

daisetz teitaro suzuki

huyền học
đạo phật
và
thiên chúa



kinh thi

HUYỀN HỌC ĐẠO PHẬT VÀ THIÊN CHÚA
(Mysticism: Christian and Buddhist)

DAISETZ TEITARO SUZUKI

Như Hạnh dịch

KINH THI
1974

MỤC LỤC

TỰA	1
PHẦN MỘT	2
I. MEISTER ECKHART VÀ PHẬT GIÁO	3
II. CĂN BẢN TRIẾT LÝ PHẬT GIÁO	21
III. “MỘT ĐIỂM NHỎ” VÀ NGỘ	41
IV. SỐNG TRONG ÁNH SÁNG CỦA VĨNH CỬU	49
V. CHUYỂN SINH	59
VI. ĐÓNG ĐÌNH VÀ GIÁC NGỘ	66
PHẦN HAI	71
VII. KONO-MAMA (“TA LÀ CÁI TA LÀ”)	72
VIII. GHI CHÚ VỀ “NAM MÔ A DI ĐÀ PHẬT”	81

o0o

TỰA

Cuốn sách này không hề có kỳ vọng là một nghiên cứu tường tận, có hệ thống về chủ đề đã đưa ra. Sách không ít thì nhiều chỉ là một thu thập những nghiên cứu mà tác giả đã viết dần dà trong khi nghiên độc, nhất là về Meister Eckhart, như là một đại diện của Huyền Học Thiên Chúa Giáo, vì tư tưởng của Eckhart rất là gần gũi với tư tưởng Thiền Tông và Chân Tông. Thiền và Chân Tông dị biệt biểu hiện ở chỗ: Thiền được gọi là “tự lực” trong khi Chân Tông được gọi là “tha lực”. Nhưng có một cái gì chung cho cả hai tông mà bạn đọc sẽ cảm thấy. Do đó, ta có quy Eckhart, Thiền và Chân Tông coi như cùng thuộc về trường phái huyền học vĩ đại. Mối dây liên hệ nền tảng của ba phái trên có thể không luôn luôn rõ rệt trong các trang sau đây. Tuy nhiên, hy vọng của tác giả là nó đủ mức kích thích để lôi cuốn các học giả Tây phương chú tâm nghiên cứu đề tài này. Tác giả muốn bày tỏ lòng cảm tạ đối với hai bản dịch Anh ngữ về Meister Eckhart, bản thứ nhất của C. de B. Evans và bản thứ hai của Raymond B. Blakney mà tác giả đã trích dẫn rất rộng rãi.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

New York, 1957

PHẦN MỘT

I. MEISTER ECKHART¹ VÀ PHẬT GIÁO

1

Trong những trang sau đây tôi có ý muốn bạn đọc chú ý đến sự gần gũi của lối tư tưởng của Meister Eckhart với lối tư tưởng của Đại Thừa Phật Giáo, nhất là Thiên Tông. Đó mới chỉ là một nỗ lực dò dẫm và sơ sài, chứ không hề là một nỗ lực có hệ thống và thấu đáo. Nhưng tôi hy vọng bạn đọc sẽ tìm được trong ấy một cái gì đủ kích thích óc hiểu kỷ của mình để quyết định nghiên cứu sâu xa hơn nữa về cái chủ đề quyền rũ này.

Khi tôi thoát đọc—cách đây đã hơn nửa thế kỷ—một tập sách nhỏ gồm vài bài thuyết giảng của Meister Eckhart, tôi xúc động tràn trề, vì tôi không bao giờ ngờ rằng có một nhà tư tưởng Thiên Chúa nào xưa hoặc nay lại có thể hay dám ôm ấp những tư tưởng táo bạo như những tư tưởng được bày tỏ trong các thuyết giảng kia. Tôi không nhớ rõ tập sách nhỏ kia gồm những bài thuyết giảng nào, nhưng tư tưởng được thuyết minh trong ấy gần gũi với tư tưởng Phật Giáo. Thật thế, gần gũi đến nỗi người ta có thể đoán quyết rằng những tư tưởng ấy phát sinh từ những trầm tư Phật Giáo. Theo chỗ tôi có thể phán đoán được, Eckhart hình như là một “tín đồ Thiên Chúa” phi thường.

Cổ không đi vào chi tiết, ít nhất chúng ta cũng có thể nói được điều này: Thiên Chúa Giáo của Eckhart thật là độc đáo và có nhiều điểm khiến chúng ta do dự không muốn xếp ông thuộc vào loại mà ta thường phối hợp với chủ nghĩa hiện đại duy lý hóa hay chủ nghĩa truyền thống bảo thủ. Ông đứng trên những kinh nghiệm của riêng mình, những kinh nghiệm phát sinh từ một tư cách phong phú, thâm trầm, đạo hạnh. Ông cố hóa giải những kinh nghiệm ấy với cái loại Thiên Chúa Giáo lịch sử rập khuôn theo những truyền ký và huyền thoại. Ông cố đem lại cho chúng một ý nghĩa “bí truyền” hay nội tại, và vì làm thế ông bước vào những địa lực mà đa số những tiền nhân lịch sử của ông đã không chạm đến.

Trước tiên, tôi xin trình bày những quan điểm của Eckhart về thời gian và sáng tạo. Ông đã thuyết minh những quan điểm này trong bài thuyết giảng vào ngày lễ truy điệu St. Germaine. Ông trích một câu từ Sách Truyền Đạo: “Trong những ngày của hấn, hấn làm vui lòng Chúa và được thấy là công bình.” Lấy đoạn đầu “Trong những ngày của hấn,” ông giải thích theo chỗ linh hội của riêng mình:

... có nhiều ngày hơn một. Có ngày của linh hồn, có ngày của Chúa. Một ngày, dù là sáu hay bảy ngày đã qua, hay hơn sáu ngàn năm qua, cũng gần với hiện tại y như hôm qua. Sau vậy? Bởi vì tất cả thời gian bao gồm cái khoảnh khắc—Bây Giờ hiện tại. Thời gian phát sinh từ sự vận hành của các cõi trời, và ngày bắt đầu với sự vận hành đầu tiên. Ngày của linh hồn nhắm vào cái thời [gian] này và gồm cái ánh sáng tự nhiên mà trong ấy chúng ta thấy những sự vật. Tuy nhiên, ngày của Chúa là ngày hoàn hảo, bao gồm cả ngày và đêm. Đó là khoảnh khắc—Bây Giờ thực sự, mà đối với linh hồn là ngày của thiên thu, vào ngày ấy Đấng Cha sinh ra Đấng Con độc nhất và linh hồn tái sinh trong Chúa².

¹ Có hai bản dịch Anh ngữ về Eckhart, một bản của Anh và một bản của Mỹ. Bản Anh, gồm hai cuốn, dịch bởi C. de B. Evans, ấn hành bởi John M. Watkins, London, 1924. Bản Mỹ dịch bởi Raymond B. Blakney, do Harper and Brothers, New York, xuất bản 1957. Cả hai đều không phải là một bản dịch trọn vẹn tất cả tác phẩm của Eckhart bằng Đức ngữ mà người ta biết đến. Ernzt Pfeiffer ấn hành năm 1875 một toàn tập những tác phẩm của Eckhart, phần lớn bằng Đức chính xứ Strassburg của thế kỷ mười bốn. Ấn bản này được tái bản vào năm 1914. Các bản dịch của Blakney và Evans chính yếu dựa vào ấn bản Pfeiffer. Trong sách này chữ “Blakney” chỉ bản dịch của Blakney, và chữ “Evans” chỉ bản dịch của Evans, Vol. I, còn chữ “Pfeiffer” chỉ ấn bản Đức ngữ 1914.

² Blakney, tr. 212.

Ngày của linh hồn và ngày của Chúa khác nhau. Trong ngày tự nhiên của nó, linh hồn biết tất cả vạn vật vượt trên thời gian và không gian; chẳng có gì xa hay gần. Và chính vì thế mà tôi nói, ngày hôm ấy vạn hữu bình đẳng. Nói về thể gian như là được sáng tạo bởi Chúa ngày mai, hôm qua, hẳn là nói điều phi lý. Chúa tạo ra thể gian và vạn vật trong cái bây giờ hiện tại. Thời gian trôi một ngàn năm qua đối với bây giờ cũng hiện tại và gần gũi với Chúa như chính giây phút này. Cái linh hồn ở trong cái bây giờ hiện tại này, trong nó Đấng Cha sinh ra Đấng Con duy nhất, và cũng trong sự sinh ấy linh hồn được hồi sinh trong Chúa. Đó là một sự sinh, cũng nhanh như linh hồn được tái sinh trong Chúa, Đấng Cha đang sinh Đấng Con duy nhất của ngài trong nó.³

Chúa Đấng Cha và Đấng Con không liên hệ gì với thời gian. Sinh không ở thời gian, nhưng ở tận cùng và giới hạn của thời gian. Trong những vận hành quá khứ và vị lai của sự vật, trái tim ta lướt qua; nỗ lực để biết những sự vật vĩnh cửu thì thật là vô ích; phải để tâm trí vào những sự vật thiêng liêng...⁴

Lại nữa, Chúa thương yêu vì chính ngài, hành động vì chính ngài; thế có nghĩa là Chúa thương yêu vì thương yêu, và hành động vì hành động. Không thể ngờ gì rằng Chúa hẳn đã không bao giờ sinh ra Con ngài trong vĩnh cửu nếu [quan niệm của ngài về] sáng tạo lại khác với [hành động] sáng tạo [của ngài]. Như thế, Chúa sáng tạo thể gian để ngài có thể tiếp tục sáng tạo. Cả quá khứ và vị lai đều xa với Chúa và ở ngoài đường lối của ngài.⁵

Từ những đoạn văn này chúng ta thấy rằng câu chuyện Sáng Tạo trong Kinh Thánh hoàn toàn mâu thuẫn: nó không có được ngay cả một ý nghĩa biểu tượng trong Eckhart, và, hơn nữa, Chúa của ông cũng chẳng hề giống đức Chúa mà hầu hết người Thiên Chúa Giáo quan niệm. Chúa không ở trong thời gian có thể liệt kê được theo toán học. Sáng tạo tính của ngài không có tính cách lịch sử, không có tính cách ngẫu nhiên, và không tài nào đo lường được. Nó diễn biến liên li không ngơi, không khởi thủy, không chung cục. Đó không phải là một biến cố của hôm qua hay hôm nay hay ngày mai, nó phát sinh từ vô cùng, từ hư vô, hay từ Không Tuyệt Đối. Công việc của Thượng Đế luôn luôn được hoàn thành trong một hiện tại tuyệt đối, trong một cái “bây giờ vĩnh cửu mà tự nó là thời gian và không gian”. Hành động của Chúa là tình yêu thuần túy, hoàn toàn thoát khỏi mọi hình thức của niên kỷ và mục đích luận. Quan niệm Chúa sáng tạo thể gian từ hư vô, trong một tại tuyệt đối, và do đó hoàn toàn vượt qua sự chi phối của một quan niệm thời gian loạt tự hẳn nghe không lạ với lỗ tai Phật Giáo. Không chừng Phật Giáo còn chấp nhận được điều ấy như là phản ánh giáo lý Tính Không (*sūnyatā*) của họ.

2

Sau đây là những trích dẫn sâu xa hơn từ Eckhart nói lên các quan điểm của ông về “hiện hữu”, “đời sống”, “việc làm”, vân vân.

Hữu là Chúa... Chúa và hữu là một—hay Chúa có sự hữu từ một tha thể và như thế chính ngài không còn là Chúa... Bất cứ một cái gì hiện hữu có sự hiện hữu của nó qua hữu và tự hữu. Do đó, nếu hữu là một cái gì khác với Chúa, thì một sự vật có sự hữu của nó từ một cái gì khác Chúa. Hơn nữa, không có cái gì có trước hữu, vì cái ban ra sự hữu sáng tạo là một đấng sáng tạo. Sáng tạo là tạo ra sự hữu từ vô.⁶

Eckhart thường có tính chất siêu hình khiến ta phân vân không hiểu thính chúng nghĩ thế nào về những bài thuyết giảng của ông—một thính chúng mà hẳn là ít học, mù tịt tiếng Latin và những tư

³ Evans, tr. 209.

⁴ Blakney, tr. 292.

⁵ Ibid, tr. 26.

⁶ Ibid, tr. 278.

trưởng thần học viết bằng thứ tiếng ấy. Vấn đề hữu và sự Chúa sáng tạo thế gian từ [hư] vô này hẳn đã làm họ kinh ngạc lắm. Ngay cả những học giả có lẽ cũng thấy mình không hiểu nổi Eckhart, nhất là khi chúng ta biết rằng họ không có đủ những kinh nghiệm mà Eckhart có. Suy tưởng thuần túy hay suy luận luận lý hẳn không bao giờ làm sáng tỏ nổi những vấn đề có ý nghĩa tôn giáo sâu xa. Những kinh nghiệm của Eckhart bắt rễ sâu xa, nền tảng, phong phú trong Chúa như là hữu mà đồng thời vừa hiện hữu vừa phi hữu: ông thấy trong sự vật “thấp mọn” nhất trong những tạo vật của Chúa tất cả những vinh quang của hiện tính (*isticheit*) của ngài. Giác ngộ của Phật Giáo chẳng là gì hơn cái kinh nghiệm về hiện tính hay như tính (*tathata*), mà trong chính nó có tất cả những công đức (*gana*) mà con người chúng ta có thể lĩnh hội được.

Đặc tính của Chúa là hữu. Nhà triết học nói một tạo vật có thể sinh ra một tạo vật khác. Vì trong hữu, hữu thuần túy, nằm tất cả những gì hiện hữu. Hữu là cái danh thứ nhất. Khiếm toàn có nghĩa là thiếu hữu. Tất cả đời sống chúng ta phải là hữu. Khi nào đời sống chúng ta còn là hữu, thì nó còn ở trong Chúa. Ngày nào mà đời sống của chúng ta còn yếu ớt nhưng dù cứ cho nó là yếu ớt đi, nó vẫn vượt hơn hẳn bất cứ gì mà cho đến nay sự sống có thể hãnh diện. Tôi tin chắc điều này là nếu linh hồn ý thức được một chút rằng hữu có nghĩa là gì thì nó hẳn không bao giờ lìa hữu trong một khoảnh khắc. Sự vật tầm thường nhất được tri giác trong Chúa, chẳng hạn một đóa hoa khám phá ra trong Chúa, hẳn sẽ là một vật toàn hảo hơn cả vũ trụ. Sự vật ti tiện nhất ở trong Chúa như là hữu cũng còn hay hơn là tri thức thiên thần.⁷

Đoạn văn này có thể nghe quá trừu tượng đối với đa số độc giả. Người ta bảo bài thuyết giảng này được giảng vào ngày lễ truy điệu “các vị tử đạo thiêng liêng bị giết bằng guom”. Eckhart mở đầu với những tư tưởng của ông về sự chết và đau khổ mà cũng sẽ chấm dứt như bất cứ gì khác thuộc về thế gian này. Rồi ông bảo chúng ta rằng “chúng ta phải noi theo người chết trầm tĩnh (*niht betruiben*) đối với đủ thứ thiện và ác và khổ”, và ông trích St. Gregory: “Những kẻ nào được nhiều của Chúa bằng kẻ đã chết hoàn toàn”, bởi vì “cái chết khiến họ, các vị tử đạo hiện hữu,—họ mất đi cuộc sống của họ và thấy sự hiện hữu của họ”. Việc Eckhart ám chỉ đóa hoa được khám phá trong Chúa khiến chúng ta nhớ đến cuộc hội kiến của Nam Tuyền với Lục Hằng trong ấy Thiên Sư cũng đem ra một đóa hoa trong nghĩa địa của tự viện.

Chính là khi gặp những phát biểu như thế này mà tôi đâm ra tin chắc rằng những kinh nghiệm Thiên Chúa Giáo rốt cuộc chẳng khác gì với những kinh nghiệm của Phật Giáo. Thuật ngữ là tất cả những gì chia rẽ chúng ta và khiến chúng ta phung phí tinh lực. Tuy nhiên chúng ta phải cân nhắc vấn đề cẩn thận và xem có thấy có một cái gì làm chúng ta mất thiện cảm với nhau, và có một nền tảng nào cho ngôi nhà tâm linh của chúng ta và cho sự tiến bộ của một nền văn hóa thế giới.

Khi Chúa sáng tạo con người, ngài đặt vào linh hồn sự đồng đẳng, cái tuyệt phẩm hoạt động, vĩnh cửu của ngài. Đó là một công việc vĩ đại đến nỗi nó không thể là gì khác hơn linh hồn và linh hồn không thể là gì khác hơn tác phẩm của Chúa. Bản tính của Chúa, sự hữu của ngài, và Thiên Tính, thấy đều lệ thuộc vào công việc của ngài trong linh hồn. Lành thay, lành thay Chúa rằng ngài đã làm việc trong linh hồn và rằng ngài yêu công việc của mình! Rằng công việc là tình yêu, và tình yêu là Chúa. Chúa thương yêu chính ngài và bản tính của ngài, sự hữu và Thiên Tính, và trong cái tình yêu mà ngài yêu mình ngài yêu vạn hữu, không như là vạn hữu mà như là Chúa. Cái tình yêu mà chính Chúa cur mang bao hàm tình thương của ngài với toàn thể thế gian.⁸

Câu nói của Eckhart về sự ái kỷ của Chúa “bao hàm tình yêu của ngài với toàn thể thế gian” trên một phương diện tương đương với ý niệm của Phật Giáo về sự giác ngộ phổ quát. Người ta ghi lại rằng khi đức Phật đạt được giác ngộ, ngài tri giác được rằng tất cả chúng sinh vô tình cũng như

⁷ Evans, tr. 206.

⁸ Blakney, các trang 224-5.

hữu tình đã ở ngay trong giác ngộ rồi. Cái ý niệm giác ngộ có thể khiến đạo Phật trên một số phương diện có vẻ vô nghĩa và siêu hình hơn người Thiên Chúa Giáo. Do đó, có thể coi đạo Phật có tính cách khoa học và hợp lý hơn Thiên Chúa Giáo mang nặng đủ thứ trang bị thần thoại. Do đó hiện nay các tín đồ Thiên Chúa Giáo có phong trào lột bỏ cái thêm thắt lịch sử vô ích này khỏi đạo họ. Trong khi khó mà tiên đoán nó sẽ thành công tới mức nào, trong mọi tôn giáo đều có đôi yếu tố mà ta có thể gọi là phi lý. Những yếu tố ấy thường can hệ với sự khao khát yêu thương của con người. Giáo lý giác ngộ của Phật Giáo rốt cuộc không phải là một hệ thống siêu hình học lạnh lùng như nó có vẻ thể đối với một số người. Tình yêu cũng đi vào giác ngộ như là một trong những thành tố của nó, vì nếu không, nó không thể ôm trọn toàn thể tính của hiện hữu. Ngộ không có nghĩa là lánh khỏi thế gian và ngồi kiết già trên đỉnh núi, lặng lẽ nhìn xuống một đám người bị oanh kích. Nó có nhiều nước mắt hơn chúng ta tưởng.

Người phải biết ngài [Chúa] không với hình ảnh, không ngoại mao, và không ý nghĩa—“Nhưng với tôi để biết Chúa như vậy, không có gì xen giữa, tôi phải hoàn toàn là ngài, ngài hoàn toàn là tôi.”—tôi nói rằng, Chúa phải là chính tôi, tôi là chính Chúa, hoàn toàn là một đến nỗi cái ngài ấy và cái tôi này là một cái “là” trong cái hiện tính này làm một công việc vĩnh cửu; nhưng khi nào mà cái ngài này và cái tôi này, nghĩa là Chúa và linh hồn, không phải là một cái ở đây đơn thuần, một cái bây giờ đơn thuần, cái tôi không thể làm việc với mà cũng không thể là một với cái ngài ấy.⁹

Đời sống là gì? Hữu của Chúa là đời sống tôi, nhưng nếu thật thế, thì những gì là của Chúa cũng phải là của tôi, và những gì của tôi là của Chúa. Hiện tính của Chúa là hiện tính của tôi, và không hơn không kém. Kẻ công chính sống đời sống với Chúa, đồng đẳng với Chúa, không sâu hơn cũng chẳng cao hơn. Tất cả những công việc của họ được hoàn thành bởi Chúa, và những công việc của Chúa được hoàn thành bởi họ.¹⁰

Lướt qua những trích dẫn này, chúng ta cảm thấy tất nhiên rằng những người Thiên Chúa Giáo chính thống thời ông kết án Eckhart là một “kẻ tà giáo” và ông tự bào chữa cho mình. Có lẽ chính bởi vì các đặc chất tâm lý của chúng ta mà luôn có hai khuynh hướng đối nghịch trong lối suy tưởng và cảm giác của con người: hướng ngoại và hướng nội, ngoại và nội, khách quan và chủ quan, công truyền và bí truyền, truyền thống và thần bí. Sự đối nghịch giữa hai khuynh hướng hay khí chất này thường là quá sâu xa và mạnh mẽ, khó mà hòa giải dưới bất cứ một hình thức nào. Đó là điều mà Eckhart than phiền về những người chống đối ông, không lĩnh hội nổi quan điểm của ông. Ông hẳn trách cứ: “Nếu ông thấy được bằng lòng tôi, ông hẳn hiểu những lời tôi nói, nhưng, điều ấy đúng, vì chính sự thật đã nói thế.”¹¹ Tuy nhiên Augustine lại còn cứng rắn hơn Eckhart: “Dù chẳng có ai hiểu điều ấy thì có ăn nhằm gì đến tôi!”¹²

3

Một trong những tà thuyết của Eckhart là cái xu hướng phiếm thần của ông. Hình như ông đặt con người và Chúa trên một địa vị bình đẳng: “Đấng Cha sinh ra Con của ngài trong tôi và tôi có đây trong cùng một đấng Con chứ không phải một kẻ khác.”¹³

⁹ Evans, tr. 217.

¹⁰ Blakney, tr. 180.

¹¹ Evans, tr. 38.

¹² Trích bởi Eckhart, Blakney, tr. 305.

¹³ Xem Blakney, tr. 214: “Cái linh hồn sống trong cái khoảnh khắc Bây Giờ hiện tại, trong ấy đấng Cha sinh ra đấng Con độc nhất được sinh ra của ngài và trong sự sinh ấy linh hồn được sinh trở lại vào Chúa. Đó là sự sinh độc nhất đồng thời khi nó được tái sinh vào Chúa, đấng Cha sinh đấng Con duy nhất của ngài trong nó.” (câu cuối trích từ bản Evans, tr. 209).

Trong khi thật là nguy hiểm phê bình Eckhart một cách sơ sài như một nhà phiếm thần bằng cách nhặt một vài câu lẻ tẻ từ những bài giảng của ông bao hàm nhiều tư tưởng gắn gũi với phiếm thần luận, nhưng trừ phi những người phê bình là một nhóm người xuyên tạc dốt nát có lẽ mang một chủ định ác độc kết án ông đủ mọi cách là một kẻ tà giáo, một người phán xét công bình hẳn nhận thấy rằng khắp mọi nơi trong những bài giảng của ông Eckhart rất thận trọng nhấn mạnh sự cách biệt giữa những tạo vật và đấng sáng tạo như trong đoạn sau đây:

“Giữa đấng Con duy nhất được sinh ra và linh hồn không có sự cách biệt”. Đúng vậy. Vì làm thế nào mà một vật gì trắng lại có thể cách biệt hay phân biệt với sự trắng? Lại nữa, chất thể và hình tướng là một trong hữu: sống và làm. Thế nhưng vì lý do ấy, chất thể không phải là hình tướng, hay ngược lại. Ý nghĩa là như thế. Một linh hồn linh thánh là một với Chúa, theo John 17:21. Sao cho tất cả họ là một trong chúng ta, như là chúng ta là một. Thế nhưng tạo vật không phải là đấng sáng tạo, và con người công chính cũng chẳng phải là Chúa.¹⁴

Chúa và Thiên Tính khác nhau như là đất với trời. Hơn nữa tôi tuyên bố: con người ngoại diện và con người nội tâm cũng khác nhau như đất với trời. Chúa thì cao hơn, hàng ngàn dặm. Thế nhưng Chúa đến và đi. Nhưng để tiếp tục luận điệu của tôi: Chúa tự hân thưởng trong vạn hữu. Mặt trời chiếu sáng lên vạn vật, và bất cứ vật gì mà mặt trời chiếu rọi những tia sáng của nó lên hấp thụ những tia sáng ấy, thế nhưng mặt trời chẳng mất gì nơi vẻ rực rỡ của nó.¹⁵

Từ đó chúng ta có thể thấy một cách quyết định hết sức rằng Eckhart không hề là một nhà phiếm thần. Về phương diện này, Đại Thừa Phật Giáo cũng thường bị nhận làm phiếm thần, hoàn toàn mù mịt một thế giới của những đặc thù. Một số nhà phê bình hình như sẵn sàng và ngớ ngẩn đến mức tưởng rằng tất cả những giáo lý không có tính chất nhất thần siêu việt hay duy nhất đều là phiếm thần và vì thế những giáo lý ấy nguy hại cho sự tiến bộ văn hóa tâm linh.

Quả thật rằng Eckhart nhấn mạnh vào việc tìm ra một cái gì có tính cách như Chúa trong mỗi người chúng ta, nếu không sự sinh của đấng Con độc nhất của Chúa trong linh hồn hẳn là bất khả và những tạo vật của ngài hẳn mãi mãi là một cái gì hoàn toàn cách biệt khỏi ngài. Ngày nào mà Chúa còn là tình thương, như là đấng sáng tạo, ngài không bao giờ có thể ở ngoài những tạo vật. Nhưng không được hiểu điều này có nghĩa là cái này là một với cái kia, trong tất cả mọi ý nghĩa khả dĩ. Eckhart phân biệt giữa con người nội tại và con người ngoại tại, và những gì mà con người này thấy và nghe không phải cũng là những cái mà con người kia thấy và nghe. Do đó, trong một ý nghĩa, chúng ta có thể nói rằng chúng tôi không đang sống trong một thế giới đồng nhất, và rằng đức Chúa mà mình hoài tưởng cho chính mình không hề phải được bao hàm trong cùng một phạm trù với đức Chúa của kẻ khác. Chúa của Eckhart không có tính cách siêu việt cũng chẳng có tính cách phiếm thần.

Chúa đi và đến, ngài làm việc, ngài hoạt động, ngài luôn luôn biến thành, nhưng Thiên Tính thì vẫn bất động, điềm nhiên, huyền bí. Sự dị biệt giữa Chúa và Thiên Tính là sự dị biệt giữa trời và đất, thế nhưng Thiên Tính không thể là chính ngài mà không ra khỏi chính ngài, nghĩa là, ngài là ngài bởi vì ngài không là ngài. Sự “mâu thuẫn” này chỉ được hiểu bởi con người nội tại, chứ không bởi con người ngoại tại, bởi vì con người ngoại tại nhìn thế gian qua những cảm giác và trí năng, và do đó không thể nghiệm được những thâm xứ huyền ảo của Thiên Tính.

Dù cho Eckhart có chịu ảnh hưởng gì từ những nguồn Do Thái (Maimonides), Ả Rập (Avicenna), và Neoplatonic, chắc chắn rằng ông có những quan điểm độc đáo của mình dựa trên những kinh nghiệm riêng, thuộc thần học hay gì khác, và những kinh nghiệm ấy có tính cách Đại Thừa một cách lạ lùng. Coomrassamy hoàn toàn có lý khi ông nói:

¹⁴ Ibid, “Biện Minh”, tr. 303.

¹⁵ Evans, cá tr. 142-3.

Eckhart tiêu biểu một đối chiếu gần gũi lạ lùng với những lối suy tưởng Ấn Độ; đôi khi cả đoạn, đôi khi nhiều câu, đọc giống như một bản dịch trực tiếp từ tiếng Sanskrit... Dĩ nhiên, không phải chúng ta nói rằng có những yếu tố Ấn Độ nào đó hiện diện thực sự trong văn phẩm của Eckhart, mặc dù có một số yếu tố Đông phương trong truyền thống Âu châu, phái sinh từ những nguồn Tân-Plato hay Ả Rập. Nhưng những gì được chứng minh bằng loại suy không phải là ảnh hưởng của một hệ thống tư tưởng đối với một hệ thống khác, mà là sự nhất trí của truyền thống siêu hình học trên thế giới và vào mọi thời.¹⁶

4

Giờ đây cần phải khảo sát mối quan hệ gần gũi của Eckhart với Phật Giáo Đại Thừa và nhất là với Thiền Tông đối với giáo lý Tính Không.

Giáo lý Tính Không của Phật Giáo rui thay rất bị hiểu lầm ở Tây phương. Chữ “không” hình như làm người ta lúng túng, trong khi họ dùng chữ ấy với nhau, hình như họ không chống đối nó. Trong khi một số tư tưởng Ấn Độ bị người ta bảo là hư vô thuyết, Eckhart không bao giờ bị kết án như thế, mặc dù ông không ngại dùng những chữ với các hàm ý tiêu cực, như là “sa mạc”, “tịch tĩnh”, “im lặng”, “hư vô”. Có lẽ khi những chữ này được các tư tưởng gia Tây phương sử dụng, chúng được hiểu quan hệ với bối cảnh lịch sử của chúng. Nhưng ngay khi chúng ta bắt những tư tưởng gia này nhảy vào một hệ thống hay không khí xa lạ, họ mất thăng bằng và kết án nó là tiêu cực hay vô chính phủ hay bệnh vực chủ thuyết vị kỷ trốn tránh.

Theo Eckhart,

Tôi có đọc nhiều tác phẩm của cả các triết gia lẫn các hiền giả ngoại đạo, của Cựu và Tân Ước, và tôi đã tha thiết và tận tụy tìm cái ưu điểm hay nhất và cao nhất nhờ đó con người có thể đến gần với Chúa nhất, và trong ấy nó có thể một lần nữa trở thành giống như cái hình ảnh nguyên thủy mà nó đã là trong Chúa khi chưa có sự cách biệt giữa Chúa và chính nó và trước khi Chúa sinh ra những tạo vật. Và đã hết sức đào sâu vào nền tảng của sự vật tôi khám phá ra rằng nó chẳng là gì khác hơn sự siêu thoát tuyệt đối (*abgescheidenheit*) khỏi tất cả mọi cái được sáng tạo. Chính là trong ý nghĩa này khi Chúa nói với Martha: “Có một cái cần thiết”, thế có nghĩa là: Kẻ nào bình an và thanh tịnh chỉ cần có một cái: sự siêu thoát.¹⁷

Vậy thì thế nào là nội dung của sự siêu thoát tuyệt đối? Không thể mệnh danh nó “là cái này hay cái kia”, như Eckhart nói. Nó là không thuần túy (*bloss niht*), đó là cái điểm cao nhất mà Chúa có thể làm việc trong ta như ngài thích.

Siêu thoát hoàn toàn nghĩa là không kể đến, không coi các tạo vật là thấp hay cao; không có cái tâm đề ở dưới hay ở trên; nó có tâm làm chủ chính mình, không thương ai và không ghét ai, không thích mà cũng không ghét, không thế này mà cũng không thế kia đối với bất cứ tạo vật nào; cái độc nhất mà nó ước ao là là một và chính mình. Vì là cái này hay là cái kia có nghĩa là muốn một cái gì. Kẻ nào là cái này hay cái kia là một ai; nhưng siêu thoát hoàn toàn không muốn gì cả. Nó để yên tất cả mọi sự.¹⁸

Trong khi Phật Giáo nhấn mạnh vào tính không của tất cả các “uẩn” (*skandha*) và do đó có tính cách siêu hình, Eckhart ở đây nhấn mạnh vào cái ý nghĩa tâm lý của cái “không thuần túy” để

¹⁶ *Sự Chuyển Hóa của Thiên Nhiên trong Nghệ Thuật*, tr. 201.

¹⁷ Blakney, “Về Sự Không Thiết Tha”, tr. 82. Dịch giả thích chữ “không thiết tha” hơn chữ “siêu thoát” để diễn tả chữ *abgescheidenheit*. Tôi thực sự không hiểu chữ nào đúng hơn. Chữ Đức hình như tương đương với chữ Sanskrit *anabhinivesa* hay *asanga* (tiếng Nhật: *mushukajaku*, và tiếng Trung Hoa: *vô chấp trước*), có nghĩa là “không dính líu”, “không bám vào”.

¹⁸ Evans, bản dịch có sửa đổi chút ít, các trang 341-2.

Chúa có thể nắm lấy linh hồn mà không có sự kháng cự nào về phía cá nhân. Nhưng từ quan điểm thực tiễn, không bao giờ ta có thể nhận thức trọn vẹn được việc không hóa linh hồn làm nó trở thành vô nghĩa, trừ phi chúng ta có một kiến thức thể luận về bản tính của những sự vật, nghĩa là, cái không tương của các vật được tạo tác. Vì cái được tạo tác không có thực thể; vạn hữu chỉ là hư không thuần túy, vì “vạn hữu được tạo ra bởi ngài [Chúa], và không có ngài thì không gì được sáng tạo cả” (John, 1:3). Hơn nữa, “nếu không có Chúa mà một tạo vật có sự hữu dù nhỏ bé đến đâu đi nữa, thì Chúa không còn là nguyên nhân của vạn hữu. Hơn nữa, một tạo vật hẳn sẽ không được sáng tạo, vì sáng tạo có nghĩa là thụ nhận sự hữu từ hư không.¹⁹ Điều này có thể có nghĩa là gì? Làm thế nào mà một hữu thể có thể phát sinh từ hư không hay phi hữu? Ở đây tâm lý học tất nhiên biến thành siêu hình học. Ở đây chúng ta gặp phải vấn đề Thiên Tính.

Vấn đề này hiển nhiên không được Eckhart thường đề cập đến, vì ông không ngớt khuyến cáo các độc giả của ông rằng: “Giờ đây xin lắng nghe: tôi sẽ nói một điều mà trước đây tôi chưa từng bao giờ nói”. Đoạn ông tiếp tục: “Khi Chúa sáng tạo trời đất và các tạo vật, ngài không có làm gì cả; ngài chẳng có gì để làm cả; ngài không hề nỗ lực”. Đoạn ông tiếp tục nói đôi lời về Thiên Tính, nhưng ông không quên tuyên bố: “Lần nữa, tôi xin nói một điều mà trước đây tôi chưa từng nói bao giờ: Chúa và Thiên Tính khác nhau như đất với trời”. Dù ông thường không phân biệt rõ ràng được giữa hai cái ấy và lại dùng chữ “Chúa” khi sự thật chỗ ấy ngụ ý “Thiên Tính”, nỗ lực để phân biệt của ông rất đáng chú ý. Với ông, Chúa vẫn là một cái gì ngày nào vẫn còn một dấu vết nào đó của sự vận động hay tác động hay làm một cái gì. Khi chúng ta đến với Thiên Tính, lần đầu tiên chúng ta khám phá ra rằng đó là cái bất động, một cái không có con đường (*apada*) nào để đạt đến. Đó là cái không tuyệt đối (*absolute nothingness*); do đó, nó là nền tảng của hữu, từ đó tất cả hữu thể phát sinh.

Trong khi tôi tồn tại trên nền tảng, trên căn đế, trong dòng sông và nguồn nước của Thiên Tính, không ai hỏi tôi đang đi đâu hay tôi đang làm gì: không có ai để hỏi tôi. Khi tôi đang trôi chảy, tất cả các tạo vật nói về Chúa. Khi người ta hỏi tôi, Huynh Eckhart, khi nào thì ông ta ra khỏi nhà? Thì hẳn là tôi đã ở trong nhà. Dù vậy đi nữa, tất cả những tạo vật cũng nói về Chúa. Và tại sao họ không nói về Thiên Tính? Tất cả mọi vật ở trong Thiên Tính đều là một, và chẳng có gì để nói về điều ấy. Chúa làm việc, Thiên Tính không làm gì cả, chẳng có gì để làm cả: trong Thiên Tính không có tác động. Nó không bao giờ trừ tính một công việc gì cả. Chúa và Thiên Tính dị biệt với nhau như là hoạt động và bất động. Khi trở về với Chúa, ở nơi mà tôi vô hình tướng, sự phá thấu của tôi hẳn sẽ cao thượng hơn sự xuất phát của tôi. Một mình tôi đem tất cả các tạo vật ra khỏi ý nghĩa chúng vào tâm tôi và biến chúng thành một trong tôi. Khi tôi trở lại nền tảng, vào những thâm xứ, vào suối nguồn của Thiên Tính, hẳn sẽ không ai hỏi tôi từ đâu đến và đi về đâu. Không ai tiếc nhớ tôi: Chúa tịch diệt.²⁰

Những người Thiên Chúa Giáo sẽ nghĩ gì về “cái cốt tủy linh thánh của sự tịch lặng thuần túy (hay tuyệt đối)”, hay về “cái cốt tủy đơn giản là cái sa mạc tịch tĩnh, trong ấy không hề có sự phân biệt”? Eckhart hoàn toàn phù hợp giáo lý *sūnyatā* của nhà Phật, khi ông đề ra khái niệm Thiên Tính như là cái “không thuần túy” (*ern bloss hiht*).

Khái niệm Thiên Tính vượt qua tâm lý học. Eckhart cho chúng ta biết rằng trong các bài giảng, ông thường tham khảo “một ánh sáng trong linh hồn, cái ánh sáng vô tạo tác”, và rằng “cái ánh sáng này không thỏa mãn bởi cái bản tính bất động, tịch lặng của cái hữu thể linh thánh không cho mà cũng chẳng nhận. Nó lưu tâm hơn vào sự xuất xứ của bản tính này”.²¹ Kẻ nào chưa từng nếm

¹⁹ Blakney, các trang 298-9.

²⁰ Evans, tr. 143.

²¹ Blakney, trang 247.

ruợu trong hằm²² ở đây có thể đề ra một câu hỏi: “Làm thế nào chúng ta nói được về sự tịnh tâm của một người trước khi hẩn hiện hữu?”²³ Cũng thế, làm thế nào chúng ta nói được về việc thấy khuôn mặt mình trước khi mình sinh ra?” Eckhart trích St. Augustine: “Có một cánh cửa trời để linh hồn đi vào thánh linh—ở đó sự vật bị giảm trừ thành hư không”.²⁴ Hiển nhiên chúng ta phải đợi cánh cửa trời kia mở, vì chúng ta không ngớt hay không ngơi gõ lên nó khi tôi “mù tối với kiến thức, không tình yêu với yêu thương, tôi với ánh sáng”.²⁵ Tất cả mọi sự phát sinh từ cái kinh nghiệm nền tảng này và chỉ khi nào chúng ta hiểu điều này, chúng ta mới thực sự bước vào cõi vực của không, ở đó Thiên Tính khiến cái tâm phân biện của chúng ta hoàn toàn “không hóa thành hư không”.²⁶

5

Đạo tuyệt đối là gì?

Trước khi đề cập đến quan niệm của Thiên về “Đạo Tuyệt Đối” hay Thiên Tính tự thiết lập mình trên cái “không tuyệt đối”, có lẽ chúng ta phê bình về quan niệm ấy của Đạo Giáo như Lão Tử đã thuyết minh. Ông là một trong các tư tưởng gia cổ thời của Trung Hoa về các chủ đề triết học, và chủ đề của cuốn *Đạo Đức Kinh* (道德經) mà người ta bảo là của ông, là Đạo (道).

Đạo nghĩa đen là “đường” hay “lối đi”, và trong hơn một nghĩa tương đương với chữ Sanskrit *Dharma*. Nó là một trong những thuật ngữ then chốt trong lịch sử tư tưởng Trung Hoa. Trong khi Đạo Giáo có cái tên bắt nguồn từ chữ này, Khổng Tử cũng sử dụng nó rất rộng rãi. Tuy nhiên với Khổng Tử nó mang nhiều ý nghĩa đức lý hơn là siêu hình. Chính các nhà Đạo Giáo mới dùng nói với ý nghĩa “chân lý”, “thực tại cứu cánh”, “logos”, v.v. Lão Tử định nghĩa nó trong *Đạo Đức Kinh* của ông như sau:

道沖而用之或不盈,

淵兮似萬物之宗...

湛兮或似存.

吾不知誰之子,

象帝之先.

Đạo xung nhi dụng chi hoặc bất doanh,

Uyên hể tự vạn vật chi tông...

Trạm hể hoặc tự tồn,

Ngô bất tri thù chi tử.

Tượng đế chi tiên.

Dịch:

(Đạo trống không

Thế nhưng có thể dùng nó,

Mà không bao giờ cần đồ đầy.

Nó thăm thăm: dường như là tổ tông của vạn vật...

Nó giống như một cái hồ sâu không bao giờ cạn.

Ta không biết nó là con ai,

²² Ibid., tr. 216.

²³ Ibid., tr. 89.

²⁴ Ibid., tr. 89.

²⁵ “Von erkennen kenneos und von winne minnelos und von lichte vinster.” Pfeiffer, tr. 491.

²⁶ Blakney, tr. 88.

Như thế là có trước cả Thượng Đế.²⁷

Có một định nghĩa khác nữa và chi tiết hơn về Đạo ở Chương XIV.

視之而不見名曰夷,

聽之而不聞 名曰希,

搏之而不得名曰微.

此三者不可致詰,

故混而爲一.

其上不皦;

其下不昧,

繩繩不可名,

復歸於無物.

是謂無狀無物之象,

是謂惚恍.

迎之不見其首,

隨之不見其後.

執古之道,

以御今之有.

能知古始,

是謂道紀.

Thị chi nhi bất kiến danh viết Di,

Thính chi nhi bất văn danh viết Hi,

Bác chi nhi bất đắc danh viết Vi.

Thử tam giả bất khả tri cật,

Cố hỗn nhi vi nhất.

Kỳ thượng bất kiếu;

Kỳ hạ bất muội,

Thằng thẳng bất khả danh,

Phục qui ư vô vật.

Thị vị vô trạng, vô vật chi tượng,

Thị vị hốt hoảng.

Ngênh chi bất kiến kỳ thủ,

Tùy chi bất kiến kỳ hậu.

Chấp cổ chi Đạo,

Dĩ ngự kim chi hữu.

Năng tri cổ thủy,

Thị vị Đạo kỳ.

So sánh những đoạn trích dẫn này với những đoạn của Eckhart, chúng ta thấy những điểm chung cho cả hai. Lão Tử đang bày tỏ bằng cổ văn Trung Hoa những gì mà nhà tu Dominican trung cổ nói bằng cái thổ ngữ Đức của ông. Lão Tử thì thi vị và cụ thể, đầy những ẩn dụ, trong khi nhà thần học Eckhart có tính cách khái niệm hơn. Ông hẳn nói:

“Chúa chẳng có tiền hậu.”

²⁷ Dịch bởi Arthur Waley (Từ cuốn *The Way and Its Power* của ông, xuất bản năm 1934, George Allen and Unwind Ltd. Các trích dẫn tiếp theo từ *Đạo Đức Kinh* đều do tôi dịch). Chương IV. Ở đây phải phân biệt Thượng Đế với Thiên Tính của Eckhart. Hai câu cuối là do tôi dịch.

“Chúa chẳng phải cái này, chẳng phải cái kia.”

“Chúa là sự phác tổ hoàn toàn.”

“Trước vạn hữu trong cái bây giờ vĩnh cửu, tôi đã chơi trước Cha trong sự tịch lặng đời đời của ngài.”²⁸

Đề từ giáo, tôi xin đưa ra một định nghĩa nữa về Đạo trong *Đạo Đức Kinh*, Chương XXV.

有物混成，

先天地生。

寂兮！寥兮！

獨立不改，

周行不殆，

可以爲天地母。

吾不知其名，

字之曰道，

強爲之名曰大。

大曰逝，

逝曰遠，

遠曰反。

故道大，

天大，

地大，

王亦大。

域中有四大，

而王居其一焉。

人法地，

地法天，

天法道，

道法自然。

Hữu vật hỗn thành,

Tiên thiên địa sinh.

Tịch hê! Liêu hê!

Độc lập bất cải,

Chu hành bất đãi,

Khả dĩ vi thiên địa mẫu.

Ngô bất tri kỳ danh,

Tự chi viết đạo,

Cưỡng vị chi danh viết đại.

Đại viết thệ,

Thệ viết viễn,

Viễn viết phản.

Có Đạo đại,

Thiên đại,

Địa đại,

²⁸ Evans, tr. 148.

*Vương diệc đại,
Vực trung hữu tứ đại,
Nhi vương cư kỳ nhất yên.
Nhân pháp địa,
Địa pháp thiên,
Thiên pháp Đạo,
Đạo pháp tự nhiên.*

R.B. Blakney nói trong lời tựa của ông cho bản dịch *Đạo Đức Kinh* rằng cuốn sách của Lão Tử đã thu hút ông nhiều năm và cuối cùng ông không thể nào không cho ra bản dịch của chính ông, bất chấp sự kiện rằng đã có nhiều bản dịch rồi. Ông ngờ rằng các người ngoại quốc biết Hoa ngữ và đọc được Lão Tử bằng nguyên tác chắc gì đã cảm thấy như người dịch giả mới này cảm. Sự lưu ý hay thú nhận của người dịch này thật có ý nghĩa vô cùng. Theo quan điểm của tôi, cái thu hút mà ông cảm thấy về Lão Tử không phải chỉ do ở sự đóng góp của Nhà Triết Gia Cổ này vào “nền văn chương huyền học”, nhưng phần nào do cái ngôn ngữ mà nó được biểu thị. Có lẽ nói thế này thì đúng hơn, là cái thú mà người ta cảm thấy về văn chương Trung Hoa thường là do tầm mắt mình chạy theo những chữ ngoằn ngoèo biểu ý kia mà nhờ chúng mình cảm thông được các tư tưởng hay tình cảm. Đọc sách Trung Hoa thú nhất là loại in chữ lớn kiểu mộc bản.

