hiện đời sống của mình trên chính Bát nhã ba-la-mật. Đời sống (*caryā*: hành = hạnh) ấy là sâu thẳm (thậm thâm) vì y trên Bát-nhã ba-la-mật, vì chính Bát nhã ba-la-mật vốn thậm thâm.

2. *Chiếu kiến ngũ uẩn giai không.*

Văn nghĩa Hán của câu này rất rõ. Đối tượng quán chiếu ở đây là năm uẩn. Tuy nhiên, trong Phạn bản có điểm cần lưu ý. Lược bản nói: ...*caryāṃ caramāṇo vyava-lokayati sma/ pañca skan-dhāḥ tāmś ca svabhāva-sūnyān paśyati*/ “(Bồ tát) trong khi thể hiện sự nghiệp (hành Bồ tát hạnh hay Ba-la-mật hạnh), vị ấy đã chiêm nghiệm. Đây là năm uẩn và vị ấy thấy chúng là Không trong tự tính.” Tổ từ *sma* theo ngay sau *vyalokayati* (chiêm nghiệm, chiếu, thì hiện tại, trực thuyết cách), để chỉ hành động diễn ra liên tục từ quá khứ suốt đến vị lai. Điều này có nghĩa là hành vi chiêm nghiệm diễn ra liên tục trong suốt thời gian hành Bồ tát hạnh, cho đến khi đạt cứu cánh.

Pañca skandhāḥ là cụm từ độc lập, chủ cách (nominative), không thể làm túc từ cho bất cứ động từ nào. Cụm từ này ở đây có chức năng như một mệnh đề độc lập xác nhận sự tồn tại của năm uẩn. Do đó, ở đây năm uẩn không phải là đối tượng của chiếu hay kiến; mà đó là thực tại đang hiện hữu. Ý nghĩa của điều này có thể được minh giải bằng một đoạn văn trong Đại Bát-nhã, “Bồ-tát Ma-ha-tát trong khi hành Bát-nhã ba-la-mật-đa, hãy quán như vậy: thực có Bồ-tát; (nhưng) không thấy có Bồ-tát, không thấy danh từ Bồ tát, không thấy Bát-nhã ba-la-mật-đa, không thấy danh từ Bát-nhã ba-la-mật-đa, không thấy hành, không thấy không hành...”^[19]

Trong Phạn văn Quảng bản, đoạn này được đọc là: *kaścic chāriputra kulaputro vā kula-duhitā vā [asyāṃ] gambīrā-yāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ cartukāmaḥ, tenaivam vyavalokitavyam – pañca skandhās tāmś ca svabhāvasūnyān samanupaśyati sma*, “Này Śāriputra, thiện nam tử hay thiện nữ nhân nào muốn thể hiện sự nghiệp trong Bát-nhã ba-la-mật-đa thậm thâm này, người ấy hãy nên chiêm nghiệm như vậy: đây là năm uẩn, và người ấy luôn luôn quán sát chân chính chúng như là Không trong tự tính.”

Trên nhận thức từ cơ cấu ngữ pháp trong các Phạn bản như vậy, đoạn dịch trong các bản Hán có thể được ngắt câu, tuy có vẻ gượng ép, như sau: *hành thâm Bát-nhã ba-la-mật-đa thời chiếu/ kiến ngũ uẩn/ giai Không.*

Điều cũng nên lưu ý thêm, là cả hai bản dịch từ Lược bản của Cưu-ma-la-thập và Huyền Trang đều nói “chiếu kiến ngũ uẩn giai không”; nhưng trong các bản dịch từ Quảng bản đều nói “chiếu kiến ngũ uẩn tự tính giai Không”^[20] hay “ưng quán ngũ uẩn tính Không”^[21]. Bản phiên âm Phạn Hán cũng đọc tương tự: *bạn-tả tấc-kiến-đà-sa đát-thát-tả sa-phạ-bà thú-nhĩ-diệm bả-thát-dã-đề sa-ma (pañca skandhās tāmśca svabhāvasūnyān paśyati sma)*.

Svabhāva, tự tính hay tự thể; đó là thể tính tự hữu của tồn tại, Nhưng vì, tất cả tồn tại đều tồn tại bởi tương quan tức quan hệ duyên khởi. *Đại trí độ*

nói, “Thấy đều do nhân duyên hòa hiệp mà sinh khởi, nên (chúng) không có tự tính. Vì không tự tính, nên rốt ráo là Không.”^[22]

3. *Độ nhất thiết khổ ách*

Câu này có trong cả hai bản dịch từ Lược bản, nhưng không thấy có trong các Phạn bản hiện hành, quảng cũng như lược, kể cả bản phiên âm Phạn Hán. Trong các bản dịch từ quảng bản, các bản sớm hơn như của Pháp Nguyệt, Bát-nhã, Trí Tuệ Luân thì có chứa nó; còn các bản tương đối muộn hơn của Pháp Thành và Thi Hộ thì không. Chi tiết này là dấu hiệu ảnh hưởng của Mật giáo trong hệ thống tư tưởng Bát-nhã. Chúng ta sẽ có dịp trở lại vấn đề này sau.

4. *Thị chư pháp không tướng bất sinh bất diệt*

Một cách tổng quát, câu này thường được hiểu là “tướng Không của các pháp ấy bất sinh, bất diệt.” Nghĩa là, *tướng Không là bất sinh, bất diệt*. Đây là giải thích của *Tâm kinh tán*: “Từ đây trở xuống, y theo sáu ý nghĩa để hiển thị Không tướng.”^[23] Sáu nghĩa, hay sáu tướng của Không tướng, như kinh liệt kê. Giải thích của Khuy Cơ cũng tương tự: “Pháp tính, mà thể của sắc vân vân chính là Không lý, nên thấy đều không tồn tại, như các hàng Nhị thừa kia chấp phần vị sai biệt như sinh vân vân. Do đó nói Không tướng bất sinh diệt.”^[24] Pháp Tạng hiểu Không tướng là tướng trạng của Không,^[25] và Không tướng chính là Chân Không: “Chân Không ấy tuy tức thị sắc, nhưng khi sắc theo duyên mà khởi, Chân Không không sinh; khi sắc theo duyên mà rụng, Chân Không không diệt. Tùy lưu mà không nhiễm, xuất chướng mà không là tịnh, Lại, chướng đã sạch mà không giảm; đức đầy mà không tăng. Tóm lại, đây hiển thị tướng của Chân Không.”^[26]

Điểm thú vị đáng lưu ý ở đây là cách đọc khác của Trí Quang (Nhật bản, A.D. 752). Bát-nhã Tâm kinh thuật nghĩa nói, “Thị chư pháp Không tướng... Tướng tức là thể. Vì hết thấy các pháp lấy lý Như như tuyệt đối Không làm thể tính.”^[27] Tiếp đó giải thích nghĩa bất sinh bất diệt, “...Các pháp, sắc vân vân, như vậy là tuyệt đối Không, vì tự tính sinh diệt của chúng là bất khả đắc.”^[28] Giải thích này hiểu rằng các pháp có đặc tướng là Không, và các pháp ấy, tức sắc, vân vân, là bất sinh, bất diệt. Về mặt văn nghĩa, cách hiểu này phù hợp với cấu trúc ngữ pháp Phạn. Cụm từ *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*, trong đó *śūnyatālakṣaṇā* là một phức hợp từ (*samāsa*) thành lập theo quy tắc hữu tài (*bahuvrīhi*), mà chức năng của nó như là tính từ, hay mệnh đề tính từ (adjective clause) phẩm định cho *sarvadharmāḥ*. Cụm từ này được hiểu là “tất cả các pháp mà đặc tướng là tính Không, hay có đặc tướng là tính Không.” Nhận thức từ trên cơ sở ngữ pháp như vậy, đoạn Tâm kinh này có thể được hiểu rằng, hết thấy các pháp đều bất sinh, bất diệt, v.v., vì các

pháp ấy có đặc tướng là tính Không. Tổng quát mà nói, đoạn kinh nói *các pháp* vốn bất sinh bất diệt, chứ không nói *Không tướng* bất sinh bất diệt.

5. Dĩ vô sở đắc cố

Có hai cách đọc khác nhau về cụm từ này. Khuy Cơ đọc nó liền với đoạn văn phủ định trên, trong khi đó Viên Trắc đọc nó như là mở đầu của đoạn mạch tiếp theo.

Khuy Cơ giải thích: “Đoạn trên nói trong Không không tồn tại sắc vân vân, tuy đã kết thành đoạn văn nói sắc không dị biệt Không, không sinh diệt các thứ, nhưng chưa giải thích do bởi đâu mà sắc vân vân không tồn tại. Nay nêu rõ lý do trong Không không có pháp.”^[29]

Viên Trắc giải thích: “Dĩ vô sở đắc cố, Bồ-đề tát-đoả...” Từ đây trở xuống là phần thứ ba, nêu rõ quả sở đắc.”^[30]

Pháp Tạng cũng đọc như Viên Trắc: “Dĩ vô sở đắc cố, phần thứ tư, thuyết minh sở đắc...Do vô sở đắc trước đó làm nhân, nay đạt được sở đắc. Đại phẩm nói: Do vô sở đắc mà chứng đắc.”^[31]

Trong bản phiên âm Phạm Hán, đoạn kinh này đọc như sau: *năng nưong-nâm, năng bát-ra-ti-để, năng-ti-sa-ma đá-sa-môi na bát-ra-ti-để-đát-phạ.*^[32] Đoạn văn tương đương trong Phạm văn lược bản: *na jñānaṃ na prāpti, nābhisamayā tasmād aprāp-titvāt*, “không có trí, không có đắc, không có chứng (hiện quán). Bởi vì vô đắc.”

Đoạn tương đương trong Phạm văn quảng bản được đọc như sau: *na jñānaṃ na prāptir aprāptih/ tasmāc chā-riputra aprāptivena...*, “không trí, không đắc và vô đắc. Vì vậy, này Xá-lợi-phất, do tính vô đắc...” Theo đó, “dĩ vô sở đắc cố” được đọc xuống đoạn dưới, như Viên Trắc và Pháp Tạng đã đọc.

6. Viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết-bàn

Bản dịch của Cư-ma-la-thập: viễn ly nhất thiết điên đảo mộng tưởng khổ não, cứu cánh niết bàn.

Các bản dịch khác, từ Quảng, của Pháp Nguyệt, Bát-nhã, Trí Tuệ Luân, đều như Huyền Trang.

Bản dịch của Pháp Thành: *siêu quá điên đảo, cứu cánh niết-bàn.*

Cả hai bản Phạm, lược và quảng, đều giống nhau: *viparyāsātikrānto niṣṭhanirvāṇaḥ*, “vượt qua sự điên đảo, đạt đến Niết-bàn cứu cánh.”

Khuy Cơ giải thích, trong giai đoạn tu đạo vị, Bồ tát do y chỉ Bát-nhã ba-la-mật-đa mà dứt trừ mộng tưởng sinh tử. Cho đến, giai đoạn vô học đạo, Bồ tát đạt được Niết bàn cứu cánh.^[33]

Viên Trắc giải, “cứu cánh Niết-bàn” là chứng đắc Niết-bàn quả.^[34]

Pháp Tạng cũng giải thích tương tự: “cứu cánh niết-bàn” chỉ sự đắc quả.

Qua các giải thích như vậy, cụm từ này không có vấn đề. Nhưng có một lần, có người nêu một giải thích đặc biệt với tôi rằng, lâu nay chúng ta hiểu câu này sai. Bởi vì, hai từ viễn ly ở trên phải đọc xuống luôn cụm từ dưới, nghĩa là, không chỉ viễn ly điên đảo mộng tưởng, mà viễn ly luôn cả cứu cánh Niết-bàn. Giải thích này rất hay. Nhưng hình như không thực tiễn, nếu hiểu theo trình tự tu tập Bát-nhã, như các luận giải bậc thầy dẫn trên đã cho thấy.

Mặt khác, Phạm văn của cụm từ, theo Lược bản cũng như Quảng bản, nói, niṣṭha-nirvāṇaḥ. Cụm từ này là một phức hợp từ được thành lập theo quy tắc hữu tài (bahuvrīhi). Luật này có thể nêu bằng thí dụ như: citragur devadattaḥ, trong đó, phức hợp từ citra-gur được phân tích thành mệnh đề liên hệ: citrā gāvo yasya, “Davadatta là người có những con bò đốm.”^[35] Nghĩa là, phức hợp từ được thành lập như vậy là một tính từ có chức năng của mệnh đề liên hệ (relative clause).

3. Ảnh hưởng Tâm kinh và Mật giáo

Có người đến hỏi Phật về ý nghĩa của sự cầu nguyện, đức Phật trả lời, như một hòn đá nặng được thả chìm xuống đáy hồ, cho dù với sức cầu nguyện của số người đông đảo, hòn đá không thể vì vậy mà nổi lên mặt nước. Sự thăng trầm hay đọa lạc của một chúng sinh tùy theo hành vi mà nó đã làm, chớ không phải vì bất cứ lời cầu nguyện nào.^[36]

Tuy vậy, trong kinh điển cũng cho thấy sự tin tưởng nơi năng lực chuyển hoá của tâm đối với môi trường chung quanh; và ảnh hưởng ấy lại được chuyển tải bởi ngôn ngữ. Khi có nhiều tỳ kheo sống trong rừng sâu bị rắn độc cắn chết; Phật nói, nếu các tỳ kheo ấy mà đã rải tâm từ đến các loài rắn độc, nhất định họ đã không bị hại bởi chúng. Rồi Phật dạy bài kệ. Nội dung bài kệ không phải là những câu thần chú bí hiểm, mà chỉ là những lời ước nguyện, mong cho tâm từ của hành giả lan đến chúa tể các loài rắn độc, các sinh vật không chân, hai chân và bốn chân; ước nguyện các sinh loại đều được an lành, không làm hại tỳ kheo.^[37] Văn ước nguyện này được gọi là hộ chú (*parittam*).

Các *paritta* hay hộ chú xuất hiện trong kinh điển Pali không phải ít. Ý nghĩa của nó, do đâu mà ước nguyện chủ quan như vậy lại tác động được ngoại giới, có thể được giải thích bằng điển hình của Angulimāla. Tôn giả vốn là một tướng cướp khét tiếng, và con người thứ một nghìn mà Angulimāla

định giết chính là đức Phật. Nhưng Angulimāla được Phật hoá độ, trở thành tỳ kheo, rồi đắc quả A-la-hán, nổi bật với tâm từ. Một hôm Tôn giả kể với Phật trường hợp một sản phụ đau đớn, nguy kịch vì khó sinh. Phật dạy Angulimāla đến đọc cho sản phụ ấy một paritta, như là thần chú cứu nguy. Nội dung thần chú là viện dẫn sự thực rằng, kể từ khi Angulimāla tái sinh trong Thánh đạo này chưa từng cố ý giết hại một sinh mạng nào, bằng sự thực ấy, ước nguyện sản phụ sinh sản an toàn. Tất nhiên, trong quá khứ, Angulimāla là một tướng cướp giết người không ghê tay; đó là một sự thật. Nhưng từ khi được Phật hóa độ, Angulimāla sống với tâm từ với tất cả mọi sinh loại, đó cũng là một sự thực. Sự thực trong Thánh đạo của Angulimāla đã chuyển hóa tai họa của sản phụ, khiến cho được an lành: *Tena saccena sotthi te hotu*, “Bằng sự thực này, ước nguyện Chị được an lành.”

Kinh *Ratanasuttam* cũng là kinh cầu nguyện với ý nghĩa tương tự: “Dù trong đời này hay đời khác, hay trên thiên giới, không có tai bảo vi diệu nào sánh với đức Như Lai. Ở đây, Phật là tài bảo tối thắng vi diệu. Bằng sự thực này, ước nguyện tất cả đều được an lành (*etena saccena suvatthi hotu*).”

Đây là tính thể của sự cầu nguyện. Chân lý là tính thể của sức mạnh kỳ diệu; ai biết nương tựa chân lý, sống với tâm tư hướng về chân lý, người ấy sống cuộc sống an lành. Trong ý nghĩa như vậy, Bát-nhã ba-la-mật được hiểu như là đại minh chú, có khả năng trừ diệt mọi tai họa, do bởi năng lực quán chiếu “ngũ uẩn giai Không”; điều đó không phải là cái gì mới mẻ, xa lạ với truyền thống Phật giáo nguyên thủy. Trong ý nghĩa như thế thì câu kinh Bát nhã Tâm kinh: “*Bô tát y bát nhã ba la mật đa cố tâm vô quái ngại... vô hữu khủng bố*,” không phải là chân lý gì cao siêu đặc hữu của Đại thừa hơn câu kinh cầu nguyện Pali: *etena saccena suvatthi hotu*.

Bát-nhã ba-la-mật-đa là đại thần chú cũng đã được xác nhận rất sớm trong văn học Bát-nhã, trong *Nhị vạn ngũ thiên tụng*. *Đại phẩm Bát-nhã* nói về ý nghĩa này như sau: “Bấy giờ Thích Đề-hoàn Nhân (Śakra Devānām Indra) bạch Phật, ‘Nếu có thiện nam tử, thiện nữ nhân nào nghe Bát-nhã ba-la-mật thậm thâm này mà thọ trì, đọc tụng, thân cận, chính ức niệm, không rời tâm tát-bà-nhã (*sarvajñā*: nhất thiết trí); khi gặp chiến trận, thiện nam tử hay thiện nữ nhân ấy do vì đã đọc tụng Bát-nhã ba-la-mật nên vào giữa quân trận mà không hề bị mất mạng, không bị trúng thương bởi đao, tên... Vì sao vậy? Bát-nhã ba-la-mật này là đại minh chú, là vô thượng minh chú...’”^[38]

Về sau, Tâm kinh được đưa hẳn vào hệ thống tu tập của Mật giáo. *Đà-la-ni tập kinh* dành một chương riêng biệt cho Tâm kinh.^[39] Kinh chứa đựng 13 kệ ấn và 9 chân ngôn.

Bản kinh này (Đà-la-ni) có thể được xem là dị bản được lưu truyền trong Mật giáo của Bát-nhã trong đoạn đã dẫn trên từ *Đại bát-nhã* của Huyền Trang hay *Đại phẩm* của Cưu-ma-la-thập. Khác với đoạn văn từ các kinh Bát-nhã đã dẫn, ở đây người hỏi Phật không phải là Thiên đế Thích (Kiều-thi-ca), mà là Phạm vương, và các chú, ấn liên hệ sự tu hành Tâm kinh Bát-nhã được nói là do Phật thuyết trên cung trời của Tha Hoá Tự Tại (Paranirmitavaśavartin). Ở đây, hành pháp Tâm kinh Bát nhã không những có uy lực diệt trừ các tai họa mà còn hỗ trợ cho các môn thiền định, xa-ma-tha (*samatha*), hay bất tịnh quán. Bản tôn của hành pháp Bát nhã ở đây là Bát-nhã Bồ tát mà họa tượng được kinh mô tả chi tiết. Kinh hướng dẫn họa tượng Bồ tát, cùng với hình thức bố trí đàn tràng, và các nghi thức tụng niệm. Các chi tiết hành trì của Mật giáo nên được giới thiệu trong các khảo cứu chuyên mục riêng biệt; ở đây chỉ giới thiệu một cách khái lược về ảnh hưởng của Tâm kinh trong Mật giáo. Ảnh hưởng này cho thấy tất cả các xu hướng Phật giáo, Hiển hay Mật, đều coi trọng Bát-nhã, mà Bát nhã là năng lực quán chiếu để nhận thức rõ thực tại chân thật cứu cánh. Theo tinh thần này, không chỉ trong mục đích tối hậu là giải thoát cứu cánh mới cần đến năng lực quán chiếu của Bát-nhã, mà ngay trong sinh hoạt thường nhật, để vượt qua mọi tai họa bất ngờ, thì điểm nương tựa có uy lực nhất, đó là chân lý, tức thật tướng Bát nhã.

Tuệ Sỹ

(xem thêm, *Thiền và Bát-nhã*, D.T. Suzuki, Tuệ Sỹ biên soạn, nxb Phương Đông in lần 2, Hương tích ấn hành)

^[1] Huệ Lập, *Đại Từ ân tự Tam tạng Pháp sư truyện* 1, T50n2053, tr. 224b6 大慈恩寺三藏法師傳.

^[2] 唐梵[番*飛]對字音般若波羅蜜多心經(并序[燉煌出S.700])

^[3] Đạo Tuyên, *Tục cao tạng truyện* 4 (T50n2060, tr. 457a26).

^[4] Trí Thăng (Đường), *Khai nguyên Thích giáo lục* 8 (T55n2154, tr.555c3): 般若波羅蜜多心經一卷貞觀二十三年五月二十四日於終南山翠微宮譯沙門知仁筆受.

^[5] 觀自在菩薩與三藏法師玄奘親教授梵本不潤色.

^[6] *Truyện Giáo Đại sư tương lai việt châu lục*: Bát-nhã tâm kinh Phạn bản Hán tự, 1 quyển. Taishō No.2160 tr. 1058b28 傳教大師將來越州錄: 般若心經梵本漢字一卷. Ngoài *Việt châu lục*, Phạn bản này còn được ghi trong các kinh lục khác của Nhật bản: b. Viên Nhân, *Nhập Đường Tân cầu Thánh giáo mục lục*: Đương Phạn đối chiếu Bát nha tâm kinh, 1 quyển. c. Huệ Vận *Luật sư thư mục lục*: Phạn bản Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh (Bát-nhã Tam tạng phạn bản), 1

quyển. d. *Pháp long tự* (Đại hòa), tối cổ Phạm bản. Nguyên lộc 7, Tịnh Nghiêm thư tả, cú nghĩa chú; An chinh 6, Y Thế Tông Uyên mô khắc, A-xoa-la thiếp đầu lục. Bản Sanskrit hiệu đính bởi Nam Điều Văn Hùng & Max Muller, *Anecdota Oxoniensia*, Buddhist Texts from Japan III, 1884. In lại chung với Quảng bản, bởi P.L. Vaidya, *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha I*, The Mithila Institute, Darbhanga, 1961. Bản dịch Anh, có lẽ là bản dịch đầu tiên, do Nam Điều & Muller, *Sacret Books of the East* vol. xlix, 1894.

^[7] Tăng Hựu, *Xuất Tam tạng ký tập* 4, T55n2145, tr.31b9: *Ma-ha Bát-nhã ba-la-mật thân chú*, 1 quyển; *ibid.*, tr.31b10: *Bát-nhã ba-la-mật thân chú*, 1 quyển (dị bản) 出三藏記集錄下卷第四釋僧祐撰新集續撰失譯雜經錄第一: 摩訶般若波羅蜜神咒一卷, 般若波羅蜜神咒一卷(異本).

^[8] Phí Trường Phòng, *Lịch đại Tam bảo kỷ* 4, Hậu Hán thất dịch, T49n2034, tr. 55c1: *Bát-nhã ba-la-mật thân chú kinh*, 1 quyển (hoặc không có chữ *Kinh*) 費長房歷代三寶紀 般若波羅蜜神咒經一卷(或無經字)

^[9] *Ibid.*, tr. T49n2034, tr. 58b9: *Ma-ha bát-nhã ba-la-mật chú kinh*, 1 quyển (thấy trong *Bảo xương lục*, hoặc gọi là *Bát-nhã ba-la-mật chú kinh*). 摩訶般若波羅蜜咒經一卷(見寶唱錄或直云般若波羅蜜咒經)

^[10] *Ma-ha Bát-nhã-ba-la-mật kinh* (Đại phẩm), Cưu-ma-la-thập dịch, quyển 1, phẩm 3 “Tập tương ưng”; T8n223, tr. 223a9-223a25 摩訶般若波羅蜜經卷第一習應品第三. Tham chiếu, *Đại trí độ*, quyển 36, giải thích phẩm 3 “Tập tương ưng”; T25n1509, tr. 327c11-328a18. 大智度論釋習相應品第三(卷三十六)

^[11] *Đại Bát-nhã ba-la-mật-đa kinh*, Huyền Trang, quyển 403, phần II, phẩm 3 “Quán chiếu”; T7n220, tr. 14a07-14a28 . 大般若波羅蜜多經卷第四百三 第二分觀照品第三之二

^[12] Viên Trắc, Phật thuyết Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh tán 佛說般若波羅蜜多心經贊, T33n1711, tr. 543c18.

^[13] Cf. *Ma-ha Bát-nhã ba-la-mật kinh*, Cưu-ma-la-thập, quyển 1 (T8n223, tr. 221b24): “Xá-lợi-phất hỏi, ‘Bồ-tát nên hành Bát-nhã ba-la-mật như thế nào?’ Phật nói, ‘Khi Bồ-tát hành Bát-nhã ba-la-mật không thấy Bồ tát, không thấy danh tự Bồ-tát, không thấy Bát-nhã ba-la-mật, cũng không thấy ta hành Bát-nhã ba-la-mật, không thấy ta không hành Bát-nhã ba-la-mật.’” Tham chiếu, *Đại Bát-nhã*, Huyền Trang, quyển 402, T7n220, tr. 11b25.

^[14] Khuy Cơ, *Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh u tán*, quyển hạ, 般若波羅蜜多心經幽贊 T33n1710, tr. 535a9.

^[15] *Ibid.*, T33n1710, tr. 535b10.

^[16] Pháp Tạng (A.D.643-712), *Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh lược sớ*, 般若波羅蜜多心經略疏法藏述, T33n1712, tr. 552c20.

^[17] Tông Lạc 宗泐 & Như Kỳ 如[王巳], c. A.D. 1318-1391, *Bát-nhã ba-la-mật-đa tâm kinh chú giải*, 般若波羅蜜多心經註解 T33n1714, tr. 569c19.

^[18] Edited by P.L. Vaidya, the Mithila Institute, Darbhanga, 1961.

^[19] Huyền Trang, quyển 402; T7n220, tr. 11b26.

^[20] Pháp Nguyệt, *Phổ biến trí tạng*, T8n252, tr. 849a21: 照見五蘊自性皆空。

^[21] *Bát-nhã & Lợi Ngôn*, *Tâm kinh*, T8n253, tr. 849c6: 應觀五蘊性空。

^[221] Đại trí độ, quyển 35, T25n1509, tr. 319c19. Cf. Vigrahavyāvartani, ...sarveṣāṃ bhvānāṃ hetau pratyayeṣu ca hetupratyayasāmagryāṃ ca pṛthag na sarvatra svabhāvo na vidyate iti kṛtvā sūnyāḥ sarvabhāvā iti, “vì không thể tìm thấy tự thể của tất cả mọi tồn tại ở bất cứ đâu, ở trong nhân, trong duyên và trong sự hòa hiệp của nhân và duyên, do đó, tất cả mọi tồn tại đều Không.”

^[231] Taishō 23 No 1711, tr. 546a19.

^[241] Taishō 23 No 1710, tr. 538a14.

^[251] Tâm kinh lược số, T23n1712, tr. 553b27.

^[261] Ibid., tr. 553c17.

^[271] Taishō 57 No 2202, tr. 7b26-9.

^[281] Ibid., tr. 7c19.

^[291] Tâm kinh u tán, tr. 540c19.

^[301] Tâm kinh tán, tr. 548b26.

^[311] Tâm kinh lược số, tr. 554b7.

^[321] 曩(無)[言*我]攘喃(智卅八)曩(無)鉢囉(二合)比底(得卅九)曩(無)鼻娑麼(證四十)哆(以)娑每(無)那(所)鉢囉(二合)比底(得二合)怛[口*縛]

^[331] Tâm kinh u tán, tr. 541b19.

^[341] Tâm kinh tán, tr. 549a18.

^[351] Cf. Pāṇini, Āṣṭādhyāyī, 2. 2. 24.

^[361] Samyutta. iii. tr. 311.

^[371] Vinaya ii (Cullavagga), tr. 110: virūpakkhehi me mettam, mettam mettam kaṇhāgotamakehi ca/ erāpathehi me, chabyāputtehi me mettam, apādakehi me mettam, mettam dvipādakehi me. catuppadehi me mettam, mettam bahuppadehi me./ mā maṃ apādako hiṃsi, mā maṃ dvipādako; mā maṃ catuppado hiṃsi. mā maṃ hiṃsi bahuppado/ sabbe sattā sabbe pāṇā, sabbe bhūtā ca kevalā; sabbe bhadrāni passantu, mā kiñci pāpamāgamā/appamāṇo buddho, appamādo dhammo, appamādo saṅgho, pamānavantāni sarīsapāni/ ahi vicchikā satapadī, unṇanābhi sarabhū mūsikā; katā me rakkā kataṃ me parittam, paṭikkamantu bhtūtāni/ soham namo bhagavato, namo sattannaṃ sammāsambuddhānan’ti/

^[381] Cru-ma-la-thập, Ma-ha bát-nhã ba-la-mật kinh, quyển 9, phẩm 32 “Đại minh”; tr. 283a22 - 283b10. Giải thích của Đại trí độ, quyển 57, phẩm 32 “Bảo tháp giáo lượng”; tr. 463b21 tt. Cf. Đại Bát-nhã, Huyền Trang, quyển 428, phần ii, phẩm 30 “Tốt-đỏ-ba”; tr. 150c24.

^[391] Phật thuyết Đà-la-ni tập kinh, A-địa-cù-đa dịch, quyển 3, 佛說陀羅尼集經卷第三大唐天竺三藏阿地瞿多譯, T18n901, tr. 804c16 tt.

LUẬT NGHI VÀ NGHIỆP ĐẠO

I. BIỆT GIẢI THOÁT LUẬT NGHI

1. Luật nghi – Vô biểu sắc

Như những gì được giới thiệu trong chương trước, nguyên nhân dẫn Hữu bộ đi đến chỗ xây dựng thuyết vô biểu sắc là muốn lý giải hai vấn đề: a. nghiệp tích lũy và tái sinh; b. năng lực phòng hộ giới. Trong đó vấn đề phòng hộ giới nổi bật.

Hữu bộ lập ba loại khả năng phòng hộ mà tự thể là vô biểu sắc, gọi là ba luật nghi. Biệt giải thoát luật nghi (*prātimokṣa-saṃvara*) là loại vô biểu phát sinh khi phát nguyện thọ giới. Tĩnh lự luật nghi (*dhyānaja-saṃvara*) phát sinh khi chứng đắc định, từ sơ thiền cho đến tứ thiền. Vô lậu luật nghi (*anāsrava-saṃvara*) phát sinh khi nhập Thánh đạo.

Từ luật nghi hay phòng hộ đã được đức Phật thường xuyên nói đến trong các Kinh, khi chỉ ra quá trình tu đạo của một tỳ-kheo. Như nói, “Vị ấy như vậy xuất gia, thành sa-môn, an trú được phòng hộ bởi sự phòng hộ của biệt giải thoát.”^[1] Phòng hộ của (hay bởi) biệt giải thoát là cách dịch khác của từ Phạn *prātimokṣa-saṃvara*, phổ thông dịch là ba-la-đề-mộc-xoa giới; trong *Câu-xá*, đó là biệt-giải thoát luật nghi.

