

KHÔNG LÀ DUYÊN KHỞI

Hồng Dương

---o0o---

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 28-7-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

Link Audio Tại Website <http://www.phatphaponline.org>

---o0o---

Duyên khởi có nghĩa là hết thấy hiện tượng đều do nhân duyên mà phát sinh, liên quan mật thiết với nhau, nương vào nhau mà tồn tại. Nói theo thuật ngữ Phật giáo thời “tất cả pháp là vô thường, vạn vật vô ngã, hết thấy đều không”.õ “Không” có nghĩa là “vô tự tính”, không có yếu tính quyết định. Với lời tuyên thuyết của Bồ tát Long Thọ: “Các pháp do duyên khởi nên ta nói là Không” (Trung luận, XXIV.18), đa số học giả sử dụng Không và Duyên khởi như đồng nghĩa. Đó là điều D. T. Suzuki phản đối kịch liệt.

Trong Thiên luận, Tập Hạ, Tuệ Sỹ dịch, ông nhận xét: “Khi các người theo đạo Phật nhắc tới chuỗi duyên sinh (hetu-pratyaya hay kàrana-samutpàda) để cắt nghĩa sự cấu tạo của một đội thuyền hay chế tác một Phật tượng, và nói rằng không có thứ gì được tạo ra mà không có các nhân và các duyên, và nói thêm nữa rằng chúng không đến từ những phương hướng nhất định nào, ý tưởng này có thể hình như nhắm tới sự đồng nhất của tương đối tính và tánh Không.”

Ông cho rằng các học giả sai lầm muốn đồng nhất thuyết tánh Không (Sùnyatà) với thuyết tương đối tính: “Theo họ, tất cả vạn hữu đều không, vì hiện hữu của chúng hoàn toàn bị chi phối bởi nguyên lý tương đối tính, cũng giống như nói rằng tất cả vạn hữu được buộc vào định luật nhân quả. Nếu triết lý đạo Phật tựa trên nhân duyên và nghiệp báo, đây chỉ cho tương đối tính; nếu tất cả vạn hữu là như thực vì mạng lưới nhân quả bủa lên toàn bộ đẳng cấp của hiện hữu, và nếu chúng mang bản sắc là tánh Không như thế, tánh Không là tương đối tính. Nhưng sự đồng nhất tánh Không và tương đối tính này khó mà chấp nhận được; cái gọi là đồng nhất chỉ là sự hỗn hợp. Những học giả này không nắm trọn mục đích của Đại thừa, họ vẫn giữ nguyên lập trường cố hữu của mình, tức lập trường đại khái có sẵn trước khi thức tỉnh giác quan nội tại mà chúng ta đã đề cập tới. Tương đối tính là

một trong những khái niệm mà chúng ta đã dệt thành lúc chiêm quan hiện hữu từ quan điểm hữu và vô, ở đó mọi vật đều có đối thể của nó. Mỗi “A” đều kèm theo cái “phi A” của nó. Từ vị trí này, người ta không thể bước vào cảnh giới của tánh Không; phải rời hẳn vị trí đó. Bao lâu triết gia còn níu chặt vào đây, tương đối tính của ông vẫn sẵn đuôi ông từng bước. Ông không thể kéo vật nào ra khỏi nó; không bao giờ nó tự biến hình để trở thành tánh Không, để đi vào thế giới của tánh Không. Hiện hữu tự nó phải được sửa soạn để thực hiện một bước nhảy. ... Cứ ở lại trên mặt lưỡng nguyên đó, rồi sẽ không bao giờ có thể bắc cầu được giữa hố cách của tương đối tính và tánh Không. Vạn hữu trong thế gian là tương đối, vì tự tính của chúng vốn không, không có ngược lại.”

Theo ông, thuyết duyên sinh (kàrana-samutpàda) chỉ có thể áp dụng cho thế giới của lưỡng nguyên và của tụ tập. Chừng nào còn bị ràng buộc vào một thế giới của những sai biệt, chúng ta thấy đâu cũng duyên sinh và tương đối, bởi vì đây là nơi chúng hoạt dụng. “Nhưng vì không hề thỏa mãn với tình trạng này, chúng ta nhảy vào sự sống hay sự chết qua vực thẳm không đáy khơi mở trước mắt. Bước nhảy đặt vào cõi Không, và chúng ta nhận ra rằng cuối cùng chính cái Không nằm dưới thế giới của những nhân và những duyên đó.”