Ngoài cái thu hút thị giác của những biểu ý tự còn có một yếu tố trong ngôn ngữ Trung Hoa mà rất hiếm có trong các ngôn ngữ khác, nhất là các ngôn ngữ Ấn-Âu, lại biểu thị một cách trực tiếp và cụ thể hơn những cái mà các chữ khái niệm hóa thông thường của chúng ta không truyền đạt được. Chẳng hạn, đọc *Đạo Đức Kinh*, Chương XX bằng nguyên tác và tỷ giáo nó với bất cứ một bản dịch nào mà bạn sẵn có để thấy rằng các bản dịch luôn luôn thiếu cái phong vị dồi dào, sinh động, đầy tình cảm mà chúng tôi sau hơn hai ngàn năm trăm năm hân thưởng được một cách hết sức thỏa mãn. Arthur Waley là một nhà Trung Hoa học vĩ đại và một trong những người thông hiểu nếp sống Trung Hoa hay nhất. Bản dịch Lão Tử của ông là một bản dịch tuyệt tác trong nhiều ý nghĩa, nhưng ông cũng không thể vượt qua những giới hạn của ngôn ngữ mẹ đẻ.

6

Câu chuyện sau đây có thể thiếu sử tính nhưng nó được lưu truyền rộng rãi trong giới đệ tử Thiền, những người nhiều lúc hoàn toàn không thêm quan tâm đến những sự kiện. Nó thật đáng cho ta cứu xét như là giải minh cái mối mà các Thiền Sư đối trị vấn đề “Tính Không”, hay “hư không tuyệt đối”, hay “sa mạc tịch lặng” nằm bên kia “cái này và cái kia”, và “trước và sau”. Câu chuyện và lời bình được trích từ một khóa bản Thiền Trung Hoa²⁹, đời nhà Tống thế kỷ thứ mười một. Bản văn rất được nghiên cứu ở Nhật Bản, và một số truyện [trong đó] được dùng làm công án (những vấn đề mà các Thiền đồ phải giải quyết).

Bồ Đề Đạt Ma, khai tổ Thiền Trung Hoa từ Ấn qua vào thế kỷ thứ sáu. Lương Vũ Đế mời Sư đến triều. Vũ Đế, một Phật tử mộ đạo nghiên cứu nhiều bộ kinh Đại Thừa và hành hạnh bố thí và nhẫn nhục, hỏi nhà sư Ấn: “Thế nào là cái chân tối thượng và linh thánh?”

Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Trống không chẳng có gì là thánh.”

Vũ Đế: “Thế ai là kẻ đứng trước mặt trẫm, nếu không có cái gì là linh thánh, không có cái gì cao thượng trong cái không lớn của chân lý cứu cánh?”

Bồ Đề Đạt Ma: “Không biết.”

(梁武帝問達磨大師：如何是聖帝第一義？磨云：廓然無聖。帝曰：對朕者誰？磨云：不識。)

²⁹ Khóa bản có tên là *Hekigan-Shu* hay *Hekigan-roku*, nghĩa là “*Bích Nham Tập*” hay “*Bích Nham Lục*”.

Lương Vũ Đế vấn Đạt Ma Đại Sư: Như hà thị thánh đế đệ nhất nghĩa? Ma vân: Khuếch nhiên vô thánh. Đế viết: Đối trẫm giả thù? Ma vân: Bất thức.)

Vũ Đế không hiểu ý chỉ của câu này và Bồ Đề Đạt Ma bỏ nhà vua để lui về ẩn ở phương Bắc. Khi cái mục tiêu minh bạch của Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa là để thuyết minh giáo lý “tính không” (*sùnyatà*), thì tại sao Sư lại đáp “không biết” (不識: *bất thức*) cho câu hỏi hệ trọng và trúng đích của Vũ Đế? Tuy vậy, thật hiển nhiên rằng câu đáp của Bồ Đề Đạt Ma không thể nào là câu đáp của một người theo thuyết bất khả tri cho rằng không thể nào hiểu được chân lý cứu cánh. Cái bất thức của Bồ Đề Đạt Ma hẳn hoàn toàn thuộc về một loại khác. Đúng là cái mà Eckhart muốn thấy tất cả chúng ta đều có—“tri thức chuyển hóa, chứ không phải sự dốt nát vì thiếu hiểu biết; chính nhờ biết mà chúng ta đạt đến cái không biết này. Bây giờ chúng ta biết bằng cái biết linh thánh, bây giờ cái dốt nát của chúng ta mới được nâng cao và trang điểm với kiến thức siêu nhiên”.³⁰ Chính cái không biết siêu việt, linh thánh và siêu nhiên này là cái mà Sư muốn cho ông bạn vương giả kia thể hiện được.

Từ quan điểm tương đối bình thường của chúng ta Bồ Đề Đạt Ma có thể có vẻ quá đường đột không thể chấp nhận được. Nhưng sự thực thì cái kiến thức hay “bất thức” chỉ đạt được bằng cách “chìm vào quên lãng và dốt nát”³¹, là một cái gì hoàn toàn đường đột hay gián đoạn hay đứt quãng trong cái hệ thống khả tri của nhân loại, vì chúng ta chỉ đạt được nó bằng cách nhảy hay phóng mình vào cái thung lũng tịch lặng của Tính Không Tuyệt Đối. Không có sự liên lạc giữa cái này và các kiến thức mà ta xem trọng trong lĩnh vực tương đối nơi các cảm quan và trí năng chúng ta vận động.

Tất cả những Thiền Sư đều là những người biết không biết hay những người không biết biết. Do đó câu nói “tôi không biết (*bất thức*)” của họ không thực sự có nghĩa như câu nói “tôi không biết” của chúng ta. Chúng ta không được hiểu các câu trả lời của họ như chúng ta thường hiểu ở cái mức độ của kiến thức tương đối. Do đó, những lời bình của họ được trích dưới đây không đi theo cái nề nếp mà chúng ta thường theo. Chúng có cái đường lối độc đáo này. Viên Ngộ (1063-1135) đánh giá cuộc vấn đáp xảy ra giữa Bồ Đề Đạt Ma và Lương Vũ Đế bằng những lời sau đây³²:

Bồ Đề Đạt Ma xa xem xứ này có căn khí Đại Thừa, bèn vượt biển phiêu nhiên mà đến, riêng truyền tâm ấn, chỉ rõ lối mê, không lập văn tự, trực chỉ nhân tâm, kiến tính thành Phật. Nếu mà thấy được như thế là đạt được ngay tự tại, không bị tất cả các ngôn ngữ chuyển, thoát thể hiện thành. Chính bằng đường lối ấy mà Đạt Ma đối đàm với Vũ Đế cùng an tâm cho nhị tổ. Ấy là tự nhiên mà thấy được, chẳng có tính toán so đo của tình ý phàm trần, một đao cắt đoạn, thanh thoát lằng lằng, hà tất phải phân phải phân trái, luận mất luận còn. Nhưng được như vậy để có mấy tay?

Vũ Đế thường khoác áo cà sa, đích thân giảng Kinh Phóng Quang Bát Nhã, cảm kích cả hoa trời loạn rơi xuống đất hóa vàng, hiện đạo phụng Phật, khuyến dạy thiên hạ, lập chùa độ tăng, dựa vào giáo mà tu hành, người ta bảo ấy là vị thiên tử có Phật tâm.

Đạt Ma lần đầu gặp Vũ Đế, Vũ Đế hỏi: “Trần lập chùa độ tăng có công đức gì?” Đạt Ma đáp: “Chẳng công đức gì.” Nếu hiểu được cái câu nói vô công đức [sẽ] cho ông đích thân gặp Đạt Ma. Nói xem lập chùa độ tăng, tại sao lại đều không có công đức, ý ấy ở chỗ nào? Vũ Đế và Lâu Ước pháp sư, Phó Đại Sĩ, Chiêu Minh Thái Tử, luận cứu hai đế chân tục, căn cứ theo giáo thì nói rằng chân đế để mình giải phi hữu, tục đế để mình giải minh phi vô, chân tục bất nhị tức là thánh đế đệ nhất nghĩa. Đó là chỗ cực diệu cùng huyền bí của các nhà giáo tông. Vũ Đế bèn đem cái chỗ cực tắc ấy hỏi

Đạt Ma:

³⁰ Evans, tr. 13

³¹ “*Hie mous komen in ein vergezzen und in ein mihtwizzen.*” Pfeiffer, tr. 14. Evans, tr. 13

³² Ở đây văn của Viên Ngộ đã được hiện đại hóa, vì nguyên tác Hoa ngữ cần được giải thích tỉ mỉ.

“Thế nào là thánh để đệ nhất nghĩa?”

“Trống không không có thánh [chẳng có Cha, chẳng có Con, mà cũng chẳng có Thánh Thần].”

Nạp tăng trong thiên hạ chẳng ai chạy đâu cho thoát, Đạt Ma vì một đao dứt tuyệt rồi.

Ngày nay thiên hạ không nhiều thì ít hiểu lầm, bèn giở cái trò ma quỷ trộn lẫn nói “khuếch nhiên vô thánh”, may thay chả ăn nhằm gì. Ngũ Tổ tiên sư thường nói: “Chỉ cái khuếch nhiên vô thánh này, kẻ nào mà thấu suốt được thì về nhà ngồi yên”. Một mặt đánh vào lời dư thừa, chẳng ngại vì ai đập thùng sơn, đó là chỗ kỳ đặc của Đạt Ma, tham suốt được một câu thì ngàn câu vạn câu tự nhiên thấu, tự nhiên ngồi yên được, giữ được định. Người xưa nói:

Xương tan thịt nát chưa đền được,

Một câu liễu được siêu bách ức.

Đạt Ma lúc đầu tiên mới gặp ông không ít thì nhiều đã lặn dạn rồi. Vũ Đế không tỉnh ngộ, vì còn chấp nhân ngã kiến, cho nên lại hỏi: “Thế ai đứng trước mặt trẫm vậy?” Đạt Ma quá lòng từ bi lại đáp “Không biết”, khiến cho Vũ Đế chả biết chỗ nào mà rờ, ấy là lời nói gì. Đến đây thì hữu sự vô sự có nêu lên cũng chẳng kham nổi.

Rồi hòa thượng có bài tụng rằng:

Một tên tầm thường rụng một điều,

Lại thêm mũi để tương nhiều.

Khi về Thiếu thất ngồi trước định,

Vua Lương thôi đừng đến triệu kêu.

Lại nói, ai muốn triệu? Vũ Đế không khế hợp, bèn thâm lặng ra đi, lão hán này chỉ còn qua sông đến Ngụy. Lúc ấy Hiếu Minh Đế đương vị, là dòng giống bắc, họ Thác Bạt, đời sau mới mang tên Trung Quốc. Đạt Ma đến vua cũng chẳng ra đón, đến khi qua Thiếu Lâm chín năm ngồi quay mặt vào vách, tiếp được nhị tổ, nơi ấy gọi ngài là bích quán Bà La Môn.

Sau Vũ Đế nghe Đạt Ma mật có làm bài văn bia rằng:

Than ôi!

Thấy mà chẳng thấy

Gặp mà chẳng gặp

Ôi xưa ôi nay

Oán thay hận thay.

Lại tán rằng:

Tâm có chẳng

Khoáng kiếp vương trệ phạm phu

Tâm không chẳng

Sát na bèn lên diệu giác.

Sau khi chấm dứt câu chuyện về Vũ Đế, Viên Ngộ bình như sau: “Thử nói xem vị trí của Đạt Ma ở chỗ nào?” Câu này rõ rệt là nói với các người đọc, và Viên Ngộ mong chúng ta đề ra một giải đáp. Chúng ta dám nhận lời thách này không?

Có một nhà phê bình khác về câu chuyện này, sống trước nhà phê bình mà chúng ta vừa đề cập đến vài năm. Vị này, tên Tuyết Đậu (980-1052), là một danh tài văn học vĩ đại và lời bình của ông là những câu thơ đầy thi vị. Ám chỉ việc Vũ Đế định cử một sứ đoàn đi triệu Đạt Ma, mà sau cuộc diện kiến đã qua sông Dương Tử tìm một nơi ẩn ở đâu miền Bắc, Tuyết Đậu viết:

Cả nước đuổi theo cũng chẳng về!

Thiên cổ vạn cổ nhớ mong sông.

Thôi đừng nhớ!

Gió qua mặt đất có đâu dừng.

闍國人追不再來,

千古萬古空相憶.

休相憶.

清風匝地有何極.

Hạp quốc nhân truy bắt tái lai!

Thiên cổ vạn cổ không tương ước.

Hưu tương ước!

Thanh phong tạp địa hữu hà cực.

Sư quay nhìn tả hữu nói rằng: “Ồ đây có Tổ Sư chăng?”³³

Rồi tự nói: “Có. Gọi đến đây mà rửa chân cho lão tăng.”

師顧視左右云:這裏還有祖師麼. 白云:有. 喚來與老僧洗脚.

(Sư cố thị tả hữu vân, giá lý hoàn hữu tổ sư ma? Tự vân, hữu. Hoàn lai dĩ lão tăng tẩy cước.)

Hẳn là một biến cố sôi nổi nếu như lại có Eckhart hiện diện ở buổi kiến này xảy ra trong cái Vương Quốc Hoa Lê vào nửa trước của thế kỷ mười một! Nhưng biết đâu Eckhart lại chẳng đang nhìn tôi viết những điều này ở cái thành phố Nữ Ước tân thời và cơ giới hóa nhất?

7

Thêm vài nhận định nữa về “Tính Không”.

Tương đối là một phương diện³⁴ của Thực Tại chứ không phải chính Thực Tại. Tương đối chỉ có ở chỗ nào giữa hai hay nhiều vật, vì đó là cái thể cách khiến chúng ta liên hệ với kẻ khác.

Cũng có thể lập luận như vậy về sự vận động. Vận động chỉ có thể có trong thời gian: không có khái niệm thời gian không thể có một thứ vận động nào. Vì một sự vận động có nghĩa là một đối tượng đi ra khỏi chính nó và trở thành một cái gì không phải là nó. Không có bối cảnh thời gian chúng ta không tài nào suy tưởng được về sự biến thành này.

Do đó, triết học Phật Giáo tuyên bố rằng tất cả những khái niệm này, vận động và tương đối tính, hẳn phải có hoạt trường của chúng, và cái hoạt trường này các triết gia Phật Giáo gọi là Tính Không (*sūnyatā*).

Khi đức Phật nói rằng tất cả mọi vật là vô thường, phù du và không ngót biến dịch, và do đó dạy rằng chẳng có gì trên thế gian này có thể tuyệt đối tìm được và đáng chấp trước như là nơi an toàn tuyệt đối, ngài ngụ ý rằng chúng ta phải tìm ở nơi nào khác những sự vật thường (常), lạc (樂), ngã (我) và tịnh (靜). Theo *Kinh Đại Bát Niết Bàn* (của Đại Thừa), bốn cái này (*thường, lạc, ngã, tịnh*) là những đặc tính của Niết Bàn, và Niết Bàn chỉ đạt được khi chúng ta có trí tuệ, khi tâm không còn khái ái (*tanha*), tham (*asava*), và lệ thuộc (*sankhara*). Trong khi Niết Bàn thường bị cho là một ý niệm tiêu cực, các nhà Đại Thừa có một lối giải thích khác hẳn. Vì họ bao gồm cả ngã (*ātman*) như một trong các đức tướng (*guna*) của nó, và ngã là ý chí tự do, một cái gì năng động, Niết Bàn là một tên khác để gọi Tính Không.

Chữ “tính không” dễ bị hiểu lầm vì nhiều lý do. Thỏ không có sừng, rùa không có lông. Đây là một hình thức của tính không. *Sūnyatā* của Phật Giáo không ngụ ý khiếm diện.

Một ngọn lửa đã cháy đến bây giờ và không còn nó nữa. Đây là một loại tính không khác. *Sūnyatā* của Phật Giáo không có nghĩa là tuyệt diệt.

Bức tường ngăn cản phòng: ở phía này có một cái bàn, và ở phía kia không có gì cả, không gian trống không. *Sūnyatā* của Phật Giáo không có nghĩa là trống không.

³³ Bồ Đề Đạt Ma.

³⁴ Tiếng Trung Hoa: tướng (相), tiếng Sanskrit: *lakṣaṇa*.

Khiếm diện, tuyệt diệt và trống không—đó không phải là khái niệm tính không của Phật Giáo. Tính Không của Phật Giáo không ở trên bình diện tương đối. Nó là Tính Không Tuyệt Đối siêu việt tất cả những hình thức liên hệ hỗ tương, của chủ thể và khách thể, sinh và tử, Thượng Đế và thể gian, cái gì và hư không, có và không, xác nhận và phủ nhận. Trong Tính Không của Phật Giáo không có thời gian, không có không gian, không có biến thành, không có vật tình; nó là cái làm tất cả những cái này có thể có; nó là một cái không đầy đủ những khả tính vô biên, nó là một cái không với những nội dung bất tận.

Kinh nghiệm thuần túy là tâm nhìn thấy chính nó như phản chiếu trong chính nó, đó là một hành vi tự đồng nhất hóa, một trạng thái như thế. Điều ấy chỉ có thể được khi tâm chính là *sùnyatà*, nghĩa là khi cái tâm không còn tất cả những nội dung khả dĩ của nó ngoại trừ chính nó. Nhưng nói rằng “ngoại trừ chính nó” lại dễ bị hiểu lầm nữa. Vì người ta có thể hỏi, cái “chính nó” này là cái gì? Chúng ta có thể trả lời theo lối St. Augustine: “Khi ông hỏi, tôi không biết; nhưng khi ông không hỏi, tôi biết”.

Vấn đáp sau đây giữa hai Thiền Sư đời Đường sẽ giúp cho chúng ta thấy rằng Thiền đã dùng phương pháp nào để truyền thông cái ý niệm “chính nó”.

Thiền Sư Qui Sơn (771-853) đang hái lá trà với các đệ tử ngoài vườn. Sư nói với Ngưỡng Sơn: “Cả ngày hái trà, chỉ nghe tiếng ông, chẳng thấy hình ông, xin mời hiện nguyên hình cho xem coi!” Ngưỡng Sơn rung cây trà. Sư nói, “Ông được cái dụng, chứ không được cái thể.”

Ngưỡng Sơn nói, “Chưa hiểu hòa thượng thì thể nào?”

Sư im lặng giây lát. Ngưỡng Sơn nói, “Hòa thượng chỉ được cái thể chứ không được cái dụng.”

Sư nói: “Tha cho ông hai chục gậy đó.”

(普請摘茶。師謂仰山曰：終日摘茶，只聞子聲不見子形。請現本形相見。仰山撼茶樹。師云：子只得其用不得其體。仰山云：未審和尚如何。師良久。仰山云：和尚只得其體不得其用。師云：放子二十棒。)

(Phổ thỉnh trích trà. Sư vị Ngưỡng Sơn viết, chung nhật trích trà, chỉ văn tử thanh, bất kiến tử hình, thỉnh hiện bản tướng tương kiến. Ngưỡng Sơn hàm trà thụ. Sư vân, chỉ đắc kỳ dụng bất đắc kỳ thể. Ngưỡng Sơn vân, vị thẩm hòa thượng như hà. Sư lương cửu. Ngưỡng Sơn vân, hòa thượng chỉ đắc kỳ thể bất đắc kỳ dụng. Sư vân, phóng nhữ nhị thập bổng.)

Trong khuôn khổ triết lý Thiền, điều này có thể đúng, vì hai Thiền Sư này biết vị kia muốn khám phá cái gì. Nhưng công việc của các triết gia thời hiện đại chúng ta là phải nhận ra hay dò la cái bối cảnh kinh nghiệm mà các Thiền Sư này đứng trên ấy và cô minh giải nó hết sức mình. Các Thiền Sư không phải chỉ lo đánh lừa những kẻ bàng quan.

Nói: “không” là đã phủ nhận chính nó rồi. Nhưng ta không thể cứ im lặng. Yếu điểm là làm thế nào truyền thông sự im lặng mà không ra khỏi nó. Chính vì thế mà Thiền hết sức tránh viện đến ngữ học và cố khiến chúng ta hiểu ngầm các chữ như thể là phải đào lên cái gì có đó. Eckhart luôn luôn làm thế trong các bài giảng của ông. Ông nhặt ra vài lời mộc mạc trong Kinh Thánh và để chúng biểu lộ “một hành động nội tâm” mà ông thể nghiệm trong ý thức vô thức của ông. Tư tưởng của ông không hề nằm nơi chữ nghĩa. Ông biến chúng thành những khí cụ cho những mục tiêu của riêng mình. Cũng thế, Thiền Sư sử dụng bất cứ cái gì quanh ông kể cả con người ông, cây, đá, gậy, vân vân. Rồi có thể ông lại hét, đánh hay đá. Điểm chính là phải khám phá ra cái gì nằm sau những hành động này. Ngõ hầu để chứng minh rằng thực tại là “Không”, Thiền Sư có thể đứng khoanh tay. Khi người ta lại hỏi ông một câu nữa, ông có thể lay cây trà hay bỏ đi không nói lấy một lời, hay khện cho ta một gậy.

Đôi khi Thiền Sư có vẻ thi vị hơn và so sánh cái tâm của “tính không” với mặt trăng, gọi nó là nguyệt tâm hay mặt trăng của chân như. Một Thiền Sư xưa đã ngâm về mặt trăng này:

Nguyệt tâm cô liêu và hoàn hảo,

*Ánh sáng nuốt trọn vạn hữu.
Không phải là ánh sáng chiếu rọi các đối vật,
Mà các đối vật cũng chẳng hiện hữu.
Cả ánh sáng và các đối vật đều đi mất,
Và còn lại gì thế kia?*

Thiền Sư đề nguyên câu hỏi không trả lời. Khi ta trả lời mặt trăng hắt không còn đó nữa. Thực tại bị phân biệt và Tính Không biến mất vào một hư không. Chúng ta không được rời tầm mắt khỏi các mặt trăng nguyên thủy, cái nguyệt tâm ban sơ, và Thiền Sư muốn ta trở lại đây, vì nó chính là nơi chúng ta khởi hành lần đầu. Tính Không không phải là một sự trống rỗng, nó ôm giữ trong mình vô số những tia nắng và nuốt trọn tất cả những cái đa thù của thế gian này.

Triết lý Phật Giáo là triết lý “Tính Không”, nó là nền triết lý tự đồng nhất. Phải phân biệt tự đồng nhất với đồng nhất thuần túy. Trong một sự đồng nhất, chúng ta có hai đối vật để đồng nhất hóa; trong tự đồng nhất chỉ có một đối vật hay chủ thể, chỉ một mà thôi, và cái một này tự đồng nhất nó bằng cách ra khỏi chính nó. Do đó, tự đồng nhất hàm súc một vận động. Và chúng ta thấy rằng tự đồng nhất là cái tâm ra khỏi chính nó để thấy nó phản ánh trong chính nó. Tự đồng nhất là luận lý của kinh nghiệm thuần túy, hay của “Tính Không”. Trong tự đồng nhất không có mâu thuẫn gì cả. Các Phật tử gọi điều này là chân như.

Có lần tôi nói chuyện với một nhóm người yêu các nghệ thuật về giáo lý “Tính Không” và Chân Như của Phật Giáo, cố vạch rõ sự liên hệ của giáo lý ấy với các nghệ thuật. Sau đây là một phần câu chuyện của tôi.

Cứ thật mà nói, tôi không có tư cách để nói bất cứ gì về nghệ thuật, vì tôi chả có bản năng nghệ thuật, chả có học về nghệ thuật, và cũng chả từng có nhiều cơ hội để hâm thưởng các nghệ phẩm giá trị. Những gì tôi nói được không nhiều thì ít chỉ có tính chất khái niệm.

Ví dụ như về họa. Tôi thường nghe các nhà phê bình Trung Hoa hay Nhật Bản tuyên bố rằng nghệ thuật Á đông cốt ở chỗ miêu tả tinh thần chứ không phải hình tướng. Vì họ bảo rằng khi ta hiểu tinh thần, hình tướng tự thành hình; điểm chính là phải đi vào tinh thần của một đối tượng mà họa sĩ đã chọn làm chủ đề của họ. Trái lại, Tây phương nhấn mạnh vào hình tướng, nỗ lực đạt đến tinh thần bằng phương tiện hình tướng. Đông phương thì trái hẳn lại: tinh thần là tất cả. Và họ nghĩ rằng khi nhà nghệ sĩ nắm được tinh thần, tác phẩm của ông khai thị một cái gì hơn là các màu sắc và đường nét có thể truyền đạt. Một nghệ sĩ chân chính là một nhà sáng tạo chứ không phải một kẻ mô phỏng. Hẳn đã viếng thăm xưởng làm việc của Thượng Đế và đã học được những bí quyết của sáng tạo—sáng tạo một cái gì từ hư vô.

Với một họa sĩ như thế, mỗi nét cọ ông là tác động sáng tạo, và không bao giờ có thể vẽ lại được vì không bao giờ nó cho phép lập lại. Thượng Đế không thể thủ tiêu mệnh lệnh của ngài; nó có tính cách tối hậu, bất di dịch, nó là một thông điệp cuối cùng. Họa sĩ không thể vẽ lại tác phẩm của chính mình. Khi mà ngay một nét cọ của hấn cũng là tuyệt đối, thì làm thế nào mà toàn thể họa phẩm có thể vẽ lại được, vì nó là tổng hợp tất cả các nét của hấn, nét nào cũng được hướng về toàn thể?

Cũng vậy, mỗi phút của đời người, khi nào mà còn là một biểu thị cái bản ngã nội tại của nó, cũng kỳ đặc, linh thiêng, sáng tạo, và không thể hồi phục lại được. Như thế, mỗi sinh mệnh cá nhân là một nghệ phẩm vĩ đại. Mình có tạo được một tuyệt phẩm không thể bắt chước được hay không là tùy ở cái ý thức của mình về sự tác động của *sùnyatà* trong chính mình.

Làm thế nào mà họa sĩ đi vào được tinh thần của một cái cây, chẳng hạn, nếu hấn muốn vẽ một đóa dâu bụt như Mực Khê vào thế kỷ mười ba đã vẽ trong bức tranh nổi tiếng của ông hiện nay được lưu giữ như một bảo vật quốc gia ở Đại Đức Tự tại Kyoto? Bí quyết là phải trở thành chính cái

cây? Bởi vì hấn khao khát vẽ một cái cây hay một con vật, trong hấn hấn phải có một cái gì tương ứng với nó cách nào đó. Nếu thế, hấn phải có khả năng trở thành cái đối tượng mà hấn muốn vẽ. Cái qui luật cốt ở chỗ nghiên cứu cái cây từ bên trong với tâm trí hoàn toàn thanh tịnh khỏi những nội dung chủ quan, qui kỷ của nó. Như thế có nghĩa là giữ tâm mình hòa hợp với “Tính Không” hay Chân Như, nhờ thế cái kẻ đứng đối với đối tượng không còn là kẻ bên ngoài đối tượng. Sự đồng nhất hóa này khiến họa sĩ bắt được cái mạch của cùng một đời sống kích hoạt cả hấn lẫn đối tượng. Nó chính là điều người ta muốn nói khi chúng ta nói rằng chủ thể đã mất đi trong đối tượng, và khi họa sĩ bắt đầu vẽ thì không phải là hấn mà chính đối tượng đang tác động và chính lúc bấy giờ mà cọ cũng như cánh tay và những ngón tay hấn trở thành những thủ hạ ngoan ngoãn cho tinh thần của đối tượng. Cái đối tượng tự vẽ nó. Cái tinh thần thấy chính mình như phản ánh trong chính mình. Đây cũng là một trường hợp của tự đồng nhất hóa.

Người ta bảo rằng Henri Matisse nhìn một đối tượng mà ông định vẽ có đến hàng tuần, hàng tháng nữa là khác, cho đến khi tinh thần nó bắt đầu xúc động ông, thúc dục ông, có thể nói là đe dọa ông phải biểu thị nó.

Người ta bảo tôi là một tác giả về nghệ thuật hiện đại nói rằng quan niệm của một nghệ sĩ về một đường thẳng khác với quan niệm của nhà toán học, vì nghệ sĩ quan niệm một đường thẳng như là hòa hợp với một đường cong. Tôi không hiểu lời trích này có hoàn toàn đúng không, nhưng nhận xét ấy thật hết sức sáng sủa. Vì một đường thẳng mà lúc nào cũng thẳng là một đường chết, và cái đường cong mà không thể là gì khác cũng là một đường chết. Nếu chúng có là những đường sống động, và mọi tác phẩm nghệ thuật thì tất nhiên phải thế, một đường thẳng thì cong và một đường cong thì thẳng; ngoài ra còn phải có cái mà ta gọi là “trương lực”: chiều kích trong tất cả mọi đường. Mọi đường sống động không phải chỉ ở trên một bình diện, nó rướm máu, nó ba chiều kích. Người ta cũng bảo tôi rằng màu sắc đối với nghệ sĩ cũng không phải chỉ đỏ hay xanh, hơn là chỉ có tính cách tri giác, nó đầy tình cảm. Thế có nghĩa là đối với nghệ sĩ màu sắc là một vật sống động. Khi hấn thấy màu đỏ, nó tạo nên cái thế giới riêng của nó; nghệ sĩ ban cho màu sắc một trái tim. Màu đỏ không dừng lại ở chỗ chỉ là một trong bảy màu phân giải qua lăng kính. Như một vật sống động nó kêu gọi tất cả những màu khác và phối hợp chúng tương ứng với những thúc ước nội tại của nó. Màu đỏ đối với nghệ sĩ không phải chỉ là một biến cố vật lý hay tâm lý thuần túy, nó được ban cho một tinh thần.

Những quan điểm này đặc biệt Á đông. Có một câu nói phản kích của một nghệ sĩ Tây phương. Theo ông, khi ông mãi miết chiêm niệm một cái gì, ông cảm thấy trong mình từ sự trình hiện ấy những khả tính nào đó thúc giục ông biểu thị nó. Đời sống của nghệ sĩ là đời sống của một nhà sáng tạo. Thượng Đế không tạo nên thế gian chỉ vì để làm một cái gì, ngài có một sự thúc giục nội tại, ngài muốn thấy mình phản ánh trong sự sáng tạo của ngài. Kinh Thánh nói về việc Thượng Đế tạo ra con người theo hình ảnh của ngài là có ý nghĩa như vậy đây. Không phải chỉ có con người là hình ảnh của Thượng Đế, cả thế giới là hình ảnh của ngài. Ngay cả con nhặng ti tiện nhất như Eckhart hấn nói cũng chia sẻ hiện tính của Thượng Đế trong hiện tính của nó, và chính bởi vì cái hiện tính này cả thế giới diễn dịch. Với nghệ sĩ cũng vậy. Chính bởi vì cái hiện tính của hấn thâm nhập vào tác phẩm của hấn mà chúng linh hoạt với cái tinh thần hấn. Chính nhà nghệ sĩ có thể không ý thức được cái tiến trình này, nhưng Thiên biết và cũng sẵn sàng truyền đạt kiến thức cho những người muốn nhận thức nó trong chính tinh thần. Cái hiện tính của một vật không phải chỉ là như thế, nhưng nó bao hàm trong nó những khả tính vô biên mà các Phật tử gọi là *đức* trong tiếng Trung Hoa và *guna* trong tiếng Sanskrit. Cái “bí mật của hiện hữu” chính là “cái vô tận của Tính Không” nằm ở chỗ này đây.

Câu chuyện sau đây về Chương Châu La Hán hòa thượng, sống vào thế kỷ thứ chín, được đưa ra ở đây để giải minh cái cách Thiền chuyển hóa quan điểm sống và khiến người ta thực sự thấy được cái hiện tính của các sự vật. Bài thơ thuật lại kinh nghiệm của riêng ông.

*Hàm Thôn năm bảy mới học đạo,
Khắp nơi gặp lời chẳng hiểu lời.
Nghỉ đoàn trong tâm như dỏ trúc,
Ba năm rừng núi chẳng yên thân.
Bỗng gặp Pháp vương ngồi trên thảm,
Khẩn khoản cùng thầy bạch mới nghi.
Su tử trên thảm xuất thiền định,
Tay trần một đám thoi giữa ngực.
Kinh hãi mới nghi tan từng mảnh,
Ngừng đầu thoát thấy mặt trời tròn.
Từ ấy lâng lâng và thanh thoát,
Cho đến tận nay vẫn vui luôn.
Chỉ thấy lòng ta đầy ấm áp,
Chẳng còn ôm bát chạy đông tây.*³⁵

Điều quan trọng đáng chú ý nhất là trong câu chuyện bằng thơ về kinh nghiệm của La Hán hòa thượng là “Su lần đầu thiền tri giác được rằng mặt trời tròn”. Ai cũng biết và thấy mặt trời, và La Hán hẳn cũng phải thấy nó suốt đời Su. Vậy thì tại sao Su lại đặc biệt nói là nó tròn như thể Su thực sự thấy nó lần đầu tiên? Chúng ta ai nấy đều cho là mình đang sống, chúng ta thực sự ăn, ngủ, đi, nói. Nhưng có thực thế không? Nếu thực vậy chúng ta hẳn đã không bao giờ nói đến “sợ hãi”, “bất an”, “thất vọng”, “can đảm để sống”, “nhìn vào hư không”, “đối diện cái chết”.

³⁵ Truyền Đăng Lục, q. XI.

II. CĂN BẢN TRIẾT LÝ PHẬT GIÁO

1

Triết lý Phật Giáo dựa trên cái kinh nghiệm mà đức Phật thể nghiệm cách đây khoảng hai mươi lăm thế kỷ. Do đó, để hiểu triết lý Phật Giáo là gì, cần phải hiểu cái kinh nghiệm mà đức Phật thể nghiệm sau sáu năm khổ tu khổ hạnh và tu tập thiền định.

Chúng ta thường nghĩ rằng triết học là một vấn đề tri thức thuần túy, và, do đó rằng nền triết lý cao nhất phát sinh từ một tâm trí được phú bẩm với trí thông minh mẫn tuệ và những xảo diệu biện chứng. Nhưng sự việc không phải như vậy. Quả thật những người có trí lực kém thì không thể là những triết gia sâu sắc được. Tuy nhiên, trí năng không phải là tất cả. Phải có một sức tưởng tượng sâu sắc, phải có một ý chí mạnh mẽ cương nghị, phải có một duệ trí bén nhạy về bản tính con người, và cuối cùng phải có một thị kiến hiện thực về chân lý tổng hợp trong toàn thể sinh mệnh của chính con người.

Tôi muốn nhấn mạnh cái ý niệm “kiến” này. Chỉ “hiểu” không thôi như chúng ta thường hiểu từ ngữ này không đủ. Kiến thức mà không có kinh nghiệm cá nhân kèm theo thì thiếu cận và không thể xây dựng một thứ triết lý nào trên một nền tảng mong manh như vậy. Tuy nhiên, cũng vẫn có nhiều hệ thống tư tưởng không có kinh nghiệm chân thực làm nền tảng, nhưng những tư tưởng ấy chẳng bao giờ gây hứng thú. Xem thì có vẻ hay nhưng cái năng lực xúc cảm người đọc của chúng thì hoàn toàn là con số không. Triết gia có thể có kiến thức gì đi nữa, nó phải phát sinh từ chính kinh nghiệm của ông, và cái kinh nghiệm này chính là thấy (*kiến*). Đức Phật luôn luôn nhấn mạnh điều này. Ngài ghép trí (*nāna*, *jñāna*) với kiên (*passu*, *pasya*), vì không có cái thấy, cái biết không có chiều sâu, không thể hiểu được những thực tại của đời sống. Do đó, khoản thứ nhất của Bát Chính Đạo là *sammāsaṅgā*, chính kiến, và sau đó là *sammāsaṅkappa*, chính tri. Thấy là thể nghiệm, thấy sự vật trong trạng thái như tính (*tathata*) hay hiện tính của chúng. Toàn thể triết lý của đức Phật phát xuất từ cái “kiến” này, cái thể nghiệm này.

Cái kinh nghiệm hình thành nền tảng của triết lý Phật Giáo được gọi là “kinh nghiệm ngộ”, vì chính cái kinh nghiệm ngộ này là điều mà đức Phật thể nghiệm sau sáu năm khổ tu và trầm tưởng, và tất cả những gì mà ngài dạy sau là sự khai mở cái tri giác nội tại mà ngài đạt được lúc bấy giờ.

2

Đại khái, chúng ta có thể nói là có hai cách nhận thức câu hỏi này: Cái kinh nghiệm ngộ mà đức Phật thể nghiệm là gì? Một có tính cách khách quan và một có tính cách chủ quan. Lối nhận thức khách quan là phải khám phá những lời tuyên bố duy lý đầu tiên được qui cho đức Phật sau cái kinh nghiệm và được hiểu như là hình thành nền tảng của giáo lý ngài. Nghĩa là, ngài đã dạy gì đầu tiên? Cái chủ đề chính mà ngài vẫn tiếp tục thuyết giảng suốt đời là gì? Như thế hẳn có nghĩa là khám phá cái gì đặc trưng cấu thành giáo lý Phật Giáo dị biệt với giáo lý của các nhà tư tưởng Ấn khác. Lối nhận thức thứ hai, gọi là chủ quan, là khảo sát những lời thô lộ của đức Phật phản ánh những tình cảm lập tức của ngài sau kinh nghiệm ngộ. Lối nhận thức thứ nhất có tính cách siêu hình trong khi lối thứ hai có tính cách tâm lý hay hiện thực. Ta hãy bắt đầu với lối thứ nhất. Cái được chấp nhận rộng rãi là tư tưởng Phật Giáo bất chấp nhiều lối giải thích dị biệt là giáo lý *anattā* hay *anātman*, nghĩa là, giáo lý vô ngã. Lập luận ấy bắt đầu với ý niệm: (1) rằng vạn pháp là vô thường vì chúng là các uẩn (*skandha* hay *khandha*) và không ngót hoại diệt, rằng không có gì là thường trụ; và (2) rằng do đó trên thế gian này chẳng có gì đáng chấp trước nơi mọi người chúng ta được tạo ra để chịu đựng đủ thứ đau thương khốn khổ. Chúng ta làm thế nào để tránh chúng?

Hay, chúng ta làm thế nào để khắc phục chúng? Vì chúng ta không thể tiếp tục thế này. Dù sao chúng ta cũng phải tìm lối thoát khỏi sự đọa đày này. Chính vì cái cảm giác sợ hãi và bất an này riêng và chung đã khiến đức Phật bỏ nhà ra đi lang thang suốt sáu năm tìm kiếm con đường giải thoát không những chỉ cho chính ngài mà cho cả thế gian. Cuối cùng ngài đã khám phá ra con đường giải thoát ấy nhờ tìm ra quan niệm vô ngã (*anattā*). Công thức của nói như vậy đây:

Các hành (sankhāra) là vô thường,

Nhờ trí (pañña) quán xét vậy.

Sẽ nhàm chán thống khổ,

Chính là đạo thanh tịnh.

Các hành là thống khổ,

Nhờ trí quán xét vậy.

Sẽ nhàm chán thống khổ,

Chính là đạo thanh tịnh.

Các hành là vô ngã,

Nhờ trí quán xét vậy.

Sẽ nhàm chán thống khổ,

Chính là đạo thanh tịnh.³⁶

Một điều tôi muốn các bạn đọc chú ý là chữ “trí” *pañña*, hay tiếng Sanskrit *prajñā*. Đây là một từ ngữ rất quan trọng trong suốt triết lý Phật Giáo. Không có chữ Anh nào tương đương với nó. Chữ “trí tuệ siêu việt” thì nặng quá, hơn nữa nó lại không chính xác. Nhưng tạm thời ta cứ dùng chữ “trí” vậy. Chúng ta biết rằng “kiến” rất được nhấn mạnh trong Phật Giáo, nhưng chúng ta cũng phải lưu ý rằng kiến không phải chỉ là một sự thấy bình thường bằng kiến thức tương đối; đó là sự thấy bằng một con mắt *bát nhĩ*, nó là một loại trực giác đặc biệt khiến chúng ta thâm nhập được ngay vào căn đề của chính Thực Tại. Ở một cuốn sách khác³⁷ tôi từng trình bày có phần chi tiết về *bát nhĩ* (*prajñā*) và vai trò của nó trong giáo lý Phật Giáo, nhất là trong Thiền.

Giáo lý vô ngã không những chỉ cự tuyệt ý niệm về một ngã thể mà vạch ra cả chính cái ảo tưởng của chính cái ý niệm ngã. Ngày nào mà chúng ta còn ở trong thế giới của những hiện hữu sai thù này, chúng ta không thể nào mà không ôm giữ cái ý niệm về một bản ngã cá nhân. Nhưng điều ấy chẳng hề bảo đảm cho cái thực chất của bản ngã. Tâm lý học hiện đại đã thực sự loại bỏ một thực tại ngã. Nó chỉ là một giả thuyết khả dụng, nhờ đó chúng ta thực hiện công việc thực tiễn của mình. Vấn đề bản ngã phải được đem vào lãnh vực của siêu hình học. Để thực sự hiểu được ngụ ý của đức Phật khi ngài nói rằng không có *ātman*, chúng ta phải bỏ tâm lý học qua bên. Bởi vì chỉ tuyên bố rằng không có *ātman* không thôi cũng không đủ nếu chúng ta thực muốn chấm dứt khổ và nhờ thế hòa thuận với chính mình và với cả thế gian. Ngõ hầu để thấy mình an toàn ở bên và buông neo yên ổn, chúng ta phải có một cái gì tích cực. Tâm lý học thuần túy không thể cho chúng ta cái ấy. Chúng ta phải bước vào một phạm vi Thực Tại rộng lớn hơn, ở đó *trực giác*—*bát nhĩ* tác động. Ngày nào mà chúng ta còn lẩn khuất trong phạm vi của những cảm quan và trí năng, cái ý niệm về một bản ngã cá nhân còn bám sát chúng ta, và khiến chúng ta mãi mãi theo đuổi các bóng của bản ngã. Nhưng bản ngã là một cái gì luôn luôn tránh không cho chúng ta nắm bắt; khi chúng ta cho rằng chúng ta đã nắm được nó, chúng ta thấy nó chẳng là cái gì hơn cái xác lột của con rắn để lại trong khi cái bản ngã chân thực lại ở một chỗ nào khác. Cái bản ngã rắn của con người có vô số lớp vỏ bao bọc, kẻ đi bắt chẳng bao lâu hẳn sẽ cảm thấy mình hoàn toàn kiệt lực. Bản ngã phải được bắt giữ không phải từ bên ngoài mà từ bên trong. Đó là công việc của *bát nhĩ*. Cái kỳ diệu

³⁶ *Dhammapada*, bản dịch của Radhakrishnan (Oxford University Press 1951), các câu 77-9 (Ở đây theo bản dịch của T.T. Thích Minh Châu, cũng như tất cả các đoạn trích dẫn khác, DG).

³⁷ *Nghiên Cứu Thiền* (London—Rider and Company 1956) các tr. 85-128.

mà *bát nhã* thực hiện là bắt giữ tác giả ngay giữa chính tác động của hấn, không cần phải bắt hấn dừng tác động để thấy hấn là tác giả. Tác giả là chính sự tạo tác, và sự tạo tác chính là tác giả, và từ sự hòa hợp hay đồng nhất này *bát nhã* được thức tỉnh. Bản ngã không ra khỏi chính nó để thấy chính nó. Nó ở trong chính nó như phản ánh trong chính nó. Nhưng ngay khi có một sự phân biệt xảy ra giữa bản ngã như là tác giả và bản ngã như là khán giả hay kẻ bàng quan, lúc ấy *bát nhã* bị lưỡng phân, và tất cả tiêu mất.

Eckhart diễn tả cùng cái kinh nghiệm ấy bằng ngôn ngữ của thần học Thiên Chúa Giáo. Ông nói về Cha, Con, Thánh Thần và tình yêu. Nghe có vẻ lạ đối với lỗ tai Phật Giáo nhưng khi đọc những điều ấy với một duệ trí nào đó, chúng ta hẳn thấy “cái tình yêu mà ngày [Chúa] thương yêu chính ngài” cũng y như cái trực giác *bát nhã* nhìn vào chính cái bản ngã. Eckhart bảo ta: “Khi ban cho chúng ta tình yêu của ngài, Chúa đã ban cho chúng ta Thánh Thần của ngài để chúng ta có thể yêu ngài bằng cái tình yêu mà ngài yêu chính ngài. Chúng ta yêu Chúa bằng tình yêu của chính ngài; biết được thế là chúng ta thành thánh”³⁸. Đấng Cha yêu đấng Con và đấng Con yêu đấng Cha—cái tình yêu hỗ tương này, nghĩa là tình yêu yêu thương chính nó, theo thuật ngữ Thiền là một tấm gương này phản chiếu tấm gương kia không với chiếc bóng ở giữa chúng. Eckhart gọi điều ấy là “Vỡ kịch diễn tiến trong Phụ tính. Vỡ kịch và khán chúng là một”. Ông nói tiếp:

Vỡ kịch này được diễn vĩnh cửu trước tất cả mọi thiên nhiên. Như nó được viết trong Triết Thư. “Trước các tạo vật, trong cái bây giờ vĩnh cửu, tôi đã diễn trò trước đức Cha trong một nỗi tịch lặng thiên thu”. Đấng Con đã diễn trò vĩnh cửu trước đấng Cha như là đấng Cha đã diễn trò trước đấng Con. Trò chơi của hai đấng ấy là Thánh Thần trong ngài hai đấng ấy tiêu khiển và ngài tiêu khiển trong hai đấng ấy. Trò chơi và người đóng trò là một. Bản tính của chúng diễn tiến trong chính nó. “Chúa là một dòng suối chảy vào chính nó,” như St. Dionysius nói.