Kinh điển cũng nói đến *indriya-saṃvara*, phòng hộ căn môn, hay “căn luật nghi”, và cũng nói *manañ-saṃvara*, phòng hộ ý hay ý luật nghi. Phòng hộ căn môn, hay thủ hộ căn môn, là canh chừng kiểm soát các căn khi nhìn, khi nghe, không cho những ấn tượng xấu từ đó mà khuấy động làm ô nhiễm tâm ý. Sự canh chừng này là do chánh niệm và chánh tri, hoạt động của ý, bản chất không thuộc sắc, nên không có tự thể là vô biểu sắc. Ý căn môn cũng vậy, canh chừng không để ý tưởng tà vạy khởi lên, cũng không có bản chất sắc pháp. Do đó, các trường hợp căn phòng hộ mà Phật nói trên, duy chỉ phòng hộ thân và ngữ là do tác động bởi sắc.

Tuy được nói đến trong Kinh như vậy, nhưng Luận tạng Pāli không lập vô biểu sắc là thể của các phòng hộ này. Và, trong Sớ giải của *Pháp tập luận* (*Dhammasaṅgani-aṭṭhakathā*) cũng nói đến năm loại *saṃvara*, phòng hộ hay luật nghi: *sīlasaṃvara*, phòng hộ bởi giới hay giới luật nghi, *satisaṃvara*, phòng hộ bởi niệm hay niệm luật nghi, *ñāṇasaṃvara*, phòng hộ bởi huệ hay huệ luật nghi, *khantisāṃvara*, phòng hộ bởi nhẫn hay nhẫn luật nghi, *vīriyasaṃvara*, phòng hộ bởi tinh tấn hay tinh tấn luật nghi. Trong tất cả các luật nghi này không nói đến vô biểu sắc như là tự thể. Pāli cũng không nói đến tĩnh lự luật nghi và vô lậu luật nghi.

Tập *Luận sự* (*Kathāvatthu*) cũng nói đến thân biểu và ngữ biểu và vô biểu của ý. Nhưng thân và ngữ biểu ở đây không được xem là nghiệp thiện hay bất thiện, mà đó là những cử chỉ biểu hiện của giới. Tập *Sớ giải Luận sự* chỉ quan điểm của Đại chúng bộ và Chánh lượng cho rằng thân biểu là thân nghiệp, ngữ biểu là ngữ nghiệp và các biểu nghiệp này là giới. Thế nhưng, theo quan điểm của *Luận sự*, thân và ngữ biểu thuộc sắc, trong khi giới là sự tránh xa, nó không phải là sắc pháp (*sīlam nāma virati na rūpadhammo*) mà là nghiệp thuộc về ý.^[2] *Luận sự* cũng chỉ điểm thêm rằng, theo quan điểm của Đại chúng bộ, căn cứ trên quan niệm phước tăng trưởng (*puññavaddha*) và ác nghiệp có thể được thực hiện bằng cách ra lệnh; do đó bộ này chủ trương vô biểu là ác giới (*aviññatti dussilyanti*).^[3]

Từ luật nghi cũng được nhắc đến nhiều lần trong *Tập dị môn túc luận* và *Phẩm loại túc luận*. Như khi giải thích ý nghĩa chi hành trong 12 chi duyên khởi, nói “thân luật nghi, ngữ luật nghi, mạng thanh tịnh trong sơ tĩnh lự gọi là phước hành. Do nhân duyên này, sau khi thân hoại mạng chung, sinh trong chúng đồng phần của Phạm chúng thiên.” Luật nghi trong sơ tĩnh lự cho đến tĩnh lự thứ tư được nói ở đây tức là tĩnh lự luật nghi.

Hoặc trong ba tịch mặc (*mauneya*)^[4], “thân luật nghi của bậc vô học gọi là thân tịch mặc, ngữ luật nghi của bậc vô học gọi là ngữ tịch mặc.”^[5] Loại luật nghi này được gọi là vô lậu luật nghi. Như vậy, cả ba loại luật nghi: biệt giải thoát luật nghi, tĩnh lự luật nghi và vô lậu luật nghi đã được đề cập rất sớm trong các luận thư sơ kỳ của Hữu bộ. Tuy vậy, chưa thấy dứt khoát xác định rằng tự thể của các luật nghi này là vô biểu sắc; mặc dù *Tập dị* cũng như *Pháp uẩn* đều nói đến thân nghiệp vô biểu và ngữ nghiệp vô biểu là thể của ba chi vô học chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng. Từ vô biểu ở đây không nhất thiết chỉ cho vô biểu sắc.

Chúng ta đã thấy, trong tám luận chứng của Hữu bộ dẫn bởi *Câu-xá* nhằm chứng minh sự tồn tại của thể vô biểu sắc, có đến ba luận chứng liên hệ đến vấn đề phòng hộ giới. Luận chứng thứ sáu: thể của chánh ngữ, chánh

nghiệp và chánh mạng trong tám chi Thánh đạo; luận chứng thứ bảy: thể của luật nghi biệt giải thoát; luận chứng thứ tám: giới như bờ đê.

Thoạt tiên, thể của ba chi Thánh đạo ấy được đề cập trong *Tập dị môn túc luận*. Luận này nói, “Thế nào là vô học chánh ngữ? Các Thánh đệ tử đối với khổ tư duy là khổ, đối với tập tư duy là tập, đối với diệt tư duy là diệt, đối với đạo tư duy là đạo; vì do lực giản trạch tương ưng với tác ý vô học, loại trừ bốn loại ác hành bởi ngữ nhắm mục đích tà mạng, sở đắc viễn ly của bậc vô học đối với các ác hành khác của ngữ ... ; đó là ngữ nghiệp vô biểu.” Vô học chánh nghiệp và chánh mạng đại để cũng được định nghĩa như vậy. ^[6]

Đoạn văn này mô tả quá trình tu chứng từ Dự lưu cho đến đắc quả A-la-hán, bảy giờ thành tựu chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng của bậc vô lậu. Luận nói “Thánh đệ tử tư duy khổ”, khởi đầu bằng tu tập quán bốn Thánh đế. Luận nói “do lực giản trạch tương ưng với tác ý vô lậu”; năng lực giản trạch là trí tuệ với khả năng quán sát và phân tích để nhận thức thực tính của tồn tại. Nơi vị đã đắc quả A-la-hán, trí năng này hoạt động liên hệ với tác ý của bậc vô học. Tác ý (*manaskāra*) là hướng tâm đến đối tượng để nhận thức hay để tác động. Như khi vị A-la-hán bị kích động bởi một kẻ muốn gây hấn, tâm của ngài liền hướng đến đối tượng ấy nhưng không hề bị khuấy động bởi sân hay si, đó là do tác ý vô lậu của bậc vô học. Chính tác ý này tạo thành lực phòng hộ tự nhiên, cho nên ý tưởng phản ứng nơi vị A-la-hán dù cực nhẹ như nói lời khinh bạc hay tỏ thái độ bất mãn cũng không hề xảy ra. Lực phòng hộ này được xem là tác động tự nhiên, như là tập quán thành thực, không đợi có sự can thiệp phán đoán của ý thức. Hữu bộ gọi khả năng phòng hộ tự nhiên này là “vô lậu luật nghi” (*anāsrava-samvara*).

Trong đoạn nói về luật nghi vô lậu này cần phân biệt hai ngữ cảnh. Thông thường chúng ta hiểu tám chi Thánh đạo là tiêu chuẩn sống theo đạo chân chánh hằng ngày. Như chánh ngữ, nói năng luôn luôn chân chánh, phù hợp đạo lý; chánh mạng, mưu sinh kiếm sống bằng phương tiện chân chính. Trong ngữ cảnh này, chỉ nên nói là “đạo tám chi”, chứ không nói Thánh đạo tám chi. Trong ngữ cảnh thứ hai, Thánh đạo cần được hiểu đó là con đường dẫn đến Thánh quả, đạo lộ của các Thánh đạo. Trong ngữ cảnh này, chỉ khi nào vị Thánh đệ tử nhập định, trong trình độ nào đó, và quán sát Thánh đế. Khi Thánh đế được chứng nghiệm, ngay lúc ấy Thánh đạo mới hiện tiền. Trong khi nhập quán Thánh đạo như vậy, không có nói năng, cũng không đi khất thực, làm sao có chánh ngữ hay chánh mạng? *Câu-xá* giả thiết giải thích của Hữu bộ: Trong lúc nhập quán, Thánh đạo vô lậu phát sinh, bảy giờ nơi vị ấy phát sinh năng lực phòng hộ. Sau khi xuất quán, trong sinh hoạt bình thường, do năng lực đạt được Thánh đạo ấy tự động phòng hộ thân và ngữ. Đó là căn cứ theo hiệu quả mà gọi tên cho nguyên nhân. Tức là, trong khi nhập

quán Thánh đạo, không nói, không làm gì, nhưng khi xuất quán thân và ngũ sẽ được phòng hộ. Năng lực Thánh đạo là nhân; thân và ngũ được phòng hộ là quả.

Điều này có ý nghĩa như thế nào? Thực sự, nếu muốn rõ chi tiết, cần phải biết đến quá trình tu tập từ khi khởi sự cho đến khi đạt quả cao nhất. Những vấn đề liên hệ như vậy sẽ được nói rõ trong hai phẩm tiếp theo là “Phân biệt Tùy miên” và “Phân biệt Hiền Thánh”. Nhân đây, tóm tắt chỉ có thể nói như vậy: do nhận thức được bản chất tồn tại nên các Thánh giả tùy theo trình độ tu chứng đã tạm thời hay vĩnh viễn đoạn trừ một số hay toàn bộ các phiền não khởi lên do mê mờ bản chất tồn tại liên hệ. Các phiền não này có hai năng lực. Thứ nhất, lực khởi động ý thức phá giới hay gây nghiệp bất thiện, và thứ hai là lực tiến hành phá giới hay gây nghiệp bất thiện. Tùy theo trình độ nhận thức về thực tại mà các lực này bị ngăn chặn.

Như vậy, từ ý nghĩa phòng hộ tự nhiên không cần đến sự can thiệp của ý, Hữu bộ tiến đến lý luận, phòng hộ không do ý, vậy bản thể của lực phòng hộ ấy phải là sắc. Cho nên, các luận thư về sau khẳng định lực phòng hộ chính là sắc vô biểu.

2. Biệt giải thoát luật nghi

Khi nói về quá trình tu đạo của tỳ-kheo, đức Phật thường nói như vậy, tản mạn trong nhiều kinh: “Nhu Lai xuất hiện trên thế gian... thiện gia nam tử ấy nghe Pháp... Một thời gian sau, người ấy từ bỏ tài sản lớn, tài sản nhỏ, từ giã thân thích quyến thuộc... xuất gia, lìa bỏ gia đình sống không gia đình. Người ấy như vậy xuất gia, thành sa-môn, sống được phòng hộ bằng sự phòng hộ của biệt giải thoát, chánh niệm tỉnh giác, thấy sợ trong những tội nhỏ nhất, thọ trì học xứ và học tập trong các học xứ, thành tựu thân, ngũ nghiệp thiện, mạng thanh tịnh, có đầy đủ giới, thủ hộ căn môn, thành tựu chánh niệm chánh tri, tri túc.”

Kinh nói “phòng hộ bằng sự phòng hộ của biệt giải thoát” (Pāli: *pātimokkha-saṃvarasaṃvuto*), tức ở đây được gọi là “biệt giải thoát luật nghi” (Skt: *prātimokṣa-saṃvara*). Sự phòng hộ này gồm rất nhiều điều khoản được liệt kê trong Kinh, mà các vị phiên dịch Pāli thường phân làm tiểu giới (*cūlasīlaṃ*), trung giới (*majjhimasīlaṃ*) và đại giới (*mahāsīlaṃ*). Trong đó, tiểu giới bao gồm sự tránh xa mười nghiệp đạo bất thiện, cùng với sự từ bỏ các thú vui thế tục và không có tư hữu. Trung giới bao gồm những phương tiện sinh sống không phù hợp với người xuất gia, gọi là các tà mạng, như hành nghề bói toán, xem thiên văn địa lý các thứ. Phần đại giới bao gồm những phiếm luận gọi là “súc sinh luận”.

Nhận xét chung, “biệt giải thoát” được Kinh nói như vậy chỉ bao gồm những điều khoản cấm chế đối với người xuất gia. Những điều khoản này được phát triển theo thời gian song song với sự bành trướng của chế độ Tăng-già để cuối cùng hình thành luật điển của Tỳ-kheo và Tỳ-kheo ni, được gọi là Kinh Biệt giải thoát (*Prātimokṣa-sūtra*), mà chúng tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni mỗi nửa tháng phải tập học và tụng đọc gọi là “thuyết giới” (*Prātimokṣa-uddeśa*). Xem thế, trong nguyên thủy, *prātimokṣa* hay biệt giải thoát là danh từ đặc biệt để chỉ luật của tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni, nhưng Hữu bộ đã diễn rộng thành nguyên lý đạo đức cơ bản của tất cả chúng đệ tử Phật, tại gia và xuất gia.

Câu-xá, cũng như *Tì-bà-sa* không có định nghĩa trực tiếp về “biệt giải thoát”, mà chỉ gián tiếp nói: “Ngoại đạo cũng có giới nhưng không gọi là biệt giải thoát vì nó không dẫn đến cứu cánh giải thoát điều ác. Do bởi y cứ trên hữu (*bhava*) mà thiết lập.”^[7] Y cứ trên hữu, nghĩa là mong rằng do sự trì giới này mà đời sau ta sẽ như vậy như kia, sinh thiên chẳng hạn.

Có tám nhóm luật nghi biệt giải thoát: luật nghi tỳ-kheo, luật nghi tỳ-kheo-ni, luật nghi thức-xoa-ma-na, luật nghi sa-di, luật nghi sa-di-ni, luật nghi ưu-bà-tắc, luật nghi ưu-bà-di, luật nghi cận trụ. Tám nhóm này phân biệt theo tính phái. Như ưu-bà-tắc (cận sự nam) và ưu-bà-di (cận sự nữ) đều có chung năm giới như nhau. Nhưng tính phái sai biệt cho nên hình thức trì hay phạm cũng sai biệt. Như giới tà dâm chẳng hạn, hình thức vi phạm của nam và nữ không giống nhau. Các nhóm khác cũng vậy.

Tổng chi, về tự thể, chỉ có bốn loại luật nghi biệt giải thoát: a. luật nghi cận sự, gồm năm điều gọi là năm học xứ; b. luật nghi cận trụ, gồm tám điều; c. sa-di và sa-di-ni, mười điều; d. tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni, gọi chung là giới cụ túc được phân thành bảy tụ tức bảy chương trong Luật điển, và năm thiên tức năm mức phạm tội. Thức-xoa-ma-na (chánh học) là sa-di-ni đang học tập để chuẩn bị trở thành tỳ-kheo-ni, tự thể của giới là sa-di-ni.

3. Thọ giới và đặc giới

Luật nghi biệt giải thoát là khả năng phòng hộ, ngăn cản bảy nghiệp đạo, chia làm hai nhóm chính. Nhóm thứ nhất, chỉ phòng hộ bốn nghiệp đạo: thân không sát sinh, trộm cướp, tà dâm và miệng không vọng ngữ. Nhóm thứ hai phòng hộ bảy nghiệp đạo: bốn nghiệp đạo kể trên, thêm ba điều thuộc về ngữ nghiệp. Trong đó, áp dụng cho hàng xuất gia, không tà dâm được thay bằng không dâm dục. Ba nghiệp đạo thuộc ý không được phòng hộ bằng biệt giải thoát, mà bằng chánh niệm và chánh tri.

Bảy nghiệp đạo thiện và bất thiện chỉ diễn ra trong Dục giới, thế giới của các chúng sinh không có tâm định. Do vậy, luật nghi biệt giải thoát cũng chỉ có tác dụng trong Dục giới.

Thêm nữa, trong Dục giới, chỉ có ba châu thiên hạ mới có đủ bảy nghiệp đạo. Châu thứ tư ở phía bắc, trong bảy chi này, chỉ có một chi duy nhất là tạp uế ngữ, vì được nói rằng chúng sinh trong đây cũng có ca hát, hay trò chuyện viển vông. Các nghiệp đạo khác không có tác dụng, vì nhân dân trong châu này không có khái niệm về tư hữu. Điều này như được nói trong các Kinh^[8]. Do không có khái niệm về tư hữu nên không có cạnh tranh để tích lũy. Do không có cạnh tranh tích lũy nên không có sát sanh và trộm cướp. Cũng do không có ý niệm tư hữu, nên cũng không có khái niệm sở hữu gia đình, vợ chồng và con cái, nên không có tà dâm. Không có vọng ngữ các thứ cũng do bởi tính cách ấy.

Về châu này, gọi là Bắc Câu-lô (Uttara-kuru), có thể đọc *Câu xá* phẩm “Phân biệt giới”.

Ba nghiệp đạo tham, sân, si, có đủ cả trong bốn châu. Trong Bắc châu có, nhưng không hiện hành.

Nghiệp đạo mang tính chất xã hội như thế, cho nên, có thể được định nghĩa là bất cứ hành vi nào được thực hiện với ý định gây lợi hay hại cho chúng sinh khác, và hành vi ấy nhất định dẫn đến các đời sau để hình thành kết quả, hành vi ấy được gọi là nghiệp đạo. Trên đây, nói ba châu thiên hạ, tức chỉ giới hạn trong xã hội loài người. Suy diễn mà nói, chư thiên không có cạnh tranh tích lũy cho nên không có nghiệp đạo. Tuy vậy, cứ theo thần thoại, như chuyện kể chư thiên và a-tu-la chiến đấu với nhau để dành vương quốc thiên giới, cho nên cũng gây nghiệp sát. Nhưng đó là những chuyện thần thoại. Loài quỷ và thú (cầm thú), có đủ cả 10 nghiệp đạo thiện và bất thiện. Trong địa ngục, có ba nghiệp đạo hiện hành. Vì khổ quá, chúng sinh trong đây gây gỗ, ác khẩu với nhau. Cũng vì buồn khổ, chúng nói những lời tạp nhạp. Thân tâm bị bức rức, khốn khổ, nên chúng nổi sân với nhau. Tham và tà kiến có, nhưng không hiện hành. Không hiện hành tham, vì trong địa ngục chẳng có thứ gì đẹp khả ý để tham. Cũng không hiện hành tà kiến, vì không có quan điểm hay học thuyết gì. Những điều phân biệt này có tính truyền thuyết hơn là kinh nghiệm thực tế, nhưng nó cũng cho thấy ý nghĩa 10 nghiệp đạo thiện và bất thiện được hiểu như thế nào để có những phân biệt như vậy.

Luật nghi, như được biết, là khả năng phòng hộ 7 nghiệp đạo bất thiện, nói chung chỉ có trong Dục giới. Nhưng trong đây cũng chỉ đề cập đến bảy chúng đệ tử Phật là có đủ tư chất để phát sinh vô biểu luật nghi. Trong bảy chúng, tại gia có hai là cận sự nam (*upasaka*: uru-bà-tắc) và cận sự nữ

(*upasikā*: uu-bà-di); xuất gia có 5: sa-di, sa-di-ni, thức-xoa-ma-na, tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni.

Trong bốn loại luật nghi biệt giải thoát nêu trên, luật nghi cận trụ, về mặt hình thức, nửa mang tính xuất gia, nửa mang tính tại gia. Mang tính xuất gia, vì trong đây điều khoản tà dâm thay bằng không dâm dục. Mang tính tại gia, vì còn được phép tích lũy tư hữu. Những điều khác, cần được giải thích trong hai phương diện: xã hội và tâm lý. Về phương diện xã hội, người xuất gia hoàn toàn thoát ly gia đình và xã hội. Trong luật nghi cận trụ, không có sự thoát ly này. Như điều khoản nói trang sức chẳng hạn. Với người xuất gia, không được phép trang điểm, trau chuốt sắc đẹp vì dễ phát sinh tham luyến. Trong giới cận trụ, cũng có thể giải thích như vậy, nhưng đó là lý tưởng; trong thực tế, vì trang điểm hay nằm ngồi trên những chỗ cao sang làm phát sinh tâm kiêu mạn và quyền lực. Người đời trang sức hay phục sức ngoài mục đích làm đẹp, còn hàm thái độ kiêu mạn, khoe khoang thân phận và tài sản cũng như dung sắc. Vì sống trong gia đình, giữa những ràng buộc, tâm lý này diễn ra hằng ngày. Giới cận trụ có hiệu lực trong một ngày một đêm để người cư sĩ có điều kiện tạm thời thoát ly ràng buộc xã hội. Nếu không cảm thấy ràng buộc và cần thoát ly, sẽ không thể phát triển nhận thức sâu sắc về Thánh đạo.

Về phương diện khác của giới cận trụ, đó là ý nghĩa tôn giáo. Từ cận trụ, *upavasatha* hay *uposatha*, không phải là từ riêng biệt của Phật giáo. Nó có từ nguồn gốc Veda. Các gia chủ bà-la-môn trong Veda có nhiệm vụ định kỳ tế tự thần linh. Ngày tế tự, họ kiêng ăn chiều. Tục lệ kiêng ăn có từ cổ đại trong hầu hết các tôn giáo. Trong thời Phật, các đệ tử tại gia của Phật trước hết là người đã tin theo các đạo khác, phần lớn là Veda. Khi theo Phật, tập quán tôn giáo này vẫn còn ảnh hưởng. Thay vì bấy giờ cử hành tế tự *upavasatha* (cận trụ) để thực hiện phận sự đối với thần linh, các đệ tử Phật được khuyến khích ngày ấy nên chú tâm trì giới để tăng trưởng đạo đức, thể hiện bổn phận đối với chính mình. Trong *upavasatha* của các bà-la-môn, có điều cấm kỵ là kiêng ăn chiều. Trong luật nghi cận trụ, không ăn chiều được xem là giới thể, điều khoản chủ yếu.

Luật nghi biệt giải thoát như nói trên gọi là các loại giới thế thọ, được tác thành bởi ba yếu tố: xã hội, tâm lý và sinh lý. Do yếu tố xã hội nên chỉ có hiệu lực trong những cộng đồng xã hội đặc biệt với trình độ phát triển nhất định. Do yếu tố tâm lý, nó tùy thuộc nhận thức và ý chí quyết định. Yếu tố thứ ba không kém quan trọng, đó là quy luật phản ứng tự vệ của cơ thể. Tức do nhận thức rằng hành vi như vậy có thể dẫn đến hậu quả xấu của nghiệp báo, nhưng ý chí rất nhiều khi không đủ mạnh để chống lại những cám dỗ hay phản ứng khi bị xúc phạm, do đó cần luyện tập để cho thân và ngữ trở thành tập quán đạo đức, không làm những điều xấu dẫn đến hậu quả xấu của nghiệp báo.

Hiệu lực của khả năng phòng hộ này tùy thuộc phần lớn vào điều kiện sinh lý cơ thể. Vì vậy, trong giới tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni, một số khiếm khuyết về cơ thể không được phép thọ, vì cho rằng nó không có tác dụng gì vì giới thể không phát sinh. Cũng vì lý do này mà nói súc sanh cũng có thể thọ giới nhưng chỉ phát sinh diệu hành chứ không thể phát sinh luật nghi. Như trong một số chuyện kể, long vương cũng thường hiện lên thọ giới. Tuy thọ, có phát nguyện thọ giới, nhưng không thành tựu luật nghi, mà chỉ thành tựu diệu hành. Đó cũng chỉ là chuyện truyền kỳ, không cần thiết để nói đáng tin hay không đáng tin. Tuy vậy, nó cũng cho biết hiệu lực của luật nghi như thế nào.

Thành tựu luật nghi biệt giải thoát là khi vô biểu phòng ngự các nghiệp đạo phát sinh trong thân người thọ giới và tồn tại ở đó cho đến khi mất hiệu lực hay bị hủy. Sự phát sinh của vô biểu phòng ngự này trong khi thọ giới gọi là đắc giới. Đắc giới hay thành tựu luật nghi biệt giải thoát chỉ phát sinh trong một số điều kiện nhất định khi thọ giới, ngoài ra, không hội đủ các điều kiện này, sự thọ giới chỉ được gọi là diệu hành.

Vô biểu sắc của luật nghi biệt giải thoát vì chỉ tồn tại và có tác dụng trong Dục giới trong trạng thái tán tâm do đó thay đổi tùy thuộc biểu nghiệp của thân và ngữ. Lý do là trong trạng thái tán tâm, ý chí không đủ mạnh để kích khởi phát sinh vô biểu sắc. Vì vậy, đối với Hữu bộ, vấn đề thọ giới và đắc giới được đặc biệt lưu ý.

Đắc giới, chỉ sự phát sinh vô biểu sắc trong lúc thọ giới làm tự thể cho luật nghi phòng hộ. Các loại giới thuộc luật nghi biệt giải thoát vì vậy được gọi là “giới thệ thọ” (*samādāna*), do người muốn có giới tự mình phát biểu ý chí muốn thọ dưới sự xác nhận của một cá nhân hay một tập thể có đủ tư cách để xác nhận. Cá nhân nói đây là người đã có giới, trong trường hợp thệ thọ đối với năm giới tại gia (cận sự), tám giới (cận trụ), sa-di, sa-di-ni, và thức-xoa-ma-na. Giới tỳ kheo và tỳ kheo ni phải được thệ thọ trước tập thể Tăng tỳ kheo và tỳ kheo ni theo túc số quy định. Những quy định này chi tiết được chỉ rõ trong Luật tạng.

Điều kiện căn bản để có thể đắc giới đối với tất cả các loại giới này là trước tiên phải quy y Tam bảo. Ý nghĩa muốn nói rằng nếu không nhắm đến mục đích cứu cánh là giải thoát sinh tử thì không thể phát sinh khả năng phòng hộ, ví như người đi đường mà không xác định được đích đến thì dễ sinh mệt mỏi và có thể đi lạc đường hoặc thôi lui.

Mặt khác, điều tranh luận sôi nổi giữa Hữu bộ và Kinh bộ là trường hợp thọ năm giới để thành đệ tử tại gia. Với Hữu bộ, phải thệ thọ đủ; còn mức hoàn hảo trì giới thì tùy thuộc năng lực và thời gian. Với Kinh bộ, có thể chỉ phát nguyện nhận thọ một hoặc hai, cho đến đủ cả năm. Mỗi bên đều dẫn

Kinh, nhưng phân tích cú pháp lời Phật và giải thích theo ý riêng của mình. Tranh luận này có thể tể toái, nhưng nó cũng cho thấy quan điểm đạo đức có thay đổi theo tình hình phát triển của xã hội.

Theo ý kiến các vị Hữu bộ, khi quy y để trở thành đệ tử Phật, người đó từ đó trở đi tất phải có phẩm chất đạo đức trong trình độ khả dĩ chấp nhận, không nhất thiết phải là con người hoàn hảo. Có thể xem đây là xu hướng chủ nghĩa hình thức về vấn đề đạo đức.

Theo ý kiến các vị Kinh bộ, chỉ cần phát nguyện quy y Tam bảo là đủ để trở thành đệ tử Phật. Phát nguyện thọ điều khoản giới luật nào là tùy khả năng. Phát nguyện thọ nhưng năng lực trì giới kém, thường xuyên vi phạm, thế thì sự thọ giới chỉ là hình thức suông. Đây có thể được xem là xu hướng duy ý chí.

4. Căn bản nghiệp đạo

Nghiệp, như đã hiểu, là hành vi nhắm đến mục đích với ý đồ thiện hay bất thiện do bị khuấy động bởi phiền não; khi mục đích đạt được, ngay trong sát-na ấy, nghiệp đạo căn bản thành hình; nó định hướng và cũng định hình cho kết quả trong tương lai. Nghiệp đạo cực thiện là hành vi thọ giới và vô biểu của giới phát sinh. Cho nên, quá trình thọ giới cũng chính là diễn tiến hành sự của nghiệp đạo.

Một cách đại cương, khi ý thức bị tác động bởi các đối tượng ngoại giới hay nội giới, nó quan sát và tư duy rồi đi đến quyết định phải làm gì. Quyết định này gián tiếp hoặc trực tiếp điều khiển thân và ngữ hoạt động. Nói gián tiếp, chỉ cho lý giải vấn đề của Hữu bộ; trực tiếp, chỉ cho chủ trương của Kinh bộ. Hai bộ phái này đại diện cho hai xu hướng lý giải quá trình tạo nghiệp trong các bộ phái, kể cả Đại thừa.

Nói chung, Hữu bộ cũng như Kinh bộ, và cũng như hết thảy các bộ phái khác, thấy đều tin tưởng ý thức hay tâm ý có khả năng vô biên, do đó nó có thể làm bất cứ điều gì nó muốn. Cho nên, với Kinh bộ, diễn tiến tạo nghiệp có vẻ đơn giản hơn. Khởi đầu, ý thức khởi ý định, nó quan sát và suy nghiệm, gọi là hoạt động của tư (*cetanā*). Hoạt động này tiếp diễn tạo thành dòng chảy liên tục gọi là tương tục tư (*cetanā-santāti*). Do thường xuyên lặp lại nên ý chí quyết định càng lúc càng tăng cường; đây gọi là quá trình mà chuỗi tương tục được huân tập bởi tư. Được huân tập (*paribhāvita*) đồng nghĩa với được tăng cường. Chuỗi tương tục này biến đổi một cách vi tế, cho đến thời điểm của cao độ huân tập, nó đủ năng lực điều khiển mọi cử động của thân và ngữ.

Ý thức như vậy được ví dụ như ông vua, vì có năng lực tự tại. Hữu bộ cũng tin như vậy, nhưng khác hơn Kinh bộ, ở đây ông vua không trực tiếp làm gì cả, mà chỉ phát biểu ý muốn, và khi ấy các thuộc hạ làm những điều cần làm để ý muốn của vua được thỏa mãn. Nói cách khác, tuy có năng lực tự tại, nhưng ý thức không trực tiếp tạo nghiệp. Ý thức chỉ phát khởi ý định, và hành sự tạo nghiệp là sắc pháp vô biểu của thân và khẩu. Chúng ta chỉ có thể biết được lý giải của Hữu bộ trong chừng mực đó, vì không có minh văn nào nói rõ hơn. Có lẽ các vị luận sư này tuy hiểu ý muốn và hành sự của vua là như thế, dù vậy, cũng như các bộ phái khác, xem tác động của ý thức lên thân và khẩu là sự kiện đương nhiên, không cần lý giải.

