

Những Bước Chân Nhẹ Nhàng Trở Về Sự Im Lặng

Phạm Công Thiện

---o0o---

Mục lục Lời mở đầu

| | |
|-----------------|---|
| Phần Một | <p style="text-align: center;">KHAI THỊ A. ĐẢO NGƯỢC</p> <p>I. Bước chân Thứ Nhất Đảo Ngược Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trong Sự Có Mặt Của Quán Thế Âm Bồ Tát</p> <p>II. Bước Chân Thứ Hai Đảo Ngược Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trong Ánh Sáng Bất Tận Của Phật A Di Đà</p> |
| Phần Hai | <p style="text-align: center;">NGỘ NHẬP B. TIẾN TỚI</p> <p>III. Bước Chân Thứ Ba Lên Đường Thực Hiện Việc Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Lên Đường Viễn Ly</p> <p>IV. Bước Chân Thứ Tư Lên Đường Thực Hiện Việc Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trong Đệ Nhứt Khổ Đế</p> <p>V. Bước Chân Thứ Năm Lên Đường Thực Hiện Việc Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trong Tư Tưởng Phật Giáo Mật Tông Của Hóa Thân Tây Tạng Tarthang Tulku</p> <p>VI. Bước Chân Thứ Sáu Lên Đường Thực Hiện Việc Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trong Tư Tưởng Phật Giáo Mật Tông Của Hóa Thân Tây Tạng Chogyam Trungpa</p> <p>VII. Bước Chân Thứ Bảy Lên Đường Thực Hiện Việc Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trên Con Đường Hành Động Phật Giáo Của Trí Thức Tây Phương</p> <p>VIII. Bước Chân Thứ Tám Lên Đường Thực Hiện Việc Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trong Hướng Đi của Phật Giáo Việt Nam giữa các Tư Trào và Trong Bối Cảnh của Xã</p> |

| | |
|-----------------|---|
| | Hội Tây phương hiện nay |
| Phần Ba | <p style="text-align: center;">PHẬT TRI KIẾN C. LUI VỀ</p> <p>IX. Bước Chân Thứ Chín Lui Lại Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trong Sự Hiện Diện Thường Trục của Bồ Tát Padmasambhava</p> <p>X. Bước Chân Thứ Mười Lui Lại Trở Về Sự Im Lặng Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Từ Đức Kiên Nhẫn trong Phật Giáo từ Nguyên Thủy đến Đại Thừa và Kim Cang Thừa Mật Tông Tây Tạng</p> |
| Phần Bốn | <p style="text-align: center;">KHAI THỊ NGỘ NHẬP PHẬT TRI KIẾN D. TRÒ BÔNG</p> <p>Kết luận Kiên nhẫn Trở Bông Trên Tuyết Đỉnh Hy Mã Lạp Sơn Nhấn gửi những thế hệ thanh niên Việt Nam từ 15 đến 18 tuổi.</p> |

Lời mở đầu

Quyển sách này được viết chậm rãi thông dong từ trên 10 năm nay, từ năm 1983 tại Los Angeles và tại những vùng phụ cận Los Angeles, California, Hoa Kỳ. Từ năm 1970 cho đến 1983, tôi đã sống ở Do Thái, rồi ở Đức Quốc và ở lâu dài tại Pháp Quốc; đến năm 1983, qua một cơn chuyển động toàn diện của tâm thức viễn ly, tôi đã trở lại Hoa Kỳ, trở lại thành phố Los Angeles sau một thời gian xa vắng gần 20 năm; từ năm 1983 cho đến năm 1994, trên 11 năm nay, lại qua nhiều cơn chuyển động toàn diện liên tục của tâm thức viễn ly, tôi vẫn tiếp tục sống ở thành phố Los Angeles; sau vài chuyến lui về vùng đồi núi im lặng ở Úc Châu, tôi vẫn trở lại thành phố Los Angeles như trở về tập sống hồn nhiên tự tại với những cơn động đất thường xuyên của đời mình.

Cái "tôi" ở trên đã trở thành một cái gì khác. Không biết là cái gì ? Cũng chẳng bận tâm biết đến làm gì; chỉ biết ở đây và ở đó vẫn còn động đậy nhẹ nhàng những bước chân thềm kín, những bước chân lặng lẽ thông dong bình thản trở về sự Im Lặng...

Phạm Công Thiện
Los Angeles và Monterey Park, California
Hoa Kỳ, ngày 14 tháng 7 năm 1994.

-- oOo --

CHƯƠNG NHỨT

BƯỚC CHÂN THỨ NHỨT ĐẢO NGƯỢC TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG: SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM THỨC TRONG SỰ CÓ MẶT LIÊN TỤC CỦA QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT

1. Tôi Có Thực Hay Không? Vô Tự Tánh Và Vô Thăng Bằng Tánh Trong Tư Tưởng Long Thọ.
2. QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT Là Ai ?
3. QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT Là Vị Ban Phát Sự Không Sợ Hãi (Thí Vô úy)
4. Sự Sợ Hãi Là Gì ? .
5. Sự Sợ Hãi Là Kiến Trúc Tưởng Tượng Của ý Niệm (Vikalpa) Sự Lập Thức của Freud, Kierke Gaard và Heidegger.
6. Danh Hiệu QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT Phá Vỡ Tất Cả ý Thức Và Vô Thức Của Con Người. Kinh Nghiệm Hư Vô Của Hemingway.

Chủ đề của chương này thực là dài dòng. Tôi đã cố ý như thế. Mặc ai muốn hiểu gì thì cứ tha hồ hiểu; tôi chỉ cần nhấn mạnh thêm một lần nữa rằng đề tài tôi đề cập không phải chỉ là một đề tài thông thường như bất cứ đề tài quan trọng nào mà con người có thể ủng hộ thảo luận với kiến thức uyên bác sâu rộng của mình. Người ta có thể tự hào có tài sử dụng ngôn ngữ hơn và rút gọn chủ đề dài dòng bằng năm chữ: "Quán Thế Âm Bồ Tát" hoặc mấy chữ có tính cách thông dụng như "ý Nghĩa Của Bồ Tát Quán Thế Âm" hay "Khảo Luận về Quán Thế Âm Bồ Tát", hoặc đứng trên một bình diện cao hơn và có vẻ triết lý trừu tượng sâu thẳm như chủ đề căn bản nhất và tiêu biểu nhất của nhà đại thần thái Phật học và A 頌#272;ông học Paul Mus, giáo sư Collège de France và đại học Yale, đã một lần đặt ra trong thiên khảo luận nhan đề "Đức Quán Thế Âm với Ngàn Cánh Tay, Một Sự Huyền Bí hay một Vấn Đề?" (Thousand Armed Kannon / A Mystery or a problem? Journal of Indian and Buddhist Studies, Vol. XII No. 1, Jan. 1964, trang 470-438).

Chủ đề chương này thực ra không phải là một chủ đề và vì thế nó cũng không có đối tượng và cũng không có đề tài; chủ đề, đối tượng và đề tài kêu gọi một cơ cấu kiến trúc ý niệm thích đáng với căn bản lý luận phân tích tổng hợp thuận theo lý trí hay trực giác hay kinh nghiệm tâm linh hay kinh nghiệm thực tại cụ thể. Đó là đường lối phương pháp thông thường của mọi tư tưởng gia, triết gia, học giả, nhà thông thái, mỗi khi họ cố gắng tìm hiểu bất cứ hiện tượng nào ở mặt đất này hay ngoài mặt đất cho đến một cứ điểm nào đó ở không gian hay

thời gian. Thông minh nghiêm túc như Paul Mus, thành kính cầu đạo như học giả John Blofeld (tác giả quyển Bodhisattva of Compassion 1978), uyên bác cẩn thận như học giả Stephan Beyer (tác giả quyển The Cult of Tra, 1978), hầu hết nhân học giả nghiên cứu về QUÁN THẾ ÂM BỔ TÁT đều gặp nhau ở một quan điểm: VẤN ĐỀ Quán Thế Âm. Ngay cả nhan đề và chủ đề Paul Mus cũng biến Quán Thế Âm trở thành một vấn đề, ngay câu hỏi nêu ra (một sự Huyền Bí hay một Vấn Đề?) đã vấn đề hóa sự Huyền Bí và bình đẳng hóa hai lãnh địa hoàn toàn khác nhau (hoặc là o hoặc là o? Cái này hay cái kia?), dù Paul Mus có nhắc đến Gabriel Marcel (trang 470) và chữ "horizon" và "ek-sistenca" của Heidegger (trang 463 và 442): ông cũng chưa thấy được sự khác biệt triệt để giữa "sự huyền bí" có tính cách duy ngã thể luận (égo-ontique) của Gabriel Marcel và thể căng thẳng dằng co tột đỉnh giữa kinh nghiệm hó thắm về Thể Tính của Heidegger (Expérience abyssale de l'être) và sự Bùng Vỡ Không Tính của Phật giáo (nói theo điệu triết Tây thì như một thứ Mé-onto-logie tự phá vỡ trong cõi mù mịt của hó Thắm (Ab-Grund).

Tôi đã bắt đầu nói dài dòng lê thê theo điệu triết lý thông thái ngu xuẩn rất cần thiết để đi thẳng ngay vào chương này: QUÁN THẾ ÂM BỔ TÁT không phải là một vấn đề trên tất cả mọi bình diện quan điểm (triết lý, tôn giáo, khoa học, tín ngưỡng, xã hội học, nhân chủng học, chính trị học, luận lý học, đạo đức học, tâm lý học, phân tâm học, thần kinh bệnh học, ngôn ngữ học, tôn giáo học tử giáo, huyền bí học, tất cả những gì có thể học và có thể gọi là môn học hay khoa học thuần túy hay thực nghiệm ở thế kỷ XX này). Quán Thế Âm không phải là một Vấn đề (đối tượng hữu hạn hay vô hạn của sự hiểu biết hữu hạn con người); mà Quán Thế Âm cũng không phải là sự Huyền Bí (Mysterium) hiểu theo nghĩa "một cái gì hoàn toàn khác hẳn", "khủng khiếp", "đáng kinh sợ" (tremendum), "đầy quyến rũ mê hoặc" (fascinans) theo điệu "mysterium tremendum et fascinans" của nhà thần học Tin Lành Đức nổi danh Rudolf Otto (The Idea of the Holy, 1917, 1923). Sự Huyền Bí Thiêng Liêng theo nghĩa của Rudolf Otto chỉ có thể là một khía cạnh nhỏ trong SỰ TOÀN DIỆN BÍ MẬT (Samantamukha) của QUÁN THẾ ÂM BỔ TÁT (Avalokitesvara), tức là PHỒ MÔN (theo cách dịch của Curu Ma La Thập trong việc chuyển chữ Phạn (Samantamukha thành ra chữ Hán), SỰ HUYỀN BÍ LINH HIỆN PHỒ MÔN TOÀN DIỆN CỦA ĐẲNG NHÌN THẤY TIẾNG KÊU CỦA THẾ GIỚI.

QUÁN THẾ ÂM BỔ TÁT không phải là một Vấn Đề trong mọi ý nghĩa, cũng không phải là sự Huyền Bí Thiêng Liêng theo nghĩa tôn giáo như nghĩa phiên diện của những nhà tôn giáo học thông minh ở Tây Phương (chẳng hạn trước kia như Rudolf Otto và gần đây hơn như Fredench J. Streng tác giả Understanding Religious Man, 1969, trang 40-63, và Ways of Being Religious Man, 1973, trang 24-25). QUÁN THẾ ÂM BỔ TÁT là SỰ HUYỀN BÍ CỦA SỰ TOÀN DIỆN và SỰ TOÀN DIỆN CỦA SỰ HUYỀN BÍ CỦA ĐỜI SỐNG CON NGƯỜI VÀ CỦA CÁI GÌ VƯỢT LÊN TRÊN CON NGƯỜI VÀ CỦA CÁI GÌ VƯỢT RA KHỎI MẶT ĐẤT VÀ VƯỢT RA KHỎI KHÔNG GIAN VÔ TẬN VÀ THỜI GIAN VÔ TẬN VÀ VƯỢT RA NGOÀI CẢ TƯ TƯỞNG

VÔ TẬN CỦA TRÍ HUỆ TỈNH THỨC (thể hiện qua sự cầu đạo của Vô Tận Ý Bồ Tát Ma ha tát, Bodhisattva Mahāsattva Aksayamati). Đồng thời sự huyền bí Toàn Diện của QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT lại hiện diện một cách cụ thể nhưt trong nhưt cử nhưt động của mọi sự đi đứng nằm ngồi, của mọi lời nói và im lặng của mọi ý tưởng hay tư tưởng thoáng nhẹ qua đầu hay qua tim.

Có thể nhiều người muốn đặt rất nhiều câu hỏi về Quán Thế Âm Bồ Tát, vì chưa hiểu được rõ ràng những gì tôi muốn diễn đạt dài dòng ở trên, chẳng hạn như những câu hỏi sau đây:

Quán Thế Âm là ai?

Tại sao chỉ cần niệm danh Quán Thế Âm là thoát khỏi mọi tai nạn?

Tại sao chỉ cần niệm danh Quán Thế Âm là hết mọi sự sợ hãi?

Tại sao Quán Thế Âm có một ngàn cánh tay và một ngàn con mắt ?

Tại sao Quán Thế Âm có 32 ứng thân, bồ thí 14 công đức vô úy và hiện ra 4 diệu đức không thể nghĩ bàn ? (theo quyển sáu, đoạn XXVII, Kinh Thủ Lăng Nghiêm).

Và tất nhiên câu hỏi quan trọng nhưt mà tất cả mọi người đều thắc mắc, dù là người tự nhận là Phật tử thuần thành tin tưởng mãnh liệt nhưt: Quán Thế Âm có thực không? Quán Thế Âm có phải là một Thực Tại Hiện Hữu không? Tất cả những câu hỏi trên đều rốt ráo đưa đến câu hỏi này: Con người là gì ?

Hay nói một cái cụ thể hơn: Tôi là ai?

Hay nói một cách thực tiễn và cụ thể hơn: "TÔI CÓ THỰC HAY KHÔNG?". Chúng ta thấy muốn trả lời câu hỏi nhưt "Quán Thế Âm là ai ?" thì trước hết chúng ta phải tự hiểu mình là ai, vì mình tự cho mình là thế nào thì mình sẽ có một quan niệm nào đó về Quán Thế Âm tùy thuộc theo bản chất của mình. Bây giờ chúng ta hãy bắt đầu với câu hỏi cuối cùng và đây cũng đồng thời là câu hỏi đầu tiên mà bất cứ người nào cũng cần phải ít nhưt một lần trong đời tự đặt ra cho chính mình nếu mình muốn sống cho ra người dưới con lốc tàn bạo của đời sống.

1. TÔI CÓ THỰC HAY KHÔNG ? "VÔ TỰ TÍNH" VÀ "VÔ THA TÍNH" TRONG TƯ TƯỞNG LONG THỌ [^]

Hiển nhiên câu hỏi này có vẻ bất thường và không thực tế. Ai cũng nhận rằng mình có thực, đang hiện hữu và đang sống rất cụ thể hữu tình trên mặt đất. Những lo âu vật lộn hằng ngày với đời sống vật chất không cho chúng ta có đủ

thì giờ để tự đặt ra những câu hỏi không thiết thực và vô ích đối với việc sinh sống và hành động tích cực xây dựng gia đình xã hội.

Hiển nhiên người ta vẫn an nhiên tự mãn cho rằng mình hiểu thế nào là thực và thế nào là không thực. Mọi người đều biết thế nào là sự thực, (nhưng không ai trả lời được cho đàng hoàng câu hỏi về bản tính của sự thực) người ta thường cho rằng đó chỉ là việc làm của những triết gia, và một con người bình thường lành mạnh óc não chỉ cần sống là đủ rồi và cũng chẳng cần đặt những câu hỏi lung tung trừu tượng không ích lợi gì cho cuộc sống.

Sự thực thì dù không biết gì về triết lý hay triết học, mỗi một con người sống trên mặt đất này (vẫn luôn luôn sống theo một cái gì đó trong đầu hay trong tim một cái gì đó có thể là một ý tưởng hay một cảm giác hay một tình cảm). Dù biết suy nghĩ hay không biết suy nghĩ, người ta cũng phải bị bắt buộc suy nghĩ một cái gì đó, dù cảm cái vô cảm giác, cái cảm giác lãnh đạm thờ ơ lạnh lùng. Vẫn luôn luôn có một cái gì đó xô đẩy đời sống mình đi về hướng này hay đi về hướng khác hoặc không đi về hướng nào khác.

Một cái gì đó đã quyết định đời sống mình mà mình ít khi nhận ra được cái ấy là cái gì. Cái đó thực hơn cả đời sống của mình cái đó làm ra cái ý nghĩa hay cảm giác rằng mình có thực. Nhiều lúc cái mình cảm thấy thực nhứt lại không thực gì cả, và ngược lại cái hoàn toàn không thực lại tác động quyết liệt nhứt trên vận mệnh mình. Cái hoàn toàn không thực là cái gì? Đó là cái không bao giờ thể hiện và thực hiện cụ thể hữu tình trọn vẹn trong đời sống quá khứ và hiện tại của ta. Giống như những giấc mộng đẹp lúc ấu thơ, giống như người yêu mong đợi từ muôn kiếp không bao giờ gặp được trong quá khứ và hiện tại, giống như những hoài bão hoài vọng của tuổi trẻ, những lý tưởng siêu việt của cuộc đời, niềm hạnh phúc trọn vẹn, sự đáp ứng toàn triệt, sự kiến tánh thành Phật trong giây phút hiện tại, sự đạt đạo và nắm lấy chân lý, sự tỉnh thức thường xuyên từ một giây phút mới qua và một giây phút đang hiện tới, lòng yêu thương tràn trề, trí nhớ trọn vẹn, sự thông minh tột đỉnh kéo dài liên tục, con xuất thân liên miên từ giây phút này đến giây phút khác. Tất cả những gì tôi vừa kể qua đều là những cái không bao giờ thể hiện và thực hiện cụ thể hữu tình trọn vẹn trong đời sống quá khứ và hiện tại của ta; đó là những cái hoàn toàn không có thực trong quá khứ và hiện tại. Và trong tương lai? Chỉ nhìn lại quá khứ và hiện tại thì đã thấy được gần như trọn vẹn tương lai và ngược lại, tất cả mọi quan niệm thời gian theo đường thẳng một chiều, nếu ta đủ khả năng siêu việt lọt vào quỹ đạo của thời gian vòng tròn theo điệu rắn cắn đuôi rắn thì tương lai xảy ra trước cả hiện tại và hiện tại đã xảy ra trước quá khứ, và hiện tại của ta chỉ là đứa con của tương lai và là mẹ của quá khứ. Như thế những cái hoàn toàn không thực ở quá khứ và hiện tại chỉ là những cái hoàn toàn không thực từ trước ở tương lai cố định. Hiểu tới mức độ này thì tương lai, quá khứ và hiện tại cũng là những cái hoàn toàn không có thực. Những cái hoàn toàn không có thực ấy chỉ có thực mỗi khi chúng ta cần nghĩ rằng chúng có thực; chính ý nghĩ của

chúng ta được thể hiện và (thực hiện qua ngôn ngữ ý niệm tạo ra cái thực và cái không thực.)

Ý nghĩ hữu hạn của ta chỉ tạo ra sự thực hữu hạn. Dù nói theo duy thực và duy vật, sự thực tạo ra ý nghĩ thì sự tạo tác ấy cũng chỉ là ý nghĩ rằng có cái này tạo ra cái kia, nhưng nêu cái này không thực và cái kia không thực và cả cái gọi là tác động cũng không thực thì tất cả sự đi tìm lý do, lý lẽ, nguyên có (4 lý do của Aristote) đều mất nền tảng vì không có cái gọi là tự có bản chất, tự có thực chất, tự có thực tính, tự có thực hữu riêng của mình (nói theo Long Thọ thì không có cái tự có bản tính thực tính nơi mình.

Svabhàva, cũng không có cái có bản tính thực tính nơi cái khác, Parabhàva) (Nàgàrjuna, Mùlamadhyamaka- kàrikà, kệ 3, chương 1, Quán nhân duyên, Pratyaya parikàsa: "na hi svabhàvo bhàvanàm pratyayàdisu vidyate / avidhyamàne svabhàve parabhàvo na vidyate / ; dịch nghĩa: "không có cái tự có thực tính trong những cái có ở trong những điều kiện liên hệ tương quan / nếu không có cái tự có thực tính thì cũng không có cái có thực tính nơi cái khác").

Tôi tự cho rằng tôi có thực hay đó chỉ là một ý nghĩ về tôi do tôi tưởng nghĩ về tôi hoặc một ý nghĩ hay một hình ảnh về tôi do kẻ khác hay những kẻ khác tưởng nghĩ về tôi? Ngay đến cái gọi là "tôi" chỉ là một ý nghĩ và cảm giác liên tục hay cố làm ra về "liên tục" do ngôn ngữ văn phạm cú pháp tạo thành? Lúc nào tôi cảm thấy tôi có thực như? Lúc ăn uống, lúc làm ái tình, lúc yêu đương, lúc thù hận, lúc đau khổ, vui sướng, lúc đi đứng nằm ngồi, thở vô thở ra, lúc lái ô tô, lúc đi làm việc kiếm tiền, lúc đi chợ hay lúc ngó đồng hồ và như là lúc trải qua tám cơn gió đời như: ĐƯỢC và THUA (chữ Pàli gọi là "làbha" và "alàbha"), DANH THƠM và TIẾNG XẤU (yasa và ayasa), CA TUNG và KHIÊN TRÁCH (pasamsa và ninda), HẠNH PHÚC và ĐAU KHỔ (sukha và dukkha). Phật giáo nguyên thủy gọi là "Tám Pháp Thế Gian" (Attha-loka-dhamma) (Hán: "Bát Phong"). Tôi cảm thấy rằng tôi có thực vì tám điều trên, nhưng thực ra vì tôi hoàn toàn không có thực, vì tôi đang chết trong đời sống và cái chết là cái có thực như có thể xảy ra bất cứ lúc nào. Chính cái chết chuyển hóa tất cả sự thực thành ra không thực, và ngay đến cái chết chỉ có thực khi tôi còn đeo sự sống, dù là một sự sống rất mong manh. Mỗi khi tôi thực sự chết, chết hoàn toàn thì chính cái chết cũng không có thực. Nơi đây cũng nên nhắc lại câu tuyệt vời của nhà thần bí Đức Abraham a Santa Clara: "Kẻ nào chết, trước khi hấn chết, hấn không chết, lúc hấn chết" (Wer stirbt, che er stirbt, der stirbt nicht, wenn er stirbt) (cf. Heidegger, Ueber Abraham a santa Clara, Gesprochen beim Messkircher Schultreffen am 2 Mai 1964 im Martinsaal). Chỉ khi nào tôi mất hết mọi hy vọng trong đời sống này mà vẫn không bi quan, chỉ khi nào tôi không còn mong đợi gì nữa trong tương lai mà không phải cay đắng, chỉ khi nào tôi thấy rằng mình hoàn toàn không có thực, chỉ lúc ấy cái chết sáng tạo sẽ chuyển hóa hết mọi sự hữu tình. Tại sao gọi là cái chết sáng tạo? Cái chết sáng tạo không phải chỉ là chết thôi rồi không có gì hết (Đó là chủ nghĩa hư vô): cái chết sáng tạo là chết cái sống và sống cái chết, chết trong sự sống và sống trong

sự chết; cái chết sáng tạo chuyển hóa hữu hình thành vô hình và chuyển hóa vô hình thành hữu hình, chuyển hóa cái này ra mọi cái, chuyển hóa mọi cái ra cái này, chuyển hóa mọi cái này ra mọi cái khác và không còn cái nào tự biệt lập ra một cái độc lập không dính líu gì với cái khác: tất cả đều trở thành liên hệ mật thiết với nhau, những gì mâu thuẫn nhứt kêu gọi lẫn nhau như người tình kêu gọi người tình, cái không thực nhứt trở thành sự thực và sự thực lại không có thực. Tôi không có thực vì tôi chuyển hóa không ngừng thực ra không phải tôi chuyển hóa mà tôi là sự chuyển hóa; tôi là tất cả mọi sự chuyển hóa ở không gian thời gian vô tận; tôi là tất cả mọi chuyển hóa của vô tận ý tưởng và của vô tận vô tướng. Vì tất cả mọi sự đều chuyển hóa trùng trùng duyên khởi trong sự sự vô ngại pháp giới, cho nên tôi không còn là tôi nữa mà là hóa thân vô hạn của vô hạn vũ trụ sinh thành hoại diệt; tôi không phải là Quán Thế Âm Bồ Tát, nhưng QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT lại chính là Thể Tính Toàn Diện (Samantamukha) của tôi. Tôi không thấy Quán Thế Âm Bồ Tát, vì chưa bao giờ thấy được Thể Tính Toàn Diện của tôi. Muốn thấy được sự Toàn Diện ấy, tôi phải vứt bỏ cái tôi. Tôi không thể tự vứt bỏ tôi được, vì thực ra không có cái gì gọi là tự mình mình có và cũng không có cái gì gọi là cái khác. Quán Thế Âm Bồ Tát là SỰ TỈNH THỨC TOÀN DIỆN CỦA TÌNH THƯƠNG VÔ HẠN. Sức mạnh vĩ đại nhứt trên tất cả mọi sức mạnh, đó là Tình Thương không chủ thể và không đối tượng. Tình thương là một Tiếng Gọi, tiếng gọi tiếng thành ra Tiếng, âm thanh gọi âm thanh thành ra A? Thanh. Danh Hiệu QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT chính là Quán Thế Âm Bồ Tát, vì chính Quán Thế Âm là Đại Âm Thanh của tất cả những âm thanh vũ trụ và ngoài vũ trụ. Quán Thế Âm không phải là biểu tượng một cái gì khác; Quán Thế Âm là Thực Tại của tất cả mọi thực tại và đồng thời Quán Thế Âm cũng là Biểu Tượng vì Tình Thương vô hạn chuyển hóa mọi biểu tượng thường tình thành ra thực tại.

Bây giờ chúng ta hãy trở lại câu hỏi thứ nhứt "Quán Thế Âm là ai". U?g đáp lại câu hỏi thứ nhứt này cũng là đồng lúc trả lời hết mọi câu hỏi về Quán Thế Âm.

2. QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT LÀ AI ? [^]

Tôi không bao giờ tự đặt câu hỏi này cho chính tôi, cũng như tôi không bao giờ ngó lên trời rồi đặt câu hỏi: "Trời là cái gì?". Tôi có thể trả lời rằng QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT là như thế này hay là như thế kia (một cách rất uyên bác và một cách rất triết lý thượng đẳng), những việc làm ấy hoàn toàn khô hời. Tôi cũng không muốn bắt buộc người ta hãy tin như tôi. Riêng tôi, tôi tin vào Quán Thế Âm Bồ Tát. Tôi tin rằng QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT có thực hơn chính tôi hay có thực hơn bất cứ người nào tôi đã gặp hay sẽ gặp trên mặt đất này. Quán Thế Âm Bồ Tát gần tôi hơn cả chính tôi đối với tôi và xa lạ hẳn đối với tôi như mỗi khi tôi bạo động nổi giận, căm thù ác độc ngu xuẩn ghen tị trả thù, sát hại người khác và dù ngay những lúc như thế, (sự vắng mặt của Quán Thế Âm cũng

là một sự có mặt kín đáo nào đó trong tận hơi thở tôi). Như nét mặt hung dữ của Mahākāla. (Hiện thân khác của Quán Thế Âm) mà chúng ta thường thấy nơi những chùa Tây Tạng. Người ta có thể cho rằng tôi mê tín dị đoan. Tôi không sợ mê tín dị đoan và lại cho rằng sự tôn thờ khoa học và sự tin tưởng vào lý trí là điều mê tín dị đoan ngu xuẩn và đáng thương hại hơn hết. Tôi không chống khoa học và không chống lý trí, dĩ nhiên tất cả mọi sự đều cần thiết, nhưng điều tôi quan tâm chính là điều quyết định nền tảng của khoa học và nền tảng của lý trí. Đó là sự không nền tảng của chính nền tảng (theo nghĩa tĩn từ "grundlos" của Schopenhauer hay danh từ "Abgrund" của Nietzsche và của Heidegger và Hoelderlin). Đây là vấn đề quan trọng nhất của tư tưởng hiện đại. Tuy nhiên, Quán Thế Âm không phải là một vấn đề mà là sự huyền bí toàn diện của đời sống và cái chết; Quán Thế Âm là tên gọi một cái gì không tên nằm tận sâu thẳm nơi tâm điểm của thể tính con người; Quán Thế Âm là sự bùng vỡ Không Tính, sự đột nhập của Không Tính ngay giữa trái tim đau khổ sợ hãi của con người trên mặt đất. Quán Thế Âm là sự chuyển hóa tan vỡ của Ngũ Uẩn thành Không, chuyển hóa toàn diện Sắc thành toàn diện Không, chuyển hóa toàn diện Không thành toàn diện Sắc (Sự chuyển hóa toàn diện của Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức). Quán Thế Âm là sự Chuyển Hóa Toàn Diện của cả thể xác và tinh thần con người, đẩy xô con người nhảy thẳng vào Hố Thẳm không thể nghĩ bàn được của cái "không sinh, không diệt, chẳng sạch, chẳng dơ, chẳng thêm, chẳng bớt", trạng thái huyền diệu mà tất cả sợ hãi đều phải tan vỡ (Abhaya).

Trong kinh Saddhamma-Pundarika (Diệu Pháp Liên Hoa Kinh) QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT còn có tên là Kẻ Ban Tặng cho sự An Toàn An Ninh, Trú Ẩn, Ẩn Náu (Abhayamada) cho bất cứ ai đang lo âu sợ hãi (theo bản chữ Phạn) tức là Kẻ Ban Tặng cho Sự Không Sợ Hãi, Thí Vô Úy (theo bản dịch chữ Hán; "Thị QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT ma ha tát, u bố úy cấp nạn chi trung, năng thí vô úy, thị cố thử Ta bà thế giới, giai hiệu chi vi: Thí vô úy giả). Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm (Sùrangama Sùtra) Quán Thế Âm Bồ Tát ban bố cho loài người 14 thứ không sợ hãi (14 công đức vô úy), do lòng bi ngưỡng đối với loài người, và từ sức mạnh của lòng từ thiện ra 32 ứng thân để thuyết pháp mà khiến cho mọi loài được giải thoát thành tựu.

Quán Thế Âm Bồ Tát đã đắc được 4 vô tác diệu đức không thể nghĩ bàn cho nên theo cơ cảm một là "có thể hiện ra rất nhiều hình dung nhiệm màu, nói ra vô số thần chú bí mật. Trong đó, hoặc hiện ra một đầu, 3 đầu, 7 đầu, 9 đầu, 11 đầu như thế cho đến 108 đầu, 1000 đầu, 10 000 đầu, 84.000 đầu, đầy đủ các tướng hoặc hiện ra 2 tay, 4 tay, 6 tay, 12 tay, 14, 16, 18, 20, 24, như thế cho đến 108 tay, 1.000 tay, 10.000 tay, 84.000 cái tay bất ẩn; hoặc hiện ra 2 mắt, 3 mắt, 4 mắt, 9 mắt, như thế cho đến 108 mắt, 1.000 mắt, 84.000 con mắt báu thanh tịnh; hoặc khi thì từ, hoặc khi thì oai, hoặc khi thì định, hoặc khi thì tuệ, cứu giúp chúng sanh được rất tự tại". Đó là do Quán Thế Âm Bồ Tát đã được Đạo sư chứng viên thông vô thượng, cho nên được vô tác diệu đức thứ nhất không thể nghĩ bàn: "Chúng được tính nghe chí diệu, nơi tâm tính không còn có tướng năng văn, các sự thấy nghe, hay, biết không còn cách biệt và đều thành một bảo

giác viên dung thanh tịnh." Diệu đức vô tác thứ hai của Quán Thế Âm là có "diệu dụng hiện ra mỗi hình, tụng ra mỗi chú, hình đó, và chú đó có thể đem sức mạnh không sợ hãi mà ban tặng cho các chúng sinh"; diệu đức vô tác thứ ba của Quán Thế Âm là "đi qua bất cứ thế giới nào cũng đều khiến cho chúng sinh hy sinh thân thể mình và hy sinh thân bảo để cầu xin lòng từ bi Của Quán Thế Âm"; diệu đức vô tác thứ tư của Quán Thế Âm là "có thể đem các thứ quý báu cúng dường các bậc Như Lai ở khắp mười phương và có thể ứng đáp lòng mong cầu của chúng sinh lục đạo trong pháp giới, ai cầu vợ thì được vợ, ai cầu con thì được con, cầu samàdhi (tam muội) thì được samàdhi, cầu được sống dai thì được sống dai, và ngay đến cầu cho được Đại Niết Bàn (parinirvāna) thì được Đại Niết Bàn".

Trước khi đi sâu vào chi tiết những gì cần thiết về Quán Thế Âm Bồ Tát, chúng ta cũng nên giới hạn và đào sâu danh hiệu "VÔ ÚY THÍ" (Abhayamdada).

3. QUÁN THẾ ÂM LÀ VỊ BAN TẶNG SỰ KHÔNG SỢ HÃI (THÍ VÔ ÚY) THÂM MẬT DANH HIỆU TRONG KINH DIỆU PHÁP LIÊN HOA [^]

Kinh Diệu Pháp Liên Hoa có nhấn mạnh hai lần rằng QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT là Vị Bồ Tát hay đem sự không sợ hãi ban tặng cho chúng sinh (Thị Bồ Tát năng dĩ Vô úy Thí ư chúng sinh), hay ban cho sự không sợ hãi (Năng Thí Vô úy). Trong bản chữ Phạn thì có sự khác biệt quan trọng lúc hô lên danh hiệu; thay vì "NAM MÔ QUÁN THẾ BỒ TÁT" như trong bản dịch chữ Hán của Cưu Ma La Thập, trong bản chữ Phạn thì danh hiệu lại được nhấn mạnh thêm với chữ "KỂ BAN TẶNG SỰ AN TOÀN, SỰ KHÔNG SỢ HÃI" (Abhayamdada); tức là thay vì hô danh hiệu "NAM MÔ QUÁN THẾ BỒ TÁT" (theo cách dịch thiếu trong bản chữ Hán, chúng ta phải gọi cho đúng theo bản chính chữ Phạn là: "NAM MÔ VÔ ÚY THÍ QUÁN THẾ BỒ TÁT MA HA TÁT" như nguyên ngữ chữ Phạn:

*NAMO NAMAS TASMAI ABHAYAM
DADÀYÀVALOKITESVARAYA BODHI
SATTVÀYA MAHÀSATTVÀETI!*

hay là:

*NAMO NAMAS TASMAI ABHAYAM
DADA AVALOKITESVARAYA BODHI
SATTVÀYA MAHÀSATTVÀYA!*

có nghĩa là:

Xin cúi lạy, cúi lạy qui ngưỡng tôn kính trước ĐÁNG BAN CHO SỰ AN TOÀN, SỰ NUƠNG NẤU, SỰ TRÚ ẨN, SỰ KHÔNG SỢ HÃI, trước ĐÁNG NHÌN THẤY TIẾNG KÊU CỦA TRẦN GIAN, ĐÁNG BỔ TÁT BỪNG TỈNH, ĐÁNG TÔN QÚI VĨ ĐẠI!

Chúng ta thấy rằng dù xưng danh hiệu tắt "NAM MÔ QUÁN THẾ BỔ TÁT" (theo Hán dịch) hay xưng danh hiệu đầy đủ theo nguyên bản Phạn (NAMO NAMAS TASMAI ABHAYAMDADĀYĀVALOKITESVARĀYA BODHISATTVĀYA MAHĀSATTVĀYATI), sự XUNG DANH HIỆU này là tắt cả nội dung bí mật sâu thẳm của toàn thể phẩm Phổ Môn của Diệu Pháp Liên Hoa Kinh. Chỉ cần xưng danh QUÁN THẾ ÂM BỔ TÁT với tất cả trọn vẹn tâm hồn hợp nhứt (nhứt tâm xưng danh Quán Thế Âm Bồ Tát) thì mình sẽ tức thì được đẩy thẳng vào trung tâm điểm SỨC MẠNH HUYỀN BÍ CỦA TÌNH THƯƠNG TOÀN DIỆN, SỰ GỌI TÊN (XUNG DANH) là một cái gì huyền bí nhứt trong thể tính con người; mỗi khi con người gọi tên người yêu của mình thì tự nhiên bất ngờ tất cả mọi sự thơ mộng nhứt, cao đẹp nhứt đời mình bỗng bùng sống dậy. Huống chi ở đây là SỰ GỌI TÊN một cái gì là Suối Nguồn Vô Tận của tất cả TÌNH THƯƠNG TÌNH YÊU của cả tam thiên đại thế giới. Chỉ cần gọi tên Quán Thế Âm là đánh thức dậy tất cả con Bùng Vỡ vô hạn của Tinh Túy TỬ LỰC và BI LỰC huyền diệu khả dĩ phá vỡ tất cả mọi tai nạn, mọi nghịch cảnh, mọi mâu thuẫn, mọi tranh chấp, mọi đau khổ phiền lụy và tất cả mọi sự sợ hãi thể xác và tinh thần của con người trên mặt đất. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, chúng ta thấy QUÁN THẾ ÂM BỔ TÁT cũng đều được "những cõi nước mười phương gọi là Vị Thí Vô Úy (Vị Ban Cho Sự KHÔNG SỢ HÃI) và được Văn Thù Sư Lợi háp vương tử ca ngợi trong bài kệ: "được sức mạnh tự tại tại vĩ đại và ban bố Sự Không Sợ Hãi cho tất cả mọi chúng sinh".

4. SỰ SỢ HÃI LÀ GÌ ? [^]

Khi đặt câu hỏi: "Sự Sợ Hãi là gì ?" thì người ta đang ở trong trạng thái không sợ hãi. Người đang sợ hãi thì không bao giờ hỏi: "Sợ Hãi là gì ?". Khi sợ hãi thực sự thì ta không còn biết gì cả: tất cả câu hỏi đều bị tắt nghẽn đi lập tức. Khi sợ hãi, ta chỉ ú ớ, ngôn ngữ đứt bật. Còn có một cái khác "đáng sợ" HON SỰ SỢ HÃI; ĐÓ LÀ: SỢ HÃI SỰ SỢ HÃI. Không sợ sự sợ hãi thì có nghĩa là lúc thấy sợ thì cứ sợ và lúc không thấy sợ thì không sợ. Nhiều khi sợ trọn vẹn đầy ta thoát ra khỏi cái bản ngã ta hơn không có cảm giác gì hết. Sợ cũng có thể là bước cuối cùng đầy ta đến sự Bùng Tỉnh Giác Ngộ. Tất cả những cơn ác mộng đều là điều báo hiệu sự tỉnh thức.

Nói một cách mâu thuẫn thơ mộng cuộc đời càng có nhiều ác mộng thì càng mau tỉnh mộng giải thoát; càng nhiều gian khổ, càng nhiều đau đớn thì lại càng đến gần cơn khoái lạc tốt đỉnh: càng chết thì càng sống, càng trống rỗng thì càng tràn trề, càng vô minh thì càng sớm chánh đẳng chánh giác. Long Thọ đã dạy

đòi bằng đôi câu kệ vô cùng giản dị: "Luân hồi thực ra không hề khác gì Niết Bàn / Niết Bàn không hề có gì khác Luân Hồi" (Trung luận của Long Thọ: "na samsàrasya nirvānātkim cidasti viśesanam / na nirvānasya samsārātkim cidasti viśesanam"). Đó là mức độ cao nhất qua trí tuệ vượt trí tuệ, nhưng chúng ta hãy trở lại mặt đất và đặt câu hỏi bình thường: "sự Sợ Hãi là gì?" .

