

DAISETZ
TEITARO
SUZUKI

thiền luận

QUYỂN THƯỢNG



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

THIỀN LUẬN

Quyển Thượng

DAISETZ TEITARO SUZUKI

THIỆN LUẬN

QUYỂN THƯỢNG

TRÚC THIÊN dịch
(In lần thứ 2)



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP TP. HỒ CHÍ MINH

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Chúng ta đang đẩy mạnh chính sách “mở cửa”, xây dựng và phát triển đất nước theo tinh thần “Việt Nam muốn làm bạn với tất cả các nước cộng đồng thế giới, phấn đấu vì hòa bình, độc lập và phát triển”. Tất yếu, chúng ta phải đồng thời kiên trì bảo vệ và phát huy nền văn hóa dân tộc, không thể khác. Chúng ta vô cùng tự hào về nền văn hóa Việt Nam đã hình thành và phát triển qua 4.000 năm lịch sử với nhiều đỉnh cao chói lọi, với một bản sắc sâu xa, mạnh mẽ.

Tuy nhiên, muốn bảo vệ và phát huy nền văn hóa dân tộc của chúng ta lên những đỉnh cao mới, bồi dưỡng tích cực bản sắc của nó xứng đáng với truyền thống Cha Ông, nhất là trong thời đại ngày nay, trong một thời điểm lịch sử vô cùng phức tạp và đầy thử thách, chúng ta cần tìm hiểu, nghiên cứu, nhận thức nghiêm túc và sâu sắc về nền văn hóa của chúng ta, về cội nguồn và bước đường hình thành và phát triển của nó trải qua 4.000 năm lịch sử dựng nước và giữ nước, trải qua cặ ngàn năm Bắc thuộc và trăm năm bị thực dân phương Tây xâm lược và thống trị.

Do điều kiện địa lý và lịch sử, nền văn hóa của chúng ta hình thành và phát triển kế cận nền văn hóa lâu đời của Trung Quốc và Ấn Độ, và trong dòng giao lưu văn hóa của nhiều dân tộc, bộ tộc láng giềng khác. Vì vậy tổ tiên chúng ta đã tiếp nhận tinh hoa của nhiều nền kinh tế khác nhau, đặc biệt của các nền văn hóa Trung Quốc, Ấn Độ, trải qua 4.000 năm lịch sử dựng nước và giữ nước. Bởi vậy, chúng ta

không thể không tìm hiểu, nghiên cứu, tham khảo nghiêm túc về các nền văn hóa phương Đông, các nền văn hóa Trung Quốc và Ấn Độ.

Ngày nay chúng ta đều biết, càng ngày càng có nhiều nhà văn hóa phương Tây mong muốn rút tủa tinh hoa của các nền văn hóa phương Đông bồi bổ cho nền văn hóa của đất nước họ.

Nhằm đáp ứng yêu cầu cần thiết nói trên của bạn đọc, chúng tôi đã lần lượt giới thiệu các công trình sưu tầm, phiên dịch nghiên cứu công phu của các cụ Phan Bội Châu, Ngô Tất Tố, Nguyễn Văn Ngọc, Phan Kế Bính, Trần Trọng Kim, Nguyễn Đăng Thục, Toan Ánh, Nguyễn Duy Cần, Vương Hồng Sển, Giản Chi, Nguyễn Hiến Lê, v.v... Tiếp theo, chúng tôi giới thiệu với bạn đọc toàn bộ ba quyển về *"Thiền luận"* của tác giả Daisetz Teitazo-Suzuki (bản dịch của Trúc Thiên), một bộ sách tham khảo đầy đủ có giá trị về Thiền.

Mong rằng dưới ánh sáng của chủ nghĩa Mác và đường lối đổi mới của đại hội VII Đảng Cộng sản Việt Nam, chúng ta sẽ có thêm công cụ có ích để góp phần bảo vệ và phát triển văn hóa dân tộc, bảo vệ và phát huy bản sắc dân tộc Việt Nam, góp phần thực hiện thắng lợi đường lối đổi mới của đảng ta.

Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh

LUẬN MỘT

**THIÊN : THUẬT TRỪNG TÂM
VÀ KHAI PHÓNG NHÂN SINH
(tổng luận)**

Thiền, cốt yếu nhất, là nghệ thuật kiến chiếu vào thể tánh của chúng ta ; nó chỉ con đường từ thiền phược đến giải thoát. Đưa ta đến uyên nguyên của cuộc sống uống ngụm nước đầu nguồn, Thiền cỡi bỏ tất cả những gì ràng buộc chúng ta, những sanh linh hữu hạn luôn luôn quần dưới ách khổ lụy trong thế gian này. Ta có thể nói Thiền khai phóng tất cả năng lực nội tại và tự nhiên tích tập trong mỗi người chúng ta, nguồn năng lực ấy, trong hoàn cảnh thường, bị co rút lại, và vụn tréo đi, đến không vùng thoát đâu được.

Thật vậy, cơ thể ta có thể ví như một cục “pin” điện, trong ấy tiềm phục một năng lực huyền bí. Khi nguồn nội lực ấy không được vận dụng đúng cách thì hoặc bị mắc meo mà tàn lụi, hoặc nghịch biến mà phát loạn. Nên đó là chủ đích của Thiền, nhằm cứu ta hoặc khỏi khủng điên, hoặc khỏi tàn phế. Tôi muốn nói tự do là vậy, mở thông tất cả nguồn kích động đầy sáng tạo và từ hòa ấp ủ trong con tim chúng ta. Ta thường quáng mắt không biết mình đang làm chủ cả một kho tàng vô tận gồm đủ năng khiếu cần để sống vui, và thương yêu lẫn nhau. Một cuộc tranh đấu diễn ra quanh ta toàn bắt nguồn từ sự vô minh ấy. Nên thiền muốn ta mở bừng con mắt thứ ba – *huệ nhãn* – theo thuật ngữ Phật giáo, trên cảnh giới ấy ta chưa bao giờ mơ tưởng đến, bị khuất lấp bởi vô minh. Hễ vệt mây vô minh thì cản khôn toàn hiện, và đó là lúc nhãn quan ta, lần đầu tiên, phóng chiếu tận thể tánh của chúng ta. Bấy giờ, ta nhận ra ý nghĩa cuộc sống, ta biết rằng đó không phải là một nỗ lực mù

quáng, mà cũng không phải là trường thao diễn những bạo lực vô tri ; nhưng dầu không thấu triệt được ý nghĩa tối hậu của kiếp người, Vẫn có cái gì đó khiến ta vui không cùng để mà sống, và qua mọi cuộc thăng trầm ta vẫn thanh thoi mà an thân lập mệnh, không thắc mắc, không hoài nghi, không bị quan yếm thế.

Khi ta căng đầy nhựa sống, chưa thức tỉnh trong việc đời, ta không thể nhận ra được tầm nghiêm trọng của những cuộc xung đột nằm trong cuộc sống, tạm thời chúng như ngủ im trong tư thế tĩnh. Nhưng trước sau gì có ngày ta cũng phải nhìn thẳng vào cuộc sống ; phải đối diện với đời, và thẳng thắn giải quyết những bí mật khắc khoải nhất, cấp bách nhất của kiếp người. **Khổng Tử** nói :

Ta mười lăm tuổi để chí vào sự học, ba mươi tuổi thì trụ vững, bốn mươi thì hết ngờ, năm mươi hết mạng trời, sáu mươi nghe thuận tai, bảy mươi thì tuy lòng muốn mà vẫn không ra ngoài phép tắc.

Một câu nói cao kiến làm sao của bậc chí thánh Trung Hoa! Các nhà tâm lý học đều tán thành kiến giải ấy, vì thường thường vào lối mười lăm tuổi, người con trai mới bắt đầu trịnh trọng quan sát quanh mình, và tra hỏi về ý nghĩa của cuộc sống. Tất cả nguồn năng lực siêu hình, bấy lâu vùi kín trong tiềm thức, bỗng dưng như cùng một lúc trào vọt ra. Nếu chúng bùng ra dồn dập và bạo quá, tâm trí có thể mất thăng bằng một thời gian, lâu hoặc mau ; trên thực tế, nhiều trường hợp kiệt quệ thần kinh như vậy đã được ghi nhận trong tuổi trẻ, mà nguyên do chánh không ngoài sự đổ vỡ thế quân bình nội tại. Thường thì hậu quả không nặng nề lắm, cơn khủng hoảng qua mau không lưu vết tích gì sâu đậm ; nhưng ở đôi căn tạng thì khác hẳn ; hoặc vì những khuynh hướng nội tại, hoặc vì sức tác động mạnh của những luồng ảnh hưởng xung quanh vào bản chất dễ cảm kích, cơn

thức tinh tâm linh ấy chấn động họ đến tận cùng cá thể. Đó là lúc phải dứt khoát chọn giữa cái “*vĩnh viễn có*” và “*vĩnh viễn không*”. Chính sự lựa chọn ấy mà Khổng Tử gọi là “học”. Học đây không phải là học kinh sách, mà chính là lặn sâu vào những bí mật của cuộc sống.

Thường thường, lối thoát của cuộc tranh đấu là cái “*vĩnh viễn có*” hoặc “*vãng ý cha*”(1) vì rốt cuộc rồi bao giờ sống cũng là “*có*”, là khẳng định, mặc cho những người bi quan quan niệm nó dưới vô số hình thức phủ nhận. Tuy nhiên, ta không thể chối cãi trong đời có nhiều sự việc kéo lệch trí óc dễ cảm của ta sang một hướng khác, để ta phụ họa theo lời than vãn của nhà văn Andreyev(2) trong tác phẩm “Nhân sinh” của ông :

Tôi nguyện rửa cái gì người cho tôi. Tôi nguyện rửa ngày tôi sanh. Tôi nguyện rửa ngày tôi chết Tôi nguyện rửa tất cả gì trong đời tôi. Tôi hất tất cả vào mặt tàn nhẫn mi, ôi Định Mạng vô tri giác! Khốn kiếp! ôi khốn kiếp! Bằng những lời thóa mạ, ta thắng mi. Mi còn làm gì ta nữa ?...

“Trong hơi thở cuối cùng, ta thét vào tai trâu mi : Khốn kiếp ! đồ khốn kiếp !

Quả là một bản án khủng khiếp, một phủ nhận toàn triệt cuộc sống, một bức tranh cực kì hắc ám về số kiếp con người trên trái đất này. “*Không lưu một dấu tích*”, thật không gì đúng hơn, vì chúng ta không biết gì hơn về tương lai ngoài việc chúng ta sẽ tiêu mất hết, cả trái đất dung thân này nữa. Hẳn vậy, người ta có đủ lý do để chán đời.

(1) Vãng ý cha : let the will be done, fiat voluntas tua, que ta volonté soit faite, gần như chữ tùy thuận, hoặc nhấn nhục của Phật giáo (D.G)

(2) Andrayev : văn sĩ Nga ở thế kỷ 20, tác giả các bộ sách “Khủng khiếp” “Hố thẳm”, chuyên mô tả những tâm lý hắc ám, bi quan (1871-1919).

Sống, với hầu hết chúng ta, là khổ. Đó là một sự thật khó phủ nhận. Bao giờ sống còn có nghĩa là tranh đấu thì thế gian này chẳng qua là một trường đấu khổ. Tranh đấu là gì, nếu không là sự xô xát giữa hai đối lực mà bên nào cũng cố chiếm phần hơn ? Nếu thua thì hậu quả là cái chết, mà chết là cái kinh khủng nhất đời. Tuy nhiên, đấu có chiến thắng được cái chết, con người lại rơi vào cô đơn, mà cô đơn lắm khi còn khó chịu hơn là tranh đấu. Ta có thể không hay biết gì hết, và cứ buông lung theo dục lạc nhất thời, nhưng có phải vì không hay biết mà sự đổi khác phần nào khuôn mặt thực được đâu ? Dầu cho người mù cố tình không nhận có mặt trời vẫn không hủy bỏ được mặt trời. Họ vẫn bị nắng nhiệt đới đốt cháy tóc bởi, và nếu không tìm chỗ che đậy vẫn bị quét sạch trên thế gian này.

Thật vậy, Phật không ngoa chút nào khi Ngài xiển minh bốn chân lý tối thượng – *tứ diệu đế* – mà chân lý đầu là sống là khổ – *khổ đế*. Chúng ta há chẳng mang tiếng khóc ra đời như một lời phản đối sao ? Ít ra, ta có thể nói chắc rằng từ lòng mẹ êm ấm lọt ra ngoài để đi vào một thế giới giá buốt, đầy bất trắc, là một biến cố đau thương. Rồi lớn lên càng đeo theo khổ não. Mọc răng cũng đau buốt, không ít thì nhiều ; tuổi dậy thì thường trải qua nhiều biến động, cả về thể xác lẫn tâm hồn. Đối với cơ thể lớn hơn là xã hội, sự trưởng thành cũng đánh dấu bằng những tai ương khổ não, và hiện đại ta đang chứng kiến một trường hợp đau đẽ ấy. Ta có thể nguội lạnh ngồi nói lý, và cho rằng đó là việc không thể tránh, rằng cuộc kiến thiết nào cũng mọc lên từ những hoang tàn của chế độ cũ, và không tránh đâu được cơn đau giải phẫu. Nhưng sự phân tách lạnh lùng ấy của trí thức có đỡ được chút nào đâu những cấu xé của cơn đau. Nỗi khổ xoay vào thân kinh ta, ăn sâu mãi, không nhỏ được. Dầu khéo biện luận cho mấy thì đời vẫn vậy thôi, một trường tranh đấu đầy khổ lụy, đau thương.

Tuy nhiên, đó lại là điều may mắn lớn cho ta. Vì ông càng khổ thì tâm ông càng tinh luyện, và càng tinh luyện thì ông càng thâm nhập vào lẽ nhiệm mầu của kiếp sống. Tất cả những nhà nghệ sĩ cự phách, những đấng giáo chủ siêu tuyệt, những tay cách mạng xã hội bạt tụy, đều thường mất đảm lẹ, tim rướm máu, vươn lên từ những cuộc tranh đấu gay go nhất do các ngài hào hùng đứng lên lãnh đạo. Nếu chén cơm ông ăn chưa trộn mùi cay đắng thì ông chưa thực nếm mùi đời. **Mạnh Tử** sáng suốt vô cùng khi ngài nhận xét :

Khi trời muốn giao phó một trọng trách cho người nào thì trước hết làm cho khổ cái tâm trí, nhọc cái gân cốt, đói cái thể xác, cùng tưng cái thân người ấy, động tâm làm gì cũng nghịch ý muốn ; có vậy mới khích động cái tâm, kiên nhẫn cái tánh, thêm ích cho những điều chưa hay làm được.(1)

Tôi thấy nhà văn **Oscar Wild**(2) dường như hay thích nói nghịch, cốt được bật nổi ; có lẽ ông là một văn hào, nhưng ở ông có cái gì khiến tôi phải ngại ngại ngoảnh mặt đi. Dầu vậy, *Lời Kinh Siêu Độ* của ông vẫn đầy niềm cảm thán thâm diệu :

Suốt mấy tháng trường vừa qua, và sau những biến cố và tranh đấu khủng khiếp, tôi mới vỡ lẽ được một ít bài học bấy lâu trong con tim của đau khổ. Các bậc tu hành và nhiều người mê muội khác đôi khi nói đến cái khổ như một cái bí mật. Tôi nghĩ rằng đích thực đó là một sự khá ngỡ. Người ta nhận biết những việc mà trước kia không bao giờ nhận biết được. Người ta đi thẳng vào tự sự của cái khổ bằng một

(1) Mạnh Tử, thiên Cáo Tử, hạ (DG)

(2) Oscar Wild (1856-1900), văn sĩ Anh, tác giả tập "De Profundis", chuyên làm thơ và viết hài kịch. (D.G).

quan điểm hoàn toàn khác.

Đoạn văn cho ta thấy tác động kì diệu của ngục tù vào bản lĩnh của nhà văn. Nếu từ lúc vào nghề, ông ném qua những thử thách như vậy hẳn văn nghiệp của ông còn đồ sộ gấp bội hơn những gì hiện có.

Chúng ta quá qui hướng vào chính ta. Ta sống trong vỏ ốc của tự ngã, ngày càng to lớn theo ta, cơ hồ không lột bỏ được. Dường như ta mang nó theo suốt đời, từ tấm bé đến ngày nhắm mắt. Tuy nhiên, thiên nhiên vẫn hiển cho ta nhiều cơ hội đập vỏ bước ra, và cơ hội đầu tiên, thuận tiện nhất, là khi ta bước vào tuổi đôi mươi. Đó là lần đầu tiên cái tôi của ta thoát biết có "*người khác*". Tôi muốn nó đến sự thức tỉnh của dục tính. Một cái tôi, tưởng như toàn nguyên, là bất khả phân, giờ đây như tự chẻ đôi ra. Tình yêu bấy lâu ngủ say trong đáy tim vươn mình lên, và gây bạo động. Vì đây là lúc vừa dậy lên, tình yêu đòi hỏi ngay, cùng một lúc, vừa xác định cái tôi, vừa trừ bỏ cái tôi. Tình yêu khiến cái tôi tự mất đi trong đối tượng nó yêu, nhưng đồng thời cũng đòi quyền chiếm hữu đối tượng ấy. Thật là mâu thuẫn ; và chính mâu thuẫn ấy là một đại bi kịch của nhân sinh. Cảm giác căn bản ấy có lẽ là nguyên động lực thúc giục loài, người hướng thượng. Thượng Đế ban khổ cho con người để hoàn tất con người. Tiết mục quan trọng nhất trong văn chương khắp thế giới này không ngoài sự hòa điệu, trên mọi cung bậc, ca khúc ấy của yêu đương, chừng như không bao giờ biết chán. Nhưng đó không phải là vấn đề của chúng ta. Điều tôi muốn nhấn mạnh trong câu chuyện liên hệ đến chúng ta ở đây là : bằng sự thức tỉnh của tình yêu, ta thoáng nhận ra cái vô cực, và cái hé mắt ấy giục tuổi trẻ đi vào cuộc sống lãng mạn hoặc thuần lý, tùy căn tánh, hoàn cảnh hoặc giáo dục.

Khi cái tôi bể vỡ và rước "*cái khác*" vào tự thân, ta có

thể nói đó là lúc cái tôi tự phủ nhận nó, hoặc đó là bước đầu trong cuộc đăng trình của cái tôi đi đến vô cực. Trên bình diện tôn giáo, đó là khởi điểm của một cuộc xô xát toi bời giữa hữu cực và vô cực, giữa tri thức và năng khiếu cao hơn, hoặc nói nôm na hơn, giữa xác và hồn. Đó là vấn đề trên tất cả vấn đề, từng đẩy hơn một chàng trai vào vòng tay của quỷ Satan. Khi người lớn tuổi dìm lại những ngày niên thiếu không khỏi rung mình ớn lạnh toàn thân. Cuộc tranh đấu cần dẫn vào với tất cả lòng thành có thể kéo dài đến tuổi ba mươi, như lời **Khổng Tử** nói : *tam thập nhi lập*. Ý thức tôn giáo, tức đạo tâm, giờ đây hoàn toàn thức giấc, nên người ta mang tất cả nhiệt huyết, cao độ nhất, dọ thử tất cả con đường thoát li tranh đấu, hoặc chấm dứt tranh đấu, không từ một thí nghiệm nào. Sách nào cũng đọc, cuộc diễn thuyết nào cũng dự, bài giảng đạo nào cũng thêm nghe, và đủ phép tự tập nghiệm qua thử. Và tự nhiên đạo Thiên cũng được gõ cửa đến để hỏi thăm.

Bằng cách nào Thiên giải quyết vấn đề trên tất cả vấn đề ấy ?

Trước hết, giải đáp Thiên đưa ra là trực tiếp kêu gọi đến ánh sáng của chứng nghiệm bản thân, thay vì kiến thức của sách vở. Là trường khắc chế giữa hai thái cực, hữu và vô, thể tánh của con người chúng ta phải được túm lấy bằng một năng khiếu khác hơn là tri thức.(1) Vì Thiên cho rằng chính tri thức ấy tạo ra cho ta đủ thứ vấn đề để không bao giờ tự giải quyết được, nên cần dẹp nó qua một bên nhường chỗ cho một cái khác, siêu đẳng hơn, minh triết hơn. Vì đặc

(1) Tri thức, hoặc tâm thức, thức giác (intellect) là năng khiếu hiểu biết bằng giác quan, kể cả suy luận, thuộc phạm vi kiến thức thông tục. Phật giáo gọi cái intellect đó là í, hoặc í thức, tính thức, cơ trí, mà đặc tánh là phân biệt và chấp ngã (D.G).

chất của trí thức là tán loạn, ưu tư. Dầu rằng nó dựng đứng lên đủ thứ vấn đề khả dĩ khuấy động sự thanh tịnh của tâm, rất ít khi nó đưa ra nổi một giải đáp thỏa đáng. Nó lật đổ thế yên ổn đầy thú vị của vô minh mà không phục hồi được trạng thái ban sơ của muôn vật bằng một thứ gì khác. Nghĩ rằng nó phát giác ra vô minh, đôi khi người ta coi nó như có khả năng chiếu phá, nhưng sự thực nó toàn gây rối, nhất định không rọi được một tia sáng nào trong những động dụng lằng xằng. Nó không rốt ráo, cứ chờ ở cái gì khác, siêu việt hơn, giải quyết cho nó tất cả vấn đề nó quen tạt đặt ra, bất chấp hậu quả. Nếu nó có khả năng đem lại một trật tự mới trong thế hỗn loạn, dứt khoát một lần, thì hẳn loài người không cần đến triết học đầu tiên dựng lên tự khối óc lớn của một Aristote hoặc một Hegel. Nhưng lịch sử triết học chứng minh rằng một lâu đài tư tưởng nào của một trí óc siêu tuyệt nào dựng lên nhất định sớm muộn gì cũng bị người sau đánh đổ, cái trò đập xuống dựng lên liên miên ấy hẳn là thường tình đối với triết học, vì lẽ chân tướng của trí thức buộc nó phải vậy, không sao chấm dứt được những thắc mắc tìm tòi, cũng như ta không ngưng thở được. Nhưng đã gọi rằng sống, ta không thể ngồi chờ câu giải đáp dứt khoát của trí thức, dầu nó làm được. Ta không thể ngưng sanh hoạt, dầu trong chốc lát, chờ triết học vén lên màn bí mật. Bí mật mặc bí mật, nhưng ta phải sống. Người đời không thể chờ khoa học phân tách xong thức ăn, qui định xong phân lượng mỗi yếu tố dinh dưỡng. Với người chết, kiến thức khoa học về thực phẩm không nhằm vào đâu hết. Nên Thiên không cậy vào trí thức để giải quyết những đại sự của Thiên.

Nói chúng nghiệm bản thân có nghĩa là nắm lấy cơ sự khi vừa phát khởi, không qua bất cứ trung gian nào. Lời ví thông thường của Thiên là : *dùng ngón tay chỉ mặt trăng*,

thấy trắng rồi phải quên ngón tay(1) ; dùng nom bắt cá, được cá phải quên nom. Cơ sự là vậy, cần nắm ngay giữa đôi tay trên kéo nó vượt mắt – đó là thuật tiếp xứ Thiền đề ra cho chúng ta. Cũng như thiên nhiên ghé tớm cái trống rỗng. Thiền ghé tớm bất cứ gì xen giữa cái thực và chúng ta. Theo Thiền, không có gì khác nhau hết, trên thực tế, giữa hữu cực và vô cực, giữa xác thịt và linh hồn. Đó toàn là sự phân biệt vu vơ, là vọng tưởng, do trí thức dụng í đặt bày. Ai quá chú tâm đến chúng, hoặc nhìn đây cũng thấy chúng trong thực tế sanh hoạt, ắt chấp ngón ta làm mất trắng. Đối thì ăn, buồn ngủ thì đi ngủ, có gì là vô cực hữu cực trong đó sao ? Chúng ta há chẳng tự đủ ở chúng ta, và ở mỗi người sao ? Cuộc đời như hiện giờ chưa đủ sao ? Chỉ vì có trí thức len vào, gây lo âu, toan sát hại, nên ta hết sống, và tưởng rằng mình thiếu một cái gì. Hãy để yên cho trí thức động dụng trong thế giới riêng của nó, dầu sao cũng có chỗ dừng, nhưng đừng để nó cản trở dòng đời. Nên rốt cùng ông vẫn thêm khát nghiên cứu cuộc đời thì cứ nghiên cứu nó trong dòng trôi chảy. Dòng trôi chảy ấy không nên, trong bất cứ trường hợp nào, ngăn chặn lại, hoặc can thiệp vào ; vì hễ ông vừa nhúng tay vào là sức sáng rõ, chiếu diệu của nó bị chao động, hết soi được hình ảnh của ông – khuôn mặt ông có từ vô thi, và tiếp tục có mãi đến vô chung. (2)

(1) Kinh Lăng Nghiêm : Như có người dùng ngón tay, chỉ mặt trăng cho người khác thấy, người này nhân có ngón tay thấy được mặt trăng ; nếu lại lấy luôn ngón tay làm mặt trăng ắt làm mất ngón tay, và làm mất mặt trăng nữa. Tại sao vậy : vì người ấy chấp ngón tay làm mặt trăng. (D.G)

(2) Tác giả ám chỉ ở đây cái mà Huệ Năng gọi là “bốn lai diệu mục”. Bốn lai là trước sau vậy, bất biến vì lẽ bất sanh ; diện mục là mặt mày, là khuôn mặt. Cái “khuôn mặt ngàn đời” ấy là hình ảnh cụ thể của cái mà Phật giáo gọi là chân như hoặc tự tánh. Coi trang 330 (D.G).

Hơi tương tự với “Bốn quy tắc của **Nhật Liên Tông** (1),
Thiền có bốn truyền ngữ như sau :

Giáo ngoại biệt truyền

教外別傳

Bất lập văn tự

不立文字

Trực chỉ nhân tâm

直指人心

Kiến tánh thành Phật

見性成佛

Truyền riêng ngoài giáo

Chẳng lập văn tự

Chỉ thẳng tâm người

Thấy tánh thành Phật (2)

Câu nói tóm lược tất cả yếu chỉ của pháp Thiền. Dĩ nhiên, ta không nên quên rằng phải có một bối cảnh lịch sử thế nào mới có phản ứng lại bằng chủ trương bạo như trên. Số là khi Thiền mới du nhập Trung Quốc, đa số các nhà học Phật ở đây đều sa đà trong những cuộc tranh luận siêu hình về giáo pháp vô thượng, hoặc chỉ phụng trì giới hạnh, hay suốt ngày ngầy ngật đắm say trong phép quán vô thường.

(1) Một tông phái của Phật giáo Nhật bản do sư Nhật Liên (Nichiren, 1222-1282) khởi xướng và lấy bộ kinh Pháp Hoa làm nòng cốt. Sư Nhật Liên trải qua nhiều lần bị ám hại và tù đầy vì tư tưởng quá khích và hiếu chiến của sư. (D.G).

(2) Đạo có giáo và có tông. Giáo là những phương tiện mượn để biểu thị, một cách gián tiếp, chân lí nội tại, tức là tông. Giáo là hình tượng, kinh sách, chữ nghĩa lời nói, còn tông là tâm, vô hình. Hai câu đầu chủ trương phá tướng, hai câu sau dạy trực ngộ, thấy tánh (D.G).

Hiếu theo danh số, hành theo sự tướng.(1) các ngài nắm huyệt mắt đại sự của nhân sinh, dòng luân lưu ấy hoàn toàn diễn ra ngoài tất cả trò luyện trí suông, hoặc mơ tưởng hão. **Bồ Đề Đạt Ma** và môn đồ của ông nhận thấy thế đạo bi đát ấy, nên tuyên xưng bốn danh ngôn Thiền vừa kể. Mặt khác, đó còn ngụ ý Thiền có xảo thủ riêng chỉ thẳng vào thể tánh, và hề thấy tánh là thánh Phật, nghĩa là chứng nhập trong trạng thái siêu tuyệt, thuần nhất, hoàn toàn dung thông và hòa giải tất cả mâu thuẫn và tán loạn do trí thức gây ra.

Do đó, Thiền nhằm chỉ hướng, không bao giờ giải thích, không viện đến lối trình bày quanh co, mà cũng không quy nạp. Luôn luôn, Thiền tiếp xử với những cơ sở thực tế, cụ thể, rõ mớ được. Xét về mặt lý luận, có lẽ Thiền chứa đầy mâu thuẫn và trùng ngôn. Nhưng, siêu việt trên tất cả, Thiền cứ thẳng đường mà đi, thanh thản, nhẹ nhàng, đúng như một Thiền sư nói : *"Gậy mình vác đường mình đi, giữa đôi núi trập trùng"*. Đó không có gì là biện luận cả, mà toàn giảm trên những sự kiện cụ thể, phó tất cả cho duyên phần. Chỉ khi nào tinh thần lý luận xao lãng nhiệm vụ riêng mà dấn bước vào con đường Thiền, lúc ấy Thiền mới lớn tiếng tuyên cáo ý chỉ, và trực xuất bằng võ lực tên xâm lăng. Dầu vậy, Thiền không phải là cừ địch của bất cứ gì ; thật vậy, không có lý do nào Thiền đối nghịch với trí thức, dầu sao thỉnh thoảng vẫn có công dụng cho chánh nghĩa Thiền. Vài câu chuyện chọn lựa sau đây đủ biểu thị con đường hiện thực của Thiền trong việc ứng cơ tiếp vật :

Ngày kia, tổ **Lâm Tế** nói : *"Trên đồng thịt đó lòm có một vô vị chân nhân thường ra vô theo lối cửa mở trên mặt các người. Thấy nào sơ tâm chưa chứng cứ được thì nhìn đây"*.

(1) Danh số tự tướng là cái bề ngoài dùng làm phương tiện để diễn đạt chân lí. Phật giáo cho rằng chính những thứ ấy che khuất sự thực. (D.G)

Có một thầy bước ra hỏi : “Vô vị chân nhân ấy là cái gì ?”. Lâm Tế vụt bước xuống thiền sàng, nắm cứng thầy ta hét lớn : “Nói đi ! nói đi !” Thầy ta đang lĩnh quĩnh thì Tổ buông ra, trề môi nói : “Vô vị chân nhân, ô chỉ là một cái cọc phân khô”. Rồi đi thẳng vào phương trượng”. (1)

Lâm Tế nổi tiếng trong Thiền giới bởi lối tiếp, xử thẳng và bạo với môn sanh. Sư không tán thành lối nói pháp quanh co, sở trường của các pháp sư thiếu nhiệt huyết. Hẳn là Sư thừa hưởng phép Thiền trực chỉ ấy ở sư phụ là hòa thượng **Huỳnh Bá**, trước kia ba lần đánh Sư đúng ba lần Sư đến tham vấn về yếu chỉ của pháp Phật. Khởi nói Thiền không liên quan gì đến việc đánh đá người hỏi đạo ấy. Nếu ông cho rằng đánh đá là yếu tố Thiền ắt ông chấp lầm như người ta chấp lầm ngón tay là mặt trăng. Như ở các giáo thuyết khác, nhưng đặc biệt hơn ở Thiền, ta đừng nên coi những hình thức phát hiện hoặc biểu hiện bên ngoài như là cứu cánh ; đó chỉ nhằm chỉ hướng nhắm vào cái thực. Những chỉ dẫn ấy dầu là quan trọng, không thể không có được, nhưng một khi mắc phải chúng là hỏng hết, khác nào bị bó rọ trong lưới, và không bao giờ hiểu được Thiền. Có người cho rằng Thiền Luôn luôn cố chụp ta trong mạn lưới lý luận, hoặc trong bầy ngôn từ. Một bước lỗi lầm đủ cho ông trầm luân muôn kiếp, không bao giờ cởi mở được để hưởng tự do, sự tự do từng đốt nóng trái tim ông. Nên Lâm Tế bất cứ trong bàn tay trần những gì thoát hiện đến cho mỗi người chúng ta. Nếu con mắt thứ ba, con mắt Bát Nhã, mở bung được ở ta, ắt ta thấy rõ, không chút sai lầm, chỗ Lâm Tế đưa ta

(1) – Sư Nghĩa Huyền, ở viện Lâm Tế, tổ khai sáng phái thiền Lâm Tế, tịch năm 867.

– Vô vị chân nhân : một tên gọi khác của “bốn lai diệu mục”, hoặc chân tánh.

Cọc phân khô : nguyên tác là càn thi quyết (乾屎橛).

đến. Trước hết, ta cần thông cảm với thực tâm của sư, và chất vấn thẳng với con người nội tại ngay tại đó.

Không một giải thích bằng chữ nghĩa nào đưa ta vào được thể tánh của chính ta. Ông càng giải thích, nó càng chạy mất khỏi ông. Đó chẳng khác nào ông cố đuổi bắt bóng ông. Ông chạy theo nó, và nó chạy với ông, theo đúng một tốc lực như nhau. Khi ông thấu đạt được lẽ ấy là đọc ngay vào thâm tâm của Lâm Tế và Huỳnh Bá, và thông cảm mỗi từ tâm vô lượng của các Ngài.

Tổ **Vân Môn**,⁽¹⁾ **Văn Yến** là một cao tăng khác thời văn Đường. Sư phải thi mất một chân mới được lễ đạo nhiệm mầu của vũ trụ và nhân sinh, luôn cả lẽ sống đạm bạc của Sư. Sư kiên nhẫn ba lần gõ vào nhà **Mục Châu**, (một cao đệ của Lâm Tế, thuộc pháp từ ⁽²⁾ của Tổ Huỳnh Bá) mới được vào tham vấn. Mục Châu hỏi :

– Người là ai ?

– Văn Yến.

Sư vừa xô cửa bước vào thì Mục Châu chụp lấy vai Sư, ra lệnh : “Nói đi ! Nói đi !”. Sư chưa biết nói gì thì Mục Châu mắng : “Đồ vô tích sự”, rồi đẩy ra khỏi cửa. Cánh cửa đóng sập lại, tàn nhẫn, một bàn chân của Vân Môn kẹt gãy trong đó. Trong cơn đau ngất, nhà sư khốn nạn kia hoát nhiên đại ngộ, nghĩa là chứng nhập trong chân lý của nhân sinh. Ông không còn là chú tiểu đi ăn mày chân lý nữa ; cái ông vừa chứng được bù lại gấp bội cái ông vừa thiệt mất : một bàn

(1) Sư Văn Yến, tu ở núi Vân Môn, tổ khai sáng phái Thiền Vân Môn, tịch 996.