Vấn đề không đơn giản như vậy. Ý thức, giả thiết tồn tại một thực thể như vậy, là thực thể không hình chất, không chiếm một khoảng không gian nào, do đó nó cũng không di chuyển lần lượt từ điểm này sang điểm khác như các thực thể vật chất. Bản thân nó không có tính chất đối kháng, không cái gì có thể cản trở nó, và nó cũng không ngăn cản cái gì. Vậy làm sao nó có thể đẩy cánh tay di chuyển? Vấn đề hết sức nghiêm trọng đối với các triết gia tâm học và các nhà khoa học não. Khi sự hiểu biết về não càng rõ hơn, và nhất là khi phát sinh vấn đề trí tuệ nhân tạo do khả năng suy nghĩ vượt bậc của máy điện toán, vấn đề tâm và vật, ý thức và não, càng trở nên tranh luận phân vân giữa các nhà nghiên cứu.

Các vị Hữu bộ một cách vô tình cũng đã ý thức được vấn đề này do đó không để cho ý thức trực tiếp hành sự tạo nghiệp, mà phải qua trung gian các vô biểu sắc, cũng như ý muốn của ông vua được thực hiện qua các thần thuộc. Nhưng không tiến thêm để lý giải vì sao. Trong truyền thống tín ngưỡng thần quyền, năng lực tự tại của vua như vậy là do Thượng đế quy định; nó tự nhiên như vậy là như vậy. Ngay ở Trung Hoa, ý niệm thần quyền rất mờ nhạt từ buổi đầu lịch sử, nhưng trong đà phát triển xã hội, cũng dành cho hoàng đế quyền lực tự tại do trời ban. Thế thì, trong bối cảnh chung như vậy, không có động cơ nào để khiến các vị Hữu bộ đặt thêm vấn đề. Các vị Thượng tọa cho rằng ý căn nằm ở trái tim thì chắc không hề bận tâm thắc mắc vấn đề này. Các vị Duy thức, được xem là phát triển hậu kỳ của Phật giáo Đại thừa, cũng không hề đặt vấn đề. Cho nên, chúng ta không có cơ sở bằng minh văn nào trong lịch sử tư tưởng Phật giáo để tìm hiểu cách lý giải vấn đề.

Tuy nhiên, trong Kinh đức Phật cũng đã nói rằng “thức duyên danh sắc, danh sắc duyên thức”, cả hai không bao giờ tách rời, cho đến khi nhập niết-bàn. Ý nghĩa này muốn nói rằng, trong sát-na tối sơ khi thọ sinh, thức tức nghiệp quá khứ kết hợp với di truyền của cha mẹ để thành danh-sắc. Cho nên, danh và sắc trở thành một thực thể bất khả phân trong suốt chu kỳ của sự sống. Danh-sắc phát triển thành sáu xứ, gồm năm quan năng cảm giác và ý

thức. Như vậy, tâm và sắc tuy được giả thiết như là hai thực thể riêng biệt, nhưng trong trường kỳ luân chuyển sinh tử, cả hai không hề phân ly. Vậy thì, hoạt động của căn không thể không có thức, và trong hoạt động của thức cũng không thể không có căn. Chỉ tùy thuộc điểm đứng để quan sát mới phân biệt đây là sắc căn và kia là tâm thức khác nhau. Điều này khả dĩ bổ sung lý giải của Hữu bộ về ý nghĩa thức không trực tiếp tạo nghiệp, mà gián tiếp qua hoạt động của thân và ngữ.

Chúng ta trở lại vấn đề. Khi do bởi hoạt động của tư (*cetanā*) đạt đến cao điểm quyết định, ngay lúc ấy một loại sắc pháp mới phát sinh nơi bộ phận của thân cần để hành sự, và bộ phận ấy bắt đầu cử động. Đây nói là sát-na biểu nghiệp của thân phát sinh. Đồng thời với nó có phát sinh vô biểu hay không, còn tùy mức độ cường lực tác động của tư. Như người trong khi lễ bái mà không có tâm thiết tha, lúc ấy chỉ có thân biểu mà không có vô biểu. Trong vấn đề thọ giới, tất cả thân biểu phát sinh đồng thời cũng phát sinh vô biểu.

Giai đoạn bắt đầu khởi sự hành động, cho đến thời điểm mục đích được hoàn tất, gọi là gia hành của nghiệp đạo (*karmapatha-prayoga*). Không có nghiệp đạo nào mà không có gia hành. Vì không thể vừa khởi ý nghĩ là mục đích liền được đạt đến. Chuyện kể các Tiên nhân thời xưa bằng thần thông khi khởi tâm niệm muốn đốt cháy khu rừng, tức thì khu rừng bốc cháy. Nhưng đó là truyền thuyết, thực tế có như vậy hay không, ở đây không bàn đến.

Một người sau khi nghe Pháp, rồi hiểu và tin, bèn phát tâm quy y và thọ giới. Đây chỉ là giai đoạn huân tập tư. Khi đã quyết định, thân và ngữ bắt đầu khởi động. Đây là khởi điểm của gia hành nghiệp đạo. Sát-na đầu tiên cần được kích phát bởi lực của tâm, lực này gọi là nhân đẳng khởi (*hetu-samutthāna*). Nếu có ý định tạo nghiệp bất thiện, thì tâm đẳng khởi này bị nhiễm bởi tham, hoặc sân, hoặc tà kiến. Phát tâm quy y và thọ giới, tâm này liên hệ với ba thiện căn là vô tham, vô sân, và vô si. Sau sát-na thứ nhất được kích khởi, biểu nghiệp cần được liên tục thúc đẩy bởi tâm, lực vận hành này gọi là sát-na đẳng khởi. Lực phát động, nhân đẳng khởi, là lực chuyển. Lực vận hành là lực tùy chuyển. Nói cụ thể hơn, sau khi đã quyết định, trong khi tiến hành các điều kiện cần thiết để thọ giới, ý thức quyết định thọ giới thường xuyên theo sát các cử động của thân biểu; nếu vì lý do gì đó, ý nghĩ này tạm thời ngưng, nghĩ sang chuyện khác, mặc dù cử động thân vẫn tiếp tục, nhưng bấy giờ cử động ấy không phải là thân biểu của gia hành nghiệp đạo của mục đích thọ giới. Tuy thế, vô biểu của nó vẫn tồn tại. Chỉ khi nào người ấy thay đổi ý định, thôi không thấy cần quy y thọ giới nữa, bấy giờ vô biểu gia hành này tự động hủy.

Quan hệ biểu và vô biểu trong giai đoạn gia hành này cũng tương tự như các hoạt động nhận tin, thông tin, và lưu trữ thông tin trong quá trình học tập

và ký ức. Hành vi nếu được lặp lại thường xuyên hơn, ký ức sẽ trở thành bền hơn. Đó là thế lực được tăng cường do bởi huân tập. Mỗi khi ý thức vươn đến đối tượng mà nó nhắm đến như là mục đích hành động, bấy giờ cường độ của dòng chảy tư được tăng, được huân tập để càng lúc càng mạnh hơn. Cũng vậy, biểu nghiệp của gia hành thọ giới nếu được thường xuyên lặp lại, vô biểu càng được tăng cường, giới thể khi thành tựu sẽ có lực phòng hộ mạnh hơn.

Vô biểu sắc phát sinh thành căn bản nghiệp đạo khi mục đích nhắm đến được hoàn tất, đó là sát-na đặc giới thể. Nó trở thành lực phòng hộ bảy chi nghiệp đạo bất thiện. Do bản chất của các đối tượng có khả năng bị tổn hại bởi hành vi bất thiện, tương ứng có bảy loại vô biểu sắc khác nhau, chúng được tạo thành từ các đại chủng riêng biệt.

Vô biểu sắc là thể của nghiệp đạo, cũng là tự thể của luật nghi, hay giới thể, y trên thân này mà tồn tại. Khi thân này rã, vô biểu sắc này cũng hủy theo. Nếu vậy, nghiệp đạo tồn tại như thế nào để dẫn đến kết quả trong các đời sau? Đây là vấn đề “Nghiệp và Nghiệp quả”.

5. Trụ luật nghi

Căn bản nghiệp đạo là danh từ để chỉ thể của nghiệp đạo phát sinh trong sát-na duy nhất khi mục đích được đạt đến. Sát-na tiếp theo sau đó, cho đến khi nào vô biểu bị hủy, gọi là hậu khởi của nghiệp đạo (*pr̥ṣṭha-karmapatha*). Trong nghiệp đạo hậu khởi, vô biểu luôn luôn tồn tại, nhưng biểu nghiệp hoặc có, hoặc không. Hành vi của thân và ngữ sau khi đặc giới, bất kể thời gian nào, được thực hiện do bởi tác ý liên hệ đến giới, những hành vi ấy là biểu nghiệp của hậu khởi.

Bởi vì vô biểu luật nghi vốn là sắc, y trên thân này mà tồn tại, khi thân rã thì vô biểu cũng tự động hủy, cho nên thọ giới và đặc giới trong đời này không ảnh hưởng đến đời sau. Nghĩa là, trong đời sau không có lực phòng hộ nếu không thọ giới.

Người được cho là đặc giới thể, trong thân tồn tại vô biểu của luật nghi, người đó được gọi là “trụ luật nghi”. Có nghĩa là sống trong môi trường được phòng hộ.

Vô biểu luật nghi, xét về thời gian, có hai loại: suốt đời, và một ngày một đêm. Tám giới cận trụ thuộc loại sau, chỉ có hiệu lực từ bình minh xuất hiện ngày hôm nay, cho đến thời điểm bình minh xuất hiện ngày hôm sau, giới thể tự xả, vô biểu của luật nghi tự động hủy.

Ngoài ra, tất cả các loại giới khác đều có hiệu lực suốt đời kể từ khi đặc giới. Khi ấy vô biểu sắc của luật nghi bị hủy. Cũng còn một số nguyên nhân

khác khiến vô biểu bị hủy, luật nghi xả. Nguyên nhân thứ nhất là do ý nguyện, khi người có giới không muốn giữ giới ấy nữa, và tuyên bố xả. Như tỳ-kheo hay tỳ-kheo-ni tuyên bố xả học xứ và hoàn tục. Tuyên bố như thế nào để được xác nhận là hợp thức hay không hợp thức, chi tiết được nói rất kỹ trong Luật tạng. Nguyên nhân thứ hai, thân này là sở y của vô biểu luật nghi; cho nên khi thân rã thì vô biểu cũng tự động hủy. Thứ tư, do đoạn thiện căn, tức khi phát sinh tà kiến, không còn tin tưởng Tam bảo, không tin tưởng nghiệp báo luân hồi, bấy giờ luật nghi tự động xả, vô biểu tự hủy.

Cuối cùng, do phát sinh hai căn cùng lúc. Hai căn tức vừa nam căn vừa nữ căn. Đây là điểm khá tế nhị. Đối với tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni, một người khi phát sinh hai căn, bấy giờ không thể xác định nam hay nữ, do đó không thể xếp vào Tăng nào để sống chung. Trường hợp này có ba ý nghĩa. Về bản chất, tự thể của giới tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni cũng là một, nhưng do sai biệt tính phái nên, về mặt tâm lý cũng như sinh lý, điều kiện để trì giới và phá giới không giống nhau. Người phát sinh hai căn cùng lúc, để phán quyết học xứ trong trường hợp phạm hay không phạm, không biết căn cứ vào luật nào, tỳ-kheo hay tỳ-kheo-ni. Ý nghĩa thứ hai là về phương diện xã hội, tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni là hai tập thể sống riêng biệt vì lý do tính phái. Người không phân biệt được tính phái không thể xếp vào tập thể nào. Sống chung không phân biệt những người đồng tính và không đồng tính sẽ xảy ra nhiều vấn đề phức tạp về mặt tâm lý cũng như xã hội. Ý nghĩa sau cùng, là ý nghĩa được chú trọng trong các Luật cũng như Luận. Ý nghĩa này liên hệ đến Thánh đạo. Người hai căn, theo lý luận, do điều kiện tâm sinh lý, được ví như ruộng muối, không thể gieo trồng được thứ gì, không thể phát triển hạt giống vô lậu để đạt đến Thánh quả. Với những ý nghĩa trên, người phát sinh hai căn bị từ chối sống chung với tập thể xuất gia, vì giới thể vô biểu đã tự động hủy.

Ngoài trường hợp liên hệ đến tập thể xuất gia, trong các luận, cũng như trong các luật, không thấy nói riêng về điều kiện xả luật nghi hay không đắc luật nghi đối với các loại luật nghi biệt giải thoát khác. Nhưng theo suy diễn thì có thể nói tất cả đều bị xả, và trở thành luật nghi xử trung; sự trì giới không phạm lúc bấy giờ được xem là diêu hành, những hành vi tốt đáng khen ngợi; chúng không có khả năng phòng hộ các nghiệp đạo bất thiện nên không gọi là luật nghi biệt giải thoát.

Trường hợp phạm giới hay phá giới để dẫn đến kết luận xả hay không xả luật nghi, điều này cũng là đề tài tranh luận phân vân giữa các bộ phái. Tuy vậy, chủ yếu cũng chỉ là vấn đề liên hệ đến giới tỳ-kheo và tỳ-kheo-ni. Các luật đều có phân tích rất kỹ về các trường hợp này để có phán quyết được xem là hợp Chánh pháp. Bởi vì, khi một người mà giới thể bị xem là đã mất, đã hủy hoàn toàn, người ấy phải bị trục xuất ra khỏi tập thể. Trong thực tế, tranh

luận mất giới hay không mất giới đối với một tỳ-kheo bị cáo là phạm giới hay phá giới nhiều khi dẫn đến tình trạng phá tăng nghiêm trọng, tập thể tỳ-kheo bị chia rẽ không sống chung với nhau.

6. Giới tùy tâm chuyên

Luật nghi biệt giải thoát phát sinh tùy thuộc thân biểu, không hoàn toàn tùy thuộc ý chí, mặc dù ý chí vẫn là động lực phát khởi. Còn hai loại luật nghi khác không tùy thuộc thân biểu, mà hoàn toàn tùy thuộc sức mạnh của ý chí và nhận thức; đó là luật nghi phát sinh do bởi tĩnh lự, và do bởi nhận thức được bản chất của tồn tại, chứng nghiệm Thánh đế. Cả hai được gọi là luật nghi tùy tâm chuyên. Tự thể luật nghi vẫn là vô biểu sắc. Loại sắc này phát sinh và tồn tại hoàn toàn tùy thuộc tâm nên gọi là sắc tùy tâm chuyên.

Trường hợp nhập định, hay do chứng nghiệm Thánh đế, một số phiền não hay toàn bộ bị trấn áp, hoặc bị vĩnh viễn đoạn trừ. Ý thức không bị phiền não khuấy động, cho nên không có tác ý gây hại, thực hiện các hành vi bất thiện. Tính chất không làm này, Hữu bộ gọi là luật nghi, tự thể là sắc pháp. Nói cách khác, trong khi nhập định, do năng lực của định, một loại sắc đặc biệt phát sinh, có khả năng phòng ngừa các hành vi bất thiện. Cũng vậy, khi chứng nghiệm Thánh đế, do năng lực của Thánh đạo một loại sắc đặc biệt gọi là vô lậu sắc phát sinh; nó cũng có khả năng phòng ngừa các hành vi bất thiện.

Kinh bộ thừa nhận có các loại sắc này, nhưng đó không phải là luật nghi. Do không bị phiền não tác động, cho nên không làm. Đơn giản là “không làm” chứ không phải do được phòng hộ bởi sắc vô biểu. Trong kinh Phật cũng có nói đến loại sắc vô lậu. Hành giả khi tu tập định, do định lực dẫn sinh loại sắc đặc biệt, nếu định thuộc vô lậu thì sắc đó là vô lậu.

Trong sắc giới không có các hành vi bất thiện, do đó không có đối tượng để phòng ngừa. Đối tượng để phòng ngừa chính là các nghiệp bất thiện trong Dục giới. Các nghiệp này được thực hiện bởi thân và ngữ, thuộc sắc pháp, nên lực phòng ngừa cũng phải sắc pháp. Trường hợp này cũng tương tự như luật nghi biệt giải thoát. Mặc dù mọi cử động thiện hay bất thiện của thân và ngữ đều được điều động bởi tâm ý, nhưng dứt khoát, đối với Hữu bộ, ý thức không trực tiếp hành sự mà phải thông qua sắc. Cho nên, tĩnh lự luật nghi và vô lậu luật nghi đều có tự thể là sắc.

Kinh bộ bác bỏ với lý luận rằng, do định lực và nhận thức mà không hành các nghiệp bất thiện chứ không phải do lực phòng hộ bởi sắc pháp mà không hành các nghiệp bất thiện.

Như đã thấy trong đoạn trên, Pāli cũng lập năm loại luật nghi, nhưng không kể đến tịnh lự luật nghi và vô lậu luật nghi. Nói tóm, vô biểu sắc là khám phá đặc sắc của Hữu bộ.

Tuệ Sỹ

^[1] *Samaññaphalasutta*, D(PTS) i.63: *so evaṃ pabbajito samāno pātimokkha-saṃvara-saṃvuto viharati*.

^[2] Kathāvatthu (PTS) 441. Cf. *Points of Controversial*, transl. by Shwe Zan Aung & Mrs. Rhys David, London, 1915, p. 304.

^[3] *ibid*.

^[4] Pāli: *tīṇi moneyyāni – kāyamoneyyaṃ, vacīmoneyyaṃ, manomoneyyaṃ. Saṅgītisutta*, D(PTS) iii. 220.

^[5] *Tập dị*, quyển 6, tr. 390b01.

^[6] T26n1536, tr.452c20-27. Mười pháp vô học nơi A-la-hán: từ vô học chánh kiến, cho đến vô học chánh giải thoát và vô học chánh giải thoát tri kiến.

^[7] Trong từ Skt. *prātimokṣa*, tiền tố *prati-* trong đây có hai nghĩa: cá biệt và hướng đến. Định nghĩa gián tiếp này chỉ rõ nghĩa thứ hai: hướng đến giải thoát. Các sớ giải Trung hoa đều nói: giữ được điều nào (cá biệt) thì giải thoát riêng ác nghiệp đó. Có thể không chính xác.

^[8] *Trường A-hàm*, kinh số 4: “Tiêu duyên”; Pāli, *Dīghanikāya* 26: *Agañña-suttaṃ*.

NƯỚC NON CÁCH MÁY BUỒNG THÊU

Một ngày nóng, rồi một ngày lạnh. Người ta cứ mãi triền miên giữa những cơn nóng lạnh bức bách. Bức bách đến kỳ cùng, cho đến khi lòng người vĩnh viễn đắm chìm tận lòng biển. Không nghe và không thấy, người ta chỉ biết nói chuyện bằng những ngón tay, khi nào trời đã tối hẳn. Đến như thế thì đất đá lại biết nói chuyện hơn người. Để bàn tay bất động trên mặt bàn, mỗi mọt từ mảy trang sách sẽ từ từ chun ra. Trên mặt bàn sẽ hiện nhiều vết máu. Mùi tanh hôi từ các đồng trống kết tụ về ó tiếng quỳ cái đọc thư trên những xác lá.

Đừng nói chi đến mùa thu này đến mùa thu khác. Chỉ có mùi vị tức tưởi tanh hôi của những cảm khái trong các phong vận hư phù của tuế nguyệt. Những người quen thói chờ đợi và níu cái gì đến tức phải đến, những người ấy một khi người người phải mùi vị ấy thì lão đảo ngậy ngất như nhập đồng cốt, rồi sẽ chập chờn đứng dậy kêu gào, khản giọng kêu gào như quỳ đói. Quỳ đói thì cầu xin một bát cháo ở ngã ba đường, vạch cỏ mà tìm những hạt gạo muối.

Cũng thế, người ta có bốn phận tìm và lựa một đôi lời vụn vặt, nhưng nghe được, rồi đảo qua đảo lại để sắp đặt câu chuyện sinh tồn. Quỳ đói còn biết vạch cỏ để kiếm ăn để sống, người ta sao lại không? Tuy vậy, đã vì sinh tồn sao lại quên được cái cách điệu đàng đưa tuế nguyệt? Dù sao, từng đoàn người cũng đã lũ lượt, chờ khi đêm tối, kéo nhau vào những chốn rừng thiêng nước độc, ghé mắt trông chừng những hang đá, mỗi hốc cây. Họ đi tìm ở đâu? Người ta nói, họ đi tìm tình yêu và sự chết. Có kẻ nói gọn hơn, họ đi tìm sự sống. Cũng có thể thực và cũng có thể không thực. Sự thực thì có đây, nhưng tình thực thì không. Sự tình nào thì chẳng nông và nổi. Cái sự của tình nó nông như vũng nước của dầu chân trâu, cái tình của nó nổi như bong bóng.

Rồi cứ thế mà nó mãi. Từng đoạn và từng đoạn xô bồ như đoàn người vội vã xô đẩy nhau. Gắng gượng chống chế để kéo dài mọi sự. Tóc càng dài càng trắng. Đoàn người càng dài càng tối đen, chuyện được kể lẽ càng dài càng sặc mùi quỳ quái tanh hôi. Cũng còn có những lời nói dài bất tận, dài đến độ trời trở nên xanh và lạnh, lá tre trở thành đỏ và rụng xuống như máu.

Mang nương ngâm lộng màn hàn không Cửu Sơn tinh lục lệ hoa hồng.

Bài hát của cô gái mọi trên đỉnh Cửu Sơn, trong vùng đất Thương Ngô, chỉ hát cho một người nghe, và người độc nhất trong lịch sử văn học Trung Quốc có thể nghe, là vua Thuần. Cái tinh anh và thể phách của ngài không ngự trị trên lịch sử văn minh Trung Quốc, mà chỉ phảng phất trên môi của cô gái mọi. Người ta bắt chước điệu nói hư phù của quý mới nói ra như vậy, chứ như điệu nói của người thực thì không bao giờ. Bởi vì nhìn lên thì thấy một xe quý, nhìn xuống thì thấy một con heo ủ đất. Thế là trong cái phong vận tiêu tao của tuế nguyệt, một khi trời đất mở ra chỉ thấy toàn heo và đất bùn, khi khép lại, chỉ thấy toàn có quý.

Trung Hoa có ba người tài: Tiên tài Lý Bạch, Nhân tài Đỗ Phủ, Quý tài Lý Hạ. Tiên tài không thấy có sự nghiệp của Nghiêu Thuần gì hết, mà có Hằng Nga, có Dao Trì, thành ra chỉ có đàn bà và rượu.

Nhân tài thì có cười có khóc; có sao hôm sao mai.

Quý tài chỉ có cái xác chết của vua Thuần và những bài ca vu vơ của cô gái mọi thôi sao?

Nhưng có thể chắc chắn là không có mối tư lự nào nùng giữa những cái còn cái mất của ngày qua tháng lại. Quý mà sống thì cũng đồng như không sống? Chờ quý một xe? (Kinh Dịch) chẳng khác nào chờ cái không hư đạo giữa cõi tuần hoàn có sinh có diệt. Quý chỉ biết khóc mà thôi, và tiếng khóc của nó làm cho người ta sợ hãi thực. Biết sợ như thế rồi sau đó mới biết cười và biết ngêu ngao trong Du hí tam muội. Tóc trắng da mồi là tinh thể của Du hí tam muội: Bạch phát thương nhan, chính thị Duy ma cảnh giới (Tô Đông Pha). Nơi cõi đó có một mùa xuân vĩnh cửu kết tụ thành bụi phân hoa liễu:

Chi thượng liễu miên suy hựu thiếu

Thiên nhai hà xứ vô phương thảo

(Tô Đông Pha)

Sự kết tụ ấy đã khơi mở một nguồn suối tuôn trào, thành một niềm tương ứng vừa gần gũi vừa xa xôi của kẻ ở góc biển này và người ở chân trời nọ:

Ngồi kể lại chuyện ngày xưa cũ kỹ

Em không nghe vì anh cũng không nghe

Hồn hoa phấn xông hương sâu dị dị

Tóc vàng tơ tí mĩ ngón tay đè

Vì ngọc trắng cát làm thu xiêu lệch

Gió băng trời xin thổi bụi bay theo

Ngàn xuân rộng vô ngàn trong bóng nguyệt

Đầu xanh em tư lự suốt sông đèo

(Bùi Giáng - *Mưa Nguồn*)

Vì sự bức bách của nóng và lạnh, cho nên cái chuyện chưa từng xảy ra, bỗng chốc đã trở thành cũ kỹ. Từng ngày từng ngong ngóng buổi chiều để đi suốt qua một cánh đồng cỏ, ghé mắt trông chừng bóng liễu rũ. Trời sáng người làm quý, trời tối quý làm người. Người và quý cứ gây phiền muộn mãi cho nhau đến thế thì thôi.

Nước non cách mấy buồng thêu

Những là trộm nhớ thâm yêu chốc mòng

Trong buồng thêu đầy những mối mọt. Chúng không còn tham lam đắm đuối vật vờ với mùi giấy mùi mực của đồng sách này chồng lên đồng sách nọ như nấc thang dài vô tận đưa thẳng lên trời. Bây giờ chúng mê mẩn tâm thần chết lên chết xuống với cái mùi vị hương nồng của tóc cũ tóc mới, từ tóc ngắn chấm vai cho đến tóc dài chấm gót chân đỏ, chấm đến một vùng đất bạc.

Đứng mãi đây hay đi? Và đi đâu để đạp lên miền tương ứng? Tương ứng của xa vời trong gang tấc và của gang tấc trong xa vời? Hay một lần từ già chỗ đứng đó để mà đi tức là đi mãi, đi cho biết hết cõi sinh tồn, hết cõi hủy diệt?

Gác kính viện sách đôi nơi. Trong gang tấc là gấp mười quan san.

Câu chuyện sau đây nghe được từ sau tấm vách của một gia đình nọ.

Cái gia đình ấy không tôi nào mà vắng tiếng to tiếng nhỏ. Họ là hai anh em ruột thịt. Bằng cái tuổi ấy, nếu không nhịn được, ai cũng có quyền lập gia đình riêng, tội gì mà phải gấn bó, rồi chung đụng để cứ gây phiền toái cho nhau hoài. Họ làm phiền nhau thì có, mà làm phiền hàng xóm thì không. Bởi vì, dù họ có cãi nhau thực đấy, nhưng nghe rành rõi; không vội vàng gay gắt.

- Sao chú không bảo nó xéo đi nơi khác, thế có hơn không?

- Có gì mà phiền? Hấn đến đó vì chuyện riêng của hấn, can dự đến ai.

- Ủ, thì đã can dự gì đến ai. Sao chú không lấy mắt của chú treo lên trên cành cây mà nhìn nó có hơn không? Tội gì mà thấp thỏm trông chừng./.

Tuệ Sỹ

Mười huyền môn trật tự của thế giới trong tương quan vô tận

Phật lịch 2545, không ghi NXB, tr. 80-86
[tiếp theo cuối trang 86 là một tờ giấy trắng.

Sách in quá xấu và rất nhiều lỗi.

Tôi không có bản in nào khác đáng tin cậy để đối chiếu, sửa bớt lỗi...].

Tuệ Sỹ Văn Tuyển tập III, VĂN HỌC, tr. 81-85



LỄ THÁNG BẢY

cho những oan hồn phiêu bạt

Tục truyền tháng bảy mưa ngâu.

Trong các sinh hoạt nhân gian của truyền thống ta, tháng bảy là tháng đượm nhiều sắc thái văn chương nhất. Tháng bảy, mưa ngâu, nhịp cầu Ô thước bắc qua giải Ngân hà; hai tâm hồn lẻ loi cô độc, hằng đêm tư lự trong nỗi sầu ly biệt thiên thu giữa bầu trời cao rộng, chọn mùa mưa sụt sùi để gặp nhau, chỉ trong một thoáng chốc, rồi đời cũng như con nước trôi xuôi... Đây đó, giữa những cụm rừng khuya u tịch, vẫn còn có những oan hồn cô độc, lần mò tìm lại nẻo sống của một thời xa xưa. Kẻ chết và người sống, khéo hẹn nhau để chu tất những món nợ ân tình đã từng chôn sâu dưới lòng đất. Khi đêm càng về khuya, âm hưởng trầm buồn của người sống phảng phất trong lễ cúng thí cô hồn chen lẫn với tiếng trùng nỉ non, thì tình tự của kẻ sống và người chết càng nghe ra khúc điệu tha thiết vô cùng:

*Dấu người thập loại biết là đâu
Hồn phách mơ màng trải mấy thu
Còn biển nghinh ngang bầu thế giới
Những mồ vô chủ thấy mà đau*^[1]

Trong các lễ cúng thí cô hồn, trai đàn chẩn tế được tổ chức quy mô nhất. Nó bao hàm cả hai khía cạnh văn chương và triết lý, gần như tất cả tinh hoa của tư tưởng và văn học Phật giáo Đại thừa Mật tông được gói trọn vào đây.

I

Về hình thức, trai đàn này dựa trên nền tảng của triết học Mật giáo. Túc bố trí theo một hình thức đơn giản của mạn-đà-la (*maṇḍala*)^[2]. Đó là một

vòng tròn, được tượng trưng như một đóa hoa sen nở trọn, và vòng tròn này là căn bản vũ trụ luận của Mật giáo. Thông thường, có hai bộ mạn-đà-la. Kim cang giới mạn-đà-la (*vajradhātu-maṇḍala*) biểu tượng cho trí tuệ sở chứng của Phật. Thai tạng giới mạn-đà-la (*garbhadhātu-maṇḍala*) biểu tượng cho phương tiện độ sinh của Ngài ^[3]. Mỗi mạn-đà-la đều dựa trên một số chủ điểm tư tưởng của Đại thừa giáo. Chủ điểm đáng ghi nhớ nhất, đại lược như sau.

Trước hết, chúng ta nên biết rằng theo quan điểm truyền thống của Phật giáo, vũ trụ gồm hai thành phần. Một đấng là nhân cách, tức lấy con người hay các loài hữu tình làm bản vị, mà trên hết, lấy nhân cách của Phật làm biểu hiệu cho bản thể tuyệt đối. Đấng khác nữa, là thế giới của nhân cách, là những pháp sở chứng và thọ dụng bất khả tư nghị của Phật. Nhân cách có năm yếu tố, gọi là năm uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Chúng tập hợp thành một bản ngã giả tượng nên được gọi là uẩn. Thế giới của nhân cách được cấu tạo bởi năm yếu tố, gọi là năm đại ^[4]: địa, thủy, hỏa, phong và không.