Có hai kinh Phật Pàli nói về sự Sợ Hãi (Bhaya), kinh Bhayabherava Sutta (kinh thứ 4 trong Majjhima Nikāya (M.I, trang 16-24) và loại kinh Bhaya Sutta (nhiều kinh về sự sợ hãi bhaya như Anguttara Nikāya, I trang 178-80; 11, tr. 123; li, tr. 310). Theo kinh Bhayabherava, sự sợ hãi phát sinh từ sự ngã chấp, sự nhìn thấy sai lầm rằng có một cá thể, cá nhân riêng biệt, một bản ngã, bản vị, thành ra đeo níu vào một ngã kiến (sakkayā-ditthi). Đức Phật có kể lại rằng trước khi Ngài giác ngộ, Ngài cũng thường trải qua trạng thái sợ hãi này, và Ngài đã nhìn thẳng vào sự sợ hãi này và không tìm cách trốn tránh; theo lời Ngài: "Ta trực nhận đêm tối như là đêm tối và ban ngày như là ban ngày" (Majjhima Nikāya, I, trang 21) và khám phá ra rằng chính vọng tưởng về cái ngã bất an phát ra sự sợ hãi, là gốc rễ của sự sợ hãi. Kinh Bhayabherava Sutta (M. I, trang 16-24) có đưa ra những lý do cắt nghĩa tại sao có những vị ẩn tu sống một mình tại những nơi hẻo lánh thường hay phải trải qua nhiều cơn sợ hãi, vì họ không được hoàn toàn trong sạch ở thân, hoặc ở ý tưởng hoặc ở ngôn ngữ, vì họ vẫn còn dục vọng thèm khát, còn đầy tham sân si, lười biếng giải đãi, tâm tính bất thẳng bằng, đầy hoài nghi xao xuyên, tự ca tụng mình và phỉ báng người khác đua đòi theo đuổi tiền tài danh vọng và tâm ý thác loạn, tư tưởng lỏng lẻo và phân tán, thần trí què quặt. Vì những lý do như vậy, sự sợ hãi mới phát khởi trong tâm thức đảo điên và phải trải qua cái cảm giác bất an bấp bênh (akkhema matthena veditabha) (Majjhima nikāya Atthakathā, I, trang 114). Niết Bàn chính là nơi trú ẩn an toàn nhất (khem) vì hoàn toàn dứt mất hết mọi sợ hãi. Kinh Samyutta Nikāya, IV, trang 175: "Bờ bên kia, an ninh và thoát ra ngoài những sợ hãi, chính là tên của Nibbāna (Niết Bàn)". Kinh Bhayabherava Sutta cho ta thấy rằng căn bản tâm lý của sự sợ hãi là cảm thức về nỗi bất an trùng điệp của đời sống, gây ra sự đề cao cái bản ngã một cách lộ liễu hay kín đáo tế nhị, ước vọng cố gắng tranh giành quyền lợi ảo vọng của một cái "tôi" không thực và đầy chú ý lường gạt trá trở, chính vọng tưởng về cái cá nhân tính biệt lập của mình đã nằm ở nơi cội rễ của mọi truy cầu mong đợi đáp ứng của mọi thù hận, mọi ghen tương đố kỵ, mọi tham lam tranh giành. Vì không thể tìm được sự an toàn vững bền trong sự đổi thay dâu bể của đời sống bấp bênh, vì luôn luôn bị mất đất đứng, bị hụt chân và mất hết mọi nương tựa vững chắc giữa lòng đời thác lũ, cho nên ta càng đeo níu vào một cái gì hoàn toàn không có thực, đó là kiến chấp về cái ngã của mình. Sự sợ hãi trở thành nguyên động lực của tất cả mọi phản ứng của ta trước mọi thách thức bất ngờ xảy ra mỗi ngày mỗi đêm, khiến ta chạy trốn thoát ly tạm bợ trong những tiêu khiển. Những giải đáp rỏ tiền đề trấn an những căng thẳng tội độ của tâm thức. Cái ngã càng lúc càng được củng cố như một lý tưởng cố định và sự sợ hãi đánh mất lý tưởng này là lý do khiến ta không còn nhận ra lý vô thường (anicca) của mọi sự. Hiên nhiên cũng có những nỗi "sợ hãi thiêng liêng" như sự sợ hãi về nỗi

nguy hiểm lúc tham luyến đeo níu những gì không thường định trong đời sống. Sự sợ hãi không đáng sợ, và không sợ cái phải đáng sợ, cả hai đều nguy hiểm và khiến ta nổi lặn hụp mãi trong vòng luân hồi khổ lụy. Trong kinh Anguttara Nikàya, III, tr. 310, sự sợ hãi là đồng nghĩa với sự say đắm nhục dục. Kẻ nào say mê thêm dục lạc, khoái yêu dâm dục thì không bao giờ thoát khỏi sự sợ hãi trong kiếp này hoặc trong kiếp sau. Trong kinh Anguttara Nikàya, I, tr. 178-80, chúng ta thấy rằng chỉ có sự thực hành tu chứng Bát Chính Đạo (Ariya-atthangika-magga) là mới có thể tiêu diệt hết tất cả mọi sự sợ hãi.

5. SỰ SỢ HÃI LÀ KIẾN TRÚC TƯỢNG TƯỢNG CỦA Ý NIỆM (VIKALA) VÀ SỰ LẬP THỨC CỦA FREUD, KIERKEGAARD VÀ HEIDEGGER [^]

Thế nào là kiến trúc tượng tượng của ý niệm? Tôi xin đưa ra một thí dụ khôi hài trích từ tác phẩm của nhà đại thông thái, đại sáng lập viên của Phân Tâm Học nhân loại Sigmund Freud, trong quyển *Jenseits der Lustprinzips* (Vượt qua nguyên lý khoái lạc) (x.b. Wien. 1920. G.S. vi,189-257), đã chịu khó phân biệt những ý nghĩa dị biệt trong cái gọi là "sợ hãi": "sự hoảng sợ hốt hoảng, sự sợ hãi, sự xao xuyên bản khoán thường bị dùng một cách sai lầm như những từ ngữ đồng nghĩa: đối với sự nguy hiểm đe dọa, nhân từ ngữ này đều có sự tinh nghĩa dứt khoát rõ ràng. Sự e sợ, xao xuyên, bồn chồn, bản khoán, khắc khoải, thảng thốt, khổ não, áy náy, âu lo, lo lắng, xót xa, bồi hồi (nói gọn lại trong một chữ Đức là "Angst" ám chỉ một điều kiện tâm tư nào đó, như khi mình mong đợi sự nguy hiểm sắp xảy tới và chuẩn bị sẵn sàng đón nhận sự nguy hiểm ấy, dù sự nguy hiểm ấy hãy còn xa lạ và không được biết tới: sự sợ hãi (Furcht) đòi hỏi một đối tượng xác định mà mình đang sợ; còn sự luống cuống hốt hoảng giựt mình điếng hồn điếng vía hoảng sợ khiếp đảm kinh khủng khiếp ghê sợ ghê gớm (nói gọn lại trong một chữ Đức là "Schreck") là danh từ để gọi cái trạng huống một mình bị rơi, bị kẹt lồi, bắt buộc phải đương đầu với một cơn nguy biến mà mình không kịp chuẩn bị đối phó; danh từ này nhấn mạnh tính cách đột ngột bất ngờ kinh ngạc".

Tôi thấy tức cười lúc đọc lại những dòng biên biệt trên của Freud. Xin đọc tiếp một đoạn khác của Freud trong khoa giảng mở đầu về Phân Tâm Học: "Sự xao xuyên bồn chồn áy náy (Angst) thì có liên hệ với trạng thái tâm thần thôi và không dính líu gì với đối tượng, trái lại sự sợ hãi (Furcht) điều động tất cả sự chú tâm của nó xoay hướng đặc biệt về đối tượng (Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, ch. 25, London, 1929). Đó là kiểu mẫu của sự thông minh Tây phương và nói lên tất cả ngu xuẩn của Phân Tâm Học: xây dựng kiến thiết một hệ thống ý niệm đồ sộ để vô chụp lấy những hiện tượng được tạo ra do chính hệ thống ý niệm tượng tượng theo điều lý luận vòng tròn như vậy: "sự sợ hãi là có đối tượng; đối tượng của sự sợ hãi là chính đối tượng còn sự xao xuyên không có đối tượng của chính đối tượng của nó là tâm thức có đối tượng là trạng

thái tâm thức của chính tâm thức". Tôi đã đùa chơi với chữ nghĩa thông thái rẻ tiền Freud đã dùng một ý niệm triết lý cận đại Tây phương "đối tượng (Gegenstand, Objekt, objectum) với tất cả ngây ngô triết học, cơ hồ như Kant chưa xuất hiện trong quyết định trầm trọng của sử tính tính luận Tây phương. Kant đã đẩy sự kiến trúc đối tượng của ý niệm cho đến cùng tận để lùi bước "kinh sợ" trước sự tưởng tượng cụ thể, trước "Hố Thẳm Siêu Hình Học" (Abgrund der Metaphysik), còn Freud thì lại cứ lần quần bị kẹt vào một mớ ý niệm cặn bã xây dựng trên sự phân tích duy lý và duy nghiệm và chẳng hề biết tới chính nền tảng của sự suy luận của mình, chẳng hạn như "điều kiện khả tính" của chính "kinh nghiệm" (Erfahrung) về "Đối tượng tính" (Gegenstaendlichkeit)

Thay vì lý luận dài dòng tràng giang đại hải về sự sợ hãi hay sự áy náy xao xuyến, tôi muốn nói gọn lại ở đây cho dễ hiểu rằng sự sợ hãi và sự xao xuyến chỉ là tiến trình và diễn trình kiến trúc tưởng tượng của ý niệm, nói theo danh từ Phật học chữ Phạn là "vikalpa", và sự kiến trúc ý niệm tưởng tượng (vikalpa) chỉ là con đẻ của "sự vận hành ngôn hóa ngữ hiện của tâm thức ý khởi niệm hiện ngôn diễn", nói gọn lại vikalpa là con đẻ của prapanca. Cũng nên nhắc lại câu kệ dạy đời hiền đạo của Long Thọ (Nagàrjuna) trong Trung luận:

*Karmaklesa-ksayànmoksah karmaklesa vikalpatah//
Te prspancàt prapancastu sùnnyatàyam nirudhyate//
(Mùlamadhyamakàkarikà. xvii.i, 5)*

Chỉ có hai câu chữ Phạn ngắn gọn súc tích mà đã đúc kết được tất cả sức mạnh Tư tưởng mãnh liệt của trí tuệ con người. Hiểu được hai dòng chữ trên thì hiểu được tất cả nhiệm màu của việc xưng danh hiệu Quán Thế Âm Bồ Tát là nhứt niệm diệu nhứt huyền bí khả dĩ tiêu diệt tất cả kiến trúc ý niệm ngôn từ và chuyển hóa toàn triệt con người và xô đẩy con người nhảy thẳng vào Không Tính (sùnnyatà). Tôi xin tạm dịch dài dòng hai câu chữ Phạn trên của Long Thọ (Nagàrjuna):

"Sự giải thoát được thực hiện nhờ sự phá vỡ những hành động tác ý ô uế gây ra bởi sự kiến trúc ý niệm tưởng tượng (vikalpa) và những sự kiến trúc vọng tưởng này phát khởi từ sự vận hành ngôn hóa / ngữ động / (prapanca), chỉ lúc nào sự vận tác ngôn ngữ / lý luận này chấm dứt thì Không tính mới bùng dậy"

Không Tính (sùnnyatà) hiển nhiên không có nghĩa "hư vô" theo nghĩa của Keirkegaard khi Keirkegaard xác định sự khác nhau giữa "sự sợ hãi" (Furcht) và sự áy náy xao xuyến" (Angst): "Sự sợ hãi luôn luôn là sự sợ hãi một cái gì xác định rõ ràng còn sự áy náy xao xuyến (Angst) là thực tại của tự do được coi như là một khả thể, trước khi khả thể này được thể hiện; đó là sự nghịch cảm đồng cảm là một sự đồng cảm nghịch cảm, và đối tượng của nó là một cái gì đó mà thực ra chỉ là hư vô, không có cái gì cả" (Keirkegaard, The Concept of Dread). Điều đánh buồn ở đây là con người xao xuyến hãi hùng thường trực như

Keirkegaard mà cũng không thể nào định nghĩa về sự sợ hãi xao xuyên ấy náy cho đàng hoàng được, vì Keirkegaard vẫn bị nô lệ vào sự vận hành kiến trúc ý niệm theo điệu "ác cảm có tính cách thiện cảm" và "thiện cảm có tính cách ác cảm" theo kiểu thu nạp thành tựu nguyên lý mâu thuẫn của Hegel, vì thế "hư vô" của Keirkegaard chỉ là chuyển niệm khái quát rỗng tuếch theo điệu chuyển hành biến chứng từ "tính thể" (Sein) của Hegel sang "vô thể", "hư vô" cũng của Hegel. Đó cũng là lý do cắt nghĩa tại sao trong quyển "Hoặc là / Hoặc là" (Either / Or), Keirkegaard đã định nghĩa sự ấy náy xao xuyên là một phản nghĩ, một phản tưởng một phản hồi niệm "Fot anxiety is a reflection. That anxiety is determined by refection is shown by our use of words; for I always say: to be anxious about something by which I separate the anxiety from that about which I am anxious, and I can never use anxiety in an objective sense" (Either / Or, Princeton University Press, 1959, tr. 152-153).

Mặc dù bị ảnh hưởng Hegel khi quan niệm sự ấy náy xao xuyên như một 'phản hồi ý niệm' (reflection), mặc dù "hư vô" của Keirkegaard trái ngược lại nghĩa "Không Tính" của Phật giáo, định nghĩa của Keirkegaard về sự lo âu ấy náy xao xuyên cũng gần đi đến "vikalpa", CHỈ CÓ MỘT ĐIỀU LÀ chữ "reflection" của Keirkegaard hoàn toàn có nghĩa tích cực theo sự vận hành biến chứng pháp. Trong tư tưởng Tây phương hiện đại chỉ có Heidegger là đã khai mở rõ ràng ý nghĩa tính luận nền tảng của sự sợ hãi (Furcht) và ý nghĩ siêu tính luận của sự xao xuyên ấy náy (Angst), nhứt là qua kinh nghiệm triết để của Angst thì đột hiện sự hiện diện huyền hoặc của "Vô Tính" (Nichts), một cái gì mà không là cái gì cả và rất gần Không Tính của Phật giáo, nhưng chưa triết để vô căn để như Không Tính. Tôi không muốn nói nhiều về Heidegger (Ai muốn đào sâu về Heidegger, xin đọc Sein und Zeit, tr. 130-140, 180-191, và nhứt là Was ist Metaphysik ?

Đặc biệt về "Angst" và "Nichts". Trạng thái cảm thức hồ thẳm "Angst" của Heidegger không còn là một tâm thái tâm lý như nghĩa xao xuyên ấy náy bồn chồn mà là một sự động đất tâm linh toàn diện, sự sụp đổ của tất cả mọi lý luận và vận hành ý niệm óc não và sự xuất hiện rừng rợn mê ly huyền diệu của "Vô Tính" (Das Nichts) như sự "che giấu bí mật của Thể Tính" (der Schleier des Seins). Chỉ lúc nào chúng ta "được" rơi vào cảm thức động đất toàn diện trong ý nghĩa "Angst" của Heidegger thì chúng ta mới sống trong cái chết và chết trong cái sống, chỉ lúc ấy tất cả mọi vikalpa bị lung lay và tất cả mọi pranpanca bị tắt nghẹn, và chỉ lúc ấy ngôn ngữ đột nhiên trở thành im lặng bất ngờ, và dùng một cái như tiếng sấm sét bùng nổ dậy tiếng hô tên "NAM MÔ QUÁN THỂ ÂM BỔ TÁT" mới vụt thoát ra như một bông sen trắng chồi dậy vượt lên trên tất cả mọi vọng tưởng điên đảo. Lúc ấy tiếng gọi QUÁN THỂ ÂM BỔ TÁT không còn là tiếng nói thường tình của loài người mà chính lại là sự tập trung tất cả tinh lực âm thanh vũ trụ suối nguồn của tất cả âm thanh, năng lực huyền bí của NHỨT ÂM, NHỨT NIỆM, NHỨT TỰ, như Tự Mẫu linh thiêng A của Phạm ngữ, sự cô đọng cùng tột của tất cả Bát Nhã Ba La mật, của Trí Huệ Bùng Tỉnh Toàn Diện.

6. DANH HIỆU QUÁN THỂ ÂM BỒ TÁT PHÁ VỠ TẤT CẢ Ý THỨC VÀ VÔ THỨC CỦA CON NGƯỜI VÀ KINH NGHIỆM HƯ VÔ CỦA VĂN HÀO HEMINGWAY [^]

Trước khi tiếp tục từ chuyển hóa và bên trong sự linh ứng thần diệu của việc xưng danh Quán Thế âm Bồ Tát, chúng ta hãy đi sâu thêm một tý nữa về sự sợ hãi, kinh khủng kinh hoàng, xao xuyên, và kinh nghiệm về hư vô, vô thể, vô tính. Từ đó chúng ta mới đủ chuẩn bị thần trí để đi vào cảnh giới lạ lùng linh hiển của danh hiệu Quán Thế âm Bồ Tát. Xin trở lại lãnh địa tư tưởng Tây phương về sự sợ hãi, xao xuyên và hư vô. Từ Platon, vấn đề hư vô đã được đặt ra một cách quyết liệt trong những tác phẩm vĩ đại của triết học Tây phương như Sophiste và Parménide, nhưng hư vô vẫn bị chà đạp và ném vào vị thế phụ thuộc, chỉ đến Schopenhauer thì có cái gì bắt đầu động đậy trong lời chú thích khiêm tốn kín đáo ở cuối cuốn sách thứ 4 của quyển *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* (1818, lời chú thích do chính Schopenhauer thêm vào lúc tái bản), mà cho đến nay trên 150 năm sau vẫn chưa có một triết gia Tây phương nào để ý, mặc dù lời chú thích ấy đã chuyển hóa toàn thể tác phẩm của Schopenhauer dưới một luồng ánh sáng kinh dị, lời chú thích ấy tự biện minh bằng viện dẫn Không Tính của Kinh Bát Nhã Ba la mật của Phật Giáo. Cả Nietzsche cũng đã hiểu sai lầm Schopenhauer, tuy nhiên tính mệnh của Nietzsche đã xô đẩy Nietzsche phải curu mang tất cả hậu quả tàn khốc nhứt của kinh nghiệm hư vô mà ít có người có khả năng tư tưởng để chịu đựng nổi trên đời này.

Trước Triết Lý Tây phương, kinh nghiệm về Hư Vô đã vô chạp lấy thi hào bi kịch Hy Lạp Sophocle, trong những bi kịch hùng tráng như Oedipe roi, Antigone và Oedipe à Colone, chúng ta giựt mình run rẩy lạc vào một thế giới hãi hùng nhứt và bi tráng nhứt của kiếp người, sự va chạm nảy lửa giữa thần thánh và giới hạn tất mệnh của con người. Lời chœur trong vở Antigone bắt đầu với chữ "deinon" (cái gì kinh khiếp, kinh dị hãi hùng lạ lùng) đã đưa ta đi thẳng vào thể tính bí mật của con người, mà từ Thượng Cổ Hy Lạp cho đến thế kỷ XX, chưa có triết gia Tây phương nào có thể tư tưởng cho tới nơi được (có thể chỉ trừ ra nỗ lực phi thường của Heidegger trong *Einfuehrung in die Metaphysik*). Trong nền văn học hiện đại, gần đây có Samuel Beckett và trước đây có Ernest Hemingway, một nhà văn đã bị hiểu lầm rất nhiều vì chẳng may quá nổi tiếng Hemingway đã viết một truyện ngắn khủng khiếp chỉ gồm có 8 trang mà cô đọng lại tất cả kinh nghiệm sáng tạo cực điểm về sự sợ hãi, xao xuyên, và hư vô. Truyện ngắn nhan đề là "A Clean, Well-lighted Place" (Một nơi nào đó sáng đèn và sạch sẽ) truyện đã in trong quyển *Winner Take Nothing* (x b. 1933). Chúng ta hãy lắng nghe độc thoại nội tâm của nhân vật chính trong truyện, một người bồi bàn cô độc đầy xao xuyên bàng hoàng nơi quán rượu về khuya ở một nơi nào đó tại đất Tây Ban Nha:

"Tắt đèn điện xong rồi, hẳn cứ tiếp tục nói chuyện một mình cho một mình hẳn nghe, phải chẳng hẳn đã sợ hãi? Thực ra chẳng phải sự sợ hãi nào cả hay cũng chẳng phải sự áy náy bồn chồn xao xuyến nào cả. Đó chỉ là một cái hư vô mà hẳn đã quá quen biết. Tất cả đều là một cái hư vô và con người cũng là hư vô. Chỉ có thể và ánh sáng quả thực cần thiết vậy và một sự sạch sẽ nào đó và một trật tự nào đó. Có người đã sống trong hư vô và chẳng bao giờ cảm thấy hư vô, nhưng hẳn biết rõ nó, ồ tất cả là hư vô, ồ thế chỉ là hư vô nada y pues nada y nada pues nada. Cái nada của chúng con, lạ nada của chúng con, ở trên nada, nguyện danh nada cả nada nước nada trị đến xin dâng nada trên nada bằng nada vậy. Xin nada cho chúng con ngày hằng ngày nada và nada chúng con như chúng con nada nhưng nada của chúng con, lạ cho nada trong nada và chữa chúng con cho khỏi nada; pues nada.

Kính mừng hư vô, đầy hư vô, hư vô ở cùng người..."

Đoạn văn trên chiếu rọi lên một làn ánh sáng huyền hoặc, một thứ ánh sáng trong suốt trong sự trống rỗng mênh mông của cả vũ trụ. Hai bài kinh quen thuộc của Công giáo (Kinh lạ Cha và kính Kính mừng Maria) trở thành kinh cầu nguyện hư vô: Thượng đế và Đức Mẹ và tất cả mọi sự trở thành hư vô (sắc tức thị không). Tất cả quán cà phê, ánh đèn điện rực rỡ, những hình dáng con người, những bàn những ghế, tất cả trở thành hư vô. Triết gia William Banett đã trích dẫn đoạn văn trên trong một buổi nói chuyện ở Hội Triết Học Mỹ (American Philosophical Association) vào ngày 29-12-1957 và có nhắc đến Không Tính của Phật giáo "gọi lên lòng từ bi bao quát tất cả mọi chúng sinh" (cf. Irrational Man, 284-285). Chữ Tây Ban Nha "nada" có nghĩa là hư vô và giọng văn của Hemingway ở trên tuôn chảy một mạch như điệu Tâm Kinh Bát Nhã. "Thị chư pháp không tướng, bất sanh bất diệt, bất cấu bất tịnh, bất tăng bất giảm. Thị cố không trung vô sắc, vô thọ, tướng, hành, thức; vô nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; vô sắc, thanh, hương vị, xúc, pháp..."

Khi tất cả những gì ta tưởng như có thực bỗng trở thành hư vô và ngay cả Thượng Đế cũng là hư vô thì chính hư vô cũng không còn là hư vô nữa, và như thế chúng ta sẽ không bị rơi vào chủ nghĩa hư vô (nihilisme). Sắc tức thị không nhưng đồng thời không tức thị sắc. Chính lúc ấy, danh hiệu Quán Thế Âm Bồ Tát trời dấy như Diệu Sắc, Diệu Hữu, Diệu Thể, Diệu Tính, và chuyển hóa cứu độ giải thoát chúng sinh khỏi mọi khổ ách, mọi đau khổ, mọi tai nạn; mọi sợ hãi, vì tất cả đã được xoay tròn nhập thẳng vào sự sự vô ngại pháp giới. Diệu sắc, Diệu Hữu, Diệu Thể, Diệu Tính ở đây chính là Diệu Âm trong phẩm Phổ Môn của Diệu Pháp Liên Hoa Kinh:

**DIỆU ÂM QUÁN THẾ ÂM
PHẠM ÂM HẢI TRIỆU ÂM
THẮNG BỈ THẾ GIAN ÂM
THỊ CỐ TU THƯỜNG NIỆM**

Xin dịch lại:

Tiếng huyền diệu của sự nhìn thấy tiếng kêu của thế giới.

Tiếng từ tận đỉnh trời cao nổ âm lên với tiếng thủy triều của đại dương.

Tiếng bay vút lên cao làm nó vỡ tung những tiếng kêu, những âm thanh của vũ trụ.

Cho nên cần phải luôn luôn tưởng nhớ.

Theo nguyên văn chữ Phạn thì có thể dịch lại như vậy:

Tiếng của Quán Thế Âm là tiếng động của tất cả mây bay trên trời.

Tiếng trống, tiếng mưa rào, tiếng thanh cao của phạm Thiên,

Tiếng vượt xuyên qua tận cùng toàn bộ âm thanh của vũ trụ

Cần nên tưởng nhớ tới Quán Thế Âm.

Tất cả những gì thuộc về ý Thức và cả Tiềm Thức, Hạ Thức, Thượng Thức, Vô Thức của con người đã bị phá vỡ bởi luồng ánh sáng trong sạch từ Mặt Trời Trí Tuệ của Quán Thế Âm. Một đoạn kệ thơ mộng nhưt trong phần kệ của Diệu Pháp Liên Hoa Kinh:

Chơn quán thanh tịnh quán

Quảng đại trí tuệ quán

Bi quán cập từ quán

Thường nguyệt thường chiêm ngưỡng

Khi dịch ra Việt văn, Hòa Thượng Thích Trí Tịnh đã để yên chữ Hán, vì quá súc tích thơ mộng. Tôi xin dịch lại dài dòng theo văn chương Việt hiện nay như vậy:

Ồ, cái nhìn chân thực, cái nhìn trong sạch, thanh thản, trầm lắng

Cái nhìn sáng suốt tỉnh thức sâu rộng bao la

Cái nhìn đầy tình thương, cái nhìn hiền lành yêu dấu

Mà mình thường hoài vọng ao ước, thường ngó nhìn mơ tưởng.

Theo bản chữ Phạn thì có thể dịch như vậy:

Ồ, hỡi Người có đôi mắt trong trẻo, đôi mắt hiền lành nổi bật lóe sáng lên

Trí Tuệ và sự Hiểu Biết, đôi mắt tràn trề tình thương và rộng lượng nhân từ;

Người sao tuyệt đẹp, dung nhan tuyệt sắc và đôi mắt quá diễm kiều!

Ở đây chúng ta thấy Sắc Uẩn (Rùpa-skandha) đã bị phá vỡ và chuyển hóa thành Diễm Sắc và Diệu Sắc, nghĩa là sắc uẩn không còn bị giới hạn nơi thân thể, thân xác sinh lý và vật lý, khi "Không tức thị Sắc" thì Sắc đó là cả toàn diện vũ trụ linh động rực ngời phản chiếu trong suốt im lặng như mặt gương đài. Sắc chuyển hóa thành "Đại Viên Cảnh Trí" (mahādarsa-Jinàna), tất cả sắc đẹp tuyệt vời của thiên nhiên trời đất vạn vật, tất cả vẻ đẹp "sắc nước hương trời" của những nàng tiên đẹp nhút cũng trở thành cát bụi trước Mặt Gương tròn sáng trong suốt tỏa ra từ đôi mắt (hay ngàn mắt) của Quán Thế Âm. Danh hiệu Quán Thế Âm là sự chuyển hóa toàn diện CỦA NGŨ UẨN.

Thọ Uẩn (Vedanà-skandha) được chuyển hóa thành "Bình Đẳng Tính Trí" (Samatà-jnàna), do đó tình thương của Quán Thế Âm không còn là tình thương hữu hạn vị ngã, đó là tình thương thuần túy không đối tượng, vô nhân, vô ngã, vô chúng sinh, vô thọ giả, tình thương không phân hai, không phân biệt, tình thương của tất cả đối với một, của một đối với tất cả, của một đối với một, của tất cả đối với tất cả. Một Danh hiệu quán Thế Âm được xưng hô lên thì tất cả danh hiệu của vũ trụ được xưng hô lên đồng lúc, danh hiệu của cái gì nhỏ nhút như hạt bụi hay như hạt nhân nguyên tử cũng là danh hiệu của cái gì cao lớn như danh hiệu "Phạm Thiên" của Do Thái Giáo ("TA LÀ CÁI TA LÀ"; EGO SUM QUI SUM, danh hiệu Phạm Thiên khai thị cho Moise) (Exodus 3:14, danh hiệu của MỘT LÀ TẤT CẢ (Hen Panta) của Héraclite, và TẤT CẢ LÀ MỘT (Parménide).

Tướng Uẩn (Samjñà-skandha) được chuyển hóa thành "Diệu Quan Sát Trí" (pratyaveksana-jnàna) và từ đó Quán Thế Âm Bồ Tát ứng hiện ra 32 ứng thân hay trăm ngàn hóa thân, từ Phật cho đến Phạm Thiên, từ mọi hình tướng như chủ tể của chư thiên và những chư thiên của mọi tôn giáo khác. Thượng Đế và Đức Mẹ, từ nam thân đến nữ thân từ Avalokitesvara cho đến Phật Bà Quan Âm của Trung Hoa, Việt Nam, Nhật Bản, Đại Hàn, cho đến công chúa Diệu Thiện, Quan Âm Nam Hải (với Long nữ và Thiện Tài) cho đến Quan Âm Thị Kính của truyền thống dân tộc, từ cái gì cao nhút cho đến cái gì thấp nhút và cho đến cả loài phi nhân. Khi nào con người có một ý tưởng tình thương thoáng hiện qua trái tim mình thì lúc ấy Quán Thế Âm đang ứng hiện vào ngay chính ý tưởng mong manh ấy.

Hành uẩn (Samskàra-skandha) được chuyển hóa thành "Thành Sở Tác Trí" (krtyànusthàna-jnàna) và hành vi tác động không còn vương nghiệp và không có chủ động năng tác: tất cả mọi cử chỉ động tác trở thành "diệu đức vô tác" và "hiệu dụng" thị hiện thần thông biến hóa đi dạo chơi lang thang khắp mọi nơi để độ thoát chúng sinh (Thị Quán Thế Âm Bồ Tát, thành tựu như thị công đức, dĩ

chúng chúng hình du chur quốc độ độ thoát chúng sinh), nhờ sức mạnh thiêng liêng tự tại (tự tại thần lực), Quán Thế Âm đi dạo chơi khắp cõi Ta Bà thế giới (Quán Thế Âm Bồ Tát, hữu như thị tự tại thần lực, du ư Ta Bà thế giới).

Thức uẩn (Vijnàna-skandha) được chuyển hóa thành "Pháp Giới Trí" (dharme-dhātu-jnàna) tất cả Ý Thức và Vô Thức của con người bị phá vỡ tung ra, xoay tròn tròn ốc mắt hút trong trùng trùng duyên khởi của toàn thể sự sự vô ngại pháp giới, một giây phút kéo dài cả tỷ triệu kiếp, một bước đi là cả trăm tỷ dặm, một cái nhìn thì thiên thu bùng dậy, một tiếng kêu thì chấn động cả tỷ triệu ngàn sao, một tiếng la làm lạnh cả đỉnh trời (trường khiêu nhất thanh hàn thái hư của thiền sư Không Lộ), không gian là thời gian, mặt đất là bầu trời, một người chết là tôi đang chết ("Cái chết của bất cứ ai cũng đều giảm bớt tôi, vì tôi dính líu với toàn nhân loại, vì thế đừng bao giờ tìm hiểu hồi chuông báo tử đang rung cho ai đó; hồi chuông báo tử ấy đang rung cho chính mi". Hemingway đã trích câu này của John Donne để làm đề từ cho quyển tiểu thuyết For whom the Bell tolls). Ở nơi sự sự vô ngại pháp giới này, chúng ta sống với Trí Huệ tâm chứng Đương Xứ, mà Suzuki đã làm sáng tỏ một cách thơ mộng bằng hai câu trích dẫn sau đây:

"Chúng ta chia lìa từ nhiều ngàn kiếp trước mà vẫn chưa hề xa lìa nhau dù trong một khoảnh khắc. Chúng ta nhìn mặt nhau suốt cả ngày, thế mà vẫn chưa bao giờ được gặp thấy nhau." (The Essence of Buddhism, trang 27)

"Anh đang gặp mặt trò chuyện với em ngay khoảnh khắc này, thế mà anh vẫn chưa bao giờ gặp gỡ em từ thiên thu vạn đại". "Tôi đang nhập thiền ở đây mà đang rong chơi ra ngoài ngàn dặm thiên lý" (The Essence of Buddhism, trang 61)

Tôi xin tạm ngưng chương này nơi đây, và để thành tựu đại bi tâm, xin hồi hướng công đức cho tất cả chúng sinh với thần chú Đại Bi bằng chữ Phạn cùng với hai chú linh hiện nhất của Quán Thế Âm và của hóa thân của Ngài là Tàrà, hai chú đã được trì tụng từ bao nhiêu thế kỷ ở Tây Tạng và đã vang động bí mật khắp vùng Hy Mã Lạp Sơn, đỉnh núi cao nhất của toàn thể Ý Thức nhân loại và của cả Chuyển Thức trên mặt đất. Chú Đại Bi:

NAMO RATNA-TRAYÀYA NAMAH ÀRYA AVALOKITESVARÀYA
BODHISATTVÀYA MAHA SATTVÀYA MAHÀKARU-NIKÀYYA OM
SABALA-VATI SUDHANATASYA LAMAS-KRIVANINAM ÀRYA
AVALOKTTESVARA LAMTABHA NAMO NÌLAKANTHA
SRÌMAHAPATASAMI SARVA-TODHU-SUPHEMASIYUM SARVASADA
NAMA BHAGA MABHATETU TADYATHÀ OM ÀVALOKI LOKATE
KALATI ESILI MAHÀBODHISATTVA SABHO SABHO MARA MARA
MASI MASI RIDHAYUM GURU GURU GANAM TURU TURU
BHASIYATI MAHÀ BHASIYATI DHARA DHARA DHIRINI SVARAYA
JALA JALA MAMA BHA-MARA MUDHILI EDHYEHI SINA SINA

ALASIM BHALASARI BHASA BHASIMI BHARA SAYA HULU HULU
PRA HULU HULU SRÌ SARA SARA SIRI SIRI SURU SURU BUDHI
BUDHI BUDHAYA BUDHAYA MAITRIYE NÌLAKANTHA TRISA-RANA
BHAYAMANA SVÀHÀ SITAYA SVÀHÀ MAHÀ SITAYA SVÀHA
SITAYAYE SVARAYA SVÀHÀ NÌLAKANTHA SVÀHÀ PRANILA
SVÀHÀ SRÌ SIDHA MUKHAYA SVÀHÀ SARVA MAHÀ ASTAYA
SVÀHÀ ÇAKRA ASTAYA SVÀHÀ PADMA KESAYA SVÀHÀ
NÌLANKANTHE PANTA LAYA SVÀHÀ MOBHOLISANKARAYE SVÀHÀ
NAMO RATNA-TRAYÀYA NAMAH ÀRVA AVALOKITA ÌSVARAYA
SVÀHA OM SIDHYAN-TU MANTRA PATAYE SVÀHÀ!

Và sau đây là câu chú đại linh mật thông dụng nhất và ngắn gọn nhất của Quán Thế Âm:

OM MANI PADME HÙM!

(Án Ma Ni Bát Di Hồng!)

Và đây, câu chú linh hiển thông dụng nhất và ngắn gọn nhất của Phật Bà Tàrà, ứng Thân của Quán Thế Âm:

OM TÀRE TUTTÀRE TURE SVÀHA 袂

Chương này đã được tôi giảng tại chùa Việt Nam ở Los Angeles thứ Bảy ngày 22 tháng 10 năm 1983 dương lịch, nhân dịp ngày vía Quán Thế Âm Bồ Tát.

CHƯƠNG HAI

BƯỚC CHÂN THỨ HAI ĐẢO NGƯỢC TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG. SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM THỨC TRONG ÁNH SÁNG BẤT TẬN CỦA PHẬT A DI ĐÀ

| |
|---|
| <p>Một Lòng Không Xao Động Tâm Có Nghĩa Là Gì ? Tâm (Citta) Trong Tư Tưởng Bát Nhã Phật Giáo Cái Tâm (Citta) Trong Kinh Điển Pàli Thế Nào Là Loạn Tâm Nhất Tâm Bất Loạn Là Gì ?</p> |
|---|

1. MỘT LÒNG KHÔNG XAO ĐỘNG [^]

Phật A Di Đà là ai ? Đức Phật hỏi ông Xá Lợi Phất: "Vì sao Đức Phật ấy có tên là A Di Đà? (Xá Lợi Phất, ư nhữ ý vân hà, bỉ Phật hà cố hiệu A Di Đà?). Rồi Đức Phật trả lời giải thích: "Này Xá Lợi Phất, Đức Phật kia có được luồng ánh sáng rực rỡ vô cùng tận, chiếu thấu suốt cả mười phương trời đất, không có một nơi nào bị chướng ngại ngăn vướng, vì thế Đức Phật ấy mới được gọi A DI ĐÀ." (Xá Lợi Phất, bỉ Phật quang minh vô lượng, chiếu thập phương quốc, vô sở chướng ngại, thị cố hiệu vi A DI ĐÀ). Chẳng những thế, Đức Phật lại nói tiếp: "Lại nữa, này Xá Lợi Phất, Đức Phật A DI ĐÀ có sự sống trường thọ vô cùng tận, đến vô lượng vô biên A tăng kỳ kiếp, cả đến nhân dân ở cõi nước Ngài cũng thọ mệnh vô lượng vô biên như vậy, vì thế Ngài có tên là A Di Đà. (Hựu Xá Lợi Phất, bỉ Phật thọ mệnh, cập kỳ nhân dân, vô lượng vô biên A tăng kỳ kiếp, cố danh A DI ĐÀ). Sau cùng Đức Phật nói rõ thêm rằng Đức Phật A DI ĐÀ thành Phật đến nay đã được mười kiếp rồi (Xá Lợi Phất, A DI ĐÀ Phật, thành Phật dĩ lai ư kim thập kiếp).

Trong một đoạn kinh quan trọng theo tiêu bản chữ Phạn Sukhàvatì-Vyuha do Max Mueller xuất bản, Đức Phật có dạy chúng ta như vậy: "Bất cứ người nam hay người nữ nào thuộc gia đình đẳng hoàng, mỗi khi kẻ ấy được nghe danh hiệu của Phật A DI ĐÀ, rồi giữ mãi danh hiệu ấy trong tâm trí mình, và với một lòng không xao động tán loạn, kẻ ấy vẫn gìn giữ hoài hoài, nhớ tưởng hoài hoài đến danh hiệu Phật A DI ĐÀ trong một đêm, hai đêm, ba đêm, bốn đêm, năm đêm, sáu đêm hoặc bảy đêm liền, lúc kẻ ấy lìa bỏ cuộc đời này, trong giây phút cuối cùng lâm chung kẻ ấy sẽ được thấy Phật A DI ĐÀ hiện ra đứng trước đó cùng với chư Thánh Chúng. Kẻ ấy sẽ lìa bỏ cuộc đời với tâm hồn thanh bình thanh thản. Sau khi chết rồi, kẻ ấy sẽ được sinh nơi thế giới Cực Lạc (Sukhàvatì) nơi cõi nước của Phật A DI ĐÀ." Bản dịch chữ Tàu của Cư Ma La Thập thì cũng giống bản chữ Phạn, chỉ khác một điều là "đêm" thì Cư Ma La Thập dịch cho thông nghĩa là "ngày" (Xá Lợi Phất, nhược hữu thiện nam tử, thiện nữ nhân, văn thuyết A Di Đà Phật, chấp trì danh hiệu, nhược nhất nhật, nhược nhị nhật, nhược tam nhật, nhược tứ nhật, nhược ngũ nhật, nhược lục nhật, nhược thất nhật, nhất tâm bất loạn, kỳ nhân lâm mệnh chung thời A Di Đà Phật dữ chư Thánh Chúng, hiện tại kỳ tiền; thị nhân chung thời, tâm bất điên đảo, tức đắc vãng sinh A Di Đà Phật Cực Lạc quốc độ).

Trong đoạn kinh quan trọng này, chúng ta nên giữ lại những chữ quan trọng nhất sau đây: "chấp trì danh hiệu", "tức đắc vãng sinh A DI ĐÀ PHẬT Cực Lạc Quốc Độ". Tất cả tinh túy của Pháp Tu Tịnh Độ nằm gọn trong những chữ ấy. "Chấp Trì Danh Hiệu" là quyết lòng chuyên tâm gìn giữ hoài hoài tên hiệu Phật A Di Đà, không lúc nào không niệm "Nam Mô A Di Đà Phật" (tiếng Phạn là: Namo mitàbha-Buddhaya). Điều quan trọng nhất lúc nói, gọi thầm hay niệm ra tiếng, xưng danh hiệu Phật A Di Đà thì phải "một lòng không xao động tán loạn" (Nhất Tâm Bất Loạn), "lòng không điên đảo trá trở" (Tâm Bất Điên Đảo). Nhất tâm bất loạn, tâm bất điên đảo ở đây chính là "Bất Nhị Tâm" hiểu trên bình diện chân đế, vượt ra ngoài loạn và bất loạn, vượt ra ngoài điên đảo và bất điên đảo; nhưng đứng trên bình diện thế gian ngũ trược (kiếp trược, kiến

trực, phiền não trực, chúng sinh trực, mệnh trực) thì "bất nhị tâm" được hiểu qua ngôn ngữ bình thường là "nhất tâm bất loạn", "tâm bất điên đảo". Thế nào là "Nhất Tâm Bất Loạn" (một lòng không xao động tán loạn, rời rạc, lộn xộn)?

Trước hết chúng ta phải hiểu "Tâm" có nghĩa là gì? Rồi sau đó, "loạn tâm" là gì? Sau cùng "Nhất Tâm Bất Loạn" là gì?