Quan điểm của ông là do Không mà có tạo tác của nhân duyên. “Không đến trước nhưng không phải trước trong thời gian vì thời gian giả định một chuỗi duyên sinh; cái đến trước có nghĩa là cái căn bản. Khi người ta có thể nghĩ đến duyên sinh hay tương đối tính được là vì chúng đã có sẵn trong Không.” Hay nói theo Bồ tát Long Thọ: “Dĩ hữu Không nghĩa cố, nhất thiết pháp đắc thành” (Trung luận, XXIV.14; Do tánh Không mà tất cả được thành tựu và hợp lý).

Đặc biệt đáng lưu ý là tuy nói thế nhưng suốt Trung luận không thấy Bồ tát Long Thọ dùng tánh Không để thuyết giảng Duyên khởi, không thấy bài tụng nào đề cập sự sinh khởi sự vật từ tánh Không của chúng. Ngược lại hầu như Trung luận chỉ thường xuyên sử dụng Duyên khởi để thuyết giảng tánh Không, chỉ đề cập tánh Không mọi khi nói đến một sự vật do duyên sinh. Điển hình là bài tụng XXIV.19i: “Chưa từng thấy có bất cứ pháp nào không sanh từ nhân duyên, Thế nên tất cả các pháp đều Không.”

Trong bài tụng I.3, Ngài nói đến bốn loại duyên, duyên ở đây là “pháp làm duyên” (duyên pháp) tức hiện tượng có thể trưng ra nhằm cắt nghĩa điều kiện liên hệ đến sự sinh khởi của một hiện tượng khác gọi là “pháp duyên

khởi” hay “quả do duyên sinh”. Ngoài ra, sự liên hệ giữa hai pháp, pháp làm duyên và pháp duyên khởi, cũng được gọi là duyên và được đặt tên tùy thuộc đặc tính của duyên pháp.

Như vậy, vin vào thuyết Duyên khởi ta suy ra một phép luận chứng giải thuyết tánh Không của hiện tượng bằng cách phân tích những yếu tố tạo điều kiện để hiện tượng xuất hiện. Tuy hiện tượng xuất hiện đồng thời với sự hội đủ các duyên nhưng khi phân tích và lý luận thời các duyên pháp xem như điều kiện có trước hiện tượng trên phương diện thời gian, bản thể luận, và/hay luận lý. Chính kinh Bát nhã dạy rằng các pháp hiện hữu tương quan liên hệ như là những kết quả của những tập hợp duyên sinh và do đó chúng là Không. Nói cách khác, vì tùy thuộc một số điều kiện tác thành tất yếu, một khung ý niệm làm hệ quy chiếu nên sự vật thay đổi sắc tướng theo với sự thay đổi điều kiện tác thành hay hệ quy chiếu. Bởi thế mới nói sự vật là Không. Tạm gọi phép luận chứng y cứ một hệ quy chiếu như vậy là phép luận chứng dị thời.

Thuyết tánh Không cũng như thuyết Duyên khởi có thể dẫn khởi một phép luận chứng khác nhưng cùng với phép luận chứng dị thời giải thuyết chung một tánh là tánh vô tự tính hay tánh vô thực thể. Về tánh Không, kinh Pháp Aán nói: “tự tánh của Không là không có vị trí trong không gian, không có hình tướng, không thể khái niệm được, chưa bao giờ từng sinh khởi, tri kiến không nắm bắt được, và thoát ly mọi sự nắm bắt.” Vậy giải thuyết duyên khởi căn cứ trên tánh Không có nghĩa là giải thuyết chúng bởi ngay tự tánh của chúng. Tự tánh này “không nằm trên bình diện có không, không nằm trong khuôn khổ các vọng tưởng, không có tướng sinh, không có tướng diệt và vượt thoát mọi tri kiến.” (Kinh Pháp Aán) Do đó luận chứng nương trên tánh Không để thuyết minh động lực của cấu trúc các mối quan hệ nhân duyên tất nhiên độc lập với mọi khung ý niệm hay mọi pháp làm duyên. Hãy gọi phép luận chứng không nương vào bất cứ hệ quy chiếu nào là phép luận chứng đồng thời.