(2) Pháp từ : con cháu trong đạo. Thiền Tông theo pháp truyền tâm ấn nên qua các thế hệ tất cả những người đắc đạo đều dính liền vào nhau như một cây tông chí (D.G)

chân. Dẫu vậy, trường hợp của Sư không phải là một biệt lệ, vì có nhiều người xả thân cầu đạo như vậy trong Thiên sử. Đúng như lời **Khổng Tử** nói : *"Sớm nghe được đạo, chiều chết cũng cam"*. Quả có nhiều người coi trọng chân lý hơn thân mạng của kiếp sống như cây cỏ thú cầm. Nhưng, than ôi, trong đời có biết bao cây thịt đành lặn hụp trong bùn hôi của ngu mê và dục lạc !

Đó là chỗ cực kỳ khó hiểu của Thiên. Tại sao có lối mắng quở gắt gỏng ấy ? Tại sao có vẻ như tàn nhẫn vậy ? Chú tiểu Vân Môn phạm tội gì đến phải trả bằng bàn chân gãy nát ? Chú ta chỉ là một bản tăng đi cầu đạo, và thiết tha mong thầy khai ngộ cho. Thầy có lợi gì ba lần đóng cửa trước tâm nguyện cầu Thiên của chú tiểu, và khi cửa vừa hé mở lại đóng sập lại ngay, một cách tàn bạo và bất nhân như vậy ? Phải chăng đó là chân lý của Phật giáo mà Vân Môn bằng nhiệt thành tìm kiếm ? Có điều lạ nhất là cả hai, thầy và trò, đều nát lòng như nhau vì biến cố ấy. Thầy hoan hỉ thấy trò chứng nhập trong cơ huyền diệu của thể tánh. Trò mang nặng thâm ân khai ngộ của thầy. Hiển nhiên, Thiên là cái phi lý nhất, khó quan niệm nhất trong đời. Nên trước tôi có nói Thiên không phải là đề tài để lý phân, hoặc trí giải. Trái lại, Thiên phải được thân chứng và trực ngộ tự thâm tâm mỗi người chúng ta. Cũng như hai tấm gương trong phản chiếu lẫn nhau, cũng vậy, cái thực – cái chân tế – của thể tánh ta phải được đặt đối không gian cách. Có vậy, ta mới nắm được cơ sự từ nơi nhịp sống đang luân lưu.

Khốn nỗi, lâu nay hai chữ tự do chỉ là một danh từ rỗng. Nên điều khẩn yếu nhất cho ta là thoát vòng nô lệ mà tất cả sanh linh hữu hạn đều cần mắc phải, nhưng nếu ta không thẳng tay chặt tay tành chuỗi xích vô minh trói cứng tay chân ta thì còn tìm giải thoát ở đâu nữa ? Vả, chuỗi xích vô minh ấy chẳng được đúc bằng chất liệu nào khác hơn là chất

mê hoặc của tri thức và giác quan bám chặt vào một tư tưởng, mỗi cảm giác của ta. Thật khó cời bỏ chúng như khó cời bỏ bộ quần áo ướt, như lời khéo ví của các Thiền sư.

"Chúng ta đều sanh ra tự do và bình đẳng như nhau". Dẫu câu nói có ý nghĩa thế nào về mặt xã hội học và chánh trị học, nhưng với Thiền, đó vẫn là một sự thực tuyệt đối trong lãnh vực tâm linh ; và tất cả xiềng xích ta cảm mắc phải thật sự chỉ mới trông vào ta sau này bởi vô minh, nghĩa là bởi ta không thấu rõ điều kiện thực, nhân duyên thực, của cuộc sống. Tất cả xảo thuật phóng khoáng nhất, từ ái nhất, hoặc bằng văn nghệ, hoặc bằng phương tiện cụ thể, chư sư ứng dụng vào những tâm hồn khát khao cầu đạo đều nhằm phục hoàn cho họ trạng thái tự do nguyên thì. Điều ấy không bao giờ ta thực chứng được, trừ phi tự ta, bằng tự lực, ta thể nghiệm lấy ngoài tất cả nếp suy tư. Vậy, quan điểm cùng tuyệt của Thiền là vì vô minh nên ta lầm đường lạc lối, tưởng có sự chẻ đôi ở trong ta trong khi, từ nguyên thì, chưa hề có cuộc tranh chấp nào giữa hữu cực và vô cực; và sự tự do mà ta nhiệt thành tìm kiếm vẫn có đó tự bao giờ. Thi hào **Tô Đông Pha**, một quan đại phu đời nhà Tống, diễn ý ấy bằng mấy vần thơ như sau :

Lô sơn yên tỏa Chiết giang triều

Vị đáo sanh bình hận bất tiêu

Đáo đắc hoàn lai vô biệt sự

Lô sơn yên tỏa Chiết giang triều

Khói ngút non Lô sóng Chiết giang

Khi chưa đến đó luống mơ màng

Đến rồi hóa vẫn không gì khác

Khói ngút non Lô sóng Chiết giang

Cũng vậy, sư **Thanh Nguyên Duy Tín** có lời tự thuật như sau :

*"Sãi tôi, ba mươi năm trước, khi chưa học Thiên,
老僧三十年前, 來參禪時,
thấy núi là núi, thấy nước là nước ;*

見山是山, 見水是水 ;

*"Sau nhân theo bậc thiên trí thức chỉ cho chỗ vào,
及至後來親見知識, 有箇*

*thấy núi chẳng phải núi, thấy nước chẳng phải nước ;
入處, 見山不是山, 水不是水.*

*"Rồi nay thế nhập chốn yên vui tịch tĩnh, y nhiên,
而今得箇體歇處, 依然.*

thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước.

見山祇是山, 見水祇是水.

(Truyền đăng lục, quyển 22).

Ngày kia, có ông đạo hỏi Thiên sư **Mục Châu**, một cao tăng ở hậu bán thế kỉ IX :

"Suốt ngày mặc áo ăn cơm, làm sao khỏi mặc áo ăn cơm?" Sư đáp : "Mặc áo, ăn cơm". Thấy kia trả lời không hiểu. Sư đáp : "Không hiểu thì mặc áo ăn cơm".

Thiên luôn luôn tiếp xử với những cái cụ thể như vậy, không thích suy luận mơ hồ. Tôi không muốn vẽ rắn thêm chân, nhưng nếu phải lạm bàn về thái độ triết học của Mục Châu, tôi có thể nói thế này : Chúng ta đều là hữu hạn nết, ta không thể sống ngoài không gian ; bởi lẽ chúng ta sanh ra từ trái đất nên không thể đạt tới cái vô hạn. Làm sao thoát ngoài những giới hạn của cuộc sống ? Có lẽ đó là í nghĩ của ông đạo trong câu hỏi đầu ; đối lại, Mục Châu đáp : "Giải thoát phải tìm ngay trong cái hữu hạn ; không đâu có

cái vô hạn ngoài những sự vật hữu hạn của thế gian ; ông đi tìm cái vô hạn nào khác tức ông cắt đứt với thế gian tương đối này, như thế khác nào ông tự hủy ông. Ông không muốn có được sự giải thoát trả giá bằng cuộc sống thương tục này. Vậy, tha là cứ bình thường mà ăn uống, và tìm giải thoát ngay trong cảnh bình thường ấy”. Lời giải thích ắt lạ tai quá với ông đạo, nên thầy ta thú nhận không hiểu chủ ý của Thiền sư. Nên sư giải thêm : “Dầu hiểu hay không hiểu, ông vẫn sống như thường trong cái hữu hạn, với cái hữu hạn, vì ông sẽ chết nếu ông ngưng ăn ngưng mặc để hướng đến cái vô hạn”.

Dầu có tranh đấu mấy đi nữa, **Niết Bàn** vẫn phải tìm trong bánh xe sanh tử luân hồi. Từ một Thiền sư chứng đạo đến một gã thất phu ngốc nhất đời, không ai thoát ngoài được cái gọi là luật thiên nhiên. Hễ bao tử lép thì ai cũng đói như nhau ; hễ trời băng tuyết thì ai cũng lo choàng thêm áo ấm. Tuy nhiên, tôi không có ý nói rằng cả hai cuộc sống đều rút lại chỉ còn là vật chất như nhau, nhưng họ vậy vì họ vậy, bất chấp trình độ minh triết nào. Như kinh điển Phật giáo nói, cái tối của hang động chuyển thành ánh giác khi bùng lên ngọn đuốc chiếu diệu tâm linh. Không phải là trước hết phải dẹp bỏ cái gọi là hắc ám, rồi đem thế vào đó một cái khác gọi là linh quang, vì mê với giác bỗng lại vẫn là một, chẳng phải hai, chẳng phải khác. Cái này chuyển thành cái kia là nội chuyển, trong tự thể. Nên hữu hạn tức vô hạn, vô hạn tức hữu hạn. Cả hai không sai khác nhau, dầu rằng trên mặt trí thức ta buộc phải phân đôi. Ngụ ý của ngài Mục Châu có lẽ là vậy trong lời đáp sau, giảng rộng bằng luận lý. Cái lầm của ta là thấy có chẻ đôi ở chỗ thật sự vốn là tuyệt đối một. Cuộc sống ta đang sống đây há chẳng là một, là toàn nhất sao, cuộc sống mà ta nhân tâm thọc vào mũi dao tai hại của trí thức suy luận giải phẫu thành manh mún ?

Ngày kia, sư **Bách Trọng Niết Bàn** gọi một thầy đến nói :

“Thầy với tôi ra cày ruộng xong tôi sẽ nói cho nghe đại nghĩa của Pháp Phật”. Cày xong, thầy ta thỉnh giáo ; sư đang đôi tay, không nói gì.

Có lẽ rốt cuộc không có gì là bí mật trong Thiên cá. Tất cả đều trải banh trước mắt ông. Nếu ông ăn cơm, ông mặc sạch sẽ, và cày cuốc để vun trồng lúa thóc và rau cỏ, tức ông đã làm tất cả những gì phải làm trên trái đất này, và như vậy là ông thành tựu cái vô cực ở ông. Thành tựu bằng cách nào ? Thưa, có người hỏi thiền sư **Mục Châu** : *“Pháp Phật là gì”*, ngài đọc một câu chữ Phạn trong kinh Đại Bát Nhã la mật,⁽¹⁾ Người kia thú thật không hiểu, ngài bèn bình giải:

“Áo thầy rách đã bao năm

“Gió tung từng mảnh bay vồng lên mây.

Vậy ra vô cực chỉ là một tên ăn xin rách nát như thế được sao ?

Dầu là cái gì, trong sự thế này, có một cái ta không bao giờ có thể lơ đãng được, đó là sự yên tĩnh của tâm thần, hoặc nghèo (vì yên tĩnh chỉ có được trong cảnh nghèo) – sự yên tĩnh đôi lấy bằng cả một cuộc đấu chiến đông mãnh, với tất cả khí lực binh sanh. Hải lòng vì biếng nhác hoặc vì không muốn bận tâm, buông xuôi đến đâu hay đến đó, đó là thái độ sống ghê tởm nhất. Không có gì là Thiên trong đó hết mà mà toàn là bãi hoải, là vô tri giác. Sự đấu chiến phải được đẩy lên với tất cả đại hùng đại lực, bằng không, ông hưởng được thứ yên vui nào cũng là thứ giả, liều phiêu không gốc, vừa gặp trận bão đầu đã sụp đổ tan tành Thiên rất quyết đoán ở điểm đó. Thật vậy, đảm lực tinh thần ấy ta

(1) Đại trí huệ đạo bí ngạn : trí huệ lớn đưa qua bờ giác (D.G)

thấy trong Thiên, ngoài phần hưng khởi thần bí, vốn được trui luyện tự lò đấu chiến trong đời, nhận lấy với tất cả chí khí bình sanh và tinh thần vô úy.

Vậy, trên quan điểm đạo đức, Thiên có thể coi như một kỉ luật nhằm rèn đúc lại tánh khí. Cuộc sống thường ngày của chúng ta chỉ chạm sơ vào vành ngoài của cá thể, không gây một chấn động nào tận thâm tâm. Cả đến khi đạo tâm được đánh thức, hầu hết chúng ta vẫn phơn phớt đi qua như để khỏi lưu một dấu tích nào về cuộc đấu ta làm gì vẫn thiếu bề sâu, thiếu chân thực, không kêu gọi đến chút thâm tình nào. Có nhiều người khác lại hoàn toàn bất lực, không sáng chế được gì hết, trừ ra những mảnh khoé vụn, hoặc bất chước tồi, tố giác một tâm hồn nông nổi và thiếu nội chứng. Thiên, trước hết, là một tôn giáo, nhưng cũng là một nghệ thuật luyện tánh khí. Nói đúng hơn, chính sự chứng cực sâu nhất định khởi động một cuộc chuyển hóa trong cơ cấu tinh thần của cá thể con người.

Như thế nào ?

Chân lý Thiên, thật vậy, muốn thâm ngộ phải trải qua một cuộc đại chiến, đôi khi rất dằng dai, và đòi hỏi một sức tinh tiến trường kỳ, và thiết yếu. Thuần thực trong kỷ luật Thiên không phải là việc dễ. Có một Thiên sư nhận xét rằng muốn làm sư phải có một tinh thần chiến đấu cao tuyệt, cả đến một ông thượng thư đầu triều chưa chắc làm được một ông sư tốt. (Ở đây tôi xin nói thêm tại Trung Quốc được làm thượng thư là thành được một chí nguyện cao nhất mà không mấy ai dám mong được trong thế gian này). Nói thế không phải vì cuộc sống xuất gia đòi hỏi người tu phải nghiêm trì khổ hạnh, mà chính ngụ ý rằng phải vận chuyển nguồn nội lực tâm linh vút đến tuyệt đỉnh, Tất cả câu nói, tất cả việc làm của các bậc Thiên đức đều ứng ra từ tuyệt đỉnh ấy. Đó không có gì là cố ý làm ra tối nghĩa, hoặc gieo hoang mang

vào đầu óc ta, mà chỉ như nước tràn bờ, chúng trào ra từ một trái tim đầy dẫy thâm chứng. Bởi vậy, trừ phi ta chứng đến chỗ cao bằng chư sự, bằng không ta không thể có được như các ngài một cái nhìn quán xuyên vào cuộc sống. **Ruskin**(1) nói : *"Chắc chắn rằng nếu tác giả có đôi giá trị nào vẫn khó cho độc giả trong chốc lát nhận ra tất cả ý nghĩa, mà ít ra phải một thời gian sau mới thấu đáo hết được. Không phải là tác giả không nói những điều mình nghĩ, và nói cho tách bạch, nhưng thực sự không thể nói được, lạ hơn nữa là tác giả cũng không muốn nói, nên đành nói úp mở, không ẩn dụ, để thử coi ông có chắc muốn nghe không"*. Tôi không thể hiểu tất cả lý do của thái độ ấy, mà cũng không thể phân tách sự dè dặt ấy trong tâm các bậc hiền triết khiến các ngài luôn luôn giấu sâu tư tưởng. Các ngài cho ông không phải để giúp ông, mà để thưởng ông, và họ phải chắc i ông xứng đáng mới thuận đưa ông đến chỗ. Chiếc chìa khóa mở vào vương khố trí huệ ấy chỉ trao cho ông sau một cuộc đấu chiến tinh thần đầy kiên trì và gian khổ.

Luôn luôn tâm ta đầy ắp đủ thứ phiền đảo về lý và hư dối về tình. Dầu vậy, chúng vẫn có công dụng riêng, không thể chối cãi, trong cuộc sống thường ngày. Tuy nhiên, phần lớn vì khối chất chứa ấy khiến ta khốn đốn và ám ức dưới cảm giác trói buộc. Mỗi khi ta muốn cử động, nó chặn lại, nó dần xuống, nó rũ một bức màn dày bịt trên chân trời tâm linh của ta. Ta có cảm giác luôn luôn sống dưới ách áp chế. Ta thêm được tự nhiên và tự do, và cảm thấy không sao đạt được. Các Thiên sư hiểu lắm sự thể ấy, vì chính các ngài có lúc trải qua. Các ngài muốn cởi bỏ cho ta gánh ưu phiền ấy, vì thật sự không có gì phải mang theo ca sống một cuộc

(1) Ruskin : nhà văn, nhà xã hội học và phê bình gia Anh quốc ở thế kỉ 19, thuộc nhóm préraphaelisme (1819-1900) D.G.

sống thực và giác. Nên các ngài chỉ thốt ra đôi lời kèm theo vài cử chỉ, và nếu lãnh hội thẳng được, đủ giải thoát ta khỏi vòng áp chế khắc nghiệt của những khối kiến thức kinh niên ấy. Nhưng rất khó cho ta lãnh hội được. Vì đã quen lâu với áp chế, ta không dễ gì xóa bỏ được nếp tê liệt tinh thần. Trên thực tế, nó đã ăn sâu, đã mọc rễ, trong con người chúng ta, nên cần lật nhào toàn thể cơ cấu của cá thể ta. Cơ tái tạo dây máu và nước mắt ! Nhưng không có con đường nào khác đưa tới đỉnh cao diệu ấy của các bậc cao tăng. Chân lý Thiền không bao giờ ta lãnh hội được trừ khi ta đập vào đó với tất cả khí lực bình sanh. Đường đi đầy đầy gai góc, và dốc đứng. Đó không thể là một trò tiêu khiển, mà đúng là một việc làm nghiêm trọng nhất đời, không một gã lười nhác nào dám bén mảng. Đó là một cái đe tinh thần, trên đe ấy, và dưới những lát búa đập liên hồi, tánh khí ta được trui đi nhồi lại mãi đến chỗ tinh luyện. do đó, với câu hỏi *“Thiền là gì ?”*, có sư đáp **“nấu dầu trên lửa hực”**. Phải qua cuộc thử lửa ấy trước khi nhận được cái mỉm cười của Thiền với lời mừng : *“Đây là nhà của ông”*.

Một trong những Thiền ngữ từng gây ấn tượng mạnh trong tâm ta là câu chuyện sau đây :

Bàng Uẩn, (trước theo nghiệp nho gia) ngày kia đến tham vấn **Mã Tổ**, và hỏi : *“Ai là người chẳng cùng muôn pháp làm bạn ?”* Mã Tổ đáp : *“Đợi khi nào ông hớp một bụng hết nước Tây Giang ta sẽ nói cho nghe”*. Bàng hoát nhiên đại ngộ. (1)

(1) – Bàng Uẩn, thường gọi là Bàng cư sĩ, được coi là Bồ Tát cư sĩ.

– Mã Tổ Đạo Nhất (778), thường gọi là Giang Tây pháp chủ, nổi danh trong giới Thiền về những việc làm và nói rằng cổ quái. Sách xưa tả ông “chân vạm vỡ như trâu, mắt sắc như cọp, lưỡi dài đến mũi, dưới chân có hai dấu bánh xe (luận văn).

– Nguyên văn câu hỏi của Bàng cư sĩ là : “Bất dữ vạn pháp vị lữ thị thập ma nhân ?” (D.G).

Thật không có lời đáp nào lạc đề hơn đối với câu hỏi nghiêm trọng nhất ấy từng nêu lên trong lịch sử tư tưởng của loài người ! Dư âm của lời đáp vang lên gần như một lời thóa mạ, bất kính, đối với biết bao tâm hồn đang quằn nạng dưới câu hỏi ấy. Tuy nhiên, nhiệt tâm của Mã Tổ thật không có mảy bóng ngờ, như tất cả những người học Thiên đều biết rõ. Thật vậy, công trình hưng long của đạo Thiên sau khi Lục Tổ **Huệ Năng** (1) viên tịch là nhờ đạo nghiệp huy hoàng của Mã Tổ, từ đại sư rồi xuống hơn tám chục vị cao tăng, trong ấy có **Bàng Uẩn**, một cư sĩ trác việt nhất trong đạo Thiên, rất xứng đáng được tôn xưng là **Duy Ma Cật** (2) của tòa nhà Phật Giáo Trung Hoa. Cuộc đàm thoại giữa hai vị Thiên sư thượng thặng ấy không thể là một trò chơi rẻ tiền. Dầu bề ngoài có vẻ dễ dàng, và nhân nhả là khác, vẫn ẩn hiện bên trong một viên ngọc quý nhất đời của văn học Thiên. Chúng ta không quên rằng vô số người học Thiên đã toát mồ hôi lạnh, và thét ra nước mắt trước câu nói ấy của Mã Tổ, bí mật không tiết lộ được.

Sau đây là một câu chuyện khác :

*Tú thượng tọa hỏi hòa thượng Trường Sa Cảnh Sám :
 “Nam Tuyền đi đâu sau khi hóa đạo ?” Sa đáp : “Khi Thạch Đầu còn là chủ tiểu có tham kiến Lục Tổ”. Tú nói : “Tôi không hỏi việc Thạch Đầu tham kiến Lục Tổ, tôi chỉ hỏi việc Nam Tuyền đi đâu sau khi hóa đạo”. Sa đáp : “Nghĩ kĩ xem thử nào !”. (3) 教伊尋思去.*

(1) – Huệ Năng (638–713) : Tất cả ngành Thiên đều phái nguyên từ vị tổ này (D.G.).

(2) Duy Ma Cật (Vimalakirti) : vị cư sĩ Bồ Tát chủ trương trong Bộ kinh Duy Ma Cật (D.G.).

(3) Trường Sa Cảnh Sám (thế kỉ thứ 9) đệ tử của Nam Tuyền.

– Nam Tuyền Phổ Nguyện (749–835) học trò của Mã Tổ.

– Giữa Thạch đầu (700–790) và Lục tổ Huệ năng (638–713) cách nhau gần 80 năm (D.G.).

Linh hồn bất tử hay không bất tử, đó là một vấn đề lớn. Ta có thể nói lịch sử tôn giáo toàn xây dựng trên câu hỏi ấy. Ai ai cũng muốn biết về cái sống sau khi chết. Ta đi đâu sau khi bỏ trái đất này ? Thật có một đời sống khác không ? Hay hết đời này là hết tất cả ? Trong khi phần đông có lẽ không hề bứt rứt về í nghĩa tối hậu của người cô liêu, “người không bạn”, nhưng chắc không ai khỏi tự hỏi, ít nhất một lần trong đời mình, về số phận của mình sau khi chết. Dầu Thạch Đầu, khi còn là chú tiểu, có gặp hay không gặp Huệ Năng, điều ấy không liên quan gì đến việc ra đi của Nam Tuyền. Nam Tuyền là thầy của Trường Sa, nên cố nhiên vị thượng tọa mới hỏi ngài rốt cuộc thầy đi về đâu. Lời đáp của Trường Sa không đáp lại gì hết, theo phép luận lý thường của chúng ta. Do đó, có câu hỏi thứ nhì của trò, và có lời đáp liền môi của thầy, một thứ vớ vẩn như nhau. Thật vậy, đáp rằng “nghĩ kĩ xem thử nào” thì có nghĩa gì đâu ? Vây, rõ ràng Thiền là một việc, còn lý luận là một việc, khác nhau. Nếu ta coi thường sự phân biệt ấy, và mong Thiền đem đến cho chúng ta cái ánh sáng chiếu diệu hợp tình hợp lý, ắt ta hoàn toàn ngộ nhận í chí của Thiền. Ngay từ đầu, tôi há chẳng nói rằng Thiền đối xử với những cái cụ thể, chớ không phải với những suy diễn trừu tượng ? Và chính đó là điểm chủ yếu của Thiền, nhằm chỉ thẳng vào căn bản của cá tánh ta. Trí thức thường không đưa ta đến đó được, vì chúng ta không sống trong trí thức mà sống trong ý chí. Đúng như lời huynh **Lawrence** luận về chân lý : “Ta phải phân biệt kĩ hành động của trí thức và hành động của í chí : loại đầu tương đối có một giá trị mỏng manh, thứ sau mới là tất cả” (Quán xét về sự thấy Chúa).

Văn học Thiền đầy đầy những câu nói như trên, dường như thốt ra một cách tình cờ, rất vô tâm, nhưng những ai thực thấu đáo Thiền đều xác nhận rằng những câu nói hỗn

nhiên thoát ra từ miệng chư sư ấy giống như những liều thuốc độc giết người, hễ uống phải là khổ não kịch liệt đến như quần đau chín khúc ruột, theo lối nói của người Trung Hoa. Nhưng phải có vậy, sau cơn đau khổ và xáo trộn, mới gột sạch tất cả những uế trệ củ nội tâm, và con người mới hồi sinh lại, với một nhơn quang hoàn toàn mới lạ phóng vào cuộc sống. Có điều lạ là Thiên trở nên sáng tỏ như ban ngày một khi tinh thần trải qua những cuộc đấu chiến ấy ; nhưng chắc chắn Thiên là chứng nghiệm, ở hiện tại và ở bản thân, chứ không phải là kiến thức rút ra từ so sánh hoặc phân tách.

“Gặp tay kiếm khách âu bàn kiếm

“Chẳng phải thi nhân chó tặng thi (1)

“Thanh khí lễ hằng”, câu nói giải rõ toàn thể vấn đề. Tâm ta phải chín mùi như vậy mới hòa nhịp với tâm của chư sư. Hãy thuận thực như vậy, và hễ một cung đàn rung lên là nhất định cung khác ứng họa liền. Sự hòa điệu bao giờ cũng phát ra từ sự duyên cảm giữa đôi ba giây hoặc nhiều hơn. Và tất cả những gì Thiên nhằm làm cho ta là chuẩn bị cho tâm ta nhu thuận và trang nghiêm khế kết hợp với các bậc cổ đức. Nói một cách khác, về mặt tâm lý, Thiên khai phóng tất cả nguồn nội lực tiềm phục ở trong ta, mà bình thường ta không hề hay biết.

Nhiều người coi Thiên như một sức tự ki ám thị. Nhưng nói thế thật không giải thích gì hết. Ví có ai đọc lên hai tiếng *Yamato damashi* (2) là kích động ngay ở hầu hết dân tộc này một lòng yêu nước nồng nàn. Các trẻ ở đây được dạy dỗ tôn kính màu cờ mặt trời mọc, và khi chiến sĩ diễn hành

(1) Lộ phùng kiếm khách tu trình kiếm, Bất thị thi chân mạc hiển thi (Mục Châu Trấn Tôn Túc) (D.G.)

(2) Đại Hòa Hôn, tức hồn thiêng của dân tộc Nhân Bản. (D.G.)

trước quân kì, tự nhiên họ tự động nghiêng chào. Khi một đứa trẻ bị khiển trách không hành động đúng với tinh thần một tiểu hiệp tướng quân, và làm như danh các bậc tiền bối, nó liền tập trung hết đảm lược, và đương đầu với những cảm dỗ dễ hèn. Với người Nhật, tất cả i tướng ấy là nguồn động lực, và khi phát động ra, theo nhiều nhà tâm lý học, là tự kỉ ám thị. Những quy ước xã hội, và bản năng bất chước, cũng có thể coi là tự kỉ ám thị. Kỉ luật tinh thần cũng vậy nốt. Người ta nêu lên cho học sinh một tấm gương để noi theo, và bất chước. Ý niệm ấy lẫn hồi bất rẻ trong chúng bằng sức tự ám, và cuối cùng chúng hành động theo ý niệm ấy, tưởng như chính là của chúng. Tự ám là một lý thuyết khô cằn không giải thích gì hết. Nói rằng Thiên là tự ám, ta có minh định gì được về Thiên không ? Người ta tưởng rằng, theo tinh thần khoa học, cứ gán cho mỗi hiện tượng một danh từ mới, hợp với thời thượng, là dứt khoát xong việc, hài lòng, coi như đã đặt sự vật đúng vào con đường cao kiến. Sự học Thiên cần đặt vào tay các nhà tâm lý học thâm thúy hơn.

Có người tin rằng trong ý thức ta có một vùng đất hoang chưa được khai thác hoàn toàn, và triệt để. Cái đó thường gọi là Vô Thức hoặc Tiềm Thức. Đó là một khu vực đầy hình ảnh lơ mơ, nên tự nhiên ít nhà khoa học dám lãng vãng đến. Nhưng không vì thế mà gọi được là phủ nhận nó. Cũng như miếng đất ý thức thường ngày của ta đầy ắp đủ thứ hình ảnh, lành và dữ, ngăn nắp và hỗn độn, sáng và tối, xác định một cách hung hãn và trầm vong trong hơi tàn, cũng vậy, Tiềm Thức là kho chứa đủ huyền năng bí lực, nghĩa là những gì hoặc tiềm ẩn hoặc bất thường, hoặc thuộc thần hồn hoặc thuộc tâm giới. Cơ năng kiến chiếu của ta vào tự thể có lẽ ẩn phục tại đó, và cái các Thiên sư đánh thức dậy trong ý thức ta có lẽ là cái ấy. Trong mọi trường hợp, chư sư đều bóng bẩy hình dung là mở con mắt thứ ba – *con mắt bát*

nhã. Sự khai huệ, hoặc sự thức tỉnh ấy, thông thường gọi là NGỘ.

Bằng cách nào ?

Bằng cách tham quán những lời nói và việc làm ấy trào thẳng ra từ chỗ sâu kín không bị tri thức và tưởng tượng che mờ, và có thần lực quét sạch tất cả cuộn phong vũ quấy lên từ vô minh và điên đảo. (1)

Tôi thiết tưởng cần giới thiệu hầu bạn đọc vài phương thức các Thiền sư thường dùng để khai ngộ cho môn đệ. Cổ nhiên các ngài hay dùng những biểu tượng tôn giáo, những đạo tích mang theo khi đến Đạt Ma Đường. Thường là cái phát tử, cây hèo, cây gậy như ý, hoặc cây trụ tượng. (2) Vật sau dường như được thông dụng nhất trong việc chứng minh thiền lý. Tôi xin cử vài thí dụ :

Theo Thiền sư Huệ Lăng **Trưởng Khánh** “*hề hiểu cây trụ tượng là gì tức không còn gì phải học Thiền nữa*”. Câu nói khiến ta liên tưởng đến hoa Tennyson trong kẻ tương. Vì khi ông lãnh hội được cây gậy là gì ắt ông hiểu “Chúa là gì, loài người là gì” nghĩa là ông kiến chiếu ngay vào thể tánh của ông, và sức kiến chiếu ấy dứt khoát chấm hết tất cả ngờ vực, tất cả thèm khát xáo trộn sự thanh tịnh của tâm ông. Ý nghĩa của cây Thiền tượng có thể hiểu như vậy.

(1) Thiền có phương pháp riêng trong việc thực tập cái gọi là ngồi thiền, khác với phương pháp thông dụng thường của Tiểu Thừa gọi là bốn thiền tám định, mà cũng không liên quan gì đến cách thiền quán, nhập định của các pháp môn khác. Tôi sẽ có dịp bàn riêng về vấn đề này ở chương khác.

(2) Phát tử (phát trần) : cái chổi đuổi muỗi làm bằng một cán tre có gắn lông đuôi ngựa, các ông tiên thường dùng.

– Hèo : gậy tre ngắn, tiếng chữ là trúc bé (H H)

– Trụ tượng : (cũng gọi là tích, côn, bổng) là cây gậy làm bằng gỗ chiên đàn, có chạm trổ.

Đạt Ma Đường : pháp đường, chỗ giảng kinh. (D.G.)

Thiền sư **Ba Tiêu** Huệ Thanh (thế kỷ thứ X) có lần tuyên bố :

Ông có một cây trượng, tôi cho ông một cây.

Ông không có cây trượng nào, tôi đoạt mất của ông.

Quả là một câu nói kỳ đặc Thiền, nhưng sau đó Thiền sư **Mục Khê** cực lực phản đối lại vậy :

Ông có một cây trượng, tôi đoạt mất của ông.

Ông không có cây trượng nào, tôi cho ông một cây.

Tôi nói vậy đó. Ông sử dụng trượng được không ? hay không dùng được ? Nếu được, ông có Lâm Tế tiền hô và Triệu Châu hậu ứng. Bằng không, hãy hoàn lại chủ cũ.

Một ông đạo tham vấn Thiền sư **Mục Châu** :

“Câu nói siêu khỏi Phật, vượt khỏi Tổ là câu gì ?” Sư bèn giơ cao cây trượng trước tăng chúng, nói : “Tôi gọi cái này là cây trượng, còn ông, ông gọi là gì ?”. Ông đạo không đáp. Sư lại giơ trượng lên nói : “Câu nói siêu Phật vượt Tổ của ông chẳng là câu hỏi của ông sao ?”.

Những người lơ đãng phớt qua những Thiền ngữ thuộc loại như của sư Mục Châu kể trên có thể cho đó là hoàn toàn vô nghĩa. Dầu cây trượng gọi là cây trượng, hay chẳng phải là cây trượng, vẫn không hề trọng gì đối với cái chủ yếu là trí huệ tối thượng siêu việt ngoài giới hạn của kiến thức. Câu nói sau đây của một vị cao tăng khác, Thiền tổ Văn Môn, có lẽ dễ đạt tới hơn.

Sư thượng đường giơ cao cây trượng nói :

*Phàm phu gọi đó là có,
nhị thừa bẻ lại là không,
viên giác gọi là có giá,*

Bồ Tát nói là “đương thể tức không”.

Các ông mặc áo nạp, thấy tích tượng thì cứ gọi là tích tượng.

Đi cứ đi, ngồi cứ ngồi, không được trừ trừ. (1)

Rồi vẫn về cây gậy cũ kỹ, vô lý ấy, sau đây **Vân Môn** lại nói bí hiểm hơn. Ngày kia, Sư báo với tăng chúng :

Cây tượng hóa rồng rồi, nuốt hết càn khôn : đại địa núi sông ở đâu chứ ?

Ở một dịp khác, sư **Vân Môn** dẫn tích một cổ đức trước kia có lần vung gậy đánh vào hư không và nói có tiếng động, rồi đập vào trụ cây nói không nghe gì hết. (2)

Sư cũng vung gậy đập vào hư không, và la “Ồi, nó bị đau rồi” ; rồi đập vào tám bán, Sư quay sang hỏi một ông tăng : “Có nghe gì không ?”. Ông tăng đáp : “Bạch, có nghe tiếng !”

Sư than : “Ồi, đồ ngốc !”

Nếu cứ tiếp tục kể thì không bao giờ cùng. Vậy, tôi xin ngưng, nhưng sẵn sàng đón trước những chất vấn của các bạn đọc, đại khái có thể sẽ hỏi tôi : “*Những câu nói như vậy có dính dấp gì đến sự kiến chiếu trong thể tánh đâu ? Giữa những câu chuyện phi lý trên về cây trụ tượng, và vấn đề*

(1) Thượng đường : lên đàn nói pháp

– Viên giác : hoặc bích chi Phật, độc giác Phật, tiếng Phạn là Pratyekabuddha.

– Đương thể tức không : bản thể (cái thực) của nó vốn là cái không (its apparent reality is essentially empty)

– Áo nạp (nạp tăng) : danh từ gọi chung các người tu. (D.G.)