2. TÂM CÓ NGHĨA LÀ GÌ ? [^]

Chữ "Tâm" là một chữ bao trùm mọi ý nghĩa và mọi phản nghĩa. Muốn nói về chữ "Tâm" cho đầy đủ thì không khác gì phải đọc lại tất cả Kinh và Luận của tất cả tông phái Phật giáo. Nơi đây, tôi chỉ xin giới hạn lại đề tài trong những điểm trọng yếu cần nhấn mạnh để làm sáng tỏ ý nghĩa "Nhất Tâm Bất Loạn" trong việc "Chấp Trì Danh Hiệu" mỗi khi mình niệm "NAM MÔ A DI ĐÀ PHẬT". Người Tàu dùng chữ "Tâm" để dịch chữ Phạn "Citta" qua bao nhiêu chữ khác nghĩa lẫn nhau, chẳng hạn như trong Anh ngữ: "mind heart, consciousness, awareness, thought, conception, spirit, soul, emotion, mood, sensation, idea, mentation, intellection, intelligence, thinking, cogitation..."

Chữ "Citta" trong Phật giáo có tất cả ý nghĩa trên và có tất cả những ý nghĩa đa dạng khó phân biệt dứt khoát như ba chữ tương nghĩa trong tiếng Hy Lạp thời Homère như "psyché", "noos", "thymos" (xin đọc chương nhất quyển Die Entdeckung des Geistes của Bruno Snell, 1948). Hai chữ Hy Lạp "psyché" và "nous" trong triết lý của Platon và Aristote cũng không diễn tả hết một chữ "Citta" trong kinh Phật, và tất cả Triết học Tây phương từ Thượng Cổ Hy Lạp cho đến Thần Học Kinh Viện Thiên Chúa giáo thời Trung Cổ, cho đến Triết học cận đại và hiện đại Tây phương cũng không có chữ nào tương đương để dịch chữ "Citta".

Chỉ có một chữ Hy Lạp duy nhất của một tư tưởng gia duy nhất và vĩ đại nhất của Hy Lạp và của cả toàn triết lý Tây phương, đó là chữ "psyché" của Héraclite. Chỉ có ý nghĩa đặc biệt của chữ này trong tư tưởng của Héraclite mới diễn đạt được chữ "Citta" trong Phật giáo. Héraclite, kẻ đồng thời với Đức Phật, đã đem đến chữ "psyché" một ý nghĩa hoàn toàn mới lạ và khác hẳn ý nghĩa mơ hồ của Homère, và từ Platon và Aristote cho đến thế kỷ XX; ý nghĩa đầu tiên mà Héraclite đã khai mở trong chữ "psyché" đã bị hiểu sai và bị giới hạn tầm thường trong những ý niệm như "linh hồn, tâm hồn, tâm linh, tâm thức, tâm trí, vô thức, tiềm thức", sự sai lầm lớn lao nhất và trầm trọng nhất trong lịch sử tư tưởng của nhân loại là cái khoa học mà người ta gọi là "Tâm lý học", "Phân tâm học", "Tâm bệnh học", vân vân.

Chữ "psyché" (trong cái gọi là "Psychologie", "Psychanalyse", "Psychopathologie", vân vân), tất cả những khoa học này đã bóp méo vụn vụn cái "tâm" trong ý nghĩa ngộ nhận xuyên tạc về chữ "psyché" theo nghĩa nguyên thủy của

Héraclite và biến đổi "psyché", thành ra một "đối tượng khảo sát", mà chính bản chất của "đối tượng" ấy hoàn toàn không phải là một hữu thể khả dĩ xác định được bằng guồng máy ý niệm của triết học và khoa học. Sở dĩ tôi nhắc lại tư tưởng Tây phương ở đây là để chặn đứng những lối giải thích nông cạn về Phật giáo, về Pháp môn Tịnh độ, về Duy thức học, về Thiền học, những lối giải thích phát xuất từ những khoa học mất nền tảng của Tây phương như "Tâm lý học", "Phân tâm học", "Tâm bệnh học" mà nhiều nhà Phật học Tây phương cũng như nhiều nhà Phật học Đông phương đã hờ hững áp dụng một cách hăng hái trong việc tìm hiểu phân tích chữ "tâm" trong Phật giáo (điển hình tai hại là Jung và Erich Fromm, có dịp sẽ đề cập). Người khám phá đầu tiên và cuối cùng tất cả tinh thể bí mật của "Tâm" (Psyché) trong suốt dòng Lịch Sử Tư Tưởng Triết Học Tây phương gần 2.500 năm, đó là tư tưởng gia bí mật nhất của Tây phương Héraclite. Chỉ có hai câu sau đây thôi của Héraclite cũng đủ xô đẩy tất cả tâm lý học, phân tâm học, tâm bệnh học, vân vân, rơi kẹt vào tuyệt lộ.

"Người không thể bao giờ tìm thấy được những sự tận cùng của Tâm (Psyché), dù người có đi tìm kiếm khắp mọi nẻo đường cái Thông Lý Tính (Lógos) của Tâm (Psyché) thì quả là Hố Thẳm" (câu thứ 45, sắp loại theo Diels).

"Cái Tâm (Psyché) có cái Thông Lý Tính (Lógos) tự huân trường lên" (câu thứ 115).

Chữ "Psychologie" xuất phát từ chữ "Psyché" và "Lógos". Muốn hiểu nổi hai câu trên của Héraclite thì phải bỏ ra ít nhất hai chục năm để học Triết lý Tây phương và phải đốt hết tất cả những quyển sách về Tâm lý học và Triết học và Luận lý học.

3. TÂM (CITTA) TRONG TƯ TƯỞNG BÁT NHÃ PHẬT GIÁO [^]

Trong kinh Bát Nhã Prajnapàramità Ratnaguna-samcayagàthà, chúng ta thấy rằng chúng ta không bao giờ có thể nắm lấy cái "Tâm" (Citta), nhất là cái tâm bùng tỉnh: "Chúng ta không thể nào nắm lấy Trí Tuệ, nắm lấy sự toàn thiện tuyệt vời. Chúng ta không thể nào nắm lấy một vị Bồ Tát, không bao giờ nắm lấy được cái Tâm Giác Ngộ. Nếu được nghe như vậy mà không luống cuống lo âu sợ hãi thì vị Bồ Tát mới đi được trên con đường Trí Huệ của Đức Phật" (Phẩm 1, dòng 5-6.). Trong chương nhan đề Sarvaàkàrajnà-tàcaryà (Sự thực hành kiến thức về tất cả những thể dạng nhất thiết chủng trí hành) của Kinh Bát Nhã 8.000 thính tiết (Astasàhasrikà Prajñà- pàramità), chúng ta lại nhận thấy rõ ràng hơn nữa: "Cái Tâm ấy (chính là Vô Tâm), vì trong tinh thể uyên nguyên thì Tâm vốn là trong suốt ngời sáng." Câu này vô cùng quan trọng và đã nói lên một cách cô đọng ý nghĩa huyền diệu của Phật A Di Đà : "Tâm Bồ Đề là Vô Tâm, và Tự Tính của Tâm là Bùng Tỏa Ra ánh Sáng Trong Suốt".

Chính trong tiểu bản kinh chữ Phạn Sukhàvatì Vyùha, Đức Phật đã giải thích ý nghĩa danh hiệu Phật A Di Đà như sau: "Ồ Sariputra, ông nghĩ thế nào,

vì lý do gì bậc Như Lai (Tathàgata) ấy có tên là AMITÀBHA (A DI ĐÀ)? Amitàbha có tên như thế là vì Tua Ánh Sáng Rực Rỡ (ÀBHA) của Ngài chiếu sáng lộng lẫy không ngăn ngại, chiếu sáng vô biên, vô hạn, vô lượng (AMITA) trên khắp cả cõi Phật". Chữ "amita" (vô lượng) kết hợp với chữ "àbha" (tua sáng lộng lẫy) thành ra: "AMITÀBHA" (A DI ĐÀ) mà Tàu dịch là "Vô Lượng Quang". Cũng trong đoạn kinh Bát Nhã nói về cái "Tâm Vô Tâm", về cái "Tự Tính của Tâm Vô Tâm bùng sáng lên một cách lộng lẫy trong suốt", tiếp liền theo sau đó, Sariputra liền đặt câu hỏi: "Vậy cái Tâm ấy chính là Vô Tâm, thế thì cái Tâm Vô Tâm ấy có thực không?"; Subhuti mới hỏi lại: "Cái Tâm ấy có thực hay không, hoặc là ta có thể nào hiểu cái Tâm Vô Tâm ấy theo điều "có thực" và "không có thực" ? Sariputra liền trả lời dứt khoát: "Không, không thể nào hiểu theo điều như vậy" (phẩm 1 dòng 5).

Hiển nhiên chúng ta phải cần hiểu cái Tâm Vô Tâm của Bát Nhã ra ngoài thể điệu "hữu thể" và "vô thể", ra ngoài cái thực có và cái thực không. Từ ấy, chúng ta mới hiểu một danh hiệu khác của Phật A Di Đà trong ý nghĩa siêu việt trên của Bát Nhã, như đoạn kinh sau đây trong tiểu bản chữ Phạn Sukhàvati-Vyùha: "Này Sariputra, ông nghĩ sao, vì sao Đức Phật Như Lai ấy lại được gọi là Amitàyus ? Sức sống lâu dài (ayus) của Đức Như Lai ấy, và những người sống ở cõi nước Như Lai ấy thì quả là vô hạn mệnh mang vô lượng (amita), cho nên Đức Như Lai ấy lại được gọi là AMITÀYUS". Hai chữ Phạn "ayus" và "amita" kết hợp với nhau thành ra "Amitàyus" mà Tàu dịch là "Vô Lượng Thọ". Chúng ta không nên hiểu chữ "Amitàyus" (Vô Lượng Thọ) ở đây theo nghĩa "trường sinh bất tử" của tôn giáo hữu thần và trường phái Lão Trang, vì "Vô Lượng Thọ" ở đây là Sức Sống Vô Cùng Tận thoát ra ngoài cả sinh tử thông thường, ra ngoài cái "hữu" và "vô", dứt khoát ra ngoài thể điệu "hữu thể", và "hư vô", như Sariputra đã nói trong đoạn kinh Bát Nhã trích dẫn ở trên: "Không, nhất định không thể nào hiểu theo điều ấy được". Hai danh hiệu của Phật A Di Đà ở đây, "Vô Lượng Quang" (AMITÀBHA) và "Vô Lượng Thọ" (AMITÀYUS) chính là Luồng Ánh Sáng lộng lẫy trong suốt vô hạn, và Sức Sống mệnh mang phong phú vô hạn của "TÂM VÔ TÂM" trong Bát Nhã, vượt ra ngoài không gian (Vô Lượng Quang) và vượt ra ngoài thời gian (Vô Lượng Thọ). Chỉ khi nào vượt ra ngoài tất cả không gian vô hạn và hữu hạn của tất cả vũ trụ thì mới được "vãng sanh A Di Đà Phật Cực Lạc Quốc Độ", lúc đó đồng thời mà phi thời, tất cả thời gian vô hạn và hữu hạn bị phá vỡ lên thành một sát na niệm Phật. Một là Tất Cả và Tất Cả là Một. "Một trong Tất Cả; Tất Cả trong Một; một tác động cho tất cả tất cả tác động cho một" như Đức Phật A Di Đà đã hiển lộ khai mở cho Tổ Sư Nhật Ryònin, vị sáng lập Tông phái Yùzùnembutsu (tông phái tổng hợp Thiên thai tông và Tịnh độ tông) (Ryònin, 1071-1132). Khi niệm Phật đến chỗ "Nhất Tâm Bất Loạn" thì Nhất Niệm nhập một với Nhất Tâm, Nhất Niệm Nhất Tâm là Nhất Thiết Tâm Niệm, tức là Luồng Ánh Sáng lộng lẫy rực ngời trong suốt, chiếu sáng mãi mãi khắp mọi nơi vô cùng tận. Tiếng niệm Phật không còn là kêu lên một tiếng nói thông thường, ngôn ngữ thông thường (theo nghĩa lógos của Platon và Aristote). Tiếng danh xưng niệm Phật trong lúc "Nhất Tâm Bất Loạn" trở thành "Thông Lý Tính, Linh Ngôn,

Uyên Ngôn" (Lógos hiểu theo Héraclite, tức là đồng nghĩa với "Trí Tuệ Minh Tính", tức là "Một là Tất Cả" (Lógos, tức là "To Sonphón", những chữ đồng nghĩa nhau trong tư tưởng thiên tài của Héraclite). Nếu chúng ta hiểu cho tới nơi tư tưởng huyền diệu của Héraclite, có thể nói ông là một vị đại Bồ Tát hóa thân ở Tây phương và có thể coi chữ "Psyché" của Héraclite như đồng nghĩa với "Tâm" (Citta), và "Vô Lượng Thọ" (Amitàyus) của Bát Nhã và Tịnh Độ; còn chữ "Lógos" của Héraclite thì giống như "Prajñà" (Bát Nhã) và "Amitàbha" (Vô Lượng Quang: Lửa sáng vô tận sống mãi vô lượng của Héraclite). Ngày mai này nếu có một cuộc Song thoại giữa Tư Tưởng Triết Lý Tây phương và Đông phương thì không phải từ Platon cho đến Hegel và Marx mà Tây phương có thể nói chuyện nghiêm chỉnh với Đông phương mà chỉ có sự thể nhập tinh túy Tư Tưởng Anaximandre, Héraclite, Parménide và Empédocle thì Tây phương mới đủ tầm lực sâu thẳm để song thoại trong mặt trận vô tính thể (polémosméontologique) với Đông phương. Thôi bây giờ xin trở lại cái "Tâm" (Citta) trong tư tưởng Bát Nhã Phật Giáo.

Chữ Tâm (Citta) trong Kinh Bát Nhã có thể hiểu theo hai bình diện: Theo lối nhìn tục đế thì "Tâm" (citta) chỉ là cái tâm có tác dụng ý niệm hóa, cái tâm kiến thức ý niệm, cái ý thức biệt biện, cái lý trí phán xét, cái trực giác nhận thức, sự tự tri nhận, cái ý thức về bản thân, sự tự ý thức ý tưởng tư tưởng, suy tưởng xúc xảm, cảm giác, tư duy, tinh thần, tâm linh, thần thức, linh thức, thông minh, thông tuệ, lý luận, diễn dịch, quy nạp, linh hồn, tâm hồn, tâm trạng, tất cả những gì mình có thể nghĩ, có thể ý niệm, có thể cảm biết, có thể định đoạt, có thể cảm thông và thông cảm, tất cả những gì mình có thể suy tư và trầm tư, có thể lãnh hội thấu đạt, tất cả những gì mình có thể hiểu biết và ý thức, và chính cái ý thức và vô thức hay cả hạ thức, tiềm thức, hiện thức và thượng thức, tất cả những cái này đều thuộc về "Tâm" (citta) hiểu theo nghĩa tục đế, cái "citta" này không có tác động gì đến sự phát sinh Trí huệ Bát Nhã, như chúng ta đã thấy trong kinh Bát Nhã Suvikràṇ-tivikràṇi-paripricchà: "Trí tuệ Bát Nhã hoàn toàn không có tâm" (cittàpagatàhi prajñà-pàramità). "Con đường thực hành Trí huệ Bát Nhã thì không thể phát sinh từ cái Tâm" (Nahi prajñà-pàramitàcaryà cittajankà). "Kẻ nào không hiểu được sự tách rời của tâm và sự tách rời ra khỏi đối tượng của tâm thì mới bị ràng buộc ám ảnh bởi cái tâm (citta) như vậy: "tôi là citta, cái citta của chính tôi, cái citta về cái này, cái citta là cái này". Vì bị ràng buộc ám ảnh như thế bởi citta, họ ám ảnh bởi cái mà họ cho là cái citta lành thiện, cái citta bất thiện, cái citta dễ chịu, cái citta khó chịu, sự tiêu diệt citta và sự tồn tại thường còn của citta, v.v." (Te cittavivekam ajànantah àrambanavivekam ajànantah abhinivisante: aham cittam, mama cittam asya cittam, asmàè cittam iti. Te cittam abhini-visya kusalam iti va akusalam iti và sukham iti và duhkham iti và uccheda iti và sàsvata iti và abhini-vusante). Chúng ta thấy đoạn kinh này đã phủ nhận cái "citta" và những cái gọi là "tâm sở" (caitasika) của truyền thống Câu Xá tông; 1 tâm vương và 49 tâm sở trong Thành Thật tông; 8 món tâm vương và 51 món tâm sở trong Duy Thức tông). Hiển nhiên, hầu hết những trường phái Câu Xá (Abhidharma-Kosa) đều xuất hiện có lẽ khoảng sau kỳ Kiệt Tập của Asóka (khoảng 240 trước Tây lịch), và kinh Bát Nhã lâu đời nhất (kinh

Astasahasrikà) và những kinh kế tiếp của Bát Nhã đều xuất hiện khoảng thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, cho nên đoạn trích dẫn trên từ kinh Bát Nhã Suvikrântavikrâmparipricchà có tính cách phủ nhận tư tưởng về Tâm vương và tâm sở của Câu Xá. Và sự phủ nhận này cũng có thể áp dụng vào luôn cho cả những tông phái thành lập sau đó, như Thành Thật tông (Satyasiddhi) và Duy Thức tông (Vijnapri-màtratà).

Có một điều quan trọng cũng đáng nên lưu ý; sự phản ứng của Duy Thức tông đối với ý nghĩa của chữ Bát Nhã (prajna) đã được thể hiện bằng cách định loại chữ "Trí Tuệ" (Prajna) vào trong 51 Tâm sở (caitasika), vai trò thứ yếu phụ thuộc cho 8 phần của Tâm vương (Citta, cittaraja). Theo Duy Thức, trí tuệ (prajna) chỉ là một tâm sở trong 5 tâm sở biệt cảnh (viniyata) gồm có: "sự thèm khát ham muốn" (dục: chanda), "sự quyết tâm quyết định" (thắng giải: adhimoksa), "sự tưởng nhớ, hoài tưởng" (niệm: smrti), "sự định tâm định thần" (định: samadhi) và "trí tuệ" (huệ : prajna).

Điều đáng đề ý hơn nữa là Duy Thức tông thành lập sau Câu Xá tông, và Duy Thức tông đã lấy lại 10 Đại địa pháp (Mahabhùmica) thuộc 46 tâm sở pháp (Caitasika) của Câu Xá tông rồi cắt đôi loại 10 đại địa tâm sở pháp này thành ra 2 thứ: 5 thứ biến hành tâm sở (Sarvatraga) và 5 thứ biệt cảnh tâm sở (Viniyata), chỉ có một điều khác nhau duy nhất là Duy Thức tông đã bỏ "mati" (huệ) trong Câu Xá tông, và thay thế lại bằng "trí tuệ" (huệ: prajna).

10 tâm sở (caitasika) thuộc loại "đại địa" (Mahabhùmica) trong Câu Xá tông và cả Thành Thật tông là: vedanà (thọ), samjna (tưởng), cetanà (tư), sparsa (xúc), chanda (dục), mati (huệ), smrti (niệm), manaskàra (tác ý), adhimoksa (quyết định thắng giải) và samadhi (định). Trong Duy Thức thì sparsa (xúc), vedanà (thọ), cetanà (tư), samjna (tưởng) và manaskàra (tác ý) trở thành "biến hành tâm sở" (Sarvatraga); còn chanda (dục), adhimoksa (thắng giải quyết định), smrti (niệm), samadhi (định) và prajna (huệ) trở thành "biệt cảnh tâm sở" (Viniyata). Sự đưa tuột prajna vào loại tâm sở thứ yếu phụ thuộc, ai cũng dễ thấy rằng đó là sự cố ý thiên chấp của Duy Thức tông để xuyên tạc Tam Luận tông. Đúng lý ra thì phải coi Prajna như là pháp vô vi (Asamskrtadharma) thứ 100 tức là Chân Như (Tathata), vì theo chân nghĩa của Bát Nhã thì Không tính (sùnyatà) cũng chính là Chân Như (Tathata) mà Tâm Vô Tâm chính là Tâm Bồ Đề, tức là Bát Nhã Ba La Mật Đa, nghĩa là Tâm Vô niệm, cái Citta theo nghĩa chân đế, cái Citta bừng sáng lộng lẫy, trong suốt, trong sạch, như đoạn sau đây trong kinh Bát Nhã Suvikrântavikrâmparipricchà: "cái Tâm (Citta) siêu việt thì thể tính vẫn Chiếu Rực Bừng Sáng và Trong Sạch, Trong Suốt, Trong Suất; ở nơi cái tâm ấy thực ra không có sự phát khởi lên một cái tâm hữu niệm, cái tâm ý niệm hóa" (Yà ca cittasya prakrtiprabhàsvaratà prakrtiparisuddhatà, tatra na kàcit citra-syotpatti). Trong truyền thống Mật tông Tây Tạng chữ ósel được dùng rất nhiều để chỉ sự Bừng Sáng rực rỡ lộng lẫy của Bồ Đề Tâm; chữ Tây Tạng ósel cũng đồng nghĩa với chữ Phạn prabhasvara có nghĩa là sự Sáng Rực chiếu ngời. Theo sư trưởng Tây Tạng Chogyam Trungpa, truyền thống Mật tông

Tây Tạng cho rằng lần chuyển pháp luân cuối cùng Đức Phật, thay vì nói "sắc tức thị không, không tức thị sắc", ngài nói rằng "Sắc chiếu sáng rực ngời". Sự chiếu sáng rực ngời này hay prabhasvara có liên hệ với mahasukha, "niềm vui sướng vĩ đại" hay "đại lạc", sự thể hiện trọn vẹn rằng "không là không". Không không phải chỉ là không thôi, bởi vì sắc cũng là sắc (Chogyam Trungpa, Cutting through Spiritual Materialism, tr. 220). Chúng ta có thể làm sáng tỏ?hêm ý nghĩa danh hiệu của Phật A Di Đà (Vô Lượng Quang với ý nghĩa ósel (prabhasvara) và cõi Cực Lạc (Sukhàvati) với ý nghĩa Mahasukha của Tây Tạng. Nơi đây chúng ta có thể thấy sự liên hệ mật thiết giữa ý nghĩa của chữ Tây Tạng Ósel (chữ Phạn: prabhasvara) và ý nghĩa hồng danh Phật A Di Đà (Amitàbha: Vô Lượng Quang) giữa ý nghĩa Mật tông về Đại Lạc (Mahasukha) và ý nghĩa Tịnh độ về cõi Cực Lạc (Sukhàvati).

Không phải không có lý do, khi tôi nhắc về những tâm sở ở trên của Câu Xá tông và Thành Thật tông cùng với Duy Thức tông và Mật tông ở đây: Tất cả những tông phái Phật giáo đều tương dung tương nhập với nhau, muốn làm sáng tỏ sự vĩ đại tuyệt vời và sự sâu thẳm thớ mọng của Tịnh Độ tông tôi cần phải chịu khó mở ra những học thuyết trừu tượng nhất của Phật giáo để rồi trở về với cái gì đơn giản bình dị chất phác thớ mọng nhất, một sự thực bí ẩn trong Tư tưởng Phật giáo mà càng lúc tôi càng thấy thắm thía: Đọc bao nhiêu kinh điển Phật giáo trong mấy chục năm trời liên tục thì cũng không bằng chỉ mỗi sớm mỗi chiều niệm Phật xưng danh: "Nam Mô A Di Đà Phật" hay "Nam Mô Quán Thế âm Bồ Tát" hay vài ba câu thần chú ngắn gọn như "Om amitàbha Hrih" (Thần chú của Phật Vô Lượng Quang A Di Đà) hay "Om Amarànifivantiye Svàhà". (Thần chú của Phật A Di Đà Vô Lượng Thọ, Amitàyus) hay "Om Tàre Tuttàre Ture Sarva-Cittàkulàni Sàntim-Kuru Svàhà" (Thần chú của Phật Bà Tara để tiêu diệt an định tất cả những xao động hỗn loạn điên đảo của Tâm thức, nên để ý chữ Citta trong chữ Cittàkulàni: "Loạn tâm, Tâm điên đảo").

Trước khi đi về chữ "Tâm" (Citta) trong những kinh điển quan trọng Pàli, nền tảng của tất cả kinh điển Phật giáo, chúng ta cần ghi nhớ lời nói sau đây của Đức Phật trong kinh Kim Cang: "Nhu Lai nói về cái tâm, nhưng thực ra không phải có cái tâm, vì thế mới gọi là cái tâm. Tại sao vậy? Vì không thể tìm được cái tâm quá khứ, không thể tìm được cái tâm hiện tại, không thể tìm được cái tâm tương lai" (Nhu Lai thuyết chư tâm, giai vi phi tâm, thị danh vi tâm. Sở dĩ giả hà? Tu Bồ Đề, Quá khứ tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc). Xuyên thiên sư có nói câu kệ: "Tìm kiếm hoài ba thời cái tâm trong ba cõi thời gian mà vẫn không thấy được" (Tam tế cầu tâm. Tâm bất kiến). Cái tâm có đó, mà không có đó, cái tâm trôi chảy liên tục như dòng sông "hằng chuyển như bực lưu" (Duy Thức tam thập tụng, kệ thứ 4).

Nguyệt Xứng (Chandrakirti), trong Prasannapadà Madhyamakavrti (trang 45) có trích đoạn kinh Ratnakùta sau đây về cái tâm bất khả này: "Khi mình tìm kiếm cái tâm thì mình không thể nhận ra cái tâm; cái mà mình không thể nhận ra được thì mình không thể cho rằng nó có thực; cái mà mình không nhận có thực

thì cái đó không phải là quá khứ, không phải tương lai và cũng không phải hiện tại; cái không phải quá khứ, tương lai và cũng không phải hiện tại thì cái ấy không tự có bản tính; cái không tự có bản tính thì cái đó không phát khởi; cái không phát khởi thì không có tiêu diệt" (Cittamahi pa rigavesya-mànam na labhyate yam na labhyate tan nopa-labhyate yan nopalabhyate tan naivàtitamnàgatam na pratyutpannam yam naivàtitam nàgatam na pratyutpannam, tasya nàsti svabhàvah. Yasya nàsti svabhàvas tasya nàstyutpàdah yasya nàstyutpàdas tasya nàsti nirodha iti vistarah). (Xin đọc, Mervyn Sprung *Lucid Exposition of the Middle Way*, 1979, trang 46; Th. StcherbaLsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, 1977, trang 134). Cũng trong luận của Candrakìrti này, chúng ta thấy rằng mấy chữ Phạn như "cetas", "manas" và "vijnàna" đều đồng nghĩa với nhau (ti cetas cittam mano vijnànamiti tasyaiva paryàyah, trang 303). Điều này cũng được xác nhận trong những kinh điển Pàli, nên tảng nguyên thủy của tất cả kinh điển Đại Thừa.

4. CÁI TÂM (CITTA) TRONG KINH ĐIỂN PÀLI [^]

Chính ý nghĩa của chữ "Tâm" (Citta) cũng lưu động hằng chuyển như cái gọi là "Tâm" (Citta). Chữ "Tâm" (Citta) xuất phát từ chữ "Cit", có nghĩa là Tư Tưởng (hiểu theo nghĩa "tư tưởng" của Hàn Mặc Tử trong tập "Chơi giữa mùa trăng": "Vì chung muôn Xuân là lương thực ngon ngọt mỹ vị, ánh xuân là nguồn tư tưởng thơm tho, tinh khiết"). Trong nhiều kinh điển Pàli, mấy chữ Pàli như "mano", "vinnàna" đều đồng nghĩa với chữ "citta" như chúng ta thấy trong kinh Dìgha Nikàya, III, trang 103: "Evam pi te mano, ittham pi te mano, iti pite cittam") và trong kinh Samyutta Nikàya, II, trang 94: "Yan ca kho etam bhikkhave vuccati cittam iti pi mano iti pi vinnanam iti pi"). Chỉ có đôi chút tiểu dị như sau: "vinnàna" có tính cách trực nhận của giác cảm, còn "mano" thì có tính cách lý luận trí thức, và "citta" thì có tính cách khái quát toàn diện hơn, bao gồm cả tư tưởng, tư tưởng, xúc động tình cảm, cả hai mặt tình cảm và lý trí ý thức linh động hằng chuyển. Cái "tâm" (citta) hay cái "thức" (vinnàna) hay cái "tư" (mano) bay nhảy không ngừng như một con khi: "Giống như một con khi bay nhảy trong rừng sâu khi thì chụp cành này, rồi buông bỏ lại chụp cành khác, rồi chạy chụp cành khác nữa, cũng như vậy, hỡi các tỳ kheo, cái gọi là "citta" hay "mano" hay "vinnàna" thì ban ngày cũng như ban đêm, cái này phát khởi lên khi cái khác biến mất" (Seyyathà pi bhikkhave makkato aranne pavane caramàno sàkham ganhàti, tam muncittavà annam ganhàti; evam eva kho bhikkhave yad idam vuccati cittam iti pi mano iti pi vinnanam iti pi, tam rattiyà ca divassassa ca annad eva uppajjati annam nirujjhati) (Samyutta Nikàya, II, trang 95). Theo phái "Nhất Thiết hữu bộ" (Sarvà-stivàdins) thì chữ "citta", "manas" và "vijnàna" cũng đồng nghĩa với nhau (Abidhamlakosa, II, dòng 34, "Cittam mano tha vijnànam ekàrtnam"). Phái "Nhất Thiết hữu bộ" này cũng cho rằng rất khó mà phân biệt sự khác nhau giữa "tâm" (citta) và "tâm sở" (caitta). Còn một điểm đáng lưu ý: Theo phái nguyên thủy Theravàdins, nền tảng thể chất của citta là trái tim (hadayavatthu) như lời của Buddhaghosa trong quyển Visuddhimagga: "Cơ sở trái tim có đặc tính là làm chỗ nâng đỡ vật chất cho nguyên tố tâm và

tâm thức" (Buddhagosa, Visuddhimagga. XIV, 60, Cf. the Path of Purification, trans by Nānamoli, tr. 496: "The heart-basis has the characteristic of being the material support for the mind-element and for the mind-consciousness-element". Điều này chỉ là chủ trương đặc biệt của trường phái nguyên thủy Tích Lan mà thôi. Trong tất cả các tông phái Phật giáo khác, trái tim không bao giờ là cơ sở cho citta. Tâm theo nghĩa citta vẫn luôn luôn là cái gì vô hình và vô thể, nhưng vẫn là cái gì đó quyết định tất cả thể xác và tinh thần của con người và tất cả mọi sự. Không thể nào có một định nghĩa rõ rệt dứt khoát về tâm (citta), mỗi lúc mình muốn bắt lấy tâm thì tâm đã chạy mất. Đặc tính đầu tiên có thể thấy được nơi "Tâm" (Citta) là tốc độ "thần sầu qui khóc" của nó: không có gì trong cả vũ trụ này có được tốc độ nhanh chóng, như "citta" (tâm); trong kinh Anguttara Nikāya, đức Phật đã nói: "Này hỡi những tỳ kheo, ta thấy rằng không có hiện tượng nào lướt đi nhanh chóng như cái tâm. Khó mà tìm được một sự so sánh nào để diễn tả được sự lướt đi nhanh chóng của tâm" (Nāham bhikkhave annam ekadhammam pi samanupassāmi yam evam lahuparivattam yathāyidam cittam yāvāncitam bhikkhave upamā pi na sukarā yāva lahuparivattam cittam ti) (Anguttara Nikāya, I tr. 10). Trong kinh Anguttara Nikāya II, tr. 177, và kinh Samyutta Nikāya, I, tr. 39, Đức Phật đã nói một câu khó quên: "Hỡi các tỳ kheo, thế giới này được dẫn đạo bởi tâm tư, thế giới này bị quét sạch bởi tâm tư, thế giới này dưới sức mạnh của tâm tư" (S. I. p. 39: Cittena niyyati loko cittena parikkassati, cittassa ekadham-massa sabbeva vasam anvagū; A. II, p. 177: Cittena kho bhikkhave loko niyyati, cittena parikkassati cittassa uppannassa vasam gacchati). Chỉ có tư tưởng mới lãnh đạo cả thế giới này: "Tâm" và "Tư Tưởng" đều đồng nghĩa ở đây. Theo kinh Samyutta Nikāya, tác động nổi bật nhất của "citta" (tâm) là "tư tưởng" (cinteti) (S. I, p. 57).

Chúng ta phải nhận thấy sức mạnh khủng khiếp của Tư Tưởng, chỉ cần một tư tưởng thoáng nhẹ qua đầu hay qua tim là cả một vũ trụ sụp đổ và cả một vũ trụ hình thành: Tình yêu hay hận thù chỉ là một tư tưởng; vui sướng thỏa mãn cũng chỉ là một tư tưởng; chịu đựng đeo níu cũng chỉ là một tư tưởng; tập trung định thần cũng chỉ là một tư tưởng; sắp đặt, an bài, kết hợp cũng chỉ là một tư tưởng; chia lìa, ngăn cách, lung lạc, xáo động chà đạp, tàn phá cũng chỉ là một tư tưởng nghi ngờ, hốt hoảng xao xuyên, bồn chồn, bất an cũng chỉ là một tư tưởng; ngăn chặn, cấm đoán, bó buộc cũng chỉ là một tư tưởng; phá hủy, giết hại, tàn phá cũng chỉ là một tư tưởng; thu phối, hội tụ, trùng trùng, tái ngộ cũng chỉ là một tư tưởng; hoài vọng, khát khao, ngỏ ý, mong cầu cũng chỉ là một tư tưởng; nồng nàn, tha thiết, mơ mộng chỉ là một tư tưởng; dơ bẩn, tàn tạ, hoang phế là một tư tưởng; hăng hái, say sưa, yêu đời, bước mạnh vào mùa xuân đang lên cũng chỉ là một tư tưởng; dịu dàng, bình thản, trầm lắng cũng chỉ là một tư tưởng; chỉ cần một tư tưởng; chỉ cần một tư tưởng mong manh cũng có thể đưa ta bay bổng trên tận vút trời cao mây trắng, rồi cũng chỉ một thoáng tư tưởng đưa ta rơi vào nghìn năm ly tán; yêu nhau một lần và xa nhau vạn kiếp cũng chỉ là một tư tưởng.

Tất cả những gì tôi vừa nói ở trên không phải làm chuyện văn chương; tôi chỉ diễn rộng những chữ Pàli như "adhimuccati", "vyasincati", "sajjati", "gayhati", "bajjhati", "panidahati", "Àràdheti", "pagganhàti", v.v... Đó là những tác động của "Citta" (tâm) mà ta có thể thấy ghi lại trong kinh Samyutta Nikàya (S. II, tr. 107; II, tr. 198; S. I, tr. 133, tr. 7, tr. 188; S. V, tr. 213-216, tr. 33; IV, tr. 71, tr. 198, v.v...)

Tóm lại có trên 30 động tác khác nhau của "Citta" (Tâm). Tâm có thể đưa ta đến Chân lý, và tâm cũng có thể đưa ta rơi xuống tất cả những đọa đày, tan hoang nhất trần gian này. Điều cần nhấn mạnh nơi đây là Tâm không bao giờ có nghĩa là cái "ngã" hay "linh hồn". Trong Phật giáo, điều đáng ngại nhất là đồng hóa cái "tâm" này với cái "ngã" của mình ("cái này thuộc về tôi", "cái tâm này là của tôi" v.v...), đó là đặc trưng của loạn tâm.

5. THẾ NÀO LÀ LOẠN TÂM ? [^]

Cần gì phải tìm hiểu "thế nào là loạn tâm?", ta chỉ cần nhìn lại những gì ta sống trong mỗi ngày. Từ sáng tới tối, tất cả những cử chỉ, hành động tư tưởng tình cảm của ta đều phát xuất từ loạn tâm; ngay cả những giấc mộng寐 đều phát khởi từ loạn tâm; ngay cả những giấc mộng đẹp nhất đời mình cũng chỉ là loạn tâm. Theo nghĩa thông thường thông dụng nhất, chẳng hạn theo định nghĩa của Buddhaghosa trong Visuddhimagga, "loạn tâm" là "vikkhepa" có nghĩa: "sự phân tán, sự giàn trải rộng ra ngoài, sự xao lãng lăng trí, bối rối, rối trí, quẩn trí, điên cuồng mất trí, sự đánh mất tinh thần, sự thiếu tập trung tư tưởng và tâm ý", vì thế Buddhaghosa đã định nghĩa "định" (samàdhi) là sự không có cái "vikkhepa" (tức là "không có sự phân tán tâm thần") (avikkhepa), và điểm đặc trưng của sự tập trung tư tưởng (định: samàdhi) là "nhất tâm bất loạn" (cittass ekaggatà) (cf. The Path of Purification, tr. Nànamoli, phương pháp. 84-85. III, 2-3 "calling concentration profitable unification of mind. So it is the state, in virtue of which consciousness and its concomitants remain evenly and rightly on a single object undistracted and unscattered, that should be understood as concentrating. Concentration has non-distractedness as its characteristic. Its function is to eliminate distraction. It is manifested as non-wavering").

Qua đoạn văn trên của Buddhaghosa, chúng ta thấy rằng loạn tâm chẳng những có đặc điểm là "thất tán, phân tán, tán loạn" (vikkhepa) mà còn có đặc điểm khác là "rung rinh, chập chờn, rung rung, dao động, lung lay, run rẩy, lẩy bẩy, run run, lúc lắc", nói gọn lại trong một chữ Pàli là "vikampana".

Trong kinh Dhammapada, Đức Phật đã nói về "loạn tâm" như sau: "Cái tâm của người đời thì thường khi đập rộn ràng, run rẩy, lẩy bẩy, run run, lúc lắc, giao động" (Phandanam capalam cittam), "rất khó mà giữ gìn, rất khó nhiếp phục" (durakkham dunnivàrayam). Nó vùng vẫy như con cá quăng lên bờ và bị hất ra ngoài nước (Vàrijo' va thale khitto okamokata ubbhato, pariphandati' midam cittam)

Một trong những đoạn kinh hay nhất, phong phú nhất và thơ mộng nhất của kinh Dhammapada:

*Dùrangamam ekacaram
Asarìram guhàsayam
Ye cittam sannamessanti
Mokkhanti màrabandhanà*

"Cái tâm đi rong chơi thật xa, lang thang cô độc, không hình hài, nằm ẩn ngu trong hang sâu.

Kẻ nào điều phục tâm ấy thì khỏi bị Ma trời buộc".

Trong kinh Majjhima Nikàya (I, tr.36-40) chúng ta thấy Đức Phật đã nêu ra 16 đặc tính xấu xa của cái tâm đi hoang kia; đó cũng là những đặc tính của loạn tâm:

- 1) Abhijjhà visama lobha (thèm thường, thèm muốn, tham lam, khao khát, thèm khát);
- 2) Vyàpàda (xấu bụng, ác tâm, ác ý, hiểm ác);
- 3) Kodha (tức giận, giận dữ);
- 4) Upanàha (thù hận, thù địch, ác cảm, hận thù, hằn học);
- 5) Makkha (thịnh nộ, cuồng bạo, mê cuồng nổi xung giận điên);
- 6) Palàsa (hiềm độc, ác tâm, thủ đoạn, xảo trá) ;
- 7) Issà (ghen tuông, ghen tị, ghen ghét, đố kỵ ngờ vực);
- 8) Macchariya (hám lợi, tham lam, hà tiện);
- 9) Màya (dối trá, lừa đảo, lừa gạt, lừa bịp, lọc lừa, làm lẫn);
- 10) Sàtheyya (phản bội, phụ bạc, bội bạc, lừa lọc, dối trá);
- 11) Thambha (ngoan cố, bướng bỉnh, cứng đầu, khó bảo, dai dẳng, khó chữa);
- 12) Sàrambha (bóc đồng, hăng tiết);
- 13) Màna (mạn, tự cao, tự phụ, tự hào, kiêu hãnh, hãnh diện);
- 14) Atimàna (kiêu ngạo, tự cao tự đại, tự cho là cái rún của vũ trụ);

15) Mada (say sưa dâm dục quá độ);

16) Pamàda (lười biếng, biếng nhác).

Trong kinh Samyutta Nikàya, chúng ta thấy có năm thứ loạn tâm bản dơ, ô uế (cittassa. upakkilesà), năm thứ chướng ngại (panca-nivaranà); đó là:

1. Kàmacchanda (kích thích, kích động dục tính),
2. Vyàpàda (ác cảm, ác tâm, ác ý)
3. Thìnamidha (uể oải, lười biếng, mê muội),
4. Uddhacca-kukkucceca (náo động, bối rối, xôn xao, lo lắng, lo âu, phiền muộn),
5. Vicikicchà (ngghi ngờ, ngờ vực, nghi ngại, hồ nghi, lúng túng, rắc rối, phức tạp, lộn xộn).