Hai danh từ dị thời và đồng thời dùng ở đây chỉ vào hai lối luận chứng khác nhau chứ không phải là những khái niệm về thời gian. Thay vì dùng luận chứng dị thời để xiển dương tánh vô tự tính của vạn vật, nghĩa là sử dụng Duyên khởi để giải thuyết tánh Không, Hoa nghiêm tông sử dụng phép luận chứng đồng thời giải thuyết duyên khởi nương vào nguyên lý hỗ tức hỗ nhập, do đó kết đồng hai thuyết Duyên khởi và tánh Không. Điểm đặc biệt của cách thức Hoa nghiêm giải thuyết duyên khởi là vin vào tánh Không mà

tiếp cận duyên khởi, do đó áp dụng luận chứng đồng thời để thuyên giải một giáo pháp nguyên hướng về dị thời.

Thí dụ quan hệ rui-nhà mà Pháp Tạng nêu ra trong Ngũ giáo chương là một thí dụ nổi danh cho thấy sự khác biệt giữa hai lối luận chứng, dị thời và đồng thời, trong phương cách giải thích Duyên khởi. Luận chứng dị thời phân tích cái rui có trước cái nhà trên phương diện thời gian, bản thể luận, và luận lý, nghĩa là, cái rui là một trong những điều kiện tác thành sự sinh khởi cái nhà, do đó mà có danh từ duyên khởi. Ngược lại, Hoa nghiêm chủ trương rui và nhà đồng thời câu khởi, tương tức tương nhập. Nghĩa là, cái rui là nhân của cái nhà đồng thời cái nhà là nhân của cái rui. Trong quan hệ hỗ tức hỗ nhập, cái rui không có trước cái nhà, cũng như cái nhà không có trước cái rui dù trên phương diện thời gian, bản thể luận, hay luận lý. Nói cách khác, cái rui tùy thuộc cái nhà chừng nào thời cái nhà tùy thuộc cái rui chừng ấy. Không cái nào có trước cái nào. Rõ ràng đây là một luận chứng đồng thời.

Lập trường nói trên của Hoa nghiêm phù hợp với quan điểm của thuyết Tánh Không (Sùnyavàda) chủ trương đồng nhất đối cực y cứ một tầng mức độ sâu hơn, siêu việt sự phân hai duyên khởi và tánh Không. Nhưng thay vì nhấn mạnh duyên khởi ngay từ đầu là Không, Hoa nghiêm nhấn mạnh ngược lại duyên khởi là dụng của Không, là biểu tướng hữu vi của tánh Không.

Trong kinh Duy ma cật sở thuyết (Tuệ Sỹ dịch và chú giải), có đoạn thuật lại lời của Duy ma cật khuyên Ma ha Ca chiên diên nên từ bỏ luận chứng dị thời và dùng luận chứng đồng thời để giải nghĩa pháp thật tướng: “Thưa ngài Ma ha Ca chiên diên, đừng lấy tâm hành sinh diệt mà giải nghĩa pháp thật tướng. Ma ha Ca chiên diên, các pháp rốt ráo không sinh không diệt; đó là nghĩa vô thường. Năm thủ uẩn rốt ráo, trống không, không có gì sinh khởi; là nghĩa của khổ. Các pháp rốt ráo không có gì; là nghĩa của Không. Ngã và vô ngã không hai; là nghĩa vô ngã. Các pháp nguyên lai không bùng cháy, nay chẳng có gì là dập tắt; đó là nghĩa tịch diệt.”