(2) Đây nhắc lại câu chuyện của sư Tông Triễn Bảo Phước thấy một chú tiểu đến liền cầm gậy đập vào trụ cây, rồi đập vào chú tiểu, chú tiểu la đau. Sư nói : “Sao cái kia không đau nhỉ ?”

khẩn yếu của nhân sinh, có thể liên hệ gì với nhau sao ?”

Để giải đáp, tôi xin dẫn hai đoạn văn, một của hòa thượng **Từ Minh**, một của hòa thượng **Viên Ngộ**. Trong một thời Pháp, **Từ Minh** nói :

“Một máy bụi dấy lên, đại địa hiện toàn thân. Trong một sư tử hiển lộ triệu sư tử, và trong triệu sư tử hiển lộ một sư tử. Có vô số sư tử, nhưng ông có biết một con không, một con thôi ?” Nói xong, Sư giờ trượng lên tiếp : “Đây là cây trượng còn đâu một con sư tử ?”. Rồi sư quất lên một tiếng, quăng trượng, bỏ vào phương trượng”.

Cùng một ý ấy, trong Bích Nham Lục, hòa thượng **Viên Ngộ** có lời nhận xét như sau nhân bình giảng câu chuyện “một ngón tay Thiền của Câu Chi” : (1)

(1) Bích Nham Lục : tác phẩm gồm có 100 đề tài Thiền gọi là tắt, trong ấy có lời bình bằng thơ của Tuyết Đậu, và lời giảng của Viên Ngộ. Tác phẩm này du nhập vào Nhật ở thời đại Kumakura và từ đó được coi là một trong những bộ sách Thiền quan trọng nhất, nhất là đối với những người thuộc dòng Thiền Lâm Tế.

– Câu Chi là đệ tử của Thiền sư Thiên Long ở thời văn Đường. Lúc đầu Câu Chi ở một cái cốc. Ngày kia có một ni cô tên là Thực Tế đi thẳng vào cốc, nghênh ngang đầu đội mũ ni, tay cầm tích trượng, nhiều ba vòng quanh Thiền sàng, chỗ Câu Chi đang ngồi. Rồi bảo : “Nói đi, rồi ta gỡ nón”. Ni cô lặp lại ba lần, nhưng Câu Chi vẫn không biết nói gì. Chiều, ni cô toan ra đi, Câu Chi giữ lại, nói : “Trời tối rồi, xin nán qua đêm”. Ni cô đáp : “Nói đi, rồi ta ở lại”. Câu Chi không biết nói gì. Ni cô bỏ ra đi.

– Đó là một đòn nặng cho Câu Chi. Ông than : “Ta tuy mang thân hình trượng phu mà không có cái khí trượng phu”. Sư nhất quyết tìm thấy học đạo, thân dọn trong cốc định lên đường hành cước. Đêm ấy có thần núi đến báo rằng chớ nên đi, ngày mai có một nhục thân bỏ tất đến đây điểm hóa cho. Quả nhiên hôm sau có hòa thượng Thiên Long đến cốc. Câu Chi lạy rước về o, cận kề kể lại hết tự sự xấu hổ vừa qua. Nghe xong, Thiên Long không nói gì, giờ lên một ngón tay, Câu Chi hoát nhiên đại ngộ. Từ đó ai hỏi gì về Thiền. Câu Chi chỉ giờ lên một ngón tay.

Một máy bụi dấy lên là đại địa trọn thâu. Một đóa hoa nở là thế giới lung dấy. Thế nhưng khi bụi chưa lên, hoa chưa nở, thì mất dính vào đâu ? Bởi vậy nên nói : như chém một cuộn tơ, chém một mối là chém hết ; như nhuộm một cuộn tơ, nhuộm một chéo là nhuộm trọn. Vậy nay chỉ nên cắt đứt hết mối nhân duyên lằng nhằng, khai quật lấy kho báu của nhà người, thì cao thấp ứng nhau khắp, sau trước chẳng khác sai, mỗi mỗi đều hiện thành. (1)

Ở những trang vừa phác họa, tôi mong đem đến bạn đọc một ý niệm, dầu rất mơ hồ, về đạo Thiên theo như tinh thần đã được thừa truyền tại Viễn Đông trên ngàn năm nay. Tiếp theo tôi sẽ cố gắng đi tới uyên nguyên của đạo Thiên trong tinh thần giác ngộ của chính đức Phật ; vì Thiên thường bị công kích là đã đi lạc quá xa so với sự hiểu biết thông

- Trong cốc của hòa thượng Câu Chi có một đồng tử. Có người hỏi đồng tử "hòa thượng tâm thường vậy không biết lấy pháp nào nói cho người", đồng tử bắt chước thấy gươm lên một ngón tay. Đồng tử về thuật lại với thầy, Câu Chi bèn rút dao cắt đứt ngón tay đồng tử. Đồng tử sợ quá, đâm đầu chạy. Câu Chi rượt theo, lên tiếng gọi. Đồng tử ngoảnh đầu lại, Câu Chi gươm lên một ngón tay. Đồng tử hoát nhiên sáng tỏ yếu chỉ của ngón tay Thiên Long - Câu Chi.

- Câu Chi có nói : "Ta được Thiên Long truyền cho một ngón tay Thiên, bình sanh dùng mãi không hết".

(Bích Nham Lục, tác 19)

(1) Đây là một đoạn văn rất hàm súc, chứa đựng tất cả yếu lý Thiên. Khi nói "bụi chưa dấy lên" là chỉ cái tánh lý nguyên thủy, khi bốn thể chưa phát ra hiện tượng ; đó là "bỏ lại diện mục". Khi nói "chém một mối là chém hết" là nói về đốn giáo, nói hoát nhiên chứng ngộ chứ không phải ngộ lần hồi. Nguyên văn như sau : "Nhất trần cử đại địa thâu, nhất hoa khai thế giới khởi. Chỉ như trần vị cử, hoa vị khai thời, như hà trước nhãn ? Sở dĩ đạo : như trăm nhất khổ ti, nhất trăm nhất thiết trầm ; như nhiễm nhất khổ ti, nhất nhiễm nhất thiết nhiễm. Chỉ như kim tiền tương cát đẳng tiệt đoạn, vận xuất tự kỉ gia trần, cao đê phổ ứng, tiền hậu vô sai, các các hiện thành". (Coi nguyên bản chữ Hán trang 625. (D.G.)

thường về lời dạy của Phật đã được chép giữ lại, nhất là trong các bộ kinh A Hàm hoặc Nikayas. Thiền, trên thực tế, đã là sản phẩm của tâm địa Trung Hoa, con đường khai triển của đạo Thiền cần được dò ngược đến chỗ thân chứng của vị Tỳ Tổ Ấn Độ. Trừ phi Thiền được nhận định trong thể tương quan với đặc tánh tâm lý của dân tộc Trung Hoa, bằng không, không sao hiểu nổi sự hưng long của Thiền giữa hàng Phật tử Trung Hoa. Dầu sao, Thiền vẫn là một ngành của Phật giáo Đại Thừa tước bớt lớp áo Ấn Độ.

Sau đó tôi thử vạch lại lịch sử Thiền Tông Trung Hoa – Thiền Đông Độ – bắt đầu từ Bồ Đề Đạt Ma là người khai sáng pháp môn này. Tại đây, Thiền đã chín muồi, và lần lượt được trao truyền qua tay năm người gọi là Tổ sau ngày viên tịch của người truyền pháp Ấn Độ đầu tiên. Khi Huệ Năng, vị tổ thứ sáu, bắt đầu truyền thánh giáo Thiền thì Thiền không còn là Ấn Độ nữa mà đã hoàn toàn là Trung Hoa ; và cái nay ta gọi là Thiền, dưới hình thức hiện hữu, bắt nguồn từ vị Tổ ấy. Con đường xiển dương của đạo Thiền ở Trung Hoa, ngay từ đầu, hầu như được Lục Tổ đúc cho một thân thái đặc thù, và cứ thế ngày càng hưng thịnh, đầy uy lực, không những về khối lượng mà cả về nội dung, bằng vào diệu thủ của hàng pháp tử của Ngài. Chương đầu của Thiền sử kể như đã kết thúc hẳn với vị Tổ này. Vì lẽ điểm huyết mạch của đạo Thiền gắn liền với sự NGỘ, hoặc mở con mắt huệ, tôi xin dành riêng một chương. Tuy nhiên, để tài chỉ nên lược giải thôi vì cốt yếu vốn là làm sáng lên cái thật hiển nhiên của khả năng lãnh hội bằng trực giác phóng thẳng vào chân lý Thiền, đó tức là NGỘ, và minh thị tánh cách độc đáo của cái NGỘ ấy qua sự thân chứng của các bậc Thiền đức. Khi ta hiểu được lý chứng ngộ trong đạo Thiền, hẳn ta muốn biết qua những phương pháp chư sư sử dụng, hoặc thực hoặc quyền, để gieo cách mạng, mở đường chứng

ngộ trong tâm thần người học. Một số Thiên pháp thực tiễn sẽ được trình bày thành năm mươi loại, nhưng xếp hạng như vậy, tôi không dám nói là gồm thâu được tất cả.

Thiên đường là một tổ chức đặc biệt chỉ có ở đạo Thiên, nên muốn hiểu Thiên và phương pháp dạy Thiên, ta không thể gác qua bên. Cơ sở độc đáo ấy đến nay chưa ai mô tả qua. Tôi mong rằng bạn đọc sẽ tìm thấy ở đây một đề tài thú vị cho một cuộc khảo sát triệt để hơn. Dầu rằng tự nhận là ngành viên đốn của hệ thống Phật giáo, Thiên có những cấp bậc khá rõ rệt đánh dấu bước tiến đến cứu cánh tối hậu. Nên có chương “mười bức tranh chân trâu” kết thúc tác phẩm này.

Còn rất nhiều tiết mục cần được khảo sát trong sự học Thiên, và những điều tác giả coi là thiết yếu, sẽ được trình bày ở những bộ sau. (1)

(1) Bộ trung và hạ.

LUẬN HAI

**THIÊN : ĐẠO GIÁC NGỘ
QUA KIẾN GIẢI TRUNG HOA**

Trước khi bàn đến chủ đề của thiên cáo luận này (coi Thiên như Đạo Giác Ngộ của người Trung Hoa ứng dụng trong sinh hoạt thường ngày) tôi xin có vài nhận xét về thái độ của những người kích bác Thiên, và nhân đó, xác định vị trí của Thiên Tông trong toàn khối Phật giáo. Theo họ, Thiên không phải là Phật giáo ; đó là một thứ đạo hoàn toàn xa lạ với tinh thần Phật giáo, là một biến chứng ta thường thấy nảy sinh trong lịch sử của bất cứ tôn giáo nào. Theo họ nghĩ, Thiên là một cái gì bất thường, lớn mạnh giữa những dân tộc mang những nếp cảm nghĩ khác hẳn với dòng Phật giáo chánh truyền. Lời phê phán ấy đúng hay không, ta chỉ quyết đoán được sau khi, một mặt, ta thấu rõ thế nào là tinh thần chánh thống và thuần túy của Phật giáo, một mặt, đặt tôn chỉ của Thiên Tông trước những chủ thuyết của Phật giáo như các dân tộc Đông Phương ở đây từng chấp nhận. Ta cũng nên đại khái biết qua diễn trình chứng ngộ. Thiếu sự chuẩn bị chu đáo nhằm thấu đạt những vấn đề ấy trong ánh sáng của lịch sử và triết học tôn giáo, ắt ta có thể vũ đoán Thiên không phải là Phật giáo, căn cứ vào một số ý niệm cố hữu nào đó. Lập trường tôi trình bày ở đây về những điểm chủ yếu ấy dọn đường cho phần chủ đề sẽ đề cập sau này vậy.

Thật vậy, ngoài mặt, Thiên có cái gì quái đản và vô lý là khác, có thể làm hoảng sợ lắm người mộ đạo chấp theo kinh sách của thứ Phật giáo nhận là nguyên thủy, khiến họ tuyên bố “Thiên Tông phi Phật giáo”, đó chỉ là một biến trạng bất thường của Phật giáo. Chẳng hạn, họ còn biết nghĩ làm sao

về những câu nói thế này đọc được trong bộ **Nam Tuyền Lục** :

Quan thái thú Kỳ Châu hỏi vị Thiên Tổ thứ năm là Hoàng Nhẫn tại sao trong số đồ chúng năm trăm người, Ngài lại chọn Huệ Năng trao cho chiếc áo pháp làm tổ thứ sáu, Nhẫn đáp : “Bốn trăm chín mươi chín người kia đều hiểu Phật pháp, chỉ có Huệ Năng là không hiểu. Năng không phải là người có thể đo được bằng khuôn thước thường của thế nhân, nên áo pháp được trao cho Năng”.

Và đây là lời bình của **Nam Tuyền** về câu đáp ấy :

Ở thời đại của “kiếp không” tuyệt không có danh tự. Phật vừa xuất thế liền có danh tự, nên người đời nín tưởng. Đại Đạo tuyệt không phạm tánh. Phạm có danh từ ắt kẹt giữa giới hạn. Do đó Lão Túc Giang Tây nói : “Chẳng phải tâm, chẳng phải Phật, chẳng phải vật”, nhằm chỉ đường người sau hành sự. Người học đạo đời nay khoác lên lớp áo, dựa vào người, chấp vào tâm, thì có can dự vào đâu ? Nếu cứ chấp theo vậy mà làm thì phỏng gặp Phật Di Lặc ra đời vẫn bị đốt cháy tan tành, làm sao đạt được tự do ? Đồ chúng của Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn có năm trăm người, trừ Huệ Năng ra, ai ai cũng thông hiểu Phật pháp. Năng quá là một cư sĩ kỳ đặc không hai, vì Năng chẳng hiểu Phật pháp. Năng chỉ hiểu Đạo, ngoài ra không hiểu gì khác(1).

(1) – Hoàng Mai Hoàng Nhẫn (601– 674) là tổ thứ 5 Thiên Đông Độ, còn Lục Tổ Huệ Năng (638 – 713) là Tổ thứ 6, và cũng là vị Tổ cuối cùng nhận lãnh áo pháp truyền lại từ đức Phật Thích Ca, sau đó Thiên chỉ truyền tâm, không truyền áo nữa. Xin nhớ : Năng ngộ đạo khi còn là cư sĩ. (D.G.)

– Lão Túc Giang Tây : đại sư Mã Tổ (788) thường gọi là Giang Tây pháp chủ, đối với Thạch Đầu (700–790) là Hổ Nam pháp chủ. (D.G.)

– So sánh câu nói trên với lời tuyên bố của Huệ Năng khi người ta hỏi Ngài tại sao ngôi vị Tổ lại được truyền cho Ngài, Ngài đáp : “Vi ta chẳng hiểu

Những Thiên ngữ như trên dầu sao vẫn không cổ quái gì lắm, nhưng hầu hết những người kích bác Thiên cho đó là ghê tởm. Sao ? Phật giáo bị trắng trợn gạt bỏ, và kiến thức của Phật giáo bị coi như không thiết yếu cho sự hành Thiên, cho Đại Đạo, thứ đại đạo, trái lại, không ít thì nhiều, bị đồng hóa với thái độ phủ nhận Phật pháp sao ? Có thể như thế được chăng ? Ở những trang sau, tôi thử giải đáp điều thắc mắc ấy.

1. SINH LỰC VÀ TINH THẦN PHẬT GIÁO

Muốn biện giải điểm ấy, và chứng minh vì sao Thiên tự nhận là trao truyền cốt tủy của Phật giáo – tâm ấn – thay vì những tín vật – hình tượng – như đã được chép giữ lại bằng văn tự, cần tước bỏ những cái rườm rà đắp thêm vào và bọc kín chân tinh thần Phật giáo làm cho cái sanh lực nguyên thủy của nó bị che mất, và khiến ta dễ nhận lầm cái phụ làm cái chánh. Ta biết rằng trái xoài hoàn toàn khác với cây xoài, nhưng hễ còn sanh hóa thì hột xoài tức là cây xoài, sự đồng nhất giữa hột và cây vẫn là một kết luận hợp lý. Kiến chiếu vào bốn thể của hột xoài tức vạch con đường khai triển liên tục của hột xoài xuyên qua mọi giai đoạn lịch sử khác nhau. Khi hột giữ nguyên là hột, và không có nghĩa gì khác hơn là hột, thì không có sinh mệnh nào phải nói ; đó chỉ là

pháp Phật" (Đàn Kinh). Tôi cũng xin trích dẫn sau đây một đoạn văn trong bộ Kena-Upanishad trùng hợp một cách ngẫu nhiên và kỳ diệu với tư tưởng các Thiên sư trên đối chiếu với tư tưởng vị thiên sư Bà la môn :

Cái ấy chỉ hiểu được bởi người hiểu,

Người hiểu cái ấy là người không hiểu.

Cái ấy không thể lãnh hội được bởi người lãnh hội.

Cái ấy chỉ lãnh hội được bởi người không lãnh hội.

Lão Tử , vị tị tổ của huyền học Trung Hoa, cũng ngụ ý ấy khi Ngài nói :
"Người biết thì không nói, Người nói thì không biết".

một sự việc đã kết thúc ; và ngoài tánh cách một cố vật lạ mắt, không có chút giá trị tôn giáo nào để tâm chứng. Cũng vậy, muốn xác định bốn chất của Phật giáo, ta phải dò ngược qua tất cả quá trình khai triển để nhận ra đâu là hột giống lành mạnh nhất, đầy nhựa sống nhất, đưa đến trạng thái trưởng thành sau này. Có phản tỉnh như vậy ta mới thấy tại sao Thiên Tông được thừa nhận là một giai đoạn trong toàn thể diễn trình của Phật giáo, và trên thực tế, còn là một thành phần cốt yếu nữa.

Thật vậy, để thấu suốt nội thể của bất cứ tôn giáo kì cổ nào, thiết tưởng ta nên phân biệt giáo chủ và giáo lý, vì phẩm cách của vị giáo chủ là yếu tố quyết định con đường khai triển của giáo lý. Tôi muốn nói rằng, trước hết, người mà đời sau *truy* tôn là giáo chủ thật ra lúc đầu ông không hề có ý định tạo ra một hệ thống tôn giáo để nẩy nở sau này nhân danh ông ; rằng đối với môn đồ, khi vị giáo chủ còn sanh tiền phẩm cách của thầy tức là lời dạy của thầy, giáo chủ không lìa ngoài giáo lý, dầu họ không để ý tới ; rằng sau khi thầy qua đời, những cảm nghĩ về phẩm cách của vị giáo chủ, bấy lâu lắng trong tiềm thức, giờ đây nhô lên mặt tiền, trước còn thâm kín, ngày càng sôi động, và cuối cùng, phẩm cách ấy vút lên đến cao độ trong nhiệt tâm của người đệ tử đến trở thành trụ cột của giáo lý ; nói một cách khác, hàng đệ tử coi phẩm cách ấy là một giải đáp thỏa đáng cho giáo lý ấy vậy.

Thật không gì lắm hơn là nghĩ rằng những mối đạo lớn trong thế gian này, do các đấng giáo chủ trao truyền cho hậu thế, là một cái gì đã được tâm luyện đến mức tinh vi, nên hàng đệ tử chẳng phải làm gì hơn là nhận lấy cả hai, giáo chủ và giáo lý, như một di sản thiêng liêng, một kho tàng không nên để cho bất cứ công phu chứng nghiệm cá nhân nào xâm phạm vào. Vì nghĩ vậy tức không đếm xia

đến công phu tu chứng của mỗi người chúng ta, và làm cho đạo khô cạn tận đầu nguồn.

Hẳn nhiên, thái độ bảo thủ cố định ấy luôn luôn đụng phải sức chống đối của những phần tử cấp tiến xét tôn giáo trên quan điểm động. Hai đối lực ấy, mà ta thấy từng gieo xung đột trong mọi phạm vi hoạt động tinh thần của loài người, đã dệt nên lịch sử của tôn giáo, cũng như của những hệ thống kỷ luật khác. Trên thực tế, lịch sử toàn ghi chép những cuộc đấu tranh ấy, diễn ra khắp. Và có tranh chấp như vậy trong tôn giáo tức chứng tỏ có một chiều hướng vươn lên, và tôn giáo là một sức sống vậy. Nhân đó, những gì bị che lấp bấy lâu trong lòng tin nguyên thủy lần hồi được khơi ra ánh sáng, và phong phú thêm gấp bội ngoài tất cả điều mong ước ban đầu. Điều ấy không phải chỉ diễn ra đối với cá thể của vị giáo chủ, mà cả đối với phần giáo lý nữa, và hậu quả là sự thế trở nên phức tạp một cách kinh khủng, và tán loạn nữa là khác, đến nỗi lắm khi che khuất mất nội thể sinh động của hệ thống tôn giáo.

Khi vị giáo chủ còn sanh hoạt chung với môn đồ thì đối với học trò không có gì phải phân biệt giữa thầy và lời thầy dạy ; vì giáo lý hiện thực trong con người của vị giáo chủ, và giáo chủ là lời giải đáp sống của giáo lý (1). Theo giáo lý tức theo chân thầy – nghĩa là tin ở thầy vậy. Sự có mặt của thầy đủ phấn khích và thuyết phục môn đồ trọn tin vào chân lý của lời thầy dạy. Môn đồ có thể không hoàn toàn đạt đến giáo lý, nhưng uy tín những lời miệng thầy thốt ra đủ đánh bật hết trong tim họ mọi bóng nờ về chân lý, và giá trị bất diệt. Hễ thầy còn tại thế, còn giảng dạy, thì giáo lý, và con người của giáo chủ, dưới mắt môn đồ, là một khối đồng nhất.

(1) Đúng như lời Phật dạy : "Thấy pháp tức thấy ta, thấy ta tức thấy pháp". (D.G.)

Cả đến khi các đệ tử tách rời ra một nơi thanh vắng để trầm tư về lẽ đạo – tức để thực tu thực chứng – thì hình ảnh của thầy vẫn hiển hiện luôn trước mắt họ.

Nhưng sự thể biến đổi hẳn khi phẩm cách trang nghiêm và kích động của vị giáo chủ không còn trước mắt nữa. Lời dạy vẫn còn đó, sờ sờ, học trò có thể đọc thuộc lòng, nhưng mối liên hệ riêng với tác giả không còn nữa, những sợi dây sống nối liền con người và giáo lý đã đoạn tuyệt hẳn rồi. Mỗi khi môn đệ cố suy nghiệm về lẽ đạo thì tự nhiên không thể không nghĩ đến thầy hiện ra như một linh hồn thâm diệu và cao quý gấp bội hơn họ. Mọi điểm tương đồng trước kia họ nhận thấy, hoặc mơ hồ hoặc rõ rệt, giữa thầy và trò, nay bỗng mờ nhạt dần, và phần này chìm xuống thì phần kia – phần bị diệt – lừng lên để tự xác định với tất cả uy lực không gì cản nổi. Hậu quả là phát sanh trong lòng họ niềm tin quyết rằng nhất định thầy phải đến với họ từ một nguồn thiêng độc lập duy nhất. Ấy thế là sự thần thánh hóa cứ tiếp tục tác động cho đến vài trăm năm sau thì thầy trở thành hóa thân Đấng Chí Tôn – là Đấng Tối Cao mang tất cả thánh thể trong xác thịt phàm, là Con của Chúa, là Phật, là Đấng Cứu Thế. Từ đó, người ta xét riêng giáo chủ biệt lập ngoài giáo lý ; giáo chủ trở thành trung tâm điểm dưới mắt môn đồ. Đành rằng giáo lý vẫn trọng yếu như thường, nhưng trọng yếu là vì phát ra từ miệng một đấng siêu nhiên chứ không thể tất vì nó chứa đựng những chân lý về niềm thương hoặc ánh giác. Thật vậy, giáo lý phải được luận giải trong ánh linh quang của thánh thể vị giáo chủ. Từ đây, giáo chủ lấn áp toàn bộ giáo lý, giáo chủ là trung tâm tự đó phóng ra tất cả ánh giác ; và sự cứu rỗi chỉ có được bằng vào đức tin ở đấng giáo chủ coi như vị cứu thế. (1)

(1) Ngoài cái thân vật chất (sắc thân, rupakaya, ở Phật gọi là hóa thân,

Xung quanh nhân cách hoặc thánh thể ấy xây dựng lên nhiều hệ thống triết giáo toàn lấy lời dạy của thầy làm căn bản, nhưng biến đổi ít nhiều theo sự tâm chứng riêng của các môn đệ. Điều ấy có lẽ không bao giờ xảy ra được nếu nhân cách của vị giáo chủ không đủ sức truyền cảm làm bộc phát những đạo cảm uyên áo nhất trong trái tim đệ tử. Nói một cách khác, mãnh lực khẩn yếu nhất thu hút họ đến với giáo lý không hẳn là giáo lý, mà chính là hơi sống vận hành trong giáo lý, bằng không, chắc chắn không bao giờ có được như thế này. Có mấy khi vì chân lý được trình bày và biện giải một cách hợp lý luận mà thuyết phục được ta bao giờ, nhưng chính vì dòng sinh lực đầy cảm kích luân lưu trong giáo lý. Trước hết ta bị chấn động, sau đó ta mới thử chứng nghiệm lại chân lý. Sự hiểu biết đành là cần, nhưng chỉ hiểu biết suông không đủ sức thúc giục ta dấn hết tâm hồn vào cuộc thử thách với số kiếp.

Một trong số đạo tâm siêu đẳng của Nhật Bản có lần thú nhận : *"Tôi không cần biết sau này tôi xuống địa ngục hay nơi nào khác, nhưng vì sư phụ tôi dạy tôi niệm hồng danh Phật thì tôi cứ theo đó mà vận hành"*.⁽¹⁾ Đó không

nirmanakaya) đương nhiên người ta không thể không quan niệm đến pháp thân Phật (thân của pháp, Dharmakaya) như kinh Tạp A Hàm, XLIV nói : "Thọ mạng Như Lai dài vô cùng vì lẽ khi sắc thân người vào Niết Bàn thì pháp thân người vẫn thường tại". Tuy nhiên, pháp thân không thể tác động thẳng vào những tâm hồn đau khổ vì nó quá trừu tượng và siêu việt nên cần thêm một cái gì cụ thể hơn, xác thực hơn, dễ dễ cảm hơn. Do đó có thêm quan niệm một thân khác nữa – báo thân Phật (Sambhogakaya – Baddha) bổ khuyết vào tin điều Ba Thân Phật (Trìkaya).

* – Sư Thân Loan (Shinran, 1172–1262), vị cao tăng chủ xướng pháp môn Tịnh Độ Chân Tông ở Nhật. Thầy của Ngài là sư Pháp Nhiên (Honen 1133–1212) D.G.

– Lòng tin tuyệt đối của Thân Loan đặt trọn vào thầy (Pháp Nhiên) trong câu chuyện này chứng tỏ rằng pháp môn Tịnh Độ là do Thân Loan tự tâm

phải là nhắm mắt chấp nhận lời thầy, nhưng chính ở thầy có cái gì thâm diệu thâm hút lòng người, và người đệ tử ôm choàng lấy bằng tất cả nhiệt thành của thân tâm. Lý luận suông không bao giờ kích động ta được, phải có cái gì khác hơn : siêu việt hơn là tri thức. Khi thánh **Phao Lô** nói, *"Nếu Chúa Ki Tô không thức dậy trong ông thì lòng tin của ông hóa ra hư giả ; ông vẫn đắm trong tội lỗi"*, đó không phải Thánh kêu gọi đến tri thức suy luận, mà chính ngài đập thẳng vào đạo tâm của chúng ta. Dầu đạo pháp có hay không có như một thực kiện lịch sử vẫn không can hệ gì, điều thiết yếu nhất cho ta là hiện thực những ngưỡng vọng sâu kín nhất của ta ; cả đến những sự kiện gọi là khách quan vẫn phải chiêm chước cách nào hầu đáp ứng tối đa cho những đòi hỏi của sinh hoạt tâm lý ấy. Phẩm cách đáng giáo chủ các mối đạo lớn tồn tại đến nay qua bao thế kỉ bành trướng hẳn phải có tất cả đức tánh khả dĩ thỏa mãn đầy đủ những đòi hỏi nội tại ấy. Sau khi các ngài qua đời, con người tách rời khỏi giáo lý trong ý thức tôn giáo của các tín đồ ; nhưng nếu phẩm cách ấy đủ trác việt ắt sẽ thu hút hết vào trong tất cả tâm tư về đạo lý của họ, và tất cả giáo lý sẽ được vận dụng đủ cách nhằm biện minh điều ấy.

Để giải thích một cách cụ thể hơn, thử hỏi, như ở Thiên Chúa giáo chẳng hạn, dưới hình thức hiện đại, đâu là phần giáo lý thuần túy của Chúa Ki Tô ? và đâu là phần đóng góp của các thánh Phao Lô, Giản, Phê Rô, Âu Cu Tinh, và cả

chúng lấy, chứ không phải là kết quả của một cuộc biện luận về triết giáo. Trước hết Sư tâm chứng, rồi để giải thích cho mình cũng như để truyền đạt cho người, Sư nhờ đến kinh điển để chứng minh lại. Nên Sư có chủ trương "giáo, hành, tín, chứng" để đặt một căn bản tri thức bằng chữ nghĩa cho lòng tin ở Tịnh Độ. Trong tôn giáo cũng như ở nhiều hoạt động khác trong đời, lòng tin đi trước lý luận. Đó là điều hệ trọng ta không thể bỏ qua trong khi vạch lại dòng diễn tiến của tư tưởng.

Aristôt nữa ? Cơ cấu nguy nga của những tín điều Thiên Chúa là sự nghiệp dựng lên từ lòng tin Chúa từng được lần lượt chứng nghiệm qua các nhà lãnh đạo, chứ phái đầu là công trình của một người, đầu người đó là Ki Tô. Vì tín đồ không thiết yếu phải liên hệ luôn luôn với sử kiện, đầu sao chỉ có một giá trị phụ thuộc đối với chân lý đạo của Thiên Chúa giáo : chân lý ấy là “cái phải là” hơn là “cái hiện là” hoặc “đã là”. Chân lý ấy nhằm biểu dương cái gì có một giá trị đại đồng, không vì có hoặc không có sử liệu mà suy suyển chút nào, theo như chủ trương của một số các nhà thần học Thiên Chúa giáo hiện đại. Ki Tô có thực hay không thực là Đấng Cứu Thế, đó là một đề tài tranh luận lớn trong lịch sử, đến nay vẫn chưa được các nhà thần học giải quyết. Có người cho rằng hễ đặt lòng tin ở Chúa thì vấn đề Chúa là Đấng Cứu Thế hoặc không phải là Đấng Cứu Thế vẫn không sai khác gì nhau. Và mặc dầu những điều nan giải ấy, Ki Tô vẫn là trái tim của Thiên Chúa giáo. Ngôi nhà Thiên Chúa được dựng lên xung quanh con người của Jêsus. Người Phật giáo có thể chấp nhận phần nào giáo lý của Chúa, và cảm thông với nội dung tâm chứng của Ngài, nhưng hễ chưa tin Jêsus là Thiên Chúa, là Thánh Chúa, thì họ chưa phải là giáo đồ Thiên Chúa.

Thiên Chúa giáo không phải chỉ gồm bằng những lời dạy của Jêsus, ngoài ra còn những luận giải, những suy nghiệm về phẩm cách và giáo lý của Ngài thấu thập lại sau khi vị giáo chủ qua đời. Nói một cách khác, Ki Tô không dựng lên mỗi đạo nay mang tên Ngài, mà chính môn đồ Ngài tự ý truy tôn Ngài là giáo chủ. Thắng hoặc Ngài còn sống với môn đồ, chắc chắn Ngài rất khó chuẩn nhận những lý thuyết tín ngưỡng và nghi lễ ghép cho những người nay nhận là giáo đồ Thiên Chúa. Ví hỏi Ngài những giáo điều thông thái kia có đúng lời Ngài dạy không, có lẽ Ngài không biết trả

lời sao hết. Rất có thể Ngài không biết gì hết về môn thần học tế nhị của Thiên Chúa giáo ngày nay. Nhưng theo quan điểm Thiên Chúa hiện đại, các nhà thần học ấy đoán quyết rằng tôn giáo của họ vẫn quy hướng “về một uyên nguyên đồng nhất, về một bốn chất nguyên thủy – là coi Jêsus là đáng Christ, Thiên Chúa ; và dấu hình thể của đạo ấy có trải qua vô số giải thích và chuyển hóa, nhưng lòng tin ở Chúa vẫn không biến chất. Họ vẫn là người Thiên Chúa y hệt như tiên nhân của họ trong các giáo đoàn nguyên thủy ; vì qua dòng lịch sử vẫn một lòng tin ấy xuyên liền tất cả quá trình trưởng thành và bành trướng ứng với cơ cấu nội tại. Thật vậy, coi một hình thái văn hóa của một thời đại nhất định nào đó như một bảo vật thiêng liêng, và cứ thế nhận sao trao lại vậy, tức xóa bỏ tất cả niềm tâm ngưỡng của ta hướng đến lẽ chí chân vĩnh cửu. Tôi tin rằng đó là lập trường của hàng tín đồ Thiên Chúa giáo cấp tiến hiện đại.

Còn quan điểm của hàng Phật tử cấp tiến ngày nay đối với đức tin, yếu tố của Phật giáo, thì sao ? Họ quan niệm thế nào về Phật ? Bốn thể và giá trị của tánh chất Phật là gì ? Nếu Phật giáo chỉ gọn lớn nằm trong những lời Phật dạy, làm sao giải thích được những dòng sinh mạng của Phật giáo xuyên qua từng giai đoạn của lịch sử ? Dòng sinh mạng ấy là gì, nếu chẳng phải là dòng phổ diễn của cuộc sống nội tâm của chính đức Phật, hơn là những lời trần thuật của Ngài được chép giữ lại trong văn học Phật giáo dưới danh từ Pháp ? Trong lời dạy miệng của đức Phật, phải chăng có cái gì nung hơi sống cho Phật giáo, và tồn tại như một thực thể hoạt dụng dưới tất cả những cuộc tranh luận và biện giải đánh dấu bước đi của lịch sử Phật giáo khắp cõi Á Đông này. Chính dòng sinh hoạt đấy mà hàng Phật Tử cấp tiến nguyên nắm lấy trong tay.