Ba gốc rễ của loạn tâm bất thiện (akusala-mùla) là:

1. Lobha (tham lam, thèm khát),
2. Dosa (ác ý, ác tâm, sân hận),
3. Moha (hỗn loạn, ngu si, mê muội, lộn xộn, ngu xuẩn).

Từ bao nhiêu thời gian biệt, cái tâm đã bị hư hỏng vì tham đắm, đeo níu, thèm khát, sân hận, ngu xuẩn, loạn động (Dìgharattam idam cittam samkilittham ràgena dosena mohena). Loạn tâm là cái tâm bệnh hoạn (àtura), thối nát, đồi bại, (samkilesa), dơ bẩn, không trong sạch, sa đọa, suy đồi hư hỏng (upakkilittha), bị ám ảnh (pariyàdinna) tham lam, thèm khát, bất an (lola), giao động, bất loạn, mất thăng bằng (uddhata), đeo níu, chấp trước, uể oải, lang thang, dao động, bán loạn (pariyutthita), nô lệ, ràng buộc (avimutta). Mảnh đất của loạn tâm là mảnh đất hoang, cằn cỗi, khô khan: "tâm hoang phế" (cetokhila). Đức Phật chính là kẻ đã chiến thắng nhiếp phục cái tâm hoang phế này (vigatakhila); kẻ nào đạt đến được nhất tâm bất loạn cũng chính là kẻ không còn tâm hoang phế (akhila).

6. NHẤT TÂM BẤT LOẠN LÀ GÌ ? [^]

Nhất tâm bất loạn là "Citta-ekaggtà", tức là chặng đường cuối cùng đi đến giải thoát. Theo trường phái Abhidharma, chúng ta có thể thấy năm con đường hình thành của nhất tâm bất loạn như sau:

- Giai đoạn thứ nhất: tầm (vitarka) tiêu diệt tẩy trừ sự hôn mê, ù lì, lười biếng; suy tưởng hay tư lự liên tục (vicàra: tứ) đánh tan sự nghi ngờ, ngờ vực;

tâm tư vui sướng vô ngần (prìti) chận đứng lại mọi thù ghét, thù hận; sự hạnh phúc (sukha) đẩy lùi mọi nỗi bất an luống cuống và sau cùng sự chuyên chú vào một điều duy nhất, nhất tâm bất loạn (ekagrata) tiêu trừ đầy lui mọi tham lam, thèm khát, say đắm.

- Giai đoạn thứ hai: (vitarka) biến mất;
- Giai đoạn thứ ba: (vicàra) biến mất;
- Giai đoạn thứ tư: (prìti) biến mất; và
- Giai đoạn thứ năm: (sukha) biến mất, và chỉ còn lại duy nhất ekagrata (nhất tâm bất loạn).

Chúng ta có thể nhìn lại biến trình ấy theo điệu giản lược sau đây:

1. Vitarka-vicàra-prìti-sukha-ekagrata
2. Vicàra-prìti-sukha-ekagrata
3. Prìti-sukha-ekagrata
4. Sukha-ekagrata
5. Ekagrata

Những chi tiết cần khai triển nơi con đường năm chặng trên sẽ được đề cập vào dịp thuận lợi (x.d. Lama Anagarika Govinda, Creative Meditation and Multi- Dimensional Consciousness, trang 131-137). Điểm quan trọng nhất cần nhấn mạnh nơi đây là khi đạt tới trạng thái nhất tâm bất loạn thì mình cũng được thoát khỏi những ý tưởng nguy hiểm như sau: "cái này thuộc về tôi" (etam mama), "cái này là tôi, tôi là cái này" (eso' ham asmi), và "cái này là ngã của tôi" (eso me ' attà) . Người đạt tới nhất tâm bất loạn sẽ không còn có một mảy may ý lực nào cả. Ý lực chính là chữ "CETANÀ", một chữ quan trọng nhất trong việc tìm hiểu chữ "Citta" (Tâm) và những gì thuộc về tâm (Tâm Sở: Cetasika, Caitta, Caitasika).

Sở dĩ chúng tôi đã đề cập nhiều đến "citta" là muốn làm sáng tỏ ý nghĩa niệm Phật xưng danh A Di Đà trong Tịnh Độ tông vì tất cả Tịnh Độ tông hướng về Tha Lực và buông bỏ Tự Lực; chúng ta chỉ có thể hiểu thế nào là "Tự Lực" và thế nào là "Tha Lực" khi chúng ta hiểu được ý nghĩa của Ý Lực" (Cetanà) và vai trò của "Ý Lực" đối với Tâm (Citta). Tâm hay Thức chỉ tác động vận hành khi nào có sự tác động vận hành của "Cetanà" (Ý Lực, Tâm Lực). Chính Ý Lực quyết định tất cả nghiệp thức, và chính Đức Phật cũng từng nhấn mạnh rằng Cetanà chính là NGHIỆP: "Hỡi các tỳ kheo, Ý Lực là cái ta gọi là NGHIỆP", "Cetanaham bhikkhave kammam vadami" (Anguttara Nikàya, VI, 63)

Niệm Phật xưng danh Phật cho đến chỗ Nhất Tâm Bất Loạn là pháp môn huyền diệu nhất để phá tan tất cả nghiệp lực, để được Vãng sinh Tây phương Cực Lạc. Chúng ta chỉ có thể phá tan tất cả nghiệp lực khi mà chúng ta đã thoát khỏi mọi Ý Lực, không còn một mảy may ý lực (cetanà) trong tâm thức nữa.

Tín Tâm là một điều kiện gần như tuyệt đối trong Tịnh Độ tông nhưng điểm cao siêu nhất của Tịnh Độ tông là cho rằng ngay cả đến Tín Tâm cũng không cần thiết nữa, và chỉ có việc duy nhất là niệm "Nam Mô A Di Đà Phật" thì cũng đủ rồi, vì còn tin về một cái gì đó thì vẫn là "Ý Lực" (Cetanà). Buông bỏ Tự Lực, buông bỏ Tha Lực, vì tất cả Tự Lực và Tha Lực đều phát xuất từ "Ý Lực". Buông bỏ tất cả mọi ý Lực, chính là giải thoát.

Một con người giác ngộ là kẻ không hề có một mảy may Cetanà giữ lại trong tâm thức: Ý Lực (Cetanà) có nghĩa là: ý chí, ý định, ý muốn, quyết định, nỗ lực, chọn lựa, hoài vọng, hoài bão, mong mỏi, mong đợi, khuynh hướng tâm thức, cầu cạnh, kỳ vọng nguyên động lực, kiến trúc ý niệm tâm thức, v.v. Nguyệt Xứng (Chandrakirti), khi luận về Trung Luận của Long Thọ, đã nói rằng cái tướng đặc thù của Cetanà là việc tác động vận hành của sự kiến trúc ý niệm tâm thức (cittābhisamskāramanas-karmalaksanā cetanā ca iti) (Prasannapadā, tr. 311). Đứng trên tinh thần Trung Luận của Long Thọ thì "vãng sinh Tây phương Cực Lạc" không có nghĩa là "sinh" mà chính là "vô sinh" và "Tây Phương Cực Lạc" chính là "Không Tính": Không Tính bừng chiếu rực rỡ trong suốt chính là Phật A Di Đà Vô Lượng Quang Vô Lượng Thọ.

Con đường tu hành của tất cả tông phái Phật giáo cũng chính là lộ trình của Cetanà tự giải thoát khỏi Cetanà; con người khởi hành đi từ Bất Lực cho tới chỗ Tự Lực, rồi đi tới Tha Lực, nhưng khi đi tới Tha Lực rồi thì cũng phải thấy rằng Tha Lực cũng chính là Ý Lực (tế nhị hơn cả ý lực của Tự Lực nhưng dù là Tha Lực thì cũng vẫn là Ý Lực-Cetanà), sau cùng chỉ cần niệm Phật thôi, chẳng cần vãng sinh Cực Lạc gì cả, lúc ấy Tha Lực đột nhiên chuyển hóa thành Vô Lực; Vô Lực chuyển thành Diệu Lực của Không Tính, và tất cả mọi Ý Lực đã được hủy diệt, và tiếng "NAM MÔ A DI ĐÀ PHẬT" (Namo Amitābhāya Buddhāya) trở thành tiếng kêu của kẻ Giác Ngộ, một kẻ buông thả tất cả mọi sự, buông bỏ thiện và ác, buông thả sự giác ngộ và vô minh, buông thả thiên đường và địa ngục và mọi thứ chúng ngộ, không còn gì để quán, để chiếu, chỉ còn mấy tiếng huyền bí "NAM MÔ A DI ĐÀ PHẬT", như vị sáng lập Thời Tông trong Tịnh Độ Tông Nhật Bản Ippen Shōnin (Nhất Biến thượng nhân) đã dạy đệ tử và có nhắc lại lời của Kùyā Shōnin (Không dã thượng nhân) "Có người hỏi ngài nên niệm Phật thế nào? Ngài chỉ trả lời: "BUÔNG THẢ" và không nói thêm lời nào nữa." Nhất Biến thượng nhân cho rằng đó là lời vàng ngọc: "BUÔNG THẢ" là tất cả những gì cần thiết nhất cho kẻ tu hành niệm Phật".

Bài giảng tại chùa Việt Nam ở Los Angeles ngày thứ bảy 17-12-1983 nhân dịp vía Đức Phật A Di Đà và ngày thứ ba 10-1-1984 nhân dịp vía Đức Phật Thích Ca Thành Đạo.

CHƯƠNG BA

BƯỚC CHÂN THỨ BA LÊN ĐƯỜNG THỰC HIỆN VIỆC TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG:

SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM THỨC LÊN ĐƯỜNG VIỄN LY

*"Tàn canh đêm, đức Phật thức dậy ngồi im lặng và giương mắt lên nhìn chăm
chăm vào cả vũ trụ thế gian"*

(Buddhaghosa, Sumangala Vilàsinì. 1-45)

Thành phố Los Angeles Và Những Thị Tứ Ngày Xưa Của Ấn Độ.

*Hình Ảnh Về "Dáng Dấp Một Kẻ Lên Đường" Của Thi Hào Đức Rainer Maria
Rilke Và Hình Bóng "Kẻ Lữ Hành Thiên Thu" Của Thi Hào Nhật Basho*

I. THÀNH PHỐ LOS ANGELES VÀ NHỮNG THỊ TỨ NGÀY XƯA CỦA ẤN ĐỘ. [^]

Năm tàn thán tận những ngày cuối cùng trong năm, trời lạnh se se và ánh nắng vùng thị tứ Los Angeles rạng rạng vàng tươi trong suốt như cách đây trên hai ngàn năm trăm năm khi Người Đến Như Thế (Như Lai - Tathàgata) đang ngồi một mình lặng lẽ trong phòng trong vùng thị tứ Vaisàli hay trong những thành phố khác như Srāvasti hoặc Ràgagriha ở tận bên kia đất trời Ấn Độ; thị tứ Los Angeles hiển nhiên không thể nào làm cho mình mừng tượng được chút gì về thị tứ Vaisàli tuyệt đẹp ngày xưa của Ấn Độ, một thị tứ mà trước kia ra đi, đứng trên đỉnh đồi ngó lại, Đức Phật đã nói lời giã biệt đầy xúc động thầm kín: "*Ôi Vaisàli, đây là lần cuối cùng ta nhìn mi*", đứng trên đỉnh đồi ngó lại, Vaisàli lần cuối trước khi đi về Kusinagara để nhập Niết Bàn, đứng ngó nhìn ánh nắng vàng ửng sáng trên vùng thị tứ Vaisàli, Đức Phật nói với Ananda: "Đất trời Ấn Độ thật là lung linh màu sắc và sum suê rậm rạp trù phú, đời sống dân cư ở đây thực là dịu dàng dễ thương" (citram jambudvìpam, manoramam jivitam manusyà-nàm).

Thị tứ Los Angeles không phải là Vaisàli hay Srāvasti, nhưng ánh sáng chiếu lên thành phố vùng Califomia ngày hôm nay cũng là ánh nắng vàng chiếu lên thành phố Vaisàli cách đây trên hai ngàn năm trăm năm, cũng một thứ ánh sáng vàng rực không giống như xưa mà cũng không khác như xưa, lúc Người Đến Như Thế và Người Đi Như Thế (Tathàgata).

Buổi sáng hôm nay không khác buổi sáng khi xưa, mặt trời hôm nay cũng như mặt trời khi xưa, mặc dù mặt trời vẫn mới lạ mỗi ngày (Heraclitus), nhưng mỗi lần mặt trời vừa mọc lên thì "*ánh sáng chiếu rực sáng lên toàn thể thế gian, giống như một vị Bồ Tát khi thành Phật thì đều dẫn vô số chúng sinh đến Niết Bàn*" (Đại Bộ Bát Nhã *Pancavimsati sàhasrikà*).

Nếu chúng ta xoay chuyển cái nhìn của chúng ta vào trái tim của vũ trụ theo nhịp thở của Kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka) thì tất cả mọi sự đều dung thông, dung nhiếp, viên dung tự tại vô ngại; thời gian là không gian, một thời gian là tất cả không gian, một không gian là tất cả không gian, tất cả thời gian là một không gian, tất cả không gian là một thời gian, Los Angeles là Vaisàli, một buổi sáng cách đây trên hai ngàn năm trăm năm vẫn là buổi sáng hôm nay, và hiện nay Đức Phật vẫn còn đứng trên đỉnh đồi già từ thị tứ một lần cuối: "Ôi Vaisàli, thôi ta nhìn mi lần cuối..."

II. HÌNH ẢNH VỀ "DÁNG DẬP MỘT KẺ LÊN ĐƯỜNG" của THI HÀO ĐỨC RAINER MARIA RILKE và HÌNH BÓNG "KẺ LỮ HÀNH THIÊN THU" của THI HÀO NHẬT BASHO [^]

Hình ảnh Đức Phật đứng trên đồi cao quay nhìn lại Vaisàli một lần cuối cũng giống như hình ảnh của đời người. Mỗi cái nhìn là thiên thu vĩnh biệt, mỗi bước chân là trùng khơi vạn lý, mỗi một giây phút trôi qua là tất cả thời gian không gian biến mất. Hình ảnh của người đi và lân la đứng trên đồi nhìn lại cũng là hình ảnh bất hủ của thi sĩ Đức Rilke: "*dù mình có làm gì đi nữa trên cõi đời này thì mình vẫn có dáng dấp của một kẻ lên đường?*" (... "dass wir, was wir auch tun, in jener Haltung sind / von einem, welcher forgeht?"). Mặc dù tất cả ngày tháng đều kéo nhau đi mất, nhưng như thi sĩ Nhật Basho thì "*những ngày và những tháng đều là những kẻ lữ hành của Thiên Thu, và những năm tháng trôi qua thì cũng thế*". Tất cả đều đi mất, nhưng không hẳn là mất biệt luôn, vì sự lên đường bỏ đi ở đây là đi về Thiên Thu vạn đại, vì thế sự trôi chảy liên tục và sự già biệt liên tiếp kia chỉ là sự trở về "*Nhất Pháp Giới Đại Tổng Tướng Pháp Môn Thế*" (Đại Thừa Khởi Tín Luận). Tiếng kêu của bày ngựa vào thời Bồ Tát Mã Minh cách đây hai ngàn năm cũng là tiếng kêu của bày ngựa ngày hôm nay trên những cánh đồng hoang khắp thế giới.

Mặt trời mọc, rồi mặt trời lặn rồi mặt trời vẫn còn đó; dù mai kia toàn cả thái dương hệ có tiêu diệt đi nữa thì rồi tỷ triệu thái dương hệ lại ra đời, rồi cứ thế tiếp tục những vòng tròn tròn ốc, và những núi đồi lại mọc lên, rồi những

thành phố ra đời, và Đức Phật vẫn đứng trên đỉnh đồi quay nhìn lại: "ôi Vaisàli, ta nhìn mi đây lần cuối..."

Trước khi lên đường ra đi lìa bỏ thế gian này Đức Phật chỉ nói đôi lời nhẹ nhàng như trên, nhưng đôi lời ấy đã làm chúng ta mơ mộng triền miên và tương tư không dứt; đôi lời ấy nói lên những gì thơ mộng cao đẹp nhất trên trần gian này và chiếu một luồng ánh sáng lồng lẫy rực ngời xuống cả mặt đất. Cái nhìn cuối cùng của Đức Phật, cái nhìn bao dung đầy thương yêu, đã biến đổi thành phố tục lụy Vaisàli thành ra một cái gì khác hẳn vượt ra ngoài một địa danh tầm thường trên mặt đất; Vaisàli đã chuyên hóa và trở thành bất cứ nơi nào ta sống trên thế giới này, tất cả những thị tứ thành phố trên mặt đất này đều là một Vaisàli tâm linh mà Đức Phật đã đi qua ba lần trong Hóa Thân, và ngày hôm nay Báo Thân vẫn đứng trên, đứng trên đỉnh đồi già biệt trước khi trở về Pháp Thân bất sinh bất diệt.

Khi mỗi một thành phố là một Vaisàli tâm linh thì bất cứ thành phố nào chúng ta đang sống cũng chính là nơi để chúng ta tự chứng thành Phật, và bất cứ ngày nào cũng là ngày cuối cùng để chúng ta già biệt Vaisàli. Chúng ta chỉ thành Phật được khi chúng ta là con người ở giữa thị tứ, không có cảnh Bồng lai thiên thai địa đàng nào là thuận cảnh để ta giải thoát được; chính tất cả Nghịch Cảnh của nơi ta đang sinh sống mới là nơi ta tự chuyển hóa tâm thức để nhập vào "*Tự Chứng Thánh Trí*" (Cảnh Giới Thánh Trí Tự Chứng, Kinh Lăng Già: "*Svapratyàtmà ryainànatigocara*").

Nắng chiều bắt đầu lay động những hàng cây thót nốt cao vút của thành phố, chiều nay Los Angeles không còn là một thành phố tạp nhạp của Mỹ quốc; Los Angeles đang chuyển hóa thành một cảnh giới khác, nơi cuối cùng của một kẻ lên đường trở về mây trắng.

Los Angeles, ngày 1-2-85 những ngày cuối năm Giáp Tý

CHƯƠNG BỐN

BƯỚC CHÂN THỨ TƯ LÊN ĐƯỜNG THỰC HIỆN VIỆC TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG: SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM TRONG ĐỆ NHẤT KHỔ ĐỂ

I. Một Trăm Mười ý Nghĩa Về Khổ Thánh Đế Tại Mười Thế Giới Khác ở Mười Phương Của Cõi Ta Bà.

II. Khổ Thánh Đế Trong Thanh Tịnh Đạo (Visuddhi-

MỘT TRĂM MƯỜI Ý NGHĨA VỀ KHỔ THÁNH ĐẾ TẠI MƯỜI THẾ GIỚI KHÁC Ở MƯỜI PHƯƠNG CỦA CÔI TA BÀ. [^]

Thế giới thì vô lượng, nhưng nói về mười thế giới chỉ là nói thu gọn lại trong số mười viên dung một thế giới chỉ có bốn thánh đế, nhưng ý nghĩa của mỗi thánh đế thì vô lượng; kinh Hoa Nghiêm chỉ nói mười nghĩa về mỗi một thánh đế, nhưng đó chỉ là nói gọn lại trong giới hạn của ngôn từ. Mười phương của cõi Ta Bà là: Đông, Nam, Tây, Bắc, Đông Bắc, Đông Nam, Tây Nam, Tây Bắc, Hạ Phương và Thượng Phương.

Mười thế giới ở mười phương của cõi Ta Bà là:

1. Mật Huân 2. Tối Thắng
3. Ly Cấu 4. Phong Dật
5. Nhiếp Thủ 6. Nhiêu ích
7. Tiễn Thiểu 8. Hoan Hỷ
9. Quan Thục 10. Chấn âm

Đây là tên mười thế giới tuần tự phương hướng dựa theo phẩm VIII của kinh Hoa Nghiêm (Phẩm Tứ Thánh Đế); về tên của mười thế giới này có sự khác nhau đôi chút giữa Phẩm VIII và Phẩm VII (Phẩm Như Lai Danh Hiệu); nơi Phẩm VII, thế giới Tối Thắng có tên là Phong Dật, và thế giới Phong Dật ở Phẩm VIII có tên là Phong Dật ở Phẩm VII, còn tất cả những tên khác còn lại thì đều giống nhau giữa hai Phẩm (riêng Phẩm VIII thì chỉ liệt kê tên mười thế giới và không nói rõ phương hướng như Phẩm VII) . Sau đây, xin trình bày lại 100 ý nghĩa viên dung về Khổ Thánh Đế, gồm có 10 nghĩa của mỗi Khổ Thánh Đế ở mỗi thế giới trong mỗi phương.

KHỔ THÁNH ĐẾ

1. **Thế Giới Mật Huân** : 1.Căn thức cầu cạnh tìm kiếm; 2.Không giải thoát; 3.Gốc rễ nô lệ trời buộc; 4.Làm điều không phải; 5.Tranh giành đấu tố khắp mọi hoàn cảnh; 6.Mất hẳn khả năng phân tích; 7.Phải chịu tùy thuộc nương tựa vào cái gì đó; 8.Khổ đau cực điểm; 9.Động dấy lăng xăng; 10. Những sự vật có hình trạng.

2. **Thế Giới Tối Thắng** : 1.Sợ hãi khủng bố; 2.Đoạn diệt từng phần; 3.Chán ngấy chán ghét; 4.Điều cần phải làm; 5.Thay đổi khác; 6.Thù địch cạm bẫy;

7. Tranh đoạt; 8. Khó làm việc với nhau; 9. Phân biệt sai lầm; 10. Có thể lực quyền hành.

3. **Thế Giới Ly Cấu** : 1. Tiếc nuôi tiếc hận; 2. Tùy thuộc phụ thuộc vào cái gì đó; 3. Trầm trọng nguy ngập thêm lên; 4. Ở trong những bức tường 5. Chỉ có một mùi vị thôi; 6. Sự giả dối, bất chính, không thực; 7. Ở nhà, ở trong gia đình; 8. Nơi ở mà mình quyền luyến, kẹt dính sai lầm; 9. Quan điểm, ý kiến sai lầm; 10. Vô số, số không thể đếm được.

4. **Thế Giới Phong Dật** : 1. Nơi chốn kẹt dính yêu thích; 2. Gốc rễ nguy hiểm tác hại; 3. Phần biển sinh hữu ô trọc; 4. Được tác thành bằng sự chất chứa tích lũy chông chát; 5. Cảm thức phân biệt, biện biệt; 6. Nặng nề nguy ngập thêm lên; 7. Sinh khởi và tiêu diệt; 8. Ngăn chặn, chướng ngại; 9. Cơ sở của những lưỡi dao gươm; 10. Cái gì thì cũng bị làm thành ra bộ, số loại

5. **Thế Giới Nhiếp Thủ** : 1. Cướp đoạt; 2. Không phải là một người bạn tốt; 3. Đầy dẫy sợ hãi; 4. Lải nhải, ba hoa, ngớ ngẩn; 5. Tính cách địa ngục; 6. Phản sự thực; 7. Sinh khởi và tiêu diệt; 8. Gốc rễ trầm trọng nặng nề, sâu đậm; 9. Thay đổi thất thường theo cảm hứng tâm trạng; 10. Căn bản rộng tuếch, hư ảo.

6. **Thế Giới Nhiêu Ích** : 1. Gánh quá nặng; 2. Bất thường định, chẳng cố định; 3. Như tên trộm cắp, giặc cướp, 4. Già và chết, 5. Được làm thành bởi yêu đương thềm khát; 6. Trôi nổi luân hồi; 7. Mệt mỏi; 8. Trạng tướng xấu ác; 9. Phát triển, sanh trưởng; 10. Lưỡi dao bén nhọn.

7. **Thế Giới Tiễn Thiểu** : 1. Lòng thềm khát dâm dật nguy hại; 2. Nơi trôi buộc ràng rịt; 3. Hành động tà vạy; 4. Nhận lãnh, thụ động; 5. Không biết hổ thẹn; 6. Bắt gốc rễ nơi lòng tham dục; 7. Con sông chảy mãi; 8. Tàn hoại thường xuyên, 9. Có tính cách lừa đúoc; 10. Đầy dẫy những nỗi đay nghiến, phiền muộn lo lắng.

8. **Thế Giới Hoan Hỉ** : 1. Trôi nổi không ngừng; 2. Sinh ra đời; 3. Đánh mất lợi lộc; 4. Thường hay đấm đuii kẹt dính; 5. Gánh nặng nề; 6. Phân biệt sự khác nhau; 7. Sự nguy hiểm nằm bên trong; 8. Hội họp đình đám; 9. Chỗ ở xấu ác; 10. Có tính cách khổ não.

9. **Thế Giới Quan Thục** : 1. Hình tướng hư đốn bại hoại; 2. Như đồ bể nát; 3. Tạo phẩm của bản ngã; 4. Hiện thân của những khuynh hướng; 5. Nhiều lễ thói hàng ngày; 6. Công mở ra quá nhiều điều xấu, ác tật; 7. Khổ có sẵn, có sẵn tính khổ; 8. Điều cần phải nên bỏ; 9. Không có mùi vị gì; 10. Tới và đi.

10. **Thế Giới Chấn Âm** : 1. Bệnh hoạn giấu kín, giấu lỗi; 2. Có tính cách thế tục; 3. Nơi chốn nướng tựa, chỗ ở; 4. Kiêu ngạo, ngạo mạn; 5. Có tính cách thường hay tham đấm, kẹt dính; 6. Nước lũ chảy xiết; 7. Không thể hưởng thụ được; 8. Giả đạo đức; 9. Phù du, mau tan biến; 10. Khó cai trị, khó điều khiển, kiểm soát.

Chỉ riêng về Khổ Đế thôi, chúng ta đã thấy 100 ý nghĩa khác nhau trong mười thế giới ở mười phương của cõi Ta Bà; riêng về cõi Ta Bà; (nghĩa là cõi chịu đựng nhãn nhục) cũng có mười nghĩa về Khổ Đế:

1. Làm điều quấy, tội lỗi; 2. Đàn áp, bức ngặt; 3. Thay đổi khác; 4. Đeo nít vào sự vật; 5. Chồng chất, tích lũy, chứa nhóm; 6. Gái dâm; 7. Nô lệ, tùy thuộc vào căn thức, giác quan; 8. Lừa đảo, dối gạt; 9. Chỗ ung thư ghẻ lở; 10. Hành động ngu si.

Chúng ta thấy rằng mười thế giới thì có 110 thứ khổ. Điều đáng lưu ý là trong kinh *Rohitassa Sutta* (trong *Samyutta Nikaya*, Tương Ưng Bộ Kinh), Đức Phật đã đồng hóa chữ "thế giới" (loka) với chữ "khổ" (dukkha) :

"Trong cái thân xác dài khoảng trên một thước tám này cùng với những nhận thức và tư tưởng của nó, ta tuyên thuyết thế giới, nguồn gốc của thế giới, sự tận diệt thế giới và con đường dẫn đến sự tận diệt thế giới."

Một trăm mười thứ khổ ở trên chỉ là khai triển ba thứ khổ quan trọng nhất trong Phật Giáo Nguyên Thủy là Khổ Khổ, Hoại Khổ và Hành Khổ; còn muốn phổ diễn chi tiết hơn nữa thì gồm có tám thứ khổ: 1. Sinh Khổ; 2. Lão Khổ; 3. Bệnh Khổ; 4. Tử Khổ; 5. Ái Biệt Ly Khổ; 6. Cầu Bất Đắc Khổ; 7. Oán Tắng Hội Khổ; 8. Ngũ ấm Xí Thanh khổ.

Để hiểu tất cả sự khai triển đặc biệt của Kinh *Hoa Nghiêm* về Khổ Thánh Đế chúng ta cũng nên trở lại tìm hiểu tất cả ý nghĩa về Khổ Thánh Đế trong Phật Giáo Nguyên Thủy. Sau đây chúng ta hãy tham khảo bộ Visuddhi Magga (Thanh Tịnh Đạo).

KHỔ THÁNH ĐẾ TRONG THANH TỊNH ĐẠO (VISUDDHI-MAGGA) CỦA PHẬT ÂM (BUDDHAGHOSA) [^]

Bộ Visuddhimaga gồm trên 800 trang, đây là một bộ luận quan trọng vào bậc nhất của Phật Giáo Nam Tông Nguyên Thủy, tác giả là Tổ Sư Buddhaghosa, mà Tàu dịch là Phật Âm.

Ngài Buddhaghosa sinh vào thế kỷ thứ năm tại miền Bắc Ấn Độ, ngài được coi là luận sư uyên bác và nổi tiếng nhất của Phật Giáo Nguyên Thủy, vị trí của ngài Buddhaghosa trong Phật Giáo Nguyên Thủy cũng quan trọng tương tự như Mã Minh, Long Thọ hay Vô Trước và Thế Thân trong Phật Giáo Đại Thừa. Dưới đây, chúng tôi xin trình bày phần giải thích căn kẽ của Buddhaghosa về Khổ Thánh Đế trong bộ Visuddhimagga (Phần III, chương XVI, tiết mục 16- 60); chúng ta cần ghi nhớ những trọng điểm sau đây:

- Tiết mục 15 (chương XVI, phần III, của bộ Visuddhimagga) :

Khổ (dukkha) gồm có 4 nghĩa:

1. Áp bức (đàn áp, đè bẹp, bức ngặt)
2. Được tác thành, hợp thành (hình thành):
3. Đốt cháy
4. Thay đổi

- Tiết mục 16 (XVI, III) :

Chữ *dukkha* (khổ) gồm có chữ *du* (xấu) cùng đi theo nghĩa *kucchita* (hèn hạ, đê tiện), như gọi "một đứa con nít hèn hạ, đê tiện" là "*duputta*" (đứa con nít xấu)

Chữ *Kham* (trong *dukkha*) để chỉ tính cách đi theo nghĩa *tuccha* (rỗng tuếch, trống rỗng), như gọi "Không gian trống rỗng" là "*kham*". Đệ Nhất Thánh Đế, Khổ Thánh Đế, sự thực về đau khổ là sự thực về sự hèn hạ, đê tiện, vì đó có nghĩa là nơi chứa nhóm văng lai nhiều mối hiểm họa nguy hiểm, và đó cũng là trống rỗng vì không có tính cách trường cửu, không có sự đẹp đẽ, hoan lạc và tự tại (không có thường lạc, ngã, tịnh). Gọi là Khổ (*dukkham*) vì tính cách đê tiện, hèn hạ, rỗng tuếch.

- Tiết mục 23 (XVI, UI) :

Khổ Đế có đặc tính là phiền não, tác dụng của nó là bốc cháy, đó là một hiện tính xuất hiện trong tiến trình sinh hữu của con người.

- Tiết mục 29 (XVI, III) :

Khổ Đế được đặt đứng đầu, vì dễ hiểu tính cách trắng trợn, thô bạo của sự thật này, sự thực chung cho cả chúng sanh.

- Tiết mục 30 (XVI, III) :

Tuyên thuyết Khổ Đế đầu tiên hết là để đánh thức tính cách khẩn cấp, khẩn trương trong lòng chúng sinh đang vướng mắc chìm đắm trong nỗi dục lạc sinh hữu luân hồi.

- Tiết mục 31 (XVI, III) :

12 thứ khổ:

1. Sinh là khổ;

2. Già là khổ;
3. Chết là khổ;
4. Buồn rầu là khổ;
5. Than khóc, than vãn là khổ;
6. Đau đớn, khó nhọc là khổ;
7. Sầu tiếc, thương tiếc là khổ;
8. Thất vọng là khổ;
9. Sống gần với người, vật mình không thương yêu là khổ;
10. Xa lìa người, vật mình thương yêu là khổ;
11. Không được những gì mình muốn là khổ.
12. Ngũ uẩn đeo níu là khổ (Thủ ngũ uẩn).

Chúng ta chú ý ở đây Buddhaghosa không nhắc đến bệnh khổ, vì bệnh khổ thuộc về đau đớn và cũng có những trường hợp mà không có người bệnh, như tôn giả Bakkula (theo kinh *Majjhima Nikàya* 124, không bao giờ bệnh). Trong kinh *Dìgha Nikàya* (Trường Bộ Kinh) (ii, 305) cũng không có nhắc đến bệnh khổ.

Từ tiết mục 32 cho đến 43, Buddhaghosa phân tích tỉ mỉ về sinh khổ, trong phần này có nói đến khổ khổ (dukkha-dukkha), hoại khổ (viparinama-dukkha, cái khổ trong sự thay đổi), hành khổ (sankhara-dukkha) và sự khổ giấu kín, khổ bộc lộ, khổ gián tiếp và khổ trực tiếp, từ tiết mục 44 cho đến 60, Buddhaghosa phân tích cận kề những nỗi khổ khác còn lại (từ lão khổ cho đến ngũ uẩn xí thanh khổ).

Quan trọng nhất là tiết mục 59 và 60 (XVI, III), nơi đoạn cuối, Buddhaghosa đúc kết lại rằng tất cả những nỗi khổ đều xuất phát từ ngũ uẩn: "không thể nào kể hết mọi sự đau khổ dù có trải qua bao nhiêu kiếp cũng không nói đủ được, vì thế đáng Thế Tôn mới nói gọn rằng ngũ uẩn đeo níu (thủ ngũ uẩn) là khổ, ngài nói thu gọn như thế để tỏ bày cho ta thấy tựu chung rằng tất cả nỗi khổ đều hiện diện trong mỗi một uẩn trong ngũ uẩn, giống như mùi vị của nước biển trong toàn thể đại dương có đủ trọn vẹn trong một giọt nước biển thôi."

Chúng ta đã thấy rằng tất cả nỗi khổ đều nằm trong ngũ uẩn; do đó, 110 thứ khổ trong kinh Hoa Nghiêm cũng nằm gọn trong ít nhất một trong ngũ uẩn, nếu không muốn nói là trọn cả ngũ uẩn đồng lúc.

CHƯƠNG NĂM

BƯỚC CHÂN THỨ NĂM LÊN ĐƯỜNG THỰC HIỆN VIỆC TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG: SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM THỨC TRONG TƯ TƯỚNG PHẬT GIÁO MẬT TÔNG CỦA HÓA THÂN TÂY TẠNG TARTHANG TULKU

*Tư Tướng Phật Giáo Kim Cang Thừa của Bồ Tát
Hóa Thân Tarthang Tulku*

Niềm Tự Do Bên Trong Tâm Hồn

I. GIỚI THIỆU TƯ TƯỚNG PHẬT GIÁO KIM CANG THỪA CỦA SƯ TRƯỞNG LẠT MA TÂY TẠNG BỒ TÁT HÓA THÂN TARTHANG TULKU THUỘC TÔNG THUYẾT HỆ PHÁI CỒ TRUYỀN NYINGMA Ở HUÊ KỲ HIỆN NAY [^]

Những ngày đầu tiên trở lại Los Angeles sau gần hai chục năm, tình cờ tôi có mua được một số sách của một vị Đại Lạt Ma Tây Tạng tên là Tarthang Tulku viết bằng tiếng Anh và xuất bản tại California từ khoảng năm sáu năm nay thôi; cảm giác đầu tiên là một niềm vui mừng không tả khi nhìn thấy một vị tu sĩ Phật giáo viết văn thuyết giảng Phật Pháp qua một văn khí hùng mạnh và ngôn ngữ giản dị trong sáng như lưu ly và những vấn đề trầm trọng nhất của nhân loại hiện nay đã được đặt ra và giải quyết một cách triệt để.

Những quyển sách của sư trưởng Lạt Ma Tarthang Tulku đã ảnh hưởng sâu đậm mãnh liệt đến thế giới đại học ở Huê Kỳ và đã được giảng dạy trong gần 40 viện đại học ở Huê Kỳ và đã được dịch ra tiếng Đức, tiếng Ý, tiếng Tây Ban Nha, tiếng Nhật, tiếng Hòa Lan, Phần Lan và Bồ Đào Nha và nhiều thứ tiếng khác nữa. Chẳng hạn quyển *Time, Space and Knowledge* (thời gian, không gian và trí thức) đã được dùng làm sách thi cử cho sinh viên trong gần 35 trường đại học Huê Kỳ. Ngay cả đại học đường nổi tiếng ở Đức, đại học đường Heidelberg cũng dùng sách này cho sinh viên học thi trong chương trình giảng dạy về Toán Hình Học và Thuyết Tương Đối. Sách của Lạt Ma Tarthang Tulku đã được cho sinh viên học trong những chương trình bộ môn khác biệt hẳn nhau như Không gian và Toán học. (Đại học State U. of N.Y Oswego) Vật lý học (Đại học Trinity U. Texas), xã hội học (Đại học U. of Idaho, Đại học Salem State College Mass), Tâm lý học (Đại học Indiana University, Ohio State U. U. of S Carolina) và rất nhiều lãnh vực nghiên cứu học vấn khác ở đại học (Tôn giáo học, Thần học, Tri thức luận, Quản trị, Cố vấn nghề nghiệp v.v...).

Cách đây mấy chục năm, những quyển sách bằng tiếng Anh của D.T. Suzuki viết về Thiên tông Phật giáo đã ảnh hưởng mạnh mẽ sâu đậm đến bao nhiêu thế hệ học giả tri thức văn nghệ sĩ Tây phương; sau đó gần mười năm nay thì có những quyển sách tiếng Anh của vị đại Lạt Ma Tây Tạng thuộc tông phái Kagyu tên là Chogyam Trungpa ở Colorado, cũng đã từng ảnh hưởng lớn lao mạnh mẽ đến giới trí thức văn nghệ sĩ Tây phương chẳng hạn như quyển *Cutting through Spritual Materialism* và *The Myth of Freedom* những thi sĩ nổi tiếng nhất Huê Kỳ như Allen Ginsberg và Gary Snyder đều là môn đệ của Lạt Ma Chogyam Trungpa (cách đây năm, sáu tháng khi gặp tôi tại đại học đường Toulouse ở Pháp, Allen Ginsberg đã không tiếc lời ca tụng Lạt Ma Chogyam Trungpa như là một vị Phật sống đại nghệ sĩ). Ngoài Chogyam Trungpa, hiện nay tôi thấy Tarthang Tulku đang trên đà ảnh hưởng mạnh mẽ sâu đậm hơn nữa, nhất là với giới giáo sư đại học Huê Kỳ và những nước Tây phương khác.

Tarthang Tulku mới đến Hoa Kỳ vào năm 1968 và hiện nay được coi như "Vị đạo sư có ảnh hưởng lớn nhất ở Hoa Kỳ" (theo tờ Brain-Mind Bulletin).

Bây giờ tôi xin giới thiệu sơ lược về tiểu sử của vị Lạt Ma Tarthang Tulku (chữ Tulku, theo tiếng Tây Tạng có nghĩa là Hóa thân Bồ Tát hay Bồ Tát Thị hiện, hay nói nôm na là: một vị đại sư lúc chết hóa thân đầu thai lại trên đời này để tiếp tục hóa độ chúng sanh thể theo đại hạnh nguyện Bồ Tát).