Trên cơ sở giáo nghĩa này, trước hết mạn-đà-la của Kim cang giới được thiết lập để biểu hiện trí tuệ sở chứng của Phật. Kim cang là loại chất rắn không bị bất cứ gì hủy hoại được. Do đó kim cang được vận dụng như một khái niệm cụ thể hóa yếu tính tồn tại của Phật thân, gọi là Kim cang bất hoại thân (*vajrasamhātanakāya*). Thân ấy, cũng như thân của tất cả mọi loài chúng sinh, đều do năm uẩn, và năm đại cấu thành. Nhưng tồn tại của Phật thân không khác biệt với hoạt dụng của Phật trí. Do đó, năm đại tương ứng với năm trí (*pañca jñānāni*). Và nhân cách của Phật, như là chính thể thống nhất của tồn tại và nhận thức, được biểu hiện thành năm đức Như lai tương ứng, tức là Ngũ trí Như lai, hay năm vị Thiên Phật (*pañca dhyānibuddhāḥ*)

Kim cang giới mạn-đà-la thuyết minh hoạt dụng của trí tuệ sai biệt trong lý tính không sai biệt, do đó Ngũ trí Như lai là trọng tâm của mạn-đà-la này. Hình dạng cơ bản là một hình tròn, gọi là *nguyệt luân* (*candra-maṇḍala*). Bên trong hình tròn này thiết lập các biểu tượng của năm vị Như lai. Chính giữa là vị trí đức Đại Tỳ-lô-giá-na, hay Đại Nhật Như-Lai (*Mahāvairocana-Tathāgata*). Đó là Pháp thân Phật (*DharmakāyaBuddha*), như mặt trời bủa rộng ánh sáng bình đẳng và bao dung cùng khắp cả vũ trụ. Trong năm đại, Ngài biểu tượng cho không đại (*ākāśadhātu*), và bản chất của hư không là bao dung. Trong năm uẩn, Ngài là biểu tượng của thức uẩn (*viññāna-skandha*). Trong năm loại trí, Ngài biểu tượng cho Pháp giới thể tánh trí (*dharmadhātu-svabhāva-jñāna*).

Bốn phương chung quanh Đại Nhật Như lai là vị trí của bốn đức Như lai, theo thứ tự từ Đông qua Nam cho đến Bắc như sau:

A-Súc-Bê Phật (*Akṣobhya*), hay Bất-Động Như Lai với các biểu tượng: Phong đại (*vāyu-dhātu*), nhờ đó mà vũ trụ có vận động; hành uẩn (*saṃskāra-skandha*), động cơ tạo tác của các loại hữu tình; đại viên cảnh trí (*ādarśa-jñāna*), như tấm gương tròn bao la và ngời sáng phản chiếu mọi hiện tượng sinh thành và hủy diệt của thế giới.

Bảo Sinh Phật (*Ratnasambhava*) với các biểu tượng: hỏa đại (*tejo-dhātu*), khả năng làm chín muồi để đưa đến chỗ thành tựu các vận động của chúng sinh và thế giới; tướng uẩn (*saṃjñā-skandha*), khả năng truy ức quá khứ và ước vọng tương lai để thúc đẩy sự tiến hành sinh hóa; bình đẳng tánh trí (*samatā-jñāna*), khả năng quan sát bình đẳng các pháp không bị ràng buộc ngã và pháp.

A-di-đà Phật (*Amitabhā*): thủy đại (*ab-dhātu*), khả năng kết hợp các pháp để tác thành duyên sinh hay duyên khởi; thọ uẩn (*vedana-skandha*), khả năng hưởng thụ thành quả của các vận động; điều quán sát trí (*pratyavekṣaṇā-jñāna*), nhìn thấy rõ chân tướng của vạn hữu của tác dụng sinh khởi, tồn tại và hủy diệt.

Bất Không Thành Tựu Như lai (*Amoghasiddhi*): địa đại (*pṛthivī-dhātu*), khả năng duy trì sự tồn tại của vũ trụ; sắc uẩn (*rūpa-skandha*), tác thành thế giới hữu tình; thành sở tác trí (*krtyānuṣṭhāna-jñāna*), thể hiện các phương tiện giáo hóa chúng sinh.

Mỗi đức Như lai đều có bốn Bồ-tát thân cận. Tất cả là mười sáu Đại Bồ-tát. Ngoài ra, nội đàn có bốn cúng và ngoại đàn bốn cúng; tất cả tám cúng dường Bồ-tát. Cùng với bốn Nhiếp Bồ-tát nữa. Cơ bản, Kim cang giới mạn-đà-la có tất cả ba mươi bảy tôn vị.

Thai tạng giới biểu hiện đại bi tâm của Phật, từ đó lưu xuất tất cả các phương tiện độ sinh. Từ Thai tạng giới, vạn pháp được thai nghén và dưỡng dục, cho đến thành tựu các phẩm chất siêu việt của đại trí và đại bi. Do đó, đàn tràng của Thai tạng giới được hình dung là một đóa sen có tám cánh. Đóa sen tám cánh này chính là hình ảnh trái tim bằng thịt của chúng sinh. Đại bi tâm không phải là một khái niệm trừu tượng, nhưng là sự rung động của trái tim bằng thịt ấy. Hoa sen, theo ý nghĩa nhân quả đồng thời, nghĩa là khi chúng sinh vừa phát tâm bồ-đề, ngay lúc ấy Phật quả đã được thành tựu. Bởi vì, trong thể tính tuyệt đối, ý niệm về thời gian và không gian không tồn tại. Từ ý nghĩa đó, tám cánh sen gồm bốn Đại Bồ-tát, và bốn đức Như lai, biểu hiện nhân cách của nhân và quả; tất cả đều phát xuất từ thể tính của Đại Nhật Như lai vốn là đài sen, ở trung tâm của mạn-đà-la.

Bốn đức Như lai, theo thứ tự từ Đông qua Bắc như sau:

Phương đông, Bảo Tràng Phật (*Ratnaketu*). Ngài là hình ảnh của bồ-đề tâm (*bodhicitta*). Bảo tràng làm tiêu xí cho sự phát bồ-đề tâm. Dưới cội bồ-đề, Như lai đã dương cao tiêu xí này mà đánh bại binh chúng Ma, thành tựu Vô thượng Chánh giác.

Phương nam, Khai Phu Hoa Vương Như lai (*Kusumita-rāja*), an trụ trong lý cầu tam-muội (*vimala-samādhī*), bằng hạt giống bồ-đề tâm mà vun trồng và phát triển thành vô số hành động của đại bi, như đóa hoa nở rộ.

Phương tây, Vô Lương Thọ Như lai (*Amitayus*), biểu hiện Báo thân hay Thọ dụng thân của Phật (*Sambhoga-kāya*), kết quả của vô số công đức tu tập, với hình ảnh hoa sen hàm tiếu.

Phương bắc, Thiên Cổ Lôì Âm Phật (*Divyadundubhi*), biểu hiệu phẩm tính của Niết bàn; được ví dụ như chiếc trống trời, vốn không hình tướng nhưng âm vang rền xa. Đó là pháp âm của Như lai được công bố.

Ở bốn phương góc là bốn Đại Bồ-tát. Phương đông nam, Phổ Hiền Bồ-tát (*Samantabhadra*). Đông bắc, Quán Tụ Tại Bồ-tát (*Avalokiteśvara*). Tây nam, Diệu Cát Tường Đồng tử (*Mañjuśrī-kumāra*). Tây bắc, Từ Thị Bồ-tát (*Maitreya*).

Chung quanh trung đài bát diệp viện gồm bốn lớp, mỗi lớp có bốn viện. Mỗi viện biểu thị một phương diện độ sinh của Phật.

Cả hai bộ mạn-đà-la cũng có thể tượng trưng như hai bàn tay. Bàn tay mặt là Kim cang giới. Từ ngón út cho tới ngón cái, theo thứ tự: Về năm uẩn, ngón út là sắc uẩn, và lần lượt là thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn. Về năm đại, năm loại trí, và năm vị Như Lai cũng theo thứ tự tương xứng đó. Về các ba-la-mật, tính từ ngón út: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn cho đến ngón cái là thiền định ba-la-mật.

Bàn tay trái là Thai tạng giới; cũng tính từ ngón út cho đến ngón cái theo thứ tự, với năm đại, năm uẩn, v.v... như bàn tay mặt. Về các ba-la-mật: huê, phương tiện, nguyện, lực và trí.

Như vậy, khi hai bàn tay hiệp lại, trọn vẹn cả bi và trí của Phật. Đàn tràng chân tế được bố trí dựa trên căn bản vũ trụ luận khái lược, với một ít thay đổi. Đơn giản mà nói, đàn tràng được bố trí như là thân gọn thể giới vũ trụ thành một thực tế hiện hữu cụ thể trước mắt. Lời chú trong *Du già tập yếu* của Bất Không Tam tạng^[5], dưới đoạn nói về kết ấn hiện đàn (ấn kết theo thể kim cang quyền, mười ngón tay móc treo vào) có ghi: “Đặt ấn này trước mình, tức khắc cả hư không giới đều trở thành đại mạn-đà-la.”^[6]

Mục đích của sự bố trí này là cốt khai triển năng lực gia trì hỗ trợ của Phật (*adhiṣṭhānādhiṣṭhita*). Mật giáo nói: Phật thể hiện phương tiện độ sinh

của Ngài bằng vào uy lực gia trì. Gia trì về ba phương diện, mà thuật ngữ gọi là “tam mật du-già”, tương xứng theo ba hành nghiệp của một chúng sinh: thân, miệng và ý. Sự gia trì, tức uy lực hỗ trợ của Phật, được thể hiện nơi thân của một chúng sinh qua các tư thế ngồi và các thủ ấn, nghĩa là các ngón tay của hai bàn tay giao nhau trong một tư thế nào đó đã quy định. Gia trì nơi miệng được thể hiện qua sự tụng niệm các chân ngôn. Ý mật gia trì nhờ sự quán tưởng về hình tướng Phật, hay các văn tự theo lối viết Brahmī, mà trong Phật giáo gọi là tự mẫu tất-đàm (*siddham*).

II

Sau khi thiết trí đúng pháp đàn tràng mạn-đà-la, và thể hiện đầy đủ tam mật du-già, người chủ trì, gọi là Gia trì sư, được coi như hóa thân của Phật, thay Ngài thuyết giới cho chúng hữu tình. Bài thỉnh sư do sư thị giả hay người trợ lễ đọc trước khi dâng đàn chẩn tế, nói:

寶座高高無礙	<i>Bảo tọa cao cao vô ngại</i>
上有天垂寶蓋	<i>Thượng hữu thiên thùy bảo cái</i>
請師那步登壇	<i>Thỉnh sư na bộ đăng đàn</i>
代為孤魂說戒	<i>Đại vị cô hồn thuyết giới</i>

(Bảo tọa cao vời không ngại, trên có trời giăng lọng báu. Thỉnh Sư dõ bước lên đài, vì cô hồn mà thuyết giới).

Sư gia trì đứng dưới đàn đáp:

*Viên minh nhất điểm bốn phi không
Liễu chứng vô vi hướng thượng tông
Tam thế chư Phật na nhất bộ
Quyền lưu bảo tọa tức ngô đăng.*

(圓明一點本非空
了證無為向上宗
三世諸佛哪一步
權留寶座即吾登)

(Một điểm ngồi sáng, tròn đầy, vốn không phải là không hư. Từ đó mà hoàn toàn chúng nhập vô vi, là tông chỉ siêu việt. Ba đời chư Phật không hề

đến hay đi. Nhưng tôi sẽ bước lên bảo tọa được lưu lại nơi đây bằng phương tiện quyền xảo).

Đó là xác nhận bản thân và bản nguyện của Phật, rồi xác nhận sự tin tưởng về tam mật gia trì nơi mình. Sự xác nhận này là một phát biểu về tư tưởng triết lý của Đại thừa, không phải riêng của Mật giáo. Bản tánh của các pháp là Tánh không, vì do tương quan mà hiện khởi. Nhưng có hiện khởi tức không thuần là không hư. Cho nên hiệu là Như Lai, đúng như bản tánh của Pháp mà đến và cũng như các pháp mà đi. Trong tuyệt đối, Như Lai không đi cũng không đến. Vậy, bảo tọa cao vợi kia phía trên có chư thiên trưng dù lọng ra che, là sự hóa hiện từ phương tiện đại bi tâm, Phật của Phật, cũng bằng vào đại bi tâm đó, gia trì sư sẽ bước lên bảo tọa vốn thiết trí dành cho ngài.

Sau khi bước lên bảo tọa, phần nghi lễ mở đầu có bài tán khởi, nói:

*Hội khởi mông sơn tối thắng duyên
Giác hoàng thù phạm lợi nhân thiên
Kinh tuyên bí điển siêu đồ thán
Giáo diễn chân thừa cứu đảo huyền
Nan-đà tôn giả nhân tập định
Cứu khổ Quan Âm thị Diện Nhiên
Hưng từ tế vật chân tam muội
Cảm quả thao ân vạn cổ truyền.*

(會起蒙山最勝緣

覺皇垂範利人

經宣祕典超塗炭

教演真乘救倒懸

難陀尊者因習定

救苦觀音示面燃

興慈濟物真三昧

感果叨恩萬古傳)

(Do nhân duyên đặc biệt mà lễ hội Mông sơn được tổ chức. Đức Giác hoàng đã chỉ dạy một nghi thức làm lợi ích cho cả chư thiên và loài người. Lời Kinh nêu rõ pháp điển bí mật có khả năng siêu hóa từ chón lằm than. Giáo thuyết diễn rộng ba thừa để cứu vớt khổ đau bị treo ngược. Tôn giả Nan-đà

nhân bởi lúc tập định; lúc đó Bồ-tát Quan Âm, vì để cứu khổ, nên hiện thân làm quỷ Diệm Nhiên (quỷ mặt lửa). Từ đó, nêu cao đức từ bi, cứu tế vật loại, là tam-muội chân thật. Quả được chiêu cảm, ân được ban cho, lưu truyền vạn cổ).

Hội khởi mông sơn chỉ cho khoa nghi chẩn tế được tập thành bởi ngài Mông Sơn. Nhưng khởi thủy vốn là do bi nguyện của đức Giác Hoàng, tức Phật. Ngài đã phương tiện thiết lập nghi thức này là làm lợi ích cho các cõi trời và người.

Khoa nghi thí thực này được truyền sang Trung hoa từ đời Đường do Bất Không Tam tạng, một truyền nhân của Mật giáo. Gọi đủ là Bất Không Kim Cang, tên dịch từ tiếng Phạn là Amoghavajra, người Bắc Ấn, thuộc dòng dõi Bà-la-môn. Trong số những kinh điển và khoa nghi của Mật giáo do ngài dịch, các tác phẩm liên hệ khoa thí thực cô hồn gồm có: *Phật thuyết cứu bạt diệm khẩu ngạ quỷ đà-la-ni kinh* ^[7], *Thí ngạ quỷ ẩm thực cấp thủy pháp* ^[8], *Du-già tập yếu cứu A-nan đà-la-ni Diệm khẩu quỷ nghi kinh* ^[9] và *Du-già tập yếu Diệm khẩu thí thực nghi* ^[10].

Trong hai tác phẩm, *Diệm khẩu kinh* nói về nguyên nhân Phật dạy phép thí thực cô hồn. Bởi vì, vào một lúc nọ, giữa đêm khuya, ngài A-nan trong khi đang ngồi tu tịnh tại chỗ vắng, bỗng thấy một con quỷ gọi là Diệm Khẩu, miệng đỏ rực như lửa, thân hình quái dị ghê gớm, bảo A-nan ba ngày nữa ngài sẽ chết. A-nan nghe nói hoảng hồn, sáng hôm sau chạy tìm Phật hỏi phương tiện. Phật mới dạy phương pháp thí ngạ quỷ. Trước hết, phải theo một bậc thầy, mà Mật giáo gọi là A-xà-lê (*ācāriya*), đã chứng đến chỗ Du-già thậm thâm tam muội mà thọ pháp, học pháp vô thượng đại bồ-đề tâm, thọ tam muội giới, nhập Đại mạn-đà-la, chịu phép quán đảnh (tức phép truyền đạo bằng cách rưới nước lên đầu). Đàn tràng thì thiết trí theo Tam-muội-da mạn-đà-la (*samaya-maṇḍala*). Ở đây, Đại mạn-đà-la là tổng thể của các mạn-đà-la khác, an trí hình vẽ các Bản tôn Du-già với các biểu hiệu cầm tay và thủ ấn, mỗi vị theo một dấu hiệu riêng nói lên bản thể độ sinh của ngài; chữ tam-muội-da (*samaya*) nơi đây có nghĩa là bản thể.

Về quyển *Du già Tập yếu Diệm khẩu thí thực nghi*, đoạn đầu có phần giới thiệu gốc tích, đại khái giống như *Diệm khẩu kinh*. Trong khoa nghi này, không nói cách bố trí đàn tràng nữa, mà chỉ trình bày các thủ ấn... các mật chú và các nghi thức tụng niệm. Đầu tiên là nghi thức sám tịnh đàn tràng, mặc niệm chú Đại luân minh vương và thủ ấn. Kế đó, thỉnh thập phương vô tận Tam bảo, Kim cang mật tích, Vệ pháp thần vương, vân vân, với thủ ấn “hiện đàn”. Mỗi phần về sau cũng đều có thủ ấn và mật chú như vậy. Phần cuối hết là văn tế thập loại cô hồn ^[11], phần này không có thủ ấn.

Trong một bài tựa cho *Du già Diệm khẩu thí thực yếu tập*, Bảo Hoa viết dưới thời vua Khang Hy, có dẫn sự lưu hành của khoa nghi này, nói rằng, nghi quỹ mà A-xà-lê Bất Không truyền, ngài Hải Thượng cho là quá đơn giản, nên soạn thêm. Về sau, ngài Thiên Cơ lại bớt đi những chỗ rườm rà, cho đến ngài Vân Khê hiệu đính lại lần nữa. Như vậy, sở dĩ không để quá đơn giản là muốn cho sự thực hành có vẻ long trọng. Nhưng cũng không quá rườm rà, bởi vì thời gian cúng thí không được kéo dài quá giờ Hợi; vào giờ này, quỷ thần không ăn uống gì được nữa.

Tại Việt Nam, không rõ khoa nghi này được truyền vào lúc nào và do ai^[12]. Nhưng gần đây cũng có ít nhất ba diễn nôm về phân văn thịnh thập loại, dịch từ nguyên văn chữ Hán. Bản diễn Nôm được lưu hành nhất là của Hòa Thượng Bích Liên, suốt từ Nha Trang cho tới Bình Định, ai cũng coi bản Nôm này là hay nhất.

III

Đường bạch dương bóng chiều man mác

Ngọn đường đê lác đác mưa sa

Lòng nào lòng chẳng thiết tha

Cõi dương còn thế nữa là cõi âm

(Nguyễn Du, *Văn tế thập loại*)

Vào những năm đầu thập niên 70, do chiến tranh gây ra nhiều cảnh chết chóc hãi hùng, khoa nghi chẩn tế được thực hiện rất nhiều, nhất là tại Huế. Hầu như tháng nào ở đây cũng có ít nhất một đàn.

Sống lung chùng giữa cái sống và cái chết, người sống đã không thể nói được những uất hận chính mình, thì mượn ân tình tha thiết của người chết mà nói thay:

Thương thay thập loại chúng sinh

Phách đơn hồn chiếc lênh đênh quê người

Hương khói đã không nơi nương tựa

Phận mồ cõi lặn lữa đêm đêm

Còn chi ai khá ai hèn

Còn chi mà nói ai hiền ai ngu.

(Nguyễn Du, *sđd.*)

Nếu gác qua tính chất tôn giáo, cùng nền tảng triết lý của nó, khoa nghi chẵn tể được đem ra thực hiện ở nhân gian, một cách nào đó, là những tiếng than ai oán, và uất ức, của những con người cô khổ, sống kiếp lưu linh đày đọa. Tác dụng văn chương của nó có thể thấy rõ qua kiệt tác *Văn tế thập loại chúng sinh* của Nguyễn Du.

Nghi thức thực hành văn y nguyên chữ Hán ^[13], người không học chữ Hán tất nhiên không thưởng thức được khí vị văn chương trong đó. Tuy nhiên, khi đến đoạn thỉnh thập loại chúng sinh, bấy giờ thường gần khoảng giữa khuya tỉnh mịch, điệu thỉnh theo giọng *ai* của các kinh sư, mỗi người thay nhau đọc một đoạn, thì dù không hiểu lời văn, nhưng giọng văn vẫn có tác dụng truyền cảm đặc biệt. Cho nên, khi thiết lễ chẵn tể, không những người ta chỉ thỏa mãn một khía cạnh tín ngưỡng tôn giáo nào đó, mà còn là bị lôi cuốn bởi sức tác dụng văn chương và nghệ thuật qua giọng điệu thành khẩn thiết tha của nó.

Người nghe mà hiểu, thì có thể thấy cái đặc vị văn chương của nó là không lấy người sống làm đối tượng. Tình tự nồng nàn được phát tiết như là những tiếng ngâm hờn thiên cổ, sống không nói được, chết chôn vùi theo cát bụi. Văn chương điêu luyện và tao nhã ^[14], ý tứ thì thâm trầm mà nhiều ray rức. Người sống mà nghe được thì cũng có thể nghe ra một nỗi đời hư huyền nào đó. Giác mộng công hầu khanh tướng hay khát vọng trường sanh muốn đem sắc thân tứ đại giả hợp này mà vượt thoát ra ngoài cõi trần hoàn, tất cả rốt cuộc đều trở thành những nỗi oan khuất bị nhận chìm xuống đáy biển.

Dưới đây trích đoạn thỉnh:

Nào những kẻ tính đường kiêu hãnh

Chỉ những làm cát gánh non sông

(Nguyễn Du, *sđđ.*)

Đó là lời thỉnh những oan hồn lúc sống lăm le giác mộng bá vương. Văn thỉnh chữ Hán nói:

(Su gia trì đọc, giọng *ai*):

Lụy triều đế chúa, lịch đại hầu vương; cứu trùng điện khuyết cao cư, vạn lý sơn hà độc cử.

累朝帝主歷代侯王九重殿闕高居萬里山河獨踞

(Một kinh sư bạch, cũng giọng *ai*):

Tây lai chiến hạm, thiên niên vọng khí nga châu; bắc khứ loan dư, ngũ quốc oan thanh vị đoạn.

西來戰艦千年王氣俄收北去鸞輿五國冤聲未斷

(Tất cả cùng xướng):

Ô hô!

(Vị kinh sư tiếp):

Đỗ quyên khiêu lạc đào hoa nguyệt

Huyết nhiễm chi đầu hận chánh trường

杜鵑嘯落桃花月

血染枝頭恨正長

Diễn Nôm của Hòa Thượng Bích Liên:

Trước thỉnh kẻ hoàng vương đế bá

Triều đại xưa trải quá biết bao

Đền đài chín lớp ở cao

Non sông muôn dặm chén vào một tay

Thuyền chiến phút đổi đời vượng khí

Xe loan còn rử rĩ oan thanh

Hỡi ôi!

Đỗ quyên kêu suốt tàn canh

Máu hờn nhuộm mãi trên cành đào hoa.

Mộng tranh hùng tranh bá, làm chúa làm vua, nay chinh Nam mai tảo Bắc. Nhưng rồi từng đêm suốt những canh dài, từng tiếng quốc kêu rử rĩ, máu sương trắng lạnh phủ trên cánh hoa đào, giòng máu oan thiên hận sự bất thành nhuộm đỏ đầu cây ngọn cỏ. Vậy thì, giang sơn như họa còn đó, mà anh hùng hào kiệt một thời ở đâu, và đâu là ảo vọng của đời người?

Nói chi đương thưở thị hùng

Tưởng khi thế khuất vận cùng mà đau

Bỗng phút đâu lò bay ngói lở

Khôn đem mình làm đĩa thất phu

Giàu sang càng nặng oán thù

Máu tươi lai láng xương khô rã rời

Đoàn vô tự lạc loài nheo nhóc

Quỉ không đâu van khóc đêm mưa

Đã hay thành bại là cơ

Mà u hồn biết bao giờ cho tan

(Nguyễn Du, *sđd.*)

Nhưng cũng có kẻ lúc sống dành cho thân và danh của mình cùng mục nát với cỏ cây, tìm những chỗ Đào nguyên hay Lãng uyển để tu chơn dưỡng tánh. Nhưng:

Tam hoa cửu luyện, thiên tào vị hứa tiêu danh,

Tứ đại vô thường, địa phủ nan dung chuyển hạn.

三花九煉天曹未許標名

四大無常地府難容轉限

Thuộc trường sinh đã mấy lần luyện, nhưng cung trời chưa ghi vào sổ trường sinh, mà cõi đời nông nổi thì không khứng diên trì thời hạn:

Ô hô !

Lâm quán yên hàn đơn ^[15] táo lãnh

Tiểu đàn phong thám hạnh hoa hi!

嗚呼臨觀煙寒蟬噪冷

焦壇風慘杏花希

Lò đơn lâm quán ^[16] lạnh sương

Tiểu đàn ^[17] gió thám thổi tàn hạnh hoa

(HT. Bích Liên dịch)

Giác mộng trường sinh bắt tử, chẳng lẽ trong thoáng chốc chỉ còn ký thác cho ngọn gió gào thét hồn oan?

Chỗ khác là những bậc nuôi chí xuất trần, chông tích trượng phát phơ trên đỉnh núi cao vòi vọi. Nhưng rồi, “chuối hạt lần không mòn vách đá”, thì than ôi.

Hoàng hoa thúy trúc, không đảm bí mật chân thuyên,

Bạch cổ lê nô, đồ diễn khổ không diệu kế.

Ô hô!

Kinh song lãnh tâm tam canh nguyệt

Thiền thất hư minh bán dạ đăng

黃花翠竹空談祕密真詮

白牯黎奴徒演苦空妙偈

嗚呼

經窗冷寢三更月

禪屋虛冥半夜燈

Làng hoa trúc nào câu mật đế

Nhà cổ nô ^[18] vấn kệ khổ không

Hỡi ôi!

Kinh song trăng thấm lạnh lòng

Nhà thiền leo lét đèn chong canh dài.

(HT. Bích Liên dịch)

Cuối cùng, người ta tự hỏi: ước mong muôn thuở của nhân sinh là gì? Mỗi hận mà lúc sống đã không xong, bấy giờ chôn vùi dưới đất nghìn năm, biết bao giờ mới hận mới đông thành một viên ngọc bích long lanh? Nhưng cũng có thể:

Nhờ phép Phật siêu sinh tĩnh thổ

Bóng hào quang cứu khổ độ u

Rắp hòa tứ hải quần chu

Não phiền trút sạch, oán thù rửa không.

(Nguyễn Du, *Văn tế thập loại*)

Phụ chú về **MAṄḌALA**

I. Ý NGHĨA

Tiếng Phạn, *maṇḍala*, Hán phiên âm thông dụng là *mạn-đà-la* 曼陀羅 Các phiên âm khác: *mạn-tra-la* 曼吒羅, *mạn-đồ-la* 曼荼羅, *mạn-noa-la* 曼拏羅, ...Chỉ đàn tràng tác pháp, hay hành trì bí pháp của Mật giáo. Đó là khu vực cấm chế các quỷ thần xâm nhập. Bên trong thiết trí các hình tượng hay biểu tượng, hay các ký tự tượng trưng một ý nghĩa nào đó. Đàn tràng có thể là hình vuông hay hình tròn.

Nhưng thông thường được vẽ bằng hình tròn, nên Hán dịch nghĩa là *luân viên* 輪圓, hay *luân viên cụ túc* 輪圓具足. Đại nhật kinh sớ, quyển 4 giải thích:

“Mạn-đồ-la, có nghĩa là *phát sinh*. Tức là điều mà ở đây Kinh gọi là *Phát sinh Chư Phật mạn-đồ-la* 發生諸佛曼荼羅 (*Sarvabuddhasambhava-maṇḍala*). Gieo hạt giống Bồ đề (*bodhibīja*) vào trong mảnh đất tâm của Nhất thiết trí (*sarvajñāna-cittabhāmi*), rồi tưới nhuận bằng nước đại bi (*mahākaruṇā*), soi rọi bằng mặt trời đại tuệ (*mahāprajñāsūrya*), cổ động bằng ngọn gió đại phương tiện (*mahopāyavāyu*), che bằng bầu trời đại không (*mahāsūnyākāsa*) bao la vô ngại, nuôi lớn dần chồi non của pháp tánh bất tư nghị (*acintyadharmatākura*) cho đến khi thành cây Phật cao lớn che phủ cả Pháp giới. Vì vậy, nói là *phát sinh*. (...) Mạn-đồ-la còn có nghĩa là *tô lạc* 酥酪, tức là chất béo tinh thuần của sữa đông lại và nổi lên mặt sữa. (...) Do đó, Kinh nói mạn-đồ-la là hương vị vi diệu tối thượng. (...) Bằng phương tiện của ba bí mật (*trayāni guhyāni*), khuấy đều sữa Phật tính của chúng sinh, cho đến trải qua năm vị mà thành chất đề hồ của diệu giác, hòa tan một cách thuần tịnh và vi diệu, nhưng không hề thêm bớt tự bản chất. Tập hội tất cả Kim cang trí ấn (*Vajrajñānamudra*) mà thành hương vị tối thượng đệ nhất trong các vị cam lộ (*amṛtarasa*) chân tịnh bất biến.”

Tổng quát, theo giải thích trên, mạn-đà-la hay mạn-đồ-la có ba ý nghĩa: *luân viên*, hình tròn của bánh xe. Đây là từ dịch nghĩa tương đương chính xác với từ Phạn *maṇḍala*. Thứ hai, *phát sinh*, dịch nghĩa của từ Phạn *udbhava* hay *sambhava*. Thứ ba, *đề hồ*, coi *maṇḍala* như là từ phái sinh của *maṇḍa*. Từ ý nghĩa thứ ba này, về sau được chuyển thành ý nghĩa *tập hội*. Theo nghĩa này, mạn-đà-la là chỗ tập hội của Phật, Bồ-tát và Thánh chúng.

Phân loại theo hình thức, có bốn loại mạn-đà-la: Đại mạn-đà-la, Tam-muội-da mạn-đà-la, Pháp mạn-đà-la và Kiết-ma mạn-đà-la.

Đại mạn-đà-la? 大曼荼羅 (*Mahā-maṇḍala*): đàn tràng trong đó an trí hình tượng các Bản tôn.

Tam-muội-da mạn-đà-la 三昧耶曼荼羅 (*Samayamaṇḍala*); tam-muội-da, tiếng Phạn, dịch là *bản thệ* ? 本誓. Đây là đàn tràng bố trí các biểu tượng của các Bản tôn. Các biểu tượng này tượng trưng cho bản thệ và phương tiện độ sinh của các Ngài.

Pháp mạn-đà-la 法曼荼羅 (*Dharmamaṇḍala*) tức đàn tràng hay đồ hình trong đó bố trí các chủng tử tự (*bījākṣara*), tức các ký tự, hoặc nguyên âm hoặc mẫu âm. Mỗi ký tự ký hiệu tự tính của mỗi bản tôn. *Kiết-ma mạn-đà-la* 羯摩曼荼羅 (*Karmamaṇḍala*), biểu tượng cho sự nghiệp độ sinh của các bản tôn; thông thường, đây là đàn tràng an trí các hình tượng điêu khắc.