Vậy, coi Phật giáo là một hệ thống toàn kết bằng giáo lý

và giáo luật do chính Phật dựng lên là hoàn toàn không phù hợp với đời sống và lời dạy của Phật ; vì lời dạy ấy phải đâu chỉ có vậy, mà ngoài ra còn bao gồm luôn phần chứng nghiệm và trầm tư của hàng môn đệ của Phật, nhất là những suy nghiệm về phẩm cách của thầy, về mối liên hệ mật thiết giữa thầy và lời thầy dạy. Phật giáo phải đâu ra khỏi trái tim Phật là hoàn bị ngay như Minerva thoát sanh từ khối óc Jupiter. (1)

Quan niệm một Phật giáo hoàn tất ngay từ sơ khởi là một quan niệm tĩnh, chặt đứt với nguồn sinh lực liên tục vươn đến mãi, không bao giờ dứt. Sự tâm chứng của ta vượt ngoài giới hạn của thời gian ; nội dung ấy đầy xung lực vô tận, đòi hỏi một hình thái sinh động hơn để phát triển mà vẫn không xúc phạm đến những cơ bản bất biến. Đã là một tôn giáo sống chứ không phải là một xác ướp của lịch sử nhồi bằng đủ thứ tê liệt, chết khô, Phật giáo phải hút vào và tinh chế tất cả những gì giúp nó sinh trưởng. Tôi thiết tưởng đó là một lẽ rất tự nhiên vậy đối với bất cứ cơ thể sống nào. Và sức sống ấy có thể hiển lộ rõ dưới những hình thái và tổ chức sai nghịch nhau.

Theo các nhà học Phật Pali và văn học A Hàm, tất cả những gì Phật đã nói, những gì chánh thống do Phật dạy, đều tóm lược trong Bốn Diệu Đế, Mười Hai Nhân Duyên, Con Đường Bát Ghánh, giáo lý Vô Ngã và Niết Bàn. Nếu chỉ có vậy thì cái ta gọi là Phật giáo nguyên thủy e quá đơn giản, ít ra trên mặt giáo thuyết. Giáo thuyết ấy không có gì hứa hẹn có thể kiến tạo nên ngôi nhà nguy nga nay gọi là Phật giáo, gồm cả Tiểu Thừa và Đại Thừa. Muốn thấu triệt Phật

(1) Minerva, nữ thần nghệ thuật, là con của Jupiter, thủ lãnh chư thần. Trong truyền khí Vulcain (thần lửa) dùng búa búa phang đầu Jupiter thì từ khối óc Jupiter, Minerva bước ra, đầy đủ tất cả vũ khí (D.G.)

giáo, cần lặn xuống tận đáy sâu, nơi tàng ẩn tinh thần sống của Phật giáo. Bằng cử thỏa mãn với những quan điểm phù phiếm ở khía cạnh giáo điều ắt đánh mất tinh thần là phần tinh yếu đủ minh giải đời sống nội tại của Phật giáo. Ở một số đệ tử trực tiếp của Phật, điều thâm diệu ấy trong giáo lý có thể khởi cần viện đến, hoặc giả họ không cần biết nguồn tâm lực nào vận chuyển trong họ đi đến với Thầy. Nhưng với chúng ta, ta phải phóng mắt xuống tận cùng nếu ta muốn tiếp xúc với đà sống lớn mạnh mãi, không ngừng, của Phật giáo. Thật vậy, Phật, dầu tối thắng, vẫn không thể biến chó rừng thành sư tử, mà chó rừng cũng không thể hiểu Phật cao hơn cái lột chó được. Như lời các vị cổ đức sau này, chỉ có Phật mới hiểu được Phật ; và hề ta chưa tâm chứng bằng Phật thì những gì tạo nên đời sống nội tâm của Phật đều thoát khỏi ta ; ta không thể sống trong thế giới nào khác hơn là thế giới của chính ta.(1) Bởi vậy, nếu hàng Phật tử

(1) Điều ấy Phật hiểu rõ ngay từ lúc Ngài mới thành đạo. Ngài biết rằng cái Ngài vừa tâm chứng không thể san sẻ cho ai được vì họ không hiểu nổi. Do đó trước hết Ngài có ý muốn vào Niết Bàn, không định chuyển bánh xe Pháp. Trong văn học Phật giáo thuộc hệ thống A Hàm, "kinh quá khứ hiện tại nhân quả" (quyển II) chép rằng : "Bốn nguyên nay đã viên thành, Đạo ta vừa chứng được thâm diệu, khó hiểu quá. Chỉ có Phật mới hiểu được những gì trong tâm một vị Phật khác. Ở thời ngũ trước (panca-kashaya), này, tất cả chúng sanh đều đắm chìm trong tham, hận, si, vọng, kiêu và siểm ; chúng thiếu đức, căn tánh ám độn không thấu được giáo pháp tự chứng của Như Lai. Dầu ta có chuyển bánh xe Pháp, chắc chắn chúng sẽ hiểu lầm, không chịu nhận, đã vậy còn đâm ra phỉ báng, nên dần sâu vào ác đạo, và chịu đủ khổ đau. Vậy tốt hơn là ta im lặng mà vào Niết Bàn". Trong bộ "Tu hành, bốn khởi kinh" là bản dịch sau này của bộ kinh trên, của hai pháp sư, một Ấn Độ là Trúc Đại Lực, và một Tây Tạng là Khương Mạnh Tường, năm 197 sau T.L., ta không thấy nói đến việc đức Phật quyết định muốn im lặng vào Niết Bàn, mà chỉ nói rằng chánh pháp Ngài tự chứng được là trí huệ rốt ráo, không giảng không dạy được, khó thấy khó vào, "bao hàm toàn thể vũ trụ, ngộ nhập trong cái vô lượng vô biên". Cõi Mahapadana Suttanta (Digha Nikaya, XIV) và Ariyapariyesana Suttam Majjhima XXVI).

nguyên thủy đọc vào đời sống của đức Phật nhiều như vậy, xuyên qua kinh điển, và toàn kinh điển, điều ấy không chứng tỏ rằng những gì thuộc về Phật đều được khai thác hết rồi. Chắc chắn có những Phật tử khác đi sâu hơn vào cuộc sống, vì nội tâm họ sang giàu hơn. Lịch sử tôn giáo trở thành lịch sử tâm chứng cá nhân vậy. Thế nghĩa là đạo Phật không thể quan niệm trên bình diện cơ giới, mà phải quan sát bằng cái nhìn sinh vật học. Có được thái độ ấy, ắt cả đến Bốn Diệu Đế kia còn nhiều ẩn nghĩa thâm huyền hơn.

Phật không phải là một nhà huyền học, nên tự nhiên Ngài tránh tranh luận suông về những lý thuyết không liên quan đến sự chứng ngộ Niết Bàn. Ngài có thể có những kiến giải riêng về những vấn đề triết học nung nấu tâm hồn người Ấn đương thời. Nhưng, cũng như ở các hàng giáo chủ khác, trong khi suy luận, Ngài đặt trọng tâm ở chỗ thực dụng, thay vì suy luận để suy luận. Ngài quá bận tâm cố nhỏ mũi tên độc cắm vào thịt da, hơi đâu tìm hiểu vì sao có mũi tên, dụng ý gì, và làm bằng chất gì, vì đời người có bao lâu mà phải thắc mắc. Thế gian thế nào Ngài thấy thế ấy vậy, nghĩa là Ngài luận giải thế gian theo sự tâm chứng và đánh giá riêng của chính Ngài. Ngài không màng đi xa hơn. Ngài gọi cái nhìn ấy phóng vào thế giới và nhân sinh bằng một danh từ tổng quát và uyển chuyển là “*PHÁP*”, danh từ không phải Phật dùng đầu tiên, vì trước Ngài đã được thông dụng rồi theo nghĩa chánh là nghi thức và luật lệ, nhưng chính Phật nhối cho nó một đạo vị thâm diệu hơn

Phật vốn thực tiễn, không chuộng chuyện siêu hình, điều ấy dễ thấy rõ qua những lời công kích của các đối phương phóng vào Ngài. Họ nói : *“Thầy Cô Đàm cứ ngồi tịnh một mình trong phòng trống, thầy mất hết trí huệ rồi... Cả đến ông học trò ưu tú và minh triết nhất của thầy cũng hệt như*

con nít, dần dần làm sao, không chút hoạt bát”.⁽¹⁾ Tuy nhiên, hột giống Phật giáo là ở đó, ươm mầm cho vận hội hưng khởi sau này. Nếu Phật chỉ nhắm vào lập luận ắt giáo lý của Ngài không bao giờ mong lớn mạnh được. Suy luận có thể tinh và thâm, nhưng thiếu sinh hoạt nội tâm thì tiềm năng sớm cạn. Pháp luôn luôn hướng đến kiện toàn, vì nó là sức sáng tạo nhiệm mầu.

Hiển nhiên, Phật có một quan niệm hoàn toàn thực dụng về trí thức. Ngài gác lại nhiều vấn đề triết học, không giải quyết, coi như không thiết yếu cho sự ngộ lý nhân sanh. Điều ấy quá tự nhiên đối với Ngài. Hễ Ngài còn tại thế, chung đụng với môn đồ, thì Ngài là hiện thân sống của những gì liên quan đến giáo lý của Ngài. Pháp hiển lộ ở Ngài trong tất cả thân sắc sinh động, và có gì phải loanh quanh suy luận vô lối về những bí quyết như Pháp, Niết Bàn, Tự Ngã, Nghiệp Báo, Bồ Đề (giác ngộ), v.v... Nhân cách của Phật là chiếc chìa khóa mở banh tất cả thứ ấy. Hàng môn đệ hoàn toàn không để ý đến điều ấy. Khi họ nghĩ rằng họ hiểu Pháp thật ra họ chỉ nương Phật. Sự có mặt của Phật như có tác dụng trấn an và thỏa mãn bất cứ niệm lự nào họ mang canh cánh trong lòng ; họ cảm như được ấm cúng và an ủi nằm êm trong lòng một tự mầu ; với họ, Phật đúng là vậy.⁽²⁾ Nên

(1) – Coi Kinh Táng Nhất A Hàm, bản chữ Hán, bộ XXXII – Trong Kinh Đại Bát Niết Bàn, phẩm Kiều Trần Như (hán dịch) cũng có đoạn văn ngoại đạo công kích Phật như sau : “Cổ Đàm bầm tánh mềm yếu, sanh trưởng chốn thâm cung không rõ thấu việc ngoài, chỉ được nói năng dịu dàng mà chẳng biết nghề nghiệp văn hóa luân nghi”. Và còn nhiều đoạn khác. Cổ Đàm (Gautama) là tộc danh của Phật. (D.G.)

(2) Nhân cách của Phật được tán dương và tôn thờ ngang hàng, hoặc hơn nữa, những đức tướng tinh thần phi thường của Phật, đó là điều ta thấy đầy đầy trong văn bản A Hàm. Xin kể vài thí dụ : “Khi thấy bà la môn Subha Manava Todeyyaputta thấy đức Thế Tôn ngồi trong rừng, thấy sừng sờ trước phong thái an tịnh trang nghiêm của Phật, huy hoàng như vùng trăng giữa

họ không thấy cần khẩn cầu Phật soi sáng cho họ về nhiều vấn đề triết học hần có lúc dấy lên trong tâm trí họ. Họ buông xuôi nhận lấy sự từ chối của Phật không đưa họ vào trung tâm của huyền học. Nhưng đồng thời đó cũng là cánh cửa mở sẵn cho hàng Phật tử sau này hoằng khai giáo thuyết của họ, không những chỉ trên căn bản lời Phật dạy, mà nhất là trong thể tương quan giữa giáo lý và nhân cách của Phật.

Phật vào Niết bàn, đối với hàng đệ tử ấy, có nghĩa là Ánh Sáng của Thế Gian vụt tắt mất,⁽¹⁾ cái ánh sáng giúp họ có một cái nhìn chiếu diệu vào sự vật. Pháp vẫn còn đây, và

muôn sao ; sắc diện tuyệt hảo chiếu sáng như một ngọn núi vàng ; phong thái trang nghiêm làm sao với sáu căn thu thúc, không bợn chút tham dục, và thanh tịnh làm sao với tâm thần hoàn toàn lặng lẽ, điều phục" (Trung A Hàm, quyển XXXVIII). Sự tán thưởng nhân cách ấy của Phật sau này chuyển thành sự thần thánh hóa con người của Phật : người ta tin rằng mọi khổ đau vật chất và tinh thần đều tránh được hết nếu phát tâm nghĩ đến Phật và đức tướng của Phật. "Người nào tạo nhiều tội ác bằng thân khẩu ý mà niệm công đức Như Lai khi lâm chung thì khỏiọa vào ba đường ác và sanh lên cõi trời ; cả đến những người đại ác cũng có thể sanh lên cõi trời" (Kinh Tạp A Hàm, quyển XXXII) "Sa Môn Cổ Đàm xuất hiện ở đâu là không ma vương nào bén mảng đến ; hãy cầu Ngài đến đây, và mọi ác ma rạp mắt hết" (sách dẫn). Nên tự nhiên hàng đệ tử sau này coi Phật như một đối tượng tối cao để quán tưởng khiến tâm họ hết tán loạn và đạt đến cảnh của cuộc sống đạo. Những thí dụ trên đủ chứng minh rằng một mặt lời dạy của Phật được tin đồ chấp nhận như một Pháp (chân lý) toàn diện ở chặng đầu, toàn thiện ở chặng giữa, toàn thiện ở chặng chót ; mặt khác con người của Phật được coi như có đủ mẫu nhiệm, đầy oai đức hiển linh, thậm chí chỉ sự có mặt của Phật đủ tạo ra một không khí tốt lành nhất, không những cho tâm đạo mà cho thể tình nữa.

(1) Khi Phật nhập Niết Bàn, có nhiều tỳ khưu than khóc : "Đức Như Lai diệt độ sớm vậy thay ! Đức Thế Tôn nhập Niết Bàn chóng vậy : hay ! Chánh Pháp sớm mất vậy thay ! Từ nay trở đi, hết thầy chúng sanh mãi mãiọa vào khổ não vì Con Mắt của Thế Gian mất rồi". Họ kêu khóc không thể tả, nằm lăn trên đất như những cây già bật gốc, rễ cành rách nát tan tành, khoa tay bứt hấu như một con rắn bị thương. Những nỗi cực kỳ thương xót ấy hẳn là rất thường tình đối với những Phật tử quy hướng vào nhân cách của Thầy hơn là vào lời dạy trọn lành và hợp lý của Phật. (Coi kinh Đại Bát Niết Bàn, bản chữ Hán, phẩm trà tỳ).

trong Pháp họ cố gắng quán Phật như mọi khi Phật từng dạy họ, nhưng còn đâu sức phấn chấn của ngày nào ; phẩm hạnh, đúc kết vào một số giới điều, vẫn được Tăng đoàn nghiêm trì như thường lệ, nhưng uy tín của những giới hạnh ấy hổng mất phần nào. Họ khép mình vào tịch mịch và trầm tư về lời Thầy dạy, nhưng giờ đây sự tịnh quán không còn sức sinh động và hiệu năng vì bao nỗi ngờ vực không ngớt chụp tới ; và hậu quả dĩ nhiên là tâm thức họ nhô lên hoạt động lại. Giờ đây, tất cả cần được giải thích đến chỗ cùng tột của khả năng biện luận. Thế là con người siêu hình học bắt đầu tự xác định thế đứng trước con người tâm chí thành, trí chất phác. Những gì trước kia họ chấp nhận như một mạng lệnh đầy uy tín từ miệng Phật giờ đem ra xét lại như một luận đề triết học. Hai phái sẵn sàng chia rẽ nhau : phái cấp tiến chống lại phái bảo thủ ; vừa từ giữa hai cực đoan ấy phân hóa ra vô số bộ phái đủ khuynh hướng khác nhau. Thượng Tọa Bộ đối lập với Đại Chúng Bộ, cùng với hai mươi bộ phái khác, hoặc nhiều hơn, biểu hiện đủ sắc thái dị đồng.

(1)

Dẫu sao, ta không tước bỏ được ngoài cơ thể Phật giáo tất cả những kiến giải dị biệt về Phật và giáo lý của Phật, coi như ngoại thuộc, không can dự vào thành phần cấu tạo Phật giáo. Vì chính những kiến giải ấy thực sự đã chống đỡ cái khung Phật giáo, thiếu nó thì khung chỉ là một hư danh, không thực chất. Cái lầm của hầu hết các nhà bình giải những cổ đại tôn giáo là quan niệm tôn giáo như một hệ thống hoàn tất phải chấp nhận nguyên vẹn trong khi thực tế không hề có một sự vật thể chất và tinh thần nào và đó là quan điểm của chúng tôi về đạo giáo) là một cố thể hình học có

(1) Về sự phân phái của Phật giáo chừng 200 năm sau khi Phật tịch diệt, xin xem Samyabhedo-paracanacakra của Vasnuitra. (Thế Hữu Di Bộ Tổng Luận Luận, bản dịch chữ Hán của Huyền Trang).

thể vẽ được trên giấy bằng thước và cômpa. Tôn giáo từ khước tất cả định nghĩa khách quan, vì định nghĩa tức đặt giới hạn cho sức thăng hóa của tâm thần. Bởi vậy, hiểu Phật giáo tức đi vào sinh hoạt của Phật giáo, tức thấu triệt Phật giáo từ nội thể bằng vào những hình tượng khách quan phổ diễn ra trên dòng lịch sử. Vậy, định nghĩa của Phật giáo phải là nguồn sinh lực ấy thúc đẩy tới trước một dòng động mạch tâm linh mang tên là Phật giáo. Tất cả những chủ thuyết, tranh biện, tạo tác, luận giải xuất hiện sau ngày Phật diệt độ xung quanh các đề tài đời sống, con người và giáo lý của Phật đều dựa vào phần tinh yếu ấy của sinh hoạt Phật giáo Ấn Độ, bằng không, làm sao có dòng hoạt động tâm linh ấy mang tên là Phật giáo ?

Nói tóm lại, chất liệu cấu tạo sinh lực và tinh thần của Phật giáo chẳng gì khác hơn là đời sống nội tại và tinh thần của chính đức Phật ; Phật giáo là cơ cấu kiến tạo lên xung quanh “lương tri” thâm diệu của vị giáo chủ ấy. Đường nét và vật liệu của cơ cấu bên ngoài có thể thay đổi theo dòng vận chuyển của lịch sử. Nhưng ý nghĩa bên trong của thể vị Phật chống đỡ toàn thể ngôi nhà vẫn là một, và mãi mãi sinh động. Khi còn tại thế, Phật cố xoay trở bằng mọi cách phổ diễn ý nghĩa bên trong ấy tùy trình độ của các môn đệ đầu tiên, nghĩa là tùy sức cố gắng tốt cùng của môn đệ nhằm thấu đạt thâm ý những bài nói pháp khác nhau của Thầy chỉ con đường cứu cánh giải thoát. Như kinh nói : *“Phật dùng một thứ tiếng mà nói pháp, nhưng chúng sanh tùy loại hiểu theo vô số tiếng riêng của mình”*. (1) Đó là điều quá dĩ nhiên vậy, vì mỗi chúng ta đều có nội chứng riêng, diễn

(1) Cui Sukkhavati-vyūha do Max Muller và B. Nanjio ấn hành, trang 7, có câu “Buddha svarō ananta ghoshah” nghĩa là âm của Phật có vô số âm (Phật âm, vô lượng âm) coi luôn Saddharma pundarika (Pháp Hoa) trang

dịch bằng ngôn ngữ sang tạo riêng, cố nhiên sâu rộng có khác nhau. Tuy nhiên, cái gọi là nội chứng của mỗi người thường không đủ sâu và mạnh để đúc thành một cú pháp đặc biệt tối tân, nên phải thỏa mãn với những giải thích mới trên những ngôn từ cũ lưu hành từ vị khai sáng đạo ban đầu. Các tôn giáo lớn trong lịch sử đều lớn mạnh như vậy ở nội dung, hoặc tư tưởng, ngày càng phong phú thêm mãi. Lắm khi, sự phong phú ấy có thể là sự tô đắp quá mức phần thượng tầng kiến trúc, mà hậu quả là chôn vùi mất chân tinh thần cốt lõi, và đó là trường hợp ta cần phân xét thận trọng ; tuy nhiên, ta không nên vì thế mà quên rằng dầu sao trong ấy vẫn hoạt động luôn nguồn sinh lực ban đầu. Trong trường hợp của Phật giáo, ta không thể khinh suất đọc ngay vào đời sống nội tâm của chính đức Phật, chính yếu tố ấy, trong lịch sử, quy định bản vị của cả một hệ thống đạo mang tên Ngài. Các vị Thiên đức tuyên xưng rằng các ngài thừa truyền cốt tủy của đạo Phật vì các ngài tin tưởng Thiên nắm giữ tinh thần kích động ấy của Phật, tước bỏ tất cả lớp áo lịch sử và giáo thuyết ra ngoài.

2. VÀI VẤN ĐỀ HUYẾT MẠCH CỦA PHẬT GIÁO

Với hàng Phật tử đầu tiên, vấn đề không hiện ra trong ánh sáng ấy ; nghĩa là họ không ngờ rằng tất cả những gì họ tranh luận về giáo lý chánh thống đều không ngoài chủ đích ước định đúng mức đời sống nội tâm của Phật đã tạo nên lòng tin tích cực của họ vào đức Phật và lời Phật dạy. Rồi không biết vì sao, ngay sau khi Phật tịch, tự nhiên họ cảm thấy một khát vọng mãnh liệt cần biện giải tánh chất con

128 có câu "Savarena caikena vadami dharmam", nghĩa là ta nói pháp coi bằng một thứ tiếng. Hàng Phật tử Đại thừa không lạ với thí dụ "nước bình đẳng chỉ có một vị" (ekarasam vari) tùy duyên mà phát sanh cỏ cây hoa lá đủ loại khác nhau.

người của Phật. Họ không dần được tiếng gào thét thương xuyên và khẩn thiết của khát vọng ấy trào lên tự đáy lòng, cái gì tạo nên thể tánh Phật ? Tình túy của Phật tánh là gì ? Bao nhiêu nghi vấn đại khái như vậy lần lượt chụp lấy họ, trong ấy có những nghi vấn nổi bật hẳn lên vì đặc biệt liên quan đến cuộc sống. Đó là những câu hỏi về sự Giác Ngộ của Phật, về việc Phật vào Niết Bàn, về tiền thân của Phật khi còn là Bồ Tát (nghĩa là một chúng sanh có khả năng tiến lên ngôi Chánh Giác), và về giáo pháp bằng vào cách hiểu Phật ngoài giáo chủ, và chân lý đạo gắn liền mật thiết vào nhân cách của người mở đạo ; Pháp sở dĩ đáng tin không phải vì hợp lý hợp tình, được kết hợp chặt chẽ như triết học, mà chính vì Pháp là hiện thân của thể tánh Phật. Phật là chìa khóa mở vào kho tàng của Pháp.

Khi tất cả tâm trí chú hết vào con đường của Phật, tức là tác giả của Pháp, thì vấn đề nội chứng của Phật, tức là Giác, trở thành vấn đề thiết cốt. Thiếu sự chứng ấy, Phật không gọi được là Phật ; thật sự danh từ “Phật” hoặc “Người Giác”, là do Phật tạo ra. Ai hiểu thế nào là giác, hoặc tự mình thể nghiệm được, là thấu triệt tất cả bí mật của thể tánh siêu nhiên của Phật, và vén luôn màn huyền vi của vũ trụ và nhân sinh. Cốt tủy của Phật giáo nhất định nằm ở giáo lý Vô Thượng Chánh Giác ấy vậy. Trong tâm giác ngộ của Phật có những sự việc Phật không tiện, hoặc không thể tiết lộ cho môn đồ. Khi Ngài không khứng trả lời những câu hỏi siêu hình, không phải vì người hỏi chưa đủ thuần thực để thâm ngộ nghĩa huyền. Và, nếu thực tâm cầu thầy đạo, người Phật tử phải khảo sát lấy những bí quyết ấy của lý giác Ngộ. Họ không có Thầy trước mặt nữa thì tự họ họ phải giải quyết vấn đề, nếu họ có thể ; và thực ra họ không hề ngại sử dụng đến phương tiện xảo diệu cuối cùng của trí thức suy luận. Đó là lúc đủ thứ lý thuyết được đề ra, nhân đó, Phật giáo giàu thêm gấp bội ở nội dung, phản ảnh một

cai gì giá trị đời đời ngoài phân dạy riêng của một người. Phật giáo không hoàn toàn thuộc về sử nữa, mà là một hệ thống mãi mãi sinh động, trưởng thành, phát huy năng lực. Dù thứ kinh và luận Đại thừa được trước tá nhằm khai triển đủ khía cạnh của nội dung Giác Ngộ trong chiều hướng thân chứng của đức Phật. Có loại thuần suy luận, có loại bí truyền, và nhiều loại khác nặng tánh chất đạo đức và thực dụng. Xung quanh ý niệm Giác Ngộ tập trung lại tất cả tư tưởng Phật giáo vậy.

Rồi Niết Bàn, lý tưởng của sinh hoạt Phật giáo, thu hút trọn vẹn sự chăm chú của các nhà học Phật. Đó là trạng thái hủy diệt cuộc sống, hay hủy diệt dục vọng, tham cầu, hay hủy diệt vô minh, hay trạng thái vô ngã ? Phật vào cảnh tận diệt được sao, bỏ mặc cho chúng sanh vùng vẫy với số kiếp ? Lòng lân mẫn của Phật đối với các đệ tử tiêu tan được sao sau khi Ngài ra đi ? Phật không trở về với họ sao, để dìu dắt họ soi sáng họ, chiếu cố đến niềm tư lự siêu hình của họ ? Giá trị của một nhân cách tối thượng như Phật lẽ nào trăm vong được theo nhục thể ; chắc chắn Ngài phải thường trụ giữa chúng ta như một giá trị miên trường. Làm sao ý niệm ấy dung hòa được với thuyết Niết Bàn tịch diệt quá phổ thông giữa những đệ tử trực tiếp của Phật ? Một khi lịch sử xung đột với giá trị quan của ta, sao ta không thể diễn dịch lại theo tâm hướng của ta ? Thật vậy, uy quyền khách quan của một “sự kiện” là gì, nếu không được chống đỡ bởi một uy quyền khác thiết lập từ nội tâm ? Do đó có vô số luận giải khác nhau của kinh điển Đại Thừa biện minh lý Niết Bàn, cùng nhiều khái niệm tương tự khác rải rác trong giáo lý “nguyên thì” của đức Phật. (1)

(1) Thành điển của bất cứ tôn giáo nào cũng đều được “mật giải” bằng

Giác Ngộ và Niết Bàn liên hệ nhau ra sao ?

Làm sao chứng quả La Hán ? Cái gì xác nhận sự chứng ấy ? Thành La Hán có giống như thành Phật không ? Giải đáp những câu hỏi ấy, và nhiều câu hỏi tương tự khác, là nhiệm vụ gán cho người của các bộ phái Phật giáo, Tiểu Thừa và Đại Thừa. Họ tranh biện nhau ráo riết, mà vẫn không bao giờ họ quên họ là Phật tử ; và dầu họ luận giải bằng cách nào vẫn không ngoài kinh nghiệm tu chứng của họ. Họ nhiệt thành quy hướng đến vị giáo chủ, và chỉ mong ngộ nhập trong lòng tin và lời dạy y như Phật đã tuyên xưng ban đầu. Trong số ấy có những người nặng tinh thần bảo thủ chỉ muốn uốn mình theo lối hiểu pháp chính thống và truyền thống thông thường ; tuy nhiên, như ở các khu vực sinh hoạt khác của loài người, vẫn có những người khác coi nặng hơn phần thân chứng ; và để điều giải với uy quyền truyền thống, họ viện đến huyền học thúc đẩy đến giới hạn cuối cùng. Dầu sao, đó vẫn là những nỗ lực liêm khiết và chân thành không chối cãi ; và một khi họ định giải quyết những nổi nan giải hoặc mâu thuẫn ấy là họ chí quyết vô cùng, ở tâm cũng như ở trí. Trên thực tế, họ không có lối nào khác thoát ra ngõ bí tâm linh họ bị đùn vào đó do sức lớn mạnh tự nhiên, không tránh được, của đời sống nội tại. Đó là con đường khai triển duy nhất mở ra cho Phật giáo, nếu Phật giáo còn là một sức sống cần lớn mạnh.

Cùng với sự Giác Ngộ và Niết Bàn trong thế mật thiết liên hệ đến thể tánh Phật, còn có một khái niệm khác, dầu không trực tiếp gắn liền đến nhân cách của Phật, nhưng ý

cách ấy. Giáo lý Tương Ứng Swedenborgian, nhân đó, sáng rõ như ban ngày. Giáo lý Chân Ngôn Mật Tông cũng phản ảnh phần nào sự tương ứng ấy, dầu khác hẳn, cố nhiên, căn bản triết lý mọi luận giải đều có thể có bất cứ đâu, không phải chỉ vì luận giải nào cũng có một yếu tố chủ quan đáng kể, mà vì sự tương ứng trùng trùng vô tận giữa những quan hệ chủ quan ấy.

nghĩa thì trọng đại vô cùng đối với sự hưng khởi của Phật giáo. Khái niệm ấy, trong lịch sử chính thống của Phật giáo, hiển nhiên từng tác động hữu hiệu nhất song song với giáo lý Giác Ngộ và Niết Bàn. Tôi muốn nói đến giáo lý vô ngã – a atman – giáo lý phủ nhận thực thể của cái tôi trong sinh hoạt tâm linh của chúng ta. Trong khi quan niệm thần ngã chế ngự tâm thức dân Ấn, thật không có lời tuyên bố nào táo bạo hơn khi Phật dạy rằng cái tôi là nguồn gốc của vô minh và sanh tử luân hồi. Tự trung, khám phá lý duyên sanh – pratitya samutpada – (thường được coi là cơ bản của pháp Phật), tức phát giác ra tên mưu sĩ xảo quyết hoạt động bên sau tất cả nổi ưu tư của tâm thần ta. Dầu trong những thời đại đầu của Phật giáo người ta luận giải bằng cách nào, giáo lý ấy rốt rồi vẫn nói rộng luôn đến vật vô tri. Không phải riêng sau sinh hoạt tâm linh của ta không có một thực thể tự ngã, mà cả trong thế giới vật thể vẫn không có cái tôi, nghĩa là, trên thực tế, ta không thể tách rời con người ngoài hành động, năng lực ngoài khối lượng, cuộc sống ngoài những hiện tượng thường ngày. Hễ tư tưởng còn vọng động, ta còn phải coi những cặp ý niệm ấy như biệt lập nhau, nhưng thực tế thì chúng chỉ là một, chẳng phải sai khác nhau như chúng ta quen gò bó thực tại cụ thể vào khuôn tư tưởng. Khi ta chuyển sự sai khác ấy từ tư tưởng sang thực tại, ta gặp phải lắm trở ngại nan giải, không những về tri thức mà cả về luân lý và tâm linh, mở đường cho những khổ não và lo âu không kể xiết. Đó là điều Phật đã cảm qua, và Phật gọi sự nhận lầm ấy là vô minh – avidya. Và giáo lý “không” – Sunyata – của Đại Thừa tự nhiên là một kết luận phải có vậy. Nhưng, ở đây, tôi thiết tưởng khỏi phải thêm rằng lý thuyết “không” không phải là hư vô luận hoặc vô vũ trụ quan, mà đó chính là một bối cảnh vô cùng tích cực chống đỡ và tạo sinh lực cho toàn thể hiện tượng.

Như thường tình, hàng Phật tử vận dụng tư tưởng là cốt

tìm ra một giải đáp triết học cho Giác Ngộ và Niết Bàn trong giáo lý Vô Ngã hoặc Không, và bằng tất cả năng lực cao độ của trí thức, và trong ánh sáng nội chứng của cá nhân. Rốt cùng họ phát giác rằng ngộ không phải là một độc quyền của Phật, mà mỗi người chúng ta đều có thể chứng đến đó nếu phá được vô minh, nghĩa là từ bỏ ý niệm tương đối nhị nguyên về nhân sinh và vũ trụ ; họ còn kết luận rằng Niết Bàn không phải là tiêu mất trong trạng thái hoàn toàn bất hiện hữu, điều ấy không thể có được bằng vào thực trạng của cuộc sống ta đang sống đây ; trái lại, Niết Bàn, trong ý nghĩa tối hậu, là một sự khẳng định ngoài tất cả thể đứng đối lập. Chính sự thâm ngộ siêu hình vấn đề căn bản ấy của Phật giáo đánh dấu tinh thần độc đáo của giáo lý Đại Thừa. Còn về mặt thực tế, là chỗ lý thuyết Không và đạo Giác ngộ dung thông nhau và thành tựu trong cuộc sống, là chỗ tâm nguyện của hàng Phật tử chứng vào Phật tâm như Phật đã thân chứng ở cội bồ đề, chúng tôi xin dành riêng chương sau.

Hầu hết các nhà học Phật ở Nhật Bản đều đồng ý rằng những điểm đặc thù ấy của Đại Thừa giáo đều có thể đại khái theo dấu trong văn học Tiểu Thừa, và tất cả những xây dựng và biến đổi mới người Đại Thừa giáo tưởng đưa vào Phật giáo cổ sơ thật ra chỉ là một tràng thừa tiếp không gián đoạn của vẫn một tinh thần ấy, vẫn một dòng sinh mệnh ấy của Phật giáo thuở ban đầu ; hơn nữa, cả đến cái gọi là Phật giáo nguyên thủy chép giữ trong kinh điển Pali, và các bộ A Hàm của Ba Tạng Thánh Điển Trung Hoa, cũng là do công phu tinh luyện của những đệ tử đầu tiên của Phật tạo ra sau. Nếu Đại Thừa không phải là Phật giáo chánh thống thì Tiểu Thừa vẫn không khác gì hơn, vì lý do lịch sử này là cả Tiểu Thừa và Đại Thừa không ngành nào đại diện cho lời Phật dạy y như chính miệng Phật nói ra.

Trừ phi ta dùng hai chữ Phật giáo thu hẹp lại để chỉ riêng một hình thức giáo lý nào đó, bằng không ắt không ai có thể từ chối cái tên gọi chung ấy cho cả Đại Thừa và Tiểu Thừa. Và theo thiên ý, nếu xét rằng hệ thống luôn luôn gắn liền với chứng nghiệm, và chân tinh thần của Phật, qua tất cả hệ thống ấy, vẫn quán xuyên và phổ hiện như nhau, thì danh từ Phật giáo ta nên dùng theo một nghĩa cao rộng và thâm diệu hơn.

Đây không phải lúc chúng tôi đi sâu vào chi tiết về mối liên hệ mật thiết giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa vì mục đích của thiên khảo luận này là nhằm vạch lại con đường khai triển của Thiên Tông trước khi đạt đến hình thức hiện đại. Đây tôi chỉ lược giải quan điểm của tôi đối với sự định nghĩa Phật giáo và Đại Thừa giáo nói chung, như đã thể hiện trong sinh hoạt và trong tư tưởng Phật giáo, hoặc nói đúng hơn, như đã thể hiện qua sự tâm chứng của chính đức Phật ; tiếp theo, tôi thử dò coi từ đâu phát nguyên nguồn Thiên, và tại sao Thiên là một trong pháp môn chánh thống thừa truyền tâm ấn Phật.