Trong lời Tựa (Preface), *Time, Space and Knowledge*: (Dharma Publishing 1977), Tarthang Tulku có in giới thiệu một cách như sau: Tôi sinh tại A-skyong, miền Trung ở Golok tại Đông Tây Tạng, cư dân ở vùng đó đều là dòng dõi của những vị vua đầu tiên của Tây Tạng thân phụ tôi, Sog-po Tulku một vị Lạt Ma Bồ Tát hóa thân, đã được huấn luyện trong nhiều truyền thống tâm linh chính yếu của Tây Tạng và đồng thời cũng là vị thầy thuốc cho dân làng. Tôi được kỳ vọng nối tiếp truyền thống gia đình và cũng như bao nhiêu con trẻ trong trường hợp tương tự như tôi được chăm sóc dạy dỗ rất kỹ càng. Mẹ tôi dạy tôi đọc và viết lúc tôi còn thơ dại, và từ lúc 6 tuổi cho đến 12 tuổi, tôi được học riêng với nhiều bậc thầy tài giỏi. Cha tôi cũng là thầy dạy tôi, ông dạy tôi nhiều kỷ luật khấn tâm và chỉ tôi con đường thâm nhiếp tâm linh; cha tôi quả thực là người đầy lòng từ bi nhứt mà tôi đã gặp trên đời. Sau đó tôi được gửi đi tu học ở tu viện Tarthang lúc tôi được 12 tuổi dưới sự trông nom hướng dẫn của anh tôi. Vì liên hệ mật thiết với tu viện qua dòng Bồ Tát hóa thân và qua sự trực thuộc tông hệ của cha tôi với tu viện, tôi được vị trưởng pháp sư chỉ dạy hướng dẫn đọc tụng bao nhiêu kinh sách nội điển truyền thống. Ngoài ra tôi lại được học thêm nhiều lãnh vực đạo lý đặc biệt chỉ thuộc độc nhất về tông phái Nyingmapa (truyền thống lâu đời và cổ kính nhất của Phật giáo Tây Tạng); tôi cũng lại được dịp học thêm những chủ đề đa dạng như văn chương nghệ thuật, thi ca, thảo bút, và y học. Mặc dù kỷ luật tu học ở tu viện lúc đó quả thực là quá khó khăn, nhưng sau này tôi mới thấy được đúng mức tầm quan trọng cái giá trị của kỷ luật tu học ấy. Khi sự tu học của tôi về Phật Pháp và thực hành thiền học đang

trên đà tăng trưởng thì lúc 17 tuổi tu viện bỗng quyết định gửi tôi đi học với những đạo sư khác ở những vùng xa xôi ở Tây Tạng. Tôi đã là khách tăng của khoảng bốn mươi đại tu viện và đã được thụ giáo với rất nhiều đại sư lão luyện và đã được học qua những dạng thái tổng quát của những truyền thống thiền định ở từng nơi trung tâm tu viện. Lúc tôi lớn tuổi hơn nữa, tôi lại được tiếp tục tu học sâu thẳm hơn và bao nhiêu là lãnh vực đạo lý triết lý và hành trì được mãi mở rộng thêm ra, và tôi được dịp may hy hữu - hy hữu ngay cả ở Tây Tạng là được thụ giáo riêng với những bậc đại sư chứng ngộ, những bậc trao truyền trực tiếp những truyền thống đạo lý bằng khẩu truyền và kinh truyền, những hệ phái gần như mất hẳn ở Tây Tạng. Vị đạo sư chính yếu của tôi. Khentse chokyi Lodro, là một trong những vị đại lạt ma được kính phục nhất trong toàn thể đất Tây Tạng, vừa nổi tiếng về sự liễu đắc minh mông của Ngài, vừa được mọi người biết đến lòng từ bi sâu thẳm bát ngát của ngài. Sự hiểu biết của tôi quả thực là có giới hạn; nhưng nhờ vào lòng thương quảng đại của những sư phụ tôi, tôi mới có được khả năng hiểu biết đại khái tầm vóc liễu đắc vô hạn nơi những sư phụ tôi. Và nguyện ước lớn nhất của tôi là giữ gìn và chia sẻ với mọi người khác những gì tôi đã được nơi những giáo lý sâu thẳm này. Vừa học xong trải qua bao nhiêu năm mãnh liệt tu hành thì cảnh hỗn loạn của Tây Tạng lúc đó khiến tôi cần phải lìa bỏ Tây Tạng làm kẻ tị nạn vượt biên đi tản lúc 25 tuổi. Năm 1963, nhờ sự giúp đỡ che chở của chính phủ Ấn Độ, tôi được biệt phái dạy học về triết lý Phật Giáo ở đại học đường Sanskrit (Phạn ngữ) ở Benares, Ấn Độ.

Rồi sau đó, Tarthang Tulku dạy học trên sáu năm ở đại học Benares và năm 1968 vị đại lạt ma Bồ Tát hóa thân lên đường qua Huê Kỳ cùng với vợ. Năm 1973, ngày thành lập tu viện Phật giáo Nyingma ở Berkeley tại California và rất nhiều giới trí thức Mỹ trong những ngành như Tâm lý học, Khoa học và những khoa học nhân văn đã đến Phật học viện Nyingma Institute of Berkeley để nghiên cứu khảo học.

Từ khoảng sáu bảy năm gần đây Tarthang Tulku đã cho xuất bản khoảng chừng năm sáu quyển sách bằng tiếng Anh để truyền bá Phật Pháp cho giới học giả trí thức Tây phương như những quyển sau đây:

- Time, Space, And Knowledge, A New Vision of Reality (Dharma Publishing, Emeryville, California, 1977).
- Gesture of Balance (Dharma Publishing, Oakland, California 1977).
- Operress Mind (Dharma Publishing, Oakland, California 1978).
- Kum Nye Relaxation (Dharma Publishing, Berkeley, California 1978).
- Skillful Means (Dharma Publishing, Berkeley, California 1978).

Quyển sách sâu sắc nhất của Tarthang Tulku là *Time, Space, and Knowledge* gồm ba trăm lẻ sáu trang. Phạm vi của tập sách không cho phép tôi trình bày giới thiệu quyển này. Nơi đây tôi chỉ xin giới thiệu độc giả quyển Skillful Means (Phương Tiện Thiện Xảo) gồm 136 trang, quyển này đã được tôi dịch ra trọn vẹn chữ Việt nhan đề "Phương Tiện Thiện Xảo" do nhà Xuất bản

Thanh Văn xuất bản tại California năm 1993, gồm 225 trang và quyển "Phương Tiện Thiện Xảo" của Tarthang Tulku thì rất giản dị dễ hiểu cho mọi trình độ trí thức của Phật tử và có thể coi đây là những bài thuyết pháp mà mọi người đều có thể áp dụng mỗi ngày trong đời sống. Dưới đây, tôi xin dịch chương thứ nhất của quyển sách này nói về sự TỰ DO NỘI TẠI (Inner Freedom) trang 3-9.

II. NIỀM TỰ DO BÊN TRONG TÂM HỒN [^]

Mỗi khi bản chất nội tại chúng ta được thực sự tự do thì chúng ta tìm thấy ngay bên trong tâm hồn chúng ta cả một kho tàng phong phú: tình thương, tình yêu, niềm vui sướng thanh thoi và sự thanh bình thoải mái trong tâm thức. Ta có đủ tâm hồn để thưởng thức vẻ đẹp tuyệt vời của đời sống, đón nhận từng mỗi một kinh nghiệm xảy đến ta, mở rộng trái tim ra cho từng kinh nghiệm ấy và tận hưởng trọn vẹn kinh nghiệm ấy. Thể hiện những phẩm chất này trong tận đáy lòng chúng ta quả là niềm tự do vĩ đại nhất khả dĩ đạt được trên đời này.

Tuy thế thực ra chúng ta có thể tự nhận niềm tự do nội tại này đến được mức độ nào? Thực ra chúng ta có thể cởi mở đón nhận thế nào đối với những ý tưởng và cảm giác sâu thẳm nhất của chúng ta. Đối với bản chất tích cực của bản thể nội tại chúng ta? Dù có những lúc chúng ta cảm nhận niềm giàu sang nội tâm này, thế mà chúng ta lại thường khi dong bỏ sự phong phú ấy ra ngoài tâm hồn và chỉ nuôi dưỡng hững hờ trong lòng mình những cảm giác bất mãn, bất đắc chí, tế nhị kín đáo.

Đôi lúc chúng ta cũng không để cho chúng ta được yêu đời hạnh phúc thoải mái mà phải bị vướng bận đâu đó cảm thức tội tình nào đó, hoặc là chúng ta cảm nhận sự hài lòng thỏa dạ mà không phải cảm thấy hoài nghi và xao xuyên. Chính những cảm giác này đã đưa đẩy chúng ta ra ngoài nguồn tài nguyên nội tại của chúng ta, khiến cho chúng ta hướng nhìn ra ngoài để lấp đầy sự trống rỗng tâm tư. Bị lôi kéo vào những biến cố hấp dẫn sôi động xảy ra chung quanh, chúng ta cứ mãi miết đeo níu chúng, tưởng rằng những thứ ấy sẽ đem sự thỏa mãn đến cho chúng ta. Những lúc chúng ta chỉ tập trung mọi tinh lực ra bên ngoài tâm hồn mình thì chúng ta dễ đánh mất bỏ quên những thông điệp nội tại phát ra từ những cảm quan từ những ý tưởng, rung cảm và trực nhận. Không có đủ được sự hiểu biết nội tại này và niềm tự do phát khởi từ đó thì thái độ của chúng ta đối với những kinh nghiệm của chúng ta trở nên nông cạn, và trực thức chúng ta càng mất đi sự sâu thẳm và trong sáng. Dù ngay lúc ta có thể thành công trong đời sống, chính sự xa lìa ra khỏi bản chất thực thụ của chúng ta sẽ làm cho ta mất đi một căn bản cơ sở nội tại lành mạnh khả dĩ dựng lập cuộc đời mình một cách vững chắc. Điều đó sẽ đưa dần ta đến những cảm giác kín đáo khó nhận về nỗi bất an trùng điệp của đời sống, và đời sống có thể tự do bắt đầu trở thành trống rỗng và vô nghĩa. Lúc chúng ta không tìm nhận được lương thực khởi phát từ sự hiểu biết bản chất mình một cách đàng hoàng thì chúng ta

thường quay đi tìm kiếm những kẻ khác để được vui sướng thỏa mãn. Nhưng vì chúng ta không thực sự biết được điều gì đang mất mát trong đời sống mình, cho nên ta không thể trao đổi cảm thông những nhu cầu chúng ta một cách rõ ràng trong sáng và do đó chúng ta chỉ cảm nhận lòng mình đầy sự bức dọc bất mãn đau đớn xót xa. Càng lúc ta càng rơi tuột vào những cảm giác bất mãn thì càng lúc lại càng cảm thấy nghèn tấy tâm thần và bất an, bất ổn định tâm tư: những tiếp xúc liên quan, giao thiệp với cuộc đời trở nên chua đắng và chúng ta không thể nào làm việc phục vụ một cách hữu hiệu được. Chúng ta không còn thấy tự do thoải mái và bị đóng nhốt bùng bít trong tâm tư vì mình đã đánh mất sự trực thức linh động (awareness) bị lôi kéo vào những chu kỳ dường như bất tận, những chu kỳ xao xuyên khắc khoải bàng hoàng sáng sốt và đầy sự bất hạnh vô phúc. Chúng ta phải bị đi quẩn quanh lòng vòng cứ tìm mãi sự tràn đầy tâm thức, mà chẳng bao giờ tìm thấy được, và chính sự tìm kiếm này trở nên khuôn thước định mâu của đời sống mình.

Chúng ta sống trong một thế giới di động, quá ư nhanh chóng và mọi sự đều thôi thúc bức ép ta chạy đuổi cho kịp lúc. Phân đông chúng ta không muốn sống như vậy nhưng chúng ta vẫn bị kẹt buộc vào những yêu sách mà xã hội đã đặt đề trên đời sống chúng ta. Trên mặt ngoài, chúng ta có vẻ như tự do, nhưng bên trong tâm hồn chúng ta phải đau đớn chịu đựng bao nhiêu căng thẳng áp lực giằng co do nhịp bước vội vã nhanh chóng đời sống áp đảo trên số phận mình .

Chúng ta di động quá nhanh chóng, chúng ta sống quá vội vã hấp tấp đến nỗi chúng ta không còn đủ thời gian để thưởng ngoạn đánh giá đích thực bản thân mình, chúng ta đã đánh mất liên lạc trực tiếp với những phẩm chất tích cực cao quý và sức mạnh nội lực khởi phát từ đó. Những chướng ngại ngăn cản cho việc thoải mái tự do trong tâm hồn thường được tạo thành ngay từ lúc bé nhỏ. Lúc chúng ta còn con nít, chúng ta còn biết cảm nhận thế nào với những sự vật, và chúng ta ít khi lưỡng lự chia sẻ bộc phát cảm giác mạnh cho kẻ khác. Nhưng sự bức ép áp lực do gia đình bạn bè gây ra khiến cho ta phải chịu thủ thế với những thiên kiến hẹp hòi và những khuôn khổ thiên cận để thích ứng theo những gì thiên hạ người đời trông ngóng mong đợi nơi mình. Khi những ý tưởng cảm giác tự nhiên của mình bị hắt hủi không ai hăng hái đón nhận, không được nuôi dưỡng phấn khởi thì mình dễ đánh mất sự liên lạc mật thiết với những cảm quan của mình, giòng phát lưu giao thông giữa thân tâm mình bị nghèn tắc ngăn chặn; mình không còn biết được hiểu được những gì mình thực sự cảm nhận. Khi những khuôn thức chà đạp bức ép càng trở nên mạnh mẽ và cố định thì những cơ hội để tự khai diễn đạo đạt cuộc đời mình càng lúc càng sút giảm đi. Chúng ta trở thành quá quen thuộc với những khuôn mòn sáo cũ, công thức ước lệ thích ứng, đến nỗi lúc trở nên lớn tuổi, chúng ta cứ để những khuôn mòn sáo cũ này thông trị đời sống chúng ta; thế là chúng ta trở nên kẻ xa lạ đối với bản thân mình.

Làm thế nào có thể trở lại và chạm trực tiếp, bắt lại liên lạc mật thiết với chính tâm hồn mình? Chúng ta có thể làm gì để trở nên thực sự tự do? Lúc mà

chúng ta có thể bắt đầu nhìn ngó vào bản chất nội tại mình một cách rõ ràng minh bạch thì lúc ấy chúng ta mới có được cái nhìn quán xuyên về sự phát triển tâm thức khả dĩ giải phóng mình trưởng thành lớn mạnh. Sự sáng tỏ minh bạch này là bước đầu của sự tự hiểu biết bản thân và điều sáng tỏ này có thể được phát triển một cách đơn giản bằng cách ngắm nhìn sự vận hành hoạt động hành vi của tâm thức và nhân thể chúng ta.

Chúng ta có thể thực hành sự quan sát nội tại này bất cứ ở nơi nào, ở bất cứ mọi hoàn cảnh nào, với bất cứ những gì ta đáng làm, bằng cách trực thức, tỉnh thức với từng tư tưởng và từng cảm giác tiếp nối sau đó. Ta có thể cảm nhận với cách thức hành động của mình tác động thế nào đến tư tưởng mình, thân thể và giác quan mình. Khi mình làm như thế thì mình lại mở lại được con đường thông thương giữa thân xác và tâm thức mình, và đạt được một sự trực thức linh động hẳn lên về thực tính bản chất mình, mình trở nên quen thuộc thân thiết lại với phẩm chất cao quý của tính thể nội tại của mình. Thân xác và tâm thức mình bắt đầu hỗ trợ nâng đỡ lẫn nhau và đem lại một tính chất tràn trề sinh khí cho mọi cố gắng nỗ lực của mình. Chúng ta được bước vào một tiến trình học hỏi về bản thân một cách sống động thân tình, và sự tự hiểu biết này tăng trưởng tinh khí thần vào tất cả mọi hành động, hành vi của mình.

Khi mà chúng ta quan sát bản chất nội tại của mình một cách ý tứ đàng hoàng thì ta sẽ thấy rõ mình đã đè nén chặn áp, đến độ nào, đã đóng khép bưng bít cảm giác và thực tính bản chất mình đến độ nào. Từ đó mình mới có thể bắt đầu cởi mở ra nhưng cảm giác này và giải phóng tinh khí thần mà chúng ta đã nén giữ lại trong ta. Với tâm thức trầm lặng thanh bình và tư thái trung thực trực tính không lường gạt dối trá, với việc chấp nhận bản chất thực sự của mình, mình trưởng thành lớn mạnh trong niềm tin tưởng vào cuộc đời sẽ học được những phương cách mới mẻ và tích cực hơn để nhìn thẳng vào bản tính mình.

Khi những trực nhận nội tại mình trở nên rõ ràng và thông suốt hơn thì sự tập trung tư tưởng sẽ giúp đỡ mình điều khiển tinh lực mình về hướng đi cần thiết. Sự tập trung tư tưởng này không có tính cách cưỡng bách; nó rất thông dong bình thản và gần như vô tâm thoải mái tình cờ. Sự quan tâm chú ý của mình được tập trung một cách nhẹ nhàng thú vị, chứ không cứng nhắc khó chịu. Mình có thể phát triển sự tập trung tư tưởng tâm thần hưng động này bằng cách chỉ làm một việc cho một lúc một cách thấu đáo dâng hiến tất cả tinh thần chú ý mình vào những gì mình đang làm, vừa trực thức, tỉnh thức với từng chi tiết liên hệ. Giữ gìn trì thủ sự tập trung tư tưởng tâm thần mình vào một việc làm duy nhất cho đến khi được hoàn tất, và cứ như thế tiếp tục làm tròn bổn phận trong việc kế tiếp và cứ như vậy tiến triển mãi trong tiến trình. Ta sẽ tìm thấy sự sáng suốt minh bạch và nhập kiến của mình được sâu thẳm thêm lên và trở thành một cái gì tự nhiên trong bất cứ hành động hành vi nào của mình.

Cùng với khả năng tập trung tư tưởng tâm thần lớn mạnh thêm lên thì sự thức tỉnh tâm ý phát hiện ra một sự trực thức về mỗi sắc thái vi tế của từng tư

tưởng từng cảm giác, từng hành động thể hiện. Sự thức tỉnh tâm ý (Mindfulness) là sự hòa hợp của sự tâm trung tâm tưởng sự sáng suốt tâm trí và sự trực thức càng được tác động thể hiện đối với ngay cả những chi tiết bé nhỏ nhất của mọi kinh nghiệm. Thiếu mất sự tỉnh thức tâm ý (mindfulness) dù mình có tập trung tâm thức hay sáng suốt đi nữa thì đó cũng chỉ là như đũa con nít xây dựng lâu đài trên cát mà không biết rằng thủy triều sẽ cuốn trôi sạch mất đi sự tỉnh thức tâm ý giữ vững cho bất cứ những gì ta làm đều được làm đến tận cùng khả năng tinh lực của ta. Ta có thể phát triển sự tỉnh thức tâm ý mình bằng cách tập trung sự sáng suốt và thông minh mình vào việc mình đang làm.

Chỉ thử giản dị quan sát mình làm việc thế nào trong một công việc bốn phần đơn sơ nhất. Mình bắt đầu như thế nào? Mình tiến hành thế nào? Ta có thực sự hiểu biết những gì ta muốn làm không? Ta có ngó tới đằng trước cứ điểm ta đang muốn đạt tới? Hãy nhìn kỹ những hiệu quả hành động ta từ một cái nhìn thâm thấu lớn rộng đồng thời quan sát mọi chi tiết của hành động mình. Mình có trực thức về những hiệu quả của mỗi bước vận hành mình đang đi ?

Khi mình khai triển sự tỉnh thức tâm ý, mình trở nên có khả năng nhận xét những sơ suất lơ đãng trong việc trực thức đã tác động ảnh hưởng thế nào đến nhịp điệu, tiết điệu công việc mình. Lúc mình làm việc với tất cả sự thức tỉnh tâm ý những cử động vận hành của mình đều được xuôi chảy nhịp nhàng đẹp đẽ và những tư tưởng mình trở nên trong sáng và được sắp xếp trật tự đàng hoàng và những cố gắng nỗ lực mình trở nên rất hữu hiệu. Vì nhờ mình đồng điệu sâu thẳm với từng giai đoạn việc làm của mình và với hậu quả của từng hành động cho nên mình cũng có thể tiên đoán ngay cả những kết quả của việc làm. Ta trở nên trực thức về duyên do động lực thúc đẩy những hành động của ta, và học cách nắm lấy ngay bất cứ khuynh hướng quên lãng hay lầm lẫn. Lúc mà chúng ta trở nên thuần thực trong việc tỉnh thức tâm ý chúng ta có thể đi sâu vào sự hiểu biết bản năng ta và những hành động ta.

Việc phát triển sự trong sáng, sự tập trung tâm thần và sự thức tỉnh tâm ý có thể giáo dục ta trong mọi đường hướng không thể thấy xảy ra trong một lớp học, vì đối tượng của sự thâm sát ở đây là chính bản chất nội tại của ta mỗi một bước tiến của tiến trình dẫn đến sự tự trị lớn rộng hơn lên, dẫn đến một phẩm chất chính xác tinh tế quán triệt khả dĩ hỗ trợ nâng đỡ thêm nữa sự tự khám phá bản thân. Sức mạnh và sự trực thức đạt được theo cách ấy giúp ta kiểm soát hướng đi và mục đích đời sống mình. Tất cả mọi hành động của chúng ta phản ảnh lại một niềm vui sướng tự nhiên, và đời sống cùng việc làm mang chứa một phẩm chất nhẹ nhàng thỏa thích, khả dĩ tiếp liệu nuôi dưỡng ta trong tất cả mọi việc ta làm. Cuộc đời trở thành một nghệ thuật, một sự hiển đạt việc tương hành ứng đáp luân lưu của thể xác ta, tâm thức ta và cảm quan ta đối với mỗi một kinh nghiệm trong đời sống ta. Ta có thể tin cậy nơi chính ta để thành tựu những nhu cầu nội tại nhất của ta, và như thế ta trở thành thực sự tự do giải thoát.

Sự tự do nội tại cho ta dùng được trí thông minh ta một cách khôn ngoan; chỉ một lần học được cách sử dụng trí thông minh ấy, thì chúng ta không thể bao giờ đánh mất sự sáng suốt và lòng tin tưởng nó mang đến cho ta. Niềm tự do và sinh lực tràn trề này đều ở trong tầm tay ta. Lúc ta trực thức được những khả tính phát triển niềm tự do nội tại, ta có thể bắt đầu cởi mở đón nhận sự vui sướng khỏe mạnh và thỏa mãn bao quanh ta. Việc tự hiểu biết mình sẽ xui khiến ta được nhập kiến sâu thẳm hơn nữa, được thông cảm hiểu biết nhiều hơn nữa và một cảm trạng thanh bình tâm thức. Ta sẽ lớn mạnh lành khỏe trong thể xác cũng như tinh thần, công ăn việc làm ta, gia đình và những giao tế ta trong đời sống trở nên có ý nghĩa hơn nữa. Ta sẽ có thể thành tựu những mục đích vạch sẵn một cách dễ dàng thư thái. Lúc ta đạt được niềm tự do nội tâm ta sẽ khám phá một niềm vui sướng khoái cảm sâu thẳm và trường cửu trong tất cả những việc làm của mình.

Tôi đã dịch trọn chương đầu của quyển Skillful Means (Phương Tiện Thiện Xảo). Bản dịch này thì khác với bản dịch đã xuất bản năm 1993, và đó là lần dịch đầu tiên vào năm 1983; (Bản dịch đã xuất bản năm 1993 đã được tôi dịch vào sáu năm sau, 1989). Thực ra những gì Tarthang Tulku thuyết giảng ở đây cũng chẳng có gì gọi là mới lạ. Đạo lý ngàn đời của nhân loại quanh đi quẩn lại cũng mấy điều vô cùng giản dị, nhưng nếu chúng ta có đủ sự thức tỉnh tâm ý bén nhạy thì chính đôi điều vô cùng giản dị ấy sẽ chuyển hóa đời sống ta một cách toàn triệt. Đời sống con người càng lúc càng trở nên khó khăn, thỉnh thoảng đâu đây được nghe lời bình dị đi thẳng vào trực thức đời sống thì chúng ta cảm thấy những gì cao siêu nhất thật ra chỉ là những gì mình đã vô tình quên lãng một cách vô ý thức trong những mong đợi bất tận của ý thức điên đảo.

Sự giải thoát tự do từ bên trong tâm hồn chỉ xuất hiện khi nào chúng ta đánh thức lại từng cử chỉ, từng ý tưởng nhỏ nhặt nhất thoáng hiện trong lòng, từng cảm giác tế nhị, kín đáo len lỏi trong tâm thức ta, từng hành động hành vi vô tình nhất, từng hơi thở mong manh, từng cái nhìn, từng dáng đi, từng lời nói vô nghĩa nhất... mỗi giây phút trong đời sống đều bất ngờ mới lạ; tất cả mọi tuyệt vọng đều phát khởi từ sự đánh mất cảm nhận thức tỉnh về sự chuyển hóa liên tục của vũ trụ và của tâm thức, khi mà chúng ta bình thản lãng lòng đi sâu vào sự im lặng sâu thẳm của thể tính.

Hãy nghe lời nhắc nhở vô cùng đơn giản sau đây của Tarthang Tulku trong lời Tựa quyển sách: "Thực ra không hề có giới hạn nào đối với những gì ta có thể thành tựu được trên đời này, nếu ta thực sự biết đón nhận tán thưởng tất cả những cơ hội mà đời sống đã cung hiến cho ta".

CHƯƠNG SÁU

BƯỚC CHÂN THỨ SÁU LÊN ĐƯỜNG THỰC HIỆN VIỆC TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG: SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM THỨC TRONG TƯ TƯỚNG PHẬT GIÁO MẬT TÔNG CỦA HÓA THÂN TÂY TẠNG CHOGYAM TRUNGPA.

*Tư Trưởng Phật Giáo Kim Cang Thừa Của Bồ Tát
Hóa Thân Chogyam Trungpa.*

Tinh Thần Hải Hước

I. TRÌNH BÀY TƯ TƯỚNG PHẬT GIÁO MẬT TÔNG CỦA HÓA THÂN TÂY TẠNG SƯ TRƯỞNG CHOGYAM TRUNGPA Ở HUÊ KỲ HIỆN NAY.

Sư trưởng Chogyam Trungpa cũng như Tarthang Tulku, đều là những bậc đại lạt ma Tây Tạng nổi tiếng nhất hiện nay ở Tây phương. Chogyam Trungpa đã dạy Phật Pháp cho người Tây phương bằng một số sách viết thẳng văn tiếng Anh. Cả hai vị này có ảnh hưởng rất sâu đậm đối với thế hệ thanh niên Tây phương hiện nay. Những văn thi sĩ lãnh đạo phong trào văn nghệ Beat Generation đạo trước như thi sĩ nổi tiếng khắp thế giới hiện nay Allen Ginsberg và Gary Snyder đều trở thành môn đệ của Chogyam Trungpa.

Cũng như Tarthang Tulku, Chogyam Trungpa cũng là bậc Bảo Quý (tiếng Tây Tạng gọi là Rinpoche, nghĩa là "quý báu", giáo phẩm cao nhất trong Phật Giáo Tây Tạng tương đương với Thượng Tọa và Hòa Thượng của Việt Nam dù tuổi đời của Tarthang Tulku mới 53 và Chogyam Trungpa chỉ khoảng ngoài 44 tuổi).

Cả hai vị này đều lại được giáo hội Phật Giáo Tây Tạng truy nhận từ lúc còn rất nhỏ bé là Bồ Tát Hóa thân, hiện thân (Tulku). Tarthang Tulku là hóa thân thị hiện của sư trưởng tông Phái Nyingma và nối tiếp dòng tu Tarthang trong truyền thống Mật tông Padmasambhava; còn Chogyam Trungpa là hậu thân thứ mười một của Sư Trưởng Trungpa Tulku thuộc tông phái Kagyu và nối tiếp dòng tu viện Surmang trong truyền thống Mật tông Marpa và Milarepa.

Chogyam Trungpa rời bỏ Tây Tạng năm 1959 Trung Quốc chiếm đóng Tây Tạng t?ạn di tản ba năm ở Ấn Độ. Rồi đến Anh quốc 4 năm học Tôn giáo tỷ giáo và tâm lý học ở đại học trường Oxford, rồi năm 1970 thì Chogyam Trungpa đến định cư ở Huế Kỳ, xây dựng nhiều Phật học viện và viết năm sáu quyển sách bằng tiếng Anh, như quyển Born In Tibe, quyển The Myth of Freedom và

Glimpses of Abhi-Dharma. Chogyam Trungpa cũng là một thi sĩ với tập thơ tiếng Anh Mudra. Quyển sách nổi danh nhất của Chogyam Trungpa là Cutting through Spiritual Materialism (chặt đứt xuyên qua Chủ nghĩa duy vật theo điệu tâm linh), quyển này đã được dịch ra rất nhiều thứ tiếng.

Hai vị đại sư Tây Tạng này đều có tư thế rất cởi mở và phóng khoáng không bị nô lệ trói buộc vào những mong đợi vô minh của tín đồ, và sự nghiệp hoàng pháp của hai vị tu sĩ trẻ tuổi Tây Tạng này thực sự là vô cùng lớn rộng sâu đậm ở Tây phương. Những vị tu sĩ và cư sĩ trẻ tuổi Phật Giáo Việt Nam ở hải ngoại đáng nên nhìn kỹ lại mình và nhìn lại Tarthang Tulku và Chogyam Trungpa để cười lớn lên một trận cười qua tinh thần hài hước như Chogyam Trungpa viết nơi chương Sense of Humor trong quyển Cutting through Spiritual Materialism mà chúng tôi xin trích dịch dưới đây:

II. TINH THẦN HÀI HƯỚC [^]

"Đề tài này sẽ trở nên thú vị hơn, khi ta tìm coi cái chi là cái tinh thần đi ngược lại tính hài hước, cái gì không là tinh thần hài hước. Sự đánh mất tính hài hước dường như khởi phát từ thái độ tư thế mình đối với cái gọi là "dữ kiện nan giải", "thực tế khó khăn", "sự kiện ngặt nghèo khó cái được" ("Hard Fact").

Mọi sự việc đời sống trở nên vô cùng khó khăn quá đỗi chính thực, quá đỗi nghiêm trọng, không khác gì một thầy ma di động ý ra đó. Chàng ta sống trong tình trạng đau đớn khổ sở, nét mặt lúc nào cũng lộ ra nỗi đau đớn dày vò, quần quai. Chắc hẳn chàng ta đã trải qua bao nỗi tang thương gì đó, va chạm "thực tế phũ phàng", thành ra trở nên quá đỗi nghiêm nghị trang trọng đứng đắn, khắc khổ, đến nỗi hẳn ta di động như một thầy ma xác chết. Sự cứng rắn nghiêm khắc của điệu bộ thầy ma ấy quả thực là trái nghịch hẳn tinh thần hài hước. Điều ấy giống như tình trạng mình bị ai đứng sau lưng cầm một thanh kiếm bén nhọn đưa sau gáy. Nếu ta không tham thiền cho đàng hoàng, không ngồi thẳng lưng yên lặng thì sẽ bị kẻ sau lưng chực sẵn để chẻ kiếm vào người. Hoặc nếu ta không đối xử với đời sống một cách thích đáng thẳng thắn, trực tiếp, thì sẽ có ai đó chực để đập chém ta. Chính đó là ý thức tự thân đang quan sát bản thân, tự quan sát dè dặt một cách không cần thiết. Những gì mình làm đều bị thường trực dòm ngó, kiểm soát. Thực ra không phải tên đại ca anh chị nào đang dòm ngó; chính cái tôi phóng đại đang tự đề phòng kiểm soát! Một khía cạnh khác của con người tôi đang dòm ngó tôi, ở đằng sau lưng tôi, chực sẵn đó để chém tôi, chực sẵn đó để điềm chỉ sự thất bại của tôi. Sống trong đời theo điệu ấy thì chẳng có gì vui sướng cả, chẳng có gì là hài hước cả. Cái điệu sống trang trọng khắc nghiệt ấy có liên hệ với vấn đề mà tôi thường gọi là "chủ nghĩa duy vật theo điệu tâm linh" (Spiritual materialism). Cái thứ chủ nghĩa duy vật tâm linh thường tự lý luận lái nhại đại loại như vậy: "vì tôi là thành phần một tông hệ thiền gia đặc thù, thuộc giáo hội và tổ chức giáo hội, vì trách nhiệm dẫn thân

phục vụ đạo pháp, tôi phải là một thanh niên hay một thiếu nữ đứng đắn đàng hoàng, lễ chùa tụng kinh đầy thành tâm gương mẫu. Tôi phải giữ khuôn thước, lễ lối, mẫu mực, tiêu chuẩn giáo hội. Nếu tôi không làm tròn bổn phận trách nhiệm thì tôi sẽ bị chỉ trích phán xử và thành ra hạng người thân tàn kiệt quệ, vô ích với cộng đồng đạo pháp". Chính đó là nỗi đe dọa khởi phát từ sự trang trọng chững chạc, từ sự chết đứng trong đời sống cái chết ở đây phải được hiểu như sự chấm dứt chận đứng lại mọi tiến trình sáng tạo sâu thẳm. Chính cái thái độ này đẻ ra cảm thức giới hạn chật hẹp, sự cứng đờ khô cằn trong thể xác tinh thần; không còn chỗ nào để đi đứng ăn nói di động cho thoải mái.

Các anh các chị có thể hỏi tôi như thế này: "Vậy thì truyền thống giáo lý, đạo lý cao cả ra làm sao nữa? Tất cả đều dạy ta phải giữ gìn giới luật, tu hành nghiêm chỉnh đàng hoàng. Làm thế nào chúng ta có thể giải hòa điều hợp những giới luật này với tinh thần hài hước?". Đây này, chúng ta hãy cùng nghiên cứu câu hỏi này một cách thích đáng đàng hoàng hơn. Có phải chẳng những điều luật, kỷ luật, tu hành luân lý, đạo đức, đã thực sự được xây dựng trên thái độ hoàn toàn có tính cách phê phán kết án theo điệu "cái tốt" chống lại "cái xấu"? Có phải đạo lý tâm linh cao cả quả thực bên vực khuyên dạy ta phải đánh đuổi điều ác bởi vì ta đứng bên bờ ánh sáng, bên phe hòa bình? Có phải đạo lý dạy ta phải chống lại phe khác cái phe "không ra gì, đáng gạt ra ngoài, không ai thèm muốn", cái phe xấu xa, đen đúa? Đây là một câu hỏi quan trọng. Nếu giáo lý linh diệu chứa đựng đạo lý trí huệ thì nhất quyết không thể nào có cái gọi là đánh giặc, chiến tranh phe phái, tranh đấu giành cái này cái kia. Khi còn có kẻ nào chỉ lo tranh đấu tranh chiến, chỉ lo cố gắng phòng thủ hoặc tấn công thì hành động kẻ ấy chẳng có gì thiêng liêng đáng kính cả; thái độ kẻ ấy chỉ là quá tầm thường thế tục, nhị nguyên; đó chỉ là rơi vào tình thế mê mờ, hỗn chiến, giao tranh của bãi chiến trường. Ta không thể coi giáo lý vĩ đại, cao siêu theo điệu ngây ngô khờ khệ như vậy, nghĩa là cố gắng làm người tốt, theo "cái thiện" và đánh phá tiêu trừ "cái ác". Điệu đó đúng là điệu cải lương phim ảnh cao bồi Hollywood—ngay trước khi phim kết thúc, ta đã thừa biết rõ ràng phe "chính" sẽ không bị giết và phe "tà" sẽ được phá tan tiêu trừ. Hiểu đạo lý theo điệu này quả thực là ấu trĩ non nớt khờ dại; thế mà chính chúng ta thường chỉ tạo ra những hoàn cảnh đại loại như vậy, theo điệu môi mếp như sự tranh đấu "tâm linh", sự thành tựu chứng đắc "tâm đạo".

Nói như thế không có nghĩa là tôi cho rằng phải để cho tinh thần hài hước được buông thả lộng hành một cách điên cuồng hỗn loạn. Tôi chỉ nói đến cái gì khác hơn.

Nếu chúng ta nhìn con đường tu hành như một bãi chiến trường thì chúng ta quả thực quá yếu đuối, bạc nhược, thấp hèn. Vì lúc ấy sự tinh tấn trên đường đạo phải lệ thuộc vào mức độ đất đai chinh phục của mình và của những kẻ khác, lệ thuộc vào mức độ tinh thần tiêu cực mà mình đã tiêu trừ. Đó chỉ là sự lệ thuộc tương đối với mức độ đen tối mà mình đã tiêu trừ được để từ đó có thể khai sinh ra ánh sáng đối đãi tương đối. Đó thực quả là quá yếu đuối bạc nhược,

mình khó gọi đó là giải phóng hay tự do hay giải thoát (mukti), hay niết bàn (nirvana). Mình đã "đạt đạo", "chứng đắc", đạt đến sự "giải thoát" vì đã chiến thắng một cái gì khác; đây quả thực là tương đối hạn chế, còn mang tinh thần lệ thuộc vào một cái gì đó, chứ chưa đúng nghĩa giải thoát, tâm chứng giác ngộ.

Tôi không muốn làm tinh thần hài hước trở nên một cái gì quá nghiêm trọng; tôi sợ thiên hạ sẽ trở thành nghiêm trọng đối với cái tinh thần hài hước này. Nhưng vì muốn thực sự hiểu thế nào là cái tính cứng đờ, cứng nhắc vô hồn trong đời sống như một xác chết thây ma, thì mình khó tránh biến đổi tinh thần hài hước trở nên một cái gì có vẻ nghiêm chỉnh, trịnh trọng. Cảm tính hài hước có nghĩa là sự nhìn thấy cả hai cực điểm của một hoàn cảnh, đúng như thế nào thì y như thế ấy, nhìn thấy từ một chỗ nhìn bay rộng ở trên cao, cái nhìn từ trời cao chiếu xuống (Sense of humour means seeing both poles of a situation as they are, from an aerial point of view). Ở đời này đều có cái tốt và có cái xấu, và mình nhìn thấy cả hai với cái nhìn bao quát toàn cảnh như ở từ trời cao vọng xuống. Rồi từ đó mình bắt đầu cảm thấy rằng những con người nhỏ bé kia ở dưới đất như một bầy kiến đang giết hại lẫn nhau, đang làm ái tình với nhau, đang yêu đương vớ vẩn hay chỉ đáng thế thôi, chỉ là những con người bé nhỏ; tất cả mọi thứ ấy đều trở nên quá vô nghĩa nhỏ mọn, khi mình thấy họ tỏ vẻ làm ra việc hệ trọng làm lớn chuyện tranh đấu hơn thua, hay chuyện làm ái tình thế này thế nọ, khi mình thấy vậy, mình thấy ngay khía cạnh mỉa mai của mọi ồn ào la lối, điều phát biểu thế này thế kia của thiên hạ người đời. Nếu chúng ta cố gắng mệt nhọc để xây dựng một cái gì đó thực vô cùng ý nghĩa, vô cùng vững mạnh, đầy uy thế uy lực, như điệu nói trịnh trọng "Tôi đang thực sự khao khát tìm kiếm một cái gì đó. Tôi đang thực sự cố gắng tranh đấu chống lại những sai lầm, lỗi lầm của tôi", hay "Tôi đang thực lòng cố gắng trở nên cao cả tốt đẹp", lúc ấy mọi điều ấy đều mất đi sự nghiêm chỉnh đứng đắn và trở thành một con cọp giấy; sự việc ấy quả thực là mỉa mai vô cùng.

Tinh thần hài hước dường như khởi phát từ một niềm vui sướng bao la trùm phủ hết mọi sự, một niềm vui lớn rộng đủ chỗ trống trải dàn ra một tình thế hoàn toàn cởi mở, vì đó là niềm vui không vướng bận vào trận chiến giao tranh giữa "cái này" với "cái kia". Niềm vui sướng lớn mạnh phát triển ra thành một tình thế thống quát, khả dĩ nhìn thấy hoặc cảm thấy được toàn diện lãnh địa cơ sở lộ thiên. Tình thế cởi mở này không gọi chút mảy may hạn định, chật hẹp, không gọi chút mảy may trang trọng, chững chạc, gượng ép. Nếu mình hết sức cố gắng coi cuộc đời như một "đại cuộc trầm trọng", nếu mình cố gắng cưỡng đặt trên đời sống một điệu dáng trịnh trọng, cơ hồ như một cuộc thương lượng làm ăn to tát thì quả thực là quá tức cười. Tại sao cơ sự lại quan trọng đến thế? Có người chịu khó tham thiền đúng cách với một tư thái chính xác 100% hay 200%. Quả thực là đại cuộc quan trọng. Thực là quá tức cười. Ngược lại cũng có người khác lại cố gắng phát triển tính hài hước, bất cứ đối với mọi điều gì cũng đùa cợt, cũng tìm thấy điều khôi hài trong mọi nơi, mọi kẻ ngách. Điều ấy thực sự là một trò chơi sao mà quá đứng đắn, thành ra cũng hóa ra khôi hài nữa.

Khi mình cảm thấy đầy sự căng thẳng đến độ mình phải nghiêng rặng cần lười, lúc ấy bất thần có cái gì bỗng thọc nhọn vào người mình, vì mình đã đẩy sự căng thẳng quá độ chịu đựng; đó là điều quá phi lý khi mình phải trải qua những sự cực đoan như vậy. Cường độ cực đoan lại trở thành hài hước, một cách tự động.

Có một câu chuyện Tây Tạng về một ông thầy tu từ bỏ đời sống luân hồi hỗn độn và quyết định sống trong một hang núi để tham thiền suốt ngày đêm. Trước đó, ông thường hay suy nghĩ liên miên về sự phiền não, khổ sở của kiếp người. Tên ông là Ngonagpa ở vùng Langru, tiếng Tây Tạng có nghĩa là "Lão Mặt Đen ở vùng Langru", vì ông ta không bao giờ mỉm cười với ai cả, và nhìn mọi sự trong đời đầy đầy đau đớn, đen tối. Ông nhập động tu thiền nhập định trong nhiều năm đặng đặng rất trang trọng trang nghiêm, khắc khổ, và vô cùng chân thành, chí tâm, cho mãi đến một ngày kia, ông nhìn lên bàn thờ và thấy ai dâng cúng ông một hòn lam ngọc to tướng. Lúc ông nhìn món quà tặng cúng dường ấy của đệ tử, ông bỗng thấy một con chuột bò ra cố gắng kéo lôi hòn ngọc. Chú chuột không tài nào làm việc ấy được, bèn chạy vô hang để kêu rú một chú chuột khác. Cả hai chú chuột cố gắng lôi kéo hòn ngọc to tướng nhưng không thể nào làm được. Chúng bèn kêu nhau chít chít, gọi thêm tám chú chuột nữa ra trợ giúp, và sau cùng kéo lôi được hòn ngọc vào trong hang chúng. Lúc đó là lần đầu tiên thầy Ngonagpa mới vụt cười âm lên, rồi cứ tiếp tục mỉm cười. Đó là lần đầu tiên thầy được đưa vào cõi mở rộng thênh thang luồng sáng giác ngộ bất thần.