Trực giác *bát nhã* phát xuất từ chính nó và trở về với chính nó. Cái tự thể hay bản ngã đã luôn luôn lẫn tránh sự dò xét hợp lý hóa của chúng ta cuối cùng đã bị nắm bắt khi nó rơi vào phạm vi của trực giác—*bát nhã* mà chẳng là gì khác hơn tự thể.

Các Phật tử thường nói rằng nhất thiết pháp vô ngã (*anattà* hay *anātmya*), nhưng họ quên rằng không thể nào thực sự hiểu được cái vô ngã của các pháp trừ phi chúng được nhìn với con mắt của trực giác—*bát nhã*. Sự hủy diệt về mặt tâm lý của một ngã thể cũng chưa đủ, vì nó vẫn để ánh sáng của con mắt *bát nhã* bị một lớp che. Eckhart nói, “Chúa là một ánh sáng tự chiếu rọi nó trong tịch nhiên tĩnh lặng.”³⁹ Ngày nào mà con mắt phân tích trí thức của chúng ta còn hăng hái theo đuổi chiếc bóng của Thực Tại bằng cách lượng phân nó, ngày ấy hẳn không có sự tịch nhiên tĩnh lặng của sự đồng nhất hóa tuyệt đối, ở đó *bát nhã* thấy nó phản ánh trong chính nó. Eckhart phù hợp với kinh nghiệm Phật Giáo khi ông nói tiếp: “Lời của đấng Cha không là gì hơn sự hiểu biết của ngài về chính ngài. Sự hiểu biết của đấng cha hiểu rằng ngài hiểu, và rằng sự hiểu biết của ngài hiểu cũng đồng như ngài là kẻ hiểu biết. Nghĩa là, ánh sáng từ ánh sáng.”⁴⁰

Sự phân tích tâm lý không thể đi xa hay sâu hơn sự vô ngã của cái bản ngã tâm lý không thấy được cái vô ngã của tất cả các pháp (*dharma*), xuất hiện trước con mắt của trực giác *bát nhã* không như một cái gì chỉ có giá trị khuyết hụt mà như một cái gì đầy những khả tính vô biên. Chỉ khi con mắt *bát nhã* quán bản tính của tất cả các pháp (*sarvadharmā* hay *sabbe dhammā*), thì sự vô ngã của chúng mới phô bày những tình lực xây dựng tích cực bằng cách lần đầu tiên làm tiêu tán những mây mờ của *māyā* (ảo hóa), bằng cách đánh đổ tất cả mọi cơ cấu của ảo tưởng, và do đó cuối cùng bằng cách tạo nên một thể giới của những giá trị hoàn toàn mới dựa trên *bát nhã* (trí huệ) và *karunā* (từ bi). Do đó, cái kinh nghiệm ngộ có nghĩa là vượt qua thể giới của tâm lý học, là sự khai mở

³⁸ Evans, các trang 147 và kế tiếp.

³⁹ Evans, tr. 146.

⁴⁰ Ibid, tr. 146.

con mắt *bát nhã*, và nhìn vào cõi vực của Thực Tại Cứu Cánh, và qua đến bờ bên kia của dòng luân hồi (*samsàra*), nơi tất cả các pháp được nhìn từ trạng thái như thị của chúng, trong thanh tịnh. Đó là khi một người thấy tâm mình thoát khỏi tất cả (*sabbatiha vimuttamānasa*),⁴¹ không còn bị lúng túng bởi những khái niệm sinh tử, vô thường, trước, sau và giữa. Đó là “kẻ chinh phục” mà *Dhammapada* (179) định danh như vậy:

*Chiến thắng không thể bại,
Trên đời không dấu tích.
Phật giới rộng mênh mông,
Làm sao hồng theo dõi.*

Một người giác ngộ như vậy là một kẻ chiến thắng tuyệt đối và không ai có thể theo dấu người ấy được vì người ấy không để lại dấu vết gì cả. Nếu người ấy để lại một dấu vết nào đó, nó hẳn sẽ được biến thành cái phương tiện vì đó người ấy có thể bị đánh bại. Cái cõi vực mà người ấy sống không có biên giới hạn hẹp nào cả, nó giống như một vòng tròn có chu vi vô cùng, do đó không có một tâm điểm mà một con đường nào có thể dẫn đến. Đó là cái người mà Thiên mô tả là một con người của “vô công dụng hạnh” (*anābhogacarga*)⁴². Phù hợp với con người tự do của Eckhart được định nghĩa như là “con người không chấp trước gì cả và chẳng có gì chấp trước người ấy”⁴³. Trong khi những lời tuyên bố này có vẻ gọi lên cái giáo lý vô vi, chúng ta phải nhớ rằng những Phật tử là những người hết sức tán đồng cái giáo lý mà chúng ta gọi là giáo lý bi (*karunā*) và nguyện (*pranidhāna*), mà xin bạn đọc tham khảo dưới đây.

3

Khi “cái vô ngã của tất cả các pháp” được nhìn bằng *bát nhã*⁴⁴, “khiến chúng ta vượt qua sầu não và khổ đau và đưa đến ‘con đường thanh tịnh’, được hiểu theo cái nghĩa giải mình ở đây, chúng ta tìm được bí quyết để hiểu các vần thơ được gọi là “thánh thi chiến thắng”.

Bài thánh thi truyền thống cho là của đức Phật thổ lộ vào cái lúc ngài giác ngộ. Nó biểu thị nhiều về cái phương diện chủ quan của kinh nghiệm của ngài khiến sự khảo sát nội dung sự giác ngộ ấy của chúng ta được dễ hơn. Trong khi cái vô ngã của các pháp là sự giải thích siêu hình về cái kinh nghiệm khi ngài trầm tư về nó, thánh thi chiến thắng vang vọng cái phản ứng lập khắc của ngài, và chúng ta có thể có một khái quan về cái phương diện nội tại của tâm Phật một cách trực tiếp hơn là quan sự khái niệm hóa phát sinh sau này. Bây giờ chúng ta có thể bước sang cái mà tôi đã gọi là lối nhận thức thứ nhì. Bài thánh thi đọc lên như vậy:

*Tìm kẻ dựng căn nhà này,
Ta lang thang vô ích,
Qua bao kiếp luân hồi;
Và kiếp luân hồi một môi thay.
Nhưng giờ đây, kẻ làm nhà kia, ta đã thấy người,
Người sẽ không dựng nên căn nhà này nữa,
Tất cả những đòn rui của người đã gãy,
Kèo cột của người đã tan tành;
Tâm đến gần Vĩnh Cửu,*

⁴¹ *Dhammapada*, câu 348, tr. 167.

⁴² *Nghiên Cứu Kinh Lăng Già*, các tr. 223 và kế tiếp.

⁴³ Evans, tr. 146.

⁴⁴ “Sabde dharmma anatiā ti yadā pannāya passati.”

Đã đạt đến sự tịch diệt tất cả các tham ái⁴⁵.

Đây là bản dịch của Irving Babbitt, những dòng thơ được xếp đặt lại theo nguyên ngữ Pàli. Nhân tiện, tôi muốn lưu ý rằng trong ấy có một điểm theo quan điểm của tôi không được thỏa mãn. Đó là câu “tâm đến gần Vĩnh Cửu”. Nguyên văn là “*visankhàtagatam cittam*”. Thế có nghĩa là “tâm thoát khỏi những hệ lụy của nó”. “Đến gần Vĩnh Cửu” là ý riêng của dịch giả đặt vào câu thơ. Henry Warren, tác giả cuốn *Buddhism in Translation*, dịch là “tâm này đã đạt hủy diệt”, ám chỉ chủ thuyết hư vô hay phủ nhận, trong khi bản dịch của Babbitt có một cái gì xác nhận tích cực. Sự khác biệt quá rõ rệt trong hai bản dịch này, chứng tỏ rằng mỗi dịch giả dịch ý nghĩa theo triết lý của riêng họ. Trên phương diện này, sự hiểu biết của tôi, được trình bày dưới đây, cũng chỉ phản ánh tư tưởng của riêng tôi về ý nghĩa tổng quát của giáo lý Phật Giáo.

Điều trọng yếu nhất ở đây là cái kinh nghiệm mà đức Phật thể nghiệm được sự giải thoát khỏi mọi hệ lụy mà ngài đã bị trói buộc trong ấy quá lâu. Cái ý thức cùng cực chất đầy tâm trí ngài vào cái giây phút giác ngộ là cái ý thức rằng ngài không còn là nô lệ cho cái mà ngài gọi là “kẻ làm nhà”, tức là *gahakàraka*. Giờ đây ngài cảm thấy mình là một con người tự tại, là chủ chính mình, không lệ thuộc một cái gì ngoại tại cả; ngài không còn phải tuân phục bất cứ một uy quyền nào. Cái *gahakàraka* đã bị khám phá, cái kẻ bị cho là ở đằng sau tất cả các tác nghiệp thâm tâm của ngài, và kẻ mà, ngày nào mà ngài, tức là đức Phật còn vô minh, bắt ngài làm nô lệ cho kẻ độc tài này, và sai sử đức Phật—thật ra tất cả mọi người mù mịt không nhận ra cái *gahakàraka*—phải thi hành những xung động, tham ái, dục vọng vị kỷ của hắn. Đức Phật là một tạo vật thấp mọn hoàn toàn nằm dưới sự chế ngự của kẻ chuyên chế này, và chính cái cảm giác bất lực tuyệt đối này đã khiến đức Phật hết sức khốn nạn, khổ sở và rơi vào đủ thứ sợ hãi, chán nản và ủ rũ. Nhưng giờ đây, đức Phật đã khám phá ra cái *gahakàraka* này là ai; không những ngài chỉ biết hắn, mà ngài còn đã thực sự gặp hắn mặt đối mặt, nắm lấy hắn lúc hắn đang hoạt động. Con quái vật, kẻ xây nhà, kẻ dựng nên lao tù, đã bị biết, bị thấy, bị nắm bắt, cuối cùng thôi không còn bện mạng lưới mê hoặc của nó quanh đức Phật nữa. Đó chính là ý nghĩa của câu “*visankhàtagatam cittam*”, tâm thoát khỏi sự hệ lụy của các hành (*sankhàra*).

Tuy nhiên chúng ta phải nhớ rằng cái *gahakàraka* không chết, nó vẫn sống, vì ngày nào mà cái sinh mệnh vật lý này còn tồn tại, ngày ấy nó vẫn sống. Chỉ có điều là nó không còn là chủ của tôi; trái lại tôi là chủ của nó, tôi có thể sử dụng nó theo ý thích, giờ đây nó sẵn sàng nghe lệnh tôi. “Thoát khỏi những hệ lụy của kẻ chuyên chế” không có nghĩa là các hệ lụy không còn hiện hữu. Ngày nào chúng ta còn là những sinh mệnh tương đối, ngày ấy chúng ta còn bị ước định, nhưng nhận thức được rằng chúng ta bị ước định như thế khiến chúng ta vượt qua những cái ước định và do đó chúng ta ở trên chúng. Cái cảm thức tự do phát sinh từ đây, và tự do không bao giờ có nghĩa là vô kỷ luật, hoang đàng, phóng túng. Những kẻ hiểu tự do theo nghĩa này và hành động theo đó tức là tự biến mình thành nô lệ cho những dục vọng vị kỷ của mình. Họ không còn là chủ của chính mình mà là những nô lệ đáng khinh nhất của cái *gahakàraka*.

Do đó, thấy được cái *gahakàraka* không có nghĩa là “thấy sự tận cùng của tất cả dục vọng”, cũng không phải là “sự tịch diệt tất cả các dục vọng”. Nó chỉ có nghĩa là tất cả những tham ái và dục vọng mà ta có, như là những con người, giờ đây ở dưới sự kiểm soát của người đã nắm được cái *gahakàraka*, ý thức được cái kiến thức hạn hẹp của mình về tự do. Kinh nghiệm ngộ không hủy diệt cái gì cả; nó nhìn vào sự tác động của cái *gahakàraka* từ một điểm hiểu biết cao hơn, thế nghĩa là, bằng *bát nhã*, và xếp đặt nó vào đúng chỗ của nó. Bằng giác ngộ đức Phật thấy vạn vật trong cái trật tự đúng của chúng, như chúng phải thế, có nghĩa là tuệ trí của đức Phật đã đến những thâm xứ uyên áo nhất của Thực Tại.

⁴⁵ *Dhammapada*, các tr. 153-4. (Oxford University Press sb, 1956.)

Như tôi đã nói trước đây, cái *kiến* đóng vai trò quan trọng nhất trong tri thức luận Phật Giáo, vì kiến nằm ở nền tảng của tri. Không có kiến không thể tri được; tất cả tri thức bắt nguồn từ kiến. Do đó, chúng ta thường thấy kiến và tri được kết hợp trong giáo lý đức Phật. Do đó, triết lý Phật Giáo cứu cánh nhằm thấy thực tại như chính nó. Kiến là thể nghiệm giác ngộ. *Dharma*⁴⁶ được xác định là *chipassika*. *Dharma* là một cái gì “ta đến mà thấy”. Chính vì thế mà chính kiến (*samàdassana*, tiếng Sanskrit: *sammàditthi*) được đặt ở đầu của Bát Chính Đạo.

Cái *gahakàraka* là gì?

Cái *gahakàraka* bị khám phá là cái bản ngã tương đối, duy nghiệm, và cái tâm thoát khỏi những hành (*sankhara*) của nó là bản ngã tuyệt đối. *Atman*, như được giải minh trong *Kinh Niết Bàn*. Sự chối bỏ *Atman* như chủ trương bởi các đệ tử Phật sơ thời nói đến *Atman* như là bản ngã tương đối chứ không nói đến bản ngã tuyệt đối, cái bản ngã sau kinh nghiệm ngộ.

Ngộ cốt ở chỗ nhìn vào ý nghĩa của đời sống như là bản ngã tương đối chứ không như bản ngã tuyệt đối, cái bản ngã sau kinh nghiệm ngộ.

Ngộ cốt ở chỗ nhìn vào ý nghĩa của đời sống như sự hỗ tương ảnh hưởng của bản ngã tương đối với bản ngã tuyệt đối. Nói cách khác, ngộ là nhìn thấy cái bản ngã tuyệt đối như phản ánh trong cái bản ngã tương đối và tác động qua nó.

Hoặc ta có thể biểu thị ý niệm ấy cách này: bản ngã tuyệt đối tạo ra bản ngã tương đối ngõ hầu để nhìn thấy chính mình phản ánh trong ấy, nghĩa là trong cái bản ngã tương đối. Bản ngã tuyệt đối, ngày nào nó vẫn còn tuyệt đối, không có phương tiện để tự xác nhận, tự thể hiện, để thực hiện tất cả những khả tính của nó. Nó cần một *gahakàraka* để thi hành các mệnh lệnh của nó. Trong khi cái *gahakàraka* không được phép xây nhà theo kiểu mẫu của nó, nó là một tác nhân hữu hiệu để hiện thực bất cứ cái gì nằm bất động trong *Atman* theo ý nghĩa của *Kinh Niết Bàn*.

4

Vấn đề bây giờ là: Tại sao cái *Atman* tuyệt đối muốn thấy mình phản ánh trong cái *Atman* duy nghiệm? Tại sao nó muốn thực hiện những khả tính vô biên của nó qua cái *Atman* duy nghiệm? Tại sao nó không cứ hài lòng với chính mình thay vì đi ra với một thế giới đa thù, vì thế có thể lâm nguy đi vào phạm vi của *sankhàra*? Như thế dường như là tự biến mình thành một nô lệ ngoan ngoãn của cái *gahakàraka*.

Đây là một huyền nhiệm vĩ đại không thể giải đáp trên bình diện trí năng. Trí năng đề ra câu hỏi nhưng không đưa ra được một giải đáp thỏa mãn. Đó là bản chất của trí năng. Tác dụng của trí năng hệ ở chỗ đưa tâm trí lên một phạm vi cao hơn của ý thức bằng cách đưa ra đủ thứ câu hỏi vượt qua chính nó. Cái huyền nhiệm được giải đáp bằng cách sống nó, bằng cách nhìn vào tác động của nó, bằng cách thực sự thể nghiệm ý nghĩa của đời sống, hay bằng cách ném cái giá trị của sự sống.⁴⁷

Ném, thấy, thể nghiệm, sống—tất cả những thứ ấy chứng tỏ rằng có một cái gì chung cho kinh nghiệm ngộ và kinh nghiệm cảm quan của chúng ta: một kinh nghiệm xảy ra trong thâm cung con người chúng ta, một kinh nghiệm xảy ra trên ngoại biên của ý thức chúng ta. Do đó, chúng ta thấy rằng kinh nghiệm cá nhân được coi là nền tảng của triết lý Phật Giáo. Trong ý nghĩa này, Phật Giáo là duy nghiệm luận hay kinh nghiệm luận triệt để, dù là biện chứng pháp nào được phát triển sau này để độ dầm ý nghĩa của kinh nghiệm ngộ.

⁴⁶ Tiếng Pali: *Dhamma*. Nó có nhiều nghĩa và khó mà dịch nó như nhất. Ở đây, nó chỉ Chân Lý, Thực Tại, Qui Phạm.

⁴⁷ “Khá ném thử xem Đức Giê-hô-va tốt lành dường bao. Phước cho người nào nương nấu mình nơi ngài” (Thi Thiên, 34:8).

Từ lâu chúng ta đã lầm coi triết lý Phật Giáo là chủ thuyết hư vô không cung hiến một cái gì xây dựng. Nhưng những ai thành thật cố hiểu Phật Giáo và không bị đưa đến chỗ ngộ giải một cách thiển cận những từ ngữ như hủy diệt, tận diệt, tịch diệt, phá vỡ, đình chỉ hay tịch lặng, hay không khát ái, cắt đứt tham và sân, hẳn sẵn sàng thấy rằng đức Phật không bao giờ dạy một giáo lý “chết vĩnh cửu”.

“Chết vĩnh cửu” đôi khi được coi là kết quả quan niệm vô ngã của Phật Giáo, là một khái niệm lạ lùng chả có ý nghĩa gì cả. “Chết” chỉ có ý nghĩa là một cái gì khi nó đối đãi với sinh, vì nó là một từ ngữ tương đối. Nói chết vĩnh cửu là đi về vòng một vòng tròn. Chết không bao giờ xảy ra trừ phi có một sự sinh khởi. Ở đâu có sinh thì có tử; ở đâu có tử thì có sinh; sinh và tử đi đôi với nhau. Chúng ta không bao giờ chỉ có một trong hai cái, loại trừ cái kia. Ở đâu có chết vĩnh cửu, ở đó phải có sinh liên lỉ. Ở đâu chết vĩnh cửu được duy trì, ở đó phải có một sự sinh không ngơi. Những người nào nói về hủy diệt hay tuyệt diệt như có thể có những sự việc ấy là những người chưa bao giờ đối diện với những sự kiện kinh nghiệm.

Đời sống là một sự liên tục bất tận của sinh và tử. Điều mà triết lý Phật Giáo dạy là nhìn vào ý nghĩa của đời sống khi nó trôi chảy. Khi các Phật tử nói rằng tất cả là vô thường, bị ước định, và không có cái gì thuộc thế giới sinh tử (*samsàra*) này có thể đem lại cho chúng ta hy vọng an toàn tuyệt đối, họ ngụ ý rằng ngày nào chúng ta còn xem cái thế giới phù du này như một cái gì đáng chấp trước chắc chắn chúng ta sẽ phải sống một kiếp sống bại hoại. Để vượt qua cái thái độ tiêu cực đối với đời sống này, chúng ta phải dụng đến *bát nhã* chính là con đường thanh tịnh. Chúng ta phải nhìn sự vật với con mắt *bát nhã* không phải là phủ nhận chúng như rác rưởi mà phải hiểu chúng từ một phương diện mà các người quan sát bình thường không thấy được. Những người này không thấy gì ngoài sự vô thường hay phù du hay khả biến tính của các sự vật và không thấy được chính vĩnh cửu đi đôi với phân thời mà ta không thể hủy diệt được. Sự hủy diệt là ở phía chúng ta chứ không ở phía thời gian. Kinh nghiệm ngộ của đức Phật rõ rệt chỉ thị điều này. Kèo cột tan tành và những đòn rui bị kéo sập [là] tất cả những gì thuộc về phân thời chứ không thuộc về vĩnh cửu; [cái thuộc vĩnh cửu] không hề bị hủy diệt. Tưởng tượng rằng khi sự phân thời bị vượt qua ta sẽ mất hút vĩnh cửu như thể nó là một cái gì liên hữu tương đối với thời gian là một lối giải thích hoàn toàn sai lầm lời của đức Phật. Thật sự phải cần đến con mắt *bát nhã* để nhìn vào “cái tâm thoát khỏi *sankhàra*”, mà thật sự không khác gì với con mắt của Eckhart: “Con mắt mà tôi nhìn Chúa cũng là con mắt mà Chúa nhìn tôi, mắt tôi và mắt Chúa là một con mắt, một thị giác, một kiến thức, một tình yêu”. Thời gian là vĩnh cửu và vĩnh cửu là thời gian. Nói cách khác, zero là vô hạn và vô hạn là zero. Con đường thanh tịnh khai mở khi con mắt thấy cả trong cũng như ngoài—và thấy cùng một lúc. Cái *bát nhã* kiến là một hành động, một khái quan, một sát na tâm (*cillaksana*) mà chẳng là sát na tâm. Trừ phi chúng ta thấy cái chân lý này bằng trực giác *bát nhã*, nếu không bài “thánh thi chiến thắng” hẳn không bao giờ cung hiến được ý nghĩa trọn vẹn của nó. Những người đọc nó cách khác không thể nào vượt qua chủ thuyết phủ định hay hư vô.

Đoạn trích dẫn sau đây từ Eckhart hẳn sẽ chiếu rọi nhiều ánh sáng:

Tất cả các tạo vật dưới Chúa đều được cải tạo; nhưng đối với Chúa không có cải tạo, chỉ có toàn vĩnh cửu. Vĩnh cửu là gì?—Đặc tính của vĩnh cửu là trong nó tươi trẻ và hiện hữu là một, vì vĩnh cửu hẳn sẽ không vĩnh cửu nếu nó lại có thể trở thành một cái gì mới và không luôn luôn như vậy⁴⁸.

“Cải tạo” có nghĩa là “biến thành” tức là “vô thường”. Cái vĩnh cửu không bao giờ biết đến “cải tạo”, không bao giờ suy lão, vẫn luôn luôn “tươi trẻ”, và vượt qua tất cả mọi hình thức “hủy diệt”. Ngộ tức là hiểu cái “vĩnh cửu” này là gì, và cái biết này là “biết trên tâm vĩnh cửu cái hiện tính của

⁴⁸ Evans, tr. 246.

ngày [Chúa] không còn biến thành, và cái vô danh của ngài”⁴⁹. Eckhart hết sức phân minh cho chúng ta biết ông tâm niệm một đấng Thượng Đế như thế nào về đề biết và không biết này: Anh có biết gì về ngài không? Ngài không phải là như thế, và nếu anh biết về ngài như một cái gì thì anh hoàn toàn dốt nát, và dốt nát đưa đến thô bạo; vì trong các tạo vật, cái dốt nát là cái thô bạo. Nếu anh không thô bạo, vậy đừng biết gì về đức Chúa không được thổ lộ.—“Vậy tôi phải làm gì?”—Anh phải mất đi cái tự tính của mình và tiêu tán trong tự tính của ngài; tự tính của anh sẽ là tự tính của ngài, quá là một đến nỗi anh ở trong ngài sẽ biết trên tâm vĩnh cửu hiện tính của ngài, không còn biến thành: cái hư vô vô danh của ngài.⁵⁰

Đức Chúa không vô danh của Eckhart nói theo thuật ngữ Phật Giáo chẳng là gì khác hơn cái vô ngã của tất cả các pháp, cái tâm thoát khỏi các hành, và sự tịch diệt tất cả các tham dục.

5

Về mặt này tôi thiết tưởng thật đúng lúc để nói vài lời về các phán ngôn phủ định được dùng rộng rãi trong các văn điển Phật Giáo về các vấn đề về thực tại cứu cánh. Tôi cũng xin đề cập sơ qua về những mệnh đề nghịch lý thường được sử dụng để biểu thị một kinh nghiệm nào đó thường được gọi là thần bí.

Xét tổng quát, có hai căn nguồn kiến thức, hay hai loại kinh nghiệm, hay “hai sự sinh ra con người”, như Eckhart nói, hay hai hình thức chân lý (*satya*) theo những người chủ trương thuyết “Tính Không” (*Sūṅgavāda*). Trừ khi nhận thức được điều này còn thì không bao giờ chúng ta có thể giải quyết được vấn đề mâu thuẫn luận lý mà khi biểu thị ra ngôn ngữ định tính tất cả những kinh nghiệm tôn giáo. Sự mâu thuẫn quá kinh ngạc đối với lối suy tưởng thường tình là do sự kiện rằng chúng ta phải dùng ngôn ngữ để truyền đạt kinh nghiệm nội tâm mình mà chính bản tính nó vượt qua ngữ học. Nhưng cho đến nay bởi chúng ta không có phương tiện truyền đạt nào ngoại trừ cái phương tiện mà các Thiền đồ sử dụng nên các mâu thuẫn vẫn tiếp diễn giữa các nhà duy lý và các nhà gọi là thần bí. Ngôn ngữ thoát tiên được phát triển cho sự sử dụng của cái loại kiến thức thứ nhất rất có tính cách thực dụng, và chính vì lý do đó nó can thiệp vào tất cả những công việc và kinh nghiệm của con người. Cái uy quyền của nó lấn áp đến nỗi chúng ta hầu như đâm ra chấp nhận tất cả mọi các ngôn ngữ ra lệnh. Tư tưởng của chúng ta giờ đây phải uốn nắn theo mệnh lệnh của nó, hành động của chúng ta phải được qui định bởi những pháp tắc mà nó thành lập cho tác dụng hiệu quả của chính nó. Không phải chỉ thế thôi. Cái tệ nữa là ngôn ngữ giờ đây đã đi đến chỗ đàn áp cái sự thực của các kinh nghiệm mới, và khi những kinh nghiệm kia thực sự xảy ra, ngôn ngữ hẳn hết án chúng là “phi lý” hay “bất khả tư” do đó là giả nguy, và như thế cuối cùng nó hẳn nỗ lực gạt qua bên bất cứ cái gì mới coi như là không có giá trị nhân sinh.

Tính Không luận phân biệt hai hình thức chân lý (*satgā*): (1) *sampriti* (tục đế) của thế giới tương đối và (2) *paramārtha* (chân đế) của lĩnh vực siêu việt của trực giác *bát nhã*. Khi đức Phật nói về sự giác ngộ của ngài trong *Saddharmapundarika Sūtra* (Diệu Pháp Liên Hoa Kinh), ngài mô tả kinh nghiệm của ngài như một cái gì mà không đệ tử nào có thể lĩnh hội được vì kiến thức của họ không bao giờ có thể vươn lên đến mức kiến thức của Phật. Chỉ Phật mới hiểu Phật, chư Phật có thể giới riêng tư của các ngài mà không chúng sinh nào với phẩm chất tinh thần bình thường có thể thoáng thấy được. Ngôn ngữ thuộc về thế giới tương đối này, và khi đức Phật cố tự hiển minh bằng phương tiện này, thính chúng tất nhiên bị ngăn ngại không vào được đời sống nội tâm của ngài. Trong *Lankavatāra Sūtra* (Kinh Lăng Già) chúng ta được nghe về nhiều Phật độ nơi các Phật sự được thực hiện bằng những phương tiện khác hơn là chỉ có ngôn ngữ, chẳng hạn, bằng cách cử

⁴⁹ Pfeiffer, tr. 319. “Da mit ime verstandest sine ungewordene islikeit under sine ungenanien nihtheil.”

⁵⁰ Evans, tr. 246.

động chân tay, cười, ho, hắt hơi, vân vân. Hiển nhiên chư Phật có thể hiểu nhau bằng bất cứ phương tiện nào mà các ngài có thể sử dụng để truyền đạt những hoạt động nội tâm của các ngài, vì các ngài đều hiểu những hoạt động ấy qua kinh nghiệm của mình. Nhưng ở nơi không có những kinh nghiệm tương ứng như vậy, thì có mượn đến kỹ thuật nào đi nữa cũng không đánh thức được chúng dậy trong kẻ khác.

Trong *Đại Thừa Khởi Tín* của Asvaghosa (*Mã Minh*) có đề cập đến hai phương diện của *Tathatà* (Chân Như), một hoàn toàn vượt qua lời lẽ, vì nó không nằm trong các phạm trù của khả thông tính. Ngôn ngữ chẳng có công dụng gì cả. Nhưng Asvaghosa nói tiếp: Nếu chúng ta không viện đến ngôn ngữ chẳng có cách nào để làm người khác quen thuộc với cái tuyệt đối; do đó ngôn ngữ được viện đến để dùng như là một cái nêm để lấy ra cái đã dùng rồi; giống như dĩ độc trị độc. Nó là một khí giới hết sức nguy hiểm và kẻ sử dụng nó phải lưu ý mọi cách đừng làm tổn thương chính mình. Trên phương diện này *Lankavatàra* rất là quả quyết:

...ngữ ngôn phân biện không biểu thị được thực tại tối thượng, vì các ngoại cảnh với các tướng sai thù của chúng vốn phi hữu, và chỉ xuất hiện trước chúng ta như một cái gì khai lộ từ chính Tâm. Do đó, Đại Huệ, ông phải tránh các hình thức ngữ ngôn phân biện”.⁵¹

Ngữ ngôn phân biện thuộc về *samaritti*, về những sự vật của thế giới tương đối, và không đủ điều kiện để truyền đạt bất cứ cái gì vượt trên cái thế giới của những con số và đa tạp này. Vì ở đây ngôn ngữ không còn là tối thượng và phải công nhận rằng nó có những giới hạn của nó. Hai trong ba loại kiến thức phân biệt bởi Eckhart thuộc về *sampritti*, trong khi kiến thức thứ ba tương đương với *paramārtha*. Xin trích Eckhart:

Ba sự vật này chỉ ba loại kiến thức. Kiến thức thứ nhất thuộc cảm quan. Đôi mắt nhìn từ xa những gì ở ngoài chúng. Kiến thức thứ hai có tính cách duy lý và cao hơn rất nhiều. Kiến thức thứ ba tương ứng với một năng lực cao cấp của linh hồn, một năng lực cao quý đến mức nó có thể thấy Chúa mặt đối mặt trong tự thể của chính nó. Năng lực này chẳng có gì chung với cái gì cả, nó không biết đến hôm qua hay ngày mai (vì trong vĩnh cửu không có hôm qua hay ngày mai), trong ấy có cái bây giờ hiện tại; những biến cố của hàng ngàn năm đã qua, hàng ngàn năm sẽ đến, ở trong hiện tại và những điểm tương nghịch cũng đồng như ở đây.⁵²

Hai loại đầu ứng dụng cho thế giới của những cảm quan và trí năng nơi mà ngôn ngữ có ích dụng nhất. Nhưng khi chúng ta toan sử dụng nó trong cõi vực mà “cái năng lực cao cấp của linh hồn” thống trị nó thất bại thảm hại không truyền đạt được những hành động diễn ra ở đó cho những kẻ mà năng lực chưa bao giờ được “nâng cao” hay làm tăng lên đến cái mức mà Eckhart chỉ định. Nhưng bởi vì chúng ta bị bó buộc phải sử dụng ngôn ngữ vì chúng ta là những tạo vật của cảm quan trí năng, chúng ta tự mâu thuẫn như chúng ta thấy trong lời nói của Eckhart vừa đan cử. Trên phương diện này Eckhart và tất cả các tư tưởng gia khác thuộc loại Eckhart tiếp tục không đếm xỉa đến những quy luật của luận lý hay ngữ học. Vấn đề là những nhà ngữ học hay luận lý phải bỏ cái lối nghiên cứu hạn hẹp những sự kiện kinh nghiệm để họ có thể phân tích chính xác các sự kiện và khiến ngôn ngữ đưa đến những gì họ khám phá ở đấy. Ngày nào họ còn quan tâm đến ngôn ngữ trước và cố qui chuẩn tất cả kinh nghiệm con người theo những đòi hỏi của ngôn ngữ thay vì của cái đối nghịch, thì vấn đề của họ vẫn chưa được giải quyết.

Sau đó Eckhart viết:

Con người công chính không phục vụ Chúa hay tạo vật: hấn tự do, và hấn càng công chính thì hấn càng tự do và hấn càng là chính tự do. Chẳng có gì được tạo tác mà lại tự do. Trong khi chả có gì trên tôi ngoài trừ chính Chúa, nó phải cấu thúc tôi, dù [to tát] đến đâu; dù cho tình yêu và kiên

⁵¹ *Lankavatàra Sùtra*, bản dịch của D.T. Suzuki (London, George Routledge and Sons, Ltd, 1932), tr. 77.

⁵² Evans, tr. 228.

thức, ngày nào nó còn là tạo vật chứ không thực sự là Chúa câu thúc tôi với những giới hạn của nó⁵³.

Trước tiên ta thử xem coi ngữ học muốn nói gì về lời tuyên bố này. Lý luận của nó có thể như vậy: “Khi Eckhart tự biểu thị như ‘một người tự do’, chẳng ai chống đối vì ông thật tuyệt, nhưng ông vẫn công nhận Chúa như ông thú nhận ‘ngoại trừ Chúa’. Tại sao, chúng ta có thể hỏi, ông phải ngoại trừ Chúa thay vì xác nhận sự tự do tuyệt đối của mình trên tất cả mọi sự lớn cũng như nhỏ? Nếu ông phải xét đến Chúa, ông không thể tự do như ông cho mình?” Những chống đối này thật là có lý khi nào mà sự phân tích luận lý của chúng ta không trải rộng qua ngôn ngữ và những giá trị của nó. Nhưng một người đã có một kinh nghiệm như Eckhart hẳn hiểu rất rõ ông thực sự ngụ ý gì. Và ông ngụ ý như vậy đây: Một người chỉ tự do khi hấn ở trong Chúa, với Chúa, vì Chúa; và đây không phải là điều kiện của tự do, vì khi hấn ở trong Chúa, hấn là chính tự do; hấn tự do khi hấn nhận thức được rằng hấn thật sự là mình bằng cách nhất quyết không cho rằng hấn ở trong Chúa và tự do tuyệt đối. Eckhart nói:

Gần đây tôi nghĩ: rằng tôi là một người thuộc về những người khác cộng hữu với chính tôi; tôi thấy và nghe và ăn và uống giống như bất cứ một con vật nào khác; nhưng rằng tôi là không thuộc về một ai khác ngoài tôi, không lệ thuộc người cũng chẳng lệ thuộc thiên thần, không, cũng chẳng lệ thuộc Chúa ngoại trừ trong trường hợp mà tôi là một với ngài”⁵⁴.

Trong phần sau của cũng bài giảng ấy, Eckhart nói trên: “*Bản ngã*, cái chữ ‘tôi’, chẳng thích đáng với ai ngoại trừ chính Chúa trong đồng tính của ngài”. Cái “tôi” này hiển nhiên được đề cập đến trong một bài giảng khác mang tên “Lâu Đài của Linh Hồn” như “một tia lửa”, “một ánh sáng tâm linh”.

Đôi khi tôi nói về các năng lực trong linh hồn mà chỉ có nó là tự do. Đôi khi tôi từng gọi nó là ngôi nhà của linh hồn; đôi khi một ánh sáng tâm linh, chả mấy lúc tôi bảo nó là một tia lửa. Nhưng giờ đây tôi nói: nó không là cái này mà cũng chẳng là cái kia. Nhưng nó là một cái gì, một cái gì vượt lên trên cái này và cái kia hơn cả những cõi trời trên mặt đất... Nó thoát khỏi tất cả mọi danh hiệu, tất cả mọi hình tướng, thanh thoát và tự do như Chúa trong chính ngài⁵⁵.

Ngôn ngữ của ta là sản phẩm của một thế giới những con số và cá thể của những hôm qua, những hôm nay và những ngày mai, và ứng dụng rất hữu ích cho thế giới (*loka*) này. Nhưng cái kinh nghiệm của chúng ta cho biết rằng thế giới của chúng ta trải rộng qua bên kia nó (*loka*), rằng có một thế giới khác mà các Phật tử gọi là “thế giới siêu việt” (*lokottara*) và khi chúng ta phải dùng ngôn ngữ để gọi những sự vật của thế giới này, *lokottara*, nó đâm ra lệch lạc và bị bẻ quặt đủ cách: không cân xứng, nghịch lý, mâu thuẫn, méo mó, phi lý, kỳ quặc, mờ mịt, và phản lý. Không trách được chính ngôn ngữ vì điều ấy. Chính chúng ta không biết gì đến những tác năng thích đáng của nó, cố ứng dụng nó cho cái mà nó không bao giờ được dành cho. Hơn thế nữa, chúng ta tự biến mình thành trò cười bằng cách chối bỏ thực tại tính của một thế giới siêu việt (*lokottara*).

Chúng ta hãy xem không thể nào mà đem một thế giới siêu việt hay một “năng lực nội tại” vào cái mức độ điều hành của ngữ học.

Có một cái gì, vượt qua bản tính được tạo tác của linh hồn, mà tạo vật không thể hiểu được, phi hữu, không thiên thần nào hiểu được vì bản tính của ngài là một bản tính trong sáng⁵⁶, và những sự vật trong sáng và hiển nhiên không liên hệ gì với cái này cả. Nó giống Thân Tính, một Thân Tính chân thực, chẳng có gì chung với gì. Nhiều tu sĩ thấy nó là một sự vật khôn hoặc. Nó là một;

⁵³ Ibid., tr. 204.

⁵⁴ Ibid., tr. 204.

⁵⁵ Ibid., tr. 37.

⁵⁶ “*Ein luter wesen*” trong tiếng Đức. *Luter* có nghĩa là “rõ ràng và phân minh một cách trí thức hay phân tích”, đối nghịch với cái có thể gọi là “bất định siêu hình”.

có phần vô danh hơn là hữu danh, có phần không được biết hơn là được biết. Nếu bạn có thể hóa mình trong một khoảnh khắc, ít hơn một khoảnh khắc, tôi phải nói rằng tất cả những gì trong chính nó hẳn thuộc về bạn. Nhưng trong khi bạn quan tâm đến bạn, bạn không còn biết Chúa, cũng như miệng tôi không biết màu hay mất tôi không biết vị; bạn biết quá ít, nhận thức quá ít, được Chúa là gì.⁵⁷

Cái “một cái gì” hay “có phần” mới thật là “một sự việc khôn hoặc”! Nhưng chắc chắn nó là một ánh sáng và nếu bạn có thể thoáng nhìn thấy nó ngay dù “ít hơn một khoảnh khắc” bạn hẳn là chủ của chính mình. Plato mô tả ánh sáng bằng những lời sau đây: “Nó là “một ánh sáng không ở trong thế giới này; không trong thời gian mà cũng chẳng trong vĩnh cửu; nó chẳng có trong mà cũng chẳng có ngoài”⁵⁸. Xét theo ngữ học, làm thế nào có thể nói một sự vật là “không ở trong mà cũng chẳng ở ngoài thế giới”? Không có gì phi lý hơn. Nhưng như Eckhart nói (Evans, tr. 227), khi chúng ta vượt qua thời gian (*zig*), thân xác (*liplichkeit*), và đa thù (*manicoalukeit*)⁵⁹, chúng ta đạt đến Chúa, và ba cái này là chính nguyên tắc của ngữ học. Chẳng lạ gì mà khi những sự vật của *lokoitara* (siêu thế giới) cố biểu thị qua ngôn ngữ, ngôn ngữ để lộ tất cả những dấu vết khuyết điểm của nó. Chính vì thế mà Thiền cố tránh sử dụng ngôn ngữ và rất thường tố cáo sự cận thị của chúng ta trên phương diện này. Thiền không chống đối ngôn ngữ chỉ vì để chống đối, nó chỉ giản dị nhận thức được rằng có một phạm vi mà chữ nghĩa của chúng ta không truyền đạt được những biến cố xảy ra ở đó. Một trong những lời mà Thiền luôn luôn sẵn sàng nói là: “Không lệ thuộc vào ngôn ngữ”. Viên Ngộ, người bình cuốn *Bích Nham Tập* (壁巖集), một tác phẩm thời Tống, nói như vậy:

Bồ Đề Đạt Ma nhận thấy tâm thức người Trung Hoa đã đủ chín chắn để thụ nhận giáo lý Đại Thừa [nên] đã đến đây [Trung Hoa] bằng con đường phía bắc và bắt đầu chuẩn bị thiên hạ để “truyền tâm ấn”. Ngài nói, “Ta không xây dựng một hệ thống tư tưởng lệ thuộc vào ngữ ngôn văn tự. Ta muốn chỉ thẳng cho các ông vào chính Tâm, nhờ đó thấy được Phật tính và đạt đến Phật quả. Khi hiểu được Thiền như thế, ta sẽ đạt được tự tại. Do đó, chúng ta đừng đi theo con đường ngôn ngữ nào cả, chúng ta hãy nắm lấy Thực Tại trần trụi. Với câu hỏi của Lương Vũ Đế, Bồ Đề Đạt Ma chỉ đáp giản dị, “Không biết!” Khi Huệ Khả, người trở thành đệ nhị tổ Thiền Trung Hoa, thú nhận rằng ông không tìm ra được Tâm, Đạt Ma kêu lên, “Ta an Tâm cho ông rồi đó!” Trong tất cả các hoàn cảnh mà Sư phải đương đầu này, Bồ Đề Đạt Ma chỉ đối mặt với chúng không chút lưỡng lự, không với những câu đáp sẵn sàng nghĩ từ trước. Sư không cố ý hay rắp tâm phác họa sẵn cái gì trong cái trí óc đầy khái niệm. Chỉ vung gươm một nhát Sư cắt đứt tất cả mọi chướng ngại trên con đường chúng ta, nhờ thế giải thoát chúng ta khỏi những hệ lụy của ngữ ngôn phân biệt. Giờ đây, chúng ta không còn bị quấy rầy bởi phải và trái, đắc và thất⁶⁰.

*Vấn đáp*⁶¹ sau đây sẽ chứng minh rằng Thiền mới thật là tự do trong việc đối trị, chả hạn, với vấn đề cứu cánh của hiện hữu:

Một ông tăng hỏi Đại Tỳ Kheo Pháp Chân hòa thượng đời Đường: “Vào thời hỏa kiếp thì cả đại thiên thế giới đều hoại diệt, không hiểu ‘cái này’ có hoại diệt không?”

Tỳ Kheo đáp, “Hoại”.

Ông tăng nói, “Như vậy thì ắt nó theo ‘cái kia’ đi vậy”.

Tỳ Kheo nói, “Phải, theo ‘cái kia’ đi”.⁶²

⁵⁷ Evans, các tr. 204-5.

⁵⁸ Trích bởi Eckhart, Evans, tr. 205.

⁵⁹ Pfeiffer, tr. 296.

⁶⁰ Lời văn Hoa ngữ gọn và rời rạc của Viên Ngộ không ít thì nhiều đã được giải thích theo lối mới.

⁶¹ Nghĩa đen là hỏi và trả lời.

⁶² *Bích Nham Lục*, Tắc 29 (DG).

僧問大隋，劫火洞然大千俱壞，未審這箇壞不壞？隋云，壞。僧云，恁麼則隨他去也。隋云，隨他去。

(Tăng vấn Đại Tỳ, kiếp hỏa động nhiên đại thiên câu hoại, vị thẩm giá cá hoại bất hoại? Tỳ vân, hoại. Tăng vân, nhậm ma tắc tùy tha khứ dã. Tỳ vân, tùy tha khứ).

Cũng câu hỏi ấy sau đem hỏi một Thiền Sư tên Tu. Thấy Tu đáp, “Không hoại”. Khi người ta hỏi “Tại sao không hoại?” Thấy đáp, “Vì nó là một với đại thiên thể giới”.