3. THIÊN VÀ NGỘ

Khởi nguyên của đạo Thiên, cũng như các tông phái Phật giáo khác, phải tìm trong sự Giác Ngộ Tối Cao – anậu đala tam miệu tam bồ đề (1) – do Phật tự chứng ở cõi bồ đề, gần thành Già Da. Nếu sự Ngộ ấy không có ý nghĩa và giá trị nào đối với sự khai triển sau này của Phật giáo thì hẳn Thiên không dính dấp gì đến Phật giáo, và đó chỉ là một thứ dị giáo do thiên tài của Bồ Đề Đạt Ma đặt ra khi ông sang

(1) Anuttara samyak sambodhi, người Tàu dịch là Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác hoặc Vô thượng Bồ đề. (D.G.)

Trung Hoa vào đầu thế kỷ thứ sáu. Nhưng nếu Ngộ là *lý do tồn tại* của Phật giáo, hay nói một cách khác, nếu Phật giáo là một tòa nhà xây dựng trên căn bản của lý Giác Ngộ do Phật tự chứng, và đã hoàn tất con người của Phật, thì dĩ nhiên Thiền là cột trụ trung ương chống đỡ toàn thể cơ cấu; Thiền là trục hệ của truyền thống Phật giáo thừa tiếp giác tâm của Phật. Theo truyền thuyết, Thiền được Phật tâm truyền cho vị ca đệ đệ tử là Ca Diếp khi Phật giơ lên một cành hoa trước hội trường, một cử chỉ mà riêng chỉ có Ca Diếp nhận ra thâm ý, và đáp lại thầy bằng một cái mỉm cười. (1) Tính cách lịch sử của câu chuyện trên đành rằng có thể đáng ngờ, tuy nhiên, nếu nhận chân được giá trị của Giác Ngộ ắt ta không thể quy hết uy thế của Thiền vào một giai thoại như trên. Thực vậy, Thiền phải đầu Phật chỉ trao riêng cho Ca Diếp, mà cho tất cả chúng sanh nào phát tâm nối gót Phật, Đấng Toàn Giác.

Là một người Ấn thuần túy, Phật dụng tâm khổ hạnh tham thiền là nhằm thoát ly sanh tử luân hồi. Có nhiều con đường mở ra cho Ngài đạt đến cứu cánh ấy. Cứ theo các triết sư đương thời thì người ta có thể vẽ tròn quả giải thoát bằng nhiều phương tiện như ôm ấp một lý đạo, hoặc tu khổ hạnh, hay giữ trinh bạch, hoặc học đạo, hoặc diệt dục. Mỗi phương tiện có chỗ sở trường riêng, và nếu khéo nghiêm trì từng cái hoặc toàn thể thì đạo giải thoát có thể thành được phần nào. Nhưng các triết sư ấy toàn luận về phương pháp mà không bao giờ có được một báo cáo nào đáng tin về những điều thực chứng của họ, trong khi tâm nguyện của Phật là thể nghiệm, là tự chứng, là tia đạo nhãn phóng vào thực tại,

(1) Trong Thiền Tông, giai thoại này thường được kể lại là "Thế Tôn niêm hoa, Ca Diếp vi tiếu", nghĩa là Phật giơ lên cành hoa, và Ca Diếp mỉm cười. Đó là khởi điểm của đạo Thiền. (D.G.)

thay vì bàn suông về phương pháp hoặc đùa với khái niệm.(1) Ngài ghét mọi trò triết lý ấy mà Ngài gọi là *kiến chấp* hoặc *ngôn thuyết*, vì chúng không đưa Ngài đến đâu hết, mà cũng không đem đến kết quả thực tiễn nào cho sinh hoạt tâm linh. Ngài không bao giờ thỏa mãn cho đến khi Ngài chứng quả Bồ Đề, nghĩa là ngộ nhập trong chân lý hiển hiện tức thì trong ý thức siêu việt của Ngài, một chân lý mà bốn chất tuyệt đối, thâm u và hiển nhiên quá đối đến Ngài không còn ngờ vực gì được giá trị đại đồng của nó.

Nội dung của sự Giác Ngộ ấy, Phật giảng là PHÁP – Dharma – cần phải trực nhận (sanditthika), ngoài tất cả giới hạn của thời gian (akalika), tự mình thể nghiệm lấy (ehipassika), rất hiển nhiên (opanayika), và trí giả phải tự chứng tự ngộ lấy cho chính mình (paccattam veditabbo vinnuhi). Nói thế có nghĩa là Pháp phải nhận bằng trực giác, không thể đạt đến bằng biện luận. Phật thường không đáp những câu hỏi siêu hình của các đệ tử phần lớn vì lý do ấy. Phật cả quyết rằng chân lý tối thượng phải được hiện thực ở ta, và bằng tất cả khí lực bình sinh ; (2) vì tất cả những gì hiểu được bằng biện giải là hiểu mặt ngoài, không phải là tự thể của sự vật, nên lý trí suy luận không bao giờ thỏa

(1) Xin xem các phẩm như Tevijja, Mahali, Brahmajala v.v... (Tam minh, Ma ha lê, Phạm Võng), trong bộ Digha Nikaya (Trường Bộ Kinh). Cõi luôn phẩm Sutta Nipala, nhất là Atthakavagga là bản văn Phật giáo tối cổ giữ được đến ngày nay, trong ấy đề cập đến trạng thái nội tĩnh gọi là Ajjhattasanti, không thể đạt được bằng bất cứ triết học, truyền thống hoặc hạnh lành nào.

(2) Phật không bao giờ quên gây cho các đệ tử một ấn tượng mạnh về chân lý tối thượng của Phật giáo, phải tự chứng và nội chứng lấy, điều ấy thấy rõ trong các bộ kinh A Hàm. Rải rác khắp, ta gặp những câu như “không dựa vào người khác, họ tin, hoặc nghi, hoặc phá nghi, hoặc thâm tín ở pháp”. Từ sự tự quyết kiên cố ấy mở đường cho con người nhận thức dòng nghiệp quả ô trược (asrava) bị chặn đứng hoặc cạn nguồn, siêu hóa lên quá vị la hán, tức là cứu cánh của sinh hoạt Phật giáo.

mãn được những khát vọng đạo giáo của ta. Bồ Đề không thể cầu được bằng vào những kiến thức uyên bác kinh niên. Đó là chỗ lập cước của Thiên đối với cái gọi là Chân lý cứu cánh. Ở phương diện ấy, Thiên soi truyền đúng chánh pháp của Thầy vậy.

Phật có một cái nhìn chiếu diệu vào bốn thể của sự vật cao tuyệt hơn bất cứ kết quả nào có thể thấu lường được bằng lý luận luận giải, điều hiển nhiên ấy dễ nhận ra khắp, cả đến trong thư văn học gọi là Tiểu Thừa. Chúng tôi chỉ xin đơn cử một ví dụ rút trong Kinh Phạm Võng, trong ấy Phật đối phó với các trường triết học đương thời gọi là “Lục sư ngoại đạo” ; sau khi đánh đổ họ xong, nhất luật Ngài hướng họ đến tri giác Như Lai, khác xa những lời nguy biện của họ “trườn uốn như con lươn”. Tất cả những gì họ tranh biện toàn nhằm thỏa mãn tánh hiếu luận, và phô trương tài biện thuyết tinh luyện của họ về những đề tài như linh hồn, đời sống mai sau, vĩnh cửu, và những vấn đề huyền học quan trọng khác, hoàn toàn không giúp ích gì cho sự an tâm lập mệnh. Phật biết hơn ai hết những lý luận ấy chung cùng sẽ đưa họ đến đâu, và xét cùng ra đều là hư ngôn, toàn gây tệ hại. Như ta thử đọc đoạn văn sau đây trong kinh Phạm Võng:

“Nầy các tỷ khưu, Như Lai biết những kiến giải như vậy, những chấp thủ như vậy, sẽ đưa đến những cảnh giới như vậy, sẽ tạo thành những duyên nghiệp như vậy. Đó là điều Như Lai biết, và còn biết nhiều hơn thế nữa, nhưng Như Lai không chấp. Vì Như Lai không chấp vào cái biết ấy nên tâm được tịch tịnh. Như Lai biết, “như thực”, tướng sanh diệt của cảm giác (thọ), hương vị và độc vị của chúng : nhân cái biết ấy, Như Lai được giải thoát hoàn toàn, sạch hết tập khí cảm nhiễm”. (đoạn 36)

Lý tưởng La Hán hẳn nhiên là nhập Niết Bàn không lưu

gi lại hết sau lưng.(1) Dầu muốn hiểu thế nào, câu ấy vẫn bao hàm luôn cái nghĩa Giác Ngộ ; không, nó không thể khác hơn thế được, kéo phải phương hại đến lý do tồn tại của nó. Vì tựu trung Niết Bàn chẳng gì khác hơn là Giác Ngộ ; nội dung của Niết Bàn tức nội dung của Giác Ngộ. Giác Ngộ là Niết Bàn đạt đến ngay trong kiếp sống tục lụy này, và không Giác Ngộ không bao giờ có chứng Niết Bàn. Giác Ngộ có thể có một sắc thái trí thức hơn Niết Bàn là một trạng thái tâm lý đạt đến bằng con đường Giác Ngộ. Trong cái gọi là Phật giáo nguyên thủy, người ta nói đến Bồ Đề bao nhiêu thì nói đến Niết Bàn bấy nhiêu. Hễ phiền não chưa chế ngự, tâm còn quán chặt trong vô minh, thì đừng hoài công cầu giải thoát, tức chứng Niết Bàn, vì phát vô minh, lìa phiền não, đó là công của Giác Ngộ. Thường, Niết Bàn được hiểu dưới khía cạnh tiêu cực là sự tận diệt, cả xác và hồn, nhưng trong thực tế, không một khái niệm tiêu cực nào như vậy có thể chấp nhận được. Và, Phật cũng không bao giờ ngụ ý Niết Bàn nên hiểu như vậy. Nếu Niết Bàn không có yếu tố khẳng định nào hết, ắt người Đại Thừa không bao giờ rút đầu ra được một lập trường thực tiễn sau này. Dầu rằng hàng đệ tử trực tiếp của Phật không để tâm đến điều ấy, nhưng tư tưởng Niết Bàn vẫn mãi mãi gắn liền vào tư tưởng Giác ngộ. Phật thành đạo sau một tuần thiền định ở cội bồ đề, sự kiện ấy không thể không có tác động nào vào hạng đệ tử La Hán của Phật, dầu dưới khuynh hướng tiêu cực nào họ áp dụng nguyên lý ấy vào sự thành tựu cứu cánh của cuộc sống.

Ý nghĩa xác thực của Giác Ngộ được các người Đại Thừa triệt để xương minh, không những ở phần luận giải tri thức, mà còn hiện thực luôn ở thái độ đạo đức và tôn giáo nữa. Hậu quả là quan niệm Bồ Tát được dựng lên đương đầu với La Hán, lý tưởng của trường phái đối lập. Kể ra thì La Hán

(1) Anupadhiseshā (vô dư Niết Bàn)

và Bồ Tát chỉ là một. Nhưng, thâm nhập trong ý chí Giác Ngộ coi như yếu tố quyết định cứu cánh tối thượng của Phật giáo đặt ở sự giải thoát tâm linh theo các kinh bộ, người Đại Thừa không những trên cầu giải thoát cho mình, mà dưới còn nguyện hoa độ chúng sanh, hữu tình cũng như vô tình, để tất cả được bình đẳng giải thoát như nhau. Đó không phải chỉ là những ngưỡng vọng chủ quan, mà còn có một căn bản khách quan làm chỗ y cứ để chứng minh và thành tựu. Đó là sự hiện hữu trong mỗi cá nhân một trí năng mà người Đại Thừa gọi là Bát Nhã.(1) Đó là nguyên lý chủ động, nhờ đó mới hiện thực sự Giác Ngộ ở mỗi người chúng ta, cũng như ở đức Phật. Không Bát Nhã, không có Giác Ngộ, không có cái huyền lực tối cao ấy mà ta có quyền thụ hưởng. Lý trí, hoặc gọi theo các nhà học Phật là thức – vijñana – bởi bị hạn chế trong hoạt động, không thể đạt đến cái thực tối hậu ấy, tức là Giác. Nhưng chỉ nhờ cái thực tối hậu ấy ta mới vượt lên cảnh giới mâu thuẫn của tâm và vật, của mê và ngộ, của giải thoát và triền phược. Giác, tức tự chứng vậy, chứng cái thực tại tối thượng và tuyệt đối, và hiện hữu như một khẳng định. Nên hiện chúng ta đều là Bồ Tát,(2) đều là Bồ đề chúng sanh – Bodhi sattvas – nếu không ở hiện thực thì cũng ở tiềm năng. Bồ đề chúng sanh cũng là Bát nhã chúng sanh – Prajna sattvas – vì chúng ta vốn sẵn đủ như

(1) Thật ra danh từ Bát Nhã (Prajna hoặc Panoa, theo pah) không phải độc quyền của Đại Thừa, mà Tiểu Thừa vẫn thường dùng. Nhưng Tiểu Thừa ít nhấn mạnh trên ý niệm giác ngộ, cũng như tất cả ý nghĩa tối cao của giác ngộ trong hệ thống Phật giáo ; Tiểu Thừa có vẻ coi nhẹ Bát Nhã hơn Đại Thừa vậy. Đại Thừa, trái lại, có thể coi là tôn giáo tối cao của Bát Nhã, hơn nữa, Bát Nhã còn được thượng tôn như một thần tượng.

(2) Bồ Tát thường được định nghĩa là người cầu đạo bồ đề, người cầu nhất thiết trí, hoặc Phật trí. Tuy nhiên, theo từ nguyên thì không có vấn đề "cầu" mà là đã chứng đắc, hoặc sẵn đủ (cụ túc), vì danh từ Bodhi sattva gồm có sattva là chúng sanh, người, và bodhi là bồ đề, trí huệ, giác ngộ ; vậy Bồ Tát là chúng sanh của Trí Huệ. (D.G.)

nhau cái tri năng Bát Nhã ấy, nếu được khai thác sâu và thực sẽ hình thành ở ta cứu cánh Giác Ngộ ; và trên mặt tri thức, theo nghĩa tuyệt đối, sẽ nâng ta lên trên cảnh giới ảo tưởng để chứng vào trạng thái mà kinh bộ A Hàm gọi là *panna vimutti* hoặc *sammad anna vimutti* : huệ thiện hoặc định thiện giải thoát.

Nếu vì công lực của Giác Ngộ mà sa môn Cồ Đàm được chuyển hóa thành Phật, vậy, nếu tất cả chúng sanh đều sẵn đủ tri giác Bát Nhã, và đủ khả năng Giác Ngộ – nói một cách khác, nếu tất cả đều là Bồ Tát – vậy lý đương nhiên tất cả Bồ Tát đều là Phật, hoặc sẵn sàng để thành Phật khi gặp thời tiết. Do đó, Đại Thừa giáo xác định rằng tất cả chúng sanh, hữu tình hoặc vô tình, đều có Phật tánh, rằng tâm ta là Phật tâm, thân ta là Phật thân. Phật, trước khi thành đạo, là một phàm phu thường và chúng ta, những phàm phu thường, sẽ là Phật khi con mắt tâm linh mở ra trong ánh Giác.(1) Đó, ta há chẳng thấy thật quá đương nhiên, quá hợp lý, tin tưởng ấy nhất định đưa đến những giáo lý chủ yếu của Thiền Tông như đã được diễn dương sau này ở Trung Hoa và Nhật Bản ?

Khái niệm Giác Ngộ tác động mãnh liệt như thế nào trong dòng diễn tiến của Đại Thừa, cả chiều rộng và chiều sâu, điều ấy dễ nhận thấy trong nội dung của bộ Kinh **Pháp Hoa**, chánh thức được coi là một kháng thư thâm áo nhất của Đại Thừa. Theo Tiểu Thừa, Phật thành đạo ở rừng Già Da trong khi Ngài ngồi kiết già nơi cội Bồ Đề, nhưng họ coi Phật như một chúng sanh như họ, bị gắn liền vào những điều kiện lịch sử và tâm lý. Nhưng người Đại Thừa không thể thỏa mãn được với những kiến giải quá thực thà và thông

(1) Đó chẳng gì khác hơn là mở con mắt sạch bợn nhơ của Pháp (thanh tịnh pháp nhãn) mà kinh A Hàm thường nói đến khi có người chứng quả La Hán (*virajam vitamalam dhamma cakkhum udapadi*).

tục ấy về nhân cách của Phật ; họ cảm thấy có cái gì vi diệu hơn thâm nhập trong tâm họ, và họ khao khát được ngộ nhập ngay trong cái ấy. Họ tìm, và rốt cùng họ gặp, và họ nhận ra rằng coi Phật như một sanh linh thường là lầm, rằng Như Lai đã chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác “từ vô lượng a tăng kỳ kiếp”, rằng những sử kiện của đời Ngài chép giữ trong văn học A Hàm hoặc Nikaya toàn là phương tiện khéo và lành (upaya kaushalya). Ngài tạm mượn để dắt dẫn chúng sanh hướng thượng trên con đường Phật.)¹⁾ Nói một cách khác, Giác Ngộ là tuyệt lý của vũ trụ, là yếu lý của Phật tánh ; vậy, Chứng Đạo tức tự chứng ở trong ta cái thực tại tối thượng ấy của vũ trụ hằng thường bất diệt.

Nếu kinh Pháp Hoa đề cao khía cạnh Phật của Giác Ngộ thì Thiên, khác hơn, hướng hết tinh thần vào khía cạnh Giác Ngộ của Phật tánh. Một khi vận dụng trí thức quan sát khía cạnh Giác Ngộ này, ta có đủ thức triết giáo chánh thống, như trường phái Thiên Thai, Hoa Nghiêm, Pháp Tướng v.v... Thiên đi thẳng vào đó từ miếng đất cụ thể của cuộc sống, nghĩa là nhằm hiện thực sự Giác Ngộ ngay trong cuộc sống. Vì lẽ ý niệm Giác Ngộ là yếu tố chủ lực hun đúc khí thế hưng long của Đại Thừa giáo, vậy nội dung của Giác Ngộ là gì ? Ta có thể mô tả nó bằng cách nào dễ hiểu để trí thức hiểu biện của ta có thể nắm lấy và đặt thành đề tài suy tư không ? Bốn Diệu Đế không phải là nội dung của Giác Ngộ, cả đến Mười Hai Nhân Duyên, cả đến Tám Chánh Đạo. Chân lý nhোáng lên trong tâm Phật không phải như một tư tưởng có thể luận giải bằng lý trí. Khi vừa ngộ đạo, Phật reo lên

(1) Cõi kinh Pháp Hoa, phẩm 16 : “Như Lai thọ lượng”. A tăng kỳ là nhiều vô số kể. Phẩm ấy nói : “Ta thành Phật đến nay lâu không thể kể được, tuổi thọ của ta dài đến vô lượng vô biên vô số kiếp. Ta vốn thường còn chẳng mất”. Vậy, sự thành Phật của Thích Ca chỉ là một phương tiện, cũng như sự Giáng Sanh của Ngài chỉ vì một đại sự nhân duyên, và nhân duyên ấy, theo Pháp Hoa, là mở cái thấy biết Như Lai. (D.G.)

thế này hẳn đủ chứng tỏ Ngài phải đạt đến một cái gì thâm áo gấp bội hơn là thứ biện chứng thường tục :

*Trong vòng sống chết vô tận
Ta chạy mãi không nghỉ ngơi
Từ bào thai này sang bào thai khác
Đuối theo người chủ ngôi nhà.*

*Chủ nhà, ta phát giác mi rồi !
Mi không cất nhà lại được !
Kèo cột gãy hết rồi,
Mái sườn sụp đổ hết
Tâm lìa hết tạo tác,
Tất cả diệt trừ xong. (1)*

Đó phải là cái gì tuyệt hậu, tối cực, một khi nắm được là lặng đứng tất cả nỗi ngờ, không phải chỉ ở tri thức mà đến cả những tư lự siêu hình. Thật vậy, bốn mươi chín năm Phật tích cực du hóa sau ngày thành đạo đều nhằm luận giải sự Giác Ngộ ấy mà rồi vẫn chưa nói được tiếng nói cuối cùng ; rồi đến những trầm tư sau này của Long Thọ, Mã Minh, Thế Thân và Vô Trước, tất cả vẫn không biện minh được hết lời cạm ý. Nên Phật có lời tâm sự :

(1) Kinh Pháp Cú, bản dịch chữ Hán, mục 153-154 :

Sanh tử hữu vô lượng	- Vãng lai vô đoan tự
Cần ủ ốc xá giả	- sắc sắc thọ bào thai
Dĩ quan thử ốc	- cánh, bất tạo xá
Lương sạn dĩ hoại	- dài các tối chiết
Tâm dĩ ly hành	- trung gian dĩ diệt

Người tạo ra ngôi nhà (ốc xá giả, gaha-karakam) là hành uẩn (sankhara - mental formation), tức những hành động tạo tác của tâm thức, tức tâm tư duy, hoặc tư tưởng, được coi là chủ lực của vô minh. Ngôi nhà đây là nhân sinh và vũ trụ, do tâm sở tạo, do thức sở biến. (D.G.)

*Ta từ đêm ấy được Vô Thượng Chanh Giác
đến đêm ấy vào Niết Bàn, suốt thời gian
ấy chẳng nói một chữ (Lãng già, phẩm VII)*

Thậm chí học nhiều nhớ kỹ như **A Nan** vẫn không lường được chiều sâu của trí huệ Phật khi Phật còn tại thế. Theo truyền thuyết, A Nan mới chứng quả La Hán trong kỳ Kết Tập Đầu Tiên, trong hội này A Nan mới đầu không được phép tham dự mặc dầu có tiếng “đa văn”, ông từng theo hầu Phật suốt hăm lăm năm. A Nan sầu não bỏ đi đến một khu vườn vắng, rảo bước suốt đêm cho đến lúc cùng sức ông toan ngã mình nằm thoát nhiên phiền hoặc tiêu tan trong chớp nhoáng, ông chứng vào thực tại của Phật giáo, điều mà bao năm qua đã thoát khỏi ông, mặc dầu ông học nhiều hiểu rộng.

Thế nghĩa là gì ? Chắc vậy, chứng La Hán không phải là vấn đề chuyên học, mà đó là một cái gì hốt nhiên xảy đến, trong chớp mắt, sau bao năm tinh chuyên tu tập. Thời gian chuẩn bị có thể kéo dài nhiều năm dài dằng, nhưng đến một lúc nào đó thì chớp nhoáng con khủng hoảng vỡ bùng, và người ta thành La Hán, hoặc thành Bồ Tát, hoặc thành Phật luôn nữa. Có thể lắm, nội dung của Giác Ngộ giản dị vô cùng ở bốn thể, nhưng sức chấn động thì thực là kinh khủng. Tôi muốn nói, về trí giải, nó phải vượt qua tất cả thể kẹt thuộc phạm vi nhận thức và ngôn ngữ văn tự ; về tâm giải, nó phải là sự tái thiết toàn thể phẩm cách người. Một sự kiện cốt tử như vậy đương nhiên thoát ngoài mọi thể cách mô tả, mà chỉ có thể nắm lấy bằng một hành vi của trực giác, và xuyên qua một sự tự chứng cá nhân. Ấy, Pháp – Dharma – đích là thực vậy, trong ý nghĩa tuyệt luân nhất. Nếu nhân “một niệm dấy lên”, Vô Minh đi vào đời ta, thì sự thức tỉnh của một niệm (hoặc tư tưởng) khác phải chấm một

dấu hết cho Vô Minh, và quyết định cơ Giác Ngộ.⁽¹⁾ Và trong trạng thái ấy không còn một tư tưởng nào là đối tượng của bất cứ ý thức luận lý hoặc suy luận kinh nghiệm nào ; vì trong Giác Ngộ, người nghĩ và sự nghĩ và ý nghĩ đều hòa tan trong một hành vi duy nhất là kiến chiếu trong thực thể của Chính Minh.⁽²⁾ Không còn một giải thích nào thêm về Pháp được, do đó phải viện đến thứ ngôn ngữ nghịch lý, thuận vô – via negativa. Và đó là thế giới tuyệt đích của triết lý KHÔNG của Long Thọ, xây dựng trên giáo lý Bát Nhã Ba la mật của văn học Phật giáo.

Vậy, Ngộ không phải là chỗ đến của một diễn trình trí thức, trong ấy một ý nghĩa theo liền một ý nghĩ trong một trật tự hợp lý để cuối cùng đưa đến một kết luận hay một quyết đoán. Không hề có diễn trình nào, mà cũng không có quyết đoán nào trong Giác Ngộ. Đó là một cái gì tinh yếu hơn, có nó mới có quyết đoán, thiếu nó thì không hình thức quyết đoán nào có lý do tồn tại. Trong quyết đoán có người quyết và có sự tuyên quyết ; trong Giác Ngộ, người quyết tức là sự quyết ; sự quyết tức là người quyết ; cả hai hòa tan làm một, không phải như cái một còn có chuyện để nói năng, mà chính là cái một tạo duyên cho quyết đoán. Ta không thể đi ra ngoài cái tuyệt đối một ấy ; mọi động tác của trí thức đều ngừng tại đó ; nếu chúng muốn đi xa hơn ắt chỉ vạch ra một vòng tròn lẫn lẩn rồi giữa ấy cứ trở đi lộn lại mãi, vô cùng tận. Đó là bức tường cấm, tất cả triết học dừng hoài công húc đầu vào. Đối với tri thức, đó là một *terra*

(1) Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận của Mã Minh, vô minh có nghĩa là sự dấy lên của một ý nghĩ (tâm) trong ý thức. Câu ấy có thể giải thích bằng nhiều cách khác nhau ; nhưng về vô minh còn quan niệm như một cơ sự thoát nhiên dấy lên trong chớp nhoáng, không đòi hỏi một thời gian nào hết, thì sự biến mất của ý nghĩ ấy – tức là Giác Ngộ – cũng phải là một cơ sự xảy ra trong chớp nhoáng như nhau.

(2) Thấy tánh

incognita(1) mà nguyên lý tối thắng là “*Credo quia absurdum est*” (2). Vùng bóng tối ấy, tuy vậy, sẽ trao cho ta tất cả bí mật một khi ta đập vào đó với tất cả ý chí và khí lực bình sanh. Giác Ngộ, tức chiếu sáng vùng bóng tối ấy ; và đó là lúc toàn thể sự vật được ôm choàng trong một nhòm quang, mọi thắc mắc của trí thức có được một lời đáp thỏa đáng. Bấy lâu nay, người ta có thể tin quyết vào sự thực của một câu nói nào đó, nhưng cái thực ấy chưa đi vào cuộc sống, chưa có được một sự xác nhận tối hậu, nên họ không sao tránh được một cảm giác hoang mang, lo ngại. Rồi nay bỗng dưng cái Ngộ chụp lấy họ, một cách hoàn toàn bí mật, không ngờ trước, ấy thế là tất cả được giải quyết một lần ; họ thành La Hán, hoặc Phật nữa. Được điểm nhãn rồi, rỗng nay không còn là rỗng vẽ trên giấy nữa, thiếu sinh khí ; giờ đây gió và mưa châu về nó làm những tên hầu hạ trung thành.

Thật quá hiển nhiên Giác Ngộ không phải là cái biết bằng lý luận sắc bén, hoặc bằng phân tách rạch ròi ; hơn là một trí năng nhận biết cái “lý dĩ nhiên”, nó có cái gì trong ấy thâm nhiếp toàn thể ý thức bằng một ánh sáng chiếu diệu. Ánh sáng ấy không phải chỉ phóng ra trên toàn bộ mắc xích khép mối nhằm giải quyết những đại sự của nhân sinh, mà đích thực còn chiếu phá vào khối ưu tư từng ray rút tâm hồn người trong kiếp sống. Những mắc xích lý luận, dẫu giỏi móc nối và được rèn luyện đến tuyệt kỹ, vẫn không sao trấn an được thâm tâm con người. Nên chúng ta phải đòi hỏi đến một cái gì thiết cốt hơn, hoặc tức thì hơn ; và tôi tin chắc rằng chỉ bằng vào Bốn Diệu Đế hoặc Mười Hai Nhân Duyên quyết không tự được quả Vô Thượng Bồ Đề. Đức Phật hẳn phải chứng qua một cái gì khác hơn, phóng thẳng vào tận đáy nội tâm của Ngài, hơn là cái biết hơi hợt bằng

(1) Vùng đất bí mật, cấm địa.

(2) Chỉ có cái phi lý là cái đáng tin. (D.G.)

kinh nghiệm xuyên qua trí thức. Ngài hẳn bỏ xa lắm cánh giới luận lý phân tách Ngài hẳn có giao tiếp với cái gì đem đến cho những động tác trí thức của ta một ý nghĩa ; với cái gì, trên thực tế, chế ngự hẳn cuộc sống có ý thức của chúng ta.

Khi gặp **A Thuyết Thị**,⁽¹⁾ **Xá Lợi Phất** thấy vị tỳ khưu này tinh thần trang nghiêm, phong độ nhàn nhã, khí sắc tươi sáng làm sao ! Xá Lợi Phất dò hỏi thầy ông ta là ai, và ông ấy dạy gì. A Thuyết Thị đáp : Thầy tôi là Thích Ca Mâu Ni, Phật, Thế Tôn, và lời dạy của Người cốt yếu như vậy :

Như Lai giải thích nguyên nhân của vạn hữu

Vạn hữu phát sanh từ một nguyên nhân

Ngài cũng giải thích sự diệt trừ chúng

Đó là lời dạy của vị Đại Sa Môn. (2)

Kinh điển chép rằng vừa nghe bài kệ thì trong tâm Xá Lợi Phất bùng lên một cái biết sáng chói về chân lý “có sanh thì có diệt”. Xá Lợi Phất chứng ngay vào trạng thái không có tướng sanh tử, tướng phiền não, điều mà từ vô lượng kiếp ông không nghĩ đến bao giờ.

Điều tôi muốn chúng ta lưu ý ở đây là điểm này : thử hỏi, trên mặt trí thức, có cái gì đặc biệt, ly kỳ, độc đáo trong

(1) A Thuyết Thị phiên âm phạm ngữ Asvajit, người Tàu dịch là Mã Thắng tỳ khưu, một trong số đệ tử đầu tiên của Phật, còn Xá Lợi Phất lúc này chưa quy y. (D.G.)

(2) Đó là dịch qua của bản chữ Phạn, còn theo bản chữ Hán dịch lại thì vậy :

Các pháp nhân duyên sanh
Cũng theo nhân duyên diệt
Nhân duyên sanh diệt này
Như Lai từng tuyên thuyết
(D.G.)

bài kệ ấy không khiến Xá Lợi Phất phải thức tỉnh một cách mau nhiệm như vậy trong thế giới tư tưởng yêu dấu của ông ? Xét về giáo pháp, bốn câu ấy có gì đáng gọi là Pháp đâu ! Người ta nói rằng bài kệ ấy là cốt yếu của Pháp ; nếu vậy thì Pháp hóa ra rỗng tuếch đi mất, vậy Xá Lợi Phất tìm đâu ra cái chân lý vừa cụ thể vừa hữu hiệu ấy đủ thần lực chuyển ngược ông khỏi vết cũ ngàn đời ? Bài kệ, dầu được truyền tụng nhiều vì đã mở mắt không riêng gì Xá Lợi Phất mà cả **Mục Kiền Liên** nữa, thật ra không có gì đáng gọi là tiêu biểu cho tư tưởng Phật giáo đủ uy lực tạo nên một đại dụng như vậy. Bởi vậy, lý do ấy ta nên tìm ở chỗ khác hơn ; nghĩa là không phải tìm ở chân lý hình thức chứa đựng trong bài kệ, mà tìm ngay trong trạng thái chủ quan của người tai nghe kệ và tâm mở ra trên một thế giới khác. Đó là tâm của Xá Lợi Phất mở sáng ra một sự lãnh hội chiếu diệu về Pháp. Nói một cách khác, Pháp hiện đến cho ông ta như một cái gì tiềm phục trong chính ông, không phải như một cái thực bên ngoài trút vào. Hoặc nói khác hơn, Pháp hiện là đó, trong tâm Xá Lợi Phất, từ vô thi đến vô chung, nhưng ông lơ đãng không nhận ra cho đến khi lời kệ A Thuyết Thị lọt vào tai. Ông không thể chỉ là một cái thùng chứa vô tích sự để cho bất cứ gì không hàm dưỡng trong ông đều trút vào được hết. Bài kệ nghe được tạo cơ duyên cho ông chứng nghiệm giây phút tuyệt cùng. Nếu cái hiểu của Xá Lợi Phất chỉ thuần là tri thức và luận giải ắt cuộc đối thoại giữa ông và **A nan** sau này không được như lời Tương Ưng Bộ Kinh (III 235 F) thuật lại như vậy :

A Nan thấy Xá Lợi Phất từ xa đi lại bèn hỏi : “Đại Đức Xá Lợi Phất ! Ngài hôm nay thần sắc thanh tịnh, rõ ràng làm sao, do đâu mà được vậy ?”

– Một mình trong tam muội, không bao giờ tư tưởng này dấy lên trong tôi : Tôi chứng ! Tôi thành ! Tôi thoát !

Ở đây, ta ghi nhận sự phân biệt giữa hai lối hiểu biết, bằng tri thức và bằng tâm linh, tức bằng Chứng Ngộ. Khi Xá Lợi Phất cho biết vì nguyên do nào thân sắc ông thanh tịnh và rạng rỡ, phải đâu ông luận giải bằng lý, mà thật ra ông chỉ trình bày sự việc theo như ông chủ quan nhận xét. Nhận xét ấy có chính hay không, xin để các nhà tâm lý học phán quyết. Điều tôi muốn chỉ rõ ở đây là sự lãnh hội lý “nhân duyên sanh diệt” của Xá Lợi Phất không phải là kết quả của một cuộc phân tách tri thức, mà chính là một sự hiểu biết tự nhiên bằng trực giác dòng vận hành sinh động bên trong. Giữa sự Thành Đạo của đức Phật xương minh trong bản Thánh Ca Tối Thắng,⁽¹⁾ và sự thâm ngộ lý nhân quả của Xá Lợi Phất, có một thiết liên hệ nhau ở chỗ vận tâm. Ở Phật, Giác trước rồi phổ diễn sau ; ở Xá Lợi Phất, một định cú được nêu lên trước rồi nội chứng đến sau, theo một diễn trình đảo ngược vậy ; tuy nhiên, ở hai trường hợp, giữa tiền đề và kết đề vẫn thiếu cân xứng. Cái này không giải thích đủ cái kia nếu sự hiểu biết chỉ bằng vào tri thức và luận lý. Sự giải thích không phải tìm ở chân lý khách quan chứa trong lý nhân quả, mà chính trong trạng thái tâm linh của người chứng ngộ. Bằng không, làm sao mình giải được lòng tin kiên quyết ấy ở sự tự chứng tự độ như lời Phật đáp cho một tín đồ ngoại đạo như sau :

Ta đã gội sạch hết ô trược (asava). Ta đã giải thoát tâm (ceto vimutti) và trí (panna vimutti) ; tại đây, trong thế giới hữu hình, ta đã tự mình tỏ rõ, đến đích, và làm chủ chánh pháp ; ta đã ngộ nhập trong pháp, đã giải hết ngò vực, đã gạt bỏ hết điên đảo, đã trọn đầy tín lực, ta ứng dụng vào thế gian, đã làm những gì phải làm, đã chặt đứt mối dây trói buộc vào vòng tái sinh : ta đã ngộ pháp như thực vậy.