Như thế ta thấy là tinh thần hài hước không phải chỉ là kể chuyện đùa cợt hay nói giễu chơi chữ nghĩa, không phải cố gắng khôi hài, một cách cố ý. Khôi hài đúng nghĩa là nhìn thấy được cái trớ trêu, cái cắc cớ, mỉa mai ở thế đầu lưng đầu cật của những cực đoan cực điểm, phải thấy như thế để khỏi bị kẹt vào việc xem trọng sự việc trên đời, để đừng trang trọng chơi giỡn cái trò mãi miết hy vọng hoài mong sợ hãi, hoảng hốt.

Đó là lý do cắt nghĩa tại sao kinh nghiệm trên đường tâm linh thực là có ý nghĩa, quan trọng là lý do cắt nghĩa tại sao sự thực hành thiền định là kinh nghiệm vô nghĩa nhất và không có gì quan trọng cả. Vô nghĩa là vì mình không đặt sự quan trọng vào việc phán đoán giá trị ở đó. Chỉ khi nào mình được thể nhập trọn vẹn vào hoàn cảnh không quan trọng hoàn cảnh vô nghĩa của sự mở rộng thênh thang ấy, mà không bị kẹt vào óc phán đoán giá trị của cái này cái kia, thì lúc ấy mình mới bắt đầu thấy được tất cả mọi trò chơi, trò đùa của đời sống chung quanh mình. Một kẻ nào đó chẳng hạn cố gắng nghiêm khắc và có vẻ long trọng nghiêm trang trong việc tu hành, cố gắng làm một người cao cả gương mẫu. Nếu có ai xâm phạm làm mất lòng hoặc lăng nhục kẻ ấy, thì hẳn ta dễ coi trọng việc ấy và trả đũa đánh đập lại ngay. Nếu ta thể hiện mọi điều thuận theo cái vô nghĩa, cái vô quan trọng căn bản của hiện thể (the basic insignificance of what is) thì lúc ấy mình mới thấy được tính hài hước trong điệu loại trang trọng hợm hĩnh kia, cái điệu bộ kệnh kiệu của hạng người cứ thích

làm ra cho to chuyện đối với những điều thực ra chẳng quan trọng gì cả trong đời sống này.

Chúng ta vừa đọc qua những gì Chogyam Trungpa viết về tinh thần khô hạn, những gì đại sư nói trông rất dễ hiểu và giản dị, nhưng thực ra đó là cả tinh túy của Phật Giáo Mật tông Tây Tạng mà đại sư đã đúc gọn lại vào một câu: "Trí huệ Mật tông là đem niết bàn vào trong luân hồi". Điều này nghe có vẻ chướng tai gai mắt làm sững sốt tâm thần. Trước khi đạt tới mức độ của Phật Giáo Mật tông thì ta còn cố gắng từ bỏ luân hồi, và nỗ lực đạt tới Niết Bàn. Nhưng rồi sau đó ta phải nhận ra sự phù phiếm của mọi nỗ lực cố gắng và lúc ấy ta trở thành nhập một với Niết Bàn, một cách trọn vẹn toàn triệt (Tantrio wisdom brings nirvana into samsara. This may sound rather shocking. Before reaching the level of tantra, you try to abandon samsara and strive to achieve nirvana. But eventually you must realize the futility of striving and then become completely one with nirvana). Và một câu cao siêu khác của đại sư đáng ghi nhớ: "mình chỉ có thể hiểu được cái tinh túy của Niết Bàn bằng cách nhìn sâu thẳm vào tinh túy của luân hồi" (You can only understand the essence of nirvana by looking into the essence of samsara). Đó cũng là bài học lớn nhất mà đại Bồ Tát Long Thọ đã để lại cho nhân loại: đỉnh núi cao như chỉ là một với hố thẳm sâu nhất. Dĩ nhiên là như thế, nhưng muốn thấy được như thế, cần phải trải qua bao cơn đau đớn không thể còn chịu đựng nổi nữa, rồi vụt nhận ra rằng nỗi đau khổ lớn lao nhất cũng chính là cánh cửa bùng nổ ra cơn vui sướng như, bay trên tận đỉnh đầu nhật nguyệt.

Chùa Việt Nam, Los Angeles 8/8/83

CHƯƠNG BẢY

BƯỚC CHÂN THỨ BẢY LÊN ĐƯỜNG THỰC HIỆN VIỆC TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG:

SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM THỨC TRÊN CON ĐƯỜNG HÀNH ĐỘNG PHẬT GIÁO CỦA TRÍ THỨC TÂY PHƯƠNG.

**I. Ảnh Hưởng Lớn Lao Của Sự Cặp Gỡ Lạ Thường
Giữa Christmas Humphreys, Alan Watts Và D.T.
Suzuki Đối Với Văn Hóa Tây Phương Hậu Bán Thế
Kỷ XX.**

**II. Con Đường Hành Động "Hành Vô Hành" Của
Phật Giáo: "Niết Bàn Chính Là Con Đường Dẫn
Đến Niết Bàn"**

I. ẢNH HƯỞNG LỚN LAO CỦA SỰ GẶP GỠ LẠ THƯỜNG GIỮA CHRISTMAS HUMPHREYS, ALAN WATTS VÀ D.T. SUZUKI ĐỐI VỚI VĂN HÓA TÂY PHƯƠNG HẬU BÁN THẾ KỶ XX [^]

Christmas Humphreys vừa mới chết cách đây mấy tháng (ngày 13-4-1983), sống trên mặt đất được 82 năm và đã cống hiến cả đời mình phụng sự cho Phật Giáo Thế Giới. Ông sinh năm 1901 tại Luân Đôn, xuất thân từ một gia đình gồm bao nhiêu thế hệ luật sư và chánh án thẩm phán nổi tiếng ở Anh quốc. Ông tốt nghiệp đại học Cambridge và trở thành một trong những luật gia quan trọng của Anh quốc (cố vấn Hoàng Hậu, Queen's Counselor, và quan tòa thượng thẩm cho đến lúc hưu trí năm 1976). Đã say mê nghiên cứu Đạo Phật từ lúc còn trẻ; năm 23 tuổi (1924), ông thành lập Hội Phật Giáo Anh quốc tại Luân Đôn (The Buddhist Society), cho đến nay được coi là tổ chức Phật Giáo lâu đời nhất và to lớn nhất ở Tây phương. Năm 1945, ông đã đưa ra "Mười hai Nguyên Lý của Phật Giáo" (Twelve Principles of Buddhism) và được dịch ra 14 thứ tiếng và đang chấp nhận như căn bản đại đồng thống nhất cho Phật Giáo Thế Giới. Năm 1962, ông được bầu là Phó Chủ Tịch của Hội Phật Giáo Tây Tạng (The Tibet Society) và Liên Phó Chủ Tịch của Hội Phật Giáo Ấn Độ, Pakistan và Tích Lan. Ông đã từng xuất bản nhiều sách về Phật Giáo, về Thiên Tông, và nhiều vấn đề liên quan tới Đạo Phật. Vai trò của Christmas Humphreys đối với việc truyền bá hoàng dương Giáo Lý Đạo Phật tại Tây phương từ trên nửa thế kỷ nay quả thật là lớn lao, theo điệu ảnh hưởng dây chuyền. Có thể nói theo điệu "trùng trùng duyên khởi" ở mức độ thấp nhất của tục đế, nếu không có Christmas Humphreys thì những quyển sách của D.T. Suzuki đã không được xuất bản sau đại chiến thứ hai ở Tây phương và đã không tác động kinh hồn đến toàn diện văn hóa Tây phương ở thế kỷ XX, nhất là từ thập niên 50-60 cho đến nay. Và nếu không có Christmas Humphreys cũng không có Alan Watts, và chúng ta cũng biết rằng Alan Watts đã tác động ảnh hưởng đến giới văn nghệ, trí thức, sinh viên, tuổi trẻ Tây phương như thế nào.

Trong tập hồi ký tự truyện *In My Own Way*, Alan Watts đã nhắc lại Christmas Humphreys với tất cả lòng kính thương và lòng tri ơn sâu rộng, và chính Christmas Humphreys đã đưa Alan Watts vào thế giới Phật Giáo và được Alan Watts coi như "bậc thầy quan trọng nhất sau Francis Crosshaw" ("Christmas Humphreys who, after Francis, was to become my second most important teacher") (trang 84), theo Alan Watts thì "Christmas Humphreys đã đem đến cho tôi một nền giáo dục mà không có tiền bạc nào có thể mua được và lòng biết ơn sâu xa của tôi thì quả là vô lượng" (trangs 88). Về ảnh hưởng của D.T. Suzuki và Alan Watts đối với văn hóa học thuật Tây phương ở hạ bán thế kỷ XX này, tôi sẽ có dịp đề cập vào dịp thuận lợi khác; bây giờ tôi chỉ xin nói qua sự gặp gỡ giữa D.T. Suzuki và Christmas Humphreys, vì chính sự gặp gỡ này là một biến cố quan trọng quyết định sự quảng bá sâu rộng tư tưởng Thiên Tông của D.T. Suzuki ở khắp thế giới hiện nay. Từ năm 1940, vài sách của Suzuki đã được bán hết ở Anh quốc, và tất cả số sách còn lại ở Nhật Bản đã bị cháy sạch trong thời chiến tranh ở Đông Kinh năm 1945. Năm 1946, Christmas

Humphreys có mặt trong phái đoàn luật gia Đồng minh tham dự Tòa án Chiến Tranh tại Nhật Bản; lúc chiến tranh vừa chấm dứt, và ông đã tìm mọi cách để viếng thăm lui tới thường trực với D.T. Suzuki ở Kyoto, lúc đó D. T. Suzuki sống ẩn dật và tiếp tục viết và dịch bao nhiêu sách vở Phật học; Christmas Humphreys đã tìm mọi cách đem hết những tác phẩm quan trọng của Suzuki đưa về Anh quốc, và vận động hết mọi cách để xuất bản những tác phẩm của Suzuki. Nhờ thế mà tác phẩm của Suzuki được phổ biến lan rộng khắp thế giới và được dịch ra nhiều thứ tiếng và đã ảnh hưởng mạnh mẽ ở khắp toàn cầu. Chỉ nội một công đức ấy thôi thì chúng ta cũng đáng ghi ơn cử chỉ hành động hoàng pháp của Christmas Humphreys, đó là chưa nói biết bao nhiêu công lớn của Humphreys trong mọi lãnh vực liên hệ đến sự truyền bá Phật Giáo ở Tây phương (xin đọc Sixty years of Buddhism In England. 1907-1967 của Christmas Humphreys) Christmas Humphreys đã viết rất nhiều sách về Phật Giáo, nhưng theo tôi, quyển sách cô đọng và tiêu biểu nhất của ông ta "The Buddhist Way of Action" (Con Đường Hành Động Phật Giáo), quyển sách này 200 trang đưa ra một triết lý hữu hiệu thực tiễn cho đời sống hằng ngày, theo tiêu đề quyển sách: "A Working philosophy for Daily Life", áp dụng những nguyên lý căn bản Phật Giáo vào đời sống thực tiễn ở xã hội Tây phương hiện nay.

II. CON ĐƯỜNG HÀNH ĐỘNG "HÀNH VÔ HÀNH" CỦA PHẬT GIÁO: "NIẾT BÀN CHÍNH LÀ CON ĐƯỜNG DẪN ĐẾN NIẾT BÀN". [^]

Quyển sách của Christmas Humphreys đề cập mọi khía cạnh liên hệ đến hành động từ lãnh địa hành động cho đến chủ động tác nhân, hành động sai lầm, hành động và không hành động tác động và phản động tác động và hỗ tương tác động bất chính đạo, sự phát triển tâm thức, từ trí thức đến trực giác, hành động trực tiếp và chương cuối cùng dẫn đến Vô Hành (Non-Action). Phạm vi của chương này không cho phép chúng tôi phân tích kỹ lưỡng về nội dung của quyển sách linh động này. Chúng tôi chỉ muốn nêu tên sách ra đây để cho những Phật tử trí thức Việt Nam nào muốn có cái nhìn thực tế, giản dị, cụ thể và không trừu tượng về Con Đường Hành Động Phật Giáo thì có thể tìm đọc để suy nghĩ.

Thực ra Christmas Humphreys cũng chẳng có gì hoàn toàn mới lạ để nói về con đường hành động Phật Giáo này, nhưng qua kinh nghiệm trọn đời của ông trong phạm vi hoạt động tích cực cho Phật Giáo thế giới và qua tinh thần uyên chuyên duy nghiệm thực tế của ông chúng ta có thể học được nhiều khía cạnh tế nhị bất ngờ trong việc chuyển hóa phương tiện hành động của ta trên đường phụng sự Đạo Pháp. Với lối diễn đạt vô cùng cởi mở và khiêm tốn bình dị, ông nhắc nhở cho chúng ta nhớ lại chân lý bất diệt của Phật Giáo mà nhiều khi chúng ta đã từng quá quen biết và vì thế đã quên thể hiện cụ thể trong hành vi hoạt động của ta trong đời sống. Chẳng hạn tôi chỉ trích dẫn hai câu thôi, rút ra từ quyển the Buddhist Way of Action, hai câu thôi, cũng đủ cho chúng ta thấy được ngôn ngữ sâu kín bình dị của Christmas Humphreys, và đồng thời cũng nói

lên tinh thần Phật Giáo của một Phật tử Tây phương mà cả đời đã sống và hành động trong không khí Đạo Pháp:

"Khi mình làm điều gì tốt thì điều ấy trở về lại với mình, vì khi mình nghĩ thế nào thì mình trở nên thế ấy và ta là những gì ta đã làm cho chính ta, bằng những hành động "tốt" hay "xấu" (then the good we do comes back to us, for as we think so we become, and we are what we have made ourselves, by action "good" or "bad" (tr. 77); "tất cả những gì ta làm đều tác động đến tất cả mọi kẻ khác và thực ra cả toàn diện vũ trụ, và những hành vi tốt và những hành vi xấu của ta đều có ảnh hưởng đến ngay cả một sinh vật nhỏ nhoi nhứt trên đời" (all that we do affects all others, and indeed the whole universe, and our good deeds and evil deeds have influence on the smallest thing that lives" (trang 77).

Nếu những nhà hành động chính trị sống trọn vẹn với những câu đơn sơ trên thì sự đau khổ của trần gian này sẽ giảm bớt đi rất nhiều. Những câu ấy rất dễ hiểu và bình thường, nhưng những ý nghĩ trên của Christmas Humphreys đã được nuôi dưỡng lâu năm trong không khí tâm linh toàn diện viên dung của "sự sự vô ngại pháp giới". Có một câu khác của Christmas Humphreys mà tôi cho là tuyệt vời: "Thực thế, tư tưởng Phật Giáo căn bản chủ trương rằng Niết Bàn chỉ là một và không khác nhau, đó chỉ là hai khía cạnh của một Thực tại nhưng đó thực ra chỉ là một chân lý nằm trên bình diện Giác Ngộ. Nhưng khi chưa Giác Ngộ thì cũng có lý mà nói rằng tất cả những gì ta có thể biết được nhiều nhất về Niết Bàn chính là Con Đường đưa dẫn đến đó, và vì thế điều khôn ngoan là hãy bước lên con đường ấy. Chúng ta hãy tiếp tục bước tới" ("Meanwhile, it is right to say that the most we can know of Nirvana is the way to it, and it is therefore wisdom to tread that way. Let us walk on" (trang 23).

Đó là bài học lớn nhất mà Christmas Humphreys đã dạy cho chúng ta: chúng ta chưa giác ngộ và chúng ta chưa biết giác ngộ là gì, nhưng chúng ta đã học biết được Con Đường đưa đến Giác Ngộ mà Đức Phật đã để lại cho chúng ta. Chúng ta chỉ cần cất bước lên đường và tiếp tục bước tới mãi. Let us walk on!

Và cả sự nghiệp hoằng pháp của Christmas Humphreys đã thể hiện toàn câu nói trên; tám mươi hai năm trên đời là con đường kiên trì liên tục hướng thẳng vào một ngôi sao độc nhất của đời người. Sự GIÁC NGỘ. Chỉ nội ý chí kiên cường kiên trì ấy của Christmas Humphreys cũng đáng cho chúng ta cúi đầu kính cảm. Đang lúc tôi viết những dòng chữ cuối nơi đây, tôi có cảm tưởng đang nghe bước chân của Christmas Humphreys đang bước đi vui sướng thong dong trên một cõi vô hình khác đưa dẫn tới Niết Bàn. Let us walk on!...

Los Angeles, 8-11-1983

CHƯƠNG TÁM

Bước Chân Thứ Tám Lên Đường Thực Hiện Việc Trở Về Sự Im Lặng

Sự Chuyển Động Toàn Diện Của Tâm Thức Trong
Hướng Đi của Phật Giáo Việt Nam giữa các Tư
Trào và Trong Bối Cảnh của Xã Hội Tây phương
hiện nay

I. Phật Giáo Việt Nam, Chính Trị, Lịch Sử và Chủ Nghĩa Hu Vô Quốc Tế.

II. “THỰC TẾ” là gì ? Ý Nghĩa của “THỰC TẾ” Trong Phật Giáo.

I. PHẬT GIÁO VIỆT NAM, CHÍNH TRỊ, LỊCH SỬ VÀ CHỦ NGHĨA HU VÔ QUỐC TẾ.

Với tất cả nỗi vui mừng và lòng xúc động ít khi xảy ra trong đời sống quá máy móc của xã hội Tây phương hiện nay, tôi xin kính chào toàn thể các tiểu bang Huê Kỳ hiện đang có mặt tại đây để cùng nhau thảo luận và nhất là quyết định những vấn đề trọng đại của Phật giáo và của Quê hương Việt Nam.

Thế tính có một đại hội là quyết định, chứ không phải chỉ là hội thảo lý luận liên miên chung quanh những đề tài tạo ra do óc tưởng tượng bệnh hoạn của những người đánh mất thể tính của Phật Giáo và thể tính của Quê hương. Hơn nữa, đại hội tôn giáo, nhất là Phật Giáo thì không thể nào giống như một đại hội chính trị, vì chính Phật Giáo quyết định thể tính của chính trị. Đó là bài học thứ nhất của Phật Giáo, nhất là Phật Giáo Việt Nam, mà tất cả chúng ta có sứ mạng tối cao rao truyền giữa sự sụp đổ toàn diện của nền văn minh hiện nay.

Khoa học chính trị và những thể chế chính trị đều xuất phát từ triết học Hy Lạp (nhất là từ Platon và Aristote). Và ngay cả từ lòng sâu thẳm của Tư Tưởng Hy Lạp, thể tính của chính trị, cái Ousia của Polis, là nhận cho ra nơi lưu trú (Topos) của sự cộng sinh tính thể (Synousia) của cái con vật được quyết định bởi Tiếng Nói, tức là con người con vật chính trị, tức là con vật được lưu trú chung nhau trong một thị tứ tính thể luận (Polis Ontologique), tức là phương sở (Topos) cho sự Xuất Hiện, Bùng Vỡ của Chân Lý (theo nghĩa Hy Lạp, Alétheia), cái gì đó giứt đứt xé rách ra ngoài sự che đậy yên nguyên (Léthe) và trả con người trở lại thể tính con người, trả về quê hương trở về thể tính của quê hương.

Bài học thứ nhất mà Đức Phật đã dạy cho chúng ta (nhất là chúng ta những Phật tử Việt Nam) là Phật Giáo quyết định Chính Trị (tôi nói: Phật Giáo, chứ không nói đến những tôn giáo khác, và Phật Giáo khác những tôn giáo khác ở điểm đầu tiên, tức là điểm này), toàn thể Lịch Sử Việt Nam đã chứng minh điều đó (và cái gì chứng minh cho Lịch Sử cũng chính là Phật Giáo, vì Phật Giáo không phải là một tôn giáo có tính cách lịch sử, nhưng trái lại những tôn giáo khác đều là tôn giáo có tính cách lịch sử).

Bài học thứ hai mà chúng ta, những Phật tử Việt Nam, là Phật Giáo quyết định lịch sử, tất cả mọi môn sử học, đều được quyết định bởi ý niệm căn bản về Thời Gian, và thể tính của thời gian là chính tính thể; thể tính của tính thể là cái LÀ (Tó òn), và thể tính của cái đang là là cái KHÔNG LÀ (tó mé òn); từ mấy ngàn năm, tất cả các tư trào Tây phương và Đông phương cứ hội thảo hý luận liên miên lẫn quần loay hoay giữa cái Là và cái Không Là, từ Aristote cho đến Hegel và Karl Marx, từ Anaximandre cho đến ngày hôm nay, tất cả triết học, tất cả trào lưu tư tưởng chỉ quanh quẩn trong mê cung vô cùng tận của cái có, và cái không, của cái là và cái không là, và từ đó con người không còn biết ăn nói cho đàng hoàng, con người từ con vật biết nói biến thành con vật ba hoa mồm mép lải nhải, ham rú rê nhau hội thảo hội họp đánh mất Tiếng Nói Chân Thực; chính trị không ra chính trị, tôn giáo không ra tôn giáo, miệng thì cứ nói Quê Hương và Dân Tộc hoặc Đạo Pháp và Dân Tộc, nhưng không cái gì ra cái gì, tất cả đều trở thành ba hoa lải nhải người ta tỏ vẻ nghiêm trọng tha thiết thảo luận cái này hay cái kia, nhưng thực sự thì không ai thực sự để ý ai, không ai thực sự dám sống chết với cái mình nghĩ, cái mình nói và cái mình sống.

Tất cả nẻo đường đều mất lối, tất cả mọi giá trị đều bị đảo ngược, đó là Chủ Nghĩa Hư Vô mà Việt Nam hiện nay đang bị thống trị. Đó là bài học thứ ba mà chúng ta, những người Phật tử Việt Nam, phải rao truyền ở xã hội Tây phương: Phật Giáo phá vỡ tất cả loại hình thức chủ nghĩa hư vô quốc tế.

Tôi xin lập lại ba bài học Đức Phật đã dạy cho chúng ta mà chúng ta có thể mang đến cho xã hội Tây phương:

- Phật Giáo quyết định chính trị;
- Phật Giáo quyết định lịch sử;
- Phật Giáo quyết định thể tính của Chủ Nghĩa Hư Vô Quốc Tế.

II. “THỰC TẾ” là gì ? Ý Nghĩa của “THỰC TẾ” Trong Phật Giáo.

Người ta có thể trách tôi trừu tượng triết lý viễn vông xa lìa thực tế. THỰC TẾ! THỰC TẾ, THỰC TẾ là gì ? Chính vì hiểu sai mấy chữ Thực Tế mà nước Việt Nam đã bị lường gạt và ru ngủ và hiện nay đang đưa cả dân tộc xuống chỗ sụp đổ toàn diện. Tôi xin cung kính nhắc lại cho quý vị biết rằng Karl Marx vẫn là một triết gia (dù Marx tự cho là đã vượt qua mọi triết học truyền thống). Và có ai ngờ chính cái anh triết gia trừu tượng dù tự nhận là cụ thể, tên là Marx, đã

đưa quê hương Việt Nam đến tình cảnh hiện nay. Tôi muốn trở về chữ THỰC TẾ trong Phật Giáo, THỰC TẾ, chữ Phạn gọi là Bhùtakoti, cái biên tế của sự thực; trong Bát Nhã Phật Giáo, một vị Bồ Tát không nên bao giờ lưu trú lại với Thực Tế, và Thực Tế của Phật Giáo là Thực Tế của mọi thực tế chính trị, lịch sử và mọi chủ nghĩa. Đó là bài học thứ tư của Đức Phật mà chúng ta có thể mang đến cho xã hội Tây phương.

Hướng đi của Phật Giáo Việt Nam là Đi Tới Giác Ngộ, đi tới sự Tỉnh Thức. Mà Giác Ngộ Tỉnh Thức có nghĩa là thể hiện thực hiện một Sự Quyết Định Vĩ Đại Nhất của kiếp người, một đại Thệ Nguyên cho tất cả chúng sinh; trong bất cứ mọi trường hợp nghịch cảnh lớn lao nhất vẫn như bất động, với lòng từ bi vô biên và với trí Bát Nhã vô hạn, tự giải thoát mình và giải thoát tất cả chúng sinh, vì mình là chúng sinh. Giác ngộ, vì lợi ích cho tất cả chúng sinh. Đó là Phát Bồ Đề Tâm.

Xã Hội Tây phương hiện đang rơi vào những cơn khủng hoảng ở đủ mọi bình diện, giữa các trào lưu tư tưởng triết lý, ý thức hệ của nhân loại. Hướng Đi của Phật Giáo Việt Nam là Quyết Định Đi tới Giác Ngộ, Quyết Định Đi tới Nhất Thiết Chung Trí. Nhìn tới gương sáng của Phật Giáo Thiền Tông Nhật Bản và hiện nay của Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng, và nghĩ tới ảnh hưởng to lớn vĩ đại quyết định của Thiền Nhật và Mật Tây Tạng đối với tất cả trào lưu khoa học, triết học, nghệ thuật của xã hội Tây phương, Phật Giáo Việt Nam quyết định tiếp tục thể tính trung thực của mình (vừa Thiền vừa Mật vừa Tịnh, vừa Nguyên Thủy, vừa Đại thừa và Kim Cang thừa) để soi sáng con đường trở về quê hương và để đem lại sự an bình, bình thân tâm linh cho Tây phương. Đó là điều tôi cho rằng không thể nào một Đại Hội Phật Giáo không quyết định, thay vì cứ quanh quẩn chuyện vô minh, như ai là hội chủ, ai là chân tu, quy chế phải như thế nào, biểu quyết ra làm sao, tất cả mọi tranh luận chia năm xẻ bảy kết bè lập nhóm mà tôi cho rằng đáng khinh bỉ, và ngu xuẩn, tất cả những thứ ấy đáng cho đại hội liệng vào sọt rác chính trị và lịch sử.

Nam Mô A Di Đà Phật Om Mani padmé Hum.

(Tham luận đọc vào ngày chủ nhật 23-12-1984 tại Thiền Viện Quốc Tế Los Angeles International Buddhist Meditation Center vào dịp Đại Hội Khoảng Đại Kỳ IV của Tổng Hội Phật Giáo Việt Nam tại Hoa Kỳ tổ chức tại Los Angeles, Calitomia-USA)

CHƯƠNG CHÍN

BƯỚC CHÂN THỨ CHÍN LUI LẠI TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG: SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM THỨC TRONG SỰ HIỆN DIỆN THƯỜNG TRỰC CỦA BỒ TÁT PADMASAMBHAVA, VỊ TÔ SƯ TRUYỀN ĐẠO PHẬT VÀO TÂY TẠNG.

- I. Tôi Nghĩ Gì Về Phật Giáo Tây Tạng ?
- II. Tại Sao Phật Giáo Mật Tông Tây Tạng ?
- III. Tôi Đã Học Được Gì Nơi Tổ Sư Padmasambhava.

I. TÔI NGHĨ GÌ VỀ PHẬT GIÁO TÂY TẠNG? [^]

Nếu ngay giờ phút này có ai hỏi tôi bất ngờ: "nghĩ gì về Phật Giáo Tây Tạng?" thì chắc chắn tôi phải trả lời: "chẳng nghĩ gì cả..."; vì câu hỏi ấy đụng vào cái gì sâu kín nhất, bí mật nhất của chính cuộc đời tôi; hỏi như thế không khác gì hỏi tôi: "ông là ai?". Nhiều lúc tôi cũng thường tự hỏi như vậy và cũng đành ú ớ mù tịt dậm khời: tôi chẳng bao giờ hiểu tôi là ai; tôi chỉ hiểu đôi chút về mình giống y như người khác tự nhận hiểu biết đôi chút về cái này về cái nọ. Thường khi cái mọi loài người gọi là "tôi" lại là cái làm thành những ngộ nhận bất thường nhất. Phật Giáo Mật tông Tây Tạng cũng là một trong vài "đối tượng" dễ bị ngộ nhận nhất hiện nay, và tất cả giáo lý Mật tông Tây Tạng chỉ nói về một cái duy nhất: tất cả mọi ngộ nhận thảm thương chung quanh một ngộ nhận bao trùm lớn lao vòi vọi như Hy Mã Lạp sơn mà nhân loại gọi là cái "tôi" và gọi những gì tự nhận là "của tôi", "thuộc về tôi", cũng như gọi những gì có thể tri nhận là "hữu thể", "tính thể", "thực thể", "thực tại", "thực tế", "chân lý", "sự thực", "thực tướng", "bản tính", "tự tính", "bản chất", "thể tính".

Tuy nhiên, nếu tạm thử đứng trên một vị thế lập ngôn cường ngữ bất thường thì có thể đánh liều một câu trả lời có ý nghĩa nhất về sự ngộ nhận về một sự ngộ nhận căn bản: "tôi là tất cả Tây Tạng trong mọi ý nghĩa, nghĩa đen và nghĩa trắng". Nói như thế thì giống như nói điều pha lửng, nói sã, nói sang đàng. Sự thực thì tôi hiểu biết về Tây Tạng lâu hơn nhiều hơn và hiểu biết về chính bản thân mình; nói cho rõ ràng hơn thì nhờ Phật Giáo Mật tông Tây Tạng mà vào những lúc điều hiu cô tịch, tôi thực sự hiểu rằng tôi là ai, tại sao tôi sống ở đây, tôi sẽ đi về đâu, tôi phải làm gì và tôi đi đứng như thế nào trong cái thế giới hoang liêu rùng rợn này. Còn đối Việt Nam thì sao? Tại sao Tây Tạng mà không Việt Nam? Tại sao tôi lại có thể "vong bản" như vậy? Thực ra phải nhận rằng tôi vốn là kẻ rất "sùng bản", nếu tạm mượn chữ nhà nho xưa: nhờ Tây Tạng mà tôi mới hiểu được tinh túy căn nguyên của Việt Nam, cái "khu nữ căn đề" của Việt Nam. Tôi sinh ra đời ở Mỹ Tho, bên dòng sông Cửu Long, và ai cũng biết sông Cửu Long chảy từ Tây Tạng. Hồi nhỏ, tôi thường hay trốn học và bơi giỡn

suốt ngày với con nước Cửu Long; tôi ít học ở nhà trường hơn là học với con thủy triều rào rạt của sông nước Cửu Long. "*Sơ u văn chung /nhập lưu vong sơ...*" (Thủ Lăng Nghiêm Kinh).

Có thể nói một cách văn chương hieu hắt thì sông Cửu Long là "sư phụ" của tôi. Suối nguồn Tây Tạng không ngừng ám ảnh tôi suốt thời gian trẻ tuổi man rợ, và ngay đến bây giờ sống gần nửa thế kỷ trên mặt đất và lưu lạc tha phương gần khắp địa cầu, tôi vẫn đinh ninh cho rằng tôi đã trải qua rất nhiều tiền kiếp ở những hang động núi non Tây Tạng; nhiều người có thể cho rằng tôi là kẻ "lập dị", "dị đoan mê tín" hay "gàn dở điên cuồng", nhưng đối với tôi thì những gì tôi nghĩ về tiền kiếp của tôi thì cụ thể rõ ràng và thực hơn cả cái việc mà tôi đang ngồi tại đây và đang viết những dòng chữ này: chính những ý nghĩ lan man về tiền kiếp và hậu kiếp đã tạo ra hiện kiếp của cái "tôi" bây giờ. Tại sao tôi đang ở đây mà không ở nơi khác ? Tại sao tôi viết về Phật Giáo Tây Tạng mà không viết về cái khác ? Tất cả những gì đang xảy ra trong khoảnh khắc đều xuất phát từ một quá trình nhất định của tâm thức; chính những sự "huân tập" liên tục ở quá khứ đã tạo ra những gì tôi đang "thể hiện" hôm nay; tôi chỉ lắng lòng tĩnh lự tinh sát nhìn thấy cái hiện tại "nhãn tiền" thì biết rõ được quá khứ và tiền kiếp, cũng như sống trọn vẹn khoảnh khắc hiện tại một cách trong sáng tỉnh thức toàn triệt thì nhìn thấy trước tương lai, hậu thân và hậu kiếp. Những con đường quá khứ nào đó đã đưa dẫn tôi đến : "hiện thể" hôm nay ? Trong tinh thần Phật Giáo Mật tông Tây Tạng thì tất cả đều bắt đầu với sư phụ; sự truy nhận sư phụ đã được đề cập qua hình ảnh lộng lẫy thơ mộng của thời trẻ dại; dòng sông Cửu Long linh hiển chạy từ đỉnh cao Tây Tạng; Tây Tạng là thể, vì có Phật Giáo làm cơ sở tinh thần. Phật Giáo Mật tông Tây Tạng là gì ? Tại sao lại phải nói về Phật Giáo Tây Tạng ? Tôi nghĩ gì về Phật Giáo Tây Tạng ? Hay có thể đặt câu hỏi một cách ngược dòng "nghịch lưu" một cách "truy nguyên", "sùng bản" thì: Phật Giáo Mật tông Tây Tạng nghĩ gì về cái gọi là "nghĩ về" và cái gọi là "tôi" ? tại sao phải tìm hiểu Phật Giáo ? Và tại sao phải cần tìm hiểu Phật Giáo Tây Tạng ?

II. TẠI SAO PHẬT GIÁO MẬT TÔNG TÂY TẠNG ? [^]

Từng bước đi thâm lặng ngược dòng thời gian, tôi nhìn thấy lại con người trẻ dại lúc mười sáu tuổi; thời gian đó, tôi ở Mỹ Tho và Nha Trang. Từ sông Cửu Long tôi leo lên đồi Hải Đức của Phật học viện Nha Trang để được "điểm hóa nhập đạo" với một "sư phụ" khác là biển Nam Hải. Đứng trên đồi cao, những đêm ngày đầy gió bão, tôi ngó xuống dưới kia là mênh mông biển trời, chim bay và thời gian bất động Vài năm sau đó, một hôm, tôi bỗng ngạc nhiên thấy mình "nhập thất" tham thiền trên tận đỉnh đồi và quên hết biển và sông Mỹ Tho và Nha Trang biến mất; tất cả đều trở thành hang động Tây Tạng. Tây Tạng không còn là một địa danh và trở thành một giả danh để gọi một tâm thức viễn ly, cách

biệt: tuy viển ly cách biệt mà vẫn nằm giữa trái tim linh hoạt nhất của đời sống thường nhật.

Cái câu khẳng định bất thường và gần như vô nghĩa "tôi là tất cả Tây Tạng trong mọi ý nghĩa, nghĩa đen và nghĩa trắng" chỉ là một cách nói cường ngôn theo điệu "phương tiện thiện xảo": xô đẩy cái "tôi" tầm thường của đời sống dung ngôn đi vào trong một lãnh vực "cảnh giới" khác gần như "hý ngôn"; hoặc "vô ngôn", nói một cách khác dung dị hơn thì phải nói dứt khoát rằng tôi chỉ thực sự là tôi khi tôi không còn là tôi nữa: mà là cái gì khác, và cái gì khác ấy có thể gọi là "viển ly, cách biệt" mà biểu tượng phong phú nhất là Tây Tạng như một "ý niệm giới hạn" được sử dụng để mở ra những khả tính tối thượng và tối hậu của nhân tính và Phật tính. Tại sao Phật Giáo Tây Tạng ? Vì Phật Giáo Tây Tạng là thể hiện tất cả những yếu chỉ của Phật Giáo nguyên thủy, Tiểu thừa và Đại thừa; Phật Giáo Tây Tạng là thể hiện tuyệt vời tất cả những nguyên tắc của tất cả tông phái Phật Giáo từ Câu Xá tông cho đến Thiên Tông và Tịnh Độ Tông. Tất cả tinh túy của Phật Giáo đều được thực hiện trong Phật Giáo Tây Tạng.

Còn Phật Giáo Việt Nam thì sao? Chúng ta chưa đủ khả năng tâm linh và tâm thức để nhìn thấy được tinh thần ẩn mặt của Phật Giáo Việt Nam. Những triều đại Đinh, Tiền Lê, Lý, Trần là cơ sở tinh thần của cái gọi là "Việt Nam tính", "dân tộc tính", "quốc hồn", "quốc túy", và cái cơ sở tinh thần ấy xuất phát từ Phật Giáo Việt Nam. Căn nguyên của Phật Giáo Việt Nam trong những thời đại quyết định ấy là Thiên tông và Mật tông mà nền tảng tư tưởng đạo lý là dòng kinh Bát Nhã, Lăng Già và Hoa Nghiêm. Dòng chủ lưu điều động hàm dưỡng Việt Nam Tính và Phật Giáo Việt Nam suốt quá trình, tiến trình và biến trình của lịch sử của dân tộc chính là đạo lý Bát Nhã.

Hiện nay, cái tinh thần "vô tướng" của Bát Nhã đã được "ân tàng" một cách bí mật trong sinh hoạt hữu hình của Phật Giáo Việt Nam mà vẫn còn được thể hiện một cách cụ thể linh động trong sinh hoạt "diệu tướng" của Phật Giáo Tây Tạng từ thế kỷ thứ bảy cho đến hôm nay, nhờ tính cách "viển ly, cách biệt" của Tây Tạng chẳng những về mặt địa lý mà cả về mặt sinh hoạt văn minh kỹ thuật Tây phương ở thế kỷ XX. Nền văn hóa học thuật của Tây phương (mà hậu quả tiêu cực là những trận chiến tranh tàn khốc) đã làm sụp đổ tất cả truyền thống Việt Nam và hiện đang bắt đầu đục khoét truyền thống Tây Tạng. Chủ Nghĩa Cộng Sản chỉ là đứa con đẻ tất nhiên của chủ nghĩa hư vô (Nihilism) thoát thai từ Platon đến Hegel và Karl Max, sản phẩm "tập đại thành", thành tựu khuynh hướng cực đoan về "vật luận" (Ontic) trong tư tưởng Tây phương. Hiện nay, cái mà chúng ta gọi là "tinh thần dân tộc" thực ra chỉ là một mớ ý niệm mất gốc rễ bị ảnh hưởng hệ thống ý niệm Tây phương (ngay lúc chúng ta chủ trương "về nguồn" đi nữa thì ý niệm "nguồn", vẫn kẹt vào tính thể luận Tây phương). Trở về Phật Giáo Tây Tạng là tìm lại cái tâm thức "viển ly, cách biệt" để làm một bước lùi cần thiết khả dĩ giúp mình甦醒 lại sinh hoạt tâm linh của tổ tiên trong suốt thời gian mà ý niệm Tây phương chưa chuyển nhập tâm thức dân tộc. Cái tinh thần "tiêu diệt mọi ý niệm" của Bát Nhã đã nuôi dưỡng hun đúc

những thời đại trầm hùng của Lịch Sử Việt Nam, chỉ còn truyền thống Phật Giáo Tây Tạng là còn giữ được "diệu tướng vô tướng" của Bát Nhã một cách linh động hữu hình nhất. Đi vào Phật Giáo Tây Tạng cũng là gián tiếp trở về cái tâm thức "viễn ly" của Phật Giáo Việt Nam cách đây khoảng trên một ngàn năm. Tinh thần Bát Nhã không sở trụ ở đâu cả, không thuộc Ấn Độ, cũng không thuộc Tây Tạng hay Việt Nam. Gọi là Phật Giáo Tây Tạng hay Phật Giáo Việt Nam chỉ là gọi tên cái "phương tiện thiện xảo" mà "chân lý của tính viễn ly" (Thuật ngữ Phật chữ Phạn là "Vivikta-dharma"), tức là thể tính "vô tự tính" của Trí Tuệ Bát Nhã, hóa hiện đây đó tùy thời, tùy căn cơ nghiệp cảm, tùy tổng nghiệp hay biệt nghiệp, để chuyển hóa Tính Mệnh Nhân Loại. Chỉ khi nào toàn thể nhân loại chuyển tính, "chuyển y" trở lại "viễn ly pháp" của Trí Tuệ Bát Nhã thì Tây Tạng mới xuất hiện một cách "như thực" như là phương sở linh địa của Quán Thế Âm Bồ Tát, và Việt Nam là trường sở phương Nam của Văn Thù Sư Lợi, Phổ Hiền và Di Lặc: Việt Nam, trong ý nghĩa bí mật "viễn ly", chính là chỗ cư mang khả tính tối hậu của việc liên tục "vượt về phương Nam" mà Thiện Tài Đồng tử đã thực hiện lúc cầu đạo và được Di Lặc Bồ Tát khai mở cho mười ả nghĩa về nơi sinh đẻ, nơi quê hương thực thụ của kẻ thể nhập Việt tính vào trong Pháp Giới. Nói theo nghĩa địa lý bí mật vô hình thì Tây Tạng là Việt Nam ở Bắc phương, còn Việt Nam là Tây Tạng ở Nam phương, nhưng trong thực nghĩa "viễn ly" thì mọi phương đều "vô phương". Nơi sinh đẻ, quê hương đích thực của cái gọi là "tôi", có thể ở một nơi nào đó, chưa hẳn rõ ràng hữu hình như địa danh ghi trong giấy khai sanh căn cước: một nơi nào khác vô danh và tạm dùng giả danh gọi là "viễn ly", xa cách trùng điệp như Tây Tạng, cao ngút trời như Hy Mã Lạp sơn mà vẫn gần gũi thiết thân với mình như đất mình đang đứng, như nhịp đập tim, như hơi thở, chỉ là hơi thở, tất cả là hơi thở, tất cả, tất cả.