Từ quan điểm ngữ học luận lý, hai Thiền Sư này thách thức nhau và không có cách gì mà hòa giải được. Một vị nói “có” trong khi một vị nói “không”. Khi nào mà cái “không” còn có nghĩa là một phủ nhận không đủ thẩm quyền và cái “có” là một xác nhận không đủ thẩm quyền, không thể nào nói kết hai cái. Và nếu sự việc là như vậy, như bề ngoài nó có vẻ vậy, người ta có thể hỏi, làm thế nào mà Thiền cho phép mâu thuẫn mà vẫn tiếp tục nhận là có giáo lý như nhất của nó? Nhưng Thiền hẳn bình [thản] tĩnh tiến trên con đường của riêng nó mà chẳng hề lưu tâm đến một lời chỉ trích như vậy. Bởi vì mỗi ưu tâm đệ nhất của Thiền là về kinh nghiệm của nó chứ không phải những cách thái biểu thị. Cách thái biểu thị thì có thể biến thiên rất nhiều, kể cả những nghịch lý, mâu thuẫn và mờ mịt. Theo Thiền câu hỏi về “hiện tính” (*siticheit*) chỉ được giải đáp bằng cách thể nghiệm nó trong tâm chứ không phải chỉ bằng cách biện luận về nó hay bằng cách viện dẫn những xảo diệu biện chứng trên tầm ngữ học. Những ai có một kinh nghiệm Thiền chân chính hẳn nhận thức được lập tức bất chấp những mâu thuẫn biểu diện cái gì thật và cái gì không.

6

Trước khi đề cập đến một câu nói khác được coi là của đức Phật vào lúc ngài thể nghiệm cái kinh nghiệm ngộ, tôi không thể không cứu xét vấn đề thời gian. Vấn đề này cũng liên hệ mật thiết với ngữ học và cách đối xử của Eckhart đối với linh thoại sáng tạo. Như Augustine thú nhận, chúng ta cũng có thể nói rằng Chúa “nhạo báng con người” khi chúng ta phải đương đầu với vấn đề thời gian. Nó là một trong những chủ đề trần thuật mà chúng ta phải đảm đương “một cách thân thiết và khôn ngoan”. “Và chúng ta hiểu khi chúng ta nói về nó, chúng ta cũng hiểu khi chúng ta nghe người khác nói về nó”.

Vậy thì thời gian là gì? Nếu không ai hỏi tôi, tôi biết; nếu tôi muốn giải thích nó cho người hỏi, tôi lại không biết; thế nhưng tôi mạnh bạo nói rằng nếu không có cái gì đi qua, quá khứ thời không có; và nếu không có cái gì sẽ đến, một vị lai thời không có; và nếu không có cái gì hiện có, hiện tại thời không có. Vậy thì hai thời ấy, quá khứ và vị lai, làm thế nào hiện hữu, vì lẽ cái đã qua giờ đây không còn, và cái vị lai chưa có? Nhưng hiện tại, nếu nó luôn luôn là hiện tại, chứ không bao giờ đi vào quá khứ thời, thì hẳn là nó không là thời gian mà là vĩnh cửu. Nếu thời hiện tại (nếu nó không phải là thời gian) chỉ hiện hữu, bởi vì nó đi vào quá khứ thời, làm thế nào chúng ta có thể nói hoặc cái này hiện hữu, nguyên nhân của nó hiện hữu, thế thì hẳn là không được; nên chúng ta không thể nói đúng chắc rằng có thời gian, chỉ vì nó có xu hướng không có?⁶³

Thời gian quả là một vấn đề mãi mãi làm ta ngỡ ngàng, nhất là khi nó được đối trị ở bình diện ngữ học. Về phần ngữ học, lối nhận thức vấn đề hay nhất, hẳn sẽ như Eckhart đề nghị, thẩm xét con người sinh ra “giữa một và hai. Một cái là vĩnh cửu, luôn đơn độc và không biến dịch. Cái thứ hai là thời gian, biến dịch và sai biệt”.⁶⁴ Theo dòng tư tưởng này, Eckhart tiếp tục nói trong bài giảng khác về “bản khốn”:

... do đó, tôi là nguyên nhân đầu tiên của chính tôi, cả của sự hữu vĩnh cửu lẫn sự hữu tạm thời của tôi. Vì mục tiêu ấy tôi sinh ra, và bằng vào sự sinh của tôi là vĩnh cửu, tôi sẽ không bao giờ

⁶³ St. Augustine, *Confessions*, Sách XI, 14.

⁶⁴ Evans, tr. 124.

chết. Chính với cái tính chất của sự sinh vĩnh cửu này mà tôi *đã hiện hữu* vĩnh cửu, rằng giờ đây tôi *hiện hữu*, và sẽ *hiện hữu* đời đời. Cái mà tôi là như một tạo vật tạm bợ thì sẽ chết và thành hư vô, vì nó sinh ra với thời gian cho nên nó sẽ đi qua với thời gian. Tuy nhiên, trong sự sinh vĩnh cửu của tôi, tất cả mọi vật được sinh ra. Tôi là nguyên nhân đầu tiên của tất cả mọi vật khác. Nếu như tôi đã muốn, thì hẳn là chẳng tôi hay thế giới đã hiện hữu! Nếu như tôi đã không hiện hữu, thì hẳn đã chẳng có thần linh gì cả. Tuy nhiên, không cần phải hiểu điều này⁶⁵.

Dù Eckhart có ngụ ý gì nơi câu nói này đi nữa, “Tuy nhiên, không cần phải hiểu điều này”, không thể nào mà ta có thể “hiểu” được từ quan điểm ngữ học thuần túy sự tương nhập hay tương dung của thời gian và vĩnh cửu như được mô tả ở đây. Trước tiên hai khái niệm thời gian và vĩnh cửu không thể hòa giải được, và dù ta có sử dụng xảo diệu biện chứng đến đâu đi nữa, không bao giờ ta có thể hòa hợp chúng. Eckhart và tất cả các tư tưởng gia và phi tư tưởng gia khác có thể có đủ mọi cách đề thuyết phục chúng ta về “chân lý”, nhưng ngày nào chúng ta còn ở phía bên này của dòng sông, chúng ta đừng mong gì hiểu nó. Có lẽ đó là điều Eckhart ngụ ý khi ông nói rằng không cần phải thực hiện cái bất khả. Vậy thì ông muốn chúng ta làm gì? Điều ông muốn là hãy lánh khỏi ngôn ngữ, hãy gạt bỏ những hệ lụy của “thời gian của vật chất và đa thù tình” và nhảy ngay vào hố thẳm hư không vô danh. Vì chính ngay vào khoảnh khắc của cái nhảy ấy mà kinh nghiệm ngộ xảy ra và chúng ta hoát nhiên hiểu được. “Tôi là cái tôi đã là và cái tôi sẽ là bây giờ và mãi mãi. Rồi tôi nhận được một xung lực đem tôi lên trên tất cả những thiên thần. Trong cái xung lực này tôi tri giác được những báu vật phù du đến nỗi tôi không hài lòng với Chúa như là Chúa, như là tất cả những công trình linh thánh của ngài, vì trong sự phá thấu này tôi khám phá ra rằng tất cả Chúa lẫn tôi là một. Bây giờ tôi là cái tôi đã là, tôi không tăng không giảm vì tôi là cái nguyên nhân bất động vận chuyển tất cả vạn vật”⁶⁶.

Khi hiểu điều này—về phần cái ngã của tôi—chúng ta hẳn sẽ hiểu được những gì Augustine nói về Chúa: “Chúa đang làm hôm nay tất cả những gì sẽ được làm trong ngàn ngàn năm vị lai—nếu như thế gian tồn tại được lâu dài như thế—và Chúa vẫn đang làm hôm nay tất cả những gì ngài đã làm trong nhiều ngàn năm dĩ vãng”⁶⁷.

Bây giờ, cả Eckhart lẫn Augustine hỏi, “tôi biết làm gì được nếu như không ai hiểu điều ấy?” hoặc “nếu như những lời lẽ này bị ngộ giải, thì kẻ hiểu đúng còn biết phải làm sao nữa?”⁶⁸ Với câu hỏi này, Eckhart trả lời một cách an ủi: “Nếu có ai hiểu được bài giảng này thì cũng đừng quan tâm, vì nếu hẳn không tìm thấy cái chân lý này trong chính hần, hẳn không thể hiểu được những gì tôi đã nói—vì nó là một chân lý được khám phá⁶⁹ phát sinh ngay từ lòng Chúa”⁷⁰. Điều duy nhất mà chúng ta còn phải làm hẳn là theo lời khuyên của Eckhart và cầu Chúa: “Rằng tất cả chúng con đều sống như thế để thể nghiệm nó vĩnh cửu xin Chúa giúp chúng con! Amen”.

Ta có thể thấy được phần nào lối đối trị của Thiên với vấn đề thời gian từ câu chuyện sau đây tương phản quan trọng với lối phân tích ngữ học:

Đức Sơn (790-865), trên đường đến Đài Sơn, thấy mệt và đói. Su dừng chân bên một quán trà bên đường gọi điểm tâm. Bà lão chủ quán, biết Đức Sơn là một học giả vĩ đại về *Kinh Kim Cương*, nói: “Mụ có một câu hỏi muốn hỏi thầy; nếu thầy đáp được mụ sẽ dọn điểm tâm đãi thầy, nhưng nếu thầy không đáp được mời thầy đi chỗ khác vậy”. Đức Sơn nhận lời, bà lão hỏi như vậy: “Trong *Kinh Kim Cương* chúng ta đọc thấy rằng ‘Quá khứ tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc, vị lai

⁶⁵ Blakney, tr. 231.

⁶⁶ Evans, tr. 221.

⁶⁷ Blakney, tr. 72.

⁶⁸ Ibid., các tr. 72-73.

⁶⁹ “*Ein unbedahliu warheit*” (Pfeiffer, tr. 281), nghĩa là một chân lý không được dụng tâm trước mà đột nhiên đến với tâm.

⁷⁰ Blakney, tr. 232.

tâm bất khả đắc’; như vậy thầy muốn điểm cái tâm nào đây?” (Điểm tâm 點心 tiếng Trung Hoa nghĩa đen là điểm vào cái tâm cho nên câu hỏi mới như vậy). Đức Sơn hoàn toàn lúng túng không biết cách nào mà trả lời. Thầy đành phải nhin đôi ra đi⁷¹.

Điểm tâm xảy ra trong thời gian. Ngoài thời gian chẳng có điểm cái gì cả. Bà lão chủ quán trà hỏi thầy tăng hành cước [rằng] thầy sẽ dùng thời nào để hồi sức khi mà, theo *Kinh*, không có thời nào, quá khứ hay vị lai, mà lại có thể “đắc” được. Khi không có thời gian làm thế nào người ta có thể thành tựu một việc gì được? Trong phạm vi tư tưởng, nghĩa là nơi ngôn ngữ nắm vai trò tối thượng, không thể có một thứ vận động nào trong đời sống này, thế nhưng điều lạ nhất là chúng ta vẫn tiếp tục sống trong cái ý nghĩa trọn vẹn nhất của chữ này. Bà lão không phải là một nhà siêu hình học, mà bà cũng chẳng hề đề tâm đến siêu hình học. Nhưng khi bà thấy thầy tăng trẻ này mới quá vướng mắc vào từ chương và những phức tạp rối rắm của nó, bà muốn cứu vớt thầy ta, cho nên mới đặt ra câu hỏi. Và chắc chắn là thầy ta không hề nghĩ là có thể có điều đó. Thấy mình giữa những mâu thuẫn, thầy không biết phải làm cách nào để thoát cạm bẫy mà chính thầy đã tạo ra. Thầy đành phải ra đi mà chẳng được dùng điểm tâm.

Thiền rất là lưu tâm đến vấn đề của cái khoảnh khắc bây giờ tuyệt đối, nhưng mỗi lưu tâm của Thiền có phần theo cái dòng thực tiễn hơn chứ không nơi cái biện chứng của nó. Do đó, như trong “bài giảng” của Vân Môn vào “ngày mười lăm trong tháng”, Thiền Sư muốn chúng ta “nói một lời”. Việc nói ấy không nhất thiết là phải thốt ra một âm thanh, đó là một thứ hành động. Trong từ ngữ Eckhart, cái mảnh lối là nhét cái “ngày của linh hồn” vào “ngày của Chúa” (Blakney, tr. 212). Đặc tính ngày của Chúa là bao hàm tất cả thời gian trong cái khoảnh khắc bây giờ hiện tại [*in eine gegenwertigen nu*]⁷². Đối với Chúa, “một ngày, dù là sáu ngàn năm qua, cũng gần với hiện tại như là hôm qua vậy”. Chúng ta, thuộc một loại ngày khác, ở đó hôm qua là hôm qua và một ngàn năm thì một ngàn lần nhiều hơn một năm, hoặc đối với dĩ vãng hoặc đối với tương lai, không thể có ngày của Chúa tác động trong sinh hoạt thường nhật của chúng ta. Nếu nếu cách nào đó chúng ta không biến được “đã là” hay “sẽ là” thành “là”, chúng ta không thể an tâm, chúng ta không thể thoát khỏi sợ hãi, nó là một chủ đề hiện hành giữa những người hiện đại có đầu óc hiện sinh. Cách nào đi nữa họ phải được dọn “điểm tâm”. Được thế nhưng không được, hẳn phải thực là nguyên nhân của âu lo và xao xuyến.

Tôi xin trích một bài giảng Thiền⁷³ để cho thấy nó khác thế nào với những bài giảng của Eckhart, dù nó đối trị với cùng vấn đề thời gian và vĩnh cửu và những ý tưởng căn bản không quá khác nhau như bề ngoài chúng có vẻ thế. Bài giảng Thiền này là của Đại Đăng Quốc Sư (1282-1337) vào thế kỷ mười bốn; ngài là vị trụ trì thứ nhất của Đại Đức Tự, Kinh Đô (Kyoto). Một bài giảng Thiền thường mở đầu với một *vấn đáp* giữa Thiền Sư và một trong các đệ tử của ngài, còn như bài pháp chính thì rất ngắn, chỉ chừng hơn chục hàng được viết bằng lối văn rất văn hoa.

Vào buổi tiểu tham đêm trừ tịch. Có ông tăng hỏi:

“Cái mới không biết cái cũ đã đi, cái cũ không biết cái mới đã đến. Mới cũ không biết nhau, vật vật chính đối ngẫu. Như thế có đúng chăng?”

Sư nói, “Tam thập tam thiên, nhị thập bát tứ”⁷⁴.

Lại hỏi, “Trước khi pháo nổ⁷⁵, làm thế nào để khai một điều hoạt lộ?”

Sư nói, “Chấp tay trước cổng chùa”.

Lại hỏi, “Thế nào là chỗ chuyển thân?”

⁷¹ Pfeiffer, tr. 265.

⁷² *Nghiên Cứu Thiền*, tr. 126.

⁷³ Trích từ *Ngũ Lục của Đại Đăng Quốc Sư*.

⁷⁴ Nguyên văn: 十三天. 二十八宿.

⁷⁵ Suzuki dịch là: “Khi thế gian chưa hiện hữu”. (DG)

Sư nói, “Thấp hương trong điện Phật”.

Lại hỏi, “Ngày trước thầy Bắc Thiền nước trâu trắng⁷⁶ mừng năm mới. Đêm nay hòa thượng đem cái gì cho chúng mừng năm mới đây?”

Sư nói, “Nhai kỹ ngọt như mật ong”.

Ông tăng nói, “Như thế thì đại chúng xin lãnh ân đức của hòa thượng”.

Nói rồi bèn lễ bái. Sư nói, “Mới thật là một kim mao sư tử!”⁷⁷

Rồi Sư bèn nói pháp: “Đêm nay năm cũ qua. Qua đi đều là những ngày cũ. Năm mới đêm nay đến. Đến đến đều là các năm mới. Giao đầu kết vĩ, sinh nhai mỗi kẻ một khác. Nhân duyên thời tiết, khắp nơi đại dụng hiện tiền. Cho nên thấy đỉnh Long Bảo, cao ngất trời xanh. Cổng chùa Đại Đức, dòm xem vô cùng. Há chỉ do ở nơi thời thanh đạo thái? Tự nhiên được hòa khí êm đềm. Chính vào lúc ấy một câu hòa ái với các ông phải nói thế nào?”

Sư đập phát trần nói:

“Tuyết đông trắng xóa chân trời,
Gió xuân gõ lạnh cửa người sơn tăng”.

臘雪連天白,

春風逼戶寒.

Lạp tuyết liên thiên bạch,

*Xuân phong bức hộ hàn*⁷⁸.

Theo âm lịch, ngày ba mươi tháng chạp (mười hai) là cuối đông mà ngay khi mười hai giờ điểm là mùa xuân đến. Cho nên Đại Đăng mới nói đến tuyết đông và gió xuân. Chúng đều ở đây: tuyết đông không tan đi khi mùa xuân bắt đầu. Ngọn gió xuân thổi qua cùng cái tuyết đông cũ. Cái cũ và cái mới lẫn lộn. Quá khứ và hiện tại tương dung. Cái dòng thời tiết tưởng tượng chỉ hiện hữu trong ngôn ngữ loài người. Chúng ta vì những mục tiêu thực tiễn nào đó phân biệt ra các thời tiết. Một khi đã phân biệt như thế rồi một mùa nhất định phải bắt đầu vào một lúc nào đó trong năm. Trong khi tuyết năm trắng đó, nó không vội đón mừng mùa xuân và ngọn gió không đợi mùa đông tránh lối cho nó. Cái cũ tiếp tục đến cái mới và [cái] mới sẵn sàng hòa hợp với [cái] cũ. Cái hiện tại tuyệt đối của Thiền có lẽ không quá bất khả tư nghị như cái hiện tại tuyệt đối của Eckhart.

7

Sau khi đã bàn rộng dài dòng như vậy, bây giờ đã đến lúc trở lại nguyên đề và xem chúng ta có đi vào lần nữa lối nhận thức chủ quan về kinh nghiệm giác ngộ của đức Phật không. Không thể mệnh danh kinh nghiệm ấy là một thứ cảm giác và xem thế là xong như thể mệnh danh như thế là nói trọn được tất cả những nội dung của giác ngộ. Vì, theo như tôi hiểu nó, không thể bảo giác ngộ là không có bất cứ một yếu tố trí năng nào mà ngôn ngữ và tri thức có thể đối trị đến một mức độ nào đó. Cái cảm giác ngộ có một cái gì căn bản sâu xa và đem đến cho ta một cảm thức về xác tính và cứu cánh tính tuyệt đối mà trong thứ cảm giác thông thường của chúng ta thiếu sót. Một cảm

⁷⁶ “Trâu trắng” là biểu tượng của Thực Tại Tối Thượng.

⁷⁷ Đây không ít thì nhiều là một câu nói châm biếm của Thiền Sư.

⁷⁸ Bài pháp này Suzuki dịch như sau: “Chiều nay năm cũ đi qua. Hãy để những cái phải đi qua và già nua qua đi. Năm mới đến vào bình minh này. Hãy để những cái phải đến và đổi mới đến. Mới và cũ lẫn lộn với nhau một cách khả dĩ, và mỗi người chúng ta tha hồ vui chơi. Nhân và quả diễn biến trong chuỗi thời gian, và mọi nơi các tác động trong khi cửa chùa mở ra một cõi vực trải rộng vô biên. Đó không phải hoàn toàn do ở cái thời bình mà chúng ta đang hưởng dưới sự cai trị khôn ngoan. Chính trong cái trật tự của sự vật mà cái tinh thần hòa khí đại đồng thấm nhập quanh khắp chúng ta. Vào giây phút này tôi phải nói lời nào cho các ông hiểu?”

Thiền Sư gõ Thiền sàng bằng phát trần và nói, “Tuyết tháng chạp phủ tận chân trời khiến mọi vật trắng xóa, trong khi gió xuân thổi vào cánh cửa vẫn lạnh buốt.” (DG)

giác có thể đôi khi khiến ta có cái cảm thức nâng cao và tự tin, nhưng cảm thức ấy sau một lát hẳn biến mất và có thể không để lại hiệu quả thường hằng nào trên con người của kẻ thử nghiệm. Trái lại cảm giác ngộ ảnh hưởng đến toàn thể nhân cách, ảnh hưởng đến thái độ của hân đối với đời sống không những chỉ trên mặt đức lý và tinh thần mà trong cả sự giải thích siêu hình của hân về đời sống toàn thể. Kinh nghiệm của đức Phật không phải chỉ là một vấn đề cảm giác vận động trên ngoại biên của ý thức, mà là một cái gì thức tỉnh trong những cõi miền sâu xa nhất của một con người. Chỉ được hiểu ý nghĩa những lời ngài nói trong *Vinaya* trong *Majjhima Nikàya* (Trung Bộ Kinh) và các nơi khác theo ý nghĩa này. Trong bài kệ đã trích dẫn ở trên trong *Dhammapada*, ta nhận thấy có một cái gì tương tự với bài kệ dưới đây, nhưng trong bài dưới đây cái phương tiện tích cực và năng động xuất hiện mạnh mẽ và rõ rệt hơn:⁷⁹

*Ta đã chinh phục và ta biết tất cả,
Ta đã tự giác ngộ và chẳng có ai là thầy,
Không có ai như ta trong toàn thể thế gian với rất nhiều thiên thần.
Ta là người thực sự có giá trị,
Ta là bậc thầy tối thượng.
Ta tịch tĩnh,
Giờ đây ta đã nhập Niết Bàn.*⁸⁰

Bài ca chiến thắng này biểu thị cái giây phút tối thượng của kinh nghiệm giác ngộ mà đức Phật thể nghiệm. Trong câu đầu mô tả sự khám phá ra *gahakàraka* (kẻ xây nhà) và sự phá hủy sự tạo tác của hân, chúng ta thấy cái phương diện tích cực của kinh nghiệm đức Phật, trong khi câu thứ nhì nói lên cái cảm giác phấn khích của chiến thắng, sự thực hiện trí huệ tối thượng (*prajna*) và sự ý thức được giá trị của chính mình như mình là, chúng ta thấy cái phương diện tích cực xuất hiện trọn vẹn.

Cái ý thức hàng phục như được thức tỉnh trong tâm đức Phật vào lúc giác ngộ không thể được coi là sản phẩm của một ý thức tự thân thường được ôm giữ trong cái tâm thức bị che mờ bởi điên loạn hay những kẻ nắm giữ các quyền lực chính trị hay quân sự. Tuy nhiên, đối với ngài, những dục vọng qui kỷ đã tan vụn thì cái ý thức chiến thắng trỗi dậy từ những căn nguồn sâu thẳm nhất của hiện hữu. Cho nên cái cảm giác hàng phục không phải là kết quả của một cuộc tranh đấu của các năng lực thuộc các mức độ thấp của đời sống. Kinh nghiệm ngộ là sự thể hiện của một năng lực cao hơn, một duệ trí cao hơn, một hợp nhất cao hơn. Nó vượt qua cái phạm vi của ý thức tương đối là chỗ chiến trường cho các nguồn lực thuộc về cùng một trật. Một nguồn lực có thể tạm thời nhận sự chiến thắng của mình đối với nguồn lực kia, nhưng sự chiến thắng này chắc chắn không lâu lại bị lấn áp bởi một nguồn lực khác. Đó là bản chất của ý thức tương đối của chúng ta. Ngộ là một kinh nghiệm mà một người chỉ có thể thể nghiệm khi một lãnh vực hợp nhất cao hơn được khai thị, nghĩa là khi đạt đến được cái căn bản nền tảng nhất của đồng nhất hóa.

Do đó, cái kinh nghiệm ngộ là kinh nghiệm mà chúng ta chỉ có thể có được khi chúng ta đã leo lên đỉnh cao nhất từ đó chúng ta có thể quan sát toàn thể phạm vi của Thực Tại. Hay chúng ta có thể nói rằng nó là cái kinh nghiệm chỉ có thể đạt đến khi chúng ta đã chạm vào tận cái căn để duy trì toàn thể hệ thống của các thế giới đa thù. Đây là cái ý thức có lượng độ triệt để mà ta không thể thêm gì vào nó nữa. Tất cả đều trọn vẹn, thỏa mãn; ở đây tất cả mọi vật xuất hiện với nó như nó

⁷⁹ *Vinaya*, I, tr. 9. *Majjhima Nikàya* (dịch bởi Lord Chalmers, Oxford University Press xuất bản), 26, tr. 12

⁸⁰ Thật đáng chú ý rằng trong *Dhammapada*, câu 353 có một bài kệ khác cũng vang vọng cùng cái tình tự như bài kệ được trích ở đây từ một nguồn khác. Có thể rằng chúng đều phát sinh từ cùng một căn nguồn. Bài kệ ở *Dhammapada* đọc như vậy:

Ta hàng phục tất cả. Ta biết rõ tất cả. Không nhiễm lụy pháp nào. Ái diệt, tự giải thoát. Ta đã tự chứng vậy. Còn ai thầy ta nữa. (Bản dịch của TT Thích Minh Châu—DG).

là; tóm lại, đó là trạng thái Chân Như tuyệt đối, Tính Không tuyệt đối chính là sự viên mãn tuyệt đối.

Do đó, triết lý Phật Giáo là triết lý Chân Như, hay triết lý Tính Không, hay triết lý về Tự Đồng Nhất. Nó khởi đầu từ hiện tại tuyệt đối chính là kinh nghiệm thuần túy, một kinh nghiệm trong ấy chưa có sự phân biệt giữa chủ thể và khách thể, thể nhưng không phải là một trạng thái ngoan không. Kinh nghiệm ấy được mệnh danh nhiều cách: trong Nhật ngữ nó là *sono-mama*; trong Hoa ngữ nó là *giá ma* (這磨), đôi khi *tự nhiên pháp nhĩ* (自然法爾) (Nhật ngữ: *jinen hōni*); có rất nhiều từ ngữ chuyên môn để chỉ nó, mỗi từ ngữ biểu thị những nét hay đặc tính của nó như được nhìn từ các tương hệ khác nhau.

Sự thật, cái Như Tính hay “hiện tính” (*istichheit*) trong thuật ngữ của Eckhart, thách thức tất cả mọi sự định tính hay biểu thị. Không lời lẽ nào có thể diễn tả nó là gì, nhưng bởi vì ngôn ngữ là khí cụ độc nhất mà con người chúng ta được ban cho để truyền đạt tư tưởng, chúng ta phải sử dụng ngôn ngữ, với sự dè dặt này: Tất cả đều bất khả đắc đối với mục tiêu của chúng ta; nói “bất khả đắc” (Sanskrit: *anupalabda*, Hoa ngữ: 不可得) cũng chẳng nhằm. Chẳng có gì chấp nhận được. Nói rằng nó là, là đã phủ nhận chính nó. Chân Như vượt qua tất cả, nó không có dây neo gì cả. Không khái niệm nào có thể đạt đến nó, không tri thức nào có thể lĩnh hội nó. Do đó, nó được gọi là kinh nghiệm thuần túy.

Trong kinh nghiệm thuần túy không có sự phân chia giữa “nên” và “là”, giữa hình tướng và chất thể hay nội dung, do đó chưa có phán đoán trong nó. Có đáng Chirst nói rằng “Ta là trước khi Abraham là”, hay Chúa chưa ban cái mệnh lệnh của ngài. Đó là đức Phật, mà theo *Dhammapada* (179), là đáng *anantagocara* (“bậc mà các giới hạn của ngài thì vô biên”), bậc *apada* (“không dấu tích”), bậc mà sự chiến thắng của ngài không thể bại lần nữa và không có kẻ nào thuộc thế gian này có thể đi vào sự chiến thắng của ngài, và bậc mà không có dấu tích nào hòng theo dõi. Nếu đó là một Thiền Sư, Sư hẳn đòi hỏi ta lộ mặt ra, dù mặt ta có [xấu] xí đến mấy đi nữa, cái khuôn mặt mà ta có ngay cả trước khi ta được sinh vào cái thế giới đa thù này.

Do đó, cái triết lý Chân Như của Phật Giáo khởi sự với cái được đề ra nguyên sơ nhất cho ý thức chúng ta—mà tôi đã gọi là kinh nghiệm thuần túy. Nhưng đúng ra, nói “kinh nghiệm thuần túy” là giao phó mình cho một cái gì đã được đề ra ở một nơi nào đó, và do đó nó không còn thuần túy nữa. *Dhammapada* phản ánh tư tưởng này khi mệnh danh khởi điểm của triết lý Phật Giáo là không dấu tích (*apada*), mệnh môn (*anantagocara*), không trụ xứ (*aniketa*), không (*sunna*), vô tướng (*animitta*), giải thoát (*vimakkha*). Trong thuật ngữ tâm lý học, nó được mô tả như vậy: không đau khổ (*vippamutta*), giải thoát trên tất cả mọi mặt (*vitatanha*). Những thuật ngữ tâm lý này rất dễ bị hiểu lầm vì chúng chỉ tỏ cái tính cách tiêu cực khi được diễn dịch một cách nông cạn theo ngữ ngôn văn tự. Nhưng tôi sẽ không nán lại vấn đề đó ở đây.

Về mặt này phải lưu ý một điều là kinh nghiệm thuần túy không phải là thụ động tính thuần túy. Thật ra, không có cái gì mà ta có thể gọi là thụ động tính thuần túy. Cái đó không có ý nghĩa và chẳng đưa chúng ta đến đâu. Khi nào mà thụ động tính cũng còn là một kinh nghiệm, hẳn phải có một người thể nghiệm thụ động tính. Cái người này, cái kẻ thể nghiệm này, là một tác giả. Không những hẳn chỉ là một tác giả, mà hẳn là một trí giả, vì hẳn ý thức được sự thể nghiệm. Kinh nghiệm thuần túy không phải là một cái gì trừu tượng hay một trạng thái thụ động. Nó rất là hoạt động và sáng tạo. Eckhart nói lên ý niệm này khi ông tuyên bố: “Trong ý nghĩa này, cái bất tri của anh không phải là một khiếm khuyết mà là sự toàn thiện chính yếu, và đau khổ là hoạt động tối thượng của anh. Hãy diệt những hoạt động của anh và tĩnh chỉ những quan năng của anh nếu anh muốn thực hiện sự sinh đó trong anh”⁸¹.

⁸¹ Evans, tr. 14. “Sự sinh này” trong bài giảng này có nghĩa là “cái Hữu Thể mới sinh ra” hay “đứa con của người biến thành đứa con của Chúa”. Nó cũng có nghĩa là “lắng nghe Lời” được khai thị cho “kẻ biết đúng trong sự không biết”.

Một điều nữa tôi muốn nhấn mạnh trong bài kệ chiến thắng này là đức Phật tự gọi mình là “bậc toàn thắng” và cũng là “bậc toàn trí”, chứng tỏ rằng sự chiến thắng của ngài là tuyệt đối, và tri thức của ngài không hề có tính cách cục bộ. Ngài toàn trí cũng như toàn năng. Kinh nghiệm của ngài có một cái gì có tính cách tri thức và đồng thời có một cái gì năng động và tình cảm, phản ánh bản chất của chính Thực Tại hệ ở *prajñā* (trí) và *karunā* (bi). Về phần *prajñā*, đôi khi thường được dịch là “trí tuệ siêu việt”, tôi đã có viết về nó ở một cuốn sách khác⁸². Do đó, ở đây tôi sẽ nói về *karunā*. *Karunā* tương đương với tình yêu. Nó giống như cát trên bờ sông Hằng, chúng bị dầm lên bởi đủ loại hữu tình: bởi voi, sư tử, lừa, người, nhưng chúng không hề than phiền. Chúng còn bị làm bẩn bởi đủ loại uế vật vung vãi bởi đủ loại thú vật, nhưng chúng chỉ chịu đựng chứ không bao giờ thốt ra một lời ác ý. Eckhart hẳn nói rằng cát sông Hằng là “công chính” (*gerechi*), vì kẻ công chính chẳng muốn gì cả, bất cứ gì Chúa muốn đối với họ cũng là một, dù sự phiền muộn có to tát đến mấy đi nữa⁸³.

Kẻ công chính quá nhiệt thành với công lý và qua vô ngã đến nỗi bất cứ điều gì họ làm, họ chẳng bận tâm đến những đau khổ địa ngục hay những hoan lạc thiên đường... Đối với người công chính, không có gì khó chịu mang hay đau khổ cho bằng bất cứ điều gì nghịch với công lý, thế có nghĩa là, như không cảm thấy cùng vô tư tất cả mọi sự xảy ra⁸⁴.

“Công lý” có nhiều mùi vị “pháp lý” trái với ý niệm tình yêu. Nhưng khi, như Eckhart giải thích nó, công lý được xét từ quan điểm tình cảm như có nghĩa là “vô tư”, “như tính”, “đại đồng tính”, hay “dung nhiếp tất cả”, nó bắt đầu đến gần với ý niệm *karunā* của Phật Giáo. Tôi xin nói thêm rằng Đại Thừa Phật Giáo khoáng trương cái ý niệm *karunā* thành ý niệm *pranidhāna* (nguyện) hay *pūrvapranidhāna* (nguyện lực) và biến mỗi vị Bồ Tát thành hiện thân của một số *pranidhāna* nào đó, chẳng hạn, Amitābha (*A Di Đà*) có bốn mươi tám nguyện, Samantabhadra (*Phổ Hiền*) có mười nguyện, Kṣitigarbha (*Địa Tạng*) cũng có mười nguyện. *Pranidhāna* thường được dịch là “nguyện” hay “ước thệ” hay “bản nguyện”, hay giản dị là “ý chí”, nhưng những từ ngữ này không truyền đạt được trọn vẹn ý nghĩa của chữ Sanskrit như nó được sử dụng trong Đại Thừa. Đại khái, chúng ta có thể giải thích *pranidhāna* là tình yêu đặc biệt được áp dụng trong từng trường hợp thực tiễn một mà ta có thể gặp phải trên đường đời cá nhân của mình. Amitābha có cõi tịnh độ nơi ngài muốn chúng ta thác sinh; Manjusri (*Văn Thù*) là vị Bồ Tát hiện thân cho *prajñā* và bất cứ kẻ nào đến với ngài đều được ban cho trí tuệ siêu việt.

Sự việc là như thế, chúng ta hẳn sẽ thấy rằng “sự diệt dục” (*tanhānam khayam*) rất được nhấn mạnh trong giáo lý của Phật Giáo nguyên thủy không thể được hiểu một cách tiêu cực. Tu tập Phật Giáo cốt ở chỗ ái dục (*trīṣṇā*, *tanhā*) thành *karunā*, tình yêu qui kỷ thành một tình yêu đại đồng, *eros* thành *agape*.

Khi người ta hỏi Triệu Châu (778-897), “Đức Phật còn có tham muốn nào không?” Sư đáp, “Có, nhất định là có”. Người kia hỏi, “Sao lại có thể như thế được?” Sư đáp, “Mối tham của ngài là cứu vớt toàn thể vũ trụ”.

Một hôm khác có một ông khách hỏi Triệu Châu, “Đã lâu nghe danh cầu đá ở tự viện của thầy. Nhưng khi thấy nó hóa ra chỉ là một khúc củi mục. Sao lại như vậy?”

Sư đáp, Nhà ông chỉ thấy củi mục chứ không thấy cầu đá”. “Thế thì cầu đá là gì?” Nhà ông khách nói.

Câu đáp của Sư là, “Đưa lừa qua, đưa ngựa qua”.

(渡驢, 渡馬: *độ lư, độ mã*)⁸⁵

⁸² Trong cuốn Nghiên Cứu Thiền (*Studies in Zen*), DG.

⁸³ Blakney, tr. 179.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Xem *Thiền và Tâm Phân Học*, cùng dịch giả, Kinh Thi xb 1973.

Lời nguyện của một người thì quá eò ọt mà khó qua bình yên được trong khi lời nguyện của một người thì mạnh mẽ và rộng rãi, cho phép tất cả mọi vật qua nó một cách an toàn. Cứ diệt khát ái đi, nhưng chúng ta không được quên rằng nó có một gốc rễ khác đạt đến tận căn để của hiện hữu. Kinh nghiệm ngộ phải thực hiện điều ấy, mặc dù các Phật tử bình thường không ít nhiều lơ đãng không trình bày cái phương diện *karunā* của kinh nghiệm. Đó là do ở sự họ quá lo lắng và do đó quá vội vàng diệt tất cả các chướng ngại nằm trên con đường đến giác ngộ, vì họ biết rằng một khi diệt được các chướng ngại thì cái kết quả phát sinh từ đó tự nó thành tựu, vì nó thừa biết cách đảm đương việc ấy. Khi ngọn lửa tàn phá đã bị dập tắt, khu rừng hắc chẳng đợi một sự giúp đỡ ngoại lai nào cả mà tự hồi phục lại những tác năng sinh lý của nó. Khi một người bị một mũi tên độc bắn trúng, việc đầu tiên phải làm là rút mũi tên ra trước khi nó cắm quá sâu và da thịt. Khi đã rút mũi tên ra rồi, thân thể sẽ chữa lành vết thương bằng chính sinh lực của nó. Với những tham dục của con người cũng vậy, việc đầu tiên là phải tận diệt cái gốc rễ vô minh và vị kỷ của chúng. Khi đã hoàn thành trọn vẹn việc ấy, cái Phật tính ở *prajñā* và *karunā* sẽ bắt đầu tác vụ bản hữu của nó. Nguyên tắc của Chân Như không phải là tĩnh, nó đầy những nguồn lực năng động.

Tôi xin chấm dứt phần nghiên cứu về kinh nghiệm ngộ của đức Phật này bằng cách trích dẫn thêm một đoạn nữa trong *Ngũ Lục* của Đại Đăng Quốc Sư. Ở Trung Hoa và Nhật Bản, người ta ghi lại là đức Phật đã đạt được giác ngộ vào buổi sáng ngày mùng tám tháng Chạp. Sau một thời nhập định, ngài bỗng ngược lên trời và thấy sao mai sáng rực rỡ. Điều ấy lập tức gây ra một cái gì như một tia sáng đi qua ý thức ngài, nó chấm dứt cuộc tìm kiếm chân lý của ngài. Ngài cảm thấy cái gánh nặng mà ngài vẫn mang rơi khỏi đôi vai, và toàn thân ngài tuôn ra một hơi thở nhẹ nhõm. Các Thiền đồ đã rất là chuyên chú ghi nhớ cái biến cố này, và một buổi lễ luôn được tổ chức vào ngày mùng tám tháng Chạp.

Ngày Phật thành đạo, Sư thượng đường thuyết pháp, có ông tăng hỏi:

“Bồ Tát đêm nay thành đạo, danh gọi là Như Lai. Như cái lúc thấy sao mai, không hiểu tỏ ngộ được điều gì?”

Sư nói: “Mệnh môn xanh, phau phau trắng!”

Lại hỏi: “Chứ không phải là một hạt bụi trong mắt, hoa đóm rơi loạn xạ sao?”

Sư nói: “Sao mẹ ông sinh ra nhiều lưỡi vậy!”

Lại hỏi: “Nếu kẻ học này đi theo con đường ấy, hòa thượng cho phép chăng?”

Sư nói: “Sơn tăng không biết bằng chiếc gậy đây”.

Lại hỏi: “Tại sao lại nhận ngày xưa mà không nhận ngày nay?”

Sư nói: “Chỉ vì vẫn còn chạy theo hai lối”.

Lại hỏi: “Nếu không có lời này, làm sao mà biện được ý hòa thượng”.

Sư nói: “Tôi bị ông khám phá rồi đây”.

Ông tăng nói: “Tâm không phụ người, mặt không sắc thẹn”.

Rồi lễ bái. Sư nói: “Xưa nay giống ông cũng nhiều”.⁸⁶

Rồi nói:

Trăng sáng trong treo,

Tinh tú rực rỡ.

Ở đây không Thích Ca,

Hỏi ai kẻ thành đạo?

澄月映徹,

衆星燦朗.

⁸⁶ Những vấn đáp này nghe có thể có phần bí hiểm đối với hầu hết các bạn đọc của chúng tôi. Tôi sẽ giải thích trọn vẹn trong một cuốn sách nào khác khi có cơ hội thích đáng hơn.

箇中無釋迦,
阿緹當成道?
*(Trùng nguyệt ánh triệt,
Chúng tình xán lãng.
Cá trung vô Thích Ca,
A thùy đương thành đạo?)*
Rồi giờ gậy lên nói: “Trên phân lại đề thêm phân”.

III. “MỘT ĐIỂM NHỎ” VÀ NGỘ

1

Meister Eckhart được trích dẫn trong *Huyền Học trong Tôn Giáo* của Inge. (tr. 39):

Sự hòa hợp của linh hồn với Chúa còn gần gũi hơn sự hòa hợp của linh hồn với thể xác... Giờ đây, tôi xin hỏi, thể còn cái linh hồn mất đi trong Chúa thì sao? Linh hồn có tìm ra chính nó không? Đối với câu hỏi này tôi xin trả lời như tôi cảm thấy, rằng linh hồn tìm thấy chính nó ở cái điểm mà tất cả mọi sinh linh duy lý hiểu mình bằng chính mình. Mặc dù nó chìm trong sự vĩnh cửu của cái thể tính linh thiêng, thể nhưng nó không bao giờ đạt đến được nền tảng. Do đó Chúa đã để lại một điểm nhỏ ở đó linh hồn quay về với chính mình và tìm thấy mình, và biết mình là một tạo vật.

Cái chữ “một điểm nhỏ” đề cập đến trong câu văn trích của Eckhart này đã gây ra một cuộc tranh luận đáng chú ý. Tôi không hiểu Dean Inge đã tìm thấy đoạn văn này ở đâu. Tất nhiên, cần biết toàn thể bài văn mà đoạn văn này nằm trong ấy, nếu chúng ta muốn bàn luận điểm này thấu đáo, nhưng dù sao chúng ta cũng có thể tiếp tục theo cái mức hiểu biết tổng quát của chúng ta về triết lý của Eckhart. Có người quả quyết cho rằng ở đây Eckhart nói cho chúng ta rằng con người không thể nào đạt đến nền tảng của Thực Tại hay “cái căn để [*grund*] của bản tính thiêng liêng.” Theo sự giải thích này, có một khe hở không thể nào vượt qua được giữa “tất cả mọi sinh linh duy lý” và “sự vĩnh cửu của cái thể tính linh thiêng”; do đó, Chúa ban cho chúng ta “một điểm nhỏ”, nhờ nó những sinh linh duy lý là chúng ta quay lại được với chính mình và nhận thức được rằng sau rốt chúng ta là những tạo vật hữu hạn và mãi mãi bị ngăn không chìm vào “căn để của Chúa” hay “thể tính của Chúa”.

Lối suy tưởng của người khác lại diễn tiến như vậy: Xét đoán theo cái chiều hướng tổng quát của tư tưởng Eckhart biểu hiện trong các bài giảng của ông, ở đây ông không thiết yếu muốn nói rằng các khe hở giữa cái nền tảng linh thiêng và chúng ta là tuyệt đối không thể vượt qua được; trái lại, ông ngụ ý rằng chính ông đã vượt qua khoảng cách và trở về phía bên này của lý tính. Người ta quả quyết rằng nếu Eckhart chính ông không vượt qua cái không thể vượt này thì làm thế nào mà ông có thể nói rằng “Chúa đã để lại một điểm nhỏ” như thể ông chính là Chúa vậy? Hay, nói một cách hợp lý, khi Eckhart nói rằng có một khoảng cách và khoảng ấy không thể vượt qua được, ông hẳn đã phải có đó và thấy cái khoảng cách và thực sự quan sát nó và thấy rằng nó không thể vượt qua được.

Theo lối suy tưởng tương đối của chúng ta, cái hữu hạn được phân biệt rành rẽ với các vô hạn, không thể biến hai thành một, không có cách nào để hợp nhất chúng. Nhưng khi chúng ta phân tích khái niệm này cận kề hơn, chúng ta thấy rằng cái này hàm ngụ hay thâm nhập cái kia, và chính bởi vì sự hàm ngụ hay thâm nhập này mà cái này mới tách biệt khỏi cái kia trong tư tưởng chúng ta. Phân tán có thể có được vì có tích hợp, và ngược lại. Chính trong ý nghĩa này mà hữu hạn là vô hạn và vô hạn là hữu hạn.

Nhưng ở đây có một điểm vi tế mà chúng ta phải coi chừng đừng để trượt mắt: Khi chúng ta nói rằng hữu hạn là vô hạn, thể không có nghĩa là hữu hạn như nó đứng một cách tương đối là hữu hạn là vô hạn và với vô hạn cũng vậy; hữu hạn và vô hạn tương nhập và trở thành một khi tất cả các ý niệm về tương đối đã bị quét sạch. Nhưng chúng ta phải hết sức thận trọng đừng quét sạch như thể trên bình diện tương đối, vì trong trường hợp này có thể lại có một cuộc quét sạch khác, và việc ấy có thể tiếp diễn mãi mãi. Đó chính là nơi nhiều thức giả vấp vướng và trở thành nạn nhân của sự thông minh của chính mình.

Khi họ nói về một khoảng cách không thể vượt qua và một điểm ở đó chúng ta được khiến quay về, họ quên rằng ngay khi nói như thế là họ đã đang vượt qua cái không thể vượt và thấy mình ở

phía bên kia. Chính bởi vì cái thói quen suy tưởng phân biệt mà cái không thể vượt qua luôn luôn bị bỏ ở bờ bên kia trong khi họ thực sự ở đó. Chúng ta có cái thói nhìn Thực Tại bằng cách chia chẻ nó làm hai; ngay cả khi chúng ta thực sự có cái sự vật mà chúng ta bỏ thì giờ bàn cãi và rồi rốt cuộc đi đến kết luận rằng mình không có nó. Tất cả chỉ vì cái thói quen của con người chia chẻ một Thực Tại kiên cố thành hai, và kết quả là cái “có” của tôi không là “có” và cái “không có” của tôi không là “không có”. Trong khi thật sự mình đang vượt qua, chúng ta khư khư rằng khoảng cách không thể vượt qua được.