Xét trên phương diện luận chứng, điều Suzuki phản đối thực ra là luận chứng dị thời chứ không phải công thức “Duyên khởi = Không” đồng nhất trên phương diện đồng nghĩa với Vô tự tính. Như Suzuki nói trong đoạn văn trích dẫn trên, Thiền quan niệm “do Không mà có tạo tác của nhân duyên”, do đó Thiền có khuynh hướng thiên về luận chứng đồng thời để phân tích tánh vô thực thể của thế giới hiện tượng. Nhưng chớ tưởng lầm vì thế mà cho rằng Thiền không lý đến Duyên khởi mà chỉ chấp nhận tánh Không mà thôi. Thí dụ sau đây trích dẫn từ Lâm Tế ngữ lục (Lâm Tế ngữ lục. Trần

Tuấn Mẫn dịch và chú) là để biện minh rằng cái mà Thiền bác bỏ không phải là Duyên khởi mà là lối luận chứng dị thời dẫn phát từ Duyên khởi.

Tổ Lâm Tế nổi tiếng trong Thiền giới bởi lối tiếp xử thẳng và bạo với môn sinh. Thực ra vì Tổ thấy rõ những đường lối tu hành của số đông vẫn còn phụ thuộc nặng nề lối luận chứng dị thời, giải thích mọi hiện tượng trong vòng duyên khởi, sinh diệt. Tổ thiết tha trong việc giáo hóa môn sinh theo phép tu đốn ngộ truyền từ Lục tổ Huệ Năng nên nói mạnh mẽ thức tỉnh họ ra khỏi con mê, chỉ biết phí sức theo đuổi những mộng huyễn, tu loanh quanh trong vòng hữu vi, học kinh, trì giới, và mặc tọa, chưa phải là con đường giải thoát khỏi luân hồi mà đức Phật chỉ dạy. (Trong kinh Kim Cang đức Phật có nói bài kệ: “Nhất thiết hữu vi pháp, Như mộng, huyễn, bào ảnh, Như lộ diệt như điện, Ứng tác như thị quán”)

Tổ dạy khi tu hành phải có sự hiểu biết (kiến giải) chân chánh Phật pháp không y cứ vào bất cứ khung ý niệm và điều kiện nào, nghĩa là bỏ mọi chướng ngại về hình thức, về danh từ, khái niệm xuống: “Chỉ có đạo nhân không y cứ (vô y đạo nhân) nghe pháp là mẹ của chư Phật mà thôi. Cho nên Phật từ chỗ không y cứ mà sanh, nếu ngộ sự không y cứ, thì Phật cũng không có sự đắc. Nếu thấy như vậy thì gọi là kiến giải chân chánh.” Đạo nhân không y cứ là vị đạo nhân tự tại, không tựa, không nắm chấp vào đâu cả. Ở đây có thể hiểu là tự tánh.

Hãy đọc tiếp: “Người học không hiểu bèn chấp vào danh cú, bị cái tên phạm thánh kia ngăn ngại, cho nên mắt đạo bị ngăn che không được rõ ràng. Còn như mười hai phần giáo điển là nói về mặt nổi. Kẻ học không hiểu bèn hướng vào cái danh cú hiển lộ ra mà sanh kiến giải; đều là nương tựa cả. Phải rơi vào nhân quả, chưa thoát khỏi sinh tử trong ba cõi. Nếu các ông muốn thoát được sinh tử, đi ở được tự do, thì ngay đây phải biết lấy cái người đang nghe pháp, không hình, không tướng, không rễ, không gốc, không chỗ ở, linh hoạt tươi tươi, ứng vào vạn loại mà làm, chỗ dùng chỉ là chỗ không. Cho nên tìm thì lại xa, cầu thì lại trái, gọi là bí mật.”

Nói như thế không phải là Tổ bác bỏ lý duyên khởi, bằng chứng là ngay trước đoạn này lý ấy được đề cập: “Nếu có thời đều là cảnh y biến cả, có cái y cứ Bồ đề, cái y cứ Niết bàn, cái y cứ giải thoát, cái y cứ tam thân, cái y cứ cảnh trí, cái y cứ Bồ tát, cái y cứ Phật, các ông tìm cái chi trong quốc độ y biến?” Tổ muốn khuyên môn sinh tránh lối luận chứng dị thời để khỏi rơi vào thế giới nhân quả, thế giới của khổ đau. Chỉ có thế giới của tánh Không, không hình, không tướng, không rễ, không gốc, không chỗ ở, là thế giới của

tự do. Như thế có nghĩa là tự do luôn luôn ở ngay đây và bây giờ, không cần đi đâu xa để tìm kiếm.