III. TÔI ĐÃ HỌC ĐƯỢC GÌ NƠI TÒ SƯ PADMASAMBHAVA, NGƯỜI TRUYỀN ĐẠO PHẬT VÀO TÂY TẠNG Ở THẾ KỶ THỨ VIII. [^]

Hơi thở, tất cả, tất cả hơi thở là diệu dụng của tâm, là diệu tác của tâm thức, bao trùm cả sum la vạn tượng, chuyển vận thoáng nhẹ trong chim non mới đẻ, mấp máy dịu dàng trong trái tim viễn ly của người tu kín. Cuộc đời con người chỉ thực sự có ý nghĩa khi hơi thở mình trở nên thơm ngát như mùi sen nở. Hơi thở đến với mình vào lúc mình đậu trong lòng mẹ, thai tạng hữu hình trong Thai Tạng vô hình; thai tạng tinh khiết trong sạch thì được gọi là bông sen; trong ngôn ngữ Mật tông thì chỗ kín của đàn bà, con gái, hay của tiên nữ cũng gọi là "padma" (chữ Phạn có nghĩa là: bông sen). Padmasambhava, tên chữ Phạn, có nghĩa: "sinh từ bông sen" (vì thế người Tàu mới dịch Padmasambhava là "Liên hoa sinh").

Khi hơi thở trở nên thơm ngát thì đó là lúc viễn ly tính bắt đầu thấp thoáng như mùi sen nở, và cái "tôi" bắt đầu bỏ đi mất để chỗ trống cho sự hoạt hiện vi diệu

của những thế lực vô hình. Padmasambhava là cái tên để gọi và để gọi một hơi thở liên tục phi thường phát sinh từ bông sen tâm chuyển; Padmasambhava là cái tên thu liễm, hội tụ, thu phối, tập trung lại tất cả thế lực mãnh liệt nhất của thần trí: chỉ cần gọi tên Padmasambhava liên tục, ít nhất một trăm ngàn lần hay năm trăm ngàn lần, thì hơi thở trở nên thơm phức như mùi sen nở. Thực ra, tất cả đều xảy ra đồng lúc và không có thời gian kế tiếp; mặc dù, Padmasambhava xuất hiện ở Tây Tạng vào thế kỷ thứ tám Tây lịch, nhưng đứng về mặt hoạt hiện linh diệu của những thế lực vô hình thì Padmasambhava xuất hiện đồng thời với tên gọi, đồng thời với tâm thức mình, đồng thời với hơi thở, đồng thời với bông sen nở, đồng thời với giây phút khoảnh khắc hiện tại này. Mỗi giây phút hiện tại đều là "sư phụ" của mình, "đạo sư" của mình. Mỗi ngày phút hiện tại xuất hiện một cách sung mãn trọn vẹn thì chính Padmasambhava thị hiện trên đỉnh đầu mình. Cái tên Padmasambhava đốt cháy không gian và thời gian thành tro bụi, và trong một mây may tro bụi thì xuất hiện tam thiên đại thiên thế giới, trong một mây may tro bụi lại xuất hiện hằng hà sa số chư Phật đang ngồi đạo tràng nhập định và phóng vô lượng quang minh thuyết pháp. Đây không phải là "mỹ từ pháp" mà là "viễn ly pháp"; đây không phải là chuyện "thần thoại hoang đường" mà là "như thực ngữ", và "như thực ngữ" nhiều khi được ẩn giấu bí mật qua những gì mà người ta cho là "thần thoại hoang đường". Có một sự thực khác ngoài sự thực lịch sử, có một sự thực nào đó bên ngoài tất cả mọi sự thực, đó là sự thực về sự cô độc cùng cực mà thuật ngữ Lão Già và Bát Nhã gọi là "viviktadharma", "viễn ly pháp" (chữ Phạn "vivikta" có nghĩa là "cô độc, biệt lập, xa cách, tách rời"). "Viễn ly pháp" cũng là cái tên khác của Không Tính mà Padmasambhava là Ứng thân, Hóa thân, Ứng hóa thân; và chính Padmasambhava xuất phát từ Báo thân là Phật A Di Đà (Phật Vô lượng quang cũng gọi là: Vô biên quang, Vô xung quang, Vô đối quang, Vô ngại quang, Bất đoạn quang, Hoan hỷ quang, Nan tư quang, Siêu nhật nguyệt quang, Vô lượng thọ.). Trong một cái tên Padmasambhava đồng lúc thể hiện Tam thân: Pháp thân (Không tính viễn ly, tịch tĩnh), Báo thân (Phật A Di Đà) và Ứng hóa thân hiện tại (chính là tâm thức chuyển ly, tâm thức viễn ly, tâm thức lộng lẫy rực ngời, trống rỗng mà rực ngời "hơn cả mặt trời", vì nếu không xuất hiện cái tâm thức trống rỗng rực ngời thì chẳng có mặt trời nào mọc lên được ở ngoại giới).

Đi xuống bình nguyên tâm thường của sử liệu thì có thể giả định rằng Đạo Phật đã đến Tây Tạng vào thế kỷ thứ III hay trước đó nữa; còn theo "chính sử" thì đạo sư Santarakshita (hay Santaraksita) mới thực sự là người truyền Đạo Phật vào Tây Tạng vào thế kỷ thứ VIII; tuy nhiên, theo truyền thống mật sử Tây Tạng thì chính Padmasambhava mới thực sự là kẻ truyền Mật tông Phật Giáo vào Tây Tạng đồng thời với santaraksita (chính Santarakshita yêu cầu vua Tây Tạng thỉnh mời Padmasambhava qua truyền đạo, vì chỉ có giáo lý mật sử của Padmasambhava mới chuyển hóa tâm thức con người một cách quyết liệt hơn). Đối với dân Tây Tạng thì chỉ có Padmasambhava mới thực sự chính thức là vị Tổ sư đầu tiên truyền Phật Pháp vào Tây Tạng và được coi như "Đức Phật thứ hai" (nhiều khi được coi như "vĩ đại hơn cả Phật Thích Ca Mâu Ni" theo điệu nói cường ngôn mật nghĩa của Mật tông Tây Tạng). Padmasambhava chẳng

những là Ứng thân của Phật A Di Đà, mà cũng là Hóa thân của Quan Thế Âm Bồ Tát, và cũng giống như Quan Thế Âm Bồ Tát, Padmasambhava thường hay hóa hiện qua nhiều tướng trạng khác nhau để giải cứu chúng sinh.

Theo truyền thống mật sử Tây Tạng (Padma-bkahi-thang-yig) thì Padmasambhava có thể hóa hiện qua những hình tướng dị biệt như sau để dạy đạo, tiêu diệt gian ác vô minh và cứu độ tất cả:

- Padmasambhava có thể hóa hiện làm kẻ ăn mày đói rách;
- Có lúc thì Padmasambhava hóa hiện làm đứa con trai khoảng tám tuổi;
- Có lúc thì hóa hiện làm tia chớp lóe sáng bùng lên giữa trời;
- Có khi thì hóa hiện làm gió thoảng nhẹ qua nhẹ nhàng trên mặt đất;
- Có lúc thì hóa hiện làm một thanh niên đẹp trai đùa giỡn ve vãn với đàn bà;
- Có lần lại hóa hiện làm một giai nhân tuyệt trần yêu đương đàn ông;
- Có khi thì hóa hiện làm một con chim đậu cành hoa, bay chuyền hay bay bổng thơ mộng hoặc hát ca líu lo;
- Có lúc thì hóa hiện làm một con thú vật hay một con sâu hay một con kiến;
- Có lần thì hóa hiện làm một lương y hay một kẻ bố thí giàu sang;
- Lần khác hóa hiện làm một chiếc tàu, thuyền bè hay con gió thuận chiều để cứu vớt người trên biển cả;
- Lúc thì biến làm nước lạnh dập tắt lửa;
- Có lúc hoạt hiện làm thầy dạy kẻ ngu đần, đánh thức kẻ lười biếng chế ngự mọi ghen tuông bằng những hành động oanh liệt khác thường ;
- Khi cần tiêu trừ thói lười biếng uể oải, cơn giận dữ và lòng thèm khát dâm dật nơi loài người thì hóa hiện làm Quan Thế Âm, Văn Thù Sư Lợi và Kim Cương Thủ (hay Kim Cương Mật Tích, Kim Cương Thần, Kim Cương Lực Sĩ);
- Lúc phải đập tan sự ngạo mạn kiêu căng thì hóa thân chuyển hiện thể nhập Thân, Khẩu và Ý của đức Phật, tức là Pháp Thân, Báo Thân và Ứng Thân của Phật;
- Có lúc cần chiến thắng nghi pháp hay mối ngờ vực hồ nghi, một trong ngũ ác hay ngũ cái, tức là năm cái nắp che đậy bùng bít tạo gây phiền não: tham dục sân nhuế (giận hờn), thùy miên (biếng lười ưa ngủ), trạo hối (lay động, tiếc nuối, xao xuyến), nghi pháp (nghi hoặc chính pháp thì Padmasambhava tự chuyển hóa thành Ngũ Phật Như Lai: Đại Nhật Phật hay Tỳ Lô Giá Na Phật (Vairochana), Kim Cang Tát Trụ (Vajrasattva), Bảo Sinh Phật (Ratnasambhava), A Di Đà Phật (Amitabha), Bất Không Thành Tựu Phật (Amoghasiddhi).

Padmasambhava là bậc Đại Chủ về mọi thần thông biến hóa; tùy cơ nghiệp cảm của chúng sanh mà Padmasambhava hóa thân trong sáu cõi (thiên, a tu la, người, địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh) để hóa độ. Ngoài những sự hóa hiện bất thường kể trên vì lợi ích chúng sanh. Padmasambhava thường khi xuất hiện liên tục qua tám Hóa thân thông thường mà tất cả dân Tây Tạng đều quen thờ lạy trong những tu viện, đền chùa hay bàn thờ ở nhà:

I. *Guru Padma Jungna*: Bậc Đạo sư được sinh từ bông sen, vì lợi ích cho tam giới (dục giới, sắc giới, vô sắc giới);

II. *Guru Padmasambhava*: Bậc Đạo sư được sinh ra từ bông sen, pháp vương. Cứu đời bằng giáo pháp;

III. *Guru Padma Gyelpo*: Bậc Đạo sư Chính Vị Vương về Tam tạng kinh điển (kinh, luật, luận);

IV. *Guru Dogje Dolo*: Bậc đạo sư Kim Cương ủy lạo an ủi, phủ uy vũ về tất cả chúng sinh trong mọi nghịch cảnh bi đát;

V. *Guru Nima Odzer*: Bậc Đạo sư Mặt Trời chiếu rọi soi sáng đẩy lui đêm tối vô minh khổ nạn khắp nơi;

VI. *Guru Sakya Senge* Bậc Đạo sư dòng họ Thích Ca, Sư Tử, thể hiện tám hóa thân trong độc nhất hiện thân;

VII. *Guru Genge Dadola*: Bậc đạo sư truyền đạo trong sáu cõi với tiếng rống oanh liệt của sư tử rừng thiêng;

VIII. *Guru Loten Chog Se*: Bậc Đạo sư trao truyền Trí Tuệ cho tất cả mọi thế giới trong mọi thái dương hệ và thái âm hệ ở khắp vũ trụ.

Chúng ta đã nhìn thấy gì trong những hóa thân đa hình đa tướng trên? Chỉ nội một cái tên Padmasambhava thôi cũng đã gọi cho biết bao nhiêu liên tưởng vô hạn trong tâm thức của những kẻ được nuôi dưỡng trong truyền thống Tây Tạng. Đó cũng là nghĩa linh nghiệm của danh hiệu Đạo sư như trong mọi cảnh giới trong một câu thần chú linh thiêng rất quen thuộc ở Tây Tạng gọi sư phụ thần chú: OM AH HUM VAJRA GURU PADMA SIDDHI HUM. Chúng ta sẽ có nhiều dịp trở lại ý nghĩa sâu rộng của câu thần chú này.

Tôi đã học những gì nơi Padmasambhava ?

Không thể kể ra hết được, vì những gì tôi đã học được nơi Padmasambhava quả thực là bất tư nghĩ và vô hạn. Tuy nhiên, cũng tạm nêu ra mười điều rất ư giản ước sau đây để châm lửa cho cơn chuyển động toàn diện của tâm thức đồng điệu:

- Bài học thứ nhất:

Tất cả mọi sự xảy ra trong đời đều phát sinh từ những hí lộng liên tục dị thường của tâm thức;

- Bài học thứ hai:

Những biến hiện của tâm thức chính là những hoạt hiện kỳ diệu của Padmasambhava,

- Bài học thứ ba:

Padmasambhava không phải là cái tên một nhân vật lịch sử mà chính là cái tên để gọi bản tính vô tự tính: thể tính đích thực của tâm thức viển ly, lặng lẽ, trong sạch, siêu việt, trống rỗng và rực sáng.

- Bài học thứ tư:

Tất cả những gì xảy ra đều là sự xuất hiện ẩn mật của Padmasambhava: nói một cách khác, những gì xảy ra trong mỗi giây phút của đời mình niềm vui hay nỗi khổ, thuận cảnh hay nghịch cảnh, đều là thân của mình: tất cả hoàn cảnh đều là sự phụ của mình.

- Bài học thứ năm:

Cái mà mình tưởng có thực như cái "tôi" là cái không có thực: đó chỉ là cái vang bóng của tâm thức suy liệt, tinh túy khó tế nhận của cái "tôi" ấy chính là hơi thở thuần khiết trong sạch thơm phức như bông sen; mọi sự sẽ được nhìn thấy khác hẳn hoàn toàn mỗi khi hơi thở mình trở nên thơm ngát mùi sen nở giữa thanh thiên bạch nhật, giữa đồng phân của đời sống thường nhật;

- Bài học thứ sáu:

Cái thân giả hình của mình, phù du vô thường, từ thai mình hiện thể trăm năm bèo bọt ở đời, phải được chuyển động trọn vẹn thành ra Huyền Mộng Thân hóa phát từ bông sen, tức là sự Trống Rỗng tràn trề rực ngời của Trí Tuệ Bát Nhã;

- Bài học thứ bảy:

Ngũ Ác hay Ngũ Cái (tham dục, giận dữ, lừa dối, xao động, nghi hoặc) chỉ là những phát hiện tiêu cực của tâm thức hằng ngày, chỉ cần xê dịch và chuyển động qua diệu tính viển ly thì Ngũ Ác (Ngũ Cái) trở thành Ngũ Phật Như Lai (Tỳ Lô Giá Na, Kim Cương Tác Trụ, Bảo Sinh, A Di Đà, Bất Không Thành Tựu);

- Bài học thứ tám:

Không có hai thực thể phản nghĩa đối nghịch nhau mà mọi sự đều là tương nhiếp viên dung vô ngại, Padmasambhava là hiện thân của tính Bất Nhị (không hai) của tất cả: bất nhị giữa hiền giáo và mật giáo, bất nhị giữa niết bàn và luân hồi, giữa Phật và mình, giữa Giáo lý và mình, giữa Sư phụ thánh Tăng và mình, và bất nhị giữa Padmasambhava và bản thân mình;

- Bài học thứ chín:

Tất cả những sở học từ bài học thứ nhất đến bài học thứ tám đều là những bước đi cần thiết, nhưng vẫn còn thiên chấp một cách gián tiếp hay trực tiếp vào tứ cú phân biệt (cái lối suy diễn lý luận phân hai thành bốn, điệu suy tư khuôn rập theo hai cực đoạn, gọi là "nhị biên", "lưỡng biên"); tất cả những sở học đều là những bước chuẩn bị để nhảy vào Hố Thẳm không đáy của Không Tính mà Padmasambhava chính là hiện thân; bài học vô niệm chính là Vô học và Vô hành, cái gọi là "tâm thức" không có tự tính và tất cả đều là "mộng huyễn, bào, ảnh, lộ, điện". Padmasambhava là một Đại Huyền Mộng, Đại Huyền Thân khả dĩ chuyển hóa tiêu trừ tất cả những giả thân phù phiếm. "viễn ly tất cả điên đảo mộng tưởng cứu cánh niết bàn";

- Bài học thứ mười:

Padmasambhava chính là "bản lai diện mục" của chính mình mỗi khi mình tự chiến thắng mình, mỗi khi mình tự vượt qua cái "tôi", cái "của tôi" và cái "thuộc về tôi" của mình, mỗi khi mình sống mà không cảm thấy rằng "mình" sống; chỉ còn lại cái gì khác sống tràn trề bất tận, niềm vui lớn, lòng từ bi bao la và cái nhìn sâu trí tuệ xuyên thấu đại mộng trần gian. Khi mình tế nhận được như thế thì không còn phải dụng công, lao tâm khổ trí học hành tìm kiếm gì nữa, mỗi hơi thở là mỗi bài học vĩ đại nhất, mỗi một hơi thở là sự thị hiện của một Bồ Tát xuất sinh từ bông sen, mỗi một hơi thở là chủ động quyết định tất cả mọi thân thông biến hóa, mỗi một hơi thở là padmasambhava ra đời chuyển nghiệp. Vì thế chỉ cần nhất tâm tín thành xưng danh hiệu Padmasambhava thì tất cả điên đảo mộng tưởng đều được giải biên; tất cả sức mạnh bí mật màu nhiệm của hơi thở nhịp nhàng đã được hội tụ thành ra năng lực tinh thần siêu việt ẩn tàng trong câu thần chú Sư phụ Liên hoa sinh: OM AH HUM VAJRA GURU PADMA SIDDHI HUM. Hơi thở thiêng liêng trong sạch, thơm nức mùi sen nở cô đọng lại trong mười hai vần trong câu thần chú. Theo truyền thống Mật tông Tây Tạng thì mỗi lúc mình có đức tin, có tín tâm thì Padmasambhava sẽ ngồi ngay cửa nhà mình lúc mình ngủ. Có tín tâm thì trì chú Sư phụ trên tất nhiên thân, khẩu và ý của mình sẽ được tự động chuyển hóa thành Thân, Khẩu và Ý của Sư phụ Padmasambhava, Hóa thân hiện hoặc của Chư Phật quá khứ, hiện tại, tương lai.

CHƯƠNG THỨ MƯỜI

BUƯỚC CHÂN THỨ MƯỜI LUI LẠI

TRỞ VỀ SỰ IM LẶNG:

SỰ CHUYỂN ĐỘNG TOÀN DIỆN CỦA TÂM THỨC

TỪ ĐỨC KIÊN NHẪN TRONG PHẬT GIÁO TỪ

NGUYÊN THỦY ĐẾN ĐẠI THỪA VÀ

KIM CANG THỪA MẬT TÔNG TÂY TẠNG

I. Kiên Nhẫn Trong Phật Giáo Và Trong Văn Chương Của Rilke, Faulkner và Nguyễn Du.

II. Kiên Nhẫn Trong Phật Giáo và Kiên Nhẫn Trong Thần Học Thiên Chúa Giáo và Trong Các Tôn Giáo Khác

I. KIÊN NHẪN TRONG PHẬT GIÁO VÀ TRONG VĂN CHƯƠNG CỦA RILKE, FAULKNER VÀ NGUYỄN DU.

Từ nhan đề và chủ đề của chương này cho đến sự khai triển thành hình cụ thể xuất hiện như một tiếng gọi lên đường trở về Hy Mã Lạp Sơn của tâm thức, người viết phải trải qua một lộ trình kiên nhẫn của chữ nghĩa và của sự tự phá hủy của chính chữ nghĩa để đối mặt với sự vô nghĩa lớn rộng của mọi kiến trúc ý niệm xoay tròn bên ngoài mà không hẳn là cái ở bên ngoài và bên trong, “trong” và “ngoài” lôi kéo mọi sự vận hành điên đảo của tâm thức. Nếu chương này viết có giọng điệu khô khan và đây đó đột hiện đôi ba chữ Phạn, Chữ Pàli, chữ Tây Tạng, chữ Đức hay chữ Hy Lạp thì người đọc cũng nên kiên nhẫn suy nghĩ rằng mọi sự phô trương chữ nghĩa chỉ lường gạt được những hạng người thích phô trương chữ nghĩa, rằng chính thể tính của chữ nghĩa là tự phô trương ra cái vô nghĩa của tất cả sự tự biệt lập, tự ngăn cách và tự mãn của cái mà người ta quen gọi là “cá thể”, “cá vật”, “cá nhân”, “cá nhân vận năng chủ nghĩa” hay cái người ta thường gọi là “cá tính”. Nói một cách khác, người viết và người đọc cần phải kiên nhẫn suy nghĩ đôi ba lần đáng được suy nghĩ xoay tròn bên ngoài cái mà người ta quen gọi là đức kiên nhẫn mà chính đức kiên nhẫn không hẳn là cái ở bên trong lôi kéo một sự vận hành điên đảo của ý thức tiềm thức, vô thức, hạ thức, thượng thức, trí thức, lập thức, ẩn thức, hiện thức, siêu thức. Đức kiên nhẫn không phải là một cái gì đặng xa lôi kéo sự vận hành của một cái gì rất gần như cái gọi là “cá thể”, “cá nhân”, “cá vật”, và “cá tính”; đức kiên nhẫn cũng

không phải là một cái gì đó rất gần như là “tâm thức”, “tâm trạng” và “tâm lý” mà cái gọi là “chủ thể” có thể làm chủ được mỗi khi cái gọi là “cá thể” tự giải thích phô trương là “chủ thể”.

Bỏ ra ngoài ý niệm thông thường của thung lũng ý thức như “chủ thể”, “khách thể”, “cá thể”, “tập thể”, “biệt thể”, “lập thể”, “siêu thể”, và tất cả những dạng thể và biến thể có thể có được cái gọi là “hiện thể”, chúng ta cùng nhau kiên nhẫn lên đường trở về thể tính và tính thể của đức kiên nhẫn trong ý nghĩa siêu việt của Phật Giáo. Vừa đọc tới đây, người ta có thể thiếu kiên nhẫn, bực mình, ngáp và tự hỏi không biết người viết sẽ dẫn mình đi đến đâu.

Có thể tạm cho một định nghĩa về sự thiếu kiên nhẫn là: không chịu đựng nổi cái ý thức rằng mình thiếu kiên nhẫn. Từ đó để thêm một giả định nghĩa về sự thiếu kiên nhẫn: không chịu đựng nổi sự chịu đựng. Nói một cách gọn trong tinh thần triết lý chơi chữ và ngôn ngữ Việt Nam: không chịu nổi tất cả cái mà người Việt Nam gọi là nổi như: nổi về, nổi ở, nổi đi, nổi đứng, nổi nhớ, nổi thương, nổi buồn, nổi đau, nổi lòng, nổi niềm, nổi nào, nổi nông nổi, khó nổi, lắm nổi, mỗi nổi. Trong tinh thần triết lý Việt Nam, sự không kiên nhẫn và sự thiếu kiên nhẫn và sự đánh mất kiên nhẫn là sự thay đổi chuyên hóa từ chữ nổi (dấu hỏi) đến chữ nổi (dấu ngã). Nói một cách triết lý hơn nữa, tất cả câu hỏi đều bị té ngã thành một nổi, mọi nông nổi của con người hiện nay. Tất cả các triết lý về sự kiên nhẫn là sự kiên nhẫn của chính triết lý: triết lý chịu đựng nổi tất cả dấu hỏi, chịu đựng nổi tất cả mọi nông nổi và hỏi cho tới nơi: “Biết hỏi có nghĩa là: biết chờ đợi dù là chờ đợi trọn một đời người. Điều chính yếu là đúng thời, nghĩa là đúng giây phút, đúng lúc và có được một sự Kiên Nhẫn chính đáng.” (Heidegger, *Einfuehrung in die metaphisik*, trang 157: “Fragen Koennen heist: warten koennen, sogar ein leben lang. Die rechte Zeit, d.h. der rechte Augenblik und das rechte ausdauern”). Bây giờ chúng ta có thể đi đến một ý thức mơ hồ nào đó rằng sự kiên nhẫn có nghĩa là: “biết chờ đợi, dù là chờ đợi trọn một đời người”. Và ý thức có thể rõ ràng hơn nữa: sự kiên nhẫn chính đáng là kiên nhẫn thì có nghĩa rằng ăn ở, đi đứng, lưu trú với tiết nhịp thời gian chính yếu, trùng tiếp, trùng nhịp, ăn khớp với sự biến dịch tự nhiên của tất cả trong tất cả, của một trong một, của tất cả trong tất cả, của một trong tất cả, của tất cả trong một. Sự kiên nhẫn bùng lóe chiếu rọi lên trong giây phút liên tục, không phải chỉ bùng lên rồi tắt, mà ngược lại: cháy bùng lên và lặng lẽ soi rọi chiếu sáng liên tục tất cả lộ trình của sự vận hành tâm thức. Sự kiên nhẫn chính là sự kiên nhẫn của thời gian chính yếu không phải là thời gian của đồng hồ và niên lịch: “hãy chờ đợi một cách khiêm tốn và kiên nhẫn, đợi giờ phút khai sinh ánh sáng rực ngời mới lạ”. Ở đây thời gian không thể làm tiêu chuẩn đo lường. Một năm có kẻ gì: khi mình là nghệ sĩ thì có nghĩa là nảy nở như cây lá không hề bức thúc nhựa cây, đứng vững lại một cách tin thành trong tất cả ngọn gió lớn của mùa xuân, không hề sợ hãi nao núng rằng mùa hạ không trở lại nữa. Mùa hạ nhất định sẽ đến. Nhưng mùa hạ chỉ đến cho những kẻ nào biết chờ đợi, chờ đợi một cách trầm lặng và cõi mở như là mình đã có cả vĩnh cửu trước mắt mình. Tôi đã học được điều ấy mỗi ngày bằng bao nhiêu cơn đau đón, bằng bao nhiêu nỗi đau

khô mà tôi vẫn cảm tạ: KIÊN NHÃN VÃN LÀ TẤT CẢ - “GEDULD IS ALLES” (rainer Maria Rilke, xin đọc Rilke của Phạm Công Thiện, trang 27, 1969, Cornell University Library, Wason PT 2635, 165, 275, NUL 72-2451). Những lời nói dẫn của đại thi hào Đức Rilke đáng được kiên nhẫn trích lại một lần nữa nơi đây vì chính Rilke là một thi sĩ suốt đời ăn nằm trọn vẹn tất cả những ý nghĩa của sự kiên nhẫn. Và cũng chính Rilke là nhà thơ đã sống trọn vẹn với tinh thần đạo lý Phật Giáo mà chúng ta còn nhìn thấy lại trong mấy bài thơ tuyệt vời của Rilke về Đức Phật như bài thơ nhan đề: “*Đức Phật trong sự quang vinh hiển ngời*”; Rilke tôn kính gọi Đức Phật là “trung tâm điểm của tất cả mọi trung tâm điểm, căn nguyên của mọi căn nguyên” (Mitte Aller Mitte, Kern Der Kerne) và ca tụng: “Trong pháp thân Đức Phật đã bắt đầu/một cái gì đó mà sáng rực lâu dài hơn những mặt trời...” Vài suy nghĩ kiên nhẫn về đức kiên nhẫn trong Phật giáo đã được viết ra trong ánh sáng của Kinh luận Phật giáo từ nguyên thủy cho đến toàn bộ Đại thừa Phật giáo gồm luôn cả Kim Cương thừa của Mật tông Tây Tạng; ngòi bút của người viết đã được hướng dẫn bởi một thể lực khủng khiếp của “một cái gì đó sáng rực lâu dài hơn tất cả những mặt trời”. Vâng lệnh theo truyền thống tôn nghiêm của luận thuyết Phật giáo, người viết tôn kính khởi đầu bằng sự quăng bỏ cả thân, khẩu, ý của mình xuống dài sát mặt đất để phụng ngưỡng đức Phật qua câu kệ tán tụng của đại sư Nàgàrjuna (Long Thọ) trong phần mở đầu của *Trung Luận* (Mùlamadhya-makakàrika) mà tư tưởng vĩ đại khủng khiếp đã soi đường người viết bước đi từng bước một một cách kiên nhẫn trên con đường trở về đỉnh núi cao nhất của nhân loại, Hy Mã Lạp Sơn của triết lý Tuyết sơn của đạo lý từ Đông sang Tây, một cái gì cao ngất mà tất cả ý thức con người phải sụp đổ:

Anirodham Anutpàdam Anucchedam Asàsvatam /

Anekàrtham Anànàrtham Anàgramam Amrgamam /

Yah Prativityagamutpàdam Prapancopasamam Sivam /

Desayàmàsa Sambuddhah Tam Vande Vandatàm Varam.

Viết dịch:

Con xin phụng ngưỡng đấng Toàn Giác, bậc Tôn Sư siêu việt nhất, người đã thuyết giảng cái không ngừng cái không khởi, cái không tiêu mất, cái không còn lại, cái không giống, cái không khác, cái không đi; người đã thuyết giảng lý duyên khởi, cái tương phát tương khởi đồng nhịp (*pratīyasamutpāda*) , sự an nghỉ tuyệt vời của những vọng thức, vọng niệm, vọng tưởng, vọng ý, vọng ngữ, vọng ngôn, hý ngôn, hý luận, dị tưởng, biệt tưởng, động tưởng, tán ý, hoằng tương, động ý-sự an dịu của những động niệm, những tư tưởng tản mạn (*prapancopasama*) , sự an dịu giải thoát diệu huyền tuyệt diệu tốt lành (*siva*) (toàn thể quyền Trung

Luận của Long Thọ đã được tôi dịch xong từ chữ Phạn từ 3 năm nay mà tôi vẫn kiên nhẫn giữ lại vì chưa tiện xuất bản. P.C.T. 1994).

Chỉ có bốn câu kệ mở đầu trên của Long Thọ (Nàgàrjuna) mà phải dịch ra Việt ngữ dài dòng như trên, thế mà người viết vẫn chưa diễn được hết tất cả ý nghĩa súc tích của Long Thọ, bốn câu kệ trên của Nàgàrjuna có sức mạnh công phá dữ dội gấp triệu lần phương trình nguyên tử của Einstein (thực ra Einstein không đáng được đem ra so sánh ở đây với Nàgàrjuna, vì Einstein nằm ở bình diện khác của kiến trúc vọng niệm, còn Nàgàrjuna thì phá hủy tất cả mọi bình diện và phá hủy tất cả sự vận hành của động niệm). Không phải tình cờ ngẫu hứng người viết mở đầu bài viết vài suy nghĩ kiên nhẫn về đức kiên nhẫn bằng sự trích dẫn và diễn dịch bốn câu kệ trên của Long Thọ, vì chính bài kệ tán mở đầu trên Trung Luận (Mùlamadhyamakakàrika) chính là “trung tâm điểm của tất cả mọi trung tâm điểm, căn nguyên của tất cả mọi căn nguyên” để chúng ta nhảy thẳng vào tính thể và thể tính của sự kiên nhẫn trong Phật giáo.

Chúng ta chưa đủ chuẩn bị tinh thần để hiểu ra ngay ý nghĩa súc tích của bốn câu kệ trên. Chúng ta cần phải kiên nhẫn chờ đợi một giây phút nào đó bất ngờ khi tất cả điều kiện đã được thể hiện đúng lúc thì bốn câu kệ trên bùng vỡ sáng ngời lên “hơn cả những mặt trời”. Hai chữ Phạn nặng nghĩa nhất trong bốn câu chữ Phạn trên của Long Thọ là chữ *Pratityasamutpada* và chữ *Prapancopasama*; thực ra *Pratityasamutpada* chỉ có nghĩa quen thuộc “lý duyên khởi” và *Prapancopasama* có nghĩa không quen thuộc là “an định những động niệm vọng thức”, tuy nhiên, tất cả vấn đề không phải chỉ giản dị như thế, và vấn đề của chúng ta không phải chỉ là vấn đề tìm hiểu ý nghĩa chính xác, mà vấn đề căn bản nhất, vấn đề sống chết chính là sự vận hành di động liên tục của tất cả những kiến thức tâm thức, và chính sự vận hành chuyển động của tất cả ý niệm tán mạn là cái đi ngược lại đức kiên nhẫn; sự kiên nhẫn đúng nghĩa siêu việt trong Phật giáo chính là: làm an nghỉ, làm an định những động tưởng tán ý, tức là ý nghĩa của chính chữ *Prapancopasama* trong bốn câu kệ chữ Phạn ở trên của Long Thọ. Khi suy nghĩ về đức kiên nhẫn trong Phật giáo và khi mở đầu trích dẫn bốn câu kệ của Long Thọ để ngưỡng phụng đáng Thế Tôn, hốt nhiên chúng ta đã được nhảy thẳng vào trung tâm điểm của đức kiên nhẫn trong Phật giáo: Kiên Nhẫn là sự an nghỉ của tất cả vận hành ý niệm; Kiên Nhẫn là đi ngoài sự phân biệt ý niệm, đi ra ngoài sự vọng tưởng tán mạn, đi ra ngoài sự phân biệt ý niệm, đi ra ngoài sự tưởng tượng sai lạc, đi ra ngoài sự phóng đại của tâm thức, đi ra ngoài tác động của ngôn ngữ và ý niệm, đi ra ngoài sự đùa chơi của chính chữ nghĩa đối với chữ nghĩa, đi ra ngoài tất cả kiến trúc vọng thức mà chữ Phạn gọi là *Nisprapanca* và chữ Tây Tạng gọi là *Sprospa medpa*. Điều quan trọng nữa khiến cho chúng ta cần phải kiên nhẫn lưu ý: sự đi ra ngoài cũng chỉ là sự kiến trúc của vọng thức và vọng tưởng. Như thế chúng ta cần phải kiên nhẫn đi lại từ bước đầu, đi lùi lại xa hơn nữa và thể hiện một cách kiên nhẫn sự vận hành của chính ý niệm kiên nhẫn trong sự tu hành của Phật giáo nguyên thủy và của Đại thừa cùng với Mật tông Tây Tạng.

Nhiều khi người thường nói nhiều về đức kiên nhẫn lại là người thiếu mất kiên nhẫn nhiều nhất. Chính người viết đã phải tự nhận “thân chứng” sự thiếu mất kiên nhẫn trong đủ mọi dạng thái tế nhị và phức tạp. Càng thiếu kiên nhẫn thì càng thấy thấm thía ý nghĩa cô quạnh của hai chữ “kiên nhẫn”. Tìm cho ra tất cả lý do để cắt nghĩa sự thiếu mất kiên nhẫn thì cũng khó khăn như tìm cho ra tất cả lý do để cắt nghĩa sự hiện diện của đức kiên nhẫn. Có lẽ ý thức (hay tiềm thức) đã thôi thúc khiến mình đi tìm lý do để cắt nghĩa cái này (và cái kia), đó là một sự thiếu mất kiên nhẫn của chính tâm thức bất mãn trong giây phút hiện tại. Sự bất mãn bùng dậy từ ý thức leo lét của hiện diện đìu hiu, lôi kéo bóng tối của tương lai vồ chụp lên không gian lung lay và nghiền nát quá khứ thành tro tàn đầy khói trắng. (Đôi khi cũng cần nói “văn chương” một tí để phủ lấp sự thiếu mất kiên nhẫn của chính ngôn ngữ diễn đạt). Người thiếu kiên nhẫn thường khi hay nói nhiều, nói “phóng đại”, nói nhừa nhựa lòng thông như văn phong của Faulkner (chỉ khi viết văn thì Faulkner mới viết lê thê lòng thông còn trong đời sống thường nhật thì Faulkner rất ít nói. Đôi khi cũng cần ăn nói lạc đề một chút, đang lúc viết về đức kiên nhẫn trong đạo Phật mà lại đề cập Faulkner, không khác gì gián tiếp đề nghị với người đọc đừng đọc bài viết này và hãy đi tìm đọc Faulkner để thể nghiệm đức kiên nhẫn cho đôi mắt mỏi mệt sau một ngày lao lung với sinh kế chịu đựng; lạc đề mà vẫn nhập đề : chỉ có Faulkner là nhà văn Mỹ duy nhất đã sử dụng chữ “endurance” và chữ “endure” một cách thiên tài u ám mà một ngàn trang giải thích ý nghĩa của đức kiên nhẫn cũng không đủ lôi dậy ma lực kỳ quái của âm hưởng ngữ động trong văn chương kiên nhẫn của Faulkner, một trong vài ba bút pháp li lợm kiên nhẫn nhất của nền văn học hiện đại).