II. LUŨNG BỘ MẠN-ĐÀ-LA, hay nói tắt: KIM THAI LUŨNG BỘ (金胎兩部)

Hai bộ mạn-đà-la, gồm Kim cang giới (*Vajradhātu*) thuộc trí môn, và Thai tạng giới (*Garbhadhātu*) thuộc lý môn. Đó là từ trên một nhất tâm pháp giới (*ekacittadharmadhātu*) mà hiển thị thành hai môn: Lý (*nyāya*) và Trí (*jñāna*).

Lý, tức lý tính bình đẳng và phổ quát (*samānatā*); tất cả các pháp, hữu vi hay vô vi, thường nghiệm hay siêu nghiệm, duy là nhất thể vô phân biệt (*aviśeṣatā*). Khi trí tuệ nhận thức tồn tại từ lý tính, từ nhất thể vô phân biệt, thì tất cả tồn tại là chân không (*sūnya*). Nhận thức như thế là không nhận thức gì cả. Lý và trí là Tuyệt đối Bất nhị (*advaitā*). Nhưng tác dụng của trí là nhận thức, là khám phá ra tính đặc thù trong mỗi yếu tính tồn tại. Ở đây, trí tức là nhận thức sai biệt (*viśeṣajñāna*) về tính đặc thù hay sai biệt (*viśeṣatā*) của vạn hữu.

Để biểu thị ứng dụng vô cùng của lý tính bình đẳng và trí tuệ sai biệt như vậy, Mật giáo thiết lập hai bộ mạn-đà-la. Căn cứ trên giáo nghĩa của *kinh Đại nhật*, tức *Đại-tỳ-lô-giá-na thành Phật thần biến gia trì kinh* 大毘盧遮那成佛神變加持經 (*Mahā-Vairocanābhisambodhi-vikurvitādhiṣṭhāna-vaipulya-sūtreन्द्रarāja-nāmadharmaparyāya*)^[19], Mật giáo thiết lập Thai tạng bộ, biểu hiện đại bi phương tiện cứu thế, phát xuất từ lý tính bình đẳng. Mặt khác, căn cứ trên giáo nghĩa của *kinh Kim-cang đỉnh*, gọi đủ là *Kim cang đỉnh nhất thiết Như lai chân thật nhiếp Đại thừa hiện chứng Đại giáo vương kinh* 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經 (*Vajraśekhara-sarvatathāgata-satya-saṅgraha-mahāyāna-pratyutpannābhisambuddha-mahātantrarāja-sūtra*)

[20]. thiết lập Kim cang đỉnh bộ, thuyết minh sai biệt trí.

Kim cang giới (*Vajradhātu*) biểu thị ý nghĩa *tùng bản thùy tích* 從本垂跡, nghĩa là, thuyết minh lịch trình hiện tượng hóa của vạn hữu. Tức là, từ lý tính bình đẳng, từ nhất thể vô phân biệt, vạn hữu chuyển hiện thành thiên sai vạn biệt. Nhưng sai biệt tính vẫn không tách rời vô phân biệt; đó là thể Tuyệt đối bất nhị. Thai tạng giới (*Garbhadhātu*) thuyết minh quá trình tu tập và chứng ngộ, đi từ nhân là đại bi, với vô số phương tiện độ sinh sai biệt, cho đến khi chứng nhập lý tính bất nhị.

Nói tóm lại, do căn tính sai biệt của chúng sinh mà sự hành trì cũng có những sai biệt. Tuy vậy, con đường dẫn đến giác ngộ vẫn được kinh qua trên cỗ xe hai bánh là đại bi và đại trí.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập I. PHẬT HỌC

tr. 266-286

^[1] *Nghi thức cúng cô hồn bằng văn Nôm*, HT Bích Liên, bản chép tay của Thích Nguyên Trạch, Bình định.

^[2] Xem phụ chú I về Mạn-đà-la.

^[3] Xem phụ chú II về Mạn-đà-la.

^[4] Trong Hiền giáo, sắc pháp được phân tích thành 4 yếu tố cơ bản gọi là 4 đại chủng (*mahābhūta*). Trong Mật giáo, một yếu tố thứ năm được thêm vào, là không đại (*ākāśadhātu*), do tương đối với ngũ trí.

^[5] *Du-già tập yếu cứu A-nan đà-la-ni Diệm khẩu quỹ nghi kinh*, Đường Bất Không dịch; Đại XXI, No. 1318.

^[6] Về đại mạn-đà-la, xem phụ chú I.

^[7] Đại XXI, No. 1313. Tham chiếu, *Phật thuyết cứu Diệm nhiên nga quỹ đà-la-ni thân chú kinh*, Đường Thật-xoa-nan-đà dịch; Đại XXI, No. 1314.

^[8] Đại XXI, No. 1315. Tham chiếu, *Phật thuyết cam lộ kinh đà-la-ni chú*, vô danh dịch, Đại XXI, No.1316; *Cam lộ đà-la-ni chú*, Đường Thật-xoa-nan-đà dịch, Đại XXI, No. 1317.

^[9] Đại XXI, No.1318. Tham chiếu, *Du-già tập yếu Diệm khẩu thí thực khởi giáo A-nan-đà tự do*, Đường Bất Không dịch, Đại XXI, No.1319.

^[10] Vô danh dịch, Đại XXI, No.1320. Tham chiếu, *Phật thuyết thí nga quỹ cam lộ vị đại đà-la-ni kinh*, Đường Bạt-đà-mộc-a dịch, Đại XXI, No.1321.

^[11] Về thập loại cô hồn, theo liệt kê của *Du-già tập yếu Diệm khẩu thí thực nghi*, Đại XXI, tr. 483b: 1. *Thủ hộ quốc giới*: những oan hồn “vị quốc vong thân.” 2. *Phụ tài khiếm mạng*: chết vì oan gia trái chủ, nợ nần, trụy thai. 3. *Khinh bạc Tam bảo*: bất hiếu, bội nghịch vô đạo. 4. *Giang hà thủy nịch*: thương khách chết sông chết biển. 5. *Biên địa tà kiến*: những người sống tại biên ải hẻo lánh. 6. *Ly hương khách địa*: cô khổ phiêu bạt, chết đường chết xá. 7. *Phó hỏa đầu nhai*: tự tử, nhảy sông, nhảy núi, chết đâm, chết cháy. 8. *Ngục tù trí mạng*: chết trong ngục tù. 9. *Nô tì kết sừ*: nô lệ cùng khổ, chết vì đày đọa lao dịch. 10. *Manh lung ám á*: đui, què, câm, điếc, không người chiếu cố. Thập loại theo khoa nghi Mông sơn, và thập loại trong văn tế Nguyễn Du có vài chỗ không đồng nhất.

^[12] *Đại Việt sử ký toàn thư*, quyển 4: triều Lý Anh tông, niên hiệu Đại định 11 (1150), Đỗ Anh Vũ bị tội. Để cứu tình nhân của mình, Lê Thái hậu tổ chức nhiều pháp hội, và vua ban hành lệnh đại xá thiên hạ. Nhờ vậy, Anh Vũ được hưởng lây, và lần lần phục chức. Không hiểu các pháp hội này có lập trai đàn hay không. *Thiền uyển tập anh*: Tăng thống Huệ Sinh, tịch năm Gia khánh thứ 6 (1064), đời vua Lý Thánh tông, có để lại tác phẩm *Pháp sự trai nghi*, rất có thể có nói đến nghi thức chẩn tế. Nhà Nguyễn, các Chúa thường hay tổ chức các pháp sự hay trai đàn tại chùa Linh mục. Theo tiểu sử chùa, năm giáp ngọ, dưới thời Chúa Nguyễn Phúc Chu, chùa được trùng tu, nhân đó, Chúa cho tổ chức đại trai đàn. Gia long năm thứ 2 (1803), Vua tổ chức trai đàn bạt độ cho các quan linh tử trận. Ngoài ra còn nhiều tư liệu khác để có thể viết được sự phát triển và phổ biến trai đàn chẩn tế. Nhưng việc ấy dành cho các nhà viết sử. Ở đây chỉ đề cập đại khái.

^[13] Cũng có bản dịch nôm, như của HT Bích Liên. Nhưng các thầy vì sinh chữ Hán nên ít ai chịu làm theo khoa nghi tiếng Việt.

^[14] Thực tế thì văn thỉnh thập loại chữ Hán không phải là áng văn chương nổi tiếng của Trung hoa. Văn từ phần nhiều sáo rỗng, nhiều điển tích vô hồn. Nhưng được cho là hay, vì thói quen. Và cũng do trình độ thưởng thức văn chương của người nghe.

^[15] Nguyên âm Hán là *thiên* (con ve), nhưng quen đọc là đơn.

^[16] Đền hay miếu, nơi thờ tự của đạo sĩ.

^[17] Chỉ đàn cúng tế của đạo sĩ.

^[18] *Bạch cổ lê nô*: con bò trắng và nô lệ đen; chi chuông mõ nhà chùa.

^[19] Tên tỉnh lược: *Đại nhật kinh*, hay *Đại từ-lô-giá-na kinh*; Skt. *Mahāvairocanābhisambodhi*. Đường Tam tạng Thiện Vô Úy dịch (Khai nguyên 13, AD.725), Đại XVIII, No. 848.

^[20] Tên kinh gọi lược: *Kim cang đỉnh*, hay *Nhiếp Đại thừa hiện chứng*. Đường Bất Không dịch (Thiên bảo 3, AD.753), Đại XVIII, No.865.

TUỆ SỸ - NHỮNG CÂU ĐỐI

Câu đối Chùa Long An - huyện Triệu Phong, Quảng Trị

葦蘆飛聖閣寒露挹揚塵長為驚危示安處

翠竹拂雲空黃花搖幻色由來夢境運真乘

Vi lô phi Thánh các, hàn lộ áp dương trần, trường vị kinh
nguy thị an xứ.

Thúy trúc phát vân không, hoàng hoa dao huyễn sắc, do lai
mộng cảnh vận chân thừa.



Câu đối Chùa PHÁP LÂM - Tp. Đà Nẵng

天成易象肇啟玄扉 煌煌標映寶方 扶捧金幢維至道
華瑞靈因開敷勝運 歷歷熏陶萬品 翻迴日月應禪心

Thiên thành dịch tượng triệu khải huyền phi,
hoàng hoàng tiêu ánh Bảo phương,
phù bồng Kim tràng duy Chí đạo.
Hoa thụy linh nhân khai phu thắng vận,
lịch lịch huân đào vạn phẩm,
phiên hồi nhật nguyệt ứng Thiên tâm.

Câu đối Chùa PHẬT ÂN - Long Thành

花陰鳥語 幽徑飄香 倦客松邊休意馬

世味塵昏 浮名殘夢 山僧浪裏掛神洲

Hoa âm điều ngữ,

u kính phiêu hương,

quyện khách tòng biên hưu ý mã.

Thế vị trần hôn,

phù danh tàn mộng,

son tãng lãng lý quải thần châu.

迷悟在心頭 滿目風光齊佛境

興亡彈指許 平生福澤仗恩門

Mê ngộ tại tâm đầu,

mãn mục phong quang tề **Phật** cảnh.

Hung vong đàn chỉ hử,

bình sinh phúc trạch trượng **Ân** môn.

Câu đối Tô đình CHÚC THÁNH – Quảng Nam

沿岸浮查妙印封函鍾秀氣

中洲卓錫山河覆載庇蒼民

Duyên ngạn phù tra,

diệu ấn phong hàm chung tú khí.

Trung châu trác tích,

son hà phú tải tý thương dân.

潮華汨起蜃樓 國運廢興唯有道

海浦鐘攔暮影 宗風遐遠樂無為

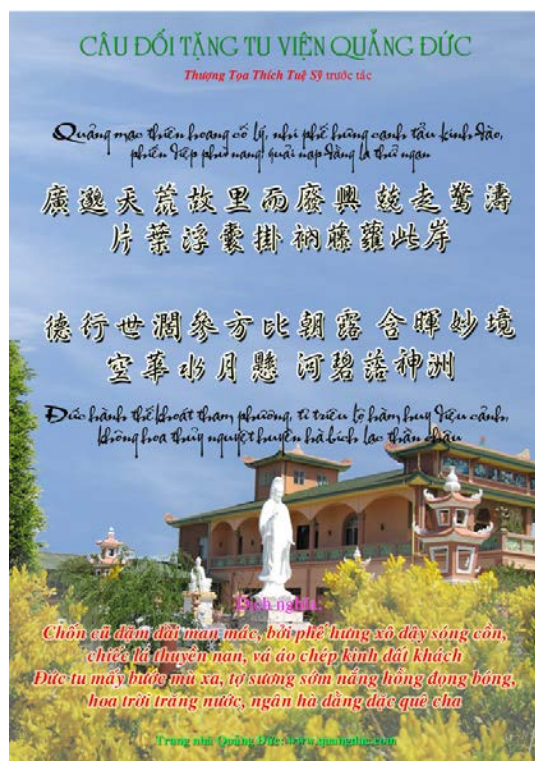
Triều hoa cốt khởi thần lâu,

quốc vận phé hưng duy hữu đạo.

Hải phố chung lan mộ ảnh,

tông phong hà viễn lạc vô vi.

Câu đối TU VIỆN QUẢNG ĐỨC ở Melbourne, Úc Châu



Quảng mạc thiên hoang cổ lý, nhi phé hưng cạnh tẩu kinh đào,
phiến điệp phù nang, quả nạp đằng la thử ngạn.

Đức hành thế khoát tham phương, tử triêu lộ hàm huy diệu
cảnh, không hoa thủy nguyệt, huyền hà bích lạc thần châu.

Dịch nghĩa:

Chốn cũ dậm dài man mác, bởi phé hưng xô dậy sóng cồn,
chiếc lá thuyền nan, vá áo chếp kinh đất khách.

Đức tu mấy bước mù xa, tợ sương sớm nắng hồng động bóng,
hoa trời trắng nước, ngân hà dằng dặc quê cha.

TÂM Ý THỨC

Trước hết chúng ta phải hiểu Tâm là gì? Trong tiếng Hán, Tâm là trái tim. Từ cái nghĩa tâm là trái tim, rồi sau mới suy diễn ra tâm là tấm lòng, cho rằng tâm là tấm lòng suy nghĩ. Một bài thơ chữ Hán nói về tâm theo nghĩa này như sau:

三點如星像

橫鉤似月斜

披毛從此得

做佛也由他

Tam điểm như tinh tượng,

Hoành câu tợ nguyệt tà.

Phi mao tùng thử đắc,

Tổ Phật dã do tha.

Bài thơ này ví von cũng rất hay. Chữ Tâm 心 trong chữ Hán được mô tả có ba chấm như ba ngôi sao (*Tam điểm như tinh tượng*), còn móc câu nằm ngang như ánh trăng nghiêng (*Hoành câu tợ nguyệt tà*). *Phi mao tùng thử đắc, tổ Phật dã do tha*: Mang lông đội sừng tức làm thân trâu, ngựa... là do tâm này, mà Phật cũng từ nó.

Định nghĩa tâm xét theo nghĩa tiếng Phạn thì có khác. Theo tiếng Phạn, tâm (*citta*) có nghĩa là tích tập. Định nghĩa này được thấy trong kinh *Hoa Nghiêm*, bản dịch chữ Hán của Bát-nhã (quyển 6): tích tập danh tâm 積集名心. Nó do gốc động từ là CI (*cinoti*): tích chứa, tích lũy, tăng trưởng và cũng có nghĩa là quán sát, tri nhận, cảm nhận. Đây là định nghĩa đặc biệt trong thuật ngữ Phật giáo, đặc biệt là Đại thừa. Nghĩa thông thường của nó, được nói là do gốc động từ *cit* hay *cint* (*cintayati*): tư duy, suy tưởng. Tâm là cái tư duy.

Nói tâm là cái tích tập: tích tập gì? Một cách tổng quát, đó là kinh nghiệm hay nhận thức được tích lũy. Vậy tâm là kinh nghiệm đời sống; tất cả

những gì đã từng trải, bằng hành động và nhận thức, tích lũy lại thành tâm. Nếu diễn tả ra trong cuộc đời con người, từ khi bắt đầu biết suy nghĩ, biết hành động và có ghi nhớ, cho đến khi chết; tất cả những ghi nhớ trong óc não còn lại đó gọi là tâm. Chính những ghi nhớ đó tác thành một con người hoặc thiện hoặc ác tùy theo kinh nghiệm môi trường, hoàn cảnh. Vì thế, ta nói tâm hướng dẫn đời sống con người. Như vậy, tâm đó chính là nghiệp, là hành vi của con người, vì những năng lực tạo ra hành vi của con người không bao giờ mất. Chúng ta không nói tới luật bảo tồn năng lượng, nhưng phải biết rằng không có cái gì mất đi trong hành động của chúng ta. Kinh nói: *‘bất sanh bất diệt, bất tăng bất giảm’*. Thế giới này không sanh cũng không diệt, không có cái gì xuất hiện hoàn toàn mới mẻ cũng không có cái gì biến mất đi hoàn toàn. Chúng sanh luân hồi vô thủy, chỉ là sự biến đổi từ trạng thái này sang trạng thái khác, như gạo biến thành cơm, cơm biến thành những dưỡng chất trong dạ dày, tiêu hóa, rồi thải ra, thành da, máu thịt,... khi chết, da máu thịt này biến thành phân tro, phân tro này đem bón trở thành cây trái, rau cỏ..., trở lại làm thực phẩm cho người và vật, theo một quá trình sanh diệt, sống chết nữa nữa. Như vậy, chúng ta thấy rằng, thân này chết nhưng nó không mất mà trở thành những cái khác, biến thành phân tro, đất..., những cái này cũng không mất mà trở thành máu thịt của con người, tức là không có cái gì sanh và cũng không có cái gì hủy diệt mà chỉ có sự biến thái. Tâm cũng vậy, nó tích lũy. Những gì được làm, được nói năng, suy nghĩ, hoặc thiện, hoặc bất thiện, thay đều không mất; mà tự chúng là sự biến thái của tâm từ một trạng thái này sang trạng thái khác. Nghiệp là nguồn năng lượng được tích chứa trong kho chứa gọi là tâm, phát hiện ra ngoài thành hành vi của thân, khẩu; hướng thân, khẩu đến mục tiêu, theo hướng được định bởi lực đẩy ban đầu từ tâm. Kho chứa ấy không phải nằm im lìm bất động, vì nguồn năng lượng trong nó, mà Duy thức gọi là chủng tử (hạt giống, tức hạt năng lượng; cũng gọi là tập khí hay công năng sai biệt, tức một loại công năng hay năng lượng có thể lực đặc biệt tác thành những hiện tượng sai biệt mà ta biết đó là thân, tâm, thế giới), những hạt giống năng lượng này tồn tại trong trạng thái sanh và diệt trong từng sát- na, tạo thành hình ảnh như một dòng thác chảy liên tục. Kinh nói: *Nhất thiết chủng tử như bộc lưu*.

Những hành vi của thân và khẩu chỉ là những vận động tự nhiên của thân và khẩu, do tác động hỗ tương giữa trong và ngoài, không mang giá trị đạo đức, không xác định thiện hay ác gì. Nhưng khi có nguồn lực từ tâm điều khiển nó theo hướng thiện hay bất thiện, bấy giờ hành vi của thân hay khẩu bị nhuộm màu hoặc thiện, hoặc bất thiện, ta gọi là nghiệp thiện và nghiệp bất thiện. Hành vi ấy huân tập trở lại tâm, nghĩa là tác động trở lại tâm và biến đổi nó. Đó là sự tích lũy nghiệp. Theo ý nghĩa này mà ta hiểu câu kinh sau đây: *“Tam giới duy tâm”*, ba cõi duy chỉ là một tâm. Ý nghĩa ấy cũng phù hợp

với điều mà Phật nói trong các kinh điển Nguyên thủy: ‘*Chúng sanh là kẻ thừa tự của nghiệp*’ tức hành vi của chính nó. Nói cách khác, thế giới được thành hình tốt hay xấu, thay đổi là sự biến thái của những gì, của tất cả hành vi, được tích lũy bởi tâm, chứa đựng trong tâm.

Chúng ta nhớ rằng, khi được phân tích, tâm có ba tầng. Tầng trong cùng, ta hãy gọi là tầng đáy; thứ đến, tầng hoạt động luôn luôn là chấp ngã và một tầng khác hoạt động bên ngoài, là các hoạt động của ý thức cùng với các giác quan. Chúng ta không nhận thức được tâm như là thấy sắc, nghe tiếng, nắm bắt ảnh tượng ý niệm, tư duy; chỉ biết rằng nó tồn tại qua những hoạt động của nó gọi là tâm sở.

Điều đó có nghĩa, tuy rằng gọi tâm là cái tích tập, nó cụ thể, nó tồn tại đó nhưng không thể nhận thức được nó mà phải từ những hoạt động của nó thì mới biết nó là cái gì.

Ba tầng tâm thức có khi được gọi chung thành một là tâm-ý-thức. Như trong kinh *Trung A-hàm* (kinh số 17), Phật nói: “Người mà tâm-ý-thức luôn luôn được huân tập bởi tín, tinh tấn, đa văn, bố thí, trí tuệ; người ấy do nhân duyên này tự nhiên thác sinh lên cõi trên, sinh vào thiện xứ...”; hoặc *Tạp A-hàm* (kinh số 289): “Tâm-ý-thức, trong một ngày đêm, từng thời khắc, thoáng chốc sinh, thoáng chốc diệt, biến đổi không ngừng...”; hoặc như kinh *Hoa Nghiêm* (Phật-đà-bạt-đà-la, quyển 23): “Các dòng nước đục, hữu, kiến, vô minh, tiếp nối chảy liên tục, làm nảy sinh hạt giống của tâm-ý-thức trên mảnh đất ba cõi...” *Luận Câu-xá* (quyển 4) nói: “Nó tập khởi nên được gọi là tâm. Nó tư duy trừ lượng nên được gọi là ý. Nó phân biệt nhận thức nên được gọi là thức... Tâm, ý và thức, ba tên gọi cùng chỉ một nội hàm. Nghĩa tuy khác nhau nhưng thể là một.”

Trong đó, về tầng đáy, Thượng tọa bộ Nam phương gọi là thức Hữu phần hay Hữu chi (bhavaṅga); các nhà Du-già hành hay Duy thức luận, gọi nó là thức A-lại-da (ālaya) hay thức thứ tám. Không thể nhận thức được tự thể của nó đã đành, cho đến các hình thái hoạt động của nó cũng không thể dễ dàng nhận biết. Duy chỉ có thể biết rằng nó tồn tại là do quan sát sự tồn tại của thiên nhiên, của vũ trụ, của thân và tâm. Khi nhìn cây, lá cây, mọi người đều biết rằng lá cây đó là do nhiều phân tử hợp thành, nhưng cái gì kết các phân tử đó lại với nhau được? Phải có một lực nào đó kết dính lại. Vậy, lá cây đó tồn tại và lay động như một toàn thể do bởi một năng lực nào đó. Lực đó, trong Phật giáo nói chung, được hiểu là tâm, tức kho chứa tích lũy nhiều đời nhiều kiếp của vô số hạt giống năng lực của nghiệp, để rồi đến khi chín muồi, nghĩa là sau một quá trình đã được xử lý, các hạt giống năng lực hay năng lượng ấy biến chuyển, và biến thái thành thân, tâm và thế giới; chúng được duy trì do lực tương tác, tức hỗ tương tác dụng theo quy luật duyên khởi.

Chính qua hoạt động của lá cây và sự tồn tại của lá cây mà chúng ta biết rằng có một cái tâm. Đây là cái nghĩa mà chúng ta đã nói nhiều lần; chính cái nghĩa đó gọi là duy tâm, là do tâm. Tâm như vậy gọi là tâm biến, nhưng nghĩa này chưa tận cùng.

Thân thể chúng ta, trong điều kiện nào đó thì những cái như ngón tay, sợi tóc... gắn kết lại với nhau, nhưng tới một lúc nào đó thì nó rã ra, cho dù có lấy keo dán nó cũng không dính lại, như khi chết chẳng hạn. Vậy khi nào rã ra và sau khi rã ra thì nó trở thành đất, thành bụi... vẫn còn đó nhưng qua trạng thái khác.

Tóm lại, có mấy vấn đề, chúng ta đi từ từ: tâm là sự tích tập, tích lũy kinh nghiệm. Mà kinh nghiệm là hoạt động của nghiệp, nghiệp tạo ra thế gian, nhưng cái tâm thì chúng ta không thể hiểu được, không thể biết được, vì không thấy được mà phải nhìn qua những hiệu quả của nó, tức là những công dụng, tác dụng mà nó gây ra trên mọi thứ tồn tại trong đời. Tác dụng của nó là duy trì sự tồn tại, duy trì mối quan hệ của các sự vật, tồn tại của các pháp.

Muốn biết rõ tâm và tại sao gọi nó là tâm thì phải qua một tầng nữa, tức là tại sao gọi là nó kho chứa của nghiệp?

Muốn biết rõ tâm và tại sao gọi nó là tâm thì phải qua một tầng nữa, tức là tại sao gọi nó là kho chứa của nghiệp? Nên biết, đó là tầng thứ hai, gọi tên là ý. Tâm, có nghĩa là tích tập; còn ý thì có nghĩa là gì? Nói vắn tắt, ý là cái hoạt động tư lương. Tư lương là gì? Những cái mà ta gọi là tư duy, tư tưởng... những hoạt động của tâm lý, nói chung là suy lường, dẫn đo ước lượng, phán đoán, v.v., gọi là tư lương; đây là nói theo nghĩa rộng nên hơi mơ hồ, không xác định. Thu gọn lại, tư lương là hoạt động của một cái tôi.

Chúng ta biết mình đang tồn tại, đang hiện hữu, vì biết rằng có một cái tôi: Tôi đi, tôi đứng, tôi ngồi... Từ cái tâm tích lũy này, rõ ràng có thêm một tầng nữa, khiến nó lộ lên mặt biểu hiện một chút, đó là cái (chủ thể) chấp ngã. Trong nhiều tín ngưỡng tôn giáo, cái ngã hay tự ngã này được hiểu là linh hồn nằm trong thân, hoặc nó lớn bằng thân, hoặc nhỏ như hạt cát. Lớn bằng cái thân cho nên nếu vừa bứt một sợi tóc, vừa chích kim dưới bàn chân thì cả hai nơi đều cảm giác đau cùng một lúc. Có cảm giác đó, là do có linh hồn. Khi hồn lìa khỏi xác, xác chết nằm trơ không hay biết gì. Hoặc là linh hồn giống như hạt cát, như một nguyên tử trong thân có vận tốc thật nhanh. Cả hai nơi lại cùng đau một lúc, đó là do linh hồn vận chuyển rất nhanh. Trong Phật giáo không có linh hồn như vậy được thừa nhận.

Bây giờ sang tầng thứ ba để sẽ hiểu rõ hơn về hoạt động của thức. Nhưng tầng thứ ba này nếu không có hai tầng đầu thì cũng không thể hiểu nó được, vì

tất cả đều phải quan hệ với nhau. Như do quan hệ với toàn thể xe mà cái khoanh tròn kia được gọi là bánh xe.

Gọi nó là thức, vì nó nhận biết đối tượng. Điều này ta có thể kinh nghiệm và chứng minh được bằng hoạt động của sáu thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Đây là tầng ngoài cùng của cơ cấu tâm thức, gọi là thức thường nghiệm tức là những hoạt động nhận thức mà ta có thể kinh nghiệm được bằng giác quan thường nhật. Tầng này được gọi chung là thức. Tầng thứ hai trung gian, như đã biết, gọi là ý, hay là thức thứ bảy. Nó cũng được gọi là thức, vì nhận thức về sự tồn tại của một tự ngã, một cái tôi. Tầng trong cùng, gọi là thức thứ tám, mà nhận thức của nó là duy trì mối quan hệ tồn tại của thân, tâm và thể giới. Hai tầng sau này thuộc về thức siêu nghiệm, tức không thể nhận biết được bằng kinh nghiệm giác quan thường nhật. Chính yếu thường chỉ là dựa trên chính hoạt động của sáu thức tầng ngoài để khám phá ra hai tầng kia.

Đứng trước một cái gì đó mà biết rằng, cái trước mắt mình là một cái cây hay một đóa hoa, nghĩa là đóa hoa xuất hiện trong con mắt rồi cái biết khởi lên, cái biết qua con mắt thì cái biết này gọi là nhãn thức, còn nghe những âm thanh trầm bổng đô, rê, mi, fa... mà biết âm thanh này cao thấp, hay dở thì cái biết qua lỗ tai này gọi là nhĩ thức. Còn cái biết trong cùng như đọc sách mà biết rằng đây là Nguyễn Huệ đánh Nam dẹp Bắc, đây là vua Lê Chiêu Thống chạy trốn sang Tàu, thì đó cũng là cái biết. Cái biết này dựa trên ấn tượng quá khứ; ấn tượng này do từ sách vở gọi lên hay do kinh nghiệm mà mình đã từng trải. Cái biết này không do mắt thấy tai nghe mà là do sự ráp nối của thức bên trong, gọi là ý thức. Tức là qua cái biết của con mắt, của lỗ tai, để lại; tất cả những cái biết này ghi dấu trong tâm, được tích lũy lại, rồi dựa trên đó mà ráp lại, thì cái biết đó gọi là cái biết của ý.

Thành ra, cái biết của ý thức phải dựa trên nền tảng, là kinh nghiệm tích lũy; tức dựa trên cái tâm, là thức thứ tám. Nhưng nó cũng phải y trên một cơ quan ráp nối, có thể gọi là trung tâm xử lý dữ liệu, để ráp nối cái này với cái kia. Con bò ráp nối dữ liệu tích lũy theo kiểu nó; con chuột ráp nối cảnh theo cách của nó, để nó nhìn và hiểu thực tại theo cái cách khác nhau của mỗi loài; mặc dù mắt tai mũi lưỡi giống nhau nhưng sự ráp nối khác nhau.

Ta hãy lấy thí dụ về máy vi tính. Các dữ liệu được nhập thông qua bàn phím và con chuột là sáu thức. Chúng được lưu trữ như là các chủng tử được tích chứa trong kho chứa thức thứ tám (thức a-lại-da). Tại đó, chúng được đưa vào trung tâm xử lý để chờ xuất. Trung tâm xử lý dữ liệu đó là thức thứ bảy. Từ đó, cũng thông qua bàn phím và con chuột là sáu thức bên ngoài mà chúng được xuất, để cho ra trên màn hình nhiều thứ khác nhau, tức là toàn thể thể giới, thân và tâm của mọi loại chúng sanh.

Như vậy, ta hãy hỏi thêm lần nữa: thức là gì? Thức là nhận thức, là nhận biết. Ban đầu, chỉ như là sự thấy biết của con mắt: chỉ nhìn và thấy biết, nhưng không phân biệt cái được thấy ấy là gì. Ta thường gọi đó là cái biết trực giác; thuật ngữ Phật học gọi là thức hiện lượng vô phân biệt. Nhưng khi nói: “Tôi biết tôi đang nhìn/ hay đang thấy” thì lúc đó rõ ràng có một cái tôi đang chủ trì sự thấy. Song, tất cả mọi cái thấy và biết đều phải thấy, biết về một cái gì. Con mắt thấy, tất phải có cái gì để mà thấy.