Theo Tổ, thế giới của duyên khởi thuộc về thế giới luân hồi (samsara), còn thế giới của tánh Không thuộc về thế giới của tự do và giải thoát (nirvana). Ta có cảm giác sự phân hai, tánh Không tương ứng với giác ngộ và Duyên khởi tương ứng với trói buộc và khổ đau, tạo ra một căng thẳng giữa Duyên khởi và tánh Không. Bởi vì nếu ngộ là kết quả do thực hành những pháp hữu vi như học kinh, trì giới, và mặc tọa, thì như Suzuki nói trên, từ vị trí bị trói buộc trong chuỗi dây duyên sinh không thể nào bước vào thế giới của tánh Không mà không thực hiện một bước nhảy tối hậu. Hành giả luôn luôn bị trói buộc trong vòng nhân quả nghiệp báo. Nhưng nếu ngộ hiểu như là không do nhân duyên tạo tác thì tánh phổ biến của luật tắc duyên khởi bị tổn hại vì mạng lưới tương giao nhất thể bị chọc thủng bởi sự xuất hiện một cảnh giới mới lạ, cảnh giới giải thoát, không tùy thuận luật tắc duyên khởi, không thể dùng tư duy để suy diễn và ngôn ngữ để mô tả. Tuy nhiên, sự căng thẳng giữa Duyên khởi và tánh Không sẽ tan biến nếu nhận thức rằng tổ Lâm Tế mặc nhiên sử dụng phép luận chứng đồng thời, không vin trên thuyết Duyên khởi để tiếp cận tánh Không.

Giáo lý phát xuất từ phép luận chứng đồng thời là đốn giáo: ngộ là ngộ tức thời. Tổ Lâm Tế phát biểu như sau: “Này các Đại đức, các ông mang bát, mang đũa, gánh phân chạy khắp hàng xóm mà cầu Phật cầu Pháp. Nay các ông dong ruổi cầu tìm như thế, các ông có biết nó thế nào chăng? Nó rất linh hoạt tươi mướt, chẳng có gốc gác gì, gom lại chẳng tụ, gạt ra chẳng tán, cầu tìm thì nó rời xa, không cầu tìm thì ở trước mắt. Ôi âm thanh kỳ diệu thay! Nếu ai không tin thì trăm năm lao nhọc.

Này các Đạo lưu, trong một sát na liền vào thế giới Hoa tạng, vào quốc độ Tì lô giá na, vào quốc độ giải thoát, vào quốc độ thần thông, vào quốc độ thanh tịnh, vào pháp giới, vào dơ, vào sạch, vào phạm, vào thánh, vào nga qui, súc sanh, tìm kiếm khắp nơi đều không thấy có sanh tử, chỉ có cái danh sông!”

Đoạn văn vừa trích hàm ý một kết quả thứ hai của cách tiếp cận Giác ngộ bằng luận chứng đồng thời. Đó là không dạy ngồi thiền để cầu giải thoát. Tổ nói rõ: “Này các Đại đức, sơn tăng này nói bên ngoài không có pháp, người học không hiểu, bèn quay vào trong mà sanh kiến giải, liền dựa vào tường mà ngồi, lưỡi chাম lên niếu, lặng yên bất động, cho đó là Phật pháp của cửa Tổ. Thật sai lầm lắm vậy! Nếu các ông cho rằng cảnh thanh tịnh bất động là

đúng, thì các ông đã nhận cái vô minh kia làm ông chủ.” Không tin tọa thiền nhập định dẫn tới giác ngộ tức là không tin có quan hệ nhân quả giữa ngồi thiền và giác ngộ. Sự không chấp nhận một quan hệ nhân quả như vậy chẳng những dẫn đến sự coi thường phép mặc tọa mà ngoài ra còn chỉ trích bất cứ hoạt động nào hướng tới một mục tiêu định sẵn. Tổ bảo: “Theo chỗ thấy của sơn tăng này thì không như nhiều kẻ khác: cứ việc bình thường, mặc áo ăn cơm, vô sự qua ngày. Các ông ở khắp nơi đến đây đều là có lòng cầu Phật, cầu Pháp, cầu giải thoát, cầu vượt ra khỏi ba cõi. Lũ ngu! Các ông muốn ra khỏi ba cõi mà đi đâu?”