Khi Eckhart nói rằng “Chúa đã để lại một điểm nhỏ”, điều ấy, theo sự hiểu biết của tôi, là để nhắc nhở chúng ta sự kiện rằng chúng ta đều là những sinh linh hữu hạn, nghĩa là “những tạo vật”, và do đó là như thế chúng ta “không bao giờ có thể đạt đến nền tảng”. Nhưng bởi vì chúng ta “đang chìm vào sự vĩnh cửu của cái thể tính linh thiêng”, chúng ta đã ở trên nền tảng rồi. Đó là nơi mà chúng ta là chính Chúa. Chỉ khi nào chúng ta *thấy* “cái điểm nhỏ” do Chúa để lại, chúng ta trở về chính mình và biết rằng mình là những tạo vật. Sự *thấy* này là chia chẻ và đủ mọi hình thức lưỡng phân xảy ra và chúng ta không còn là Chúa, chúng ta không còn là, như Eckhart nói, “Một đối với một, một từ Một, một trong Một và cái Một trong một, đời đời”. Đó là “nơi thời gian xuất hiện và tất cả những đặc tính của vạn vật thuộc về thời gian—hiện hữu bên ngoài cái vĩnh cửu phi thời”.⁸⁷ Tất cả chúng ta đều khiến thời gian ngồi bên ngoài vĩnh cửu. Nhưng tại sao lại không là thời gian trong vĩnh cửu và vĩnh cửu trong thời gian?

2

“Một điểm nhỏ” để lại bởi Chúa tương ứng với cái những Phật tử gọi là *ngộ*. Khi chúng ta đụng phải điểm này, chúng ta đạt được một sự *ngộ*. Đạt được một kinh nghiệm *ngộ* nghĩa là đứng tại cái “điểm” của Eckhart mà ta có thể nhìn về hai hướng: con đường—Chúa và con đường—tạo vật. Diễn tả cách khác là hữu hạn là vô hạn và vô hạn là hữu hạn. “Cái điểm nhỏ” này thật đầy ý vị và tôi chắc chắn rằng Eckhart đã *ngộ*.

“Cái điểm nhỏ” của Eckhart là con mắt, như thế nghĩa là, “Con mắt mà tôi nhìn Chúa cũng chính là con mắt mà Chúa nhìn tôi. Mắt tôi và mắt Chúa là một—một trong sự nhìn, một trong hiểu biết, và một trong yêu thương”.⁸⁸ Eckhart nói: “Nếu mắt tôi là để phân biệt màu sắc, thì trước tiên nó phải thoát khỏi tất cả mọi ấn tượng màu sắc. Nếu tôi thấy xanh hay trắng, thì cái thấy của đôi mắt tôi đồng nhất với cái bị thấy”. Nếu cái thấy là cái bị thấy và cái bị thấy là cái thấy, sự “chìm đắm vào vĩnh cửu tính của thể tính linh thánh” là “sự đạt đến căn để”, vì không thể có một “căn để” nào mà lại “ở ngoài cái vĩnh cửu”, căn để chính là thể tính linh thánh, và sự chìm đắm là sự đạt đến.

Tuy nhiên, điều khiến chúng ta cho rằng Eckhart thực sự chủ trương giáo lý về sự bất khả thông quá là ở đây hình như ông nhắc nhở chúng ta về tính cách là tạo vật nhiều hơn là tính cách là một với Chúa hay sự phát sinh từ căn để (hay *grund*) của bản tính linh thánh. Cái “điểm nhỏ” được đề cập đến ở đây là để xoay chúng ta trở lại với đặc tính tạo vật hữu hạn của mình, nhưng sự thực thì có thể khiến điểm ấy xoay theo chiều ngược lại đưa chúng ta đến thẳng Thiên Tính. Eckhart gọi kẻ có thể thực hiện được việc mẫu nhiệm này là kẻ cao quý (*Edel*), và định nghĩa kẻ ấy:

Cho nên tôi nói rằng kẻ cao quý là kẻ rút hiện hữu mình, sinh mệnh mình, và hạnh phúc mình từ Chúa mà thôi, với Chúa và trong Chúa, chứ không hề từ tri thức, sự toàn mãn, hay tình thương Chúa hay bất cứ một cái gì đại loại như vậy. Do đó, đức Chúa của chúng ta nói rất đúng rằng đời

⁸⁷ Blakney, tr. 81.

⁸⁸ Ibid., tr. 206.

sống vĩnh cửu là hiểu biết Chúa như là đức Chúa chân thật duy nhất chứ không phải rằng chính bằng tri thức mà Chúa được biết đến⁸⁹.

Theo lời trên thì Eckhart phân biệt hai loại tri thức: một để hiểu biết Chúa như là đức Chúa chân thật duy nhất, và một là để biết Chúa qua tri thức về người. Loại tri thức thứ hai là “tri thức hoàng hôn trong đó sự sáng tạo được tri giác bởi những ý niệm được phân biệt rõ rệt”; trong khi loại thứ nhất là “tri thức bình minh”, ở đó “các tạo vật được biết trong Chúa”, và “trong ấy các tạo vật được tri giác một cách vô phân biệt, tất cả những ý niệm bị gạt bỏ, tất cả những so sánh bị tiêu trừ trong cái Một mà chính Chúa là”⁹⁰. Ta lại không gọi loại tri thức này cũng là tri thức bất khả thông quá được sao? Đây há lại không phải là cái mà một người đạt được khi cái “điểm nhỏ” khiến hấn quay theo con đường Chúa trong ấy tất cả các tạo vật, tất cả mọi sự phân biệt, tất cả mọi sự tỷ giáo, tất cả mọi ý niệm bị tiêu trừ, để Chúa hiện hữu trong chính hấn và với chính hấn?

Bất cứ ở đâu còn sự phân biệt thì người ta không thể nào tìm thấy cái Một, hay sự hữu, hay Chúa hay sự ngơi nghỉ, hay sự linh thánh, hay sự thỏa mãn. Vậy hãy là cái Một ấy thì anh mới tìm được Chúa. Và dĩ nhiên, nếu anh trọn vẹn là cái Một ấy, thì anh sẽ vẫn là thế, cho dù có sự hiện hữu của phân biệt đi nữa. Tất cả những sự vật dị biệt sẽ trở thành các thành phần của cái Một ấy đối với anh và không còn chấn lối anh nữa⁹¹.

Khi nào còn sự phân biệt thì anh không thể tìm thấy “cái Một” hay “Hiện Hữu”, nhưng khi anh là “cái Một ấy”, “trọn vẹn là cái Một ấy”, thì tất cả mọi sự phân biệt hay tất cả mọi sự vật dị biệt sẽ được đề yên như chúng là, và tất cả sẽ trở thành các thành phần của cái Một ấy và sẽ không gây trở ngại nào cho anh, nếu ta dùng thuật ngữ của Hoa Nghiêm. Tuy nhiên, cứ thật mà nói thì những phân biệt không bao giờ có thể còn là những phân biệt nếu chúng không được biến thành “những thành phần của cái Một kia”, mặc dù về phần tôi, tôi không thích chữ “những thành phần” để nói về cái Một. “Tất cả những sự vật dị biệt” không phải là các thành phần mà chúng là chính cái Một, chúng không phải là các thành phần như thể là khi hợp lại với nhau hấn tạo ra cái toàn thể. “Những thành phần” thật là một chữ phản phức.

Eckhart nói tiếp: “Cái Một vẫn là cái Một ấy trong hàng ngàn ngàn viên đá cũng như trong bốn viên đá; một ngàn lần một ngàn cũng chỉ là một con số giản dị như số bốn”. Cái ý niệm số này thực sự nằm ở nền tảng của giáo lý về sự bất khả thông quá. Cái ý niệm phân biệt từ cái thông quá đến cái bất khả thông quá, hay từ hữu hạn đến vô hạn, phát sinh từ khái niệm về nhị nguyên tính, của cái một bị phân chia thành hai, và xem cái hai này như là tuyệt đối đối đãi nhau; hay mâu thuẫn nhau, hay thải trừ nhau một cách không thể hòa giải được—khiến không thể nào mà đi qua với cái kia được. Cái Một không thuộc về phạm trù con số, thế nhưng cái tâm thức nặng tính chất trí năng có kéo cái Một ấy xuống tầm mức với chính mình. Ngôn ngữ là một phương tiện hữu ích để truyền đạt và biểu thị, nhưng khi ta cố dùng nó để nói lên cái kinh nghiệm sâu thẳm nhất mà con người có thể đạt đến được là ta đã tự bẫy mình và không còn biết cách nào để tự giải thoát. Eckhart cũng bị phiền não như thế như ta có thể thấy trong những đoạn trích dẫn sau đây.

Tôi nói rằng khi một người nhìn Chúa, hấn biết thế và biết rằng hấn là kẻ biết. Thế có nghĩa là, hấn biết hấn đang nhìn Chúa và biết rằng hấn biết ngài. Giờ lại có người ước rằng đóa hoa, cái nhân của phước lành phải là sự nhận thức của tâm linh, rằng nó hiểu biết Chúa. Vì nếu tôi ngây ngất và tôi không ý thức được điều ấy, thì sự ngây ngất ấy có lợi gì và có nghĩa gì? Tôi không thể đồng ý với định đề này⁹².

⁸⁹ Ibid., tr. 80.

⁹⁰ Ibid., tr. 79.

⁹¹ Ibid., tr. 78.

⁹² Ibid., tr. 79.

Theo đoạn văn trên, rõ rệt Eckhart không thỏa mãn chỉ với sự hiểu biết Chúa và ý thức được sự hiểu biết này về phía của tâm linh, vì ông tiếp tục tuyên bố rằng ân điển tâm linh là ở chỗ tuyệt đối thâm nhập vào Chúa và không hề biết đến việc ấy.

Vì dù cho rằng linh hồn không thể nào hạnh phúc nếu không có điều ấy, nghĩa là ý thức được các tiến trình của chính nó, nhưng hạnh phúc của nó vẫn không nằm ở chỗ ấy; vì nền tảng của ân điển tâm linh là như vậy: rằng linh hồn nhìn Chúa không với một cái gì ở giữa cả; ở đây nó nhận được sự hữu và sinh mệnh của nó và rút tĩa thể tính của nó từ căn đề [*grund*] của Chúa, không ý thức cái tiến trình tri thức, hay tình yêu hay bất cứ gì khác. Lúc ấy nó vẫn hoàn toàn ở trong thể tính của Chúa, không hề biết nó ở đâu, không biết gì ngoài Chúa.

Rõ rệt ở đây Eckhart cho rằng biết là một cái gì ở giữa kẻ biết và Chúa, rằng ý thức được sự hiện diện của Chúa là không “vẫn hoàn toàn ở trong thể tính của Chúa”, và do đó ở đây không có nền tảng nào mà trên ấy ta có thể xây dựng ân điển tâm linh. Trên mặt này Eckhart hoàn toàn có lý nếu sự hiểu biết Chúa được hiểu theo cái cách mà ta thường hiểu chữ hiểu biết, như là phát sinh từ mối tương hệ chủ thể và khách thể. Như ông nói, “Khi linh hồn nhận thức rằng nó đang nhìn Chúa, yêu thương ngài và hiểu biết ngài, thì điều ấy đã là một sự thoái hóa, một bước lùi nhanh trở về với cái mức độ cao hơn của trật tự tự nhiên của sự vật”⁹³. Ý thức được sự hiểu biết Chúa là biết về Chúa nếu sự hiểu biết này đi theo con đường thông thường của tiến trình tri thức. Nhưng với chữ tri thức được đề cập trong đoạn văn sau đây, Eckhart muốn ta phải hiểu là loại tri thức nào:

Vì một người phải chính mình là Một, tìm sự hợp nhất trong cả chính mình và trong cái Một, có nghĩa là hẳn phải thấy Chúa và chỉ Chúa mà thôi. Rồi thì hẳn phải “trở lại”, có nghĩa là, hẳn phải có tri thức về Chúa và ý thức được tri thức của mình.

Ở đây ông muốn nói loại tri thức nào? Trong cái tri thức này có sự phân chia chủ thể và khách thể không? Nếu đây là tri thức về một sự hợp nhất tuyệt đối của Chúa và con người, thì sự “ý thức được tri thức của mình” này hàm ngụ cái gì? Khi Eckhart lại bảo ta rằng ta “phải có tri thức về Chúa” và chúng ta phải “trở về”, như thế phải chăng có nghĩa là rút cuộc chúng ta bỏ rơi “nền tảng của ân điển tâm linh” và rút lui về với trật tự tự nhiên của vạn vật? Có thể có sự dị biệt nào giữa “ân điển tâm linh” và tri thức về nhất tính tuyệt đối? Phải chăng sự ngây ngất của an lạc tâm linh đáng quý hơn sự “bước qua các tạo vật” hay “nhảy qua các tạo vật” và hiểu biết Chúa?

Eckhart trích John 19:12, “Một người quý tộc kia ra đi đến một xứ xa để nhận cho mình một vương quốc, và rồi trở về”. “Người quý tộc”, theo Eckhart, có nghĩa là “một người hiến mình trọn vẹn cho Chúa, dâng hiến tất cả những gì mình là và có”; “ra đi” có nghĩa là kẻ ấy “không còn liên hệ gì với thế giới hư phù... tới mức mà giờ đây người ấy là hữu thể thuần túy, sự thiện và chân lý”; rồi thì người ấy có “tri thức bình minh, trong ấy các tạo vật được tri giác một cách vô phân biệt”. Nhưng, theo Eckhart, tri thức này không đủ, kẻ cao quý phải hoàn toàn thoát khỏi tất cả mọi hình thức của tri thức. Đoạn Eckhart nói tiếp, “Sẽ không có ân điển nào ngoại trừ một người ý thức được huyền tượng và tri thức của mình về Chúa, nhưng đó không phải là ý muốn của Chúa rằng tôi được ban phước trên căn bản ấy. Nếu có bất cứ một người nào lại có nó một cách nào khác, thì hẳn cứ làm đi; tôi chỉ có thể tội nghiệp hẳn”.

Ở đây Eckhart bị vướng vào mâu thuẫn trầm trọng. Ông đề cao tri thức, rồi lại cự tuyệt nó, và cuối cùng lại xem nó là cái cần có. Với kẻ cao quý “ra đi” thì hẳn nhiên chưa đủ, và hẳn được khuyên “trở về”. Trong tiến trình ra đi và nhận một vương quốc của hẳn, tri thức thuần túy về nhất tính của Chúa và chính hẳn chẳng là gì hơn tri thức về Chúa. Thứ tri thức như vậy, dĩ nhiên, không thể nào thỏa mãn đối với bất cứ người nào thành khẩn tìm Chúa. Linh hồn phải “nhìn Chúa không với cái gì ở giữa” và “thụ nhận sự hữu và sinh mệnh và rút tĩa thể tính của nó từ căn đề [*grund*] của Chúa.” Nhưng một khi đã thành tựu điều này, kẻ cao quý phải “trở về” vì hẳn “phải có tri thức về

⁹³ Ibid., các tr. 79-80.

Chúa và ý thức được tri thức của mình”. Hình như Eckhart dùng tri thức theo hai nghĩa khác nhau, một theo nghĩa tương đối và một theo nghĩa tuyệt đối. Vì thế mới sinh ra sự lộn xộn rõ rệt này. Tuy nhiên, sự thật thì con người chúng ta không thể diễn tả bằng ngôn ngữ sự hiểu của ta về Thực Tại như chính nó. Khi cố làm thế, tất nhiên chúng ta bị vướng vào một sự mâu thuẫn. Eckhart nói: “Thị giác của Chúa và thị giác của tôi hết sức khác biệt—hoàn toàn dị loại”⁹⁴. Bởi vì ông có thể tuyên bố như vậy về thị giác của Chúa là hoàn toàn dị biệt với thị giác người của chúng ta, người ta hẳn bảo rằng ông phải có tri thức nào đó về Chúa khiến ông có thể đem được những tiêu tức này về cho thế giới loài người từ bờ bên kia, từ cái “cốt tủy thâm sâu nhất của bản tính linh thánh trong sự đơn độc của nó”.⁹⁵ “Nếu tôi phải thấy màu sắc, tôi hẳn phải có trong tôi cái gì mãi cảm với màu sắc, nhưng tôi hẳn sẽ không bao giờ thấy màu sắc nếu tôi đã không có sẵn cái yếu tính của màu sắc”.⁹⁶ Trừ phi Chúa đã không có sẵn với ta, trong ta, ta không bao giờ có thể biết được Chúa khác biệt hay tương đồng—mà rốt cuộc cũng như nhau—với ta như thế nào. Ở đây Eckhart trích St. Paul và St. John: “Ta sẽ biết Chúa như chính ngài”. Một hình ảnh có thể “dị biệt” với cái đối tượng mà nó biểu thị, nhưng chắc chắn là nó biểu trưng cái nguyên bản và đến mức đó thì ta phải bảo rằng cái hình ảnh “tương đồng” với nguyên bản. Cái khiến cho hình ảnh là một hình ảnh là sự hiện diện của cái nguyên bản trong nó, và như thế thì hình ảnh cũng thực như cái nguyên bản. Cái nguyên bản nhìn chính nó trong hình ảnh cũng như trong chính nó. Ta phải nói rằng ở trong “sự dị biệt” cũng chỉ là ở trong sự tương đồng. Thực hiện được điều này chính là ý nghĩa của “trở về”. Xin trích Eckhart lần nữa, “Linh hồn phải đi qua hay nhảy vượt các tạo vật để mà hiểu biết Chúa”⁹⁷. Nhưng biết Chúa nghĩa là biết chính mình như là tạo vật. Biết Chúa nghĩa là “ra đi” như con người cao quý trong Thánh Kinh theo Eckhart, và sự “trở về” của hẳn có nghĩa là biết chính mình như là tạo vật nhờ biết Chúa. Khi linh hồn biết Chúa, nó lập thức được nhất tính của mình với Chúa và đồng thời nó nhận thức được nó và Chúa mới “dị biệt” làm sao. “Ra đi” là “trở về” và ngược lại. Cái động tác vòng tròn và mâu thuẫn này định tính kinh nghiệm tâm linh của ta. Một lần kia một Thiên Sư giờ chiếc gậy ra trước đại chúng và nói: “Nếu các ông có một chiếc gậy, tôi sẽ cho các ông một chiếc; nếu các ông không có, tôi sẽ tước gậy của các ông”. Cho chính là tước và tước chính là cho. Một Thiên Sư khác sau này phát biểu ý kiến rằng: “Các ông hãy ném gậy của các ông xuống cả đi!” Khi nào mà chiếc gậy còn chắn đường ta thì vấn đề tương đồng và dị biệt, thông quá và bất khả thông quá sẽ không bao giờ được giải quyết một cách quyết định.

3

Ý niệm của Eckhart về cái “điểm nhỏ” mà Chúa để lại để chúng ta quay về với chính mình và nhận thức rằng rốt cuộc ta chỉ là những tạo vật thì thật là khích gợi và đầy ý vị. Đa số độc giả có xu hướng xem một phán ngôn như vậy như là không thực sự chạm kinh nghiệm tâm linh của riêng họ mà như là một cái gì phổ quát và vô ngã mà ta có thể biến thành một chủ đề bàn luận triết lý. Dĩ nhiên như thế cũng không có gì là hại khi nào ta hiểu phán ngôn ấy như là phản ánh kinh nghiệm riêng tư của mình về vấn đề.

Theo quan điểm của tôi, “điểm nhỏ” của Eckhart không phải chỉ là một điểm cố định bất động. Nó chuyển động, hay đúng hơn, quay tròn, và động tác này lúc nào cũng diễn ra. Thế nghĩa là, cái điểm này là một điểm sống chứ không phải là một điểm chết. Cho nên, ngay khi chúng ta đạt đến điểm này, Chúa có thể khiến ta quay trở về với tạo vật tính, nhưng đồng thời ngài cũng không quên

⁹⁴ Ibid., tr. 81.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid., tr. 108.

⁹⁷ Ibid., tr. 166.

nhắc nhở ta về mặt kia của điểm ấy. Nếu điểm ấy lại bất động và chỉ vạch ra một con đường, thì chúng ta không thể trở về ngay với chính mình và thấy mình là những tạo vật. Lý do khiến ta có thể quay trở lại là bởi vì ta có thể tiến lên và nhìn vào căn đề [*grund*] của bản tính linh thánh. Thật ra, trong khi trở về với tạo vật tính của mình, chúng ta luôn luôn mang theo mình chính cái căn đề, vì ta không thể để nó lại như thể nó là một cái gì có thể tách biệt khỏi ta và để lại bất cứ đâu đó bên đường và có lẽ được nhặt lên bởi một người nào khác. Tạo vật tính và thiên tính phải bả thủ đồng hành; bất cứ đâu có cái này là cái kia cũng hiện diện. Bỏ lại một cái có nghĩa là giết chết cái kia cũng như chính mình. Cái “điểm nhỏ” là một loại trục mà ta và Chúa vận chuyển chung quanh. Chân lý này sẽ được thể nghiệm khi một người thực sự một lần đạt đến điểm ấy. Vấn đề bất khả thông quá không còn lại với hần nữa, hần sẽ không bao giờ tự hỏi không hiểu mình có vượt qua được hay không. Hần là cái hần đã là. Muốn hiểu ý nghĩa của cái điểm ấy người ta phải thấy nó, vì Chúa không để nó ở chỗ của nó ngõ hầu cho các triết gia và thần học gia biện luận về sự hiện diện của nó để giúp họ tăng tiến các lý thuyết đã được thiết lập trong tâm trí họ.

Có người có thể nói rằng nếu cái “điểm nhỏ” hiện hữu chỉ để khiến ta nhận thức rằng rốt cuộc ta chỉ là các tạo vật, thì sự nhìn vào vĩnh cửu tính của thể tính linh thánh có ích lợi gì? Ta ai cũng biết rằng mình là các tạo vật ngay cả trước khi ta đạt đến cái “điểm nhỏ” kia. Tuy nhiên như thể thì chả có gì hơn là biện luận đề mà biện luận. Ta phải nhớ rằng sự thấy cái “điểm nhỏ” này tạo ra sự dị biệt to tát nhất có thể có trên thế gian. Quả thật ta là các tạo vật dị biệt, chúng ta không còn là cùng các tạo vật đó nữa sau cuộc giáp mặt với cái “điểm nhỏ” kia. Giờ đây ta là những tạo vật trong Chúa, với Chúa, chứ không phải là các tạo vật có tính cách tạo vật. Có những người nghĩ rằng cái “điểm nhỏ” này phân phân chia ta với Chúa mãi mãi, và khi ta xa lánh nó là ta đã đòi đòi bỏ Chúa ở bên phía kia của nó. Sự thật lại trái hẳn lại. Khi ta quay lại với mình sau khi đã thân cận với cái “điểm nhỏ” kia, ta đã nắm bắt được tất cả mọi vật quanh đó và mang chúng theo với ta. Nếu sự vật lại xảy ra khác đi ta ai nấy hần thấy mình bị chôn sâu trong sự trống rỗng của Thiên Tính, có nghĩa là sự chấm dứt tạo vật tính của ta. Vì tính chất viên mãn của Thiên Tính chỉ có thể được biểu thị trong tính chất tạo vật của toàn thể vạn hữu.

Tôi cho rằng dùng cái “điểm nhỏ” này để chống đỡ cho chủ thuyết bất khả thông quá thì không đúng. Ở những chỗ khác Eckhart tuyên bố những câu trái ngược hẳn với ý niệm “điểm nhỏ”. Chẳng hạn, trong một bài thuyết giảng nhan đề “Vào Thiên Tính”⁹⁸ của ông, ông nói như sau:

Khi nào còn bất cứ một tạo vật nào xâm chiếm sự chú tâm của anh, anh nhất định không thấy được chút gì về Chúa, dù là cái tạo vật kia nhỏ bé đến mức nào. Do đó, trong Sách Tình Thương, linh hồn nói: “Tôi đã chạy vòng quanh để tìm kiếm kẻ mà linh hồn tôi thương yêu nhưng không tìm thấy”. Nó tìm thấy các thiên thần và nhiều sự vật khác, nhưng không tìm được kẻ mà linh hồn nó thương yêu, nhưng nó nói tiếp: “Sau đó, tôi tiến xa thêm chút nữa và tìm thấy kẻ mà linh hồn tôi thương yêu”. Như thể là nó nói: “Chính là khi tôi vượt qua các tạo vật mà tôi tìm thấy người yêu của linh hồn tôi”. Linh hồn phải đi vượt hay nhảy qua những tạo vật nếu nó muốn biết Chúa.

Bài này được giảng với tựa đề “Chỉ một chút, và người không còn thấy ta nữa”, mà theo Eckhart có nghĩa là, “Nếu còn bất cứ gì vương mắc linh hồn, dù nhỏ bé cách mấy đi nữa, người cũng không thể thấy được ta”, tức là, Chúa. Và: “Tất cả mọi tạo vật tìm cách để trở thành giống Chúa. Nếu không có sự tìm kiếm Chúa, thì ngay các bầu trời cũng không vận chuyển. Nếu Chúa không có trong tất cả mọi vật, thiên nhiên hẳn sẽ chẳng hoạt động mà cũng chẳng có sự ước vọng trong bất cứ cái gì”. Và ước vọng này là thấy Chúa trong thể tính trần trụi của ngài.

Nếu ta gạt bỏ tất cả những lớp vỏ khỏi linh hồn và tất cả những lớp vỏ của Chúa cũng có thể được gạt bỏ, ngài có thể trao mình trực tiếp cho linh hồn không chút dè dặt. Nhưng khi nào mà những lớp vỏ của linh hồn vẫn còn nguyên vẹn—dù cho chúng mỏng manh đến thế nào đi nữa—linh hồn

⁹⁸ Ibid., các trang 165 và kế tiếp.

không thể thấy được Chúa. Nếu có bất cứ cái gì, dù chỉ li ti như sợi tóc, xen giữa thể xác và linh hồn, thì không thể có sự hợp nhất thực sự giữa chúng. Nếu đây là trường hợp của các sự vật vật lý, thì đối với các sự vật tâm linh nó còn đùng hơn biết bao! Cho nên Boethius nói: “Nếu anh muốn biết cái chân lý trực tiếp, hãy gạt bỏ niềm vui, nỗi sợ, lòng tin, hi vọng và tuyệt vọng”. Niềm vui, nỗi sợ, lòng tin, hi vọng và tuyệt đều là những trung gian can thiệp, đều là những lớp vỏ. Khi nào mà anh còn bám vào chúng và chúng còn bám vào anh, anh không thấy Chúa được.

Đây đều là những lời tuyên bố đầy ý nghĩa và sáng tỏ nhờ đó ta có thể nhìn vào cốt tủy tư tưởng triết lý của Eckhart. Ông không bao giờ muốn ta bỏ Thiên Tính lại đằng sau, ông chỉ muốn ta gạt bỏ những lớp vỏ của ta và cũng khấn xin Chúa cởi bỏ những lớp vỏ của ngài vạn nhất như có, ngoài trừ những lớp vỏ mà ta đã khoác lên cho ngài. Cả ta lẫn Chúa đều phải trần trỗng nếu như phải có một sự hợp nhất hay đồng hóa nào đó giữa hai bên. Trần trỗng có nghĩa là trống không, vì hai bên, Chúa và các tạo vật chỉ có thể nắm tay nhau khi cả hai đứng trong phạm vi của Tính Không Tuyệt Đối (*sunyata*), nơi không có ánh sáng hay bóng tối.

Ta hãy xét những đoạn khác nữa của Eckhart để ta giải thích sâu xa hơn nữa về chủ đề. Đoạn sau đây trích trong bài giảng nhan đề “Những Phân Biệt Đều Mất Đi Trong Chúa”⁹⁹:

Cuộc chia ly cuối cùng và cao thượng nhất của con người diễn ra khi, vì Chúa, hấn giã từ Chúa, St. Paul¹⁰⁰ giã từ Chúa vì Chúa và bỏ rơi tất cả mọi cái ngài có thể đạt được nơi Chúa, cũng như tất cả những gì ngài có thể có—cùng với tất cả mọi ý niệm về Chúa. Khi chia ly với tất cả những thứ này, ngài chia ly với Chúa vì Chúa thể nhưng Chúa đối với ngài vẫn cứ như Chúa là trong bản tính của chính ngài—chứ không là như bất cứ kẻ nào quan niệm ngài—cũng không như một cái gì cần phải thành tựu—mà có phần là một hiện tính (*istichheit*) hơn, như Chúa thực sự là. Lúc ấy ngài không hiến gì cho Chúa mà cũng chẳng nhận gì từ Chúa, vì ngài và Chúa là đơn vị, nghĩa là hợp nhất thuần túy.

Những lời tuyên bố như vậy hẳn phải bị những tín đồ Thiên Chúa thời ông xem là dị thường, hay phạm thượng là khác, và có lẽ chúng vẫn còn khích động cả những người Thiên Chúa Giáo hiện nay cũng với cảm giác ấy. Nhưng theo quan điểm Phật Giáo, những lời ấy nghe chẳng có gì là lạ lùng, kỳ quái hay đáng kinh hoàng gì cả. Chúng có phần là một lối biểu thị thông lệ tư tưởng Phật Giáo. Tuy nhiên, Eckhart không dừng lại ở đây, ông nói tiếp:

Chúa ban cho vạn vật như nhau và vì vạn vật phát xuất từ Chúa, nên chúng giống nhau... Một con ruồi khi nó ở trong Chúa, cũng ở trên cả vị thiên thần cao thượng nhất. Do đó trong Chúa vạn vật đều bình đẳng và là vì chính Chúa... Trong sự tương đồng hay đồng nhất này Chúa hài lòng đến nỗi ngài trút trọn hấn bản tính và sự hữu của ngài vào đó. Sự khoái hoạt của ngài có thể so sánh với sự khoái hoạt của một con ngựa để chạy qua một khoảng đất hoang xanh ngát nơi mặt đất bằng phẳng, tha hồ phi theo ý thích, hết sức nhanh qua thảm cỏ—vì đó là sự khoái hoạt của một con ngựa và biểu thị bản tính của nó. Với Chúa cũng thế. Nỗi khoái hoạt và ngây ngất của ngài là khám phá ra đồng nhất tính, vì ngài có thể luôn luôn đặt toàn thể bản tính của mình vào ấy—vì ngài là chính sự đồng nhất này.

Đây là lại chẳng phải là một thổ lộ đáng chú ý cái trực giác tâm linh về phần của tác giả? Ở đây, ta thấy rằng Chúa, thay vì bị bỏ lại đằng sau cái “điểm nhỏ”, lại ở ngay trên thảm cỏ phô bày trọn vẹn “toàn thể bản tính và sự hữu của ngài”. Ngài không giữ lại cái gì cả. Ngài phi như một con ngựa, ngài hát như một con chim, ngài nở như đóa hoa, ngài còn nhảy múa như một cô gái. Sống

⁹⁹ Ibid., các trang 203 và kế tiếp.

¹⁰⁰ Eckhart trích St. Paul nói rằng: “Tôi ước ao có thể bị lìa bỏ khỏi Chúa đời đời vì bạn hữu tôi và vì Chúa”. Đoạn này, theo tôi biết, tương đương với đoạn Romans, 9:3, bản King James, “Nhưng tôi ao ước có thể chính mình bị dứt bỏ lìa khỏi đáng Christ vì anh em bà con tôi, theo phần xác”. Tôi không hiểu tại sao lại có sự không trùng hợp này giữa hai đoạn trích dẫn, vì tôi không có sẵn bản văn Hi Lạp. Tôi cho rằng Eckhart đặt luận điệu của ông trên bản Latin.

giữa những người Thiên Chúa trung cổ có đầu óc qui ước nệ truyền thống, Eckhart hẳn cảm thấy bị câu thúc phần nào trong khi bày tỏ và không dám đi xa đến mức như các Thiền Sư. Nếu không, Eckhart hẳn đã nói “con ngựa gỗ hí và người đá nhảy múa” cùng với cái vẻ dễ dàng của Thiền Sư. Trong một ý nghĩa, ta có thể xem cái “điểm nhỏ” này như là tương đương với tư tưởng *nhất niệm* (tiếng Sanskrit là *ekacittasāna* hay *ekaksāna*) của Phật Giáo. “Điểm nhỏ” của Eckhart, nếu như tôi hiểu đúng, đánh dấu khúc quanh trong như tính của Thiên Tính. Khi nào mà Thiên Tính vẫn còn trong như tính của nó, nghĩa là, trong thể tính trần trụi của nó, nó là chính Tính Không, không âm thanh, không mùi vị, nó “ở trên tất cả mọi phong vị, mọi tri thức, mọi dục vọng”¹⁰¹, nó hoàn toàn bất khả nhận thức, bất khả đắc, như các triết gia Phật Giáo hẳn nói vậy. Nhưng nhờ ở cái “điểm nhỏ” do nó để lại, nó tiếp xúc với các tạo vật bằng cách “khiến cho linh hồn quay về với chính mình và thấy mình và biết mình là một tạo vật”. Cái khi mà linh hồn lập thức được tạo vật tính của nó cũng là cái khi mà Chúa nhận thức được sự tiếp xúc của ngài với các tạo vật. Hay ta có thể nói rằng đó là sáng tạo. Trong Bài Giảng 28 ta đọc thấy:

Trở về Lòng Mẹ¹⁰² mà từ ấy tôi sinh ra, tôi không có Chúa và chỉ là chính tôi. Tôi không ước muốn hay khát vọng gì cả, vì tôi là sự hữu thuần túy, một kẻ biết về chính mình bởi vì chân lý linh thánh. Cái tôi chỉ muốn chính tôi chứ không gì khác. Và cái tôi muốn tôi đã là, và cái tôi là thì tôi muốn, do đó tôi hiện hữu không bị ràng buộc bởi Chúa hay bất cứ gì khác. Nhưng khi tôi tách rời khỏi ý chí tự do của mình và thụ nhận cái hữu thể được sáng tạo của mình lúc ấy tôi đã có một đấng Chúa. Vì trước khi có những tạo vật, Chúa không là Chúa, nhưng đúng hơn ngài là cái ngài là. Khi các tạo vật xuất hiện và khoắc lấy cái hữu thể được sáng tạo, lúc ấy Chúa không còn là Chúa như ngài trong chính ngài, mà là Chúa như ngài là với các tạo vật¹⁰³.

Thiên Tính phải trở thành Chúa ngõ hầu để khiến chính mình tương hệ với các tạo vật. Chúa của Thánh Kinh như là đấng sáng tạo thế gian không còn là Chúa như ngài đã là. Ngài sáng tạo chính ngài như ngài là, bằng cách sáng tạo thế gian. Nhưng ngay cả đấng Chúa này cũng không thể được quan niệm theo phạm trù thời gian. Chúa của niên sử chính là sản phẩm của một tâm thức tương đối và ta có thể nói là một đức Chúa như thế thì quá xa vời với Thiên Tính. Ngài chỉ là một trong các tạo vật như chính chúng ta. Eckhart nói:

“Nếu một con ruồi có thể có cái trí năng để tìm kiếm hố thẳm vĩnh cửu của sự hữu linh thánh, mà từ ấy nó phát sinh, ta có thể nói rằng Chúa cùng với tất cả những gì Chúa là cũng không thể nào đem lại sự thành tựu hay thỏa mãn cho con ruồi được!”¹⁰⁴ Một đức Chúa niên sử phải có cái trí năng của con ruồi nếu ngài muốn thâm nhập vào hiện hữu của con ruồi. Sự khởi dậy của cái trí năng này trong linh hồn, dùng thuật ngữ của Eckhart, chính là sự định vị cái “điểm nhỏ”.

¹⁰¹ Ibid., tr. 231.

¹⁰² Nguyên tác Đức ngữ là “*in miner ersten ursache*” [trong uyên nguyên đầu tiên của tôi]. Dịch giả đã thay thế từ ngữ này. Tôi không hiểu như thế có là một cách dịch thỏa đáng không.

¹⁰³ Blakney, tr. 228.

¹⁰⁴ Ibid, tr. 229.

IV. SỐNG TRONG ÁNH SÁNG CỦA VĨNH CỬU

1

Vĩnh cửu là, như một triết gia định nghĩa, “một khoảng thời gian vô hạn, trong ấy tất cả mọi biến cố có lúc là vị lai, lúc là hiện tại, có lúc lại là dĩ vãng”.¹⁰⁵

Hẳn nhiên đây là một định nghĩa đáng chú ý, nhưng “vô hạn” là gì? “Vô thủy và vô chung?” Thế nào là cái thời gian không có thủy chung? Không thể định nghĩa thời gian nếu không có vĩnh cửu mà cũng chẳng thể định nghĩa vĩnh cửu nếu không có thời gian? Có phải vĩnh cửu là thời gian liên diễn mãi mãi theo hai chiều hướng, về dĩ vãng và về tương lai? Có phải thời gian là vĩnh cửu chia chẻ thành những manh mún và con số?

Ta thử xem một sự trình bày có tính cách biểu tượng về vĩnh cửu có khiến ta dễ hiểu hay tưởng tượng hơn không. Chẳng hạn, một thi sĩ sẽ nói gì về vĩnh cửu đây?

Tôi thấy vĩnh cửu một đêm kia,

Như một vòng ánh sáng vĩ đại thuần khiết và vô tận,

Tịch nhiên vì nó chiếu diệu,

Và chung quanh bên dưới nó, thời gian, giờ, ngày, năm

Xoay chuyển bởi những vòng tròn,

Như một chiếc bóng mênh mông chuyển động, trong ấy thế gian

*Và toàn thể thành phần của nó bị ném vào.*¹⁰⁶

Những dòng thơ của Henry Vaughan, như Bertrand Russell vạch ra, rõ rệt được gợi hứng bởi cuốn *Timaeus* của Plato, trong ấy Plato nói:

Bản tính của hiện hữu ý niệm thì trường cửu, nhưng không thể nào ban trọn vẹn cái thuộc tính này cho một tạo vật được. Tại sao ngài [Thượng Đế] quyết định có một hình ảnh động của vĩnh cửu, và khi ngài đặt cõi trời trong trật tự, ngài khiến cái hình ảnh này vĩnh cửu nhưng chuyển động tùy theo con số, trong khi chính vĩnh cửu thì nghỉ ngơi trong nhất tính; và hình ảnh này ta gọi là thời gian. Vì không có ngày, đêm, tháng và năm trước khi cõi trời được sáng tạo, nhưng khi ngài làm nên cõi trời thì ngài cũng tạo ra cả chúng¹⁰⁷.

Sau đó, Plato còn nói thêm rằng cõi trời và thời gian được kết dệt với nhau chặt chẽ đến nỗi nếu một cái bị tiêu tán thì cái kia cũng tiêu tán:

Đoạn thời gian và cõi trời sinh ra vào cùng một khoảnh khắc để mà, vì đã được sáng tạo cùng nhau, nếu như chúng phải bị tiêu tán, chúng có thể bị tiêu tán cùng nhau. Nó được cấu tạo theo khuôn mẫu của bản tính vĩnh cửu, để nó có thể nhớ điều ấy mãi; vì những khuôn mẫu hiện hữu từ vĩnh cửu, và cái cõi trời được sáng tạo đã hiện hữu, đang hiện hữu, và sẽ hiện hữu khắp mọi thời.

Cõi trời là vĩnh cửu; và “mặt trời và mặt trăng và năm ngôi sao” là “những hình thức của thời gian, rập theo vĩnh cửu và xoay chuyển theo một luật lệ của những con số”, và những hình ảnh động của thể tính vĩnh cửu của nó chỉ “là” chứ không phải chịu biến thành. Những gì ta thấy với cảm quan mình không phải chính là cõi trời, chính là sự hữu vĩnh cửu nguyên nguyên, mà nó chỉ có trong tâm thức Chúa. Do đó, nếu ta muốn “sống trong ánh sáng của vĩnh cửu”, ta phải đi vào tâm thức Chúa. “Điều ấy có thể được không?” người ta có thể hỏi. Nhưng vấn đề không phải là sự có thể thành tựu mục tiêu này, mà ở tính chất thiết yếu của nó; vì nếu không ta không thể nào tiếp tục sống ngay cái cuộc đời này của mình dù bị ràng buộc trong thời gian và bị phân chia thành ngày

¹⁰⁵ *Tự Điển Triết Học*, ấn hành bởi Dagobert D. Runes (New York: Philosophical Library), tr. 97.

¹⁰⁶ Henry Vaughan, “Thế Gian”.

¹⁰⁷ *Những Đối Thoại của Plato*, dịch bởi B. Jowett (London: Oxford University Press), Vol. III, tr. 456. Xuất bản bên Hoa Kỳ bởi nhà Random.

và đêm, tháng và năm. Vậy thì, cái gì thiết yếu, hẳn phải khả dĩ. Khi cái Vĩnh Cửu tự chối bỏ mình để tự thể hiện trong “những hình thức của thời gian”, chắc chắn nó không ruồng bỏ những hình thức một mình lúng túng; nó hẳn phải thâm nhập vào chúng dù bị từ khước. Khi cái Vĩnh Cửu tự chối bỏ mình để đi vào những hình thức chuyển động, biến dịch, khả cảm của thời gian, nó tự ẩn trốn trong chúng. Khi ta nhấc chúng lên, ta phải thấy “những mầm chồi của vĩnh cửu” trong chúng. “Đã là” và “sẽ là” phải ở trong “đang là”. Cái gì là hữu hạn phải cư mang trong mình, với mình, tất cả mọi cái thuộc về vô hạn. Do đó, là những kẻ biến thành trong thời gian, ta phải có khả năng để nhìn thấy cái “đang là” đời đời. Đó là nhìn thế gian như Thượng Đế nhìn nó, như Spinoza nói, “*sub specie aeternitatis*” (dưới phương diện của vĩnh cửu).

Vĩnh cửu có thể bị coi là một sự phủ nhận khi nào ta còn ưu tâm đến hữu hạn tính của con người, nhưng bởi vì cái hữu hạn tính này luôn luôn biến dịch, biến thành, nghĩa là tự phủ nhận, thì cái thực sự có tính cách phủ nhận là chính thế gian chứ không phải vĩnh cửu. Cái vĩnh cửu phải là một khẳng nhận tuyệt đối mà tri thức giới hạn của con người chúng ta định nghĩa bằng những từ ngữ tiêu cực. Chúng ta phải thấy thế gian trong sự khẳng nhận này, đó là cách mà Thượng Đế nhìn thế gian, nhìn tất cả mọi vật như là thành phần của cái toàn thể. “Sống trong ánh sáng của vĩnh cửu” không còn có thể là gì khác.

B. Jowett, dịch giả sách Plato, viết trong phần giới thiệu của ông cho cuốn *Timaeus*:

Không những chỉ Phật Giáo mà cả triết học Hi Lạp lẫn Thiên Chúa Giáo, chứng tỏ rằng tâm trí con người phải giữ một sự nhiệt thành đối với những phủ nhận thuần túy là điều rất có thể... Vĩnh cửu tính hay cái vĩnh cửu không phải chỉ là cái vô giới hạn trong thời gian mà là cái chân thực nhất của tất cả Hiện Hữu, cái thực nhất của tất cả mọi thực tại, cái chắc chắn nhất của tất cả mọi tri thức, song le nó là cái mà ta chỉ thấy mờ mờ qua một lớp kính.

Sự nhiệt thành mà Jowett đề cập đến ở đây không phải chỉ đối với “những phủ nhận thuần túy” hay đối với những sự vật “chỉ được thấy mờ mờ qua một lớp kính”; nó không thể đi ra ngoài cái phương diện hữu hạn của con người; nó phải phát xuất từ chính vĩnh cửu, cái vĩnh cửu ở ngay trong cái hữu hạn, và làm cho cái hữu hạn là cái hữu hạn. Cái đối với quan điểm luận lý chỉ là một phủ nhận thuần túy lại thực sự là hiện tính của vạn vật. Khi nào mà ta còn chưa vượt qua được tính chất luận lý thuần túy của tư tưởng mình, thì hẳn chẳng thể có bất cứ một thứ nhiệt thành nào trong bất cứ kẻ nào trong chúng ta. Cái khích động ta đến tận cốt tủy con người mình hẳn phát sinh từ sự kiện vĩ đại của khẳng nhận chứ không phải từ phủ nhận.

2

Phật Giáo thường bị các học giả Tây phương coi là có tính cách phủ nhận. Có một cái gì trong nói có xu hướng biện minh cho quan điểm này, như ta thấy trong giáo lý “Bát Bất” của Nàgàrjuna:

Bất sinh diệt bất diệt;

Bất thường diệt bất đoạn;

Bất nhất diệt bất dị;

*Bất lai diệt bất xuất*¹⁰⁸.

Cái mà ngài nhắm đến khi phủ nhận tất cả những gì có thể bị xem là thuộc tính của *Dharma* (Thực Tại Tối Hậu) là để bằng cách đó đưa ra cái mà ngài gọi là Trung Đạo. Trung Đạo không phải là hư vô thuần túy, nó là một cái gì vẫn tồn tại sau khi đã phủ nhận đến đâu đi nữa. Tên khác nữa của nó là Bát Khả Đắc, *Prajñā-pāramitā-sūtra* (Kinh Bát Nhã Ba La Mật) dạy giáo lý Bát Khả Đắc. Tôi sẽ cố giải thích ý nghĩa của nó ngõ hầu giải minh những ý nghĩa sâu xa hơn của lời tuyên bố mâu thuẫn này. Tôi xin lặp lại câu chuyện đã kể trong Chương II.