Theo cách hiểu thông thường, cái thấy hay biết nào cũng là sự tích hợp của hai yếu tố: thức và cảnh, tức chủ thể nhận thức và đối tượng tương ứng của nó. Nhưng chúng ta biết rằng, thức không tự biết nó là cái gì cả, như lưỡi dao bén không thể tự cắt đứt chính nó. Chỉ khi nào tự ngã hay cái tôi xuất hiện như là chủ thể nhận thức, bấy giờ thức mới nhận biết được nó và đồng thời đối tượng của nó. Thêm bước nữa, ta cũng không biết cái tôi ấy là gì, tồn tại như thế nào. Nhưng do thấy kết quả, rồi suy luận ra có thức đang thấy, đang biết; từ những kinh nghiệm được tích lũy bởi thức, người ta suy nghĩ ra có cái linh hồn, như là chủ thể của sinh mạng và nhận thức. Thật ra đây là một quá trình, một chuỗi quan hệ.

Cho nên, chúng ta nói rằng có một cái thức để biết, và nghĩ nó là linh hồn, thì thật sự không bao giờ có cái linh hồn thường hằng bất biến như được quan niệm trong nhiều tín ngưỡng, tôn giáo. Ta biết có một cái tôi tồn tại, ấy là do quan hệ; quan hệ giữa trong và ngoài, nội giới và ngoại giới; nói gọn, thức và cảnh, chủ thể và đối tượng của nó. Nhưng nếu chỉ y nơi sự quan hệ của hai cái thôi thì cũng không đủ để hiểu được hoạt động của nhận thức và quá trình hình thành, xuất hiện cái tôi.

Cái mà ta gọi là cái biết thì thực sự ta không biết nó là cái gì cả vì nó vô hình và không bao giờ chúng ta kinh nghiệm được, mà chỉ biết được qua hành vi của nó. Vậy cái mà chúng ta kinh nghiệm được, nắm bắt cụ thể được như nắm viên bi trong tay, và soi vào trong gương mà thấy được, cái đó gọi là con mắt, tức là căn. Con mắt mà ta thấy được, nắm được, đó là phù trần căn, tức khối thịt và các mô, cùng thủy tinh thể, tạo thành nhãn cầu, con ngươi. Phù trần căn mà hỏng, bấy giờ nhận thức con mắt không thể khởi lên vì khuyết duyên. Phù trần căn chưa hư, sắc ngoại cảnh xuất hiện và được phản chiếu lên đó, thuật ngữ duy thức gọi là đới bỉ tướng. Nhưng phù trần căn thì không bị biến đổi theo cảnh sắc; do đó, đới bỉ tướng là ảnh tượng được ghi dấu lên một loại sắc vi tế, minh tịnh, nhạy cảm, thuật ngữ gọi là tịnh sắc. Chính loại tịnh sắc này mới có thể bị kích thích bởi ngoại cảnh. Như vậy, khi cảnh phản chiếu lên phù trần căn, ghi ấn tượng lên tịnh sắc căn, bấy giờ thức xuất hiện. Không có căn, không có cảnh, thì cũng không có thức.

Căn, cảnh và thức, ba cái hòa hiệp thành một tổ hợp ba, gọi là xúc. Giống như 2 O₂ và 1 H liên kết thành một phân tử nước H₂O; Nếu thiếu một nguyên tử, thì cũng không thành phân tử nước được. Từ xúc khởi lên thọ, cảm giác thích ý hay không thích ý. Tiếp theo thọ là tưởng; các ấn tượng nhận thức được cấu trúc lại thành khái niệm, thành ý tưởng, làm cơ sở cho tư duy và ngôn ngữ; rồi từ đó khởi lên phán đoán, và nhận thức. Đó là quá trình nhận thức một đối tượng, được phân chia thành nhiều giai đoạn.

Ba cái: căn, cảnh, thức hợp lại, quan hệ tổng hợp với nhau, mới thành ra hiệu quả nhận thức. Khi chúng ta chia ra thì đây là thức, đây là căn, đây là cảnh; còn nếu trong tự thể tồn tại, chúng thấy đều là chủng tử như những dữ liệu được lưu trong bộ nhớ của máy vi tính. Tự bản chất, chúng là những dạng xung điện có và không, 1 và 0, nhưng do kết cấu của hệ thống vi mạch để nhận xung điện; rồi tùy theo lập trình mà chúng được đưa vào bộ vi xử lý để xử lý, cho ra kết quả với nhiều hình thái khác nhau trên màn hình: núi, sông, nhân vật; khóc, cười, yêu, ghét... đủ mọi cảnh đời.

Tất cả đều là do sự ghép nối. Thuật ngữ Phật học gọi sự ghép nối ấy là phân biệt. Đôi khi nói thêm là phân biệt vọng tưởng. Phân biệt, nghĩa là cấu trúc lại thực tại. Như ta gõ bàn phím để nạp dữ liệu, đưa vào xử lý, rồi cho ra kết quả trên màn hình. Trên đó, chỉ là hệ thống kết cấu của những cột đèn vi tính sắp thành hàng ngang và dọc, mà mật độ được tính trên từng phần vuông. Mỗi cọc có ba bóng đèn nhỏ bật sang ba màu căn bản. Tùy theo lệnh từ bàn phím, sau khi đã được xử lý, các dữ liệu được bố trí theo một cấu trúc xác định, theo đó, bóng đèn nào có xung điện để được thắp sáng. Mật độ xung điện có và không tạo thành sự chớp nháy liên tục thay nhau của các bóng đèn, với các màu được thắp sáng pha trộn, phản chiếu lẫn nhau, tạo thành vô số hình ảnh và âm thanh. Như vòng hào quang sau tượng Phật tại các chùa. Do sự chớp nháy liên tục thay nhau của các bóng đèn được bố trí thành vòng tròn, ta thấy vòng hào quang sau tượng Phật đang xoay, mà thực tế thì tất cả đều đứng im tại vị trí cố định của nó.

Như vậy, mỗi quan hệ kết cấu của căn, cảnh và thức hiện hành từ chủng tử riêng biệt của chúng, hòa hiệp với nhau tạo thành hình ảnh thế giới mà ta thấy, ta nghe, v.v... Thế giới xuất hiện theo sự cấu trúc của căn, cảnh thức ấy là thế giới tồn tại do bởi phân biệt. Tất cả tồn tại do phân biệt kết cấu đều có thể nói là vọng tưởng, vì nó không phản ảnh trung thực tồn tại, nó như là nó.

Chúng ta học để hiểu được bản chất của thực tại cũng giống như người kỹ sư hiểu rõ cấu tạo của vi tính, cơ bản là hiểu rõ, trong một giới hạn nào đó, quy luật vật lý, nguyên tắc nhị phân, nguyên tắc xung điện như thế nào... thì có thể xử lý công việc theo ý của mình. Đó là do trình độ hiểu biết những

nguyên tắc của tồn tại, của quan hệ các hình ảnh như quan hệ của ánh sáng với những xung điện.

Tóm lại, nếu nhận thức được thực tại, thấy được thực tại, hiểu rõ được chân lý thì có thể biến đổi được thế gian này, làm cho nó tồn tại hay làm cho nó hủy diệt; đó chính là nói rằng Ma hay Phật cũng đều do tâm, ba cõi duy chỉ một tâm, là nói theo ý nghĩa này.

Tuệ Sỹ

Thơ Tuệ Sỹ

Bên Bếp Lạnh

Ai biết mình tóc trắng

Vì yêu ngọn nến tàn

Rừng khuya bên bếp lạnh

Ngồi đợi gió sang canh

DU-GIÀ BÒ TÁT GIỚI

Duyên khởi

Chuyện xưa kể:

Lương Huệ vương trong lúc đang ngồi trên điện, chợt thấy lính dẫn một con bò đi qua. Trông thấy dáng điệu con bò nhón nhác, sợ hãi, vua hỏi các quan:

-Dắt bò đi đâu?

Các quan tâu:

-Dẫn đi giết, lấy máu bôi chuông.

Vua khiến thả con bò đi, vì không nỡ thấy nó nhón nhác như người vô tội bị dẫn đến chỗ chết. Các quan hỏi:

-Vậy bỏ lễ bôi chuông sao?

Vua phán:

-Sao lại bỏ? Đem con dê mà thế con bò.

Ông vua có lòng nhân, nhưng chỉ mới một nửa. Thả con bò, giết con dê, vì vua thấy con bò nhón nhác, sợ chết mà không thấy con dê cũng sẽ nhón nhác sợ chết.

Dù vậy, chỉ bằng chừng ấy mà khi Thầy Mạnh Kha nghe được câu chuyện này, Thầy khen vua có lòng nhân, và khuyến khích vua nếu mở rộng lòng nhân ấy đến cho cả bá tánh, thì nghiệp bá của vua có thể thành vĩ đại.

Vua không nghe. Không những nghiệp lớn không thành, mà cuối cùng thân bại danh liệt. Nho gia phê bình Lương Huệ vương không chịu thức hành nhân chính như Mạnh Tử khuyến. Nhưng các sử gia, các nhà chính trị, chiến lược, không chỉ trích như vậy, mà phê bình chính sách đối ngoại của Huệ vương.

Cả lịch sử về sau, các triều đại vua chúa Trung quốc đều tôn thờ học thuyết chính trị của Khổng Mạnh, nhưng thực tế chẳng ai làm theo. Hầu như những bậc đế vương trong lịch sử loài người không xây dựng sự nghiệp trên lòng nhân, mà trên vũ lực, trên sự tàn bạo.

Dù vậy, trong lời khuyên của Thầy Mạnh có điều cho chúng ta suy nghĩ. Lòng nhân ái, mọi người đều có. Nếu biết cách nói rộng lòng nhân ấy thì có thể chinh phục cả thiên hạ. Nếu đây là chân lý, vậy điều quan trọng là làm thế nào để mở rộng lòng nhân ái ấy? Mọi người cho rằng nhân ái là bản tính tự nhiên, con người sinh ra là như vậy. Mở rộng, chỉ có nghĩa là đem nó ra mà tiếp đãi với người và vật. Cũng không hơn gì con nai, hiền lành như vậy, và trọn đời cũng hiền lành như vậy. Khác nhau, con người có trí nên biết vận dụng lòng nhân, nai thì không.

Với người học Phật thì không như vậy. Nhân ái, nếu có sẵn - *sinh đắc thiện*, chỉ khởi đầu trong ta như đóm lửa nhỏ. Không giữ được, đương nhiên nó sẽ tắt. Thẳng hoặc giữ được, nhưng không làm sao để nó cháy bùng lên được. Muốn thế, phải tu tập. Tu, tiếng Phạn nói là *bhàvanà*, làm sao cho ta trở thành khác hơn bây giờ, phát triển thành cao thượng hơn, càng lúc càng vĩ đại hơn. Từ và bi không phải là thiên tính trời phú cho sẵn, mặc dù trong tự tính thanh tịnh mọi chúng sinh đều hàm chứa đức từ bi, nhưng nếu không tu tập, không phát triển, nó không bao giờ lớn thêm, rộng thêm. Phật dạy bốn vô lượng tâm, không phải lý thuyết, mà là sự thực hành, có phương pháp, có tăng tiến.

Ông vua Lương có sẵn lòng nhân, nhưng Thầy Mạnh không chỉ dạy tu tập thế nào, làm thế nào để đức nhân ấy càng ngày càng lớn ra. Nếu không, chỉ ngần ấy đức nhân như của trời đầu cho sẵn mà đem ra thi thố, chẳng khác nào đem đóm lửa tro tàn ra sưởi ấm thiên hạ. Nó sẽ trở thành thủ đoạn chính trị, sách lược chinh phục nhân tâm bằng cái gọi là nhân nghĩa.

Các hiền triết nhân loại, từ đông sang tây, nói nhiều lắm về đức nhân, nhưng không một vị nào chỉ cách làm thế nào để cho đức nhân phát triển. Cũng không ai nghĩ rằng đức nhân ấy tự thể của nó lớn nhỏ như thế nào. Có lẽ cho đến ngày nay, khi các nhà thần kinh học hiểu sự đưa thầy lạt-ma vào máy MRI, người ta mới có thể khẳng định rằng ý thức về hạnh phúc của người khác, mong muốn người khác hạnh phúc, ý thức ấy có khác nhau giữa người tu luyện và không tu luyện, giữa người tu tập ít và người tu tập nhiều. Cho

nên, khi nói rằng tâm từ bi của người này lớn hơn người kia, giá trị của phát biểu này có thể thấy được hình ảnh.

Tu tập cho tâm từ bi càng lúc càng rộng lớn thêm lên, đó là thực hành Bồ-tát đạo.

Kể chuyện nay:

Chiến tranh kết thúc. Trên các ngã đường dẫn về quê, nhiều nhóm người nhếch nhác, thiếu ăn, kế tiếp nhau tìm về nhà cũ, làm lại sự sống. Khi trời sẩm tối, họ tìm một nơi nào đó, để có cái gì ăn, và một chỗ trống đủ để nằm.

Thiếu phụ ngồi trước hàng hiên, mơ hồ nhìn ra con đường vắng. Dáng người chinh phụ đang mỗi mòn trông ngóng. Anh đang ở đâu, sống hay chết? Nếu còn sống, thì trong đám tàn quân chiến bại kia, trong đoàn người thất thủ kia, hy vọng sẽ tìm thấy bóng dáng thân thương.

Chợt một bóng người xuất hiện trước cổng. Mắt cô chợt sáng lên, rồi tắt ngúm. Cô quay mặt nhìn sang hướng khác.

Người đàn ông im lặng đứng trước cổng, dậm nán lại, dậm bỏ đi, về ngàn ngại chờ đợi một sự đáp ứng nào đó.

Cô hầu gái bước đến bên thiếu phụ, nói nhỏ:

-Thưa cô, trong lúc này có thể cậu đang ghé vào nhà ai đó, mong có chỗ nghỉ qua đêm. Nếu chẳng may chủ nhà làm ngơ, vì không phải là người thân thích, không biết đêm nay cậu sẽ ngủ ở đâu?

Thiếu phụ chợt như tỉnh ngộ, như hiểu ra một lẽ gì đó, bước vội ra cổng mời khách vào nhà.

Giúp người cũng chính là giúp mình. Chân lý hiển nhiên là như vậy. Nhưng thấy được chân lý bằng chính hạnh phúc và đau khổ của mình, thì không phải dễ.

Lòng nhân được định nghĩa rất đơn giản. Tây cũng vậy mà Hoa cũng vậy. Hãy làm cho người khác điều mà ta muốn làm cho mình. Hay nói cách khác, “kỷ sở bất dục vật thi ư nhân”.

Thấy điều ta muốn, tương đối dễ, nhưng làm sao để thấy được người khác muốn? Các tôn giáo xưa đều dạy đức nhân, nhưng khi giết con vật để lấy máu tế thần, không cảm thấy con vật sợ hãi, muốn sống. Lòng nhân ấy chỉ lan đến những gì phù hợp với điều ta muốn, ta nghĩ.

Song, điều cũng được thấy rõ, không biết đến người thì cũng không biết đến ta. Người chinh phụ kia không cần biết đến buồn khổ gì nơi người đang đứng trước mặt thì cô cũng không hiểu được người thân mình bây giờ đang buồn hay khổ ở nơi đâu. Học để hiểu vui buồn nơi ta từ đâu đến, cũng là học để hiểu vui khổ đến nơi người như thế nào. Đó là bước đầu để học tập ý nghĩa vị tha.

Học tập lợi tha, bắt đầu từ bố thí. Cho, theo nghĩa tầm thường, nhiều khi rẻ rúng. Dâng hiến, theo nghĩa cao thượng, hướng thượng. Cho, hay dâng hiến, thấy đều mang cái gì ta đang có mà cho hay hiến cho người khác. Cho, mà không buông, không xả, không thành cho. Biết buông xả thì biết được bản chất của vật cho. Không biết giá trị của cái ta đang có - giá trị thời gian - cũng không thể biết thế nào là buông xả.

Thầy Mạnh khuyên vua Lương: “Người xưa vì cùng vui với dân nên được vui”. Đây là thuật cai trị, là thủ đoạn chính trị. xảo thuật để chinh phục nhân tâm. Chinh phục để khống chế và ngự trị. Chỉ có vậy. Khi hỏi đến ý nghĩa sống chết, cho đó là viễn vông. Cứ sống trọn tuổi trời, không bệnh hoạn, không bị tai họa, thế là đủ. Chinh phục thiên hạ, để ngự trị trên thiên hạ, thỏa mãn sự khuếch đại tự ngã của mình. Vẫn là hạng người “sống say chết mộng”.

Bồ-tát đạo bắt từ chỗ biết cho. Cho vì lợi người để lợi mình. Không phải chỉ dừng lại ở đó. Cho để học tập buông xả, không phải buông thả con cá nhỏ để bắt con cá lớn. Buông xả cái ta đang có, để biết cái gì là ngã và cái gì là ngã sở, cái gì là ta và cái gì là của ta. Từ đó, để hiểu, ta là cái gì, ta là ai trong cái thế giới này - thế giới ấy thật hay là ảo ảnh?

Cho, thì ai cũng có thể làm được. Người ăn mày cùng khổ vẫn có cái để cho, ít nhất là chia cho kẻ khác nửa phần cơm khốn nạn của mình. Vậy thì ai cũng có thể học tập Bồ-tát đạo.

Bồ-tát đạo là gì? Con đường của những người khởi hành bằng nguyện bồ-đề.

Con bò vui vẻ bước theo chân người cho bó cỏ để đi đến lò sát sinh. Một người bị bịt mắt dẫn đi trong đêm tối, nếu không an phận vui vẻ như con bò kia, tất cả tự hỏi, ta đang ở đâu, đang được dẫn đi đâu, rồi tập trung ý nghĩa để phán đoán, người này có hy vọng và cơ may trốn thoát. Người có nguyện bò-đề cũng vậy. Bò-đề là trí năng tinh thức, là khả năng phán đoán thế giới của ta, thân và tâm của ta, cái gì thật, cái gì giả.

Khi mới bắt đầu, bò-đề nguyện cũng chỉ là ý tưởng mơ hồ. Đứng dưới chân núi, thấy mây thấp trên đầu núi. Khung trời do vậy cũng chỉ thấp ngang đầu núi thôi. Rồi càng leo cao một bậc, mây lại cao thêm một lớp, và trời lại cao thêm một tầng. Lên cho đến đầu đỉnh núi, mới biết trời đất bao la.

Bồ-tát đạo là con đường của những người định hướng bằng bò-đề hành.

Người học đi, khi đã có thể đứng, có thể bước, bấy giờ điều cần học là biết cách tránh. Tránh những chướng ngại, tránh những chỗ lồi lõm, những chỗ gai góc, tránh không để trượt, té.

Hạnh bò-đề cũng vậy, biết phòng hộ, biết vượt qua chướng ngại. Biết phòng hộ, có năng lực phòng hộ, để vượt qua những chướng ngại, đó là sự học tập bằng Bồ-tát giới.

Vì vậy, Bồ-tát Di-lặc kết tập Biệt giải thoát luật nghi của Bồ-tát để cho người học và hành Bồ-tát đạo biết đâu là sự tự thể phòng hộ và đâu là những chướng ngại của bò-đề nguyện và bò-đề hành./.

Tuệ Sỹ

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, tập I. PHẬT HỌC

tr. 259-265

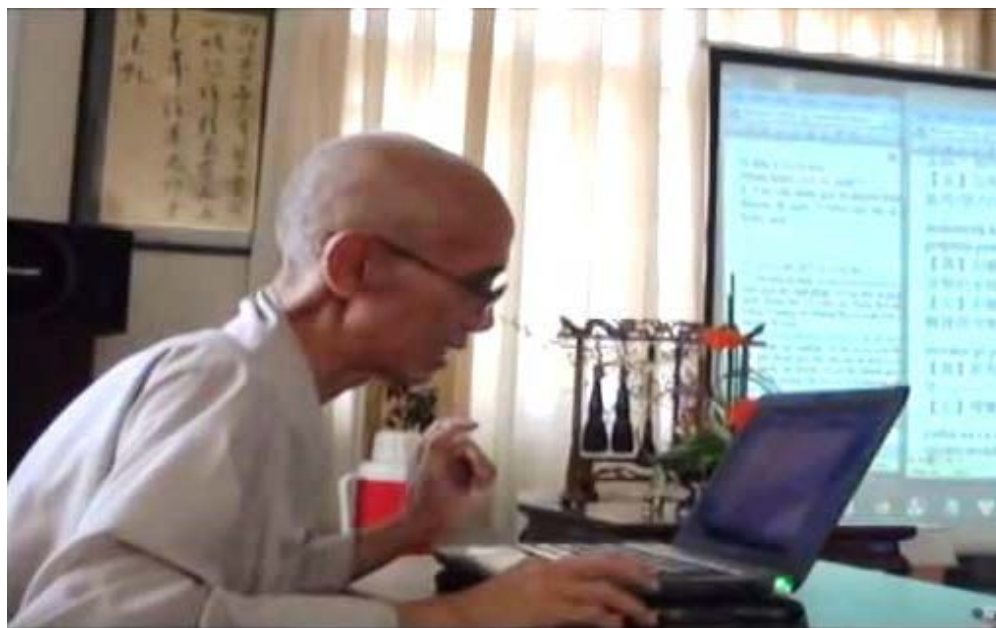
Nhân đọc
TRIẾT HỌC THỂ THÂN

bản dịch Việt

(Nguyên tác Anh ngữ: *Philosophy of Vasubandhu*, Lê Mạnh Thát,
bản dịch Việt của Đạo Sinh, *Triết Học Thể Thân*, phát hành tại Hương Tích)

Saigon trước năm 1973, có khoảng chừng ba hay bốn “dàn máy tính.” Con số quá khiêm tốn. Vì vậy, ngay trong giới Đại học, đây là nói về Đại học Vạn Hạnh, nhất là tại các trường thuộc khoa học nhân văn, số sinh viên hiểu biết về các quy tắc hoạt động của vi tính không nhiều, nếu không nói là hầu như không có. Tất nhiên, trong một phạm vi hạn chế, hoạt động của vi tính đã bắt đầu gây ảnh hưởng trong đời sống của chính sinh viên, học sinh một cách vô hình. Cụ thể, đã có một lớp học sinh chịu ảnh hưởng trực tiếp của vi tính đối với tương lai của mình: đó là số học sinh được gọi là “tú tài IBM”. Đối với số học sinh này, “chiến trường” hay “sân trường” sẽ tùy thuộc hoạt động của vi tính. Nghĩa là tùy thuộc khả năng xử lý của vi tính, mặc dù lúc ấy ít ai hiểu hoạt động xử lý của vi tính được vận hành như thế nào. Cho nên, vào năm 1972, khi Lê Mạnh Thát, trên Tạp chí Tư Tưởng của Viện Đại Học Vạn Hạnh, cho đăng loạt bài nghiên cứu và đề nghị một lập trình khả dĩ để xử lý ngôn ngữ phiên dịch, thì điều này đã gây ra sự ngạc nhiên không ít. Tất nhiên, một số người hoài nghi về khả năng thay thế bộ não con người của vi tính, dù chỉ trong một giới hạn nào đó, và cho rằng quan điểm Lê Mạnh Thát nêu lên trong bài khảo cứu ấy là hoang tưởng. Một cách nào đó người ta lo ngại có nguy cơ là máy móc sẽ thay thế bộ não của con người trong những hoạt động mà hình như chỉ đặc hữu nơi con người, như khả năng chuyển tải tư tưởng

chẳng hạn. Nói chung, dù thích thú, hay hoài nghi, hầu như không có ai có đủ cơ sở lý luận để chứng minh giá trị chân lý của vấn đề.



Ngày nay, đối với đa số chúng ta, cụm từ “xử lý thông tin” của vi tính không còn quá xa lạ. Ý nghĩa triết học của nó thì chẳng thành vấn đề. Bởi vì chẳng có mấy ai lại nêu thắc mắc, hay hoài nghi triết học, đối với sự tồn tại của cây viết hay tập giấy. Nó tồn tại như những tồn tại khác. Tuy vậy, người ta cũng biết rằng nó hoạt động theo định hướng không hoàn toàn đồng nhất với hoạt động của mọi tồn tại khác. Nó có, hay chính nó là, cơ sở riêng biệt để xử lý giá trị tồn tại của nó cùng những mối quan hệ của nó với thế giới còn lại. Như thế, nó là kết quả của một quá trình xử lý, và rồi chính nó đang tham gia một quá trình xử lý nữa để cho ra những kết quả khác. Trước hết, nó là kết quả của một quá trình xử lý với nhiều dữ liệu được đặt trong một quan hệ nào đó. Mỗi dữ liệu là một lượng thông tin có được từ những tồn tại cá biệt. Sau đó, nó sẽ tham gia trong quá trình xử lý khác như là dữ liệu để cho ra một hay nhiều kết quả khác nữa. Vậy thì, “quả” hay kết quả ở đây có ý nghĩa gì đối với nhận thức của chúng ta? Nếu chúng ta nói “quả” là kết quả của một hay nhiều nguyên nhân như thế nào đó, và truy nguyên cho tới tận cùng ta sẽ phải thừa nhận một nguyên nhân tối sơ. Vấn đề tới đó sẽ được nhận thức theo một hướng khác. Nhưng nếu chúng ta nói một “quả” là kết luận của một khối lượng thông tin đã được xử lý, vậy thì, tất cả mọi tồn tại mà chúng ta nói đến, đối tượng của triết học hay khoa học, xã hội hay tôn giáo, thấy đều xuất hiện và tồn tại như là một hay những dữ liệu thông tin. Nếu vậy, một vấn đề nữa lại

được đặt ra: thế giới này, mà ta đang sống trong đó, là thực hay bất thực? Thế nhưng, dù đặt câu hỏi theo cách nào, chúng ta cũng khó đi đến kết luận rằng thế giới này vốn là duy tâm, theo nghĩa phổ quát của từ này.

Điểm nổi bật là hầu như tuyệt đại đa số những người học Duy thức từ Thế Thân đều có xu hướng Duy tâm luận theo nghĩa: “ngoài thức, không có gì hết.” Điều kỳ dị hơn nữa là, nói theo cách nói của Lê Mạnh Thát, “*thất bại kỳ dị nhất (the strangest failure) của nhiều nhà nghiên cứu hiện đại quy kết nơi Thế Thân một thứ duy tâm luận tuyệt đối, theo đó ngoài thức không có gì tồn tại. (as some profound thesis of the absolute idealism and the like, according to which nothing exists except the consciousness).*”

Vì sao diễn ra tình trạng như thế? Nguyên nhân ở chỗ sự hiểu biết của những nhà nghiên cứu về ngôn ngữ và cấu trúc ngôn ngữ trong tư tưởng của Thế Thân. Bởi vì trong những gì Thế Thân viết, có quá nhiều “bẫy sập” của ngôn ngữ và luận lý (*traps of words, traps of similarity and traps of descriptions*). Tác giả đã bỏ ra tương đối khá nhiều công phu để tháo gỡ những bẫy sập ấy. Nhưng sự tháo gỡ này trong nhiều trường hợp làm sụp đổ các công trình kiến trúc tư tưởng chung quanh các tác phẩm của Thế Thân, và điều này không khỏi gây nên nhiều phản ứng khác nhau.

Một trong các từ này mà chúng ta có thể dẫn ra ở đây, là từ *vipāka*. Các dịch giả Hán trước Huyền Trang dịch nó là *quả báo*. Thí dụ chúng ta có thể tìm thấy một đoạn dịch trong *Pháp hoa* của La-thập: “Pháp sư cũng thấy trong đó tất cả chúng sanh cùng nghiệp, nhân duyên, quả báo và sanh xứ 及業因緣果報生處.” Nguyên văn Sanskrit của đoạn dịch này như sau: *ye ca tasmin sattvā upapannā tān sarvān drakṣyati karmavipākam ca teṣam jñāsyātīti*. Trong đó, từ Sanskrit *karmavipāka* được dịch là nghiệp và quả báo. Do ảnh hưởng của La-thập trong Phật học Trung quốc nên từ này trở thành phổ biến. Một dịch giả có uy tín khác là Chân Đế cũng dịch nó là quả báo.

Khi nói đến nghiệp, người ta nói đến quả báo của nó như nhận thức phổ thông rằng trồng đậu thì thu hoạch đậu, trồng dưa thì thu hoạch dưa. Nhận thức này tất nhiên dễ thuyết phục và dễ dàng được chấp nhận phổ biến. Nhưng nó đặt cho nhận thức về nghiệp trong mối quan hệ với kết quả của nó nhiều nan giải. Tất nhiên bác nông phu gieo giống lúa nào thì sẽ thu hoạch loại lúa đó, giống và quả, hay nhân và quả, đồng loại. Tuy vậy, người ta cũng không quên sức lao động của bác đã bỏ vào đấy, mà kết quả cuối cùng cần thu hoạch của bác không phải là dừng lại ở lúa và thóc. Nó có thể là nhà cửa, dinh thự; và đôi khi có thể là địa vị của con cái mình trong xã hội nữa. Nhân tức là khối lượng lao động mà bác gieo vào cánh đồng; nó vô hình, và không phải là cái gì dễ chịu. Dầm mưa, dãi nắng, toan tính con nước khi đầy khi vơi. Nhưng thành quả mà bác nhận được phải nói là cái gì đó rất khả ái, đáng ưa thích,

đáng mong muốn. Rõ ràng, nhân và quả ở đây không còn đồng loại nữa. Bác trồng dưa, nhưng cái mà bác thu hoạch mang tính quyết định cho cả quá trình lao động thì không phải là dưa. Nếu chúng ta sống trở lại với nền kinh tế tự cung tự cấp, thì nhận thức nhân quả theo lối giải trồng dưa được dưa là chân lý, mà gần như là chân lý duy nhất. Nhưng khi chúng ta bước vào thời đại kinh tế tài chính, giải thích ấy không còn áp dụng được nữa.