Sự bất mãn đối với nỗi im lặng nặng nề của đời sống làm cho mình trở nên ồn ào (ồn ào âm thầm trong đầu hay ồn ào thể hiện ra ngoài trong cử chỉ điệu bộ), lúc nào mình cũng cảm thấy bức bách; có cái gì thường xuyên thôi thúc mình động đậy không ngừng; lúc nào mình cũng cảm thấy bận rộn và không có thì giờ (hoặc có thì giờ quá nhiều để lúc nào cũng thấy thì giờ là cơn bức bách nghẹt thở), lúc nào cũng mong đợi một cái gì khác xảy đến và thường tình thì chẳng có gì xảy đến; và thế rồi một hôm bỗng có cái gì thực sự xảy đến: cái chết vùng vẫy xuất hiện một cách li lợm kiên nhẫn; cái chết xuất hiện một cách đúng meo luật văn phạm, đúng chính tả, như chữ nhẫn phải viết dấu ngã. Cái chết xuất hiện một cách tàn nhẫn như chữ nhẫn trong chữ Tàu: tất cả ý nghĩa hình nhi hạ học của đức kiên nhẫn đã được sử dụng một cách cụ thể hữu hình và rất gợi hình qua chữ nhẫn với bộ đao dè lên trên bộ tâm: cái đao thêm một nét, thành mũi dao nhọn (nhận) đặt lên trên trái tim; kiên nhẫn có nghĩa là chịu đựng cho lưỡi dao nhọn kẻ sát lên trên trái tim. Tinh thần kiên nhẫn Việt Nho đã lộ nguyên hình trong chữ nhẫn (muốn thấy nhẫn gợi hình một cách rùng rợn thế nào, xin kiên nhẫn nhìn cái hình vẽ lưỡi dao đời thái cổ ở Tàu trong quyển sách đáng nhớ của L. Wieger, *Chinese Characters, Their Origin. Etymology, Histori, Classification and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents*, 1965, trang 141-142, và nhất là trang 365). Còn tinh thần kiên nhẫn của Việt đạo được thể hiện và bao dung chứa đựng trong chữ “súc” của Đạo

Đức Kinh (chương 51: “*Đạo sinh chi, đức súc chi. . .* Cố Đạo sinh chi, đức súc chi...), bất ngờ lóe bùng lên sự “thụ nhận”, chịu đựng mũi dao nhọn, chịu đựng gánh lấy sự tự trách nhiệm trước nỗi ly hương cùng độ của dân tộc trong sự kiên nhẫn của ánh sáng tâm linh: “thụ quốc chi cấu, thị vi xã tắc chủ, thụ quốc bất tường thị vi thiên hạ vương” (*Đạo Đức Kinh*, chương 78: “chịu đựng những sự như bản ô nhục, hoạn nạn của quê hương, chịu đựng những điều không làm tai họa, hoạn nạn của quê hương...”); lúc nào cũng phải chịu đựng “chính ngôn nhược phản”, thực hiện đức kiên nhẫn việc thống trị cái khí, “chuyên khí” (*Đạo Đức Kinh*, chương 10), thường luôn “độc một lòng giữ sự trầm lặng” (thủ lĩnh đốc, DDK, chương 16) trong cơn gió bàng bạc thổi từ rặng núi Cẩm (Thiên Cẩm Sơn) của đất Việt Nam, ứng hiện trong quả Khiêm trong đất có núi địa chung hữu sơn của Việt Dịch. Sự Khiêm Nhẫn đã được thành tựu trọn vẹn trong thân thể sự nghiệp của một triết gia vĩ đại nhất của quê hương tức là Nguyễn Bình Khiêm ở thế kỷ XVI, (không phải tình cờ ngẫu nhiên mà đỉnh núi cao nhất của Triết Lý Tư Tưởng Việt Nam lại mang tên là Bình Khiêm). Ngoài Nguyễn Bình Khiêm, Việt Nam còn giữ lại mãi mãi lời thơ giấu kín của Nguyễn Du, người đã thể hiện toàn triết Việt Phật trong bài thơ bất ngờ “Luong chiêu minh thái tử phân kinh thạch đài” mà tinh thần của Việt Phật đã được nói lên trong câu “ngã độc kim cương thiên biến linh” (ta, Nguyễn Du, đã đọc kinh Kim Cương đến hàng ngàn lần). Tất cả ý nghĩa của hai chữ kiên nhẫn trong ngôn ngữ Việt Nam đã tựu thành quyết liệt và quyết định trong ý thức ly tượng (ly nhất thiết chư tướng) của thi hào Nguyễn Du với mấy chữ “vô tự thị chân kinh” (ngã độc kim cương thiên biến linh / Kỳ trung áo chỉ đa bất minh / Cập đáo phân kinh thạch đài hạ / Tài tri vô tự thị chân kinh). Trước bốn câu thơ này, Nguyễn Du đã nhắc lại Huệ Năng, lục tổ Thiền tông nhân loại, đại thiền sư Việt Nam sinh tại Lãnh Nam, miền đất xưa của Việt Nam. Từ Huệ Năng đến Nguyễn Du, tất cả dòng Thiền tông Việt Nam đều được khai phát bí mật từ kinh Kim Cương, Bát Nhã ba la mật đa. Đức kiên nhẫn và khiêm nhẫn của Việt Phật (được thể hiện từ Huệ Năng đến Nguyễn Du qua kinh Kim Cang) đã cư mang và chuyển hóa toàn triết Việt Nho, Việt Lão và Việt Dịch, không phải để trở thành một thứ “tam giáo đồng nguyên” như thiên hạ lầm tưởng mà là một cái gì rất bướng rất bình, rất bướng bình mà Nguyễn Du gọi là “vô tự”. Do đó, triết lý (viết thường) và Triết Lý (viết hoa) của Việt Nam có thể được gọi là “Triết Lý Vô Tự” mà đức Kiên Nhẫn và Khiêm Nhẫn đã được chuyển tính qua “nhẫn nhục ba la mật” của Kinh Kim Cang: Nhẫn Nhục không phải là Nhẫn Nhục, mới được gọi là Nhẫn Nhục. Kiên nhẫn đọc đi đọc lại kinh Kim Cang đến hàng ngàn lần, kiên nhẫn thấy rằng mình mù mờ không hiểu gì cả, rồi cứ tiếp tục kiên nhẫn đọc đi đọc lại Kinh Kim Cang đến vài trăm ngàn lần nữa, một hôm bỗng nhiên hàng trăm ngàn triệu chữ nghĩa bỗng bùng vỡ nát bấy ra và thị hiện thành ra “vô tự”. Kiên nhẫn đi và kiên nhẫn lại, cố gắng kiên nhẫn trong từng giây phút mà vẫn không thấy đâu là kiên nhẫn cả; mình ý thức một cách tàn nhẫn cả trăm ngàn lần rằng mình không có kiên nhẫn, rằng mình vẫn thiếu mất kiên nhẫn. Cứ tiếp tục xô đẩy sự thiếu mất kiên nhẫn đến độ cuối cùng thì bỗng nhiên sự thiếu mất kiên nhẫn cùng độ chính là sự kiên nhẫn lâu dài nhất nằm ẩn giấu trong ý thức nảy lửa

hùng hực rằng sự kiên nhẫn không có thực và sự thiếu mất kiên nhẫn chỉ là sự thiếu mất của một cái gì vốn bản tính là thiếu mất, tức là thiếu mất cái thiếu mất. Cái gì đó đã bị thiếu, bị mất, cái gì có mà thiếu mất thì chà đạp thống trị mình, bức bách mình; nhưng cái không có lại càng bức bách chà đạp mình còn nặng nề hơn tất cả hữu thể. Cái có và cái không, cái vừa có vừa không có, cái không có và không không, vừa không không có vừa không không không, chính tất cả lý luận văn tự tứ cú này xô đẩy mình trong vòng điên đảo đốt cháy của cái gọi là “sự thiếu mất kiên nhẫn”. Đức Kiên Nhẫn trong đạo Phật không phải kiên nhẫn hiểu theo bất cứ phạm trù tứ cú nào (lý luận sơ đẳng mà bất cứ người nào mới bắt đầu học Phật đều phải thân chứng, khẩu chứng và ý chứng toàn diện thì mới mong bước vào mảnh đất nhỏ nhất của sơ địa đề tiêu diệt trí thức “thông thái, uyên bác, đa văn, đa kiến” của phàm phu tính) . . .

Bước đầu tiên đi vào đức kiên nhẫn trong đạo Phật là: “có một cái gọi là kiên nhẫn” (hữu nhi bất không); bước thứ hai là: “không có cái gọi là kiên nhẫn” (không nhi bất hữu); bước thứ ba là: “vừa có cái gọi là kiên nhẫn vừa không có cái gọi là kiên nhẫn” (diệc hữu diệc không; chữ Phạn gọi là “ubhayasamki-rnàtma”; bước thứ tư là: vừa không có cái gọi là kiên nhẫn vừa không có cái không có kiên nhẫn” (bất hữu bất không, phi hữu phi không) chữ Phạn gọi là: ubhayapra-ti-sedhasvabhàvatà). Đây là bốn bước đầu tiên thấp nhất để bước vào đức Kiên Nhẫn trong đạo Phật. Tất cả mọi sự xuyên tạc và hiểu sai ý nghĩa đức Kiên Nhẫn trong đạo Phật đều bị kẹt trong tứ cú phân biệt.

II. KIÊN NHẪN TRONG PHẬT GIÁO VÀ KIÊN NHẪN TRONG THẦN HỌC THIÊN CHÚA GIÁO VÀ TRONG CÁC TÔN GIÁO KHÁC

Tất cả ý nghĩa siêu việt (siêu tứ cú, việt bách phi) trong tất cả kinh luận của Phật Giáo (từ nguyên thủy cho đến Đại thừa và Kim cang thừa Mật tông nói về đức Kiên Nhẫn, đều nằm trong bước nhảy tuyệt vời, phóng ra ngoài “tứ cú phân biệt, bách phi” (vọng kiến của không gian và thời gian giả định) . Tất cả triết lý Đông Tây, tất cả tôn giáo đều ca tụng đức Kiên Nhẫn, nhưng tất cả đều bị kẹt trong tứ cú phân biệt và bách phi giả định (dù là thần học phủ định, loại thần học cao tuyệt tột đỉnh, “théologie négative”, tức là theologia negativa, loại thần học phủ định xuất hiện trong tác phẩm của Pseudo-Dionysius, Scotus Erigena, Meister Eckhart và Nicholas of Cusa, tất cả những loại thần học Thiên Chúa Giáo này vẫn còn vướng kẹt trong tứ cú phân biệt và bách phi giả định, như khi Nicholas of Cusa định nghĩa Thượng Đế là “trung tâm của trung tâm, cứu cánh của cứu cánh, danh hiệu của danh hiệu, tính thể của tính thể, vô thể của vô thể” thì tất cả định nghĩa này đã bị phá vỡ trong Trung Luận của Long Thọ và thập bát không của Bát Nhã). Có thể có người nói rằng đạo nào cũng dạy kiên nhẫn và tất cả thánh nhân của mọi tôn giáo đều dạy kiên nhẫn, nhưng người ta vẫn chưa thấy rằng tất cả ý nghĩa của đức Kiên Nhẫn trong Phật Giáo đều hoàn toàn triệt để khác hẳn tất cả ý nghĩa của hai chữ Kiên Nhẫn trong mọi đạo lý tôn giáo khác. Sự khác biệt sơ đẳng nhất là đức Kiên Nhẫn trong Phật Giáo không nằm kẹt trong Tứ Cú phân biệt, và sự khác biệt trầm trọng nhất, tế nhị nhất và khó

hiểu nhất là Không Nhẫn, và từ một luồng ánh sáng lộng lẫy khác, được gọi thấp hơn là: Vô Sinh Pháp Nhẫn (chữ Phạn gọi là Anutpattika - dharma - ksantih). Vô Sinh Pháp Nhẫn là kinh nghiệm siêu việt của đức Kiên Nhẫn toàn diện mà tất cả mọi thứ kiên nhẫn khác đều là những thứ kiên nhẫn giả danh, phụ thuộc, phiến diện và mang tính cách phàm phu tục tử. Tất cả những sự kiên nhẫn khác đều là kiên nhẫn không đúng chính nghĩa như thực. Đối với đạo Phật, tất cả sự Kiên Nhẫn nào còn kẹt trong tứ cú bách phi, còn kẹt trong tứ tướng (nhân, ngã, chúng sinh, thọ già) đều không phải là Kiên Nhẫn trong đạo Phật. Tất cả đạo lý hay tôn giáo nào giảng dạy đức Kiên Nhẫn mà không chấp nhận rằng “tất cả hành là vô thường; tất cả hành là khổ; tất cả pháp đều vô ngã” thì vẫn chưa phải là Kiên Nhẫn hiểu theo đạo Phật. Tất cả mọi sự Kiên Nhẫn nào không khởi phát từ “nhất thiết pháp vô ngã” thì đều là sự Kiên Nhẫn trá hình, chưa thực sự là Kiên Nhẫn như thực: cái kiên nhẫn khủng khiếp bí mật nhất của chính sự chuyển động tâm thức nẩy lửa trực nhận rằng không có cái gọi là Kiên Nhẫn và cũng không có cái gọi là “pháp” hiểu theo điều “hữu pháp” và “vô pháp”, mà cái không có ở đây phá vỡ cái không có của Tứ Cú và của chủ nghĩa Hư Vô quốc tế. Nói gọn: “nhất thiết pháp không” (Sarvadharmasūnyatā). Đứng trên bình diện cao tột khác, “nhất thiết pháp không” (Sarvadharmasūnyatā) chỉ là cái “không tánh” viên dung, viên nhập, tương dung tương nhiếp với 19 thể diệu tánh và thể diệu tánh, làm thành 20 Không Tánh của Bát Nhã (theo pháp số của bộ Đại Bát Nhã Pancavimsati Sāhasrikā Prajñāpāramitā). Còn riêng về vô sinh pháp nhẫn thì chưa hẳn cao tột nhất, vì chỉ là nhẫn thứ 4 trong ngũ nhẫn của Bát Nhã ba la mật kinh Nhân vương hộ quốc (như là phục nhẫn, tín nhẫn, thuận nhẫn, vô sinh nhẫn và nhẫn tịch diệt; thực ra có tới 14 đức Kiên Nhẫn, vì mỗi nhẫn ở đây đều có thượng nhẫn, trung nhẫn và hạ nhẫn; từ phục nhẫn cho đến vô sinh nhẫn đều có thượng trung và hạ; chỉ trừ ra nhẫn tịch diệt, đức nhẫn tột nhẫn thì chỉ có thượng và trung mà thôi).

Trong bộ Hoa Nghiêm Kinh thì Vô Sinh Pháp Nhẫn đứng vào hạng thứ ba trong Thập Nhẫn, và chính Như Không Nhẫn mới là đức Kiên Nhẫn cao nhất để thành tựu Vô Ngại Nhẫn Địa của tất cả Bồ Tát, để nghiêm tịnh tất cả Phật độ, để đến được tất cả pháp xứ thậm thâm, để thông đạt tất cả đạo ba la mật. Đại Bồ Tát thành tựu Như Không Nhẫn thì đạt được thân Như Lai (Mười đức Kiên Nhẫn trong Phẩm Thập Nhẫn là: âm thanh nhẫn, thuận nhẫn, vô sinh pháp nhẫn, như huyền nhẫn, như diệm nhẫn, như mộng nhẫn, như hương nhẫn, như ảnh nhẫn, như hóa nhẫn, như không nhẫn). Nơi đây chỉ mới đề cập đại khái về những dạng thái đa dạng của đức Kiên Nhẫn trong đạo Phật; con đường kiên nhẫn dẫn đến đức Kiên Nhẫn trong đạo Phật còn rất dài và cần khai triển lần lần từ rộng đến sâu, từ thấp đến cao. Bước đi từng bước từ kinh đến luận, người viết sẽ kiên nhẫn mở rộng ra tất cả khía cạnh ẩn kín của đại nhẫn. Có kiên nhẫn đi qua tất cả con đường của Phật Giáo, từ tạng kinh Pāli và những kinh Sanskrit cho đến tạng kinh Tây Tạng, rồi kiên nhẫn trở về với đôi ba câu thơ kệ súc tích như đoạn kệ thứ 184 sau đây trong kinh Pháp cú (Dhammapada) bằng tiếng Pāli thì chúng ta mới giật mình nhìn thấy lại được tất cả rực sáng tuyệt vời mà tất cả

giáo lý Phật Giáo đã được cô đọng tập trung đến độ cuối cùng của khả năng ngôn ngữ loài người trong hai câu kệ dưới đây:

*Khantì paramam tapo titikkhà
Nibbànam paramam vadanti buddhà*

Xin dịch ra văn xuôi:

*Chư Phật dạy rằng Sự Kiên Nhẫn Chịu Đựng là sự tu hành
khổ hạnh cao tuyệt đỉnh / Niết Bàn cao tuyệt đỉnh .*

(Bản dịch Kinh Pháp Cú của Hòa Thượng Thích Minh Châu đã không được tôi sử dụng ở đây, cũng như bản dịch của Hòa Thượng Thích Trí Đức cũng thế; hai bản dịch khác nhau của nhị vị Hòa Thượng chỉ được dùng để lưu hành cho quảng đại quần chúng dễ hiểu, vì lợi ích cho chúng sanh. Công đức lớn lao của nhị vị rất đáng ngưỡng mộ. Tôi tự dịch lấy và theo sát nguyên tác Pàli hơn những bản dịch có sẵn. Lời chú thích này cũng áp dụng cho những bài kế tiếp mỗi khi tôi trích dẫn kệ thơ tiếng Pàli của Kinh Pháp Cú hay bất cứ kinh nào khác bằng chữ Pàli, chữ Sanskrit và chữ Tây Tạng. Sự kiên nhẫn học Phật tôi thiếu đòi hỏi thế...)

Chúng ta chưa đủ chuẩn bị sự tu dưỡng tâm linh để giựt mình trực nhận tất cả thần lực vĩ đại và Phật lực vô biên chứa đựng trong hai câu thơ kệ ngắn gọn ở trên, chúng ta hãy kiên nhẫn bước lại từ bước đầu một lần nữa (và nhiều lần nữa) trong những bước đi dậm chân tại chỗ...

Sự phân biệt cặn kẽ giữa sự kiên nhẫn này với sự kiên nhẫn khác chỉ là công dụng của vọng tưởng biến kế sở chấp trong thế giới ngôn thuyết. Ngược lại với công dụng là vô công dụng, nhưng vô công dụng hạnh (kinh Lăng Già gọi là Anàbhogacarya: “không mục đích, không tiêu điểm, không dụng, không công, không chủ đích, không có cái gọi là “tối hậu tự thành” theo nghĩa Hy Lạp telos trong triết lý Plato và rõ rệt cao siêu nhất là trong triết lý Aristote”; trong đời sống Phật Giáo không thể nào có nghĩa rằng người tu hành chỉ sống bập bênh, tà tà trôi nổi theo kiểu chịu đựng nhẫn nhục một cách thụ động hèn nhát. Trái lại vô công dụng hạnh (Anàbhogacarya) là sự tự dụng công triệt để với tất cả những khả tính cuối cùng của sức kiên nhẫn chịu đựng của tại tính đề phá vỡ tất cả mọi thứ kiên nhẫn tầm thường của hạng phàm phu, ngu phu, trẻ con (bala, bala-prithagjana) và quay ngược lại tự chuyển hóa tất cả mọi hình thái kiên nhẫn (của phàm phu, ngoại đạo, thanh văn, bích chi Phật) thành ra cái kiên nhẫn phi kiên nhẫn và cái phi kiên nhẫn kiên nhẫn của cái gọi là “thánh trí tự chứng” hay “thánh trí tự giác” của chư Phật (chữ Phạn đặc biệt của kinh Lăng Già gọi là “Pratyatmāyajnāna”). Cảnh giới của ngôn thuyết không phải là cảnh giới của tự giác thánh trí (tự giác thánh trí cảnh giới là prayatmāyajnānagocara, tức là lãnh vực tâm linh, lãnh địa cảnh giới được thể hiện bởi trí tuệ cao quý linh thiêng từ tận móng tâm thức, nội tính sâu thẳm nhất của cái gọi là tự chứng tự giác). Sự tự

thức vận hành quay ngược chuyển hóa trọn vẹn chính là cái gọi là chuyển y (thuật ngữ của kinh Lăng Già gọi là Parāvritti, chuyển xoay trọn vẹn, quay ngược lại tất cả ý thức, chẳng những đối với tất cả ý thức tầm thường mà đến ngay cả “ý thức siêu việt” theo điều Kant và theo điều Husserl cũng phải được xoay chuyển triệt để và chẳng gì còn giữ lại ngoài ra tự tính bản nhiên trong sạch trọn vẹn. Chỉ từ trong cảnh giới (gocara) của thánh trí tự giác (pratyātmāryajñāna) mới bất ngờ bùng sáng lên ý nghĩa lạ lùng của đoạn kệ thứ 184 trong kinh Pháp Cú (Dhammapada) bằng tiếng Pāli: “Chư Phật dạy rằng sự kiên nhẫn chịu đựng là sự tu hành khò hạnh cao tuyệt đỉnh / Niết Bàn cao tuyệt đỉnh...” (Khanti paramam tapo titikkhā nibbānam paramam vadanti buddhā) mà chúng ta đã được lắng nghe một lần ở trên. Chúng ta vẫn chưa đủ sự chuẩn bị tâm thức để đón nhận tất cả ý nghĩa phi thường của đoạn kệ trên của Kinh Pháp Cú. Sự tự chuẩn bị tâm thức sẵn sàng để đón nhận thánh trí, tinh thần cởi mở phơi phới để đón nhận chánh trí (samyagināna, một trong ngũ pháp của Kinh Lăng Già) lòng mãi miết thiết tha cầu đạo, lòng chờ đợi son sắt chuẩn bị đón nhận một cái gì chuyển hóa sự ngu xuẩn lớn lao của đời mình thành ra sự tự giác, cũng chính là tinh nghĩa của chữ Phạn Ksanti (người Tàu dịch Ksanti là Nhân Nhục, nhưng chữ Phạn Ksanti còn có nghĩa: “dự bị sẵn sàng chuẩn bị tinh thần để đón nhận sự hiểu biết, đón nhận như thực chân thức”). Thế là từ bước đầu đến đây, chúng ta chỉ bước đi dò dẫm để chuẩn bị đón nhận một thứ dự thức nào đó về đức Kiên Nhẫn trong Phật Giáo: thực ra, chính sự chuẩn bị tinh thần ấy đã là tinh nghĩa của sự kiên nhẫn trong phúc ghĩa của chữ Phạn Ksanti!

Chúng ta đã bước vào tinh nghĩa sơ đẳng của Kiên Nhẫn; chúng ta đã chuẩn bị sẵn sàng để đón nhận sự hiểu biết về một cái gì đó gọi là Phật Nhẫn. Tuy nhiên, sự chuẩn bị tinh thần của chúng ta vẫn còn nằm trong cảnh giới của phàm phu tục tử; chúng ta vẫn chưa đi vào được bên trong cảnh giới của tự giác thánh trí. Chúng ta đã cố gắng nỗ lực hết sức để bước vào cảnh giới của thánh trí tự giác (prayātmāryajñānagocara), nhưng chúng ta vẫn luôn luôn bị hất ra ngoài và bị lọt mãi vào trong vòng ngôn thuyết văn tự, vì chính sự nỗ lực sức miệt mài cố gắng để tìm hiểu ý nghĩa của sự kiên nhẫn đã là một chương lực và làm trở ngại cho việc tự chứng tự giác; công dụng (Ābhga) của ngôn thuyết văn tự (chữ Phạn Lăng Già gọi là Désanāpāthakathā, cái gọi là “ngôn thức văn tự, ngôn thuyết ngữ đạo”, “désanāpāthakathā”, là cái đi ngược lại với cảnh giới của thánh trí tự giác) chỉ là phân biệt cận kề sự kiên nhẫn này với sự kiên nhẫn khác và bỏ quên lòng từ bi; sự kiên nhẫn của ngôn thuyết văn tự vẫn chưa phải là Kiên Nhẫn trong đạo Phật, vì kiên nhẫn chỉ thực sự là kiên nhẫn mỗi khi đó là Sự kiên Nhẫn phát xuất từ vô công dụng hạnh theo nghĩa kinh Lăng Già (chữ Phạn của vô công dụng hạnh, Anābhogacaryā còn có nghĩa là: “sự không cần cố gắng không cần nỗ lực, không cần dụng công”). Vô công dụng hạnh (anābhogaryā) của diệu trí tự giác (pratyātmāryajñāna) được “phương tiện thiện xảo hóa” qua lòng đại bi (mahākaraṇā) của Bồ Tát: “Kiên Nhẫn Ba La Mật (Ksanti-pāramitā) chỉ được thành tựu trọn vẹn mỗi khi có Đại Bi đối với tất cả chúng sanh” (theo di bản kinh Bát Nhã bằng ngôn ngữ Khotan (được khai quật từ vùng sa mạc Tân Cương: Khotanese Buddhist Texts, nguyên tác do H.W.

Bailey xuất bản, trang 54-61). Chẳng những Kiên Nhẫn Ba La Mật chỉ thực sự là kiên nhẫn Ba La Mật lại còn tương nhiếp và phải tương nhiếp với tất cả Ba La Mật khác (tương nhiếp với bố thí ba la mật, với trì giới ba la mật, với tinh tấn ba la mật, với thiền định ba la mật, với bát nhã ba la mật trong lục ba la mật; với phương tiện thiện xảo ba la mật, với nguyện ba la mật, với lực ba la mật, với trí ba la mật trong thập ba la mật).

Tính cách tương nhiếp đã được nhấn mạnh dứt khoát trong phẩm Lục độ tương nhiếp của Bộ Đại Bát Nhã ba la mật. Chẳng những thế, chẳng những lục độ ba la mật tương nhiếp với thập ba la mật mà thập ba la mật lại còn phải tương nhiếp với bách ba la mật trong lòng sâu thẳm không đáy của Tư Tưởng Bát Nhã. Sau cùng mà chưa hẳn sau cùng, trăm ba la mật lại trở về tương nhiếp với một chữ A duy nhất. Tất cả tương nhiếp với một và một tương nhiếp với tất cả. sự tương nhiếp tròn trĩnh vĩ đại này chính là ý nghĩa siêu vô tự tính của Bát Nhị trong Phật Giáo. Bát Nhị có nghĩa đen là không hai nhưng vẫn không kẹt vào cái một, vì Một là tất cả, mà tất cả là nhất thiết pháp không. “Nhất Thiết Pháp Không” được thành tựu nghịch hướng trong đoạn kệ thứ 184 trong Kinh Pháp Cú: “Chư Phật dạy rằng sự Kiên Nhẫn Chịu Đựng là sự Tu Hành Khổ Hạnh cao tuyệt đỉnh / Niết Bàn tuyệt đỉnh...” (Khanti Parāṇāṃ Tapo Titikkhā / Nibbānaṃ Paramam Vadanti Buddha). Muốn hiểu cho ra đoạn kệ 184 này của Kinh Pháp Cú, chúng ta cần phải ngừng lại với Kinh Lăng Già một thời gian dài. Từ cảnh giới của thánh trí tự giác (Pratyātmāyājñānagocara) của Kinh Lăng Già, Chúng ta sẽ thấy được sự liên hệ trực tiếp giữa sự Kiên Nhẫn và vô công dụng hạnh (Anābhogacarya), giữa Kiên Nhẫn và Tự Giác Thánh Trí, giữa Kiên Nhẫn và Phân Biệt Vọng Tưởng (vikalpa), giữa Kiên Nhẫn và Ngôn Thuyết Văn Tự (desanāpāthakathā), giữa Kiên Nhẫn và Tam Tự Tánh (chữ Phạn gọi Tự Tánh là Svabhāva), giữa Kiên Nhẫn và 108 câu hỏi của kẻ cầu đạo: Nói đến Kiên Nhẫn là phải nói đến Niết Bàn (như đoạn kệ 184 trong Pháp Cú kinh đã mở đường cho lộ trình cầu đạo). Nhưng “nói đến, nói về” có nghĩa thế nào đối với Kiên Nhẫn trong đạo Phật? Thế tính của ngôn thuyết văn tự (desanāpāthakathā) vẫn đối nghịch với tự giác thánh trí?

Kiên Nhẫn, theo tinh thần Lăng Già và theo cả tinh thần Bát Nhã, phải xuất hiện với hình thức ngôn thuyết: “Kiên Nhẫn là phi Kiên Nhẫn”? Chỉ có thể vượt qua “ngôn thuyết văn tự” khi mà chúng ta đã đẩy được “ngôn thuyết văn tự” cho tới nơi và tới chốn cuối cùng của ý thức phân biệt. Sự phân biệt cận kề giữa sự kiên nhẫn này với tất cả những sự kiên nhẫn khác vẫn là công dụng hữu hiệu nhất để cho sự chuẩn bị tinh thần đón chờ đọt đọt nhập bất thần của sự im lặng đời sống tâm thức tĩnh lặng diệu thân của vô công dụng hạnh (anābhogacarya).

Bây giờ chúng ta hãy đi thẳng vào sự Kiên Nhẫn trong Kinh Lăng Già. Tại sao bắt đầu sự Kiên Nhẫn với Kinh Lăng Già mà không bằng những kinh khác? Lần lượt chúng ta sẽ sống với sự Kiên Nhẫn trong những kinh điển chính yếu khác. Nhưng bây giờ chỉ có Kinh Lăng Già mới mở ra công dụng đáng dụng

công nhất trong sự phá vỡ mọi kiến trúc ý niệm để khai hiện đời sống phạm hạnh tuyệt vời của vô công dụng hạnh. Chính Kinh Lăng Già cũng đã khai mở Lịch Sử Việt gam trong ý nghĩa triết lý của Sử Tính và Việt Tính, con đường cho Kinh Bát Nhã đóng vai trò quyết định tất cả sự vận hành chính yếu của Sử Tính Dân Tộc. Tỳ Ni Đa Lưu Chi, vị Tổ đầu tiên của Thiền Tông Việt Nam, là đệ tử của Tổ Tăng Xán, đệ tam Tổ Thiền Tông từ Bồ Đề Đạt Ma cho đến Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn, chỉ có Kinh Lăng Già là cơ sở tinh thần sự nuôi dưỡng đời sống tâm linh của việc “bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền” (không phải ngẫu nhiên vua Lý Thái Tông ở thế kỷ XI đã có câu thơ đáng nhớ trong bài kệ truy tán Tổ sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi: “hạo hạo Lăng Già nguyệt”), đến khi Lục Tổ Huệ Năng của miền Lĩnh Nam Việt Nam xuất hiện thì mới được linh hiện trọn vẹn tất cả khí phách phi thường của Bát Nhã và đặt lên nền móng bất di bất dịch của cái không nền móng trong suốt dòng tư tưởng đạo lý và triết lý Việt Nam. Trừng Lăng Già và Sen Bát Nhã tương nhiếp với nhau để quyết định trọn vẹn Sử Tính của Việt Tính dân tộc. Kiên Nhẫn trong kinh Lăng Già đã được khai thuyết như thế nào ? Thế nào Kiên Nhẫn mới đúng là Kiên Nhẫn thực sự, được nhìn từ Tự Giác Thánh Trí của kinh Lăng Già ? Kiên Nhẫn trong đạo Phật khác hẳn Kiên Nhẫn của ngoại đạo như thế nào ? Trước khi tìm hiểu những vấn đề này một cách sâu rộng tưởng cũng nên nhắc rằng theo Kinh Lăng Già thì Kiên Nhẫn Ba La Mật được phân biệt thành ba loại: thứ nhất là Kiên Nhẫn Ba La Mật có tính cách thế gian, thứ hai là Kiên Nhẫn Ba La Mật có tính cách vượt thế gian, thứ ba là Kiên Nhẫn Ba La Mật có tính cách vượt xuất ra ngoài thế gian một cách cao siêu tốt đỉnh nhất (theo bản dịch đời Lưu Tống 424-454 của Cầu Na Bạt Đà La, bản dịch xưa nhất ở Tàu còn lưu lại: “thế gian nhẫn nhục ba la mật”, “xuất thế gian nhẫn nhục ba la mật” và “xuất thế gian thượng thượng nhẫn nhục ba la mật”). Tại sao Kiên Nhẫn Ba La Mật lại được phân biệt thành ba loại ? Kiên Nhẫn Ba La Mật có tính cách thế gian tương nhiếp với tính cách “biến kế sở chấp” (parikalpita) của tri thức; Kiên Nhẫn có tính cách xuất thế gian tương nhiếp với tính cách “y tha khởi” (paratantra) của tri thức, còn Kiên Nhẫn Ba La Mật có tính cách xuất thế gian thượng thượng lại tương nhiếp tính thể “viên thành thật” (parinispanna) của thánh trí (àryajnana). Kiên Nhẫn trong đạo Phật chỉ thực đúng nghĩa là Kiên Nhẫn như thực chứng mỗi khi đột hiện đột chuyển y tâm thức (parāvritti) trong dòng biển A lại da thức (alayavijnana), nền móng không nền móng của tất cả dạng thái ý thức (bát thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạn na thức và a lại da thức). Trong đột chuyển y toàn triệt của ý thức, vô thức, tiềm thức hạ thức, thượng thức và hiện thức, con người không còn là con người nữa và trở thành thánh nhân đại sĩ; kẻ sống một cách bình thản ung dung không nỗ lực không cố gắng, không mục đích (vô công dụng hạnh, với lòng Đại Bi bao la đối với tất cả chúng sinh, hiện thân của Kiên Nhẫn Ba La Mật xuất thế gian thượng thượng từ lòng sâu thẳm tuyệt vời lặng lẽ của cảnh giới thánh trí tự giác, xa lìa tất cả văn tự ngôn thuyết, xa lìa tất cả vọng tưởng phân biệt, trực nhận như sấm nọ rằng tất cả 108 vấn đề nhất của kẻ cầu đạo chỉ là 108 phi vấn đề, trong đó có vấn đề Kiên Nhẫn Ba La Mật đã được chuyển hiện thành ra phi vấn đề, phi Kiên Nhẫn Ba La Mật, vì

Kiên Nhân Ba La Mật và cả Kiên Nhân Ba La Mật xuất thế gian thượng thượng cũng chỉ là một đại mộng trong Đại Mộng thượng thượng của Nhất Thiết Pháp Không bài thơ vĩ đại nhất của vũ trụ, lãng đãng thênh thang như câu thi tán của kinh Lăng Già: “viễn ly chư đoạn thường / thế gian hằng như mộng / trí bất đắc hữu vô / nhi hưng đại bi tâm” và bạo động một cách bất ngờ lặng lẽ như một triệu mặt trời nổ bầy trên cao “nhất thiết vô niết bàn / vô hữu niết bàn phật / vô hữu Phật niết bàn / viễn ly giác sở giác...” chúng ta vẫn chưa được chuẩn bị đủ thần trí để đón nhận tất cả ý nghĩa phong phú của những câu tán thi này: chúng ta cần phải bắt đầu lại từ lúc ban đầu, theo điệu điệp khúc “bắt đầu lại từ đầu” của Plato và của cả Husserl; chẳng những thế thôi mà cần phải bắt đầu lại từ cái ban đầu không có ban đầu (vô thủy không) bắt đầu kiên nhẫn đọc lại trọn vẹn Kinh Lăng Già và tìm hiểu thế nào là Kiên Nhân Ba La Mật có tính cách thế gian, Kiên Nhân Ba La Mật có tính cách xuất thế gian, Kiên Nhân Ba La Mật có tính cách xuất thế gian thượng thượng. Chúng ta phải bắt đầu thực sự kiên nhẫn đọc đi đọc lại trọn vẹn Kinh Lăng Già thì ba loại Kiên Nhân trên may ra được hiện ra một cách “như nghĩa”, một cách “viên thành thật” trong “hạo hạo Lăng Già nguyệt”: Thế giới kiên nhẫn chỉ hiện ra mỗi khi tự tâm kiên nhẫn hiện ra đồng lúc.

D. KHAI THỊ NGỘ NHẬP PHẬT TRI KIẾN

PHẦN THỨ TƯ: TRÒ BÔNG

KẾT LUẬN

- I. Kiên Nhân Trờ Bông Trên Tuyết Đỉnh Hy Mã Lạp Sơn
- II. Nhấn Gửi Những Thế Hệ Thanh Niên Việt Nam Từ Khoảng 15 tuổi đến 18 tuổi.

I. KIÊN NHÂN TRỜ BÔNG TRÊN TUYỆT ĐỈNH HY MÃ LẠP SƠN

Đứng về mặt địa lý bí mật và vô hình, Tây Tạng chính là Việt Nam ở phương Bắc của tâm thức, và Việt Nam thực ra là Tây Tạng ở phương Nam của tâm linh. Tất cả sức mạnh tâm thức của Phật Giáo đã được tập trung trọn vẹn trên tuyết đỉnh Hy Mã Lạp Sơn, giống như hình ảnh dữ dội lạnh lùng của con ó trời bay vút trên tận tuyết mù thượng thượng tất cả chiều sâu thăm thẳm không đáy của Phật Giáo đã lắng đọng lại u trầm trong những kẽ đá của vùng núi cấm Thất Sơn Việt Nam, Hố Thảm của Tính Mệnh Nhân Loại, giống như hình ảnh hùng hực lửa bốc của con rắn thiêng cuộn tròn trên cổ ó, xoáy tròn trong những xoáy tròn vô biên Thế Mệnh.

Cách đây gần 1.000 năm, khi sức mạnh tâm thức của Phật Giáo mới bắt đầu phát triển chậm rãi ở miền Hy Mã Lạp Sơn thì tất cả tính thể và thể tính của Phật Giáo đã được tập trung trọn vẹn và sâu thẳm nhất ở tận cuối phương Nam Á Đông, từ Việt Nam cho đến Nam Dương. Ngay đến tổ sư nổi tiếng của Phật Giáo Ấn Độ, Atisa ở thế kỷ X và XI, người đã được thỉnh cầu sang Tây Tạng để dạy đạo Phật, chính Atisa cũng đã gian khổ vượt biển để đi về miền cực Nam của Á Đông để học đạo; trước khi sang Tây Tạng để truyền bá giáo lý đức Phật, Atisa đã thọ giáo với một sư phụ ở tận miền Nam Á Đông mà chu vi địa lý được thu gọn từ Việt Nam đến Nam Dương. Hiện nay, còn những bí ẩn siêu việt nào vẫn còn trên tuyết đánh Thất Sơn ở Việt Nam ?

Chỉ đủ sức mạnh tâm linh để nhìn thấy những bí ẩn siêu việt của Hy Mã Lạp Sơn, khi nào mình có đủ đầy kiên nhẫn để đi theo con đường của tổ sư Padmasambhava, người đầu tiên đã phát huy tinh túy của Phật Giáo vào miền núi Tây Tạng (Padmasambhava và Atisa là hai vị tổ sư có ảnh hưởng lớn nhất đối với truyền thống Phật Giáo Mật tông Tây Tạng). Theo truyền thống Tây Tạng thì Padmasambhava sống vào thế kỷ thứ VII và vẫn đang còn sống. Tin hay không tin, điều ấy chỉ quan trọng đối với người đọc. Còn đối với riêng tôi thì Padmasambhava vẫn đang còn sống và đang đứng ngó tôi, lúc tôi đang viết những dòng chữ này. Mấy ngón tay tôi đang run rẩy. Những lời dạy của đạo sư Padmasambhava đã vụt bừng sáng dậy trong tôi ngày hôm nay, một buổi sớm tinh mơ đầu xuân con Rắn. Cả một rừng bông kiên nhẫn đang trở bông sáng rực trên tuyết đánh Hy Mã Lạp Sơn của tâm thức và Thất Sơn của linh thức.

Padmasambhava đã dạy tôi những gì ?

- Bài học thứ nhất:

Đọc rất nhiều sách về đủ loại tôn giáo triết học, lắng nghe nhiều triết gia và đạo sư. Lao mình thể nghiệm bản thân qua nhiều phương pháp tu hành.

- Bài học thứ hai:

Chọn lựa một giáo lý duy nhất trong những giáo lý mà mình đã tìm học, rồi bỏ hết những giáo lý khác, như con ó chỉ vồ chụp mang đi một con cừu duy nhất trong cả bầy cừu.

- Bài học thứ ba:

Sống, ăn ở đời một cách khiêm tốn, tầm thường, nhỏ thấp, cung cách cử chỉ lặng lẽ từ tốn nhún nhường, không tìm cách làm cho người ta để ý đến mình và không tìm cách tỏ ra rằng mình là quan trọng đối với con mắt thế gian, nhưng đằng sau bề ngoài tầm thường đó thì hãy để tâm thức mình bay vút vượt lên trên tất cả quyền lực và danh vọng thế gian.

- Bài học thứ tư:

Dừng dưng bình thản lãnh đạm với tất cả. Ăn ở như con chó hay con heo mỗi lúc được có gì thì ăn nấy. Không thiên vị đối với những gì mình gặp trong đời sống. Không cố gắng thu đạt chiếm hữu hay tránh né bất cứ điều gì. Chấp nhận tất cả những gì xảy đến đời mình với sự dừng dưng bình thản. mặc kệ giàu hay nghèo, mặc kệ khen hay chê, không thị phi phân biệt cái này với cái kia, như đức hạnh và đời bại, vinh quang và nhục nhã, tốt và xấu. Không đau đớn khổ sở và cũng không ân hận những gì đã qua, và cũng không sung sướng hơn hờ và không hãnh diện về những gì mình đã thực hiện thành tựu.

- Bài học thứ năm:

Ngó nhìn những quan điểm xung đột và những phát hiện sinh hoạt đa dạng của chúng sinh với lòng bình thản khinh an và tâm thức siêu thoát. Phải hiểu rằng đời là thể và là thể điều tác động không thể tránh được của mỗi một sinh thể. Và như thế hãy luôn tỉnh lặng thanh thản trầm lặng. Ngó nhìn nhẹ nhàng xuống cuộc đời như một người đứng trên tốt đánh núi cao nhất, nhìn ngó xuống những thung lũng và những ngọn núi nhỏ trải ra dưới chân mình.

- Bài học thứ sáu:

Vô học và bất khả ngôn thuyết (nhảy vào Hồ Thẳm của Không Tánh).

II. NHẢY GỬI NHỮNG THỂ HỆ THANH NIÊN VIỆT NAM TỪ KHOẢNG 15 TUỔI ĐẾN 18 TUỔI

Tất cả tinh túy của Phật Giáo đã được tập trung cực độ trong những lời dạy trên của Padmasambhava như tiếng sấm nổ chặt đứt trái đất. Cách đây trên 30 năm, khi hãy còn là cậu con trai khoảng 17 hay 18 tuổi, tình cờ tôi đã được đọc những lời trên của Padmasambhava do bà đạo sĩ Mật tông người Pháp sống tới 100 tuổi, tên là Alexandra David-Neel trích dẫn lại trong một quyển sách của bà về Tây Tạng. Cách đây 30 năm, tiếng sấm sét nào đó đã chẻ hai cuộc đời tôi, và từ đó cuộc đời của tôi đã thay đổi hoàn toàn và đã đi hoang vu tít mù vào hướng khác. Sau 30 năm, bây giờ lắng nghe lại những lời trên của tổ sư Padmasambhava tôi được nhìn ngó ra trùng trùng vô tận rừng bông nở bùng trắng xóa trên tuyết đỉnh Thất Sơn và tốt đánh Hy Mã Lạp Sơn.

Tôi mơ mộng rằng đâu đó sẽ có được một số thanh niên Việt Nam (từ 15 hay 18 tuổi hay khoảng lứa tuổi đó; thời gian từ 15 tuổi đến 18 tuổi là những năm bí mật kỳ lạ mà tất cả những mộng tưởng và hoài vọng đều có thể xô đẩy

chuyển động trọn cả cuộc đời người này đi về một phương trời như định nào đó) tình cờ đọc được những lời dạy đạo trên của Padmasambhava và trọn tâm thức sẽ được chuyển động thay đổi toàn diện và sẽ có đủ sức mạnh tâm linh để nhìn ngó xuống cuộc đời, bình thản và trầm lặng, như một kẻ nào đó đã một lần đứng lặng lẽ trên tột đỉnh cao vút kia nhẹ nhàng trong sáng như mây trắng đập trên đầu nhân loại.

California, những ngày đầu năm 1989.

Bắt đầu viết từ ngày 8 tháng 8 năm 1983 tại Los Angeles, California, Hoa Kỳ và duyệt xong lộ trình tâm thức đã đi qua trên 10 năm trong quyển sách này vào ngày 14 tháng 7 năm 1994 tại trường sở của Viện Triết Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới ở thành phố Monterey Park, California, Hoa Kỳ.

Phạm Công Thiện

Los Angeles và Monterey Park ngày 14 tháng 7 năm 1994.

Nguồn: <https://www.tuvienquangduc.com.au/triet/10buocchan10.html>

www.thienquan.net