¹⁰⁸ *Mādhyamika-sāstra*, “Trung Luận”

Vào thời nhà Đường bên Trung Hoa có một đại học giả rất thông thạo giáo lý này. Tên ông ta là Đức Sơn (790-865). Ông không hài lòng với giáo lý Thiền tông lúc ấy đang chiếm uy thế rất nhanh, nhất là ở miền Nam Trung Hoa. Với ý định dẹp tan Thiền tông, Sư bèn lên đường rời đất Thục.

Mục tiêu của Sư là đến một Thiền viện lớn ở Lễ Dương. Khi gần đến nơi, Sư định kiếm một tách trà điểm tâm. Sư bèn ghé vào một quán trà bên đường mua bánh điểm tâm. Thấy Sư có khuôn mặt gói gì trên vai, bà lão chủ quán bèn hỏi cái đó là cái gì vậy.

Đức Sơn đáp, “Thanh Long sợ sao”.

Bà lão hỏi: “Giảng kinh gì vậy?”

Đáp: “*Kim Cương Kinh*” (một phần của bộ Đại Bát Nhã).

Bà lão nói: “Lão có một điều muốn hỏi thầy, nếu đáp được, xin cúng dường điểm tâm. Bằng đáp không được, xin đi chỗ khác”.

Sư hỏi: “Câu hỏi của bà ra sao?”

“*Kim Cương Kinh*” nói, quá khứ tâm bất khả đắc, hiện tại tâm bất khả đắc, vị lai tâm bất khả đắc. Không hiểu thượng tọa muốn điểm cái tâm nào đây?”

Ở đây cần giải thích. Trong Hoa ngữ, “điểm tâm” (點心) nghĩa đen là “chấm vào tâm”. Tôi cũng không rõ nguồn gốc của thành ngữ này. Bà lão dùng chữ “tâm” phối hợp với chữ “điểm tâm” trích trong Kinh, trong ấy nói tâm “bất khả đắc” trong bất cứ hình thức thời gian nào, quá khứ, hiện tại, hay vị lai.

Đức Sơn lúng túng, vì Sư chưa bao giờ chuẩn bị để đương đầu với những câu hỏi như vậy trong khi nghiên cứu kinh theo lối giải thích khái niệm có tính cách công ước. Sư không trả lời được câu hỏi nên đành phải ra đi mà chả được ăn uống gì cả. Những ai không biết cách nào để vượt qua thời gian tất nhiên thấy khó mà đạt được Niết Bàn, nó vốn vĩnh cửu.

Tính chất bất khả đắc của Niết Bàn phát sinh từ sự tìm kiếm nó từ bờ bên kia của biến thành như thể nó là một cái gì vượt qua thời gian hay luân hồi sinh tử (*samsàra*). Nirvana (Niết Bàn) là *samsàra* và *samsàra* là Nirvana. Do đó, Nirvana, vĩnh cửu, phải được nắm bắt ở nơi mà thời gian, *samsàra*, diễn tiến. Sự điểm tâm không thể diễn ra ngoài thời gian. Sự điểm tâm là thời gian. Sự điểm tâm là một cái gì khả đắc, thế nhưng nó diễn ra trong một cái gì bất khả đắc. Vì không có cái bất khả đắc này tất cả những gì khả đắc hẳn thôi không còn là khả đắc nữa. Tính chất nghịch lý đánh dấu đời sống.

Thời gian thì lẫn khuất, nghĩa là, bất khả đắc. Nếu ta cố nắm bắt nó bằng cách nhìn nó từ bên ngoài, lúc ấy ta chẳng thể có được bữa điểm tâm bình thường. Khi thời gian bị nắm bắt một cách khách quan trong một chuỗi liên tục của quá khứ, hiện tại và tương lai, thì cũng khảng khác gì cố bắt bóng mình. Đó là không ngót chổi bỏ vĩnh cửu. Cái bất khả đắc phải được nắm bắt từ bên trong. Người ta phải sống trong nó và với nó. Trong khi chuyển động và biến dịch, ta phải trở thành sự chuyển động và biến dịch. Emerson trong bài thơ “Brahma” ca hát về cái vĩnh cửu như là “một” trong những hình thức biến dịch và chuyển động của thời gian:

Những kẻ loại bỏ tôi đều tính sau;

Khi họ thả tôi lên, tôi là đôi cánh;

Tôi là kẻ hồ nghi và sự hồ nghi,

Và tôi là bài thánh ca mà người Bà La Môn hát.

(*They reckon ill who leave me out;*

When me they fly, I am the wings;

I am the doubter and the doubt,

And I the hymn the Brahmin sings.)

Ở nơi mà “kẻ hồ nghi và sự hồ nghi” là một, ở đó có Braham như là “khuôn mẫu của bản tính vĩnh cửu”, nó chính là Thượng Đế. Khi “kẻ hồ nghi và sự hồ nghi” bị phân ly và đặt trong chuỗi liên

tục của thời gian, sự nhị phân xen vào mỗi khoảnh khắc của đời sống làm mờ tối mãi mãi ánh sáng của vĩnh cửu.

“Sống trong cái ánh sáng của vĩnh cửu” có nghĩa là thâm nhập nhất tính và toàn tính của vạn vật và sống với nó. Đó là cái mà người Nhật gọi là “nhìn vạn vật như chúng là”¹⁰⁹ trong như tính của chúng, mà nói theo William Blake là “cầm vô hạn trong lòng bàn tay, và vĩnh cửu trong một giờ”. Nhìn vạn vật như Thượng Đế nhìn chúng, theo Spinoza, nghĩa là nhìn chúng dưới phương diện vĩnh cửu. Tuy nhiên, mọi sự đánh giá của con người đều bị ước định bởi thời gian và tương đối. Tất nhiên con người chúng ta khó mà “thấy một thế giới trong một hạt cát, và một cõi trời trong một đoá hoa dại”. Đối với cảm quan của ta, một hạt cát không phải là toàn thể thế giới, và một đoá hoa dại ngoài đồng cũng không phải là một cõi trời. Ta sống trong một thế giới phân biệt và ta nhiệt thành thẩm xét những cái đặc thù. Ta không thấy được chúng một cách “đồng đẳng” hay “như nhất” như Eckhart bảo ta, đó cũng là cách thấy của Spinoza, của Blake, và của những hiền nhân khác. Đồng cũng như Tây, Tennyson hẳn cũng ở trong một ý thức như vậy khi ông ngắt một đoá hoa dại khỏi bức tường nứt nẻ rồi cầm nó trong tay mà chiêm nghiệm¹¹⁰.

3

Dù cách nhìn thế giới này có khó đến đâu đi nữa, có điều là, hay đúng hơn là điều tuyệt diệu đối với chúng ta, là đôi khi ta vượt qua các quan điểm thời hạn và tương đối. Chính lúc ấy mà ta nhận thức được rằng đời là đáng sống, và sự chết không phải là chung cục của tất cả những nỗ lực của ta, và hơn nữa cái mà các Phật tử gọi là “khát ái” (trisna) nó còn bắt rễ sâu xa hơn ta tưởng, vì nó phát sinh ngay từ gốc rễ của karuṇā¹¹¹.

Tôi xin được trích một thi sĩ hài cú Nhật thuộc thế kỷ mười tám là Bashō. Một trong những bài thơ mười bảy âm của ông như sau:

Nhìn kỹ,

Ta thấy một đoá *nazuna* nở

Bên hàng đậu

Nazuna là một loài cây dại nhỏ có hoa. Dù khi nó trở hoa ta cũng khó mà nhận ra, vì nó chẳng có vẻ đẹp gì đặc biệt cả. Nhưng khi thời tiết đến, nó nở hoa, thành tựu tất cả những gì cần thiết của một sinh thể theo mệnh lệnh từ buổi khai thủy của sáng tạo. Nó phát sinh trực tiếp từ Thượng Đế như bất cứ hình thức nào khác của hiện hữu. Ở nó không có gì là thấp mọn cả. Cái vinh quang phác tổ của nó vượt hơn tất cả mọi giả tạo của con người. Nhưng thường thì ta đi ngang qua nó mà chẳng để ý tí nào. Bashō lúc ấy hẳn phải xúc động lạ lùng khi thấy hoa nở dưới một hàng đậu, khiêm nhường vươn cái đầu dịu dàng của nó lên mà khó ai có thể nhìn thấy. Nhà thơ chẳng hề bày tỏ tình cảm của mình. Ông cũng chẳng hề ám chỉ gì đến “Thượng Đế và con người”, mà ông cũng chẳng bày tỏ cái khát khao muốn hiểu “mì là gì, rễ và cả cây, và toàn thể”. Ông chỉ nhìn đoá *nazuna* quá tầm thường thế nhưng đầy vẻ huy hoàng tuyệt diệu và tiếp tục đắm chìm trong cuộc chiêm niệm về “bí ẩn của hiện hữu”, đứng giữa ánh sáng của vĩnh cửu.

Ở điểm này cần phải lưu ý sự dị biệt giữa Đông và Tây. Khi Tennyson thấy đoá hoa trong một bức tường nứt nẻ, ông “ngắt” nó rồi cầm nó trong tay và tiếp tục suy tư về nó, theo đuổi tư tưởng trừu tượng của mình về Thượng Đế và con người, về toàn thể tính của sự vật và tính chất khôn dò của đời sống. Điều này tượng trưng cho người Tây phương.

¹⁰⁹ Sono-mama.

¹¹⁰ “Đóa hoa trong bức tường nứt nẻ”.

¹¹¹ “Từ bi”; có thể nói chữ này trong Phật Giáo tương đương với chữ yêu.

Tâm thức của ông hoạt động một cách phân tích. Chiều hướng tư tưởng của ông là hướng về ngoại diện hay khách thể tính của sự vật. Thay vì để yên đóa hoa nở trong kẽ nứt, ông phải ngắt nó ra và cầm nó trên tay. Nếu như ông có đầu óc khoa học, ông hẳn đã đem nó vào phòng thí nghiệm, giải phẫu nó dưới kính hiển vi; hoặc ông hẳn phân giải nó thành một số dung dịch hóa học và quan sát chúng trong những ống nghiệm, có lẽ trên một ngọn lửa. Ông hẳn trải qua tất cả những tiền trình này, khoáng vật hay thực vật, động vật hay con người. Ông hẳn đối xử với thân xác con người, chết hay sống, cũng với vẻ vô tư và lạnh lùng như đối với một phiến đá vậy. Đây cũng là một cách nhìn thế giới dưới phương diện của vĩnh cửu hay đúng hơn dưới phương diện của “đồng đẳng tính” hoàn toàn.

Khi nhà khoa học hoàn thành (mặc dù cái “khi” của việc này không thể nào mà đoán trước được) sự thẩm xét, thí nghiệm và quan sát của ông, ông hẳn lại vui đầu trong đủ thứ tư tưởng trừu tượng; tiến hóa, di truyền, vũ trụ thành hình luận. Nếu ông lại có đầu óc trừu tượng hơn nữa, ông hẳn khoáng trương cái tâm trạng suy tư của mình thành một sự giải thích siêu hình về hiện hữu. Tennyson không đi xa đến mức đó. Ông là một thi sĩ chỉ đối trị với những hình ảnh cụ thể.

So sánh tất cả những việc trên với Bashō và ta thấy nhà thơ Đông phương đối phó với kinh nghiệm của mình khác biệt như thế nào. Trước hết, ông không “ngắt” đóa hoa, ông không hủy hoại nó, ông để yên nó nơi ông đã thấy nó. Ông không tách rời nó khỏi toàn thể những hoàn cảnh của nó, ông chiêm nghiệm nó trong trạng thái như nó là, không những chỉ trong chính nó mà trong cả hoàn cảnh mà nó sinh ra—cái hoàn cảnh trong ý nghĩa hết sức sâu rộng của nó. Một thi sĩ Nhật khác nói về hoa dại:

Tất cả những đóa hoa dại ngoài đồng này,

Tôi có dám đụng vào chúng chẳng?

Tôi cúng dường chúng như thế

Lên tất cả chư Phật

Trong ba đại thiên thế giới!

Ở đây là cái cảm giác về sùng kính, thần bí, kinh ngạc, rất có tính cách tôn giáo. Nhưng tất cả những điều ấy không được bày tỏ rành mạch. Bashō trước tiên chỉ nói đến sự “nhìn kỹ” của ông mà nó chẳng nhất thiết phát sinh bởi bất cứ một ý hướng có chủ đích nào của ý định tìm kiếm một cái gì trong đám bụi rậm; ông chỉ lơ đãng nhìn quanh và bất ngờ được chào đón bởi cái cây bình dị đang trổ hoa mà thường chúng ta không nhìn thấy. Ông cúi xuống và quan sát “kỹ” để đoán chắc rằng đó là một đóa nazuna. Ông xúc động sâu xa bởi các vẻ bình dị mộc mạc của nó, thế nhưng cũng chia sẻ sự vinh quang của cái cội nguồn bí ẩn của nó. Ông không nói lấy một lời về cái tình cảm trong tâm mình, tất cả mọi âm đều có tính cách khách quan trừ hai âm cuối, “*kana*”¹¹². “*Kana*” không thể nào dịch ra ngoại ngữ được, có lẽ ngoại trừ bằng một dấu than, là dấu hiệu duy nhất biểu lộ tính chất chủ quan của nhà thơ. Dĩ nhiên, một bài hài cú vì chỉ là một bài thơ mười bảy âm không thể diễn tả tất cả những gì diễn ra trong tâm thức Bashō lúc ấy. Nhưng chính vì cái sự kiện thơ hài cú quá có tính cách phúng thích và tiết kiệm chữ đã đem đến cho mỗi âm thanh được sử dụng một mật độ của cái tình cảm nội tâm không thể bày tỏ được của nhà thơ, mặc dù cũng còn để lại rất nhiều cho người đọc tự khám phá những gì còn tàng ẩn giữa những âm thanh. Nhà thơ ám chỉ đến vài điểm quan trọng trong những vần thơ mười bảy chữ của ông và để mỗi

¹¹² *Yoku mireba*

Nazuna hana saku

Kakine kana!

Nhìn kỹ,

Nazuna nở

Hàng dâu!

liên hệ nội tại giữa những điểm này nối kết bởi trí tưởng tượng rung động có tính cách thiện cảm, hay đúng hơn là thâm cảm của của người đọc.

4

Các nhà tâm lý Tây phương nói về lý thuyết thâm cảm (*empathy*) hay sự chuyển di tình cảm hay tham nhập, nhưng tôi có xu hướng đề khởi lý thuyết đồng nhất hóa hơn. Di chuyển hay tham nhập dựa trên lối giải thích nhị nguyên về thực tại trong khi đồng nhất tính đi sâu vào gốc rễ của hiện hữu hơn nơi mà sự nhị phân trong bất cứ ý nghĩa nào chưa xảy ra. Từ quan điểm này, ta dễ hiểu ý nghĩa của sự tham nhập hơn và có lẽ nó hợp lý hơn. Vì không thể nào có tham nhập ở đâu không có cảm thức nhất tình làm nền tảng. Khi nào ta nói về dị biệt là đã tiên dự nhất tính. Ý niệm về hai dựa trên ý niệm về một. Ta không bao giờ hiểu được hai nếu không có một. Để quán tưởng điều này, ta hãy đọc đoạn sau đây trong *Hàng Thế Kỷ Suy Tư* của Traherne:

Bạn không bao giờ hân thưởng đúng được thế gian, cho đến khi nào chính Biển Cả chảy trong những mạch máu bạn, cho đến khi nào bạn khoác những bầu trời làm áo, và đội vương miện là những vì sao; và trí giác chính bạn là kẻ thừa kế độc nhất của toàn thể thế giới, và hơn thế nữa, bởi vì tất cả mọi người ở trong ấy ai cũng là những kẻ thừa kế duy nhất như chính bạn¹¹³.

Hai đoạn này:

Bạn không thể nào hân thưởng đúng được thế gian, trừ phi mỗi buổi sáng bạn thức dậy trong Cõi Trời; nhìn thấy chính bạn trong Lâu Đài của Cha bạn; và nhìn những bầu trời, trái đất và không gian như là những Niềm Vui Linh Thánh; đánh giá mọi vật một cách sùng kính như vậy, như thể bạn ở trong hàng những Thiên Thần¹¹⁴.

Ta không bao giờ lĩnh hội được những cảm giác như vậy khi nào cảm thức về đối đãi còn chi phối ý thức ta. Cái ý niệm tham nhập hay thâm cảm là một sự giải thích tri thức cái kinh nghiệm ban sơ, trong khi xét nơi chính cái kinh nghiệm, thì chẳng có chỗ cho bất cứ một sự nhị phân nào như thế. Tuy nhiên, trí năng xâm nhập và phá vỡ cái kinh nghiệm ngõ hầu để có thể đối trị với nó một cách tri thức, có nghĩa là một sự phân biện hay lưỡng phân. Do đó, cái cảm giác nhất tính nguyên thủy bị mất đi và trí năng được phép theo con đường đặc trưng của nó là phá vỡ thực tại ra thành manh mún. Tham nhập hay thâm cảm là kết quả của tri thức hóa. Nhà triết gia không có kinh nghiệm uyên nguyên dễ bị vướng mắc vào nó.

Theo John Hayward, người viết bài giới thiệu cho ấn bản 1950 cuốn *Hàng Thế Kỷ Suy Tư* của Thomas Traherne, thì Traherne là “một nhà thông thiên hay thần thị mà trí tưởng tượng mạnh mẽ của ông có thể khiến ông nhìn thấu qua tấm màn của những hiện tượng và khám phá lại thế gian trong trạng thái hồn nhiên nguyên thủy của nó”. Đó là viếng thăm lại Vườn Địa Đàng, đặt lại Thiên Đường, nơi mà cội cây tri thức chưa bắt đầu kết trái. Những “Ám Thị” của Wordsworth chẳng là gì khác hơn những hoài mong đạt vĩnh cửu của ta đã bị bỏ lại đằng sau. Đó là việc ta ăn trái cấm của trí thức đã gây ra cái thói không ngót tri thức hóa của ta. Nhưng nói theo huyền thoại, thì ta không bao giờ quên nơi trú ngụ hồn nhiên uyên nguyên của mình; nghĩa là, ngay cả khi ta mãi miết với trí năng và lối suy tưởng trừu tượng của mình, ta luôn luôn ý thức, dù là mơ hồ cách mấy, một cái gì bị bỏ lại và không xuất hiện trên bản đồ của sự phân tích đã được phác họa phân minh. “Cái gì” này chính là cái kinh nghiệm nguyên sơ về thực tại trong như tính hay hiện tính của nó, hay trong trạng thái hiện hữu như chính nó của nó. “Hồn nhiên” là một từ ngữ của Thánh Kinh và tương đương trên mặt hữu thể luận với “hiện hữu như nó là” như chữ này được dùng trong Phật Giáo.

¹¹³ *Hàng Thế Kỷ Suy Tư*, Thomas Traherne, 1636-1674 (London: P.J. & A.E. Dobell), tr. 19.

¹¹⁴ Ibid.

Tôi xin được trích dẫn Traherne thêm nữa mà đôi mắt xuyên thấu vĩnh cửu của ông hình như ngắm được cái dĩ vãng vô thủy cũng như cái tương lai vô chung. Tập sách “suy tư” của ông tràn đầy những thị kiến tuyệt diệu phát sinh từ một kinh nghiệm tôn giáo thâm trầm chính là kinh nghiệm của một người đã khám phá ra cái hồn nhiên nguyên thủy của mình.

Bạn có muốn thấy cái vẻ trẻ thơ của sự vĩ đại cao thượng và linh thánh này? Những hiểu biết thuần khiết và trinh nguyên kia mà tôi có được từ lòng mẹ, và cái ánh sáng linh thiêng mà cùng với nó tôi sinh ra kia là cái tối thượng của buổi đó, trong ấy tôi thấy được Vũ Trụ...

Chắc chắn Adam trên Thiên Đàng cũng không có những hiểu biết ngọt ngào và kỳ bí về thế gian như tôi khi tôi còn là một đứa trẻ.

Chính sự ngu tối của tôi là lợi thế. Tôi có cảm giác như một kẻ được đem vào Trạng Thái Hồn Nhiên. Tất cả mọi thứ đều thuần khiết, thanh tịnh và huy hoàng: vâng, và của tôi mãi mãi, và hân hoan và trân quý. Tôi không hề biết rằng có tội lỗi, hay than van hay qui luật. Tôi chẳng mơ đến nghèo nàn, thỏa mãn hay sự xấu. Tất cả những nước mắt và tranh chấp đều không có trong đôi mắt tôi. Mọi sự đều bình thản, tự do và bất tử, tôi chẳng hề biết gì về bệnh hoạn hay tử vong hay chia rẽ hay cưỡng đoạt, hay công phẩm hay cơm bánh...

Tất cả Thời Gian là Vĩnh Cửu, và là một Ngày Nghỉ miên viễn...

Tất cả mọi vật cư trú đời đời như chúng đã là ở nơi chốn đích xác của chúng. Vĩnh Cửu hiện hiện trong Ánh Sáng của Ngày, và một cái gì vô hạn đằng sau tất cả mọi vật xuất hiện: nó nói chuyện với lòng hoài mong của tôi và làm xúc động lòng khát khao của tôi. Thành phố hình như nằm trong Vườn Địa Đàng, hay được xây dựng trong Cõi Trời...

5

So sánh với những đoạn văn trên thì Thiên mới tầm thường và lãnh đạm làm sao! Khi thấy núi thì nó bảo đó là núi; khi đến một dòng sông thì nó chỉ bảo ta đó là một dòng sông. Khi Chương Kính sau hai mươi năm nhọc nhằn tham học bỗng một hôm mở tấm màn cửa và thấy thế giới bên ngoài, Sư quên tất cả tri thức trước đây về Thiên và chỉ giản dị tuyên bố như vậy:

Tôi mới làm làm sao! Tôi mới làm làm sao!

Vạch màn lên và nhìn thế gian!

Nếu có kẻ nào hỏi tôi hiểu được triết lý gì,

Tôi sẽ đánh ngay vào miệng hắn bằng chiếc phát trần.

Chương Kính không nói Sư thấy gì khi tấm màn được vạch lên. Sư chỉ phạt ý với bất cứ câu hỏi nào về việc ấy. Sư còn đi đến mức giữ kín miệng kẻ tra vấn. Sư biết rằng nếu ta chỉ cố mở miệng dù chỉ để thốt lên một chữ và nói “cái này” hay “cái kia”, ngay chính sự mệnh danh ấy cũng đủ trật rồi. Cũng như một Thiên Sư khác đem ra trước chúng hội một ông tăng đã hỏi Phật là ai. Rồi Thiên Sư nói như sau: “Ông sư này muốn tìm Phật ở đâu đây? Thật là một câu hỏi vớ vẩn nhỉ?” Quả thật, tất cả chúng ta đều có xu hướng quên rằng mỗi người chúng ta đều là Phật. Nói theo lối Ki Tô Giáo, điều này có nghĩa là tất cả chúng ta đều được tạo ra giống Chúa, hay, theo lời Eckhart, rằng “Hiện tính của Chúa là hiện tính của tôi không hơn không kém”¹¹⁵.

Nhân đây không phải là hoàn toàn vô ích khi đưa ra một “trường hợp” nữa của Thiên, ở đó hiện tính của Thượng Đế được biến thành khả tri trong thế giới của những đặc thù cũng như trong thế giới của nhất tính tuyệt đối. Với chúng ta trường hợp này giải minh cái tri thức của Eckhart “rằng tôi biết Chúa như ngài biết tôi, tôi không hơn không kém mà luôn luôn như thế”. Đó là biết vạn vật như chúng là, yêu thương chúng trong trạng thái như chúng là, hay “yêu công chính vì công

¹¹⁵ Blakney, tr. 180

chính”¹¹⁶, có nghĩa là “yêu Chúa không với bất cứ lý do gì để yêu cả”. Thiền có thể có vẻ quá xa với và cách với đời sống con người đến nỗi có người có thể thấy rằng giữa nó và Eckhart chẳng có gì là liên hệ gần gũi như tôi đang cố gắng chứng tỏ đây. Nhưng thực sự trong hầu hết mọi trường hợp, Eckhart dùng những từ ngữ có tính cách tâm lý và cá nhân trong khi Thiền đắm mình trong siêu hình và siêu việt. Nhưng bất cứ ở đâu ta nhận thức được sự đồng nhất giữa Thượng Đế và con người thì ta cũng có thể hiểu được những Thiền ngữ như dưới đây.

Bạch Ẩn (1685-1768), một Thiền Sư vĩ đại của Nhật Bản vào thời Đức Xuyên, trích dẫn trong cuốn sách danh tiếng của Sư là *Hoài An Quốc Ngữ* (quyển 5) một câu chuyện về cuộc hội kiến giữa Shun Rofu (?) với một sư sĩ thành thạo về Thiền. Shun (đời Tống) vẫn còn là một thanh niên khi cuộc hội kiến này xảy ra. Ông cư sĩ này có thói quen hay hỏi vị du tăng nào muốn được lưu đãi bởi người đệ tử Thiền thuần thành, và câu chuyện sau đây xảy ra giữa ông và một vị tăng mới đến.

H. “Cổ kính sau khi đã được lau chùi rồi thì sao?”

Đ. “Nó chiếu sáng cả trời đất.”

H. “Thế trước khi lau chùi thì sao?”

Đ. “Tối như sơn đen.”

Ông cư sĩ rất tiếc phải cho thầy tăng lui vì không hoàn toàn xứng đáng với sự tiếp đãi của ông.

Bấy giờ ông tăng trở về với thầy và hỏi:

H. “Cổ kính khi chưa lau chùi thì thế nào?”

Đ. “Hán Dương không xa đây lắm.”

H. “Sau khi lau chùi rồi thì sao?”

Đ. “Bãi Anh Vũ nằm trước Hoàng Hạc Lâu.”

Người ta bảo câu nói ấy lập tức khai mở đôi mắt ông tăng trước ý nghĩa của cổ kính là chủ đề bàn cãi giữa ông ta và Shun. “Kính” trong hiện tính của nó chẳng biết gì đến việc lau chùi. Nó vẫn cứ là tấm kính ấy dù có hay không có lau chùi cách nào đi nữa. “Công chính thì đồng đẳng,” Eckhart nói. Vì “người công chính không có ý muốn gì cả; bất cứ điều gì Chúa muốn đối với họ cũng vậy”. Bấy giờ Bạch Ẩn giới thiệu vấn đáp sau đây¹¹⁷:

Một ông tăng hỏi Bảo Vân, một đệ tử của Nam Nhạc Hoài Nhượng (chết 744), “Làm thế nào chúng ta nói và không nói?” Như thế cũng tựa như hỏi: Làm thế nào chúng ta vượt qua được luật mâu thuẫn? Khi nào nguyên tắc căn bản của tư tưởng còn được chấp giữ, khi ấy hẳn không có sự suy tưởng về Thượng Đế như Eckhart bảo ta, “Chúa hiện hữu trong chính tạo vật của ngài—không phải như ngài là như bất cứ kẻ nào quan niệm—cũng không như một cái gì phải được thành tựu mà đúng hơn là một ‘hiện tính’ như Chúa thực sự là”¹¹⁸. Đây có thể là loại Chúa nào? Hiển nhiên, Chúa siêu việt tất cả tư tưởng chúng ta. Nếu vậy, làm thế nào ta có thể quan niệm được Chúa? Bảo rằng Chúa là “cái này” hay “cái kia” là chối bỏ Chúa, theo Eckhart. Ngài vượt trên tất cả mọi thuộc từ, cả tích cực lẫn tiêu cực. Câu hỏi của ông tăng ở đây rốt cuộc cũng đem ta đến cùng tình trạng bối rối ấy.

¹¹⁶ Tư tưởng về “công chính” của Eckhart có thể được lược lặt từ những đoạn sau đây từ “Bài Giảng” 18 của ông (Blakney các tr. 178-82):

“Kẻ công chính là kẻ ban cho mọi người những gì thuộc của họ.”

“Những kẻ công chính là những kẻ nhận từ Chúa tất cả mọi thứ một cách đồng đẳng như chúng đến với mình, lớn cũng như nhỏ, đáng ưa cũng như không đáng ưa, cái này cũng như cái kia, như nhau, không hơn không kém.”

“Kẻ công chính sống vĩnh cửu với Chúa, đồng đẳng với Chúa, không thấp hơn cũng không cao hơn.”

“Chúa và tôi: chúng tôi là một. Bằng cách biết Chúa tôi đón nhận ngài vào chính tôi. Bằng cách thương yêu Chúa tôi thâm nhập ngài.”

¹¹⁷ Tiếng Nhật: *Mondo*

¹¹⁸ Blakney, tr. 204.

Bảo Vân, thay vì trực tiếp trả lời ông tăng, lại hỏi, “Miệng ông đâu?”

Ông tăng đáp, “Mồm không có miệng.” Tội nghiệp ông tăng! Ông khá tích cực trong câu hỏi đầu tiên, vì ông nhất quyết đòi một giải đáp cho ẩn ngữ: “Làm thế nào thực tại có thể đồng thời là một khẳng nhận và một phủ nhận?” Nhưng khi Bảo Vân vặn lại ông ta, “Miệng ông đâu?” ông tăng chỉ có thể nói, “Mồm không có miệng.” Bảo Vân là một tay kỳ cựu. Khám phá ra lập tức ông tăng ở mức độ nào, nghĩa là, thấy ông tăng vẫn chưa đủ khả năng để vượt qua sự nhị phân. Bảo Vân tiếp tục với câu hỏi, “Thế ông ăn cơm cách nào?”

Ông tăng không đáp được. (Vấn đề là không hiểu ông có thực sự hiểu được toàn thể trạng huống không.)

Sau này, Thủ Sơ, một Thiền Sư khác, nghe vấn đáp này, đưa ra câu trả lời của Sư: “Ông ta không cảm thấy đói và không cần cơm.”

“Kẻ không cảm thấy đói” là “chiếc cổ kính” không cần lau chùi, là kẻ “nói mà không nói”. Kẻ ấy là chính sự “côn chính”, chính là như tính của vạn vật. “Công chính” có nghĩa là trở nên như thế, đi theo con đường của “ý thức thường nhật”, “khi đói thì ăn, khi mệt thì nghỉ”. Trong tinh thần này tôi giải thích đoạn văn sau đây của Eckhart: “Nếu tôi luôn luôn thi hành ý Chúa, tôi hẳn sẽ trở nên một kẻ trình bạch thực sự, thoát khỏi những nhược điểm tư tưởng như tôi là như thế trước khi tôi sinh ra”¹¹⁹. “Trình bạch” cốt ở chỗ không bị đè nặng bởi bất cứ một hình thức tri thức nào, ở chỗ trả lời “Vâng, vâng” khi tôi được gọi tên. Tôi gặp một người bạn ngoài phố, anh ta nói, “Chào anh,” và tôi đáp, “Chào anh.” Điều này lần nữa lại tương đương với lối suy tưởng của Thiên Chúa Giáo: “Nếu Chúa bảo một thiên thần đi đến một cội cây và nhặt ra một con sâu, vị thiên thần hẳn vui vẻ làm thế, và hẳn đó là ân điển đối với người, vì đó là ý Chúa”¹²⁰.

Một ông tăng hỏi một Thiền Sư, “Tôi nhớ một vị cổ đức nói rằng: ‘Tôi vạch màn ra và đối diện với thanh thiên bạch nhật; tôi dời chiếc ghế và núi xanh chào đón tôi’. ‘Tôi vạch màn ra và đối diện với thanh thiên bạch nhật’ có nghĩa là gì?”

Thiền Sư nói, “Làm ơn đưa cho tôi cái tịnh bình đằng kia.”

“‘Tôi dời chiếc ghế và núi xanh chào đón tôi’ có nghĩa là gì?”

“Làm ơn để chiếc tịnh bình lại chỗ cũ.” Đó là câu đáp của vị Thiền Sư.

Tất cả những vấn đáp Thiền này có thể nghe vô nghĩa, và bạn đọc có thể kết luận rằng khi chủ đề là “sống trong ánh sáng của vĩnh cửu” thì chúng hoàn toàn không thích hợp và không có chỗ trong một tập sách như vậy. Thật là một lời phê bình hết sức tự nhiên từ quan điểm của một người bình phẩm của thế gian. Nhưng ta hãy lắng nghe lời Eckhart, một trong những nhà thần bí vĩ đại nhất trong thế giới Thiên Chúa Giáo, nói về cái “khoảnh khắc hiện tại” mà nó cũng chẳng là gì khác hơn chính vĩnh cửu:

Cái khoảnh khắc hiện tại mà Chúa tạo ra con người đầu tiên, và cái khoảnh khắc hiện tại mà con người cuối cùng sẽ biến mất, và cái khoảnh khắc hiện tại mà trong ấy tôi đang nói đều là một trong Chúa, trong ngài chỉ có một cái bây giờ¹²¹.

Tôi đã đọc sách suốt ngày, giam mình trong phòng, và cảm thấy mệt. Tôi vạch màn ra và đối diện với thanh thiên bạch nhật. Tôi dời chiếc ghế trên hiên và nhìn những rặng núi xanh. Tôi thở một hơi dài, chất đầy buồng phổi với không khí tươi mát và thấy tươi tỉnh hoàn toàn. Tôi pha trà và uống một hai tách gì đó. Ai dám bảo rằng tôi không đang sống trong ánh sáng của vĩnh cửu? Tuy nhiên, ta phải nhớ rằng tất cả những điều này là các biến cố của đời sống nội tâm ta như nó tiếp xúc với vĩnh cửu hay như nó được phát tỉnh trước ý nghĩa của “cái khoảnh khắc hiện tại” chính là

¹¹⁹ Ibid., tr. 207.

¹²⁰ Ibid., tr. 205.

¹²¹ Ibid., tr. 209.

vĩnh cửu, và hơn nữa là những sự vật hay biến cố cấu thành đời sống ngoại tại của con người ở đây không là vấn đề.

6

Tôi xin được trích lần nữa từ Bài Giảng 18 của Eckhart:

Trong vĩnh cửu, đấng Cha sinh ra đấng Con giống như ngài. “Ngôi Lời hiện hữu với Chúa và Ngôi Lời là Chúa”. Giống Chúa, nó có bản tính của nó, tôi bảo rằng Chúa đã sinh ra người trong linh hồn tôi. Không những chỉ linh hồn giống người và người giống nó, mà người ở trong nó, vì đấng Cha sinh ra Con ngài trong linh hồn y như ngài sinh trong vĩnh cửu chứ không khác. Ngài phải làm thế dù muốn hay không. Đấng Cha không ngừng sinh ra Con ngài và, hơn nữa là, ngài sinh ra tôi không những chỉ như Con ngài mà như chính ngài và chính ngài như chính tôi theo bản tính ngài, sự hữu ngài. Từ cái Căn Nguồn thâm sâu này, tôi phát sinh từ Đấng Thánh Linh và có một đời sống, một sự hữu, một hành động. Tất cả những hoạt động của Chúa là một, và do đó ngài sinh ra tôi như ngài sinh ra Con ngài không hề có chút phân biệt¹²².

Đây không phải là một lời nói bạo dạn mạnh mẽ sao? Nhưng không thể nào chối bỏ chân lý tuyệt đối của nó được. Nhưng ta không được quên rằng chân lý của bài giảng của Eckhart phát sinh từ chỗ đặt ta trong ánh sáng của vĩnh cửu. Khi nào chúng ta còn là những tạo vật trong thời gian và đi tìm ý chí của ta chứ không phải của Chúa, ta không bao giờ tìm thấy được Chúa trong ta. Khi ta đề cập đến những biểu tượng Ki Tô Giáo như “Chúa”, “Cha”, “Thánh Linh”, “sinh” và “giống”, độc giả cũng có thể thắc mắc không hiểu các Phật tử sử dụng những từ ngữ này theo ý nghĩa nào. Nhưng sự thực thì những biểu tượng rốt cuộc chỉ là những biểu tượng, và khi ta nắm được cái ý nghĩa nội tại này ta có thể sử dụng chúng bất cứ cách nào ta chọn. Trước tiên, chúng ta phải nhìn vào ý nghĩa và gạt bỏ tất cả những vướng víu sử tính hay hiện hữu gán cho những biểu tượng, đoạn tất cả chúng ta, Ki-tô cũng như Phật Giáo, sẽ có khả năng để thâm nhập lớp màn.

Người ta bảo rằng Thượng Đế trong Thánh Kinh đã bảo tên mình cho Moses trên đỉnh Sinai là “Ta là cái Ta là”. Đây là một lời thổ lộ thâm trầm nhất, vì tất cả những kinh nghiệm tôn giáo hay tâm linh hay siêu hình của ta đều phát xuất từ đó. Như thế cũng tựa như Christ nói: “Ta hiện hữu”, nghĩa là ngài là chính vĩnh cửu, trong khi Abraham ở trong thời gian, do đó, ông ta “đã hiện hữu” chứ không “đang hiện hữu”. Những kẻ sống trong ánh sáng của vĩnh cửu luôn luôn đang hiện hữu, không bao giờ phải chịu “đã là” và “sẽ là”.

Vĩnh cửu là hiện tại tuyệt đối và hiện tại tuyệt đối là sống một cuộc đời *như thế*, ở đó đời sống tự xác nhận một cách viên mãn.

¹²² Ibid., tr. 181.

V. CHUYỂN SINH

Phật Giáo có dạy thuyết chuyển sinh không? Nếu có, việc ấy diễn ra thế nào? Linh hồn có thực sự chuyển di không?

Những câu hỏi này thường được hỏi, và tôi sẽ cố gắng trả lời vắn tắt ở đây.

1

Tư tưởng chuyển sinh là như vậy: Sau khi chết, linh hồn chuyển từ một thân xác này đến một thân xác khác, thuộc cõi thiên, nhân, động vật hay thực vật.

Trong Phật Giáo, theo sự lĩnh hội của đại chúng, cái điều hành sự chuyển sinh là sự báo ứng có tính cách luân lý. Những ai xử sự chính đáng sẽ lên trời, hay những cõi trời, vì theo vũ trụ luận của Phật Giáo thì có nhiều cõi trời. Có người có thể tái sinh giữa chủng loại của mình. Tuy nhiên, những kẻ không cư xử theo những giới luật thì sau khi chết đi sẽ bị đọa địa ngục.

Có một số người phải tái sinh thành chó hay mèo hay lợn hay bò hay một con thú nào khác, tùy theo những nghiệp mà ta có thể coi là tương đương rõ rệt nhất với những bản tính mà ta thường quy cho những con thú đặc tính ấy. Chẳng hạn, ta thường cho con lợn là phạm ăn và dơ bẩn. Do đó, những ai trong chúng ta đặc biệt có những thói quen như vậy hẳn kiếp sau sẽ sinh làm lợn. Những người nào có phần lạnh lẽo hay xảo quyệt hay phản tình nghịch có thể bị tái sinh thành chuột hay khỉ hay chồn. Điều này khiến ta nhớ đến thuyết tương ứng của Swedenborg, theo đó thì những sự vật trên trái đất đều có những vật tương ứng trên cõi trời hay dưới địa ngục.

Đôi khi chúng ta bảo ta tái sinh thành cây hay đá nữa.

Điều đáng chú ý về ý niệm chuyển sinh này như các Phật tử đôi khi thuật lại là chúng ta không ở thiên đường hay địa ngục mãi mãi. Khi hết nghiệp, ta ra khỏi địa ngục hay xuống khỏi cõi trời. Ngay cả khi ta biến thành chó hay mèo, chúng ta cũng không lập lại nếp sống đó mãi mãi. Ta có thể được tái sinh làm người lại nếu ta có làm điều gì thiện khi mang kiếp súc sinh, mặc dù không chắc gì, chẳng hạn, có thể dạy cho một con mèo đừng ăn trộm cá của hàng xóm—điều mà mèo ở Nhật Bản thường làm—dù ở nhà ta có cho nó ăn no cách mấy đi nữa.

Nhưng cho đến nay chưa có ai đề ra phương pháp tính theo toán học sức mạnh của nghiệp tùy theo đặc tính của mỗi hành động. Do đó, ta không bao giờ có thể biết rằng kiếp sống trên cõi trời hay dưới địa ngục của mình là bao lâu. Dù sao đi nữa, ta cũng biết được đến mức này: sẽ có lúc ta phải rời bỏ cõi trời hay địa ngục.

Các Phật tử ưu tâm nhiều—điều ấy là tất nhiên—đến các địa ngục hơn những cõi trời. Sau khi chết ta thường đến với Yama (Tử Thần), đáng cai quản vong linh của những người chết. Tiếng Nhật gọi là Emma-sama. Ngài có một chiếc gương sáng đằng trước. Khi chúng ta đến trước mặt ngài, chúng ta thấy mình phản chiếu trong ấy. Nó soi rõ toàn thể con người chúng ta, và chúng ta không che giấu được gì khỏi nó cả. Thiện và ác, tất cả phản chiếu trong ấy một cách chân thật. Tử Thần nhìn vào đó và lập tức biết ngay chúng ta là hạng người nào trong khi sống trên trần gian. Ngoài ra, ngài còn có một cuốn sách trong ấy ghi chép cặn kẽ tất cả những gì ta đã làm. Do đó, ta hiện diện trước Thần Chết đúng y như gì ta đã là, và không thể nào mà lừa dối được ngài. Sự phán xét của ngài đi ngay vào cốt tủy nhân cách ta. Sự phán xét ấy không bao giờ làm lẫn. Con mắt sắc sảo của ngài không những chỉ đọc được ý thức mà cả vô thức của ta nữa. Bản chất ngài là công chính, nhưng không phải là ngài không có lòng từ, vì ngài luôn luôn sẵn sàng khám phá trong vô thức một cái gì đó có thể giúp tội nhân tự cứu mình.

2

Tư tưởng chuyển sinh có một mức hấp dẫn nào đó đối với tâm trí tưởng tượng nếu như người ta không quá có đầu óc phê bình hay khoa học—cái ý niệm rằng mỗi động lực, được nuôi dưỡng một cách hữu thức hay bị thúc đẩy một cách vô thức, đều có giá trị đạo đức của nó và đáng được thưởng hay bị phạt tương xứng, và Thần Chết cai quản thế giới không hề lầm lẫn trong việc chỉ định cho chúng ta những nơi chốn tương xứng với chúng ta. Chiếc kính phán xét và tập sổ bộ của ngài không bao giờ lầm trong phương diện này. Những ý niệm này tương ứng với cảm thức công chính và bồi hoàn của ta. Thay vì là tất cả những kẻ có tội đều bị đồng loạt đọa địa ngục lửa vĩnh viễn khi Ngày Phán Xét tới, cái ý tưởng rằng mọi tội được cân nhắc và đánh giá một cách chí lý và chịu báo ứng riêng biệt thì chắc chắn hợp với thường thức và công chính hơn. Sự đánh giá và ký thác này, khi được biểu thị trong giáo lý chuyển sinh, đã được về thi vị.

Giả sử như tôi làm một điều gì sai hay một điều gì không đến nỗi ác lắm và phải bị đầu thai làm một con mèo. Tôi hẳn phải sống kiếp súc sinh ấy trong một thời gian, có lẽ tám, mười năm gì đó, vì loài mèo không sống lâu lắm. Tội chướng tôi được tiêu trừ, vì có lẽ tôi đã cư xử đúng như một con mèo theo quan điểm của loài người. Như một phần thưởng, tôi lại được tái sinh làm người. Giờ đây, nếu như tôi còn nhớ cái kinh nghiệm làm mèo này, hẳn tôi lại không thấy hết sức thú vị với tư cách đã từng là một con mèo quan sát tất cả những gì mà con mèo mẹ làm trong nhà tôi, chơi đùa với lũ mèo con, đôi khi bắt một con thằn lằn hay một rắn nhỏ ở ngoài sân cho lũ mèo con chơi đùa?

Khi ta nhìn không những mèo mà tất cả những loài thú này, và cả cây cối hay gạch đá, với quan điểm này, nghĩa là, có thể là những kiếp luân hồi của mình trong tương lai cũng như trong quá khứ, biết đâu mỗi quan tâm của ta đối với tất cả những đối vật hiện hữu quanh ta ấy lại chẳng thay đổi và có lẽ trở thành nguồn cảm hứng tâm linh trên phương diện nào đó?

Chắc chắn một điều là những đối vật quanh ta ấy không còn là những vật hoàn toàn xa lạ với ta. Chúng không phải là những kẻ lạ; chúng không phải là một cái gì phản phúc. Trái lại, chúng có cùng một bản tính với ta. Chúng ta sẵn sàng chuyển hóa mình thành những hình thức hiện hữu của chúng, và một ngày nào đó chúng cũng có thể mang kiếp người nếu chúng có đúng điều kiện ấy. Có một mối lưu tâm hỗ tương giữa ta và chúng. Có một sợi dây thiện cảm và hỗ tương thông cảm giữa loài người và toàn thể thế gian.

Ngoài những thẩm xét này, giáo lý chuyển sinh cho chúng ta cái dịp du hý khắp vũ trụ, từ ba mươi ba cõi trời đến mười chín địa ngục, kể cả những cõi hữu khác như *tiryagyona* (súc sinh), *preta* (ngạ quỷ), và *asura* (a tu la). Dĩ nhiên, chả có gì là thích thú lúc nào cũng phải tranh đấu, bị tra khảo đủ cách, hay bị đọa vĩnh viễn, thì lại thật là thích hợp với bản tính con người [việc] phải chịu đựng những thăng trầm của hiện hữu và nhờ đó học cách đọc được ý nghĩa của đời sống.