Phép luận chứng đồng thời đưa Thiền đến thái độ lơ là giới hạnh và không thấy cần tọa thiền nhập định. Tuy nhiên thái độ này đòi hỏi phép luận chứng dị thời để qui định mối liên hệ giữa tu hành và hạnh quả. Mặt khác, giác ngộ không do nhân duyên tạo tác cần phải tiếp cận bằng phép luận chứng đồng thời. Như vậy giữa hai phép luận chứng đồng thời và dị thời có sự căng thẳng. Cho nên Thiền theo Hoa nghiêm chủ trương nghịch lý đồng nhất Duyên khởi và Không. Tổ Lâm Tế phát biểu như sau: “Các ông hãy tùy chỗ mà làm chủ. Lập xứ đều là chơn. Cảnh đến thì lay chuyển chẳng được. Dù cho có tập khí và ngũ vô gián nghiệp từ xưa kia đi nữa, thì tự nó thành biển cả giải thoát.” Nói như thế có nghĩa là không cần phải lo đến nghiệp báo sinh tử vì luân hồi và niết bàn là không hai.

Quan hệ nghịch lý giữa tánh Không và Duyên khởi được phô diễn trong công án Con chồn hoang của Bách Trượng (Vô môn quan, Huệ Khai. Trần Tuấn Mẫn dịch và chú). Sau một buổi nghe Hòa thượng Bách Trượng giảng pháp, một lão già thú nhận là chồn chứ chẳng phải người. Xưa đời Phật Ca Diếp đã tu ở núi Bách Trượng này. Bị đọa làm thân chồn hoang năm trăm kiếp vì nghĩ rằng giác ngộ thời không còn bị ràng buộc bởi luật nhân quả, nên trả lời “Không rơi vào nhân quả (Bất lạc nhân quả)” khi một học tăng hỏi: “Bậc đại tu hành còn rơi vào nhân quả không?” Nay xin Hòa thượng giúp cho một lời chuyển ngữ và hỏi: “Bậc đại tu hành còn rơi vào nhân quả không?” Hòa thượng Bách Trượng trả lời, “Chẳng che mờ nhân quả (Bất muội nhân quả)”, có nghĩa là sau khi giác ngộ vẫn tiếp tục không tránh được, không che mờ được sự ràng buộc vào nghiệp, đương nhiên thấy rõ ràng còn trong vòng chi phối bởi luật nhân quả. Nghe xong, lão già đại ngộ, tin cho biết đã thoát thân chồn hoang, xác còn ở sau núi, và xin xếp đặt đúng theo lệ tăng chết. Hòa thượng Bách Trượng ra lệnh thầy tri sự chuẩn bị tang lễ cho một vị tăng. Tăng chúng tuân theo nhưng thắc mắc thấy mọi người an lành mà sao lại sửa soạn chôn cất. Sau khi dùng ngộ, Hòa thượng dẫn tăng

chúng đến sau hốc núi, dùng trượng khều ra một xác chồn hoang rồi đem hỏa táng.

Tôi đến Hòa thượng thượng đường, kể lại chuyện. Hoàng Bá (học trò của Bách Trượng và thầy của Lâm Tế) mới hỏi: “Người xưa vì đáp sai một lời chuyện ngữ mà bị đọa làm thân chồn hoang năm trăm kiếp. Giả thử câu nào cũng không đáp sai thời sao?” Hòa thượng bảo Hoàng Bá lại gần để nói cho nghe. Hoàng Bá lại gần, tát Hòa thượng một chưởng. Hòa thượng vỗ tay cười tỏ ra đồng ý, gọi đệ tử là “tên Hồ đồ râu”, tên gọi đùa tỏ Bồ đề đạt ma.