(1) Cui bài kệ trang 100

Thế nên Kinh Lăng Già khẩn thiết bảo ta rằng ngôn ngữ là một phương tiện hoàn toàn thiếu thích đáng để diễn đạt và truyền đạt nội thể của Giác Ngộ. Đánh rằng thiếu tiếng nói có thể làm ta sẽ bị tẻ lâu hơn, ít ra trong cuộc sống hàng ngày ; nhưng ta cũng nên triệt để để phòng đừng quá tin vào ngôn ngữ ngoài phần vụ thích đáng của nó. Lý do, theo kinh, là vì ngôn ngữ là sản phẩm của nhân duyên, bản chất luôn biến đổi, không bền, bị chi phối lẫn nhau, và xây dựng trên một nhận định hư giả về thực chất của ý thức. Vì lý do ấy, ngôn ngữ không hiển thị được chân tướng của sự vật – đệ nhất nghĩa đế.(1) Ở đây tưởng không gì thích hợp hơn là dùng lời ví “ngón tay và mặt trăng” để minh thị cái thể tương quan giữa ngôn ngữ và ý nghĩa, giữa biểu tượng và thực tại.(2)

Nếu cảnh giới tự chứng của Phật chứa đựng những gì thâm áo quá đến Phật vẫn không thể bằng ngôn ngữ biện tài mô tả và minh họa đủ hết được suốt khoảng đời dài và thanh tịnh Ngài hiển trọn cho thiên định và hoằng hóa, vậy làm sao những người hạ liệt hơn Ngài mong nắm được, và cần giải thoát tâm linh ? Bởi vậy, đây là thái độ của Thiên : muốn thấu triệt lý Giác Ngộ, ta phải vận dụng một khả năng nội tại khác hơn là tri thức, nếu ta còn may mắn có được khả năng ấy.

Mọi lời dẫn giảng đều hồng đích, mà khát vọng của ta

(1) Đệ nhất nghĩa đế : chân lý tối hậu, paramartha. Kinh Lăng già nói : “Đệ nhất nghĩa là chỗ sở đắc của thánh trí tự giác, chẳng phải là cảnh giới cho ngôn thuyết vọng tưởng biết được, vậy nên ngôn thuyết vọng tưởng không hiển thị được đệ nhất nghĩa. Ngôn thuyết vốn sanh diệt lay động, trôi lăn, do nhân duyên mà dấy lên. Đã là trôi lăn, do nhân duyên dấy lên thì không hiển thị được đệ nhất nghĩa”. (D.G.)

(2) Kinh Viên Giác : Lời kinh dạy như ngón tay chỉ mặt trăng. Có thấy trăng rồi rồi cuộc mới biết ngón tay chẳng phải là mặt trăng. Tất cả lời nói của Như Lai khai thị bổ tát cũng như vậy đó. (D.G.)

đến cái không nắm bắt được lại không bao giờ nguôi ngoai. Vậy ra ta đành sống và chết trong bức rức suốt đời sao ? Nếu vậy, thân phận chúng ta thật khốn đốn không gì hơn trên trái đất này. Người Phật giáo vận hết khí lực bình sanh giải quyết vấn đề ấy, và rốt cùng họ nhận ra rằng dầu sao chúng ta vẫn có đủ trong tất cả những gì chúng ta cần. Đó chính là uy lực của trực giác sở hữu của tâm, có khả năng phóng chiếu vào thực tại của tâm linh để phơi trần trước mắt ta tất cả then máy huyền vi của cuộc sống muôn tượng phần nào với nội dung của quả vị Giác Ngộ của Phật. Đây không phải là một tràng luận nung nấu của tri thức, mà chính là một năng lực phóng ngay, trong chớp nhoáng, và bằng con đường thẳng nhất, vào chỗ tinh yếu nhất. Người Phật giáo gọi năng lực ấy bằng thuật ngữ Bát Nhã như ta đã biết. Và Thiên Tông, vì lẽ trực thuộc với lý Giác Ngộ, có mục đích thân thiết đánh thức dậy ở ta ánh Bát Nhã ấy bằng phép thiền định.

Kinh Pháp Hoa nói :

“Này Xá Lợi Phất, diệu pháp ấy, chư Phật Như Lai đúng thời mới nói, như hoa linh thoại đúng tiết mới nở... Pháp ấy không thể lấy óc suy lường, phân biệt mà hiểu được. Chỉ có Phật, Thế Tôn, mới biết được. Tại sao vậy ? Chư Phật, Thế Tôn chỉ vì một duyên có lớn (đại sự nhân duyên) mà xuất hiện trong đời... Chư Phật, Thế Tôn muốn khiến cho chúng sanh mở cái tri kiến của Phật (khai), chỉ cho thấy cái tri kiến của Phật (thị), nhận rõ cái tri kiến của Phật (ngộ), đi vào cái tri kiến của Phật (nhập)... Ai hành theo pháp ấy của Phật đều chúng vào trí huệ tối thượng của Phật (nhất thiết chúng trí).

Phẩm 2 : Phương tiện, dịch tắt

Nếu “đại sự nhân duyên” của việc Phật xuất thế là vậy,

làm sao ta ngộ nhập, và thành tựu thánh trí ấy ? Nếu Đạo Giác Ngộ đứng ngoài tất cả giới hạn của trí năng, thì không một triết luận nào giúp ta tựu đích. Vậy làm sao học được ở Như Lai ? Hẳn nhiên không học được từ miệng Ngài, từ các bộ kinh, cũng không thể từ nếp sống hành xác, mà chính từ lương tri thâm diệu bên trong của chính ta bằng vào phép thiên định. Và đó là chủ trương của đạo Thiên.

4. GIÁC NGỘ và TỰ DO

Khi đạo Giác Ngộ kêu gọi đến sự nội chứng của người Phật tử, cần trực nhập tức thì, không qua trung gian của bất cứ tư tưởng nào, đó là lúc người Phật tử phải tìm ngay trong chính họ uy quyền duy nhất cho công cuộc hành đạo ; không một truyền thống hoặc tổ chức đạo giáo nào còn quyền lực trói buộc nữa. Từ đây, với người Phật tử, cái thực – nghĩa là cái tương ứng với cuộc sống – là cái khế hợp với đạo tâm; và mọi thi vi động tác đều không còn khuôn thước nào phê phán nữa, vì phạm là những cảm ứng trào ra từ nội tâm thì hành động nào cũng tốt, và thánh thiện là khác. Hậu quả trực tiếp của kiến giải Giác Ngộ ấy là khích lệ ở con người một ý chí tự do tuyệt đối ở khắp chiều hướng, sự tự do khai phóng vô lượng huyền năng của tâm ngoài tất cả giới hạn chật hẹp của thứ Phật giáo tu viện và kinh viện. Dầu vậy, theo quan điểm Đại Thừa, đó vẫn không hề nghịch với tinh thần của đức Phật. Cơ cấu của Giáo Đoàn, nhân đó, cần cải biến theo. Ở thời Phật giáo sơ khởi, đó là một đoàn thể tu sĩ không nhà khép mình theo một số giới luật nào đó đặt làm tiêu chuẩn sanh hoạt. Phật giáo lúc ấy là vật độc hữu của nhóm trí thức, còn đại chúng, hoặc hàng ngũ cư sĩ giữ hạnh Tam Quy, chỉ là những phần tử phụ thuộc cho Giáo Đoàn chánh quy hoặc chuyên nghiệp. Khi Phật giáo còn ở giai đoạn tiên khởi, cả đến hàng tì khưu ni (nữ tu sĩ) vẫn không

được phép nhập đoàn, đức Phật miễn cưỡng nhận họ vào sau này, và báo trước rằng Chánh Pháp sẽ vì đó bị giảm đi phân nửa tuổi thọ. Điều ấy cho ta thấy giáo pháp của Phật, và giáo lý Giác Ngộ, toàn dành riêng cho một số đệ tử có giới hạn. Đành rằng Phật nhìn tất cả phần tử trong Giáo Đoàn bằng cặp mắt hoàn toàn vô tư, không chút thành kiến hay thiên vị nào về giai cấp xã hội, chủng tộc, hoặc ưu thế nào khác, nhưng lợi lạc của lời Phật dạy không thể lan rộng ngoài giới hạn của tu viện. Nếu không lợi lạc gì hết cho toàn thể đại chúng, hẳn nhiên thái độ độc hữu ấy cần xét lại. Bởi vì đạo lý Giác Ngộ là một sức sống không thể giam lỏng như vậy được, nó phải trào ra, tràn lan ngoài tất cả giới hạn. Nên khi giáo lý Đại Thừa được được tung ra với tất cả khí thế xác định lý tưởng Bồ Tát, một giáo đoàn nặng chất tu viện và độc hữu nhất định mất đất đứng, và tôn giáo của nam xuất gia (tỳ khưu) và nữ xuất gia (tỳ khưu ni) nhất định chuyển thành tôn giáo của nam cư sĩ (ưu bà tắc) và nữ cư sĩ (ưu bà di) ; và kỷ luật khắc khổ nhằm chứng quả Vô Dư Niết Bàn (1) phải nhường chỗ cho một hệ thống giáo lý mở rộng cửa cho mọi người vào nhà Giác Ngộ, và xác lập Niết Bàn ngay trong cuộc sống thường tục.(2) Trong tất cả kinh điển Đại Thừa, khuynh hướng đại chúng hóa Phật giáo ấy được xiển dương và xác định với tất cả hùng lực, điều ấy đủ chứng tỏ sự tranh chấp giữa hai phái bảo thủ và cấp tiến gắt gao đến độ nào.

Tinh thần tự do ấy là nguyên động lực thúc đẩy Phật giáo đập bể cái vỏ tu viện bước ra, và dòng mãnh lên đường phổ hiện lý Giác Ngộ trong đại chúng ; và chính tinh thần ấy là nguồn động lực của vũ trụ, mà cũng là dòng hoạt dụng của tâm linh, bất cứ gì cản đường nó sẽ đón lấy bại vong.

(1) Vô dư Niết Bàn : Anupadhisessa Nirvana (D.G.)

(2) Apratis Thitanirvana : bất trụ Niết Bàn (D.G.)

Bởi vậy, lịch sử của Phật giáo cũng là lịch sử của tự do cá nhân vậy, hiện thực trong sinh hoạt của tâm, trí, và đức của con người. Luân lý thượng lưu, kỉ luật hình thức của Phật giáo nguyên thủy không ràng buộc được tinh thần ta lâu hơn nữa. Hệ lý Giác Ngộ ngày càng được thâm chứng hơn, thì tâm càng được vượt lên hình thức của giới luật. Bởi vậy, không nhất thiết phải bỏ gia đình theo gót đoàn tất sĩ mới cầu được Chánh Giác. Trong tâm thanh tịnh, chớ không phải ngoài đời tìn mọ, đó là điều cần cho cuộc sống đạo. Theo đó, cư sĩ chẳng kém gì tu sĩ. Đó là chủ đề của bộ kinh **Duy Ma**, được biên hộ với một tài hùng biện hiếm có. Vai chủ động trong đó là Duy Ma Cật, một triết gia cư sĩ sống ngoài khuôn nếp của Giáo đoàn. Không một đệ tử nào của phật so nổi với tư tưởng thâm diệu, quảng đại và tinh tế của ông ; khi Phật dạy các ngài ấy đến thăm bệnh ông, ai ai cũng cáo lỗi, viện lẽ này hoặc lý nọ, trừ ra một ngài Văn Thù – hiện thân của trí Bát Nhã trong Đại Thừa Giáo.

Hành giả cư sĩ mà đạo phong uy nghiêm đến vậy, vượt trên cả La Hán, điều ấy còn nhận thấy ở những tài liệu khác ngoài kinh Duy Ma, nhất là trong các bộ kinh như Thắng Man, hoặc Sư tử hống nhất thừa (Srimala) Nhật Pháp Giới Hoa Nghiêm (Gandha vyyuha) Kim Cương Định (Vajrasamadhi) Kim Quang Minh (Candrottara darika) v.v... Nét đặc thù ở đây là vai trò của phái nữ, được đề cao ở nhiều trường hợp khác nhau. Không những các bà có đủ biện tài trí tuệ, mà còn đứng ngang hàng với phái nam. Trong số năm mươi ba vị triết gia hoặc đạo trưởng mà Thiện Tài đồng tử đến tham vấn trên đường hành cước, có nhiều cô r hiền bà sống trong những điều kiện mưu sinh khác nhau, trong ấy có cả gái giang hồ nữa. Người nào cũng biện luận đầy minh triết với vị đồng tử chí tâm cầu đạo. Thật khác hẳn không khí ngày nào phụ nữ chỉ được miễn cưỡng nhận

vào hội Tăng Già! Phật giáo thời này có thể mất đi phần nào cái bề thế uy nghi, nghiêm cẩn, và tôn linh nữa, cần cho tôn giáo để khơi động trí tưởng tượng của ta, nhưng bù lại thắng lợi gấp bội ở tinh thần dân chủ, ở năng khiếu thẩm mỹ, và ở ý hướng nhân bản cao độ.

Tinh thần tự do ấy bấy lâu lang thang ngoài cổng tu viện, giờ đây xuôi đường thuận tiến cố vượt lên uy lực và hình thức giới hạnh của người Tiểu Thừa. Thật vậy, giới hạnh là do Phật chế ra cho đồ chúng, theo những đòi hỏi ngẫu nhiên của cuộc sống, và ít nhiều gì cũng chú trọng đến hình tướng bên ngoài. Khi Phật còn trụ thế thì Phật là linh hồn của Giáo Đoàn, và những giới hạnh ấy thể hiện trực tiếp đời sống chủ quan của Phật ; nhưng khi Ngài qua đời, giới hạnh ngày càng khô rần lại, hết phản ánh tinh thần người tạo ra nó ; nên những người qui hướng theo lý Giác Ngộ đứng lên phản kháng nhằm phục hưng lại chân tính thân cố hữu. Họ đòi hỏi sự tự do tuyệt đối cho tinh thần, dầu phải làm nghịch đảo hết phương sách luận lý. Nếu trong tâm thanh tịnh thì ngoài không hành động nào của thân làm hoen ố nó được ; nó tùy ứng qua lại tự do, mà bốn thể vẫn hoàn toàn vô nhiễm. Thậm chí nếu muốn, nếu cần, nó có thể xuống địa ngục độ những linh hồn sa đọa. Nó vẫn có thể dời lại đến vô định ngày vào Niết Bàn, nếu còn những linh hồn phải cứu, và những tâm mê phải độ. Đúng theo danh nghĩa, không một Phật tử nào được vào quán rượu, hoặc lân la với những con nhà mất nết, nói tóm lại, không được phép nghĩ đến sự phạm giới, dầu chỉ nghĩ, và nghĩ thoáng qua. Nhưng với người Đại Thừa, mọi phương tiện “lành và khéo” đều được quyền sử dụng, nếu tâm đã sáng, trí đã sạch lâu. Họ sống trong một thế giới “phi thiện phi ác”, và một khi an trụ trong đó thì họ dầu họ làm gì vẫn không thể có khuôn thước đạo đức nào đánh giá hoặc phê

phán họ được ; đó là những hành động chẳng “hữu đạo” mà cũng không “vô đạo”. Những cặp danh từ đối đãi ấy mất hết chỗ dùng rồi trong cái tâm tự do tự tại, tùy thích dọc ngang trên thế giới của sai biệt và mâu thuẫn.

Đó là một miếng đất hiếm nghèo nhất cho người Đại Thừa. Khi họ đã thực chứng, đã lặn tận đáy sâu của cái linh minh, hành động nào của họ cũng là hành động khai sáng của Chúa, tuyệt đối duy tâm, mà cũng tuyệt đối phi chủ thể, và như vậy thì còn ai mà phân biệt phóng đảng với đạo hạnh. Dầu cam bẫy ấy, người Đại Thừa vẫn trụ nơi chánh pháp, kiên trì những gì thật chính yếu bao hàm trong giáo lý Giác Ngộ. Nên họ li khai với người Tiểu Thừa Giáo, đó là điều không tránh được vậy.

Giáo lý Giác Ngộ đưa con người đến chỗ bí yếu của kinh nghiệm tâm linh, một kinh nghiệm không thể phân tách bằng trí thức kéo mắc phải những mâu thuẫn luận lý nan giải. Thật vậy, giáo lý ấy nhằm đập bằng bất cứ chương ngại nào trí thông minh có thể chắn ngang ; nó khao khát giải thoát, dưới mọi hình thức, ở tâm thức cũng như ở trong đời. Nên nếu thiếu cảnh giác, người hành đạo Giác Ngộ dễ bị sa đọa, đắm buông lung lăm càn. Nếu người Đại Thừa ngưng lại ở đó, không dám lặn sâu hơn vào thể tánh Bát Nhã, ắt họ không hơn gì số phận của đoàn thể “Friends of the Free Spirit” ; nhưng họ hiểu lý Giác Ngộ hiện thực tình thương ra sao cho tất cả chúng sanh, tinh thần tự do có những nguyên lý tự cảm tự ứng riêng như thế nào, dầu rằng không sự vật nào bên ngoài không đè nặng trên nó. Vì tự do không có nghĩa là vô luật lệ, tức tự hủy tự diệt, mà cốt là phóng nội lực ra ngoại giới sáng tạo nên những gì thiện chí mỹ. Chính khí thể sáng tạo ấy, người Đại Thừa gọi là phương tiện thiện xảo – upaya kausalya, trong đó Giác Ngộ hòa đồng với tình thương. Về mặt trí thức, Giác Ngộ không đủ sinh

động, chỉ có thể soi đường cho tình thương. Nhưng Bát Nhã – trí – không phải là thuận trí, vì Trí sanh Bi – Karuna ; và cộng tác với Bi, Trí thành tựu cái “**Đại sự nhân duyên**” của Phật Giáo, là phổ độ tất cả chúng sanh ra khỏi vô minh, phiền não và khổ. Trí mở ra đủ phương tiện vậy, không đâu là cùng, nhằm hoàn tất nhiệm vụ theo tâm nguyện.

Kinh **Pháp Hoa** chủ trương Phật xuất hiện trên đất này, và đời sống của Phật trong lịch sử này, đều là phương tiện thiện xảo do Đấng Bốn Lai Diệu Giác Tội Thượng giả lập lên để độ thế. Sự sáng tạo ấy, tuy nhiên, sẽ không còn là sáng tạo nữa, theo nghĩa tuyệt đối, nếu người sáng tạo còn ý thức về một mục đích, nghĩa là còn một hữu tâm mà sáng tạo,(1) vì như vậy là í thức nị bẻ đôi, sự phân tâm ấy làm hỏng dòng ứng dụng thuận nhiên của tâm, và đánh mất sự tự do ngay từ đầu nguồn. Những phương tiện có í thức về một mục đích như vậy không còn là thiện xảo nữa, và theo người Phật tử, nó không còn là phản ảnh của trạng thái Toàn Giác.

(1) Ở đây, tôi thấy cần nói vài lời về cái trong Phật giáo gọi là “hành động không cố gắng, không mục đích” (an abhoga carya ; vô công dụng hạnh) Nếu tôi không lầm, đó cũng chính là cái người Công giáo dùng để tay mặt biết việc làm của tay trái. Khi tâm đạt đến thực tại của giác ngộ thì tự nhiên gan lộc hết trần cấu, cả lý và tình, và linh minh chỉ thiện đến độ làm gì cũng trong sạch, cũng vô tư, cũng ban lợi lộc cho thế gian. Nhưng hễ ta còn ý thức (hữu tâm) về những nỗ lực cần phải vận dụng nhằm chiến thắng vọng tâm và phiền não thì còn bị ô nhiễm, vì còn bị ép buộc, còn giả tạo, do đó gây trở ngại cho sự ứng dụng tự do và hỗn nhiên của tâm tánh ; và tình thương, là một đức tướng tự nhiên của giác trí, không phát huy gì được, mà chỉ dụng ý luyện tập nhằm duy trì bản ngã. “Bốn nguyện” (pranidhana) vẫn lập nên từ tình thương, nhưng chỉ có tác dụng, nghĩa là có vô công dụng, vô mục đích (an abhoga) khi Giác là một năng lực thuần sáng tạo. Đó là chỗ khác nhau giữa tôn giáo và luân lý ; đó là chỗ học thuyết duyên khởi (pratitya samutpada) không tạo được sinh hoạt Phật giáo, và đó là chỗ lập cước của Thiển Tông đối với “hữu luận” của Tiểu Thừa và “không luận” của trường phái Bát Nhã (Bát Nhã Không Tôn).

Bởi vậy, giáo lý Giác Ngộ cần được phụ thêm bằng diệu thuật Phương Tiện – upaya ; hoặc nói đúng hơn, chính phương tiện đương nhiên tự ứng ra từ nội dung của Giác Ngộ – khi ta quan niệm nó theo nghĩa động thay vì là một trạng thái trầm tư, hư tưởng. Người Phật giáo ban sơ thường hình dung Giác Ngộ như một trạng thái tịnh quán của ý thức, hoàn toàn thiếu sanh khí, phi sáng tạo. Đó không phải là tất cả nội dung của Giác Ngộ. Ngoài ra còn yếu tố tình cảm, hoặc ý chí nữa đã thúc đẩy Phật bước ra khỏi giới hải ấn tam muội – Sagaramudra samadhi – một trạng thái đại định thâm nhiếp toàn thể vũ trụ chiếu hiện trong ý thức như mặt trăng in hình trên biển cả ; yếu tố ấy từ đây khoáng trương mạnh trong giáo lý Phương Tiện.

Vì ý chí vốn thiết yếu hơn tri thức, và tạo thành nguyên lý tối yếu của sự sống. Không “phương tiện”, không ý chí tự điều chế, thì đời sống hóa ra một thao trường của bạo lực mù quáng. Thế nên xu hướng buông lung của một “tâm hồn tự do” được điều phục như vậy, để có thể thực hiện đại nguyên độ sinh. Hoạt động đầy sinh lực sáng tạo ấy mở vô số phương tiện hầu phổ độ tất cả chúng sinh, vô giác cũng như hữu tình. Một trong số phương tiện ấy là dhyana, nhằm điều tâm dưới uy lực của ý chí. Thiền là kết quả của kỷ luật dhyana ấy áp dụng trên đường cầu Chánh Giác.

5. THIỀN VÀ DHYANA

Nói THIỀN (hoặc Zen theo người Nhật) là nói tắt, nói đủ chữ là THIỀN NA, phiên âm theo Ấn ngữ **dhyana** hoặc **jhana** ; nguồn gốc đầy đủ chứng tỏ. Thiền có nhiều liên quan đến phương pháp tu luyện cổ truyền ấy có từ thuở ban sơ của Phật giáo, hơn nữa, có lẽ từ thuở khởi nguyên của văn hóa Ấn Độ. Dhyana thường được dịch là tịch lự, và đại khái có nghĩa là trầm tư về một chân lý, triết hoặc đạo, đến

chỗ triệt ngộ và in sâu trong nội thức. Tu thiền cần tìm đến chỗ thanh vắng, xa cảnh náo nhiệt và loạn động của thế gian. Văn học Ấn Độ đầy những đoạn văn, ngụ ý ấy ; và câu nói “tìm đến chỗ vắng, trụ tâm ngôi tịnh” là câu nói gặp khắp cùng trong các bộ kinh A Hàm.

Cuộc đàm thoại sau đây giữa **Sandhana**, đệ tử của Phật, và khất sĩ ngoại đạo **Nigrodha** trong bộ **Udumbarika Sihanada Suttanta** (1) sẽ rọi nhiều tia sáng vào nếp sống của Phật. Kinh chép :

Sandhana nói : *“Đức Thế Tôn đến những khu rừng hoang vu, thâm u tĩnh mịch, không một tiếng động, nơi gió rì rào thổi qua cánh đồng cỏ ẩn kín không ai hay, nơi thuận tiện cho việc trầm tư quán tưởng”.*

Nghe thế, vị khất sĩ đáp : *“Ấy đó, gia trưởng, ông biết sa môn Cồ Đàm nói chuyện với ai không ? bàn luận với ai không ? giao tiếp với ai không để đạt đến cái sáng của trí tuệ ? Đạo nhân của thầy Cồ Đàm bị hỏng mất rồi bởi nếp sống cầm chế”.*

Thầy không đủ bản lĩnh điều khiển một giáo đoàn. Thầy không đủ đạo hạnh đảm đương một cuộc đàm thoại. Nên thầy lánh xa mọi người tìm đến chỗ vắng. Cũng như con bò chột mắt chạy xa quần mã ngoài rìa, sa môn Cồ Đàm là vậy đó”.

Ta còn thấy Kinh **Sa Môn Quả** nói :

“Ấy đó, thầy ta khéo điều thân điều tâm là vậy, khéo thấu nhiếp sáu căn là vậy, khéo khắc phục tâm tướng và tự chủ là vậy, thầy tìm đến chỗ vắng để an trụ – trong rừng già, dưới gốc cây, bên sườn đồi, trong hang núi, trong động đá, trong nghĩa địa, hoặc trên ổ rom giữa đồng hoang. Sau

(1) Kinh Thoại Ứng.

thời trì bình khát thực, thấy trở về đó, ngồi kiết già, thân thẳng đứng, thần trí chăm chú, linh mẫn”.

Hơn nữa, trong đời đức Phật, các cuộc trở phép thần thông, tranh tài đấu khẩu, dường như được các hàng khất sĩ, du tăng, và các đạo sĩ Bà la môn đặc biệt chú tâm khổ luyện. Hẳn Phật cũng thường được mời tham dự các cuộc tranh luận siêu hình ấy, và cũng từng thi thố pháp thần thông nhằm đưa họ về với giáo pháp của Ngài. Lời Nigrodha phê bình Phật đủ minh chứng Phật quyết định không tán thành việc biện luận suông, vì Ngài chỉ chú tâm đến cái thực, lợi ích thực, cũng như lúc nào Ngài cũng trụ trong đại định, xa thế gian. Khi Chien Ku, con trai một vị trưởng giả ở Nalanda, thỉnh cầu Phật phong cho các đệ tử những uy quyền cần phải có để họ có đủ danh nghĩa hoạt động cho lợi lạc của thị dân, Phật dứt khoát từ khước rằng : *“Đệ tử của ta được dạy phải tịnh cư, và thâm quán Đạo Pháp. Lập được công đức, họ nên giấu đi, phạm phải lỗi lầm, họ phải sám hối (1)”*.

Lý giải suông không bao giờ đủ để thâm ngộ chân lý, nhất là chân lý Đạo, mà cưỡng bức bằng ngoại lực vẫn không đủ để chuyển hóa nội tâm ta. Hễ gặp cơ duyên, ta phải tự mình thâm chứng lấy những gì hàm dưỡng trong giáo lý, không phải chỉ để hiểu mà còn hành nữa. Lúc ấy thì không có gì kẹt nữa giữa kiến thức và sinh hoạt. Phật biết rõ điều ấy nên nỗ lực phát động kiến thức bằng sức trầm tư tịnh lự, nói đúng hơn, khai phóng trí huệ bằng sự tâm chứng của cá

(1) Trường A Hàm, Kiên Cố Kinh, bản dịch chữ Hán, còn bản văn Pali (Digha Nikaya, kevaddha sutta) không có đoạn văn này. Cui luôn trong bản A Hàm Trung Hoa, kinh Lô Giá (Lohicca) và kinh Sa Môn Quả (Samannaphala) Phật dạy nhất thiết cần tịnh cư mới cầu được chánh giác, và diệt trừ tham dục. Tinh cần, tinh quán và nghiêm cần, đó là những điều kiện thiết yếu, thiếu nó không Phật tử nào mong được thoát tử siêu sinh.

nhân. Nên con đường giải thoát của Phật giáo cốt ở ba kỷ luật : đạo hạnh (*giới*), tịnh tâm (*định*), và sáng tri (*huệ*). Giới nhằm điều chế phong thái bên ngoài. Định nhằm điều chế tâm tư. Còn huệ nhằm hiểu biết chân xác. Sự hệ trọng của thiền định trong Phật giáo là vậy.

Giới, định, huệ, ngay từ sơ khởi, là cái học đặc thù nhất của Phật giáo ; ta thường thấy nhắc đi nhắc lại ba cái học ấy trong kinh Đại Bát Niết Bàn, vậy đủ rõ đó là đề tài rất thường được Phật đưa ra luận giải nhằm xây dựng cho các đệ tử. Kinh nói :

Giới là như vậy. Định là như vậy. Huệ là như vậy. Quả càng lớn theo công năng của trí giác gắn liền với định. Tâm gắn liền với trí hòa giải tất cả cảm nhiễm (asrava) của độc tham dục (kama), độc sinh thành (bhava) : hữu uẩn, độc kiến chấp (drishti), độc vô minh (avidya). (1)

Định (samadhi) và thiền (dhyana) trong nhiều trường hợp đồng nghĩa nhau, và thường dùng lẫn lộn nhau ; đúng nghĩa thì định là một trạng thái tâm lý chứng được bằng phép tu thiền. Thiền là một diễn trình, còn định là cứu cánh. Kinh điển Phật giáo nêu lên rất nhiều thứ định,(2) và thêm rằng, trước khi nói pháp, Phật thường nhập định, nhưng không bao giờ nói Phật nhập thiền, nếu tôi không lầm, mà

(1) Theo bản dịch Anh Ngữ của Rhys Davids, với chú thích như sau : "Định (Samadhi, hoặc tam muội), trong năm bộ Kinh A Hàm, chiếm một địa vị quan trọng như lòng tin trong Tân Ước ; đoạn văn chứng tỏ, trong Phật giáo ban sơ, định huệ và giới giữ một vai trò tương đương với đức tin, lý trí và khiêm hạ trong thần học tây phương say này. Thật khó tìm ra một đoạn văn xác định rõ mối tương quan giữa những ý niệm mâu thuẫn ấy bằng những lời cao đẹp, văn súc tích hơn ?" Đúng, nhưng tại sao mâu thuẫn ?

(2) Bộ Mahavyutpatti kể đến 108 thứ định nhiều bộ khác nói có "vô số định". Người Ấn rất tinh luyện phép định này, nhiều kết quả kỳ diệu thường được tường thuật.

chỉ nói hành thiền, tu thiền. Nhưng ở Trung Hoa, thường người ta ghép đôi hai chữ lại thành Thiền Định, để chỉ một trạng thái yên tĩnh thực hiện bằng phép định hoặc thiền. Ngoài ra còn nhiều từ ngữ tương tự khác thường gặp trong văn học Phật giáo cũng như trong các hệ thống tôn giáo khác của Ấn Độ. Đó là sampatti (tam ma bát đề = đẳng chí), samahita (đẳng dân), samatha (chỉ), cittaikagrata (tâm nhất cảnh tánh), drishta dharma sukha vihara (hiện pháp lạc trú = an trú trong khoái cảm của đạo pháp hiện chứng) dharani hoặc dharana (đà la ni = tổng trì, trừu tượng pháp), v.v... Tất cả danh từ ấy đều y chỉ vào thiền, tức nhằm lắng đứng hết vọng tưởng tán loạn, đưa đến cảnh giới tuyệt đối thuần nhất để tâm ngộ nhập vào chân lý, tức vào trạng thái tự giác. Dĩ nhiên, vì thói quen phân tách, các triết gia phân biệt có bốn thứ thiền hoặc tám thứ định như sau. (1)

Thiền đầu – *so thiền* – là do công phu tập trung tư tưởng vào một vật duy nhất kỳ cho đến trong tâm mờ nhạt hết tham dục mà chỉ còn lại cảm giác hỷ lạc. Nhưng tri thức còn hoạt động, nên sự phán đoán và suy đoán còn tác động vào đối tượng của sự quán tưởng. Khi tất cả động tác ấy hoàn toàn lắng đứng và tâm an trú ở một điểm, đó là chứng thiền thứ hai – *nhị thiền* – trong ấy vẫn còn cảm giác hỷ lạc. Ở

(1) Sự phân biệt các chủng loại Thiền ấy được các nhà học Phật chấp nhận, nhất là trong giới Tiểu thừa. Hẳn nhiên quan niệm thiền của người Đại Thừa cũng suy diễn, hoặc triển khai từ đó, nhưng sai này ta sẽ thấy nó sai khác rất nhiều. Các bộ A Hàm từng mô tả tỉ mỉ các thứ thiền ấy, chẳng hạn như trong kinh Sa Môn Quả có đoạn biện giải về kết quả cuộc sống khép mình trong phạm hạnh. Phương pháp tu luyện ấy không riêng gì cho Phật giáo mà cả đến các triết gia và khất sĩ Ấn cũng giảng dạy và thực hành nữa. Tuy nhiên, Phật không thỏa mãn với lối tu tập ấy, vì nó không đưa đến kết quả mong đợi, nghĩa là không mở đường tự giác. Do đó trong bước đầu dẫn thân vào cuộc sống xuất gia, Phật học đạo ở hai ông, tiền Arada và Udraka (Arala và Uất đà la) nhưng rồi lại rời bỏ hai lão sư ra đi.

thiền thứ ba – *tam thiền* – tâm càng tâm quán càng thanh tịnh, nhưng những hoạt động vi tế nhất của tâm vẫn chưa xả trừ hết, đồng thời niềm hỷ lạc vẫn còn nguyên. Khi thiền thứ tư, tột bậc – *tứ thiền* – chứng đến thì cả đến hỷ lạc cũng dứt tuyệt, và đó là trạng thái tuyệt đối thanh tịnh của tâm đi vào đại định. Tất cả yếu tố về cảm giác và thức giác khuấy động sự thanh tịnh của tâm đều lần lượt điều chế, và tâm, tự tịnh tự định, hoàn toàn thu nhiếp trong tam muội. Đó là chứng đến cảnh giới tuyệt đối quân bình giữa chỉ (samatha) và quán nghĩa là giữa thiền và định. (1)

Mọi kỷ luật Phật giáo đều nhắm đến sự quân bình ấy. Nếu tâm nghiêng về một phía nào đó ắt sanh nặng nhẹ chẳng đều, nghĩa là hoạt động của tâm trở thành hoặc sốc nổi (phú động) hoặc mê chìm (hôn trầm). Tu tâm phải tinh tiến mà hướng lên, đừng nghiêng bên nào kéo bị chướng ngại – phải trụ ở trung đạo.