Không ai thích ở địa ngục và bị hành hạ. Nhưng nhờ ở cái kinh nghiệm này, chúng ta mới biết cách thưởng thức những hoan lạc cõi trời và thông cảm với những đồng loại của ta không ở trong một hoàn cảnh an lạc như vậy.

3

Thuyết chuyển sinh hình dung chúng ta trải qua một số kiếp (*kalpa*), vô tận vì cá nhân chúng ta mãi mãi thể nghiệm đời sống trong tất cả các biến dạng của nó. Tuy nhiên, thuyết tiến hóa phác họa con người như một toàn thể đã trải qua tất cả những giai đoạn này. Đây là sự dị biệt giữa khoa học và tôn giáo: khoa học đối trị với những trừu tượng, trong khi tôn giáo có tính cách cá nhân và riêng tư. Cho đến nay, thuyết tiến hóa vẫn chưa xét đến những hàm ý luân lý. Nó chỉ đã đối trị với chủ đề từ quan điểm sinh vật học và tâm lý học. Trong sự phát triển vươn lên của giống người,

những nhà khoa học đã không coi trọng lắm những yếu tố luân lý và tâm linh; họ đã chỉ quan tâm chính yếu đến cái cách mà con người đã sử dụng trí năng của hần hơn bất cứ điều gì khác trong cái gọi là dòng tiến triển hướng lên của hần.

Thuyết chuyển sinh tái xét lại hiện hữu con người hoàn toàn từ quan điểm luân lý và tôn giáo; nó ít ưu tâm đến trí năng con người. Và đây chính là điểm mà thuyết chuyển sinh làm ta lưu tâm. Ý tưởng này có thể chẳng có gì đáng cho khoa học thẩm xét.

Nhưng bất chấp điều này, nó vẫn mãi mãi thu hút sự chú ý của những người có đầu óc tôn giáo.

4

Nói theo lý thuyết, ý niệm nhân hóa phải xuất hiện đầu tiên, rồi đến ý niệm tái sinh, và cuối cùng mới đến thuyết chuyển sinh. Một cái gì đó khoắc lẩy da thịt, Thượng Đế hay ngôi lời hay ác quỷ hay nguyên lý thứ nhất hay bất cứ một cái gì khác, đã phải tự thể hiện trong một hình thức hữu hình và khả kiến để ta có thể nói về nó như một cái gì. Được tạo thành bởi những cảm quan và trí năng. Chúng ta cá thể hóa, có nghĩa là nhân hóa.

Khi thuyết nhân hóa được thiết lập, thuyết tái sinh theo sau dễ dàng; và khi thuyết tái sinh được đánh giá theo luân lý, ta có thuyết chuyển sinh. Rồi thì thuyết chuyển sinh được kết hợp với ý niệm thưởng phạt.

Có một ý nghĩa khác của thuyết chuyển sinh, đó là ý niệm về tính chất hoàn hảo luân lý của bản tính con người. Trước khi Phật đạt đến Phật quả, ngài trải qua nhiều lần hóa sinh, người ta bảo là trong mỗi lần tái sinh ngài đã thực hành sáu hay mười hạnh ba-la-mật (*pàramitā*), do đó, trong kiếp hóa sinh làm người lần cuối, ngài trở thành một con người hoàn toàn, tức là Phật.

Khi nào chúng ta còn có cái ý tưởng rằng ta có một cơ hội vô hạn để hoàn hảo mình trên phương diện luân lý, chúng ta phải tìm cách để thực hiện cái ý tưởng này. Bởi vì ta không thể kéo dài mãi mãi cuộc hiện hữu cá nhân của ta như thế, phải có một cách khác để giải quyết vấn đề, đó chính là cái mà ta có thể gọi là khái niệm tiến triển miên viễn của sự chuyển sinh.

5

Ngoài cách giải thích này về ý niệm chuyển sinh trên các phương diện luân lý và trừng phạt của nó, có một giai đoạn rất thú vị của nó khi ta biến nó thành một vấn đề kinh nghiệm suốt trong bình sinh mình. Khi ta xét kỹ các kinh nghiệm thường nhật của mình, ta nhận thấy rằng ta có ở đây tất cả mọi cái ta có thể kinh nghiệm được bằng cách đi qua một hạn kỳ chuyển sinh dài vô hạn. Mỗi chút tình cảm mà ta có trong khi ở trên cõi trần đều tìm thấy cái đối đãi của nó ở một nơi nào đó trên các cõi trời hay dưới những địa ngục hay trong những cõi trung gian của ngã quỷ hay a tu la hay súc sinh. Chẳng hạn, khi ta giận dữ, ta đồng với a tu la; khi ta thỏa mãn, là ta được lên cõi trời hoan lạc, *nirmanarataya*; khi ta bồn chồn, ta đã biến thành khi; khi ta có thể tưởng tượng mình thoát khỏi tội lỗi, ta nở như đóa sen hay như vẻ vinh quang ban mai trong buổi sớm mùa hè, v.v. Toàn thể vũ trụ tự hiển hiện trong ý thức con người. Như thế có nghĩa là, cuộc sống thường nhật của ta là một toát yếu của một vận hành chuyển sinh dài vô hạn.

6

Tới mức tôi thấy được, thuyết chuyển sinh hình như không có một hỗ trợ khoa học nào cả. Câu hỏi đầu tiên mà ta chạm phải là, “Cái gì là cái chuyển sinh?” Ta có thể đáp, “Đó là linh hồn”. “Thế thì linh hồn là gì?” Linh hồn không thể được khái niệm như là một thực thể hay một đối tượng như

bất cứ những đối tượng nào khác mà ta thấy quanh mình. Nó không thể là một cái gì hữu hình hay khả kiến. Nếu hữu hình và khả kiến, làm thế nào nó đi vào thân xác được? Làm thế nào nó ra khỏi một thân xác khi thân xác ấy tiêu hoại và chuyển vào một thân xác khác? “Cái thân xác khác” ở đâu trong khi chờ đợi cái linh hồn được giải thoát kia nhập vào? Không thể nào quan niệm được thể xác không linh hồn; chúng ta không thể tưởng tượng một thể xác vô hồn hiện hữu ở một nơi nào đó để thụ nhận cái linh hồn mới thoát ly. Nếu linh hồn có thể tự duy trì mà không phải tự thể hiện, tại sao ta không thấy những linh hồn không thân xác lang thang đâu đó? Một linh hồn có thể tồn tại không với một thân xác không?

Nếu muốn duy trì thuyết chuyển sinh, ta phải nói rằng có một cái gì đó chuyển sinh; nếu có một cái gì, thì cái đó là cái gì? Nếu ta không thể khẳng định nó như là một thực thể, thì nó có thể là cái gì? Ta vẫn còn nhiều câu hỏi khác phải trả lời trước khi có thể thiết lập thuyết chuyển sinh.

7

Ta có thể nghĩ về linh hồn không như một thực thể mà như một nguyên lý. Ta có thể quan niệm rằng không phải linh hồn đi vào một thể xác đã hiện hữu sẵn, nó tạo ra một thể xác thích hợp hơn cho nó cư trú. Thay vì là hình thức hay cơ cấu qui định chức năng, chúng ta có thể xem chức năng như là qui định hình thức. Trong trường hợp này, linh hồn xuất hiện trước và thể xác được cấu tạo bởi nó. Đây quả thật là quan niệm của đạo Phật về chuyển sinh.

Triết lý Phật Giáo xem *trishnà* hay tanhà, hay “khát ái”, là nguyên lý đầu tiên khiến cho sự vật hiện hữu. Nguyên sơ có *trishnà*. Nó muốn có một hình thể để tự thể hiện, thể có nghĩa là tự khẳng định. Nói cách khác, khi nó tự khẳng định nó khoắc lấy một hình thể. Bởi vì *trishnà* thì vô tận, nên những hình thể mà nó mang cũng biến thiên vô cùng. *Trishnà* muốn thấy và ta có mắt; nó muốn nghe và ta có tai; nó muốn nhảy và ta có nai, thỏ và các thú vật khác thuộc loại này; nó muốn bay và ta có đủ loại chim; nó muốn bơi và ta có cả ở bất cứ nơi nào có nước; nó muốn nở và ta có hoa; nó muốn chiếu sáng và ta có tinh tú; nó muốn có một cõi của những thiên thể và trên thế giới và ta có khoa thiên văn, v.v. *Trishnà* là kẻ sáng tạo ra vũ trụ.

Là kẻ sáng tạo, *trishnà* là nguyên lý của cá thể hóa. Nó tạo ra một thế giới của những biến thiên vô hạn. Nó hẳn không bao giờ kiệt quệ. Chúng ta như là biểu thị cao cả và phong phú nhất của nó, có thể linh hội được bản tính của *trishnà* và sự tạo tác của nó. Khi ta thực sự nhìn vào chính mình, *trishnà* sẽ phơi bày chính nó trước chính nó trong ta. Bởi vì nó không phải là một đối tượng cá thể hóa, tự kiểm là cách duy nhất để nhận thức nó và khiến nó tiết lộ tất cả những bí mật. Và khi ta biết những bí mật này, có lẽ ta cũng có thể hiểu ý nghĩa thực sự của sự chuyển sinh.

Khi ta thấy những đóa huệ ngoài đồng và thấy rằng chúng còn rực rỡ hơn cả Solomon trong thời ngài, đây là không phải bởi vì trong *trishnà* của đóa hoa? Nếu không, ta không bao giờ có thể hân thưởng chúng. Khi ta theo dõi những con chim trên trời và nghĩ rằng chúng hoàn toàn thoát khỏi những lo âu, đây há không phải rằng mạch của *trishnà* chúng ta cùng đập với *trishnà* của những con chim? Nếu sự việc không phải như thế, làm thế nào ta có thể thông cảm với những tạo vật kia? Ngay cả khi ta coi Thiên Nhiên là phản phúc, hẳn cũng phải có một cái gì trong nó gợi dậy cái cảm giác này trong ta—thể có nghĩa là Thiên Nhiên dự vào với *trishnà* của (con người).

Nguyên tử có thể được xem chẳng là gì khác hơn một mớ hạt đầy điện và chẳng có gì tương đồng với *trishnà* của con người. Nhưng há nó lại không đáp ứng với những khí cụ tạo ra bởi tâm trí và đôi tay của con người? Và há lại không phải vì sự đáp ứng này mà ta có thể hiểu thấy được bản tính của nguyên tử và tạo ra một vũ khí nguy hại nhất cho loài người chúng ta sao? Chắc chắn là nguyên tử có *trishnà* của nó, và chính cái *trishnà* này khiến con người có thể biểu thị nó trong một công thức toán học.

8

Hôm trước khi tôi đang bàn luận chủ đề này, một trong những tư tưởng gia vĩ đại hiện đang ở Hoa Kỳ nhận định, “Phải chăng như thế có nghĩa là trong ý thức ta có tất cả những *trishà* này như là những thành tố của nó?” Đây có lẽ là cách mà hầu hết các bạn đọc của chúng ta muốn giải thích sự trình bày về *trishà* của tôi khi tôi xem nó là nền tảng của sự hỗ tương giữa ta và Thiên Nhiên. Nhưng tôi phải nói rằng đó không phải là cách tôi quan niệm *trishà*. *Trishà* nằm trong ta không phải như một trong những thành tố cấu tạo ý thức ta, mà nó là chính sự hữu của ta. Nó là tôi, nó là anh, nó là con mèo, nó là cội cây, nó là tảng đá, nó là tuyết, nó là nguyên tử.

9

Có người có thể thích so sánh *trishà* với Ý Muốn Sống của Schopenhauer, nhưng ý niệm về *trishà* của tôi sâu xa hơn Ý của ông ta. Vì Ý theo ông quan niệm, đã bị biện biệt như là Ý nỗ lực sống đối lại với chết, đối lại với hủy diệt. Ý hàm ngụ một nhị nguyên luận. Nhưng *trishà* vẫn cứ ngu yên, có thể nói, như trong tâm thức của Thượng Đế, vì Thượng Đế chưa ra tay sáng tạo. Sự chuyển động này là *trishà*. Chính *trishà* chuyển động. Chính *trishà* là cái khiến Thượng Đế đưa ra mệnh lệnh của ngài. “Hãy có ánh sáng”. *Trishà* là cái nằm đằng sau Ý của Schopenhauer. *Trishà* là một quan niệm nền tảng hơn Ý.

Với Schopenhauer, Ý thì mù quáng; nhưng *trishà* thì không mù mà cũng chẳng không mù, vì chẳng thể coi cả hai cái ấy là thuộc tính của *trishà*. *Trishà* chưa phải là một cái gì. Có thể gọi nó là ý thuần túy. Trong Phật Giáo nguyên thủy, *trishà* làm thành một trong những khoen trong sợi dây “Duyên Khởi”, và chúng ta phải tránh thoát khỏi nó để ta được giải thoát khỏi tất cả đau khổ và sợ hãi. Nhưng các nhà Phật Giáo nguyên thủy không đủ đầu óc luận lý để đẩy cái ý niệm *trishà* về tận căn nguồn nó. Nỗ lực của họ để giải thoát chính họ khỏi cái gọi là *trishà* đưa đến đau khổ, sợ hãi, vân vân, cũng chính là sự tạo tác của chính *trishà*. Khi nào chúng ta còn là người, ta không bao giờ có thể gạt bỏ được *trishà*, hay, như họ bảo, tiêu diệt nó. Sự tiêu diệt *trishà* hẳn có nghĩa là sự hủy diệt chính chúng ta, chẳng để lại ai là kẻ hưởng thụ kết quả. *Trishà* quả thật là nền tảng của tất cả mọi hiện hữu. *Trishà* là hiện hữu. *Trishà* có ngay cả trước hiện hữu.

Các Phật tử hậu kỳ nhận thức được chân lý này và biến *trishà* thành nền móng của hệ thống giáo lý mới của họ với các giáo lý về Bồ Tát, giải thoát đại đồng, “hạnh nguyện” (*pranidhana*) của A Di Đà, hồi hướng công đức (*parinàmanà*), vân vân. Tất cả những thứ đó đều là kết quả của *trishà*. Khi người ta hỏi một Thiền Sư, “Làm thế nào tránh khỏi *trishà* được?” Sư đáp, “Tránh khỏi nó để làm gì?” Đoạn Sư nói, Phật là Phật là bởi nhờ nó”, hay “Phật là *trishà*”. Thật ra, trọn cuộc đời của Sakyamuni giải mình điều này.

10

Trở lại với giai đoạn chuyển sinh của giáo lý *trishà*, tôi xin xác quyết lần này nữa rằng cái *trishà* này như nó tự biểu thị thì thiết yếu là một, dù nó có thể mang bất cứ hình thể nào (Chúng ta không thể nghĩ về nó bằng bất cứ cách nào khác). Cái *trishà* của con người như ta cảm thấy nó từ nội tâm hẳn phải là cái *trishà* của con mèo hay con chó hay con quạ hay con rắn. Khi một con mèo đuổi theo một con chuột, khi một con rắn nuốt sống một con ếch, khi một con chó nhảy lên sủa dữ dội một con nhím trên cây, khi một con lợn dầm mình trong bùn, khi một con cá bơi lội nhón nhơ trong hồ, khi những con sóng gầm gừ trên đại dương bão táp, ta há lại không thấy cái *trishà* của

chính mình thể hiện một trong vài trạng thái biến dị vô cùng của nó? Những vì sao đang chiếu sáng, đang thơ thần lấp lánh trong một đêm thu trong trẻo; những đóa hoa sen nở trong buổi sáng mùa hè ngay cả trước khi mặt trời mọc; khi mùa xuân đến, các cây chết đua nhau nảy lá xanh mới, thức dậy khỏi một giấc ngủ dài mùa đông—ta há lại không thấy ở đây một ít cái *trisnà* của con người chúng ta tự khẳng nhận chính nó?

Tôi không hiểu thực tại cứu cánh là một hay hai hay ba hay nhiều hơn nữa, nhưng tôi cảm thấy rằng một *trisnà*, biến đổi và khả biến vô hạn, tự thể hiện và làm thành thế giới của ta. Vì *trisnà* có thể biến thái vô cùng, nó có thể mang nhiều hình thức dị biệt vô hạn. Do đó, chính *trisnà* qui định hình thức và cơ cấu. Đây là cái được đem đến cho ý thức ta, và ý thức ta là chữ cuối cùng, ta không thể tiến xa thêm chút nào nữa.

Xét cái tư tưởng chuyển sinh từ quan điểm này, không phải là đáng chú ý khi nhận thấy rằng ta thực hành sự chuyển sinh này trong mỗi giây phút của cuộc đời ta, thay vì trải qua nó sau khi chết và đợi cho nhiều kiếp trôi qua?

Tôi không hiểu thuyết chuyển sinh có thể chứng minh hay duy trì trên mức độ khoa học được không, nhưng tôi biết rằng đó là một lý thuyết rất gợi hứng và đầy thi vị, và tôi hài lòng với sự giải thích này và hình như không có ý muốn nào vượt qua nó nữa. Với tôi, ý niệm chuyển sinh có một sức hấp dẫn riêng tư, còn về những hàm ý khoa học và triết học của nó, tôi xin để cho bạn đọc nghiên cứu.

11

Có lẽ ở đây nói thêm một lời về thái độ dị biệt giữa các nhà Phật Giáo nguyên thủy và hậu kỳ đối với giáo lý chuyển sinh và *trisnà* chắc cũng không đến nỗi là lệch lạc. Như ta đã thấy, lối đối trị với chủ đề này của Phật Giáo nguyên thủy thì luôn luôn tiêu cực, vì họ có xu hướng nhấn mạnh cái phương diện giải thoát hay giải phóng. Tuy nhiên, các nhà Phật Giáo hậu kỳ đã chống lại điều này và nhấn mạnh vào *trisnà* như là có tính cách nền tảng và cơ bản nhất và cần thiết cho sự an lạc chung, không chỉ của con người mà của tất cả các sinh linh khác làm thành toàn thể thế gian. Họ hẳn tuyên bố rằng *trisnà* tác động sai khi nó chọn những bạn lữ xấu; nghĩa là, khi nó tự phối hợp với cái ngã tương đối hay tâm lý, dựa trên cái này như là thực tại tối hậu và như là nguyên lý điều khiển của đời sống. *Trisnà* lúc ấy biến thành một kẻ trù thủ quyền lực bất trị và tham lam nhất. Cái mà các nhà Phật Giáo nguyên thủy muốn khắc phục là loại *trisnà* này, treo khỏi bản tính nguyên sơ của nó và trở thành nô lệ của những xung lực vị kỷ. Quả thực, họ muốn, thay vì khắc phục nó, lại chạy trốn khỏi tình trạng nô lệ này. Điều này biến họ thành những kẻ tiêu cực và trốn tránh.

Các nhà Phật Giáo hậu kỳ nhận thức được rằng *trisnà* chính là cái cấu thành bản tính con người—thật ra, tất cả và bất cứ cái gì từng sinh ra—và rằng chối bỏ *trisnà* là tự sát; chạy trốn *trisnà* là một mâu thuẫn cùng cực hay là một việc tuyệt đối bất khả; và rằng chính cái làm ta muốn chối bỏ hay trốn chạy *trisnà* lại chính là *trisnà*. Do đó, tất cả những gì ta có thể làm được cho ta, hay đúng hơn tất cả những gì *trisnà* có thể làm được cho nó, là khiến nó quay về với chính mình, tự thanh tịnh mình khỏi tất cả những vướng mắc và bất tịnh, bằng phương tiện của trí tuệ siêu việt (*prajñā*). Do vậy, các Phật tử hậu kỳ để *trisnà* tự tác động không bị cản trở bởi bất cứ gì cả. Lúc ấy, *trisnà* hay “khát ái” hay “tham dục” lại trở thành *mahakarunā* hay “đại bi”, mà họ coi là yếu tính của Phật quả và Bồ Tát quả.

Cái *trisnà* này giải thoát khỏi tất cả những vướng mắc của nó tự hóa thân trong tất cả mọi hình thức khả dĩ ngõ hầu để hoàn thành một sự giải thoát đại đồng cho tất cả các chúng sinh, hữu tình cũng như vô tình. Do đó, khi đức Phật tuyên bố rằng ngài “khắc phục tất cả, hiểu biết tất cả”, ngài

muốn nói rằng có *trishā* trong sự thanh tịnh của nó. Vì khi *trishā* trở lại với chính nó, nó là đáng khắc phục tất cả và hiểu biết tất cả, và cũng yêu thương tất cả. Chính cái tình thương này hay *karunā* hay *maitrī* đã khiến đức Phật hay Bồ Tát rời bỏ sự nhập vĩnh viễn vào trống thái tịnh không (*śūnyatā*), và buộc mình phải luân hồi qua ba giới. Nhưng trong trường hợp này, đúng hơn không nên gọi là chuyển sinh mà gọi là hóa thân. Vì ngài tự nguyện mang tất cả mọi hình thức, nghĩa là, một cách tình nguyện, ngõ hầu để giải thoát cho tất cả. Do đó, ngài không phải là kẻ chịu đựng thụ động nhân quả nghiệp chướng. Ngài chính là “kẻ vẽ kiêu nhà” (*gahakāraka*).¹²³

¹²³ Kinh *Dhammapada*, câu 151-2.

VI. ĐÓNG ĐÌNH VÀ GIÁC NGỘ

1

Mỗi khi thấy một hình ảnh Christ bị đóng đinh, tôi không thể nào mà không nghĩ đến cái hồ sâu nằm giữa Thiên Chúa Giáo và Phật Giáo. Cái hồ sâu này tượng trưng cho sự khu biệt tâm lý phân cách Đông và Tây.

Cái bản ngã cá nhân tự khẳng nhận mạnh mẽ bên Tây phương. Ở Đông phương, không có bản ngã. Bản ngã phi hữu, và, do đó, không có bản ngã để mà bị đóng đinh.

Ta có thể phân biệt hai giai đoạn của ý niệm bản ngã. Ý niệm thứ nhất có tính cách tương đối, tâm lý hay duy nghiệm. Ý niệm thứ hai là bản ngã siêu việt.

Bản ngã duy nghiệm thì giới hạn. Nó không có sự hữu của chính nó. Dù nó có tự khẳng nhận cách nào đi nữa, nó cũng không có giá trị tuyệt đối; nó lệ thuộc vào những cái khác. Đây chẳng là gì hơn một bản ngã tương đối và một bản ngã được thiết lập theo tâm lý. Đó là một bản ngã giả thiết, nói chung đủ thứ điều kiện. Do đó, nó không có tự do.

Vậy thì, cái gì khiến nó cảm thấy tự do như thể nó thực sự độc lập và chân thực như vậy? Từ đâu mà có cái ảo ảnh này?

Cái ảo ảnh phát sinh từ bản ngã siêu việt bị nhìn lầm khi nó tác động qua bản ngã thực nghiệm và cư trú trong đó. Tại sao cái bản ngã siêu việt bị nhìn lầm như thế, chính nó lại bị xem là cái bản ngã tương đối?

Sự thực thì cái bản ngã tương đối tương đương với *manovijnana* (mạt na thức) của phái *Yogacara* (Pháp Tướng Tông) có hai phương diện tương hệ, ngoại tại và nội tại.

Nói một cách khách quan, cái bản ngã duy nghiệm hay tương đối chỉ là một trong nhiều bản ngã như vậy. Nó ở trong thế giới đa thù; sự tiếp xúc của nó với những bản ngã khác có tính cách gián đoạn, gián tiếp và liên diễn. Bên trong, sự tiếp xúc hay mối tương hệ của nó với bản ngã siêu việt thì thường hằng, trực tiếp và toàn diện. Bởi vì thế mà mối tương hệ nội tại khó được nhận ra rõ ràng như mối tương hệ ngoại tại—tuy nhiên, như thế không có nghĩa là sự nhận thức ấy hoàn toàn mờ mịt và không đáng kể và không có giá trị thực tiễn trong đời sống thường nhật của ta.

Trái lại, sự nhận thức được cái bản ngã siêu việt ở đằng sau cái bản ngã tương đối chiếu rọi ánh sáng vào căn nguồn của ý thức. Nó khiến ta tiếp xúc trực tiếp với vô thức.

Hiển nhiên là sự nhận thức nội tại này không phải là loại tri thức bình thường mà ta thường có về một sự vật ngoại tại.

Sự dị biệt tự thể hiện theo hai lối. Đối tượng của tri thức bình thường được coi là nằm trong không gian và thời gian và chịu đủ thứ đặc lượng của khoa học. Đối tượng của nhận thức nội tại không phải là một đối tượng cá thể. Bản ngã siêu việt không thể bị lựa ra để cho bản ngã tương đối quan sát. Nó tiếp xúc với bản ngã tương đối một cách quá thường hằng và trực tiếp đến nỗi khi bị tách ra khỏi bản ngã tương đối thì nó thôi không còn là nó nữa. Bản ngã siêu việt là bản ngã tương đối, và bản ngã tương đối là bản ngã siêu việt; thế nhưng chúng không là một mà là hai; chúng là hai mà không là hai. Chỉ có thể phân biệt chúng trên mặt tri thức chứ không trên thực tại. Ta không thể khiến cho một cái biến thành kẻ nhìn và cái kia thành vật bị nhìn, vì kẻ nhìn là cái bị nhìn, và cái bị nhìn là kẻ nhìn.

Khi ta không lĩnh hội hay trực giác đích xác được mối tương hệ độc nhất này giữa bản ngã siêu việt và bản ngã tương đối, khi ấy có ảo tưởng. Bản ngã tương đối tự tưởng tượng mình là một tác nhân tự do, tự hoàn hảo, và cố tác động theo đó.

Bản ngã tương đối tự nó không có một hiện hữu độc lập khỏi bản ngã siêu việt. Bản ngã tương đối chẳng là gì cả. Chính là khi cái bản ngã tương đối bị huyền hoặc không nhận ra chân tính của nó mà nó tự xác nhận và tiềm đoạt địa vị của cái ngã đang sau nó.

Quả thật là cái bản ngã siêu việt đòi hỏi bản ngã tương đối phải tự khoác lấy một hình tướng để qua đó bản ngã siêu việt tác động. Nhưng không được đồng hóa bản ngã siêu việt với bản ngã tương đối tới cái mức độ mà sự biến mất của bản ngã tương đối cũng có nghĩa là sự biến mất của bản ngã siêu việt. Bản ngã siêu việt là tác nhân sáng tạo và bản ngã tương đối là cái được sáng tạo. Bản ngã tương đối không phải là một cái gì có trước bản ngã siêu việt và đứng đối nghịch với bản ngã siêu việt. Bản ngã tương đối phát xuất từ bản ngã siêu việt và liên hệ toàn diện và lệ thuộc vào bản ngã siêu việt. Không có bản ngã siêu việt, bản ngã tương đối là zero. Sau rốt, bản ngã siêu việt là mẹ của vạn vật.

Tâm thức Đông phương qui tất cả vạn vật cho bản ngã siêu việt, dù không phải luôn luôn một cách hữu thức và phân tích, và thấy chúng cuối cùng biến thành nó, trong khi Tây phương tự chấp trước vào bản ngã tương đối và khởi sự từ nó.

Thay vì đặt bản ngã tương đối liên hệ với bản ngã siêu việt và biến bản ngã siêu việt thành khởi điểm của bản ngã tương đối, tâm thức Tây phương lại lì lợm bám vào nó. Nhưng bởi vì bản ngã tương đối thì khiếm khuyết tự bản chất, ta luôn luôn thấy nó không thỏa mãn, thất bại và đưa đến một dãy tay họa, và tâm thức Tây phương lại tin vào thực tại tính của kẻ gây phiền não này, và nó muốn giải quyết kẻ này mau lẹ. Ở đây, ta cũng có thể thấy một cái gì đặc trưng Tây phương, vì họ đã đóng đinh nó.

Trên một phương diện tâm thức Đông phương, không có xu hướng hướng về thể chất tính của sự vật. Bản ngã tương đối thâm nhập vào thân thể của bản ngã siêu việt một cách lặng lẽ và không có gì lôi thôi cả. Vì thế mà ta thấy đức Phật nằm bình tịnh nhập Niết Bàn dưới cội cây Sala song thụ, thương tiếc không những chỉ bởi các đồ đệ của ngài mà bởi tất cả chúng sinh, phi nhân cũng như nhân, vô tình cũng như hữu tình. Bởi vì bản lai vô ngã thể, cho nên không cần phải đóng đinh.

Trong Ki Tô Giáo thì đóng đinh là cần thiết, thể chất đòi hỏi một cái chết khốc liệt, và ngay khi điều này hoàn thành, phục sinh phải xảy ra dưới một hình thức nào đó, vì hai sự việc đó đi chung với nhau. Như Paul nói, “Nếu Christ không sống lại, thì lời dạy của chúng ta là vô ích, và đức tin của các người cũng vô ích... Các người còn ở trong tội lỗi”¹²⁴. Thực ra, sự đóng đinh có hai ý nghĩa: một ý nghĩa cá thể và một ý nghĩa nhân tính. Trong ý nghĩa thứ nhất, nó tượng trưng cho sự phá hủy cái bản ngã cá nhân, trong khi trong ý nghĩa thứ hai, nó tượng trưng cho giáo lý về sự chuộc tội, trong ấy tất cả những tội lỗi của ta được chuộc nhờ khiến Christ chết cho chúng. Trong cả hai trường hợp, người chết phải được phục sinh. Không có phục sinh, hủy diệt chẳng có nghĩa gì cả. Trong Adam chúng ta chết, trong Christ chúng ta sống—phải hiểu điều này trong hai ý nghĩa như trên.

Cái cần thiết trong Phật Giáo là giác ngộ, chẳng phải đóng đinh mà cũng chẳng phải phục sinh. Một cuộc phục sinh thì rất có tính cách bí tráng và nhân tính, nhưng vẫn có mùi của thân xác trong đó. Trong giác ngộ có sự tuyệt diệu và một cảm thức siêu việt chân thực. Những sự vật của thế gian được biến cải và chuyển hóa mới mẻ. Một mặt trời mới vươn khỏi chân trời và toàn thể vũ trụ hiển lộ.

Chính nhờ cái kinh nghiệm giác ngộ này mà tất cả mọi sinh linh thành tựu Phật quả một cách riêng lẻ hay tập thể. Không phải chỉ một nhân vật lịch sử và có thể xác định đích xác nào đó đã đạt đến trạng thái giác ngộ mà toàn thể vũ trụ với tất cả mọi hạt bụi cấu tạo thành nó. Tôi giơ một ngón tay lên và nó hiển minh ba đại thiên thể giới và vô lượng chư Phật và Bồ Tát chào đón tôi, chẳng loại trừ các con người bình phàm.

¹²⁴ Cor., 15:14-17.

Đóng đinh chẳng có ý nghĩa gì cả, trừ phi phục sinh theo sau. Nhưng bụi của trái đất vẫn bám vào nó dù đáng phục sinh đi lên trời. Điều ấy khác với giác ngộ, vì nó lập tức chuyển hóa chính trái đất thành Tịnh Độ. Ta không cần phải đi tận lên trời và đợi sự chuyển hóa này xảy ra ở đó.

2

Biểu tượng Ki Tô Giáo có nhiều cái liên hệ với sự đau khổ của con người. Đóng đinh là tuyệt đỉnh của mọi khổ đau. Các Phật tử cũng nói nhiều về khổ, và tuyệt đỉnh của nó là đức Phật ngồi bình tịnh dưới cây Bồ Đề cạnh dòng sông Ni Liên Thuyền. Christ cứu mang sự đau khổ của ngài đến tận cùng kiếp sống thế gian trong khi đức Phật chấm dứt khổ trong khi còn sống và sau đó tiếp tục rao giảng phúc âm giác ngộ cho đến khi ngài lặng lẽ nhập diệt dưới cội Sala song thụ. Những cội cây thì đứng thẳng và đức Phật, trong Niết Bàn, nằm ngang như chính vĩnh cửu.

Christ bị treo một cách tuyệt vọng, đầy sầu não trên cây thánh giá thẳng đứng. Đối với tâm thức Đông phương, cảnh tượng ấy hầu như không thể chịu nổi. Các Phật tử quen với hình ảnh của Địa Tạng Bồ Tát (*Kshitigarbha Bodhisattva*) bên vệ đường. Hình ảnh ấy là một biểu tượng của sự dịu dàng. Ngài đứng thẳng nhưng mới tương phản làm sao với biểu tượng đau khổ của Ki Tô Giáo!

Bây giờ ta hãy tỉ mỉ trên phương diện kỹ thuật giữa một bức tượng ngồi khoanh chân thiền định và một bức tượng đóng đinh. Trước hết, chiều thẳng đứng đề khởi hành động, vận động và nguyện vọng. Chiều ngang, như trong hình đức Phật nằm, khiến ta nghĩ đến thanh bình và thỏa mãn hay hài lòng. Một hình ảnh ngồi đem đến cho ta khái niệm về sự vững chắc, thâm tín và bất động. Thân thể tự đặt mình xuống với đôi hông và đôi chân khoanh một cách an toàn trên mặt đất. Trọng lực ở chung quanh thân. Đây là một tư thế an toàn nhất mà một sinh vật hai chân có thể có được khi còn sống. Đây cũng là một biểu tượng của thanh bình, yên tịnh và tự tin. Một tư thế đứng thường gợi lên một tinh thần tranh đấu, dù là phòng vệ hay tấn công. Nó cũng đem đến cho người ta cái cảm giác quan trọng cá nhân phát sinh từ cá nhân tính và quyền lực.

Khi con người bắt đầu đứng trên hai chân hần, điều này chứng tỏ rằng giờ đây hần đã phân biệt khỏi tất cả những tạo vật khác đều đi bốn chân. Từ đó, hần trở nên độc lập hơn với mặt đất, bởi vì hai chi trước tự do của hần và sự phát triển theo đó của trí óc hần. Sự phát triển và độc lập này về phía con người không ngớt khiến hần tưởng lầm rằng giờ đây hần là bá chủ thiên nhiên và có thể hoàn toàn điều khiển thiên nhiên. Điều ấy, cùng với cái truyền thống của Thánh Kinh rằng con người thống trị tất cả mọi vật trên thế gian, đã giúp cho cái ý niệm rằng con người thống trị tất cả, phát triển vượt qua cả cái giới hạn hợp lý của nó. Kết quả là ta nói quá nhiều về khắc phục thiên nhiên, ngoại trừ cái việc rằng chính bản tính con người chúng ta mới cần nhiều giới luật và kiểm soát và có lẽ điều ngược hơn bất cứ gì khác.

Trái với việc ngồi khoanh chân và tư thế thiền định khiến con người cảm thấy không tách biệt với trái đất thế nhưng không quá vướng mắc vào nó một cách bất di dịch đến nỗi cứ phải tiếp tục hít hơi nó và đắm mình trong nó. Quả thật, con người được chống đỡ bởi mặt đất, nhưng hần ngồi trên nó như thể hần là biểu tượng đăng quang của siêu việt. Hần không bị vướng mắc vào mặt đất mà cũng chẳng tách biệt khỏi nó.

Ngày nay ta nói quá nhiều về sự tách biệt như thể sự chấp trước là một việc rất nguy hại và đáng ghét đến nỗi ta phải bằng cách nào đó cố thực hiện cái việc đối nghịch là phá chấp. Nhưng tôi không hiểu tại sao ta phải tránh khỏi những sự việc dễ thương và thực sự đưa đến sự an lạc xã hội và cá nhân của ta. Hàn Sơn và Thập Đắc hân thưởng sự tự do và an lạc của họ theo cách riêng của họ. Nếu những người ngoài nhìn vào thì có thể bảo đời họ là hoàn toàn xuất thế. Sakyamuni bỏ bảy mươi chín năm của ngài đi hết nơi này đến nơi khác và giảng dạy phúc âm giác ngộ của ngài cho tất cả mọi hạng người dị biệt trên đủ mọi phương diện: xã hội, trí thức, kinh tế, và cuối cùng

lặng lẽ nhập diệt bên dòng sông Ni Liên Thuyền. Socrates sinh ra và chết ở Athens và dùng tất cả tinh lực và trí tuệ của ông để thực hành nhiệm vụ như là kẻ hộ sinh cho tư tưởng con người, đem triết lý từ trời xuống đất và cuối cùng lặng lẽ uống ly độc cần giữa đám môn đồ để chấm dứt kiếp sống bảy mươi năm của mình.

Ta phải nói gì về những kiếp sống này khi mỗi người trong họ rõ rệt hân thưởng kiếp sống của mình một cách rất hết lòng? Đó là một đời sống nhập thể hay xuất thể? Tôi xin nói, theo sự hiểu biết của tôi, rằng mỗi người đã sống cuộc sống tự do của họ không bị trở ngại bởi bất cứ một mối lợi thầm nào và, do đó, thay vì dùng những từ ngữ như nhập thể hay xuất thể ngõ hầu đánh giá cuộc đời của những người đã đề cập trên thì gọi nó là một cuộc sống tự do tuyệt đối lại không đúng hơn sau?

Chính giác ngộ đem lại thanh bình và tự do trong chúng ta.

3

Khi đức Phật đạt đến giác ngộ tối thượng, ngài đang ở trong tư thế ngồi; ngài không vương mắc mà cũng chẳng tách biệt mặt đất. Ngài là một với nó, ngài phát sinh từ nó, thể nhưng ngài không bị đè bẹp bởi nó. Như một hài nhi mới sinh thoát khỏi tất cả những *sankhara* (hành), ngài đứng một tay chỉ trời, một tay chỉ đất, tuyên bố, “Thiên thượng thiên hạ, duy ngã độc tôn!” Phật Giáo có ba hình ảnh chính, tượng trưng (1) đản sinh, (2) giác ngộ, và (3) Niết Bàn, đó là đứng, ngồi và nằm—ba tư thế chính mà con người có thể có được. Do đó, ta thấy rằng Phật Giáo ưu tâm tha thiết đến đời sống con người trong mọi hình thức tác dụng hòa bình chứ không trong bất cứ giai đoạn hoạt động hiếu chiến nào.

Ki Tô Giáo, trái lại, đưa ra một số việc thật khó hiểu, đó là biểu tượng đóng đinh. Christ bị đóng đinh là một hình ảnh kinh khủng, và tôi không thể nào không liên tưởng nó với xung lực bạo dâm của một đầu óc bị lệch lạc tinh thần.

Người Ki Tô Giáo hẳn nói rằng việc đóng đinh có nghĩa là đóng đinh bản ngã hay xác thịt, vì không chế ngự bản ngã ta không thể đạt đến sự toàn thiện đức lý.

Đây chính là chỗ Phật Giáo dị biệt với Ki Tô Giáo.

Phật Giáo tuyên bố rằng bản lai vốn không có bản ngã để mà đóng đinh. Nghĩ rằng có bản ngã là khởi thủy của tất cả những lầm lẫn và ác nghiệp. Vô minh nằm ở gốc rễ của tất cả những gì lầm lẫn.

Vì không có bản ngã, không cần phải đóng đinh, không có chủ thuyết bạo dâm nào để thực hành, không có hình ảnh kinh hoàng nào để bày ra bên vệ đường.

Theo Phật Giáo, thế gian là cái màng lưới của những liên hệ hỗ tương nghiệp chướng và không có một tác nhân nào đằng sau màng lưới ấy để cầm nó mà hành xử tùy thích. Muốn thấu rõ được chân lý của hiện thực tính của sự vật, điều đòi hỏi đầu tiên là phải gạt bỏ được lớp mây vô minh. Muốn làm thế, ta phải giữ mình đúng giới luật trong việc nhìn rõ và thấu vào như tính của vạn vật.

Ki Tô Giáo có xu hướng nhấn mạnh thể chất tính của hiện hữu chúng ta. Cho nên mới có việc đóng đinh, và cho nên mới có cả biểu tượng ăn thịt và uống máu. Đối với những người không phải Ki Tô Giáo, ngay cái ý nghĩ uống máu cũng đủ là ghê tởm.

Người Ki Tô Giáo hẳn nói: Đó là cách để thực hiện cái ý niệm là một với Christ. Nhưng những người không Ki Tô Giáo hẳn đáp: Cái ý niệm nhất tính ấy há không thể được thực hiện một cách nào khác, nghĩa là, một cách thanh bình hơn, một cách nhân đạo hơn, một cách nhân tính hơn, bớt hiếu chiến, và bớt khốc liệt hơn sao?

Khi ta nhìn vào hình ảnh Niết Bàn, ta có một ấn tượng hoàn toàn khác hẳn. Thật là một sự tương phản làm sao giữa hình ảnh Christ bị đóng đinh và hình ảnh đức Phật nằm trên một chiếc giường

bao quanh bởi các đệ tử của ngài và những sinh linh khác phi nhân cũng như nhân! Lại không đáng chú ý và hứng thú khi thấy tất cả mọi loại thú vật cùng đến để thương tiếc cái chết của đức Phật? Rằng Christ chết thẳng đứng trên thập tự giá trong khi đức Phật nằm ngang nhập diệt—điều này lại không tượng trưng sự dị biệt căn bản trên hơn một ý nghĩa giữa Phật Giáo và Ki Tô Giáo sao? Chiều thẳng đứng có nghĩa là hành động, tranh đấu, độc hữu, trong khi chiều ngang có nghĩa là thanh bình, bao dung và phóng khoáng. Có tính cách hoạt động, Ki Tô Giáo có một cái gì trong nó khích động, giao động và xáo trộn. Có tính cách tranh đấu và độc hữu, Ki Tô Giáo có xu hướng muốn nắm một quyền lực chuyên chế đôi khi áp bức đối với những người khác, bất chấp sự hô hào dân chủ và tình huynh đệ đại đồng của nó.

Trên những phương diện này, Phật Giáo tỏ ra hoàn toàn tương phản với Ki Tô Giáo. Tính chất nằm ngang của đức Phật—Niết Bàn đôi khi có thể gọi lên sự đả đọa, lãnh đạm và thụ động mặc dù Phật Giáo đích thực là tôn giáo của tinh tấn và nhẫn nại vô cùng. Nhưng chắc chắn rằng Phật Giáo là một tôn giáo của hòa bình, thanh tịnh, thanh bạch và quân bình. Nó từ chối không chịu tranh đấu và độc hữu. Trái lại, Phật Giáo chủ trương tư tưởng phóng khoáng, bao dung khắp cả, và tránh khỏi những phân biệt thế gian.

Đứng dậy có nghĩa là ta sẵn sàng hoạt động tranh đấu và trấn áp. Nó cũng hàm ý rằng có một người nào đó đứng đối nghịch với anh, có thể sẵn sàng đánh anh gục nếu anh không đánh nó gục trước. Đây chính là cái “bản ngã” mà Ki Tô Giáo muốn đóng đinh. Vì cái kẻ thù này luôn luôn đe dọa anh, anh phải có tinh thần tranh đấu. Nhưng khi anh tri giác rõ rệt được rằng cái kẻ thù sống chết này luôn luôn làm anh xôn xao là phi hữu, khi anh hiểu rằng nó chẳng là gì hơn một cơn ác mộng, một ảo tưởng thuần túy để đề ra một bản ngã như thể là một cái gì toan trấn áp anh, lúc ấy anh hẳn lần đầu tiên hòa hoãn với chính mình và với cả thế giới, lúc đó anh mới có thể nằm xuống và đồng hóa với tất cả mọi vật được.

Sau tất cả những gì đã nói, có một điều mà chúng ta phải nhớ để hợp tất cả những tư tưởng đối nghịch lại với nhau để xem có thể hòa giải chúng cách nào. Tôi đề nghị thế này: Khi chiều ngang lúc nào cũng vẫn cứ là ngang, kết quả là sự chết. Khi chiều thẳng đứng lúc nào cũng giữ tính chất cứng nhắc của nó, nó sụp đổ. Thật ra, chiều ngang chỉ là chiều ngang khi ta quan niệm nó có hàm xúc cái xu hướng đứng lên, như một giai đoạn của sự trở thành một cái gì khác, như một lần mức để tiến đến tính chất ba chiều. Với chiều thẳng đứng cũng vậy. Khi nào nó vẫn còn thẳng đứng bất động, nó không còn là chính nó. Nó phải trở thành uyển chuyển, mềm dẻo, nó phải tự quân bình với khả năng động tính.

(Thánh giá Hi Lạp và chữ vạn có liên hệ mật thiết, có lẽ phát xuất từ cùng một căn nguồn. Tuy nhiên, chữ vạn có tính cách năng động trong khi thánh giá tượng trưng cho sự cân xứng tĩnh chỉ. Thánh giá Latin có lẽ là sự phát triển của một dấu hiệu có bản tính khác.)

PHẦN HAI

VII. KONO-MAMA (“TA LÀ CÁI TA LÀ”¹²⁵)

1

Ý thức tôn giáo được thức tỉnh khi ta chạm phải một màng lưới những mâu thuẫn vị đãi chạy xuyên đời sống con người của ta. Khi cái ý thức này thức tỉnh, chúng ta cảm thấy như thể là con người chúng ta sắp sụp đổ hoàn toàn. Ta không thể nào có lại được cái cảm thức an ổn cho đến khi nào ta nắm được một cái gì vượt qua những mâu thuẫn.