Trên phương diện triết học, vấn đề chính yếu đem ra bàn cãi là nên giải thuyết công án như thế nào, hoàn toàn y chiếu bản văn mà khẳng định luật nhân quả và phủ định tánh vô vi, hay là theo cách nghịch lý tựa trên chủ trương đồng nhất hữu vi và vô vi nương vào sự kết đồng đối cực ở tầng mức sâu thẳm hơn. Hai cách giải thuyết này phát xuất từ lối trình bày câu chuyện trong công án, xem như gồm có hai phần. Phần đầu kể lại đối thoại giữa Hòa thượng Bách Trượng và vị sư già hóa chồn xưa kia trụ trì cũng ở tại Bách Trượng, đưa tới sự thoát thân chồn và lễ táng tăng. Phần hai kể lại Bách Trượng bị đệ tử Hoàng Bá vặn hỏi về ý nghĩa nhân quả, nhận một cái tát do đệ tử hành động đúng y giáo pháp chỉ thẳng của mình, và cuối cùng vui vẻ tỏ ra đồng ý với đệ tử.

Hơn nữa, hai phần câu chuyện trên tương ứng với hai mức nghịch lý tương quan. Mức nghịch lý đầu tùy thuộc bản văn là bằng lời nói phủ nhận sự bị nhân quả ràng buộc, vị sư già do nghiệp mà hóa sinh thân chồn chịu khổ sở liên miên vô số kiếp, nhưng cuối cùng được giải thoát nhờ nghe Bách Trượng khẳng nhận sự chế ngự của nhân quả. Nghịch lý ở chỗ tư tưởng phủ định sự bị nhân quả trói buộc dẫn tới kết quả là bị nhân quả trói buộc không dứt và khẳng định sự bị trói buộc thời dẫn tới kết quả được giải thoát. Mức nghịch lý thứ hai căn cứ trên ý niệm rơi vào nhân quả không phải do nghiệp như trường hợp đầu, mà do phủ định tánh bất khả ly giữa nghiệp và ngộ, nghĩa là do cái ý nghĩ mà cách giải thích theo bản văn trong phần đầu cho là không đúng.

Sự bàn cãi thật ra xoay quanh hai phép luận chứng, dị thời và đồng thời. Phép luận chứng dị thời thuyết minh duyên khởi (nhân quả) và chứng ngộ (vô vi) đều là những quá trình nhân duyên sinh khởi. Phép luận chứng đồng thời ngược lại, xác quyết bản thể của duyên khởi và chứng ngộ không bị nhân quả chi phối, cả hai đều là biểu tượng của tánh Không. Ý nghĩa của cuộc bàn cãi không phải để hơn thua về trò chơi chữ mà thật ra để tạo một

thông điệp về cách Thiền tiếp cận đạo đức và xã hội như thế nào. Một khía cạnh của vấn đề do công án đặt ra là nếu xem ngộ như vượt lên trên nghiệp do phủ nhận nhân quả hay thiên trọng tánh Không thời kết quả là không cần thiết tu dưỡng đạo đức, trau dồi đức hạnh, và thiếu tinh thần trách nhiệm đối với xã hội. Mặt khác, nếu xem ngộ như còn bị nghiệp trói buộc thời bậc đại tu hành cũng không mấy khác với kẻ phàm phu vốn sẵn Phật tánh. Đây là trạng thái thụ động, nhắm mắt theo thầy, không bao giờ tìm cách thể hiện chân tánh tự tại và năng sanh.

Nói cho đúng, phải công nhận rằng một mặt, Thiền có khuynh hướng thiên trọng tự do, vượt thoát mọi khuôn khổ, mọi quy luật, mọi hạn định, nhưng mặt khác, chủ trương tự kỷ khắc chế, tôn trọng thanh quy, và sống theo tinh thần Bách Trượng, “một ngày không làm, một ngày không ăn”. Hai mặt tuy tương phản nhưng cùng chung mục đích là chứng thực Bát nhã. Sau đây là một đoạn văn Thầy Tuệ Sỹ trích từ kinh Văn Thù vấn, thêm vào phần Thầy chú thích Luận Bốn: Tính kham nhẫn trong đời sống đạo Phật, Thiền luận, tập Trung. Trong đoạn văn này phép luận chứng đồng thời được sử dụng để diễn tả Trí Bát nhã.