Các Luận sư A-tì-đàm đã thấy rõ những nạn đề đặt ra cho nhận thức về quan hệ nhân quả, cho nên họ đưa ra một khung đề nghị là có năm loại kết quả khác nhau, như là kết quả của một hay nhiều nguyên nhân, hay tụ hội của nhiều yếu tố, điều kiện. Trong năm loại quả đó, dị thực là một. Thế Thân đã cho một định nghĩa cô đọng như sau, trong luận *Câu-xá: phalakālaprāptam vā karma vikāpa ity ucyate*, nghiệp khi đạt đến giai đoạn kết quả của nó, bấy giờ nó được gọi là dị thực. Nhưng trong cách dịch của Chân Đế, nó được gọi là quả báo: “Nghiệp, đến lúc quả báo chín, nó được gọi là quả báo.” Báo tức báo ứng. Kết quả do nghiệp là sự báo ứng, giống như nói giết người thì phải đền mạng: mắt đền mắt, răng đền răng. Nhận thức về nghiệp theo ý nghĩa đó là biện hộ cho chủ trương trả thù: “Ai giết Cain, kẻ đó sẽ bị trả thù bảy lần.” Trong ý nghĩa này, các nhà nghiên cứu Phật học phương Tây dịch từ *vipāka* tiếng Phạn thành ra là *retribution*. Cách dịch và hiểu này góp phần vào việc quy kết tư tưởng của Thế Thân vào loại duy tâm tuyệt đối. Tác giả *Triết học Thế Thân* đề nghị cách hiểu và dịch khác:

“Với chính quan điểm này trong đầu mà chúng tôi đã dịch từ “vipāka” là “xử lý” (processing) thay cho những gì thường được chuyển ngữ là “hoàn báo” (retributory), như một điều rất hiển nhiên từ những gì đã nói. Cách dịch sau, đối với chúng tôi, hình như không bảo đảm mặc dù chính xác về mặt ngữ nguyên học, bởi vì nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ thì không có gì trong chuyển biến đó được xem là “hoàn báo” hay “tích chứa” (store). Hơn nữa, vipāka có nghĩa là “chín” (ripening), hiển thị một tiến trình qua đó một sự vật tự chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác. Và vì chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ cho nên sự “chín” của một ấn tượng ngôn ngữ không thể được chuyển ngữ thành từ nào hay hơn từ “xử lý”, nhất là khi từ này được hiểu theo cách dùng hiện nay trong khoa học thông tin.”

Độc giả Việt nam nếu đã từng quen với Duy thức học sẽ gặp khá rắc rối trong cách dịch mới này. Và đây là điểm mà chúng ta thấy cũng không đơn giản cho người dịch *Triết học Thế Thân* từ tiếng Anh sang tiếng Việt sao cho người đọc dễ hiểu hơn.

Chúng ta thử đọc nguyên văn một đoạn tiếng Anh của chính tác giả sau đây:

“The transformation of consciousness is a verbal construction; what is verbally constructed by it does not exist; therefore, whatever there is, is all merely what causes one to know. For consciousness has all the seed, the transformation of it proceeds in such and such ways through mutual influence so that such and such verbal construction is produced. When a previous processing is completed, the impressions of action together with the impressions of the double-form cognition produce another processing different from it”.

Đoạn văn nếu được dịch sát sẽ như vậy: “Sự biến thái của thức là một cấu trúc ngôn ngữ. Cái gì được cấu trúc có tính cách ngôn ngữ, cái đó không tồn tại. Vì vậy, bất cứ cái gì có, cái đó tất cả chỉ là cái làm cho ta biết. Vì thức có tất cả hạt giống, sự biến thái của nó tiến hành như thế như thế qua ảnh hưởng hỗ tương sao cho cấu trúc ngôn ngữ như thế như thế được sản xuất. Khi một xử lý đi trước được hoàn tất, những ấn tượng của hành động cùng với những ấn tượng của tri thức dạng kép sản xuất ra xử lý khác với nó.”

Sau đây là nguyên văn Sanskrit của Thế Thân trong *Tam thập tụng*, *Triṃśikā* 17-19:

vijñānaparināmo'yaṃ vikalpo yad vikalpyate/ tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam// sarvabījaṃ hi vijñānam parināmas tathā tathā// yāty anyonyavasād yena vikalpaḥ sa sa jāyate// karmano vāsana grāhadvayavāsanaḥ saha/ kṣīṇe pūrvavipāke'nyad vipākam janayanti tat//

Đọc đoạn dịch từ tiếng Anh, với độc giả Việt nếu không biết gì về Duy thức thì khả dĩ, nghĩa là không có vấn đề gì để ngạc nhiên hay thắc mắc, bởi rồi, rằng đoạn văn nói về cái gì, mặc dù không hẳn đã hiểu nó rất rõ. Nhưng với người đã đọc Duy thức, cơ bản là đọc *Tam thập tụng* qua bản Hán dịch của Huyền Trang, thì nó có vấn đề. Chúng ta hãy đọc bản Hán dịch này để so sánh: Thị chư thức chuyển biến/ Phân biệt sở phân biệt/ Do thử bỉ giai vô/ Có nhất thiết duy thức/ Do nhất thiết chủng thức/ Như thị như thị biến/ Dĩ triển chuyển lực cố/ Bỉ bỉ phân biệt sanh/ Do chư nghiệp tập khí/ Nhị thủ tập hí câu/ Tiền dị thực ký tận/ Phục sanh dư dị thực/ 是諸識轉變 分別所分別 由此彼皆無 故一切唯識 由一切種識 如是如是變 展轉力故 彼彼分別生 由諸業習氣 二取習氣俱 前異熟既盡 復生餘異熟

Ở đây chúng ta hãy thử dịch đề nghị theo cách dịch thông thường, dựa theo bản Hán. Độc giả chắc sẽ thấy tương đối dễ hiểu hơn, vì nó quen thuộc hơn: “Sự chuyển biến của các thức này thành phân biệt và sở phân biệt. Bởi những cái đó đều không có, nên tất cả duy chỉ là thức. Do Thức nhất thiết chủng (chuyển) biến như vậy và như vậy cho nên phát sanh sự phân biệt thế

này thế kia. Do các tập khí của nghiệp, cùng câu hữu với tập khí của hai thủ (năng và sở thủ), khi dị thực trước đã hết, dị thực khác tiếp tục sanh.”

Đôi chiếu nó với đoạn tiếng Anh, chúng ta hình như không thấy trong tiếng Anh có từ nào có nội hàm phân biệt, cũng như duy thức, tập khí và nghiệp, là những bộ từ khóa để hiểu Duy thức.

Trước hết, chúng ta nói đến từ “phân biệt” trong tiếng Hán. Đây là từ phổ biến, thông dụng nhất của những người học Đại thừa. Phân biệt ta và người, phân biệt sanh tử và Niết bàn, chúng sanh và Phật, là căn bản của mê mờ, dẫn đến sanh tử. Các nhà Đại thừa nói như vậy. Cũng như ngày nay chúng ta nói: vì phân biệt chủng tộc, phân biệt tôn giáo, vân vân, nên thế giới trở nên xung đột nghiêm trọng.

Vậy, trong tiếng Phạn, từ này nguyên dạng nó là gì? Đó là *vikalpa*. Giở từ điển Phạn-Nhật của Wogihara, chúng ta tìm được rất nhiều từ Hán dịch khác nhau mà các dịch giả Phạn Hán đã dùng: phân 分, tư 思, niệm 念, tưởng 想, tư duy 思惟, phân biệt 分別, năng phân biệt 能分別, tưởng tác 想作, kế trước 計著, chấp trước 執著, dị phân biệt 異分別, hư phân biệt 虛分別, chủng chủng phân biệt 種種分別, dị thoát phân biệt 異脫差別, sai biệt 差別, nghi 疑, vọng tưởng 妄想, hư vọng phân biệt 虛妄分別. Trong các từ Hán dịch này, từ nào có nội hàm có thể chuyển tải tư tưởng của Thế Thân?

Về phía khác, ở phương Tây, người ta hiểu từ này như thế nào? Tác giả dẫn Biardo trong *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*:

“Cependant, d'autre part, la notion de *vikalpa* revient à chaque page du texte, sous la forme verbale ou comme substantif. Nous l'avons traduite jusqu'ici par “imagination”, “imager” Nhưng, đằng khác, khái niệm *vikalpa* trở lại trong mỗi trang của bản văn, dưới dạng động từ hay thể ngữ. Cho đến nay, chúng tôi dịch nó là “sự tưởng tượng”...

Và tác giả Triết học Thế Thân nhận xét:

“Không có một tí bằng chứng nào để chuyển ngữ nó thành ‘sự tưởng tượng’ hay ‘cấu trúc khái niệm’, v.v., những diễn dịch đã góp phần không nhỏ cho sự ngộ nhận, nếu không muốn nói là làm méo mó, tư tưởng Thế Thân bằng những mô tả như ‘quan niệm luận’ hay ‘duy tâm luận’, v.v., và cũng là cái sinh khởi những khẳng định thường xuyên ‘được lặp đi lặp lại như ‘Du già tông chủ trương thức là thực tại duy nhất’, v.v...”

Tác giả đề nghị từ dịch mới: *vikalpa* = *verbal construsction*, cấu trúc ngôn ngữ, mang tính ngôn ngữ. Từ này trước đó cũng đã được Stcherbasky, trong *Buddhist Logic*, dịch tương tự. Câu tiếng Phạn sau đây của Trần-na

được dịch sang tiếng Anh bởi Stcherbasky và Lê Mạnh Thát gần giống nhau: *tatra pratyakṣam kalpanāpoḍham abhrāntam*. Stcherbasky: “*Direct knowledge means here neither construction (judgment) nor illusion*” (Nhận thức trực tiếp ở đây có nghĩa là không có sự cấu trúc (phán đoán) và cũng không có sự ảo giác). Lê mạnh Thát: “*perception is a cognition free from verbal construction and without illusion*” (tri giác là sự nhận thức mà không qua cấu trúc ngôn ngữ và không có ảo giác). Nhưng Stcherbasky vẫn không thoát khỏi cách hiểu truyền thống rằng “phân biệt vọng tưởng.” Ông nói: “*kalpanā meaning primarily “arrangement” (yojanā) and vikalpa meaning choice, dichotomy (dvaidhī-karaṇa) are both used in the sense of imagination, but pure imagination (utprekṣaṇa-vyāpāra) is distinguished from the constructive imagination (lingaja-vikalpa).*” (Kalpanā, trước hết có nghĩa là “sự phối trí” (yojanā) và vikalpa có nghĩa là sự lựa chọn, phân kỳ (dvaidhī-karaṇa); cả hai được dùng theo nghĩa là sự tưởng tượng, nhưng là sự tưởng tượng thuần túy (utprekṣaṇa) được phân biệt khác với sự tưởng tượng có tính cấu trúc.)

Thật ra, nguyên ủy, trong cách dùng phổ thông, từ *vikalpa* không hàm nghĩa phân biệt theo kiểu phân biệt vọng tưởng. Thí dụ, nhà Luật học Phật giáo Nghĩa Tịnh dịch nó là “phân biệt” khi chỉ trường hợp các Tỳ kheo nhận y mới cần làm thủ tục xác nhận sở hữu chủ hợp pháp, mà các nơi khác nó được dịch là “tác tịnh.” Đó là nghĩa mà Stcherbatsky nói nguyên ủy nó là “sự phối trí.”

Từ này như vậy là một bẫy sập cần tháo gỡ. Cho nên tác giả đã bỏ công tìm lại trong lịch sử tư tưởng Ấn độ ai đầu tiên sử dụng nó, và dùng theo nghĩa nào. Tác giả nói:

“*Và cách dùng này rõ ràng đã xuất phát từ thuật ngữ tế lễ của Mīmāṃsaka, trong đó từ này được dùng để chỉ cho tất cả các trường hợp trong đó một buổi lễ nào đó đã có trên một nghi thức hoặc hai dạng khác nhau của cùng một nghi thức, và chúng đều có thẩm quyền như nhau cũng như mang lại kết quả giống nhau. Những trường hợp này được gọi là ‘cấu trúc ngôn ngữ’ mà ý nghĩa của nó đã quá hiển nhiên: thật ra chỉ có một nghi thức, nhưng do các cấu trúc ngôn ngữ khác nhau cho nên đã có hai hoặc nhiều hơn, mà những nghi thức này, trong sự phân tích cuối cùng, đều có cùng nghĩa. Vì thế, xét theo sự phát triển lịch sử này, định nghĩa trên của Yogasūtra được minh chứng đầy đủ và làm sáng tỏ thêm một số điều bí ẩn chung quanh từ ngữ này, những bí ẩn đã khiến cho nhiều nhà nghiên cứu thuộc lãnh vực này phiên dịch sai lạc từ ngữ trên là ‘sự tưởng tượng’.*”

Điều đó có nghĩa là thế giới mà ta thấy đang tồn tại đó chỉ là một cấu trúc đã được xử lý. Một cấu trúc được lập trình tuân thủ các quy tắc ngữ pháp. Nói

cách khác, đối tượng được đưa vào thức là dữ liệu được đưa vào bộ vi xử lý của thức sau khi đã được mã hóa theo một ngôn ngữ lập trình nào đó. Các thứ được đưa vào để lưu trữ và xử lý, đó là những ấn tượng (impressions), hay những dấu ấn của hành động. Giống như ta đưa dữ liệu vào bộ vi xử lý bằng những xung điện hoặc có (1) hoặc không (0). Tác giả nói:

“Thật vậy, toàn bộ tiến trình chuyển biến là sự xử lý một ấn tượng thành một mô tả về một vật, không hơn không kém. Vì thế, cái ta biết về ngoại cảnh hoàn toàn tùy thuộc sự xử lý đó. Qua nó, một ấn tượng do một đối tượng để lại có thể kích khởi thức của chúng ta thành một sự nhận biết về chính chúng ta và về ấn tượng mà đối tượng để lại.

Như vậy, điều Thế Thân muốn nói trong tiếng Phạn: *idaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam*, mà Hán dịch nói là “nhất thiết duy thức” tất cả duy chỉ có thức; bây giờ, qua cách dịch lại của Lê Mạnh Thát, nó được hiểu là *therefore, whatever there is, is all merely what causes “one to know”*: tất cả những gì đang tồn tại đó đều chỉ là cái làm cho ta biết. Nói cách khác, tất cả chỉ là dữ liệu thông tin.

Bởi vì, trong đó, từ *vijñapti*, mà trong các Hán dịch thường xem như đồng nghĩa với *vijñāna*, hay là thức. Mặc dù, đôi khi cần phân biệt, Huyền Trang dịch nó là “liễu biệt”, Trong trường hợp khác, liên hệ đến nghiệp, Huyền Trang dịch nó *biểu*, mà sang tiếng Pháp (hay tiếng Anh cũng vậy) nó được dịch là “*information*” (thông tin) bởi Louis de la Vallee Poussin (*L’Abhidharma de Vasubandhu*, chap. iv). Trong cách dịch của Huyền Trang, hai nội hàm này không quan hệ gì với nhau nhiều lắm. Nhưng trong từ dịch của La Vallee de Poussin, chúng ta liền liên tưởng đến tin học hiện đại. Mặc dù thời đại của La Vallee de Poussin chưa xuất hiện vi tính để có thể dùng từ *information* theo nghĩa như là tin học ngày nay. Đối với chúng ta, qua những gì vừa nói, dùng khái niệm “xử lý thông tin” của tin học ngày nay để mô tả thức và hoạt động của thức không phải là điều hoang tưởng, lệch lạc, hay xuyên tạc vấn đề. Tất nhiên đó không phải là sự nhất trí hoàn toàn giữa những gì thuộc về tin học hiện đại và những điều mà Thế Thân bận tâm giải quyết. Ở đây chúng ta chỉ sử dụng liên tưởng để mô tả mà thôi.

Chúng ta tìm thấy một định nghĩa thức như vậy trong *Triết học Thế Thân*:

“Trước đây, chúng tôi đã chỉ ra rằng từ những gì biết được trong lãnh vực nghiên cứu não bộ và thông minh nhân tạo ngày nay, bộ não và các phần phụ thuộc được xem như một loại máy tính có độ phức tạp và khả tính cao nhất để tiến hành mọi chức năng thường được giao khoán cho thức. Vì thế, thức có thể được định nghĩa như một cơ cấu xử lý thông tin với mọi thành

phần phụ thuộc quan yếu được biết đến của nó, bao gồm mọi vận hành có thể được biết đến và có đủ khả năng thực hiện.”

Những dữ liệu thông tin được lưu trữ này, Thế Thân gọi là *vāsanā*, Hán dịch là *tập khí*, mà dịch ngữ Anh của Lê Mạnh Thát dẫn trên là *impression*. Tức là ấn tượng, nhưng nên hiểu nó theo nghĩa vật chất. Nó là sự hay kết quả của sự ghi dấu ấn. Nội hàm của nó như vậy phù hợp với gốc động từ của nó là √VAS: *vasati, lưu trú*. Mặc dù cả Vô Trước và Thế Thân, như chúng ta đọc thấy trong *Nhiếp Đại thừa*, có khi liên hệ nó với động từ căn √VĀS: *vāsayati, xông hương, ướp hương*.

Khi chúng ta bị thúc đẩy bởi ý chí thực hiện một hành vi nào đó; ý chí ấy biến thái hay chuyển biến thành công năng (*śaktiviśeṣa*), một dạng năng lượng, vận chuyển các cử động thân thể. Khi công năng ấy xuất hiện, nó ghi ngay dấu ấn vào một nơi lưu trữ đặc biệt, đó là thức-kho-chứa (*ālaya-vijñāna*), hay thức lưu trữ, mà ta có thể liên tưởng đến bộ vi xử lý nơi lưu trữ dữ liệu nhập. Dấu ấn đó, Thế Thân gọi là *karma vāsanā*, tức *impression of action*, như được thấy trong đoạn dẫn tiếng Anh ở trên. Trong Hán dịch, nó là *nghiệp tập khí*.

Công năng hay năng lượng được nhập như là dấu ấn được ghi ấy khi được đưa vào quá trình xử lý, nó cho ra lượng thông tin khác, và bây giờ nó được gọi là *bīja: seed*, vì nó hoạt động như hạt giống nảy mầm và phát triển để cho ra quả. Đó là điều mà Thế Thân nói: *sarvabījam hi vijñānam parināmas tathā tathā// yāty anyonyavasād yena vikalpah sa sa jāyate//*

Thức như là hạt giống của tất cả. Khi chúng ảnh hưởng lẫn nhau, mà chúng ta cứ giả thiết là chúng tác động lẫn nhau trong một trường tương tác nào đó, bây giờ chúng cấu trúc thành hình ảnh của một thế giới. Đó là thế giới mà trong đó chúng tồn tại. *Pariṇāma: transformations*, biến thái, hay chuyển biến, hay nói theo tập quán: thức biến (*vijñāna-pariṇāma*), đó là những gì xảy ra trong quá trình xử lý. Chính những biến thái này tác động lẫn nhau, hỗ tương ảnh hưởng (*anyonyavasād*). Bởi vì không có một ấn tượng, tập khí hay chủng tử nào tồn tại nguyên dạng từ khởi đầu cho đến khi quá trình xử lý hoàn tất.

Khi một quá trình xử lý hoàn tất (*kṣīṇe pūrvavipāke*), kết quả của nó lại trở thành dữ liệu để bắt đầu quá trình xử lý khác (*anyad vipākam janayanti tat*). Đó là điều mà trong Hán dịch nó được nói là “*tiền dị thực ký tận, phục sinh dư dị thực*”: dị thực trước đã hết, dị thực khác lại phát sinh. Nếu dị thực ở đây được hiểu là quả báo, tức kết quả báo ứng của nghiệp, thì đoạn phát biểu này về cơ bản có thể hiểu rằng, dị tục là thân và tâm của chúng ta đây như là kết quả báo ứng của nghiệp đã làm trong quá khứ. Khi sự báo ứng nay đã

hoàn tất, món nợ đã thanh toán, dị thực thân này được rửa xả để cho dị thực khác tức thân khác xuất hiện, tái sinh sang một đời sống khác. Tức hết món nợ này rồi, bắt đầu trả những món nợ còn lại, cho đến khi nào sạch nợ, nếu trong lúc trả không vay thêm nợ mới. Từ nhận thức căn bản đó, chúng ta đọc lại đoạn dịch tiếng Anh của Lê Mạnh Thát: *When a previous processing is completed, the impressions of action together with the impressions of the double-form cognition produce another processing different from it.* Khi quá trình xử lý đi trước đã hoàn tất, bấy giờ những ấn tượng của hành động tạo thành một quá trình xử lý mới. Tức là những hành vi mà chúng ta đã làm là những công năng hay năng lượng được lưu trữ dưới dạng dấu ấn, là những dữ liệu được nhập để xử lý. Khi quá trình này hoàn tất, quá trình khác bắt đầu.

Tuy vậy, thoát tiên khi đọc đoạn dịch Anh ngữ này chúng ta thấy hình như nó không liên hệ gì đến vấn đề luân hồi nghiệp báo gì cả, mà điều chắc chắn dù dịch hay giải dưới hình thức nào, cú pháp nào, hay ngữ vựng gì, đoạn phát biểu của Thế Thân đang được dẫn bàn ở đây nói đến nghiệp, dị thực của nghiệp, và quá trình biến thái của chúng để xuất hiện thành ta và thế giới của ta. Tức là, khi một quá trình xử lý được hoàn tất, có hai trường hợp xảy ra. Hoặc những ấn tượng đang còn lưu trữ chưa được xử lý sẽ theo thứ tự ưu tiên đợi để được xử lý tiếp. Hoặc chính thông tin mới nhận được trở thành dữ liệu được tái nhập để thành hình một quá trình xử lý mới. Giống như khi gạo được nấu thành cơm, tức gạo đã qua một quá trình xử lý với củi, với lửa, với nước các thứ. Khi đã thành cơm, gạo không còn tồn tại. Những dữ liệu, tức những ấn tượng của hành động, hay tập khí của nghiệp, đã được xử lý hoàn tất, tức đã thọ báo xong, bấy giờ chính cơm lại bắt đầu một hay nhiều quá trình xử lý khác: quá trình tiêu hóa, quá trình dinh dưỡng và bài tiết. Sau quá trình bài tiết lại qua quá trình xử lý khác để trở thành phân bón các thứ, rồi trở thành cây, trái các thứ.

Và đây là lý do để từ *vipāka* được dịch là *processing*: xử lý, thay vì dịch là *retribution*: báo ứng hay quả báo như thường biết từ trước. Tác giả nói:

(...) chúng tôi đã dịch từ “vipāka (dị thực)” là “xử lý” (processing) thay cho những gì thường được chuyên ngữ là “hoàn báo” (retributory), như một điều rất hiển nhiên từ những gì đã nói. Cách dịch sau, đối với chúng tôi, hình như không bảo đảm mặc dù chính xác về mặt ngữ nguyên học, bởi vì nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ thì không có gì trong chuyển biến đó được xem là “hoàn báo” hay “tích chứa” (store). Hơn nữa, vipāka có nghĩa là “chín” (ripening), hiển thị một tiến trình qua đó một sự vật tự chuyển từ một trạng thái này sang một trạng thái khác. Và vì chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ cho nên sự “chín” của một ấn tượng ngôn ngữ không

thể được chuyển ngữ thành từ nào hay hơn từ “xử lý”, nhất là khi từ này được hiểu theo cách dùng hiện nay trong khoa học thông tin.

Như vậy, liên hệ giữa mô tả qua những từ khóa nhất định gọi ẩn tượng liên hệ tin học hiện đại, với chân lý mà Thê Thân phát biểu liên hệ đến tính cách tồn tại của nghiệp và những quá trình biến thái của nó, chúng ta sẽ thấy dịch giả sang tiếng Việt *Triết học Thê Thân* đã làm thêm nhiều điều hơn một dịch giả cần làm. Một mặt cần phiên dịch gần như từ đối từ - *mot à mot*, nói theo kiểu Pháp, để độc giả biết mình đang đọc cái gì đó đặc biệt của Lê Mạnh Thát viết; nhưng đồng thời cũng cần thêm những từ khóa quen thuộc với độc giả Việt qua các từ Hán dịch. Thí dụ, độc giả biết Lê Mạnh Thát đang nói về “cấu trúc ngôn ngữ” nhưng cũng biết là tác giả đang nói đến điều mà xưa nay chúng ta gọi là “phân biệt” gồm cả “năng phân biệt” và “sở phân biệt.” Cũng vậy, khi đọc trong bản dịch Việt của *Triết học Thê Thân* những đoạn nói về xử lý, thức xử lý hay quá trình xử lý, thì cũng biết đó là đang nói về điều mà xưa nay chúng ta quen biết qua từ là dị thực. Và thêm nữa, với cụm từ *impression of action*, nói ẩn tượng của hành động, chúng ta dễ liên tưởng đến ẩn tượng tri giác gì đó về ẩn tượng. Làm thế nào để liên hệ nó với tập khí của nghiệp, để có thể biết rằng đó là nói về dấu ấn được huân tập bởi nghiệp, hay một năng lượng nào đó do nghiệp để lại được lưu trữ trong thức kho chứa. Rất nhiều từ khóa cần phải có nhiều mối liên tưởng như vậy.

Trong các bộ từ khóa cần thận trọng liên tưởng ấy, còn một từ khóa không thể không nhắc đến. Trên một phạm vi rộng hơn, chính từ khóa này, khi được nhận thức trong tính phổ quát của nó, sẽ cho chúng ta thấy chiều hướng tiếp cận khác nhau giữa các truyền thống tư tưởng. Trước hết, chúng ta đề cập đến từ Anh ngữ mà tác giả sử dụng như là hòn đá thử vàng để đánh giá các quan điểm khác về ý nghĩa tồn tại của thế giới. Đó là từ *description*. Để làm công việc đó, tác giả dựng nó thành một lý thuyết của Thê Thân: *the theory of descriptions*, lý thuyết mô tả, và khẳng định: *in the present study the theory of descriptions is still held to be one of the cornerstone of Vasubandhu's philosophy*. Trong luận án *Triết học Thê Thân* này, thuyết mô tả được xem là hòn đá tảng của triết học Thê Thân.

Thuyết này được tác giả tóm tắt như sau:

“Thuyết này chủ trương đối với bất kỳ hằng số đơn hay danh từ riêng n nào ta luôn luôn có thể thay nó bằng một thuộc từ N; thuộc từ này chỉ đúng đối với vật mà n có liên quan, và trong đó n không xảy ra hoặc không được cần đến. Thí dụ, đối với bất kỳ n nào, ta cũng có (ix)N(x), trong đó ký hiệu (i...) cho thấy bất kỳ biểu thức nào theo sau thuộc dạng N(...) sẽ tạo thành cùng với nó một mô tả có thể hủy. Và vì bất kỳ biểu thức nào có dạng N(x) đều có thể luôn luôn được thay thế, theo các quy tắc được biết, bởi một hàm f như

f(x) chẳng hạn, thuyết này còn chủ trương đối với bất kỳ hằng số đơn hoặc danh từ riêng hoặc ngay cả phát biểu nào trong đó chúng xảy ra đều luôn luôn có một hàm như *f(x)*.

Về cơ bản, thuyết này nói, bất cứ sự vật gì mà ta nhận thức được hay nói đến, nó chỉ tồn tại như một mô tả. Vì mô tả là một quá trình xử lý các dữ liệu thông tin, cho nên luôn luôn chúng ta cần một phần mềm để xử lý. Phần mềm đó được lập trình với một ngôn ngữ rất đơn giản mà có thể xử lý bất cứ dữ liệu thông tin nào được đưa vào. Chúng ta cần thông tin về một sự vật nào đó, gọi nó là cỗ xe. Nhưng dữ liệu được đưa vào để xử lý cho xuất hiện cỗ xe là các thứ cang, gong, bánh v.v... Như vậy, cỗ xe là một cái gì đó không bao giờ tồn tại, mà nó chỉ là mô tả thông tin về sự kết hợp của nhiều dữ kiện trong một công thức của lập trình. Công thức đó có thể là $n = (ix)N(x)$. Trong đó, *n*, mà ở đây ta nói là cỗ xe, không thực sự tồn tại, nó chỉ xuất hiện qua một vị ngữ *N* nào đó với biến số *x* khi được cho những giá trị thích hợp.

Điều này dẫn chúng ta đến một phát biểu lừng danh của Long Thọ trong *Trung luận*: *Yah pratīya-samutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe/ sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā*. Độc giả Việt nam rất quen thuộc trích dẫn này qua bản Hán dịch của Cưu-ma-la-thập: “Chúng nhân duyên sanh pháp, ngã thuyết tức thị vô, diệc vi thị giả danh, diệc thị trung đạo nghĩa. 眾因緣生法 我說即是無 亦為是假名 亦是中道義”. Diễm cũng nên lưu ý là trong bản dịch này, được in trong Đại chánh, nói là “tức thị vô” nhưng trong các trích dẫn thường gặp lại là “tức thị không.” Tất nhiên, từ *không* này mới tương đương với từ *śūnyatā* trong tiếng Phạn. Nguyên văn trong Đại chánh có thể là do chính La-thập, nhưng vì sao dịch giả cố tình thay đổi từ mà hai chúng không chung một nội hàm. Dù sao, y trên bản dịch này chúng ta có những từ khóa lập nên nền tảng cho các tông phái Phật giáo Trung quốc: Không, Giả danh và Trung đạo.

Tác giả *Triết học Thế Thân* cho chúng ta biết chính bài tụng này là cơ sở thuyết mô tả của Long Thọ. Về từ mà Hán dịch gọi là *giả danh*, nguyên gốc Phạn nó là *prajñapti*, được dịch sang tiếng Anh là *description*, dịch lại tiếng Việt lần nữa, thành ra là *mô tả*. Như vậy, nếu chúng ta nói: con người, sinh vật, thế giới, v.v., chỉ là giả danh, chúng ta sẽ dễ dàng đi đến kết luận: tất cả chỉ là giả. Nhưng nếu nói, những thứ đó tồn tại, và chúng ta biết chúng tồn tại, đó là y trên mô tả: *prajñaptir upādāya*. Những thứ đó, theo thuyết mệnh danh là mô tả ở đây, là thật hay giả?

Trong bản Hán của La-thập, từ *upādāya* bị lược bỏ. Nhưng *upādāya*, trong nghĩa cơ bản nó có thể được hiểu là “sau khi dựa trên”, là từ khóa chỉ ra mối quan hệ cho sẵn nào đó (a given relation). Nếu trong một mệnh đề sơ cấp hay cơ bản, nó định mối quan hệ cho sẵn giữa chủ ngữ và vị ngữ. Điều này

được thấy trong biểu thức mô tả đã dẫn trên. Chúng ta nói quan hệ cho sẵn, ý nói là mỗi quan hệ ấy diễn ra theo một quy luật nào đó: quan hệ đồng nhất hay đối xứng, quan hệ bắc cầu hay quan hệ tự phản, v.v... Thí dụ, cho x một giá trị nào đó, chúng ta có thể thay n bằng vị ngữ $N(x)$, thì quan hệ ở đây có thể là quan hệ đồng nhất. Nhưng chúng ta phải nói rằng, cho x một giá trị nào đó *sao cho* (*such that*)... Biến số x như vậy có thể được thay bằng từ Sanskrit *pratyaya* (duyên: condition, điều kiện).

Nếu chúng ta nói “ x là sắc uẩn”, trong một hàm mệnh đề (*propositional function*), vậy đề cho x là sắc uẩn, nó cần thiết phải nằm trong một lớp (class) nào đó của sắc pháp. Mặt khác, chúng ta nhận ra rằng “đây là một sắc pháp” và chỉ có thể phát biểu chính xác về sắc pháp này là cái gì nếu chúng ta thiết lập được quan hệ giữa nó với bốn đại chủng. Vậy, thay vì nói: “đây là mắt” hay “đây là sắc”, chúng ta có công thức của quan hệ: *mahābhūtam upādāya rūpam*.