Dù ta có thể thể nghiệm những mâu thuẫn nào đi nữa, chúng cũng không phiền nhiễu ta trừ phi ta là triết gia, bởi vì không phải là mỗi người chúng ta đều là một thứ tư tưởng gia nào đó. Tuy nhiên, trong hầu hết mọi trường hợp, những mâu thuẫn tự khẳng nhận trong phạm vi của ý chí. Khi ta bị công kích phía này, ta mới cảm thấy cái vấn đề ấy kịch liệt nhất, như thể một mũi tên cắm sau. Khi cái ý chí đạt quyền lực luôn luôn bị đe dọa, không dưới hình thức này thì dưới hình thức khác, người ta không thể nào mà không trầm tư về đời sống.

“Ý nghĩa của đời sống là gì?” lúc ấy không đòi hỏi một giải đáp trừu tượng mà đến với ta như một thách thức cụ thể riêng tư. Câu giải đáp phải bằng phạm trù của những kinh nghiệm. Lúc ấy ta bỏ rơi tất cả những mâu thuẫn xuất hiện trên bình diện của trí năng, vì ta phải cảm thấy thực sự hài lòng với cuộc sống.

Chữ Nhật *kono-mama* là từ ngữ thích hợp nhất để diễn tả trạng thái thỏa mãn tâm linh này. *Kono-mama* là hiện tính của vạn vật. Thượng Đế hiện hữu theo hiện tính của ngài, hoa nở theo hiện tính của chúng, chim bay theo hiện tính của chúng—tất cả đều viên mãn trong hiện tính của mình.

Người Ki Tô Giáo qui tất cả những thể thái hiện tình này cho Chúa dù ngài là ai, và vẫn tự thỏa mãn với chính mình ngay giữa những mâu thuẫn. John Donne (Bài Giảng VII) đã nói: “Chúa hết sức biến tại... đến nỗi Chúa là một thiên thần trong một thiên thần, và một viên đá trong một viên đá, và một cọng rom trong một cọng rom”. Eckhart đã diễn tả cùng một ý tưởng ấy như sau: “Một con nhặng tới mức mà nó ở trong Chúa, còn được xếp trên cả vị thiên thần cao cả nhất tự hữu. Do đó, trong Chúa, vạn vật đều bình đẳng và là chính Chúa”¹²⁶.

2

Một Thiền Sư—thi sĩ hát¹²⁷:

*Đằng trước là trần châu và mã não,
Bên hông là mã não và trần châu;
Phía đông là Quan Âm và Thế Chí,
Phía tây là Văn Thù và Phổ Hiền*¹²⁸;
*Ở giữa là mộ tràng phan:
Khi một ngọn gió thổi qua,
Nó phát phối, “hu-lu”, “hu-lu”.*

¹²⁵ Và Thượng Đế nói với Moses, “Ta là cái ta là”; và ngài nói, “Người phải nói với những đứa con của Israel như thế, ta là một đấng được sai đến với các người”.

¹²⁶ Blakney, tr. 205.

¹²⁷ Ngũ Tô Pháp Diễn, mắt 1104.

¹²⁸ Đây là những vị Bồ Tát chính của Phật Giáo:

1. Avalokitesvara (Quan Âm)
2. Mahasthamaprapta (Thế Chí)
3. Manjusri (Văn Thù)
4. Samantabhadra (Phổ Hiền)

Cái “*hu-lu*”, “*hu-lu*” (tiếng Trung Hoa) hay “*fura-fura*” (tiếng Nhật) khiến ta nhớ đến những vần thơ của Saichi:

i

Tâm của Saichi giống như quả bầu trên mặt nước,
Lúc nào cũng bênh bồng,
Gió thổi đi, nó tiếp tục trôi nổi,
Đến cội Tịnh Độ của đức Di Đà.

Ta có thể vạch ra một dị biệt giữa Chân Tông và Thiền Tông là các Thiền Sư hẳn không nói “Đến cội Tịnh Độ của đức Di Đà”. Họ chẳng quan tâm dù cho quả bầu có trôi xuống địa ngục, dù họ chẳng chống đối gì cái việc trôi đến cội Tịnh Độ. Điều ấy không phải là do lãnh đạm của họ. Bề ngoài họ có vẻ thế, nhưng chỉ bề ngoài mà thôi. Sự có vẻ lãnh đạm của họ thực sự phát xuất từ kinh nghiệm thâm sâu về Tính Không của họ về một đời sống hoàn toàn siêu việt hay, ta có thể nói, “siêu nhiên”. Hầu hết người ta không phân biệt được đời sống đức lý với đời sống siêu việt nội tâm mà, ta có thể xác nhận, là có đời sống riêng của nó và sống hoàn toàn tách biệt với một đời sống cá nhân phân biệt có giá trị trong một thế giới ích dụng có chủ đích.

Để nói lại tất cả những điều trên bằng ngôn ngữ Kì Tô Giáo, Eckhart tuyên bố:

Nếu anh có thể chấp nhận tất cả những gì đến với anh qua ngài, lúc ấy bất cứ cái gì cũng tự nó trở thành linh thánh; nhục nhã trở thành vinh dự, cay đắng trở thành ngọt ngào, và bóng tối âm u biến thành ánh sáng chói lọi. Tất cả mọi vật đều có được phong vị của nó từ Chúa và trở nên linh thánh; tất cả mọi sự có vẻ phản lại Chúa khi tâm thức một người hoạt động như thế; tất cả mọi vật đều có một vị ấy; do đó Chúa chỉ là một đối với người này trong những giây phút cay đắng nhất của đời sống và những hoan lạc dịu dàng nhất¹²⁹.

Tất nhiên, Eckhart qui tất cả mọi vật cho Chúa dù Chúa của ông có phần nào giống với “Nam Mô A Di Đà Phật” của Saichi. Chúng ta là “các tạo vật” phát xuất từ Chúa chỉ tuân theo ý chí của ngài như chính nó, và chẳng có gì để nói, hay hoặc dở, về những gì chúng ta làm. Nếu tôi xem đây là cách mà người Kì Tô Giáo hiểu về lãnh đạm tính, liệu người Kì Tô Giáo có méch lòng không?

Về việc này, Eckhart có một câu hỏi lạ lùng nhưng đáng chú ý:

Có một câu hỏi được khởi lên về những thiên thần sống với ta kia, phụng sự và canh giữ ta, rằng không hiểu họ có ít vui trong đồng nhất tính hơn là các thiên thần trong thiên đường, và không hiểu họ có bị cản trở tí nào trong những hoạt động chính đáng của họ bởi việc phụng sự và canh giữ ta hay không. Không! Không chút nào! Niềm vui của họ không bị giảm thiểu, kể cả bình đẳng tính của họ, bởi vì công việc của vị thiên thần là thực hiện ý chí của Chúa, và ý chí của Chúa là việc làm của vị thiên thần. Nếu Chúa bảo một vị thiên thần đến một cội cây để nhặt sâu, vị thiên thần hẳn sung sướng làm việc ấy, và điều ấy hẳn là chân phúc đối với người, vì đó là ý chí của Chúa¹³⁰.

Lối diễn tả của Chân Tông thì có tính cách chủ qua và cá nhân trái với lối diễn tả của Thiền có tính cách khách quan và vô ngã, chứng tỏ rằng Chân Tông ưu tâm nhiều hơn đến phương diện *karunā* (bi) của Thực Tại, trong khi Thiền có xu hướng nhấn mạnh phương diện *prajna* (trí). Đức tin của Chân Tông dựa trên hạnh nguyện (*prahidhàna*) của A Di Đà, được tóm tắt trong câu “Nam Mô A Di Đà Phật” mà ta gọi là danh hiệu (tiếng Sanskrit là *māmadheya*), có nghĩa là “Tên”. Danh hiệu nghe có vẻ trừu tượng, nhưng nó là hình thức tích hợp của chủ thể và khách thể, của tín đồ và A Di Đà, của *Nam Mô* (kẻ sùng đạo) và Phật (đấng được sùng mộ), của *ki* và *hò*¹³¹. Khi danh hiệu được tụng niệm, sự đồng hóa thân bí xảy ra:

¹²⁹ Blakney, tr. 17.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Xem dưới đây.

ii

Khi tôi niệm “Nam Mô A Di Đà Phật”,
Tôi thấy những niệm tưởng và trở ngại của mình giống như tuyết mùa xuân:
Chúng tan chảy ngay khi rơi xuống mặt đất.

iii

Không hiểu tại sao, không hiểu tại sao—
Đó là sự chống đỡ của tôi;
Không hiểu tại sao—
Đó là câu “Nam Mô A Di Đà Phật”.

iv

A Di Đà là như vậy: “Hãy nhìn, ta đây này!”
Nam-mô và A Di Đà—
Làm thành câu “Nam Mô A Di Đà Phật”
Ô đức Như Lai, đây là những điều con viết,
An lạc làm sao!

Những đoạn trên được trích dẫn của Saichi. Ở đây ông thổ lộ trực tiếp những kinh nghiệm của mình. Ngay khi câu “Nam Mô A Di Đà Phật” được tụng niệm, ông như là “*Nam Mô*” (*ki*) chảy tan vào thân thể của A Di Đà (*hò*) chính là “mặt đất” hay “sự chống đỡ”. Ông không thể biện luận ra, nhưng “Ta đây này!” Điều xảy ra là sự đồng nhất hóa giữa A Di Đà (*hò*) và Saichi (*ki*). Nhưng sự đồng nhất hóa không có nghĩa là Saichi biến mất. Saichi vẫn ý thức được cá tính mình và ngỏ lời với đức Phật Di Đà trong một lời nói có vẻ thân mật rằng, “Ô đức Như Lai!” và tự chúc mừng đã viết lên được cái biến cố hạnh phúc ấy.

Bài sau đây là lời thổ lộ của bà Chiyono Sasaki, đảo Kona thuộc hải đảo Hawaii, là một nhà thủ công thuộc chùa Hồng An dưới sự trụ trì của Thượng Tọa Shonen Tamekuni:

“Kono-mama”¹³²: Tôi quá hài lòng với điều này, tôi xin cúi đầu.

Thiện hay ác — đó là “*kono-mama*”!

Đúng hay sai — đó là “*kono-mama*”!

Chân hay giả — đó là “*kono-mama*”!

“Hữu” hay “phi hữu” — đó là “*kono-mama*”!

Khóc hay cười — đó là “*kono-mama*”!

Và “*kono-mama*” là “*kono-mama*”!

Nếu bạn nói “*kono-mama*” là không đủ, thì bạn tham lam quá.

“*Kono-mama*” không bao giờ thay đổi, mà người ta cũng chẳng bao giờ thay đổi được nó.

Chỉ bởi vì người là đáng thân của tôi,

Người gọi tôi đến như thế (“*sono-mama*”).

Tất cả chỉ bởi vì chúng ta không biết rằng “*kono-mama*” là “*kono-mama*”,

Mà ta lang thang từ nơi này đến nơi khác.

Bằng giờ đây tôi ở trong nơi trú ẩn cũng là nhờ công đức lòng từ của đáng thân,

Và điều ấy làm hài lòng đáng thân cũng như hài lòng tôi;

Lúc ấy tôi và đáng thân sống chung nhau.

Mỗi lần tôi biết về công trình lao nhọc của người,

Tôi mới khôn khổ làm sao!

Tôi mới cảm thấy khôn nạn làm sao!

Tự thẹn về mình, tôi tiếp tục niệm Phật:

“Nam Mô A Di Đà Phật, Nam Mô A Di Đà Phật!”

¹³² Đây là lời nói thân mật của chữ “*kono-mama*”.

Ta có thể nghĩ rằng “kono-mama” nghe có vẻ quá dễ và chẳng có gì là tâm linh hay siêu việt trong đó. Nếu ta đem cái này vào thế giới của những đặc thù, tất cả mọi cái ở đây sẽ bị bỏ lại cho cuộc cạnh tranh sinh tồn và sự tồn tại của cái thích hợp nhất. Thật là một giáo lý nguy hiểm nhất để đề ra, nhất là cho thế giới hiện đại của chúng ta. Nhưng cũng đáng để chúng ta hỏi, “Phải chăng cái giáo lý “kono-mama” này lại thực sự nguy hiểm như thế?¹³³ Có phải cái thế giới hiện tại của ta quá đáng giá, xứng đáng được gìn giữ cẩn thận, nơi sự hiểu biết về “một cái gì kia” đang phai tàn—“một cái gì trong hồn kia quá gần gũi với Chúa”, như Eckhart bảo ta? Khi ta không hiểu biết điều ấy, Eckhart xem cái đời sống qui kỳ cá nhân của ta “chả quan trọng gì hơn một con dòi”. Một thế giới cư trú bởi thứ hiện hữu như vậy có thực đáng giữ gìn không?

Đoạn văn này của Eckhart là một đoạn văn rất mạnh:

Như tôi thường nói, có một cái gì trong linh hồn quá gần gũi với Chúa đến nỗi nó đã là một với ngài và không cần bao giờ phải kết hợp với ngài. Nó độc nhất và không có gì chung với bất cứ cái gì khác. Nó không có một ý nghĩa gì cả—không gì cả! Bất cứ một vật được sáng tạo nào cũng chỉ là Cái Gì kia tách biệt và xa lại với tất cả mọi sáng tạo. Nếu ta hoàn toàn là cái này, ta hẳn sẽ là một cái gì phi sáng tạo và không giống bất cứ một tạo vật nào. Nếu bất cứ một vật hữu chất nào hay bất cứ một vật bấp bênh nào được bao gồm trong hợp thể đó, cả nó nữa hẳn cũng trở nên giống như yếu tính của hợp thể đó. Nếu như tôi phải tìm thấy chính mình trong yếu tính ấy, dù chỉ trong một khoảng khắc, tôi hẳn sẽ xem cái bản ngã trần gian của mình không quan trọng gì hơn một con dòi¹³⁴.

3

Giáo lý “kono-mama” dựa trên cái tâm lý học phát xuất từ thứ kinh nghiệm Eckhart về “cái gì kia”. Người ta không cần phải có đầu óc phân tích siêu hình để mà nói về nó một cách hùng biện như Eckhart. Nhưng chắc chắn rằng bà Sasaki, tác giả những dòng thơ trên, đã có nếm “cái gì kia”, dù bà không có tri thức và tâm linh tương đương với nhà thần học Đức vĩ đại kia. Saichi có vẻ “trí thức” hơn, và gọi cái đó là “Phật trí” (Buddhajna) mà có lẽ ông đã nghe các giảng sư giảng. Phật trí quả thực vượt qua tri thức thuần túy con người của chúng ta dựa trên những kinh nghiệm cảm quan và sự vận dụng “luận lý”.

v

Phật trí vượt qua tư tưởng,

Đưa tôi đến Tịnh Độ!

“Nam Mô A Di Đà Phật!”

vi

Tôi hoàn toàn lãnh đạm!

¹³³ Saichi đã nói như vậy về “kono-mama”:

Dù chúng ta đều nói ra miệng chữ “kono-mama”

Chúng ta thực sự chẳng hiểu ý nghĩa nó,

Chẳng hề có “kono-mama” đối với kẻ lắng nghe Pháp một cách lơ đãng;

Đối với hẳn, chẳng có “kono-mama”.

Tôi là một trong những kẻ ngoại đạo chẳng hiểu “kono-mama” có nghĩa là gì;

Quả thật tôi là một kẻ ngoại đạo chẳng tên là Saichi.

Saichi hẳn phải có nghe một giảng sư nói về “kono-mama”, dặn dò thính chúng phải đề phòng đừng xem nó có ý nghĩa là lãnh đạm hay phóng đãng hay phó mình cho những xung lực của cái khoảnh khắc phát xuất từ cái tự lực một chiều. Cái giáo lý “kono-mama” có vẻ trở thành một “tà giáo” khi ta chỉ hiểu nó trên mặt trí thức chứ không thể nghiệm nó trong thâm sâu ý thức mình.

¹³⁴ Blakney, tr. 205.

Không niềm vui, không ân nghĩa,
Nhưng chẳng có gì đáng than van vì thiếu sự cảm kích.

vii

Chẳng làm gì cả, chẳng làm gì cả, chẳng làm gì cả!

Đức Như Lai dắt tôi theo ngài!

Tôi sung sướng!

“Sự lãnh đạm” và “không làm gì cả” của Saichi là một cách khác có tính cách tiêu cực để xác nhận “kono-mama” hay “sono-mama”. Phật trí trong một ý nghĩa nào đó có tính cách toàn khẳng nhận, nhưng trên một ý nghĩa khác lại có tính cách toàn phủ nhận. Nó nói “vâng, vâng” hay “sono-mama” với tất cả những gì đến với nó, nhưng đồng thời nó chẳng duy trì gì cả, nói: “*neti, neti*”. Khi Saichi ở trong tâm trạng phủ nhận, những lời rên rỉ của ông là: “Khốn nạn làm sao!”, “Khốn khổ làm sao!”, “Tôi là kẻ tội lỗi!”, “Tôi là kẻ khoác lác”. Nhưng khi ở trong tâm trạng khẳng nhận, tất cả mọi cái đều thay đổi. Ông mới vui vẻ làm sao! Ông mang ơn tất cả mọi vật, ông hết sức cảm kích những quà tặng không của đức A Di Đà và thắc mắc không hiểu mình có xứng đáng không. Bất chấp tất cả những cái có vẻ khinh bạc hay mâu thuẫn này, Saichi giữ tâm mình quân bình và thanh tịnh, bởi vì toàn thể con người ông được ôm giữ an toàn trong đôi tay của A Di Đà và an nghỉ trong “Nam Mô A Di Đà Phật”.

viii

Chẳng còn lại gì cho Saichi,

Ngoài một trái tim vui vẻ chẳng còn lại gì cho hấn;

Hấn chẳng còn có thiện hay ác, tất cả đều bị lấy đi khỏi hấn;

Chẳng còn lại gì cho hấn!

Chẳng có gì cả—thật là thỏa mãn hoàn toàn!

Tất cả đều bị đem đi bởi câu “Nam Mô A Di Đà Phật”.

Hấn hoàn toàn tự nhiên với chính mình:

Đó quả thật là “Nam Mô A Di Đà Phật”!

ix

“Ô Saichi”.

Vâng, tôi đây”.

“Bạn lú của người đâu?”

“Bạn lú của tôi là Phật A Di Đà”.

“Người ở đâu?”

“Tôi ở trong A Di Đà”.

“Ô Saichi”.

“Vâng”.

“‘Tất cả bị lấy đi và chẳng còn lại gì’ có nghĩa là gì?”

“Có nghĩa là ‘tóm được tất cả’”.

Cảm kích làm sao!

“Nam Mô A Di Đà Phật!”

4

Để làm sáng tỏ thêm đời sống nội tâm của Saichi, tôi xin trích thêm những lời thổ lộ của ông:

x

Tất cả những dục vọng của tôi đều bị lấy đi,

Và toàn thể thế gian là câu “Nam Mô A Di Đà Phật” của tôi.

xi

Saichi, tất cả đã bị tước khỏi người,
Và người được ban cho lời Niệm Phật—“Nam Mô A Di Đà Phật!”

xii

Không một phiền não nào trong 84.000 phiền não còn lại với tôi,
Tất cả đều bị tước đi bởi câu “Nam Mô A Di Đà Phật”.

xiii

Toàn thể tâm tôi bị phiền não cầm tù,
Giờ đây đã được tước đi cùng với phiền não.
Tâm được gói trọn trong câu “Nam Mô A Di Đà Phật”,
Xin cảm tạ câu “Nam Mô A Di Đà Phật!”

xiv

Saichi chẳng có gì cả—đó là niềm vui,
Ngoài đó ra không có gì cả.
Cả thiện lẫn ác—tất cả đều bị tước đi,
Chẳng còn lại gì.
Không có gì cả—đó chính là giải thoát, đó chính là bình tịnh,
Tất cả đều bị tước đi bởi câu “Nam Mô A Di Đà Phật”.
Đó quả thật là sự bình tịnh,
“Nam Mô A Di Đà Phật!”

Tuy nhiên, với tất cả những dòng thơ trên, ta không được nghĩ rằng Saichi đã biến thành một miếng gỗ thoát khỏi tất cả những dục vọng, tốt cũng như xấu. Ông hoàn toàn còn mắc cảm với chúng. Ông vẫn còn là người như chính chúng ta vậy. Ngày nào ta còn là cái mà ta là, không kẻ nào trong ta có thể giải thoát khỏi cái gánh nặng ấy. Đẹp bỏ nó có nghĩa là đẹp bỏ cuộc hiện sinh của chính ta, là kết liễu chính ta, kết liễu tất cả vạn vật, kết liễu chính đức A Di Đà, vì ngài giờ đây không còn là đối tượng để mà thực hành phương tiện (*upāya*) của ngài. Những dục vọng phải còn lại với tất cả chúng ta, không có chúng hẳn không có niềm vui, không hạnh phúc, không ân nghĩa, không xã hội tính, không giao tế nhân sinh. Saichi rất có lý khi ông cầu xin đức Di Đà để tội lỗi lại với ông¹³⁵; ông nhận thức được trọn vẹn rằng không có tội lỗi, ông không thể nghiệm đức A Di Đà được. Cuộc hiện sinh của ta trên trần gian này quá bị ước định đến nỗi muốn có cái này ta phải có cái kia, và sự ao ước này chả là gì khác hơn những dục vọng làm nên tội lỗi. Ta luôn luôn bị vướng vào cái mâu thuẫn này, đó chính là đời sống, và ta sống nó, và nhờ sống nó tất cả được giải quyết. Tất cả mọi thứ mâu thuẫn đều biến thành như tính của vạn vật. Chỉ cần đòi hỏi phải thể nghiệm được tính không, tức là như tính, *kono-mama*.

Ta có thể nói rằng những lời thổ lộ tự do của Saichi, chiếm khoảng hơn sáu mươi cuốn sổ ghi của học trò, là những bài ca về việc ông sống chính cái mâu thuẫn vĩ đại nó chào đón ta như là *ki* và *hò*¹³⁶ tại tất cả mọi giai đoạn của cuộc đời ta. Saichi sống cái mâu thuẫn này và yêu nó bằng tất cả

¹³⁵ Xem dưới đây.

¹³⁶ *Ki*, vốn có nghĩa là “lẽ”, đặc biệt trong Chân Tông có nghĩa là kẻ sùng mộ đến với Phật Di Đà với thái độ nương tựa. Xét về mặt tự lực, hẳn hẳn đứng đối lại với Phật Di Đà. *Hò* là “pháp” (*Dharma*), “thực tại”, “A Di Đà”, và “tha lực”. Sự đối nghịch này đối với trí năng ta như là mâu thuẫn, và đối với ý chí ta như là một trạng huống bao hàm âu lo, sợ hãi và bất an. Khi *ki* và *hò* được hợp nhất trong danh hiệu là “Nam Mô A Di Đà Phật”, kẻ đệ tử Chân Tông đạt được an tâm.

Ô Saichi, nếu người muốn thấy Phật,
Hãy nhìn vào lòng người nơi *ki* và *hò* là một.
Vì Nam Mô A Di Đà Phật –
Đó là đấng Từ Phụ của Saichi.

con người ông. Mỗi phôi bào lẫn ra khỏi chiếc bàn làm guốc của ông nói lên với ông về cái màn kịch thế gian bất chấp nỗ lực giải quyết nó trên bình diện trí năng của ta. Nhưng Saichi, cái con người đầu óc giản dị, ngây ngất với đức Di Đà, giải đáp nó hết sức mau lẹ bằng cách khiến mỗi phôi bào mang lời ghi của ông: “Tôi mới là một kẻ đáng khinh làm sao!” và “Saichi đáng thương mới đầy tội lỗi chứ, thế nhưng hấn không hề muốn xa nó, vì tội lỗi chính là điều khiến hấn cảm thấy sự hiện diện của đức Di Đà và câu Nam Mô A Di Đà Phật của hấn”. Saichi sống cái mâu thuẫn thế gian to tát, chính sự sống của ông là sự giải quyết.

5

Thân Loan, vị sáng lập ra Chân Tông [Nhật Bản], đưa ra lời phê bình này về tư tưởng “kono-mama”. Vì ngài là một học giả Trung Hoa, ngài không dùng thổ ngữ Nhật Bản mà dùng chữ Trung Hoa, *tự nhiên pháp nhĩ* (自然法爾 *tzu-jên fa-êrh*), tiếng Nhật đọc là *jinen hōni*.

Tự có nghĩa là “của chính nó”, hay “bởi chính nó”. Vì đó không phải là do chủ định của con người mà do lời nguyện của Như Lai [rằng con người được sinh ra trong Tịnh Độ], người ta bảo rằng con người được đưa đến Tịnh Độ một cách tự nhiên hay một cách tự phát (*nhiên*). Kẻ tín đồ không có một nỗ lực chủ định hữu thức nào cả, vì họ hoàn toàn bất lực trong việc thực hiện mục tiêu. Do đó, *tự nhiên* có nghĩa là sự tái sinh của người ta vào Tịnh Độ là hoàn toàn do sự tác động của nguyện lực đức Như Lai, kẻ tín đồ chỉ có việc tin nơi đức Như Lai và để lời nguyện của ngài tự thực hiện.

Pháp nhĩ có nghĩa là “nó như thế bởi vì nó như thế”; và trong trường hợp này nó có nghĩa là chính trong bản tính của nguyện lực đức Di Đà mà ta được sinh vào cõi Tịnh Độ. Do đó, cái mà tha lực tác động có thể được định nghĩa là “ý nghĩa không ý nghĩa”, có nghĩa là, nó tác động một cách như thể là không tác động [những tác động của nó quá tự nhiên, quá đột phát, quá dễ dàng, quá tự do tuyệt đối.]

Lời nguyện của Phật Di Đà thành tựu tất cả và chẳng còn lại gì cho kẻ tín đồ để mà tự chủ định hay trù hoạch. A Di Đà khiến cho kẻ tín đồ chỉ cần nói “Nam Mô A Di Đà Phật” để được ngài A Di Đà cứu khổ, và chào đón hấn đến chỗ Tịnh Độ. Về phần người tín đồ, hấn không hiểu cái gì là hay là dở cho hấn, tất cả đều dành cho ngài A Di Đà. Đó là điều mà tôi—Thân Loan—đã học được. Bản nguyện của đức Di Đà là nhằm cho tất cả chúng ta thành tựu Phật đạo tối thượng. Phật thì vô tướng, và bởi vì tính vô tướng của ngài mà ta gọi ngài là *tự nhiên*. Nếu ngài có một hình tướng, ngài hấn đã không được gọi là Như Lai tối thượng. Ngõ hầu để chúng ta biết ngài vô tướng đến mức nào, mà ngài có danh hiệu là A Di Đà. Đó là điều mà tôi—Thân Loan—đã học được.

Khi các ông đã hiểu được điều này, các ông không còn phải ưu tâm gì đến *tự nhiên*. Khi các ông chú ý đến nó, cái “nghĩa vô nghĩa” của nó khoắc lầy một ý nghĩa [nghĩa là làm hỏng mục tiêu của nó].

Tất cả những điều này phát sinh từ Phật trí, vượt qua mọi khả năng lĩnh hội.

Từ lời phê bình này của Thân Loan về *tự nhiên pháp nhĩ*, ta thấy được rằng ngài đã hiểu thế nào về tác động của bản nguyện (*pranidhāna*) của A Di Đà hay về tha lực. Ta có thể nghĩ về “cái ý nghĩa vô nghĩa” như là không có ý nghĩa, không có nội dung nhất định, nhờ đó ta có thể nắm một cách cụ thể ý nghĩa nó. Cái ý tưởng là không có mục đích luận hay quan niệm thế mạt luận nào về phía đức Di Đà khi ngài phát bốn mươi tám lời “nguyện” kia, rằng tất cả những ý tưởng biểu thị trong chúng là sự bộc phát đột nhiên tấm lòng đại bi (*mahākaruṇā*) của ngài, nó là chính A Di Đà. A Di Đà chẳng có động lực ngoại tại nào khác hơn là một cảm giác thương xót những sinh linh vô

Hạnh phúc làm sao với ân huệ!

Nam Mô A Di Đà Phật, Nam Mô A Di Đà Phật.

thường đau khổ là chúng ta và một ước vọng cứu thoát chúng ta khỏi đi qua một chu kỳ sinh tử bất tận. Những lời “nguyện” là sự biểu thị đột phát của tình thương hay bi mẫn của ngài.

Còn về những sinh linh vô thường, chúng bất lực bởi vì chúng là những kiếp sống hữu hạn, bị trói buộc bởi nghiệp, hoàn toàn bị ước định bởi không gian, thời gian và luật nhân quả. Khi nào chúng còn ở trong tình trạng hữu hạn, chúng không bao giờ có thể tự đạt đến Niết Bàn hay giác ngộ được. Sự bất lực không thể đạt đến giải thoát này nằm ngay trong bản tính của kiếp sống ta. Càng nỗ lực ta càng bị vướng mắc thêm vào một màng lưới rối beng. Sự trợ lực phải phát sinh từ một căn nguồn nào khác hơn là cái kiếp sống giới hạn này, nhưng cái căn nguồn này không được là một cái gì hoàn toàn bên ngoài ta với cái ý nghĩa là nó không hiểu biết gì về những giới hạn của ta, và do đó không thông cảm với ta. Cái nguồn trợ lực phải có cùng một trái tim như ta để có một dòng chảy ẩn chạy giữa hai bên. Cái nguồn lực phải ở trong ta, thế nhưng lại ngoài ta. Nếu không ở trong ta, nó không thể hiểu ta; nếu không ở ngoài, nó hẳn lại bị chịu cùng những điều kiện. Đây là một vấn đề vĩnh cửu—hữu và không hữu, ở trong mà lại ở ngoài, vô hạn thế nhưng sẵn sàng phụng sự hữu hạn, đầy ý nghĩa thế nhưng chẳng có ý nghĩa gì cả. Do đó mà Phật trí mới vượt qua khỏi mọi khả năng lĩnh hội, do đó mà câu “Nam Mô A Di Đà Phật” mới vượt qua khỏi mọi khả năng lĩnh hội. Bản dịch Saichi của Thân Loan có cái duyên dáng và độc đáo của riêng nó từ kinh nghiệm nội tâm của ngài, bất chấp sự phân tích luận lý của ta:

xv

Câu Nam Mô A Di Đà Phật thì vô cùng tận,
Dù ta có tụng nó bao nhiêu lần đi nữa, nó vô cùng tận;
Trái tim của Saichi vô cùng tận;
Trái tim của đáng Từ phụ vô cùng tận.
Trái tim đáng Từ Phụ và trái tim Saichi,
Kì và hò, thuộc về một thân thể chính là Nam Mô A Di Đà Phật.
Dù ta có tụng đọc câu này bao nhiêu lần đi nữa, nó vô tận.

xvi

Khốn nạn làm sao!
Điều này tự nhiên phát sinh.
Tôi mang ơn ân huệ đức Phật làm sao!
Điều này cũng một cách tự nhiên,
Kì và hò, cả hai là hành động của Từ Phụ;
Tất cả phát sinh viên mãn.

xvii

Đức Như Lai của Saichi,
Ngài ở đâu?
Đức Như Lai của Saichi chẳng là gì khác hơn sự hợp nhất của *ki* và *hò*.
Tôi cảm kích làm sao! “Nam Mô A Di Đà Phật!”
“Nam Mô A Di Đà Phật, Nam Mô A Di Đà Phật!”

xviii

Thật là một đức Phật! Ngài mới thật là một vị Phật tốt!
Ngài theo tôi bất cứ nơi nào tôi đi,
Ngài nắm lấy trái tim tôi.
Tiếng nói cứu khổ gồm sáu âm,
Được nghe như là sự hợp nhất của *ki* và *hò*,
“Nam Mô A Di Đà Phật!”
Tôi chẳng biết nói gì về câu này;

Lòng từ bi mới dịu dàng làm sao!

Eckhart có lối phê bình sau đây về tất cả những tư tưởng mà ta có thể xem là độc đáo của Chân Tông.

Nếu anh đau khổ cho Chúa và vì Chúa mà thôi, cái đau khổ ấy không đau đớn và không khó cưu mang, vì Chúa mang cái gánh nặng của nó. Nếu người ta đặt gánh nặng trăm cân lên cổ tôi và rồi một người nào khác lập tức lấy đi và đặt lên cổ họ, tôi sẵn sàng coi một trăm cân ấy như một. Lúc ấy đối với tôi nó không còn là nặng và không còn làm tôi đau đớn. Nói tóm lại, những gì ta chịu đựng qua Chúa và vì Chúa mà thôi thì trở nên dịu dàng và dễ dãi¹³⁷.

Nó [ý chí] hoàn toàn và đúng đắn khi nó không có ám ý đặc biệt nào, khi nó tách biệt khỏi bản ngã, và khi nó được chuyển hóa và thích ứng với ý chí của Chúa. Quả thật, ý chí càng giống như thế thì ý chí càng hoàn hảo và chân thật. Với một ý chí như vậy, thì bất cứ điều gì cũng có thể được, dù là tình yêu hay bất cứ gì khác¹³⁸.

Tuy nhiên, giả sử như tất cả [những kinh nghiệm] như thế là thực sự những kinh nghiệm về tình yêu, thì ngay cả lúc đó nó cũng không phải là hay nhất. Ta phải thôi tự giải trí với những ngây ngất này vì cái tình yêu cao thượng hơn kia, và thành tựu bằng sự phụng sự với tình thương những gì con người cần thiết nhất, trên phương diện tâm linh, xã hội hay vật lý. Như tôi thường nói, nếu một người ở trong cái tình trạng ngây ngất như vậy như một lần St. Paul rơi vào, và người ấy biết có một người bệnh cần một bát cháo, thì tốt hơn nên rút lui khỏi cơn ngây ngất vì tình thương và phụng sự những kẻ thiếu thốn¹³⁹.

¹³⁷ Blakney, tr. 210.

¹³⁸ Ibid., tr. 13.

¹³⁹ Ibid., tr. 14.

VIII. GHI CHÚ VỀ “NAM MÔ A DI ĐÀ PHẬT”

Mục tiêu cứu cánh của giáo lý Tịnh Độ là hiểu biết được ý nghĩa của việc “*Niệm Phật*”, nhờ đó mà các tín đồ sẽ được vãng sinh Tịnh Độ. Trong khi *Niệm Phật*, những mâu thuẫn hóa giải và được hài hòa trong “sự kiên cố của đức tin”.

Niệm Phật nghĩa đen là “nghĩ đến Phật”. *Niệm* (tiếng Trung Hoa là 念 và tiếng Phạn là *smiriti*) có nghĩa là “ghi nhớ”. Tuy nhiên, trong Chân Tông nó có nghĩa rộng hơn là chỉ nghĩ đến Phật, đó là nghĩ đến Tên¹⁴⁰ ngài, tri nó trong tâm thức. Cái Tên ấy gồm sáu chữ hay âm: *nam mô a di đà phật* (Hoa ngữ: 南無阿彌陀佛). Thật ra, cái Tên ấy bao gồm một cái gì nhiều hơn là tên Phật, vì nó thêm chữ *Nam Mô*. *Nam Mô* tiếng Phạn là *namas* (hay *namo*), có nghĩa là “đảnh lễ”. Do đó, cái Tên ấy là “Đảnh lễ đức Phật A Di Đà” và được xem là “tên” của đức A Di Đà.

Sự giải thích câu “Nam Mô A Di Đà Phật” của các tín đồ Tịnh Độ có một cái gì vượt hơn nghĩa đen, mặc dù không hề có tính cách thần bí hay bí truyền. Thật ra nó có tính cách triết lý. Khi đức Di Đà được xem là đối tượng đảnh lễ, ngài tách biệt khỏi kẻ sùng mộ tự đứng một mình. Nhưng khi chữ *Nam Mô* được thêm vào Tên ngài thì tất cả có một ý nghĩa mới, bởi vì bây giờ nó tượng trưng sự hợp nhất của đức Di Đà và kẻ sùng mộ, ở đó nhị nguyên tính không còn nữa. Tuy nhiên, điều ấy không có nghĩa là kẻ sùng mộ bị biến mất hay chìm vào đức Di Đà đến nỗi cá tính hần không còn được như chính nó. Sự hợp nhất có đó như là “Nam Mô” cộng với “A Di Đà Phật”, nhưng cái *Nam Mô* (*ki*) không biến mất đi. Nó có đó như thể là không có đó. Lưỡng ứng tính này chính là sự huyền bí của *Niệm Phật*. Nói theo thuật ngữ thì đó là sự hợp nhất của *ki* và *hò*, và sự huyền bí ấy được gọi là tính chất bất khả lĩnh hội của Phật trí (Buddhajna). Giáo lý Chân Tông quay chung quanh cái trục bất khả tư nghì này (Phạn ngữ: *acintya*).

Giờ đây ta thấy rằng *Niệm Phật* hay *Danh hiệu*, hay “Nam Mô A Di Đà Phật” là tâm điểm của đức tin Chân Tông. Khi thể nghiệm được điều này, kẻ sùng mộ đạt được “sự kiên cố của đức tin”, ngay cả trước khi hần thực sự được vãng sinh Tịnh Độ. Vì Tịnh Độ không còn là một biến cố sau khi chết, nó ở ngay trong cái *sahalokadhatu*, cái thế giới của những đặc thù này. Theo Saichi, ông đến Tịnh Độ như thể đó là nhà hàng xóm và lúc nào thích về nhà mình thì về.

i

Quả thật, tôi là một người sung sướng!

Tôi viếng Tịnh Độ bao nhiêu lần tùy thích:

Tôi đến đó và tôi trở về,

Tôi đến đó và tôi trở về,

Tôi đến đó và tôi trở về,

“Nam Mô A Di Đà Phật, Nam Mô A Di Đà Phật!”

Khi Saichi ở Tịnh Độ, thì “ở đó” chỉ cho thế gian này; và khi ông ở thế gian này, thì “ở đó” là Tịnh Độ; ông đi đi về về giữa đây và đó. Sự thật là ông không thấy có sự phân biệt giữa hai cõi. Thường ông còn đi xa hơn thế.

ii

Tôi sung sướng làm sao!

“Nam Mô A Di Đà Phật!”

Tôi là Cõi Cực Lạc,

Tôi là Đấng Từ Phụ,

“Nam Mô A Di Đà Phật! Nam Mô A Di Đà Phật!”

iii

¹⁴⁰ Hoa ngữ: *danh hiệu*; Phạn ngữ: *namadheya*.

Cõi Tịnh Độ của Phật chiếu sáng rực rỡ,
Và đó là Tịnh Độ của tôi!
“Nam Mô A Di Đà Phật! Nam Mô A Di Đà Phật!”

iv

Ô Saichi đâu là Cực Lạc của người?
Cực Lạc của ta ngay tại đây.
Đâu là biên giới
Giữa thế gian này và Cõi Cực Lạc?
Con mắt chính là biên giới¹⁴¹.

Đối với Saichi, “Oya-sama” hay “Oya” không những chỉ có nghĩa là đức A Di Đà mà thường là nhân cách hóa câu “Nam Mô A Di Đà Phật”. Đối với ông, đôi khi cả ba cái đó là một: A Di Đà như là đấng Từ Phụ (Oya-sama), Danh hiệu (“Nam Mô A Di Đà Phật”), và Saichi.

v

Khi con đánh lễ lên ngài, hồi đức Phật,
Đây là một vị Phật đánh lễ một vị Phật khác.
Và chính ngài đã khiến con rõ được sự kiện này, hồi đức Phật!
Saichi rất cảm kích ân huệ ấy.

Khi ta đọc hết những hàng này tuôn trào bất tận từ những kinh nghiệm nội tâm của Saichi về câu “Nam Mô A Di Đà Phật” như là biểu tượng cho sự hợp nhất của *ki* và *hò*, ta cảm thấy một cái gì lỗi cuốn vô cùng trong đời sống của người thợ làm guốc mộc mạc này ở những miền hẻo lánh của một xứ Viễn đông. Eckhart thì thật là phi thường. Thiên thì hầu như bất khả tư nghị, nhưng Saichi thì thật là gần gũi đến nỗi ta cảm thấy như đến thăm xưởng làm của ông và xem những phôi bào rơi khỏi những mảnh gỗ.

vi

Ô Saichi cái gì khiến người làm việc?
Tôi là vì “Nam Mô A Di Đà Phật”.
“Nam Mô A Di Đà Phật! Nam Mô A Di Đà Phật!”

vii

Tôi thấy cảm kích làm sao!
Tất cả những gì tôi làm trên thế gian này,
Công việc hàng ngày để sinh nhai của tôi,
Tất cả đều chuyển thành việc xây dựng Tịnh Độ.

viii

Tôi làm việc trên thế gian này cùng với tất cả chư Phật,
Tôi làm việc trên thế gian này cùng với tất cả chư Bồ Tát;
Tôi sống ở đây được che chở bởi đấng Từ Phụ;
Tôi biết nhiều người đã đi con đường này trước tôi.
Tôi du hí trong câu Nam Mô A Di Đà Phật.
Tôi sung sướng làm sao với ân huệ!
“Nam Mô A Di Đà Phật!”

Nhìn Saichi làm việc cùng với chư Phật và Bồ Tát khắp cả vũ trụ¹⁴² hẳn là một cảnh rất là hứng khởi. Một cảnh chuyển hóa từ cõi Tịnh Độ! So với điều này, Eckhart có vẻ như vẫn còn miệt mài

¹⁴¹ Điều này khiến ta nhớ đến Eckhart.

¹⁴² Saichi đã nói như vậy:

Thật là một phép lạ!

Câu “Nam Mô A Di Đà Phật” tràn đầy toàn thể thế giới!

một cái gì thuộc thế gian này. Ở Saichi, tất cả đều phát xuất từ cái bí ẩn của câu “Nam Mô A Di Đà Phật”, trong ấy không có sự phân biệt giữa “những khoảnh khắc ngây ngất” và “tình thương đối với người láng giềng”.

Có một phương diện khác trong đời sống của Saichi khiến ông gần gũi với đời sống của một Thiền giả. Vì đôi khi ông vượt qua cả câu “Nam Mô A Di Đà Phật”, vượt qua sự hợp nhất của *ki* và *hò*, vượt qua tính chất lưỡng ứng của sự khốn nạn và sự cảm kích, của khốn khổ và niềm vui. Ông “lãnh đạm”, “lơ đễnh”, “xuất thế”, hay “vô tư” như thế ông xuất hiện trần trụi khỏi “hiện tính” của sự vật.

ix

Tôi hoàn toàn lãnh đạm!

Không niềm vui, không cảm kích!

Nhưng chẳng có nỗi đau nào thay chỗ cho niềm cảm kích.

x

“Ô Saichi, là nhà ngươi ấy,

Ngươi có mang ơn đức Di Đà không?”

“Tôi chẳng có cảm giác đặc biệt gì,

Dù tôi có lắng nghe [những bài thuyết pháp] bao nhiêu lần;

Và chẳng vì lý do gì cả.”

Dù sao đi nữa, Saichi là một trong những tín đồ Tịnh Độ thâm trầm nhất, một người thực sự thể nghiệm cái huyền bí của sự hợp nhất giữa *ki* và *hò*, như được biểu tượng trong câu “Nam Mô A Di Đà Phật”. Ông sống nó mỗi khoảnh khắc của đời sống ông, vượt qua tất cả những phi lý luận lý và những bất khả của từ nghĩa luận.

xi

Ô Saichi¹⁴³, ta là kẻ may mắn nhất!

Tôi hoàn toàn thoát khỏi mọi thứ khổ não,

Không còn bị quấy rầy bởi bất cứ gì thuộc thế gian này.

Tôi cũng chẳng buồn niệm “Nam Mô A Di Đà Phật!”

Tôi được cứu rỗi bởi lòng từ của ngài [hỡi đức Di Đà!]

Tôi mới hài lòng với ân điển của ngài làm sao!

“Nam Mô A Di Đà Phật!”

xii

Khi đi dọc theo con đường núi, tôi thích hút thuốc làm sao!

Tôi ngồi xuống bên đường một lát, tôi bình thần rút ống điếu ra và tâm trí không chút phiền nào.

Nhưng giờ đây ta hãy về nhà, ta đi cũng khá lâu rồi, bây giờ ta hãy về nhà.

Những bước chân của tôi mới nhẹ nhàng làm sao khi chúng bước về nhà!

Đầu óc tôi chỉ nghĩ đến cuộc hành trình trở xứ Phật Di Đà.

“Nam Mô A Di Đà Phật! Nam Mô A Di Đà Phật!”¹⁴⁴

Và thế giới này là do đáng Từ Phụ ban cho tôi!

Đó là niềm vui của tôi!

“Nam Mô A Di Đà Phật!”

¹⁴³ Saichi thường mở đầu những lời thổ lộ của ông bằng cách tự nhủ “Ô Saichi” rồi hỏi sau lại quên mất cách mình mở đầu. Do đó “ngươi” và “ta” đâm ra lẫn lộn. Ở đây sự chính xác của văn phạm không được đếm xỉa đến.

¹⁴⁴ Sản phẩm phụ lục này lẽ ra còn hai phần phụ lục nữa là “Những Lá Thư của Rennyō” và “Trích Nhật Ký của Saichi”. Rennyō và Saichi là hai tín đồ Tịnh Độ Chân Tông người Nhật. Rất tiếc tôi không tìm được nguyên tác Nhật ngữ nên tôi đành bỏ vậy. Và lại, hai chương ấy cũng chỉ tán rộng thêm cho chương “Ghi Chú về Nam Mô A Di Đà Phật” nên tôi nghĩ bỏ đi cũng chẳng hại gì (NH).