“Xá Lợi Phát nói: ‘Bạch đức Thế tôn, như ngài Văn Thù giảng, Trí Bát nhã vượt ngoài tri kiến của chư Bồ tát sơ phát tâm.’

Bấy giờ, Văn Thù bảo Xá Lợi Phát: ‘Điều tôi giảng nói không chỉ vượt ngoài tri kiến của họ, mà còn vượt ngoài tri kiến của các vị A la hán đã thành tựu đạo nghiệp. Không ai có thể hiểu biết như thật lời giảng của tôi. Tại sao? Bởi vì phàm phu không vương tới Bồ đề nổi, trí năng cũng không thể; Bồ đề ở trên thấy, nghe, nhớ, nghĩ; nó không sinh, không diệt, vô tướng. Bồ đề vì là như tính, nên không nói là hữu hay vô. Không phải là sở tri, sở đắc.’

Xá Lợi Phát nói: ‘Thưa ngài Văn Thù, há không có Pháp giới mà chư Phật chứng nhập hay sao?’

Văn Thù: ‘Này Xá Lợi Phát, không có Pháp giới mà chư Phật chứng nhập. Tại sao? Bởi vì Pháp giới là Phật và Phật là Pháp giới, nên Pháp giới không tự chứng Pháp giới. Pháp giới tức hết thấy các pháp đều Không; và tánh Không này là Bồ đề, không hai, không phân biệt. Bởi vì không hai nên không có trí giải; không có trí giải nên không có ngôn thuyết; không có ngôn thuyết nên không có tướng tác và vô tác, hữu và phi hữu, không có tướng

quyết định. Đó là tự tính của vạn hữu. Sự biểu lộ ở đây hay kia chỉ là tạo tác do tâm.

Này Xá Lợi Phất, phạm tội tức thành tựu bất khả tư nghi; thành tựu bất khả tư nghi tức xuất sinh Thật tướng. Thật tướng tức không hai. (Như thế, vì rằng phạm tội, bất khả tư nghi và Thật tướng không khác nhau, không có kẻ phạm tội; vì đây là thành tựu bất khả tư nghi hay xuất sinh Thật tướng, nên là bất khả đắc). Chúng sinh vốn bất khả tư nghi nên không có thác sinh lên trời, không đọa vào các đường dữ, không chứng nhập Niết bàn. Những kẻ phạm trọng tội không đọa vào địa ngục. Phạm tội và bất khả tư nghi thấy là Thật tướng, và Thật tướng vốn không hai, không sinh không diệt, không đến không đi, không nhân không quả, không thiện không ác, không dẫn vào ác đạo hay thiên đường, không đưa tới Niết bàn hay sinh tử. Tại sao? Bởi vì trong Pháp giới chân thật không có thiện hay ác, cao hay thấp, trước hay sau.

Này Xá Lợi Phất, Tì khuru phạm trọng tội không bị đọa địa ngục; tịnh tu giới hạnh không sinh lên thiên đường. Kẻ phạm tội không rơi vào nẻo sinh tử, không bị khinh bỉ, không bị xa lánh, không bị cấm nhận những cúng thí, v..v... ; và kẻ tịnh tu không có chứng Niết bàn, không có tán dương, không có thân cận, không có cúng thí, v..v... Tại sao? Bởi vì trong Pháp giới chân thật chỉ có tướng nhất như; phạm hay không phạm không phân biệt.’

Bấy giờ Văn Thù bạch Thế tôn: ‘Bồ đề là tội ngũ nghịch, ngũ nghịch tức Bồ đề. Tại sao? Bởi vì Bồ đề và ngũ nghịch thấy đều phi hữu, không có tự tính, không có tri và tri giả, kiến và kiến giả, giác và giác giả, phân biệt và phân biệt giả. Nên nói Bồ đề tức ngũ nghịch. Nếu ai coi Bồ đề là khả đắc hay khả hành, kẻ ấy đam mê chấp ngã.’”

---o0o---

HẾT