Vượt qua tứ thiền, còn bốn thiền giới khác gọi là **tứ vô sắc giải thoát** (arupa vimoksha), tức tứ vô sắc định. Định đầu gọi là *không vô biên xứ định*, cốt quán toàn thể hư không bao la vô lượng (không gian) mà không bị phân tán bởi những hình thái thiên sai vạn biệt ; định thứ nhì – *thức vô biên xứ định* – là cảnh giới của vô biên ý thức đối lại với vô biên hư không ; định thứ ba – *vô sở hữu xứ định* – vượt qua sự phân biệt giữa hư không và tư tưởng ; và định thứ tư – *phi tướng phi phi tướng xứ định* – xả trừ cả ý thức vô phân biệt trên để hoàn toàn thoát ly tất cả trí thức suy luận. Ngoài bốn thiền tám định ấy, thuật ngữ gọi là *samapatti* (tam ma bát đề hoặc chánh thọ) đôi khi Phật còn đề ra một trạng thái định khác – **diệt tận định** – được coi là đặc biệt Phật giáo; thứ định này có phần mâu thuẫn với những định trước, vì ở

(1) Đó là bốn thiền của sắc giới (D.G)

cả hai mặt lý và tình có nhằm chấm dứt cả hoạt động của tư tưởng (samjna) và cảm thọ nữa (vedita), là hai yếu tố chánh cấu tạo ý thức. Đó gần như là trạng thái chết, hoàn toàn hủy diệt, có khác là hành giả trụ trong cảnh định này vẫn sống như thường, xác thân vẫn nóng ấm, và giác quan vẫn toàn hảo. Nhưng thật rất khó phân biệt cảnh tịch diệt giải thoát này (nirodha vimoksha) và cảnh giới cuối cùng của cái định vô sắc trên, vì trong cả hai trạng thái đều chấm dứt hết hoạt động của ý thức, cả đến trong những hành vi đơn giản và thiết yếu nhất.

Dẫu sao, điều hiển nhiên là Phật, cũng như các nhà lãnh đạo tư tưởng Ấn Độ khác, vẫn cố làm thế nào để các môn đệ có thể nhập trong nội dung của Giác Ngộ bằng phương tiện dhyana : họ được hướng dẫn lần hồi từ phép tu tập thường đến trạng thái định cao nhất, trong ấy mâu thuẫn giữa cái Một và cái Nhiều dứt bật hết đến không còn một động tác nào của trí thức nữa. Ngoài những phép tu tập ấy, Phật nhiều lần khuyên đệ tử quán tưởng đến những đề tài nhất định (1) để trấn định tâm tán loạn và vọng tưởng.

Vậy, thử hỏi bằng cách nào Thiền khai triển những phép luyện tâm ấy ? Cổ nhiên, Thiền dung nạp tất cả hình thức dhyana ấy coi như phương pháp thực nghiệm hữu hiệu nhất để cầu đạo, nhưng về nội dung Thiền vẫn có kiến giải riêng về tinh thần của Phật. Phép dhyana ấy của hàng Phật tử cổ

(1) Chẳng hạn như mười đề tài quán tưởng sau đây : quán Phật, quán pháp, quán tăng, quán giới hạnh, quán từ bi, quán hư không, quán thanh tịnh, quán số tức (hơi thở), quán vô minh, quán cái chết. Thường người ta đặt năm đề tài sau đây để quan sát gọi là "ngũ đình tâm quán" : quán bất tịnh, quán từ bi, quán số tức, quán nhân duyên, và quán niệm Phật. Có khi cũng dùng bốn đề tài cảnh giác sau đây gọi là "tứ niệm xứ" : niệm thân là bất tịnh (ô uế), niệm thọ (cảm giác) là khổ, niệm tâm (tư tưởng) là vô thường, niệm pháp (vạn vật) là vô ngã.

sơ không đáp ứng trọn vẹn mục đích của Phật giáo, là Giác Ngộ, và thể hiện cái Giác ấy trong cuộc sống thường ngày.

Diệt trừ ý thức đến không còn gì khuấy động sự thanh tịnh linh minh của tâm là một hình thái quá tiêu cực đối với ngưỡng vọng của những người thiết tha khám phá nội dung tích cực của tâm thể, Phật đà. Trấn an không phải là chủ đích của dhyana, và cả nhập định (samadhi) vẫn không phải là cứu cánh của đời sống đạo. Giác Ngộ phải tìm ngay ở thế gian trong những biểu hiện sung mãn hơn, tự do hơn của cuộc sống, chứ không phải xả trừ thế tục.

Do đâu Phật hiển trọn cuộc đời cho công trình du hóa ? Cái gì thúc giục Phật hy sinh tất cả yên vui, và đến thân mạng nữa, nhằm lợi lạc cho chúng sinh ? Nếu dhyana không nhằm mục đích tích cực nào hết ngoại trừ mục đích trấn an dục vọng và cầu thiền duyệt trong vô thức, Phật bỏ cội bồ đề trở về thế tục làm gì ? Nếu Giác Ngộ chỉ là một trạng thái hoàn toàn đoạn diệt và tiêu cực, chắc chắn Phật không tìm đâu ra năng lực kích động Ngài trong công tác lợi tha. Các nhà phê bình thường quên mất sự kiện ấy trong khi họ cố tìm hiểu Phật giáo đơn giản như một hệ thống giáo lý chép giữ trong các bộ kinh A Hàm, và trong văn học Pali. Như tôi đã trình bày trước, Phật giáo cũng là một hệ thống do các môn đồ xây dựng lên trên nhân cách của chính đức Phật, trong ấy, hơn đâu hết, tinh thần của đức Bốn Sư được minh định xác thực hơn. Và đó đặc biệt là chủ trương vạch riêng cho Thiện : khai thác ý niệm Giác Ngộ thâm diệu hơn, thực tiễn hơn, và dung thông hơn, bằng phương pháp dhyana ứng hợp hơn với đại cơ đại dụng của Phật giáo – thứ Phật giáo của thế gian lắng sạch hết vọng động, và trang nghiêm lại, trong một đạo nhãn chiếu diệu, tất cả giá trị chân thực của thế gian.

6. THIỀN và KINH LĂNG GIÀ

Trong số những kinh điển được du nhập vào Trung Hoa từ đầu kỷ nguyên tây lịch, bộ kinh thù thắng nhất trực tiếp hiển thị yếu môn Thiền, ít ra trong thời đại của Bồ Đề Đạt Ma, là kinh Lăng Già. Thiền, theo tin tưởng các bậc Thiền đức, không dựa vào uy tín của bất cứ sự tướng nào ; cả đến kinh điển, hoặc tất cả trước tác khác, thường được coi là thánh giáo, do chính miệng Phật nói ra, vẫn không được ưu đãi gì hơn, như ta đã thấy, vì coi như không can hệ gì đến sự Thiền chứng. Bởi vậy, Thiền chỉ quy vào cuộc đối thoại uyên áo giữa đức Thế Tôn và tôn giả Ca Diếp và câu chuyện “**niêm hoa**”. Nhưng **Bồ Đề Đạt Ma**, tổ khai sáng Thiền Đông Độ, trao kinh lăng già cho người đệ tử Trung Hoa đầu tiêu là **Huệ Khả**, coi đó là bản văn duy nhất đương thời ở Trung Hoa dạy pháp Thiền.

Bởi lẽ Thiền tuyệt đối chủ trương trực ngộ đặt làm cứu cánh nên có thể lắm Thiền không cần biết đến bất cứ tài liệu viết nào coi như hoàn toàn không liên quan đến chân lý; và y chỉ vào đó, các Thiền đức không mấy quan tâm đến việc học kinh Lăng Già. Tuy nhiên, để minh chứng chỗ lập cước của Thiền cho những người chưa hiểu Thiền, và khao khát cái học tâm tông, thiết tưởng người ta có thể tùy tiện viện dẫn vài uy tín bên ngoài, vai nguồn tư tưởng coi như phù hợp với chân lý Thiền. Đó là lý do tổ Đạt Ma chọn bộ kinh Lăng Già giữa vô số bộ kinh khác đương thời có ở Trung Hoa. Ta phải đề cập đến kinh Lăng già trong tinh thần ấy vậy.

Hiện có ba bản Hán dịch Lăng Già. Còn có một bản dịch thứ tư, nhưng đã thất lạc. Bộ đầu, gồm có bốn quyển, do *Câu na Bạt Đà La* dịch vào khoảng năm 443, đời Lưu Tống; bản dịch thứ nhì, gồm có mười quyển, do ngài but Bồ đề Lưu chi dịch, đời Nguyên Ngụy, vào khoảng năm 513 ; còn

bảng thứ ba, gồm bảy quyển, là của *Thục xoa Nan đã* dịch trong đời Đường, vào khoảng 700. Chính bản dịch chót tương đối dễ hiểu hơn, còn bản đầu rất phức tạp, và chính bản rất phức tạp, rất khó khăn ấy là bản Bồ Đề Đạt Ma đã trao cho Huệ Khả coi như tâm ấn Phật. Về hình thức cũng như về nội dung, bản dịch ấy phản ánh nguyên tác cổ sơ của bộ kinh, và những luận giải sau này hiện còn lưu trữ ở Nhật đều căn cứ vào bản dịch ấy.

Đại khái kinh Lăng Già có những ưu điểm sau đây khác hẳn với những văn liệu Đại Thừa khác :

1. Chủ đề nêu lên không được khai triển theo bố cục thông thường như ở hầu hết các bộ kinh khác, (1) toàn bộ là một loạt ghi chú dài vẫn khác nhau ;

2. Kinh không đưa ra một phép lạ nào, mà chỉ gồm toàn những tư tưởng triết và đạo uyên áo liên quan đến chủ đề của bộ kinh, rất khó lãnh hội, vì cách phổ diễn quá súc tích, và đề tài quá bí ẩn ;

3. Kinh trình bày theo lối đối thoại diễn ra giữa Phật và bồ tát Đại Huệ, khác với hầu hết các bộ kinh Đại Thừa khác thường có nhiều nhân vật chánh hơn, ngoài Phật ra không kể, là người chủ hội đứng lên lần lượt noi Pháp với từng vị ;

4. Chót hết, kinh không có một thần chú, mật ngữ nào (đà la ni hoặc mạn đà la) thường được tin là linh ứng. Những điểm đặc thù ấy đủ tạo cho bộ Lăng Già một chỗ đứng độc đáo giữa toàn bộ văn học Đại Thừa.

Những đặc tính nêu trên là tôi dựa vào bản Hán dịch Lăng Già đầu tiên của Câu na Bạt đà la. Hai bản dịch sau

(1) Bố cục thông thường trong các bộ kinh gồm có ba phần là phần tựa (chứng tin : văn thời chú, sử, chúng) phần chính văn và phần lưu thông (kết). (D.G)

có thêm ba chương mới ; trong ba chương ấy, chương đầu coi như là tựa đặt vấn đề cho toàn bộ để khai triển ở phần chính văn, còn hai chương thêm sau ghép vào phần kết, một chương ngắn danh cho những thần chú, và một chương, dùng làm phần kết, thường gọi là phẩm kệ, viết bằng thơ, và tóm hết đại ý bộ kinh. Thế nghĩa là không có chương nào đúng nghĩa là “lưu thông” theo như thông lệ ở các bộ kinh khác, và thường chép rằng toàn thể pháp hội nhất tâm tán thán Phật và nguyện “tín thọ phụng hành”.

Chủ đề của Kinh Lăng Già là khai thác nội dung của Ngô, nghĩa là cảnh giới tự giác của đức Phật, và cũng là chân lý tối thượng của Đại Thừa giáo. Lại thật, hầu hết các học giả nghiên cứu kinh này đều không mấy quan tâm đến điểm chủ yếu ấy, thường chỉ nhấn mạnh về năm pháp, ba tự tánh của thực tại, tám thức và hai cái không của tự ngã. (1)

Hẳn nhiên, Kinh phản ánh trường phái tâm lý học Phật giáo của Vô Trước và Thế Thân, chẳng hạn như chủ trương A lại da thức là chỗ chứa tất cả hạt giống nghiệp ; tuy nhiên, điều dẫn chứng ấy, cũng như những điểm khác, thật sự không phải là trung tâm tư tưởng của bộ kinh, mà đó chỉ cốt mượn sự để hiển lý, nhằm minh giải cảnh giới **thánh trí tự giác của chư Phật** : pratyamarya jnana. Nên khi bỏ tất Đại Huệ vừa dứt lời tán thán Lăng Già, Phật liền tỏ rõ tuyên thuyết chánh đề của bộ kinh. Nhưng trước hết ta nên dẫn bài tán của bồ tát Đại Huệ, vì đó là bài kệ đúc kết tất cả tinh hoa của Đại Thừa giáo, và đồng thời cũng làm chứng

(1) NGŨ PHÁP : danh, tướng, vọng tướng, chánh trí, như như.

TAM TỰ TÁNH : Vọng tướng, duyên khởi và thành tự tánh (svabhava)

BÁT THỨC : năm giác quan cộng thêm ý thức, mặt na thức và a lại da thức.

NHỊ VÔ NGÃ : (nairatmya) : nhân vô ngã (chủ thể) pháp vô ngã (khách thể) D.G.

lời quyết đoán của tôi về sự dung thông giữa Giác Ngộ (Tri) và Tình Thương (Bi).

Bài tán như vậy :

Thế gian ly sanh diệt
Do như hư không hoa
Tri bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm.

Nhất thiết pháp như huyền
Viễn ly ư tâm thức
Tri bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm.

Viễn ly đoạn thương
Thế gian hằng như mộng
Tri bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm.

Tri nhân pháp vô ngã
Phiền não cập nhĩ diệm
Thường thanh tịnh vô tướng
Nhi hưng đại bi tâm.

Nhất thiết vô niết bàn
Vô hữu niết bàn Phật
Vô hữu Phật niết bàn
Viễn ly giác sở giác

Nhược hữu nhược vô hữu
 Thị nhất thiết câu ly
 Mậu ni tịnh tĩnh quan
 Thị tắc viên ly sanh
 Thị sanh vi bất thủ
 Kim thế hậu thế tịnh

Nghĩa :

“Khi quán tưởng thế gian này bằng trí và bi, người thấy nó giống như hoa đốm giữa trời, không thể nói nó có sinh ra, hay bị diệt đi, vì cả hai phạm trù “có” và “không” đều không dùng được ở đây.

“Khi quán tưởng muôn vật bằng trí và bi người sẽ thấy nó như ảo giác, ngoài sức lãnh hội của tâm thức, cũng không thể nói nó “có” hoặc “không”, vì cả hai phạm trù đều không dùng được ở đây.

“Khi quán tưởng thế gian này bằng trí và bi, người sẽ thấy nó như chiêm bao, không thể nói nó là hằng hữu bất biến (thường kiến) hoặc trầm vong trong hư vô (đoạn kiến) cũng không thể nói nó “có” hoặc “không”, vì cả hai phạm trù đều không dùng được ở đây.

“Khi quán tưởng pháp thân bằng trí và bi, người sẽ thấy tất cả đều bỗng lìa thanh tịnh, vô nhiễm (vô tướng) ; không tự tánh (vô ngã) trong không có thế giới chủ quan (nhân) gây phiền não chương, ngoài không có thế giới khách quan (pháp) gây sở tri chương (nhĩ diệm).

“Khi người lìa cả hai tướng đối đãi người và quả vị giác (giác, sở giác) người sẽ thấy không đâu có niết bàn, không có Phật nào ở niết bàn, không có niết bàn nào của Phật.

“Khi người quán tưởng thể tánh vắng lặng của Mậu Ni,

tự tại ngoài vòng sanh diệt, không chấp “có”, không chấp “không”, cả hai phạm trù luận lý đều trừ bỏ, ắt không nắm giữ gì nữa, và được thanh tịnh ngay ở đời này và đời sau.

Nghe xong Phật liền bảo : “Này, Bồ đề tử, hỏi gì hỏi đi. Tôi nói cho ông nghe cảnh giới tâm chứng của tôi, tức là chỗ **chứng trí sở hạnh của Phật Đà** (pratyama gali gocharam)”. Thật quá dứt khoát, không còn chối cãi được về chủ đề của Lăng Già. Thẳng hoặc trong khi mình thị chủ đề, Phật có gợi lên “năm pháp, ba tánh, v.v...”, âu chỉ là việc tùy duyên thôi.

Hai bản dịch sau, như đã nói trước, có vài chương phụ, chương đầu có mười mục và chương sau mười tám mục, còn bản dịch cổ nhất của Cầu na Bạt đà la chỉ độc một chương, và mang một tên bao quát hết tác phẩm là “**Nhất thiết Phật ngữ tâm**”. Chương thêm đầu, không có trong bản của Bạt Đà La, đặc biệt ghi lại cuộc đối thoại giữa Phật và vua quý Dạ Xoa, ở cù lao Lăng Già, đại khái bao gồm hết nội dung bộ kinh. Số là trên đường thuyết pháp ở cung vua Hải Long về, Phật thấy thành Lăng già, mỉm cười và bảo rằng chính tại thành này chư Phật quá khứ từng tuyên thuyết về thánh trí tự giác của Như Lai, là pháp vượt ngoài luận lý phân tách, mà cũng không phải là chỗ tâm đắc của hàng ngoại đạo, thành văn hoặc bích chi Phật. Rồi Phật thêm rằng vì lẽ đó Phật sẽ nói pháp ấy cho vua quý Dạ xoa. Nghe nói, vua quý bèn đem toàn phẩm vật quý giá cúng dường Phật, và tán thán hành quả và công đức của Thế Tôn : “Bạch Thế Tôn, xin Ngài dạy tôi cái học tâm tông, (1) dạy tôi giáo lý vô ngã, vô nhiễm, vô trước, giáo lý thành tựu tự tâm vi diệu của Ngài”.

(1) Tâm tông : lấy tâm làm tông chỉ. (D.G)

Cuối chương Phật xác định lại giáo lý tự giác, tức sự Chứng Đạo của Phật, như vậy :

“Đó cũng như nhìn thấy bóng mình trong gương hoặc trên nước, cũng như nhìn bóng mình trong ánh trăng hoặc ánh đèn, lại nữa, cũng như nghe tiếng nói của mình dội lại trong thung lũng ; hễ vọng cầu thì có vọng tưởng phân biệt phải trái ; hễ có phân biệt phải trái thì không thoát khỏi thế kẹt hai đầu, tự nhiên chấp cái phải, nên tinh thần không thể “tịnh” được. Tịnh có nghĩa là lắng sạch hết sở cầu (hoặc hòa đồng với muôn vật) ; và lắng sạch hết sở cầu có nghĩa là đi sâu vào định, tự đó phát sanh thánh trí tự giác, và đó tức là Như Lai Tạng : Tathagatagarba”.

Nhưng dẫn cứ trên đủ minh giải tại sao Bồ Đề Đạt Ma đặc truyền bộ kinh ấy cho môn đồ tu tập Thiền. Để thêm một ấn tượng mạnh cho độc giả về ảnh hưởng trọng đại của kinh Lăng Già trong sự khảo sát Thiền sử Ấn Độ và Trung Hoa, tôi xin trích dẫn thêm vài đoạn văn phổ diễn cảnh giới Như Lai tự giác thánh trí trong bộ kinh.

Theo kinh, Thích Ca Mâu Ni chứng quả vô thượng chánh đẳng chánh giác, thành Phật, bằng cách vượt ngoài cả hai thiên chấp “có” và “không” (nasty-asti-vikalpa). Cái lầm căn bản là ở đó – chấp cái hai – cần phải xả trừ trước hết để đạt tới cảnh giới tự giác. Lầm bởi không nhận thực được tướng không (sunya) tướng vô sanh (anutpada) tướng vô bất (advaya) và tướng vô tự tánh (nihsvabhavalakshana) của muôn vật.

“**Không**” có nghĩa là muôn vật đều hoàn toàn tùy thuộc lẫn nhau mà hiện khởi (duyên sanh), không đâu có cá thể biệt lập, và nếu phân tách đến chỗ cùng lý thì không vật nào sai khác với vật nào hết, nên kinh nói : Sva – para – ubhaya – abhavat, nghĩa là “chẳng phải là chính nó, chẳng

phải là cái khác, mà cũng chẳng phải là cả hai". (1)

Vô sanh có nghĩa là muôn vật chẳng phải sanh ra từ chính nó, mà cũng chẳng phải sanh ra từ cái khác, ngoài nó.

Vô bất (2) là nói vì lẽ muôn vật vốn duyên sanh nên quan niệm một thế giới nhị nguyên không phải là một quan niệm rốt ráo ; bởi vậy, tìm Niết bàn ngoài sanh tử luân hồi, tìm sanh tử luân hồi ngoài Niết bàn là ngộ nhận, là vọng tưởng phân biệt (vikalpa).

Vô tự tánh là nói vì lý do liên hệ với nhau nên phủ nhận cá thể coi như là tự tánh tuyệt đối, không vật nào trong thế gian giữ nguyên bản vị bất biến ngoài vòng nhân duyên (điều kiện) tương thuộc tương sanh ; trên thực tế, tự tại tức sinh thành hằng tức chuyển vậy. (3)

Vì những lý do ấy, ta chỉ có thể chứng vào thực tại của Giác Ngộ bằng cách siêu hóa cái thân phận trôi buốc đầu tiên của trí thức suy luận, tức là, theo kinh Lăng Già, vượt qua cái tệ bệnh biến kế chấp (parikalpa) hoặc vọng tưởng (vikalpa). Cho nên một mặt kinh Lăng Già luôn luôn cảnh giác ta trước cái vikalpa ấy, tức khuynh hướng phân tách của trí óc, hoặc có thể nói cái cố tật nhị nguyên ăn sâu vào ý thức của ta ; một mặt không ngớt nêu cao cảnh giới tự giác tự ngộ cần chứng vào bằng cách siêu việt lên khuynh hướng căn bản ấy.

Siêu việt lên thân phận của trí thức tức thành tựu **thánh đế đệ nhất nghĩa** – paramartha satya – nghĩa là thực tại tối thượng, và trên phương diện chủ quan cũng tức là **thánh trí tự giác của Như Lai** – Pratyatma jnana ; và đó cũng là

(1) Phi nhất phi nhị phi di.

(2) Vô bất hoặc bất nhị (non-dualistic) có nghĩa là thuần nhất, không thể chia chẻ được.

(3) Tự tại, hằng = being ; sinh thành, chuyển = becoming. (D.G)

lý tánh thường hằng phổ quát của vũ trụ – paṇḍita s'hiṭi dharmata. Thực tại tâm chúng ấy mang nhiều tên khác nhau ứng với nhiều phương tiện hoạt động khác nhau, đạo đức, tâm linh, tri thức, thực tiễn và tâm lý. **Bồ đề** – bodhi – là **Giác**, đó là danh từ thông dụng nhất trong văn học Đại Thừa cũng như Tiểu Thừa, và chỉ vào cái tâm xả trừ hết vô minh; còn danh từ **Chân Như** hoặc **Như Như** – minh ; còn danh từ **Chân Tánh** – bhūtata – nặng sắc thái siêu hình hơn. Danh từ **Niết Bàn** – nirvāṇa – chỉ một trạng thái của tâm bất hết khuấy động của phiền não **Như Lai Tạng** – tathagatagarbha – nặng về tâm lý hơn là bản thể. Chữ **TÂM** – citta – dùng như những chữ thuộc loại ý thức, mặt na thức và những thứ thức giác khác, không bao giờ đồng nghĩa với “bồ đề” hoặc “thánh tri tự giác”, trừ phi ghép trước nó một tính từ chỉ sự trong sạch như chân tâm, giác tâm v.v... **KHÔNG** – sunyata – có phần tiêu cực hơn, và đặc biệt có tánh cách nhận thức luận ; nhiều trường phái Phật giáo, nhất là tông phái Bát Nhã, rất chuộng danh từ này ; và trong kinh Lăng Già, như ta thấy, cũng rất thông dụng chữ “không” ấy. Song lẽ, tôi thiên nghĩ khỏi cần lưu ý về giá trị những chữ đồng nghĩa ấy, chẳng qua chỉ là những tấm bản chỉ con đường tự chứng ngộ.

Ngoài ra có vài câu đặc dụng đánh dấu tư tưởng chủ yếu của bộ kinh Đại Thừa ấy. Trên thực tế, hễ nắm vững mấy câu ấy cùng với tinh nghĩa của hai từ ngữ tâm lý học “tâm” (citta) và “thức” (vijñāna) thì toàn thể giáo lý Thiền bàng bạc trong Kinh sáng trưng lên, và nhân đó lộ rõ luôn ý hướng Đại Thừa. Đó là những câu sau đây, trở đi trở lại luôn dưới mắt người đọc :

“Vag vikalpa ahita”

hoặc **“Vag akṣhara Prativikalpanam vinihata”**

hoặc **“śasvata uccheda śaśasat dṛicṭi vivarjita”**.

Hai câu đầu có nghĩa là thực tại tối thượng (đệ nhất nghĩa) là cái sở đắc của thánh trí tự giác, không phải là cảnh giới do lời nói (ngôn thuyết) và lý trí suy luận (vọng tưởng) mà biết được ; câu thứ ba nói rằng cảnh giới tự giác của Phật đã không cầu được bằng những cái thấy phân biệt, hai bên thấy thường thấy đoạn, thấy có thấy không.

Đôi khi, bộ Kinh còn vút lên những lời tha thiết :

“Này Đại Huệ, kinh nói ra là tùy căn cơ của chúng sanh nên không hiển thị được chân lý “như thị” ; lời nói không hiển thị được cái như thực. Đó giống như những dương diễn (mirage) phỉnh gạt lũ thú khát nước vọng hướng tìm nước uống ở chỗ không hề có nước ; cũng vậy, lời dạy của kinh là nhằm thỏa mãn trí tưởng tượng của phàm phu nên không hiển thị được thực tại, tức cứu cánh của thánh trí tự giác. Này Đại Huệ, nên nương theo nghĩa, chớ chấp vào ngôn từ và giáo thuyết”.

Tựu trung, những tinh từ và thành ngữ trên ngụ ý rằng không thể bàn nghĩ gì được về sự Chứng Ngộ hoặc Tự Giác, rằng sự tự giác ấy phải tự tâm chứng lấy ngoài tất cả lời dạy của kinh điển hoặc sự giúp đỡ của người khác. Vì tất cả những gì cần cho con người để đạt tới “cảnh giới thánh trí tự giác” đều sẵn đủ trong con người, song bị điên đảo vì những vọng tưởng chấp trước xông ướp (huân tập, tập khí) trong tâm từ đời vô thủy.⁽¹⁾ Nên cần có sự khai ngộ trực tiếp hoặc đơn truyền của chư Phật ; tuy nhiên, cả đến chư Phật cũng không thể đánh thức ta đưa vào cảnh giới tự giác trừ phi ta tập trung hết khí lực bình sinh vào tâm nguyện tự

(1) Lăng Già quyển 3 : “vọng tưởng do tập khí chuyển, sanh ra nhiều thứ tâm, nhân đó cảnh giới hiện ra ngoài, đó là tâm lượng của thể tục”. Tập khí (vasana) là những cảm nhiễm thâm căn cố đế kết thành tập quán trong sinh hoạt tâm lý. (D.G)

mở trí. Nên Kinh đề cao phép tham thiền làm phương tiện chứng tâm.

Song, thiền Lăng Già khác hơn các thứ thiền thông dụng trong văn học Tiểu Thừa, tức là những thứ thiền được trình bày ở chương trước đây.(1) Kinh này phân biệt bốn thứ thiền là :

– NGU PHU SỞ HÀNH THIỀN. – Đây là thứ thiền ngu phu, như thanh văn duyên giác với ngoại đạo, dùng để tu hành. Họ quán cái lý chúng sanh vô ngã, thế giới vô thường, bất tịnh, khổ, rồi chấp dính vào những tư tưởng ấy kỳ cho đến chứng nhập trong cái định diệt tưởng.

– QUAN SÁT NGHĨA THIỀN. – Thiền này chuyên vận dụng trí thức quan sát tinh nghĩa những câu nói của Phật giáo hay ngoại đạo, như “pháp không tự tánh, nhân không tự ngã, vật do ngoại nhân tạo, hoặc vật do nhân duyên sanh khởi” ; sau khi quan sát những chủ đề ấy, hành giả quay ngược tư tưởng vào lý “pháp vô ngã” (2) và vào những cảnh

(1) Bốn thiền sắc giới và bốn định vô sắc giới, và cuối cùng diệt tận định (coi trang 127).

Tuy nhiên, trong Tăng Nhất Bộ Kinh (Anguttara Nikaya XI, 10) đề cập một thứ thiền chân chánh (ajaniya jnana) khác với cái thiền tạp nhập, thiếu tinh luyện thường. Các thứ thiền này được ví như con ngựa chứng nhốt chuồng không nghĩ gì đến phận sự mà chỉ ngóng đến rơm cỏ, chờ ăn. Cũng vậy, Thiền không thể luyện được có kết quả nếu người luyện chỉ cầu thỏa mãn dục vọng ích kỷ, và như thế bao giờ đạt được thực tại “như thị”. Muốn cầu giải thoát và chánh trí thì sân hận, lừa dối, lo âu và ngờ vực phải trừ tuyệt, và đó là lúc thành Thiền – thứ thiền không tùy thuộc và bất cứ sắc chất hoặc không gian hoặc ý thức hoặc hư vô hoặc cái không nghĩ bàn được nào ; thứ thiền không thuộc về thế giới này hoặc thế giới khác, hoặc thiên thể khác hoặc điều nghe thấy, hoặc điều nhớ lại hoặc nhận ra, thứ thiền không liên quan gì đến kiến thức hoặc trầm tư. Cái “thiền chân thực” mô tả trong bộ Nikaya ấy thuộc về Đại Thừa hơn là Tiểu Thừa chánh thống vậy.

(2) Dharma nairatmya.

giới khác nhau của hàng đàng địa Bồ Tát ; (2) rồi cứ quan sát cái pháp vô ngã và cái tướng nghĩa ở chỗ ấy và tùy thuận mà quan sát mãi.

- PHAN DUYÊN NHƯ THIÊN. - Cả đến hai tướng “nhân vô ngã pháp vô ngã” vẫn là vọng tưởng của trí phân biệt ; khi muốn vật được thể nhận ở trạng thái “như thực” – yathabhutam – thì không có gì phân tách được, vì đó là cảnh giới bình đẳng như như, tuyệt đối tịch tĩnh.

- NHƯ LAI THIÊN. - Ở cái thiền cuối cùng này, hành giả đi vào đất Như Lai, chứng “tự giác thánh tri”, tâm an trụ trong ba đức bi tàng (pháp thân, bát nhã, giải thoát) và thanh tịnh vô lượng công đức không nghĩ bàn được cho chúng sanh.

Những thiền ấy cho ta thấy từng cấp bậc thăng tiến trong đời sống đạo, đưa lần đến tuyệt đỉnh tự do tự tại của thể tánh Phật, vượt trên tất cả điều kiện trí thức, và ngoài tầm với của ý thức tương đối. Những hành động kỳ diệu, không đo lường được, ứng dụng lên từ tâm thể tự do ấy, những diệu dụng của tâm ấy được gọi bằng thuật ngữ “**vô công dụng hạnh**” – anabhoga carya – tức hành động không chủ đích như đã nói qua, và đó là ngón tuyệt kỹ của sinh hoạt Phật giáo.

Vậy, Kinh Lăng Già được sơ tổ Bồ Đề Đạt Ma truyền cho người đệ tử đầu tiên là Huệ Khả, coi như tâm ấn tối cao của Đạo Thiên. Tuy nhiên, sự khai triển của Thiên Đông Độ (Trung Hoa) lại không theo con đường vạch ra trong bộ kinh – nghĩa là khuôn theo tư tưởng Ấn Độ ; miếng đất Thiên Lăng Già mang sang trồng ở đây không thích hợp để nảy nở như tại phong thổ nhà. Tuy vẫn được hưng khởi bởi

(2) Địa (bhumì) là cấp bậc tu chứng Bồ tát tu lần lượt từ sơ địa lên thập địa là thành Phật (D.G)

sinh hoạt và tinh thần Như Lai Thiên, Thiên Tông Trung Hoa tạo ra những phương cách hiện thực riêng. Và đó là chỗ thể hiện tất cả năng lực sinh động và thích nghi kỳ diệu của Thiên vậy.

7. GIÁO LÝ GIÁC NGỘ TRONG PHÁP MÔN THIÊN TRUNG HOA

Muốn biết giáo lý Giác Ngộ chuyển hóa trên đất Trung Hoa bằng cách nào để thành Phật giáo Thiên Tông, trước hết ta nên biết qua tinh thần của hai dân tộc ấy, Ấn và Hoa, đại khái khác nhau thế nào. Có thể, ta sẽ thấy rất hiển nhiên Thiên là một đặc sản của màu mỡ Trung Hoa, trên phong thổ ấy Phật giáo được gieo mầm, và đơm bông kết trái, dầu gặp nhiều chướng ngại. Thật vậy, phẩm chất mộc mạc, người Trung Hoa là một dân tộc thực tiễn nhất đời trong khi người Ấn lại chuộng không tưởng, thích luyện trí luận huyền. Có lẽ ta không nên quyết đoán người Trung Hoa thiếu trí tưởng tượng, thiếu phẩm tính bi tráng, nhưng so với đồng bào của quê hương đức Phật thì họ có vẻ lu mờ, ảm đạm làm sao !