Trên đây chúng ta đề cập đến một từ khóa được nói là dẫn đến thuyết mô tả: *prajñapti*, như được dùng bởi Long Thọ. Ngoài Long Thọ, chúng ta còn gặp rất nhiều trường hợp dùng từ *prajñapti* tương tự. Thế Thân đưa ra một từ đặc biệt, và chính từ này là khái niệm cơ bản để hiểu nội dung thuyết mô tả của Thế Thân. Từ đó được tìm thấy ngay trong bài tụng đầu tiên của *Tam thập tụng*: *ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate*, mà Hán dịch của Huyền Trang là: “do giả thuyết ngã pháp/ Hữu chủng chủng tướng chuyển 由假說我法/有種種相轉...” Nếu theo cấu trúc ngữ pháp Hán, mọi người sẽ hiểu câu này rằng “do giả mà nói ngã và pháp, có nhiều hình thái sai khác chuyển biến.” Theo đó, ngã và pháp là cái gì không thật, chúng chỉ được nói đến theo tính chất giả, không thực. Hoặc hiểu cách khác: “Do *giả thuyết* mà có ngã pháp.” Tức ngã pháp là những điều được giả thuyết. Giả thuyết này có nghĩa là gì? Vấn đề không đơn giản. Dù vậy, cách hiểu đó dễ dàng đi đến nhận định: chúng là giả, không thực, và đây là cách hiểu để Wei Wat dịch nó sang tiếng Anh, trong bản dịch Anh ngữ về luận *Thành duy thức: Concepts of Atman and Dharma do not imply the existence of a real Atman and real Dharma, but are merely fictitious constructions [produced by numerous causes]*. “Những khái niệm về Ngã và pháp không hàm ngụ sự tồn tại của một thực Ngã, thực pháp nào, mà chỉ là những cấu trúc hư cấu (được tạo ra bởi nhiều nguyên nhân).”

Trong *Triết học Thế Thân*, nó được dịch sang tiếng Anh như sau: “*the description of self and things which functions in several ways is upon the transformation of consciousness*” Sự mô tả về ngã và pháp hoạt động trong nhiều cách là y trên sự chuyển biến của thức.”

Trong đó, từ *upacāra*, mà Hán dịch là giả thuyết, đây dịch là mô tả. Từ nguyên của từ này là tiếp đầu *upa-* với động từ căn CAR (*upa-carati*), nghĩa

đen là đi đến gần. Do đó, nghĩa cơ bản của nó là sự tiếp cận, nhưng trong nghĩa rộng hơn, nó được hiểu là một ẩn dụ (metaphor), hay dùng theo một nghĩa tượng hình (figurative application). Giải thích ý nghĩa của từ này bởi An Huệ, được dẫn trong *Thành duy thức luận*, đặt ra những điểm căn bản để có nhận thức về thuyết mô tả của Thế Thân.

Sau khi dịch nguyên cả đoạn số giải của An Huệ (Sthimarati, *Trimśikāvijñaptibhāṣya*), và đề ra những phân tích từ số giải đó, Lê Mạnh Thát nhận xét: “*Tuy nhiên, cần lưu ý rằng khi thuyết minh như thế về vấn đề trên, An Huệ đã không vào được phần trọng tâm của nó.*”

Trở lại câu hỏi thật giả. Dù nói là thuyết mô tả của Long Thọ, hay của Thế Thân, chúng ta biết rằng với cả hai vị này, theo như chúng ta được biết từ trước, thế giới chúng ta thấy đó là bất thực, Hoặc nó như lông rùa, sừng thỏ, hoặc nói theo thí dụ của Thế Thân mà Huyền Trang dịch “như do huyễn ế 眩譬 mà thấy sợi tóc, con rắn các thứ. Các dịch giả Việt xưa nay vẫn hiểu đó là do bệnh “nhăm mắt” mà thấy có sợi tóc, hay đêm tối trông sợi dây mà thấy là con rắn. Trong tiếng Phạn, nguyên đó là do một chứng bệnh gọi là *timira*. Cần phải hiểu rõ đó là thứ bệnh gì, mới có thể xác nhận cái nó thấy là ảo giác hay không. Để làm điều này, tác giả *Triết học Thế Thân* đã dành khá nhiều công phu đọc các bản văn cổ của Ấn độ về y học, đồng thời xác minh xem Thế Thân có biết đến những thứ bệnh này hay không; nghĩa là, kiến thức y học của Thế Thân như thế nào đó để có thể sử dụng từ này theo đúng điều mà ông muốn mô tả. Và rồi tác giả phát biểu kết quả thu hoạch được:

Với tất cả các mô tả trên về trường hợp bệnh timira, chúng ta có thể nói gì về thí dụ người mắc bệnh này “nhìn thấy những sợi lông, mắt trắng, v.v. không có thật” mà Thế Thân đã dùng để mô tả tình trạng nhận thức của chúng ta về thế giới ngoại tại? Rõ ràng, ta không thể nói theo kiểu nhiều tác giả từ trước đến nay từng nói, những người chúng ta đã có dịp nhắc đến nhiều lần trước đây. Họ nghĩ rằng thí dụ trên của Thế Thân nhằm bày tỏ quan điểm hay học thuyết của ông cho rằng không có gì hiện hữu trên thế giới này ngoại trừ những gì do trí tưởng tượng của ta tạo ra, giống hệt như mọi vật mà người mắc bệnh timira nhìn thấy đều chỉ là sản phẩm của cặp mắt bệnh hoạn của người đó. Những vật này đều không thực như bất cứ cái gì ta có thể nghĩ đến. Vì thế, theo các tác giả này, cái nhìn của Thế Thân cũng giống hệt như cái nhìn của người bệnh timira, nhìn thấy được mọi thứ nhưng tất cả đều không thực, tất cả chỉ là các biểu hiện của căn bệnh riêng của ông và đều do căn bệnh này quy định. Nếu đó thật sự là cái nhìn của Thế Thân về thế giới thì chắc hẳn ông đã mắc phải bệnh timira quá trầm trọng và nên được điều trị bằng y dược hơn là bằng những suy luận triết học mà các tác giả nói trên đã bắt ông phải chịu. Và nếu đó thật sự là cái nhìn của Thế Thân về thế giới thì

điều kỳ dị là một người bệnh timira lẽ ra phải nhìn thấy theo cách khác để có thể chỉ ra một thế giới khác với thế giới của chính mình. Và lúc đó ý nghĩa của thí dụ trên sẽ là gì?

Qua các từ khó mà chúng ta nêu lên một cách đại khái như trên để có thể thấy rằng ngôn ngữ Hán có một giới hạn nào đó để khó mà chuyển tải hết nội dung tư tưởng Phật học có nguồn gốc Ấn độ, trong cả hai trường phái lớn của Đại thừa là Trung quán và Duy thức.

Thật sự, khi nói đến thuyết mô tả, tác giả không thể bỏ qua các khái niệm như vị ngữ (pradicate), số hạng (term), hàm mệnh đề (prepositional function), mối quan hệ (relation xRy), v.v.; những điều mà Russell đã luận giải chi li để lập nên thuyết mô tả của ông được xem là “mô phạm của triết học” (a paradigm of philosophy, Frank P. Ramsey). Thêm nữa, khi cần thiết hỗ trợ cho biểu thức mô tả mà tác giả lập nên như là điển hình tuyệt mô tả của Thế Thân, trong trường hợp biểu thức này trở thành phát biểu định lượng, với những ký hiệu "x: với bất kỳ, hay $\exists x$: tồn tại một x sao cho...; khi ấy chúng ta cũng cần đến phép tính vị ngữ sơ cấp (first-order predicate calculus), nhưng tác giả đã không làm điều này. Tất nhiên, chúng ta không thể xem như tương đồng giữa thuyết mô tả của Long Thọ và Thế Thân trong một thế giới phương Đông huyền bí cổ xưa, với thuyết mô tả vốn là sự kế thừa tư duy toán học phương Tây hiện đại, do đó những gì mà thuyết mô tả của Russell cần thì không nhất thiết phải là tất yếu với thuyết của Thế Thân.

Vậy, khi phiên dịch một tác phẩm chứa đựng khá nhiều thuật ngữ toán học hiện đại, lại đề cập những vấn đề Phật học mà những người học Phật thường gặp, thì người dịch phải làm một công việc khá quan trọng: bắc cầu giữa hai loại hình ngôn ngữ có cấu trúc khác nhau để chuyển tải cùng mô tả một thực tại, cùng chuyển tải một nội dung tư tưởng. Quả thật, nếu khi tác giả nói đến thuyết mô tả của Long Thọ, mà độc giả không tìm thấy trong đó từ *giả danh*, *prajñapti*, chắc sẽ khó mà biết Long Thọ đã nói đến điều đó ở chỗ nào vậy! Cũng vậy, nếu không liên hệ được các từ *upacāra*, *description*, cùng với từ *giả thuyết*, thật khó mà biết thực sự Thế Thân đã đặt nền tảng mô tả ở chỗ nào. Và thêm nữa, khi không liên hệ được giữa từ dị thực, và từ xử lý, chúng ta thấy hình như Thế Thân nói những vấn đề không liên hệ gì đến Phật học, những vấn đề không tìm trong Kinh Luận nào cả, vậy: Thế Thân là ngoại đạo chăng?

May mắn tôi được dịch giả gửi cho đọc bản dịch này trước tiên, nên rất vui vẻ viết một vài ghi nhận bất chợt, chứ không có ý định giới thiệu tác phẩm hay bản dịch. Vì chính tác phẩm sẽ nói những điều cần nói, người khác không thể thay thế được. Tôi nghĩ, sau khi đọc xong tác phẩm này, độc giả sẽ thấy có nhiều vấn đề cần đặt lại trong sự hiểu biết về Phật học của chúng ta từ trước.

Cuối cùng, xin có mấy lời cảm ơn dịch giả, đã công hiến cho một bản dịch đòi hỏi quá nhiều cân nhắc thận trọng, trong thuật ngữ cũng như trong cú pháp.

Tuệ Sỹ

(www.huongtichphatviet.com)

* Nguyên tác Anh ngữ: *Philosophy of Vasubandhu*, Lê Mạnh Thát; Việt dịch: Đạo Sinh, *Triết học Thế Thân*. (phát hành tại Hương Tích).

Thơ Tuệ Sỹ



Thiên Lý Độc Hành

1.

Ta về một cõi tâm không

Vẫn nghe quá khứ ngập trong nắng tàn

Còn yêu một thuở đi hoang

Thu trong đáy mắt sao ngàn nửa khuya

2.

Ta đi dẫm nắng bên đèo

Nghe đau hồn cỏ rủ theo bóng chiều

Nguyên sơ là dáng yêu kiều

Bỗng đâu đảo lộn tịch liên bên bờ

Còn đây góc núi trơ vơ

Nghìn năm ta mãi đứng chờ đỉnh cao

3.

Bên đèo khuất miếu cô hồn

Lung trời ảo ảnh chập chờn hoa đặng

Cây già bóng tối bò lan

Tôi ôm cỏ dại mơ màng chiêm bao

4.

Đã mấy nghìn năm đọi mòi mòn
Bóng người cô độc dẫm hoàng hôn
Bởi ta hồn đá phơi màu nắng
Ôm trọn bờ lau kín nỗi buồn

5.

Từ thuở hồng hoang ta ở đâu
Quanh ta cây lá đã thay màu
Chợt nghe xao xuyên từng hơi thở
Thấp thoáng hồn ai trong khóm lau

6.

Trên đỉnh đèo cao bát ngát trông
Rừng, mây, xanh, ngắt tạnh, vô cùng,
Từ ta trải áo đường mưa bụi
Tưởng thấy tiền thân trên bến không

7.

Khi về ngã nón chào nhau
Bên đèo còn hẹn rừng lau đợi chờ
Trầm luân từ buổi ban sơ
Thân sau ta vẫn bơ vơ bụi đường

8.

Bóng tối sập, mưa rừng tuôn thác đổ
Đường chênh vênh vách đá dọa nghiêng trời
Ta làm lũi bóng ma tròn thế kỷ
Rủ nhau đi cùng tận cõi luân hồi

Khắp phố thị ngày xưa ta ruồi ngựa
Ngang qua đây ma quỷ khóc thành bày
Lên hay xuống mắt mù theo nước lũ
Dẫm bàn chân lên cát sỏi cùng trôi

Rồi ngã xuống nghe suối tràn ngập máu
Thân là thân cỏ lá gập ghềnh xuôi
Chờ mưa tạnh ta trải trắng làm chiếu
Nghìn năm sau hoa trắng trở trên đời

9.

Gởi lại tình yêu ngọn cỏ rừng

Tôi về phố thị bởi tình chung

Trao đời hương nhụy phơi hồn đá

Thăm thăm mù khơi sương mấy từng

10.

Một thời thân đá cuội
Nắng chảy dọc theo suối
Cọng lau già trầm ngâm
Hỏi người bao nhiêu tuổi

11.

Bước đi nghe cỏ động
Đi mãi thành tâm không
Hun hút rừng như mộng
Tồn sinh rụng cánh hồng

12.

Thân tiếp theo thân ngày tiếp ngày

Mù trông dư ảnh lá rừng bay

Dõi theo lối cũ bên triền đá

Sao vẫn còn in dấu lạc loài

13.

Khi về anh nhớ cài quai nón
Mưa lạnh đèo cao không cỡi người

Tuệ Sỹ

(2011-2012)

Tuệ Sỹ Văn Tuyển tập III, tr. 265-280

VỀ BỘ TUỆ SỸ VĂN TUYỂN

Tuệ Sỹ Văn Tuyển, gồm 3 tập do Hạnh Viên sưu tập, NXB Hồng Đức, Hương Tích ấn hành. Khổ sách 13,5 x 20cm.

- Tập I: Phật học, quý 4/2014, 286 trang.
- Tập II: Triết học, quý I/2015, 250 trang.
- Tập III: Văn học, tháng 7/2015, 286 trang.

Đây là bộ Văn tuyển đầu tiên của Thầy Tuệ Sỹ. Đầy đủ, chính xác và rất cần thiết cho những ai cần tham khảo, trích dẫn. Xin chân thành biết ơn sự sưu tập công phu, nghiêm túc và tâm huyết của Sư Hạnh Viên. Vì vậy, chúng tôi thấy cần ghi lại mục lục của cả bộ Tuệ Sỹ Văn Tuyển này.



Mục lục Tập I – PHẬT HỌC (Tiểu luận Phật học):

TỔNG THUYẾT VŨ TRỤ LUẬN

Vũ trụ luận thần thoại

1. Vũ trụ luận cổ đại
2. Ý nghĩa thần thoại

DẪN VÀO DUY THỨC HỌC

1. Thức là gì?
2. Tâm-ý-thức
3. Thức biến
4. Thành duy thức
5. Thành duy thức luận

CHUNG TỬ

NHỮNG GIÁ TRỊ PHỔ QUÁT CỦA BỒ TÁT HÀNH

- I. Lý tưởng và hiện thực
- II. Những giá trị phổ quát
- III. Nhân cách siêu việt

THỨC ĂN ĐỂ TỒN TẠI

- 1- đoàn thực hay đoạn thực
- 2- xúc thực
- 3- ý tư thực
- 4- thức thực

VẤN ĐỀ NGŨ PHÁP TRONG PHIÊN DỊCH KINH TẠNG PHẠN HÁN

I. Lý luận phiên dịch

II, Cấu tạo từ

BÁT QUAN TRAI GIỚI

tu giới

ý nghĩa bát quan trai

ý nghĩa thọ giới

nội dung thọ giới

tăng trưởng thiện căn

DU GIÀ BỒ TÁT GIỚI

LỄ THÁNG BẢY CHO NHỮNG OAN HỒN PHIÊU BẠT

Mục lục Tập II – TRIẾT HỌC (Tiểu luận Triết học)

GIÁ TRỊ ĐỐI CHIẾU TRONG NHỮNG TƯƠNG QUAN VĂN HÓA

Vai trò của đối chiếu học

Đối chiếu trong phương pháp luận

I.Đối chiếu trên ngôn ngữ và luận lý

II.Đối chiếu trên lãnh vực tâm lý

III.Đối chiếu trong triết học hiện sinh

Trên con đường thâm lặng của Đông phương

Trước một gia tài

TƯ TƯỞNG LÀ GÌ?

NGUỒN GỐC CỦA MỘT THẾ GIỚI QUAN VÔ TẬN

I.Một viễn tượng của ngôn ngữ

II.Một viễn tượng của thế giới

TÁNH KHÔNG LÀ GÌ?

I.

II.

III.

SỰ HỦY DIỆT CỦA MỘT TRÀO LƯU TƯ TƯỞNG

TÂM Ý THỨC

MƯỜI HUYỀN MÔN

I.Đồng thời cụ túc tương ưng

II.Nhân đa la võng cảnh giới

III.Bí mật ẩn hiển câu thành

IV.Tế tương dung an lập

V.Thập thế cách pháp dị thành

VI.Chư tạng thuần tạp cụ đức

VII.Nhất đa tương dung bất đồng

VIII.Chư pháp tương tức tại

IX.Duy tâm hồi chuyển thiện thành

X.Thác sự hiển pháp sanh giải

NHÂN ĐỌC TRIẾT HỌC THẾ THÂN...

TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO ĐỐI DIỆN VỚI HU' VÔ

DUY TUỆ THỊ NGHIỆP

NHÂN ĐỌC TÌM HIỂU NHẬN THỨC & TÁNH KHÔNG...

TRUY TÌM TỰ NGÃ

NỀN TẢNG KINH TẾ HỌC THEO CÁCH NHÌN PHẬT GIÁO

I.Xác định giới hạn

II.Sản xuất cái gì? Giáo lý về dinh dưỡng

III.Sản xuất cho ai? Các giai tầng tồn tại

IV.Phương thức sản xuất

V.Sản xuất và tiêu thụ

VI.Kết luận

Mục lục Tập III – VĂN HỌC (Tiểu luận, Truyện ngắn, Thơ, Câu đối...):

Dẫn vào thế giới văn học Phật giáo

Chiến tranh, tình yêu, hoài niệm và ruyện ngắn Võ Hồng

Thanh sắc Thi ca

Thi ca và Tư tưởng

Sơn núi

Đề tựa Thi tập *Lá Cỏ*

Nước non cách mấy buồng thêu

Về những minh họa từ *Thiên Uyển Tập Anh*

Đề tựa tập thơ *Lục Bát* của Hoài Khanh

Đi [Thay Lời tựa tập thơ... của Phạm Công Thiện]

Lục bát Viên Linh

Đến với thơ Hoàng Cầm từ ngôn ngữ Pháp

Giữa thời đại và nhân sinh
Cổ thụ trong rừng Thiền
Một tấm lòng của Kinh Kha
Gốc tùng [truyện ngắn]
Su Thiện Chiếu [Truyện ngắn]
Piano sonata 14 [Truyện ngắn]
Đạo Phật và thanh niên
Thơ & Câu đối
Hậu từ của người sưu tuyển./.

Nguyễn Hiền-Đức
Santa Ana, 01/02/2016

PHỤ LỤC

TIÊU SỬ THÍCH TUỆ SỸ

Bách khoa toàn thư mở Wikipedia

Hòa thượng **Thích Tuệ Sỹ** tục danh **Phạm Văn Thương** sinh ngày 15 tháng 2 năm 1943 tại Paksé, Lào, ông quê tại Quảng Bình, Việt Nam, là một học giả uyên bác về Phật giáo, nguyên giáo sư thực thụ của Đại học Vạn Hạnh tại Sài Gòn, nhà văn, nhà thơ, dịch giả và là một người bất đồng chính kiến với chính phủ Việt Nam. Ông hiện là Đệ nhất phó Viện trưởng Viện Hóa Đạo của Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất (GHPGVNTN).

Ông thông thạo tiếng Trung Hoa, tiếng Anh, tiếng Pháp, tiếng Pali, tiếng Phạn và tiếng Nhật, đọc hiểu tiếng Đức. Ông được giới học giả Việt Nam đánh giá cao vì đã công bố nhiều tiểu luận, chuyên khảo, thơ và nhiều công trình dịch thuật Phật giáo từ tiếng Phạn, tiếng Trung Hoa và tiếng Nhật. Lúc bị bắt năm 1984 ông và Thích Trí Siêu, được coi là 2 nhà sư uyên bác nhất của Phật giáo Việt Nam, đang soạn thảo quyển Bách khoa Phật học Đại Tự điển.

Tiểu sử

Ông qui y Phật lúc 7 tuổi, học Phật pháp trong Viện Hải Đức tại Nha Trang, rồi sau đó là tại Thiền viện Quảng Hương Già Lam tại Sài Gòn.

Ông tốt nghiệp Viện Cao đẳng Phật học năm 1964, Viện Đại học Vạn Hạnh phân khoa Phật học năm 1965, được đặc cách bổ nhiệm là Giáo sư thực thụ Viện Đại học Vạn Hạnh từ năm 1970 nhờ nhiều công trình nghiên cứu và khảo luận triết học nổi tiếng. Ông là Chủ bút của tạp chí *Tu tưởng* do Viện Đại học Vạn Hạnh phát hành. Ông cũng làm thơ, viết một số truyện ngắn đăng trên tạp chí *Khởi hành Thời tập* (1973-1975). Ngoài ra ông cũng hiểu biết rất nhiều trong lĩnh vực triết học Tây phương. Ông là người đầu tiên thuyết trình về Michel Foucault tại Việt Nam.

Sau năm 1975 ông về lại Nha Trang, đến năm 1977 thì vào TP. Hồ Chí Minh sống tại Thị Ngạn Am, chùa Già Lam. Đầu năm 1978 ông bị đưa đi học tập cải tạo 3 năm, đến năm 1981 thì được trả tự do.

Ngày 1 tháng 4 năm 1984 ông bị bắt cùng với ông Thích Trí Siêu (Lê Mạnh Thát). Tổ chức Ân xá Quốc tế tin rằng nguyên nhân việc bắt giữ Thích Tuệ Sỹ và Thích Trí Siêu là do 2 ông là thành viên của Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống nhất (GHPGVNTN) và các lưu tâm cũng như kính trọng các công trình nghiên cứu về Phật giáo và tác phẩm của họ đã phát sinh vào thời điểm chính quyền Việt Nam đang cố gắng kiểm soát hội Phật giáo.

Tháng 9 năm 1988 ông và Lê Mạnh Thát bị tuyên án tử hình vì tội hoạt động lật đổ chính quyền nhân dân. Tháng 11 năm 1988 sau một cuộc vận động giảm án, bản án được giảm xuống còn tù chung thân Ngày 1 tháng 9 năm 1998 ông được thả tự do từ trại Ba Sao-Nam Hà ở miền Bắc Việt Nam. Trước khi thả, nhà cầm quyền CS yêu cầu ông ký vào lá đơn xin khoan hồng để gửi lên Chủ tịch Trần Đức Lương. Ông trả lời: “Không ai có quyền xét xử tôi, không ai có quyền ân xá tôi.” Công an nói không viết đơn thì không thả, Thầy không viết và tuyệt thực. Chính quyền Cộng sản đã phải phóng thích ông sau 10 ngày tuyệt thực. Một năm sau đấy, do vì tiếp tục hoạt động cho GHPGVNTN, ông cùng với Thích Quảng Độ lại bị đe dọa giam giữ và bị công an triệu tập tra hỏi

Năm 1998 tổ chức Human Rights Watch đã tặng giải thưởng về nhân quyền Hellmann-Hamett Awards cho ông và 7 người Việt khác (Hoàng Tiến, nhà văn Lữ Phương, Nguyễn Ngọc Tần, Phạm Thái Thụy, Thích Trí Siêu và 2 người được giấu tên). Tháng 4 năm 2000 công an đã đến khám xét chùa nơi cư ngụ của Thích Quảng Độ và Thích Tuệ Sỹ. Năm 2004 đài RFA tin rằng ông Thích Tuệ Sỹ vẫn còn đang bị quản thúc tại gia.

Tác phẩm

Sáng tác

- Bát quan trai giới
- Cửa vào Tuyệt đối
- Chiến tranh, tình yêu, hoài niệm và truyện ngắn Võ Hồng
- Dẫn vào Tâm Kinh Bát Nhã
- Dẫn vào thế giới văn học Phật giáo
- Du-già Bồ-tát giới
- Duy-ma-cật với các đại Thanh Văn
- Duy tuệ thị nghiệp
- Đạo Phật và thanh niên
- Đối biện Bồ tát

- Giác mơ trường sơn (thơ)
- Giới thiệu Phẩm Phương tiện thiện xảo, Kinh Duy-ma-cật
- Giới thiệu phẩm Văn - thù thăm bệnh, Kinh Duy-ma-cật
- Giới thiệu Trung Luận kệ tụng - Phạm Tạng Hán đối chiếu toàn dịch
- Giá trị đối chiếu trong những tương quan văn hóa
- Gốc tùng
- Huyền thoại Duy-Ma-Cật
- Kinh Hoa Nghiêm: Lý tưởng Bồ-tát và Phật
- Khái niệm về số trong Kinh Dịch
- Lễ tháng Bảy cho những oan hồn phiêu bạt
- Lô Sơn chân diện mục
- Mười huyền môn: trật tự của thế giới trong tương quan vô tận
- Nguồn gốc của một thế giới quan vô tận
- Ngục trung mị ngữ
- Nhân đọc Triết học Thế Thân
- Những điệp khúc cho dương cầm (thơ)
- Những giá trị phổ quát của Bồ tát hành
- Piano Sonata 14
- Phát triển Tâm từ
- Phật dạy chẵn trâu
- Reduction to the Nothingness
- Sự hủy diệt của một trào lưu tư tưởng
- Sư Thiện Chiếu
- Tánh không luận là gì?
- Tinh hoa triết học Phật giáo
- Tư tưởng Phật giáo đối diện với hư vô
- Từ Thiền đến Hoa Nghiêm
- Thắng Man giảng luận
- Thanh sắc Thi ca
- Thiền và Bát-nhã

- Thuyền ngược bến không
- Tô Đông Pha những phương trời viễn mộng
- Trật tự của thế giới trong tương quan vô tận
- Trú xứ của Bồ-tát
- Văn minh Tiểu phẩm
- Về những minh họa từ Thiền Uyển Tập Anh

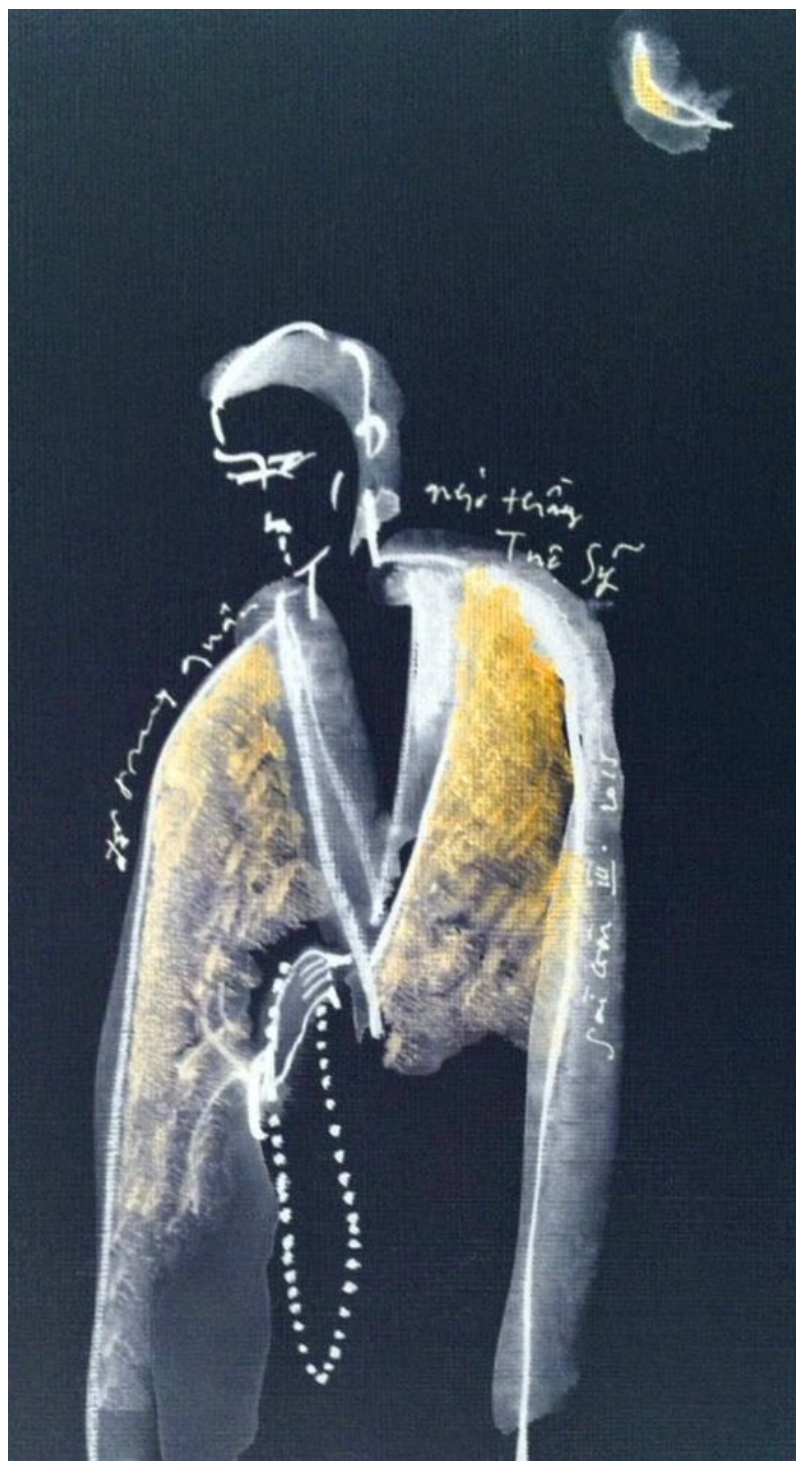
Dịch Thuật

- A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận 1
- Các Tông phái Phật giáo
- Kinh Duy Ma Cật sở thuyết
- Luận Thành Duy Thức
- Tạp A-hàm
- Tăng nhất A-hàm
- Trung A-hàm
- Trường A-hàm
- Thiên Luận 2 và 3.

Ghi chú:

Việc liệt kê các tác phẩm của Thầy Tuệ Sỹ như trên là chưa ổn và còn thiếu rất nhiều.

Nguyễn Hiền-Đức



Nhớ Thầy Tuệ Sỹ
Tranh vẽ Đỗ Trung Quân

ta đi

trong

cõi

vĩnh hằng



nhớ

tàn cây

nhỏ

mấy lần

rụng

hoa ...

(thơ Tuệ Sỹ)