Phong thể của mỗi miền phản chiếu rõ trong con người. Trí tưởng tượng nguy nga, chói bóng ở kia tương phản hẳn với tinh thần thực tế thường tục, nguội lạnh ở đây. Người Ấn thì tinh vi trong việc phân tách nội tâm, tung búng trong thi hứng tuyệt vời, vòng người Trung Hoa, mãi mãi, là những đứa trẻ con của bụi đời, vóc dáng nặng nề, không bao giờ dám bay bổng lên mây. Sinh hoạt thường ngày của họ là cây cuộc, là gom lá không, là xách nước, là buôn bán, là hiếu thảo, là cây cuộc, là gom lá khô, là xách nước, là buôn bán, là hiếu thảo, là làm việc công ích, là quy định những lễ nghĩa rắc rối nhất đời. Thực tiễn đại khái có nghĩa là có ý thức về lịch sử, quan sát thời vụ, và ghi lại những dấu vết ấy làm chứng tích của thời gian. Người Trung Hoa có thể tự hào

giỏi ghi chép nhất đời – trái hẳn với người Ấn đánh mất y niệm thời gian. Chép giữ bằng giấy trắng mực đen chưa cho là đủ, người Trung Hoa còn khắc đá tạc bia, tạo ra một nghệ thuật chạm trổ tinh vi. Thói quen chép giữ việc đời ấy phát huy văn học của họ, họ chuộng văn chương thuần túy, không ham chinh chiến. Họ thích sống cuộc sống yên vui dành cho văn nghệ. Cái sở đoản của họ là thiếu chân xác, không khoa học, họ sẵn sàng hy sinh thực tế đổi lấy một tuyệt kỹ văn chương. Cái thích tâm chương trích cú, luận tinh nói khéo lắm khi bóp nghẹt mất tinh thần thực dụng, song le đó lại là tất cả nghệ thuật vô giá của họ. Dầu khéo đào luyện đến vậy, cả ở địa hạt ấy họ vẫn không bao giờ đạt tới hình thức điêu đảo thị phi của những đoạn văn lộng bút thường gặp trong hầu hết các văn kiện Đại Thừa.

Ở nhiều địa hạt khác nhau, người Trung Hoa quả có vi đại thật, kiến trúc vĩ đại, lập ngôn vi đại đáng được thế giới mang ơn, nhưng họ không chút sở trường nào về luận lý, cả đến triết lý và trí tưởng tượng cũng vậy. Khi Phật giáo mới du nhập vào đất Trung Hoa với tất cả những phép biện chứng và hình ảnh đặc biệt Ấn Độ hẳn khiến người Trung Hoa chưng hửng lắm lắm. Thử coi : những thần tượng có vô số đầu vô số tay kia, chắc chắn không bao giờ đầu óc Trung Hoa chấp nhận được – và cũng không nước nào chấp nhận được ngoại trừ dân Ấn. Thử tưởng tượng tràng biểu tượng lờ lờ kia choàng lên con người của văn học Phật giáo. Rồi còn cái quan niệm toán học kia nữa về những cái vô cực, còn kế hoạch độ thế của chư Bồ Tát, còn phân dân cảnh kì diệu dọn màn cho Phật nói kinh, không phải chỉ nhắm vào đại cương mà còn đi sâu vào chi tiết nữa – những thời kinh bạo, nhưng thực, bay bổng nhưng chắc nịch – những đặc tánh ấy cùng nhiều đặc tánh khác hẳn là những kỳ quan đối với người Trung Hoa quen sống bám vào miếng đất đen.

Tôi xin trích dẫn ra đây hầu bạn đọc một bộ kinh Đại Thừa chỉ rõ sự sai khác giữa hai tính thân Ấn và Hoa về năng lực tưởng tượng. Trong kinh Pháp Hoa, Phật muốn biểu thị thời gian trải qua từ thuở Ngài chứng quả Vô Thượng Chánh Giác, Ngài không chịu nổi đứng tưởng lầm Ngài thành đạo ở niên đại nhất định nào đó ở cõi bồ đề, gần thành Gaya; Ngài cũng không nói đại khái Ngài thành đạo từ thời vạn cổ nào theo lối nói thường của người Trung Hoa ; mà Ngài lại đối ngược theo từng chi tiết đến vô số cổ đại nào đó Ngài thành Chánh Giác.

“Này, thiện nam tử, ta thành Phật đến nay đã lâu đến vô số trăm ngàn vạn ức vô lượng vô biên kiếp rồi. Giả tỷ như có người nghiền nát vô số năm trăm ngàn vạn ức thế giới ba ngàn này thành hột bụi (nguyên tử), giả tỷ người ấy đi qua phương đông đặt một hột bụi ấy ở một nước, và cứ thế lần lượt khắp phương đông tất cả hột bụi trong khắp vô số trăm ngàn vạn ức vô lượng vô biên nước. Này, thiện nam tử, các ông nghĩ thế nào ? Có ai suy nghĩ, tính toán, ước lượng được con số của toàn thể thế giới ấy không ?”

Bồ Tát Di Lặc cùng đại chúng cùng bạch Phật rằng : *“Thế Tôn, không ai tính biết số thế giới vô lượng vô biên ấy được, sức người không đương nổi ; tất cả thanh văn, duyên giác đã chứng trí vô lậu cũng không suy nghĩ, đếm biết con số ấy được ; cả đến chúng tôi, được quá bất thối, vẫn không lường tới được, vì lẽ, bạch Thế Tôn, những thế giới ấy vốn vô lượng vô biên vậy”.*

Phật bèn nói với đại chúng Bồ Tát rằng : *“Các thiện nam tử, này ta nói rõ cho các ông nghe. Những thế giới ấy mà người kia đặt một hột bụi, tất cả những hột bụi ấy, mỗi hột bụi ví như một kiếp, ta thành Phật từ ấy đến nay còn nhiều hơn số trăm ngàn vạn ức vô lượng vô biên kiếp ấy. Từ ấy đến nay, ta luôn luôn ở tại thế giới ta bà này nói pháp*

giao hòa chúng sanh”.

(Phẩm Thọ lượng Như Lai, theo bản chữ Hán)

Lối quan niệm và mô tả số lượng như vậy chắc chắn không bao giờ lọt vào tai Trung Hoa được. Có lẽ họ thừa sức hình dung một vịnh cửa nào đó, hoài bão những đại sự nào đó như bất cứ dân tộc nào, nhưng diễn tả cái ý niệm vô biên theo lối các đạo gia Ấn như trên thật vượt ngoài sức họ.

Khi sự vật không còn thuộc khả năng mô tả bằng khái niệm, nhưng cần san sẻ qua người khác, phương tiện hầu hết mọi người thường dùng nhất là im lặng, hoặc tuyên bố rằng không thể diễn được bằng lời nói, hoặc dùng phép nói tiêu cực bảo rằng “chẳng phải cái này, chẳng phải cái kia”, hoặc giả nếu là triết gia, ông viết sách minh chứng vì sao đề tài ấy không thể tranh biện được ; nhưng người Ấn có ngón tuyệt kỹ riêng biểu thị những cái thực của đạo không ép được trong khuôn lý trí suy luận. Họ viện đến những phép thần thông thay lời biện giải. Ấy thế là họ biến Phật thành một nhà ảo thuật lớn – **đại huyền sư** ; và không những chỉ mình Phật thôi, mà hầu hết những nhân vật chánh xuất hiện trong các văn kiện Đại Thừa cũng là huyền sư nốt. Theo thiếu ý, đó là chỗ tuyệt diệu của kinh điển Đại Thừa : mô tả những hiện tượng thần thông kết gắn vào giáo lý nhiệm mầu. Có người cho thế là quá trẻ con, là phi báng Phật, một bậc đạo sư nghiêm trang, chân chánh. Nói thế e xét chưa cùng. Các nhà tư tưởng Ấn còn hiểu xa biết rộng ; các ngài có một sức tưởng tượng sắc bén hơn, luôn luôn vận dụng có hiệu quả một khi trí thức rơi vào chỗ bất lực.

Ta cần biết động cơ thúc đẩy các nhà Đại Thừa giáo nêu lên những trường hợp Phật hiện sức thần thông là cốt minh họa bằng hình ảnh những gì, vì bốn chất, không thể giải thích được bằng những phương cách thông thường dành cho

trí óc loài người. Khi trí thức bất lực không luận giải được thâm cơ của Phật tánh thì trí tưởng tượng dồi dào sẵn sàng đến giúp họ bằng vào một cái thấy chiếu diệu. Khi ta cố biện giải sự Ngộ đạo bằng luận lý, luôn luôn ta kẹt giữa những mâu thuẫn. Nhưng nếu ta kêu gọi đến sức tưởng tượng bằng hình ảnh, nhất là nếu ta sẵn có thiên chất phong phú ấy, ắt vấn đề sẽ dễ lãnh hội hơn nhiều. Theo tôi nghĩ, người Ấn ít ra cũng quan niệm sự siêu nhiên theo ý nghĩa ấy.

Xá Lợi Phất thấy trong nhà cư sĩ Duy Ma Cật chỉ có một giường ngồi cho cư sĩ, mới nghĩ rằng các bồ tát và hàng đại đệ tử của Phật đến đây thăm bệnh cư sĩ sẽ ngồi nơi đâu. Trưởng giả Duy Ma Cật biết ý liền hỏi Xá Lợi Phất : “Sao, nhân giả vì pháp mà đến, hay vì giường mà đến ?... Nếu ngài cầu pháp sẽ tìm thấy pháp ở chỗ không cầu gì hết”. Bấy giờ, trưởng giả Duy Ma Cật hỏi Ngài Văn Thù ở cõi Phật nào có những tòa sư tử tốt đẹp thượng diệu do công đức tạo thành, (và sau khi được phúc đáp), Trưởng giả hiện sức thần thông mượn của Phật Tu Di Đẳng Vương 32.000 tòa sư tử nghiêm sạch, cao đến 84.000 do tuần. Các tòa này liền được đưa vào căn nhà ông Duy Ma Cật, trước kia vừa đủ một giường ngồi, giờ đây trùm chứa cả 32.000 tòa sư tử mà không chèn nhét, đã vậy cả thành Tì Da Li nẩy cho đến bốn thiên hạ cõi Diêm Phù Đề cũng không thấy ép chặt chút nào.

Xá Lợi Phất nói :

“Thưa Cư sĩ, thật chưa từng có việc lạ như vậy”.

Duy Ma Cật đáp :

“Ngài Xá Lợi Phất, chư Phật và chư Bồ Tát có pháp giải thoát tên là “bất khả tư nghị”. Nếu Bồ Tát trụ trong pháp giải thoát ấy, lấy núi Tu Di to lớn nhét vào một hột cái vắn không thêm bớt, hình núi Tu Di vẫn y nguyên, mà trời Tứ

thiên vương và Đạo Lợi thiên vương không hay biết đã vào ấy... Lại lấy nước bốn biển lớn cho vào lỗ chân lông vẫn không chút khuấy động các loài thủy tộc mà các biển lớn kia vẫn y nguyên, và các loài rồng, quý thân, a tu la đều không hay biết mình đi vào đấy.

Bồ Tát trụ nơi pháp bất khả tư nghị giải thoát kéo dài bảy ngày làm một kiếp, thâu ngắn một kiếp làm bảy ngày ; đem tất cả cõi Phật gồm về một nước... trong một lỗ chân lông.

(Kinh Duy Ma, phẩm bất tư nghị)

Tôi xin trích dẫn thêm một thí dụ khác ở chương đầu bộ Lăng Già không có trong bản dịch cổ nhất của Cầu na Bát đà la. Kinh nói Quý Vương Dạ Xoa La Bà Na (Ravana) nhờ bồ tát Đại Huệ thỉnh Phật khai thị “cảnh giới Như Lai thánh trí tự giác”, Phật bèn hóa sơn cung của nhà vua thành vô số ngọn núi bằng ngọc ngà châu báu, và trang nghiêm long lẫy nhất như cung điện vua trời, trên mỗi ngọn núi có Phật nói kinh, trước mỗi Phật nói kinh có Quý Vương cùng quyến thuộc nghe kinh, như thế, ở khắp nước trong mười phương thế giới, trong mỗi nước có Như Lai hiện ra, trước Như Lai lại có Quý Vương, quyến thuộc, cung điện, vườn cảnh, tất cả đều được trang trí hết như tại núi Lăng Già. Ngoài ra trong mỗi pháp hội còn có bồ tát Đại Huệ thỉnh Phật nói về “cảnh giới Như Lai tự giác” ; rồi khi Phật nói xong thời pháp bằng trăm ngàn diệu âm thì đột nhiên toàn thể cảnh trước mắt tan mất, và Phật cùng chư Bồ Tát và đoàn tùy tùng cũng biến mất luôn, còn lại giữa cung điện cũ chỉ có quý vương Labana trơ trọi một mình. Bấy giờ nhà vua đắm nghĩ như vậy ; “Người hỏi là ai ? Người nghe là ai ? Cảnh hiện trước mắt ta là gì ? Mộng chăng ? Ảo chăng ?” Rồi nhà vua tự đáp: “Tất cả đều như vậy hết, toàn do tâm ta tạo ra. Vì tâm có phân biệt vọng tưởng nên có muôn vật. Nếu trong tâm không

phân biệt thì ngoài muôn vật hiện toàn chân”.

Nghĩ đến đây, nhà vua nghe rên khắp, trên không trung, và cả trong cung điện, tiếng nói : “Đúng vậy, Đại Vương, đúng vậy ! Đại Vương, hãy theo đó mà hành trì !”.

Không phải chỉ riêng văn học Đại Thừa ghi chép những phép lạ ấy vượt ngoài tất cả điều kiện tương đối về không gian thời gian, cũng như về nhân sự, cả vật chất và tinh thần. Văn liệu Tiểu Thừa cũng không thua gì. Kinh điển này không những chỉ nói đến ba cái biết của Phật, gọi là minh, biết quá khứ, vị lai và giải thoát hiện tại, (1) mà còn nói Phật làm ba phép lạ, là phép biến hóa, phép giáo hóa và phép thị hiện. (2) Nhưng xét kỹ những phép lạ ấy mô tả trong các bộ Nikaya, ta thấy rõ mục đích không gì khác hơn là trang nghiêm hóa và thần tượng hóa nhân cách của Phật.

Ghi chép những phép thần thông ấy, chắc người ta nghĩ rằng có làm vậy thì dưới mắt các đối thủ bốn sư của họ mới kỳ vĩ hơn, trác việt hơn, vượt trên thế tục. Nhưng theo quan điểm hiện đại của chúng ta, không gì trẻ con hơn là tưởng tượng rằng hành động có vượt ngoài thông lệ, như ta đọc thấy trong bộ kinh Kiên Cố (Kevaddha sutta), mới thấu hút được đại chúng đến với Phật giáo, bởi lẽ có vậy họ mới thấy Phật giáo là nhiệm màu ; nhưng ở thời đại xa xưa kia, quần chúng Ấn Độ, và cả hàng tri thức nữa, chuộng sự siêu nhiên, nên tự nhiên các Phật tử tận dụng lòng tin ấy. Nhưng một khi ta đến với kinh Đại Thừa, ta thấy liền những phép lạ đề ra ở đây, trên một cấp bậc cao hơn nhiều, hoàn toàn không liên quan gì với cái phi thường, mà cũng không can dự gì đến những động cơ thâm kín, như tuyên truyền hoặc phóng

(1) Tam minh : Túc mạng minh, thiên nhãn minh, lậu tận minh

(2) Tam thần thông : biến hóa thần thông, tha tâm thần thông và giáo hóa thần thông. (D.G)

đại bản ngã, trái lại chỉ nhằm mục đích thân thiết và chân thành hiển thị giáo lý để ra trong bộ kinh. Chẳng hạn như kinh Bát nhã Ba la mật nói mỗi phần của thân Phật pháp vô số hào quang, cùng một lúc, và trong chớp nhoáng, chiếu diệu suốt tận cùng thế giới ; kinh Hoa Nghiêm nói thân Phật phát ra những tia sáng khác nhau tùy trường hợp ; kinh Pháp Hoa nói một hào quang của Phật phóng ra từ điểm bạch hóa giữa hai chân mày của Phật chiếu sáng ngoài mười tám trăm ngàn Phật sát (nước Phật) ở phương đông, soi rõ từng chúng sinh một, cả đến những chúng sinh chìm sâu ở ngục A Tì. Hẳn nhiên là các nhà trước tác Đại Thừa hoài bão một cái gì khác hơn các nhà trừ thuật Tiểu Thừa trong các bộ Nikaya kể lại những phép thần thông của Phật. Cái gì ấy, tôi tưởng đã trình bày sơ lược ở đây. Một cuộc khảo sát triệt để và chi ly hơn tinh thần siêu nhiên của Đại thừa giáo chắc chắn sẽ đem đến nhiều thú vị.

Dấu sao, tôi thiết nghĩ những thí dụ trên đủ cho tôi lập luận rằng lý do người ta đem siêu nhiên vào văn học Đại Thừa giáo là nhằm chứng minh sự bất lực của trí thức để hiểu những sự kiện tâm linh ; trong khi triết học vận dụng đến khả năng luận lý cuối cùng để giải thích những hiện tượng ấy, thì **Duy Ma Cật** (1) cũng vậy, mà **Bhava**, nhà huyền học Phê Đà cũng vậy, đành im lặng, không nói ; như thế vẫn chưa hài lòng, các nhà trước thuật Đại Thừa sau này còn viện đến cả một hệ thống biểu tượng siêu nhiên, nhưng dành cho hàng Thiên học Trung Hoa cái quyền tự do sáng tạo những phương pháp riêng, tùy nhu cầu và kiến

(1) Cõi Kinh Duy Ma, phẩm vô nhị pháp môn. Bồ tát Văn Thù hỏi Duy Ma “thế nào là vào pháp môn không hai” Duy Ma im lặng không nói, và Văn Thù khen. Cùng một câu hỏi ấy, sau đó, đời nhà Đường, lục tổ Huệ Năng nói toạc ra hết, bằng ngôn ngữ via negativa. Tinh thần Trung Hoa và Ấn Độ khác nhau là vậy. Cõi Đàn kinh, phẩm Hàng do. (D.G)

giải, nhằm truyền đạt phần chứng nghiệm cao nhất và sâu nhất trong Phật giáo, gọi là Ngộ.

Người Trung Hoa không có chút biệt tài nào như người Ấn cút bắt nhau giữa những đám mây thần bí và siêu nhiên. **Trang tử** và **Liệt tử** là hai nhân vật gần nhất với tinh thần Ấn Độ ở nước Trung Hoa xưa, nhưng cái huyền của họ còn xa lắm mới bắt kịp cái huyền của người Đại Thừa Ấn Độ ở phần nguy nga, tinh tế, và ở trí tưởng tượng vút cao, bay bổng. Trang tử giỏi lắm chỉ tiêu dao trên lưng chim bằng xòe cánh rộng ba ngàn dặm như cụm mây treo giữa hư không; còn Liệt Tử bất quá chỉ cỡi gió mà đi cùng. Sau này, các đạo sĩ nuôi mộng lên trời bằng cách khổ luyện và trường phục thuốc trường sinh chế bằng đủ thứ cỏ lạ. Nên ở Trung Hoa có nhiều ẩn sĩ tu ở núi rừng, xa chốn phồn hoa. Dầu vậy, sự xanh không ghi được một ông thánh ông hiền nào sánh được với **Duy Ma Cật**, hoặc **Văn Thù**, hoặc bất cứ vị la hán nào. Người quân tử của Đạo Khổng không bao giờ hư đàm quái luận,⁽¹⁾ lời phán quyết ấy thể hiện đúng tâm lý Trung Hoa. Người Trung Hoa thực tiễn lắm lắm. Nên họ phải có cách giải thích riêng cho họ giáo lý Giác Ngộ ứng với cuộc sống thường ngày, và họ không thể tạo ra đạo Thiên nhằm thể hiện điều nội chứng ấy.

Nếu những cảnh tượng huyền hoặc siêu nhiên không thu hút được tinh thần mộc mạc của người Trung Hoa, vậy những tín đồ của Đạo Giác ấy phô diễn bằng cách nào ? Họ chọn phép lý giải của triết lý “Không” ? Không thể được, vì không thích hợp với họ, và trí óc họ cũng không với tới. Bát Nhã Ba la mật là một sáng chế Ấn Độ chứ không phải Trung Hoa. Người Trung Hoa có thể tạo ra một Trang Tử hoặc Bửu

(1) Có người hỏi Khổng Tử về việc chết, Ngài đáp : “Chưa biết sống, hỏi chết làm gì ?”. (D.G)

Ông Hiền Trúc Lâm thời Lục triều,⁽¹⁾ nhưng không tạo nổi một Nagarjuna hoặc một Sankata. ⁽²⁾

Thiên tài Trung Hoa phát huy theo đường lối khác. Khi họ thâm ngộ Phật giáo với tính cách là đạo Giác Ngộ, con đường duy nhất mở ra cho tâm trí cụ thể và thực tiễn của họ là sáng tạo ra đạo Thiên. Sau khi chứng kiến những kỳ quan ngoạn mục phổ diễn dưới ngòi bút các nhà tư tưởng Đại Thừa Ấn Độ, sau khi thường thức những trăm tư trừu tượng vi vút của các nhà Trung Luận, giờ đây ta thử bước vào cửa Thiên. Ô là làm sao, như đổi cả một khung trời ! Ở đây, không một hào quang nào chiếu ra từ đỉnh đầu Phật, không đoàn Bồ Tát tùy tùng nào hiện ra trước mắt ta ; thật sự không có cái gì hoặc quái dị, hoặc ly kỳ, hoặc vượt ngoài trí óc, hoặc đập vào giác quan ta hết. Những người ông quen thuộc tên tuổi vẫn là những thường nhân như ông, không một tư tưởng trừu tượng, một luận lý tinh tế nào ngăn cách họ với ông. Núi vút trời cao nước đi ra biển. Cây trở hoa xuân, hoa đơm tàn đỏ. Trăng sáng thì nhà thơ say sưa thổi khúc thanh bình. Chắc rằng ông cho thế là xoàng xĩnh, là tầm thường nhỉ ? Nhưng tâm hồn người Trung Hoa là vậy đó, và Phật giáo thể nhập trong đó mà phát huy.

Có ông tăng hỏi Phật là ai, một thiền sư chỉ vào Phật điện ; không thêm một lời giải, không viện một dẫn chứng.

Tham vấn về tâm, một ông tăng hỏi : “Rốt cùng thế nào là tâm ?” Sư đáp : “Tâm” – “Bạch, con không hiểu”. Lần khác, có một ông tăng thắc mắc về lẽ sống chết, hỏi : Làm

(1) Trúc Lâm thất hiền đời Tấn là các đạo sĩ Kê Khang, Nguyễn Tịch, Sơn Đào, Hương Tử, Lưu Linh, Nguyễn Ham, Vương Nhung.

(2) Nagarjuna : Long Thọ, tay cự phách của Đại Thừa giáo, tác giả các bộ Trung luận, Thập nhị môn luận, Thập trụ luận.

Sankara : Tay cự phách của Bà la môn giáo, giáo chủ phái advaita vedanta (phệ đàn da), một trong số lục sư ngoại đạo.

sao thoát ly sanh tử luân hồi?”. Sư hỏi lại : “Thầy ở đâu?”. Thông thường, người học Thiền không được chần chờ đắn đo chứng mà phải trả lời ngay. Lời đáp luôn luôn đột ngột, dứt khoát, tiếp liền theo câu hỏi, nhanh như tia chớp.

Có người hỏi : “Lời dạy căn bản của Phật là gì?”. Sư đáp: “Gió phe phẩy trong cây quạt này mát làm sao!”. Trả lời gì kỳ cục vậy ! Rõ ràng bốn Diệu Đế căn bản của Phật pháp không có chỗ dùng nào hết trong phép dạy Thiền, cả điệp khúc bí hiểm “*taccittam yaccittam acittam*”(1) của kinh điển Bát Nhã Ba la mật vẫn không còn là điều đáng thắc mắc lo âu.

Ngày kia, **Vân Môn** thượng đường nói : “Trong tông môn tôi không có ngôn ngữ, vậy, đại ý của pháp Thiền là gì?”. Tự nêu lên một câu hỏi, Sư dang đôi tay, không nói một lời, rồi quảy quả hạ đường. Đó, người Phật giáo Trung Hoa giải thích giáo lý Giác Ngộ bằng cách ấy ; bằng cách ấy họ trình bày “cảnh giới thánh trí tự giác” của kinh Lăng Già – *pratyatma jnana gocara*. Và đó là con đường duy nhất mở ra cho các Phật tử Trung Hoa để chứng minh – nếu chứng minh được – sự tự giác của chư Phật, không phải bằng phương pháp học giải hoặc biện luận, mà cũng không phải bằng những phương tiện siêu nhiên, mà chính là trực tiếp bằng vào cuộc sống thường ngày. Vì cuộc sống tự nó rất cụ thể, không liên quan gì đến khái niệm cũng như hình tượng. Muốn hiểu cuộc sống ấy phải thể nhập trong nó ra từng phần, cắt vụn nó ra để quan sát nó là giết chết nó ; khi ông tưởng rằng ông nắm được tinh hoa của nó thì nó không còn là nó nữa, nó đã chết mất rồi, chỉ còn lại cái xác khô trơ. Vì lý do đó, người Trung Hoa, ngay từ thời Bồ Đề Đạt Ma qua Tàu, vẫn cố gắng không ngừng trình bày giáo lý Giác Ngộ một

(1) Tâm gọi là tâm vì chẳng phải là tâm. (D.G)

cách thỏa đáng hơn trong lớp áo bốn xứ may cắt theo kích thước cảm nghĩ của họ ; và mãi sau này, với Lục Tổ **Huệ Năng** (637-713), vấn đề mới được giải quyết toàn vẹn, công quả khai tông cho một trường phái mới mới thật là viên mãn : đó là Thiên Đông Độ.

Thiên chính là cái mà tâm hồn Trung Hoa hằng khao khát muốn có sau khi họ thâm ngộ Phật pháp, điều ấy dễ chứng minh bằng hai sử kiện sau đây không chối cãi được : một là sau khi khai sáng, pháp môn Thiên hưng thịnh khắp Trung Hoa trong khi các giáo pháp khác được diễn dịch thành Thiên Tông, Phật giáo không hề có chút thâm giao nào với nền tư tưởng cố hữu của Trung Hoa ? Lúc ban sơ, diệu lý Giác Ngộ chưa ai thấu đáo được ở Trung Hoa, trừ Tịnh Độ ra, đều suy tàn mai một ; hai là tước khi, tôi muốn nói đến Khổng giáo vậy.

Trước hết, thử hỏi bằng cách nào Thiên quán xuyên toàn thể sinh hoạt tâm linh của người Trung Hoa, trừ ra trên mặt trí thức. Đó là điều quá dĩ nhiên, vì nói về trí thì sức mấy người Trung Hoa theo kịp người Ấn. Như đã nói trước, cái bạo, cái tinh của triết lý Đại Thừa hẳn làm kinh dị người Trung Hoa không ít, những người xưa nay, trước ngày du nhập của Phật giáo, thực sự không có một hệ thống tư tưởng nào đúng như tên gọi, trừ ra khoa đạo đức học ; ở địa hạt này, họ biết rõ giá trị của họ lắm ; cả đến những Phật tử tinh thâm như **Nghĩa Tịnh** và **Huyền Trang** để nhận chân giá trị ấy mặc dầu họ tha thiết tín mộ triết học Duy Thức và huyền học Hoa Nghiêm : họ tin rằng riêng về phương diện đạo đức học, nước họ còn bỏ xa xứ Ấn Độ, hoặc ít ra họ không có gì phải học ở người Ấn.

Lần hồi kinh và luận Đại Thừa được dịch ra Hán văn, trong một thời gian ngắn, do các học giả có tài, có học, có đạo tâm, người Hoa cũng như người Ấn, tâm thức Trung

Hoa bắt đầu khám phá một thế giới mới lạ xưa nay chưa hề bén mảng đến. Trong những thư mục Phật giáo đầu, ta ghi nhận một số luận sư, pháp sư và triết gia nhiều hơn các nhà dịch thuật và nhà tu thiền chánh thống. Các nhà học Phật thời ấy không bận tâm gì hơn là tiêu hóa cho kỹ được đủ thứ giáo lý khác nhau trình bày trong văn học kinh Đại thừa, những giáo lý không những thâm diệu, phức tạp quá, mà còn mâu thuẫn lẫn nhau trong tư tưởng Phật giáo, họ phải bằng mọi cách thoát ra các thế kẹt ấy. Nếu họ có đủ tinh thần phê phán, ắt có thể thoát ra bằng một hành động tuy tương đối khá nhẹ nhàng, nhưng không thể mong thực hiện được ở hàng Phật tử cổ thời ; vì cả ở hiện đại, những nhà học Phật giàu tinh thần phê phán vẫn còn bị lăm đòn thế đối xử thiếu đạo tâm, mất chân truyền. Họ hoàn toàn không ngờ vực gì hết về nguồn gốc xác thực các bản văn đại thừa cũng như về sự ghi chép trung thành những kim ngôn do chính Phật nói ra ; cho nên họ cần phối hợp và dung hòa lại những hệ thống giáo lý khác biệt nhau ấy trong các bộ kinh. Họ phải khám phá ra mục đích tối sơ Phật xuất hiện trong thế gian u mê, ô nhiễm này, muôn kiếp trầm luân trong nghiệp luân hồi. Chính những nỗ lực trong chiều hướng ấy của hàng học Phật Trung Hoa trên đã khai sáng lên một đạo thống đặc thù mệnh danh là Phật giáo Trung Hoa.

Một mặt người ta xúc tiến việc tận dụng trí óc khảo sát Phật giáo, một mặt người ta tinh cần tu tập, thực hành. Có người theo đường giới luật, có người chuyên tâm trấn định bằng thiền. Nhưng đó không phải thiền của Thiền Tông ; đó chỉ là phép tập trung tư tưởng để trầm tư về một ý niệm nào đó, như ý niệm vô thường, vô ngã, nhân duyên, hoặc những đức tướng của Phật. Thậm chí cả **Bồ đề Đạt ma**, tổ khai tông Thiền Trung Hoa, cũng bị các sử gia xếp vào hạng hành giả thường của thứ thiền hoặc dhyana ấy ; và công đức

của ngài dày công khai sơn phá thạch cho một tông phái Phật giáo hoàn toàn mới không được đánh giá đúng mức. Điều ấy đành là khó tránh, tinh thần Trung Hoa chưa sẵn sàng tiếp nhận hình thái tân kỳ ấy, vì họ chỉ quen nắm lấy một thứ giáo lý giác ngộ thiếu thích hợp với tất cả hậu quả lịch lạc.

Dẫu vậy, tầm quan trọng của Giác Ngộ, dưới hình thức cụ thể, vẫn có người nhận ra được dưới khối giáo lý chẳng chịt như mê đồ. Sư **Trí Khải** (531-579), một trong số giáo chủ phái Thiên Thai, và là một triết gia cự phách nhất của Phật giáo Trung Hoa, thấu rõ hơn ai hết giá trị của phép thiền dùng làm phương tiện đại Ngộ. Dẫu vận dụng tất cả năng lực phân tách, sự biện giải của Sư vẫn dành phần xứng đáng cho sự hành thiền, tu chỉ quán, rất tỏ rõ. Sư chủ trương phải điều khiển cả trí thức (chỉ) và tâm linh (quán) tuyệt đối hòa hợp nhau, đừng thiên về phía nào hết, hoặc định hoặc huệ. Rủi thay, môn đệ của Sư ngày càng nặng thiên kiến, rốt cuộc xao lãng mất phần thiền tập mà chỉ lo trau dồi phần trí thức suy luận. Do đó sau này có mâu thuẫn với các bậc Thiên đức, sự mâu thuẫn mà dẫu sao Thiên vẫn có trách nhiệm phần nào.

Chính nhờ Tổ Sư **Bồ Đề Đạt Ma**, tính năm 528, mà Thiên được chuyển thành Phật giáo Trung Hoa. Chính Sư đã khai mạc trào lưu ấy, đầy triển vọng, giữa một dân tộc mộc mạc đơn sơ. Khi Sư trao lại cho đời thông điệp Thiên, thông điệp ấy còn nhuộm đầy sắc thái Ấn Độ, và làm sao rũ sạch trong chốc lát lớp áo siêu hình của thứ Phật giáo truyền thống đương thời. Nên dạy Thiên, đương nhiên Sư lên tường đến Thiên của Kim Cương Định hoặc của kinh Lăng Già, nhưng hột giống Thiên gieo ra vẫn là tự bàn tay Sư. Từ đó thuộc trách nhiệm các môn đồ Trung Hoa chăm nom cho hột giống ấy nảy mầm thuận theo phong thổ. Phái gán hai trăm năm

sau hột giống Thiền mới kết trái, dồi dào, và càng đầy nhựa sống, thích ứng hoàn toàn khí hậu, mà vẫn giữ nguyên vẹn những gì là tinh hoa cấu tạo nên Phật giáo.

Huệ Năng (637-713), Thiền sư thứ sáu sau Bồ Đề Đạt Ma, mới chính thức là Tổ Sư khai sáng Thiền Trung Hoa, vì chính Sư và môn đồ trực tiếp của Sư tước bỏ được lớp áo mới may cắt theo kích thước Trung Hoa. Danh rằng tinh thần Thiền Tông vẫn là một, du nhập vào Trung Hoa sau bao đời trao truyền từ đức Thế Tôn, không gián đoạn, nhưng hình thức phổ diễn ở đây lại hoàn toàn Trung Hoa, vì đó là phần sáng chế riêng của thiên tài Trung Hoa. Sau đó con đường hoàng hóa đại Thiền thật là kinh dị. Nguồn năng lực ập ủ suốt thời gian nhập tịch nay bỗng dưng như bùng vỡ ra, và hoạt động tung bùng, thúc đẩy Thiền tiến lên như vũ bão lan tràn khắp nước. Trong đời nhà Đường (618-906), trong khi văn hóa Trung Hoa vút lên tuyệt đỉnh, các cao tăng Thiền nối tiếp nhau xây dựng không môn thiền viện, giáo hóa học tăng cũng như cư sĩ không những tinh thông giáo lý Đại Thừa mà cả về kinh thư đạo Khổng nữa. Cả đến hàng vua chúa cũng hết lòng kính một các ngài, thường cung thỉnh các ngài vào triều nói pháp cho vương tôn quý tộc nghe. Khi Phật giáo vì liên lụy vào chính trị bị ách nạn ở Trung Hoa,⁽¹⁾ chịu biết bao đổ nát, vô số tài liệu quý giá, và công trình nghệ thuật bị hủy hoại, khiến nhiều trường phái phải suy tàn; riêng Thiền, trước hết, sớm phục hồi nguyên lực, và phát động lại với một hùng lực và một phần chí gấp bội. Suốt thời Ngũ Đại, tiền bán thế kỷ thứ mười, trong khi Trung Hoa bị cấu xé lằn lằn giữa các chư hầu, và tình hình chánh trị không thuận lợi chút nào cho sự hoàng hóa, Thiền Tông

(1) Phật giáo bị ách vận ở Trung Hoa trong đời các vua Thái Võ nhà Hậu Ngụy (446) Võ Đế đời Bắc Châu và Võ Tôn đời Đường (845). Riêng ở đời Võ Tôn, 44.600 chùa bị triệt hạ, 265.000 tăng ni bị bắt hoàn tục. (D.G)

vấn phẩn chán như xưa, và chư Thiên đức vẫn giữ được nguyên vẹn các trung tâm tu viện ngoài vòng khơi lửa.

Nhà Tống lên (960–1279) Thiên phát huy đến cực độ công trình hoàng hóa và giáo hóa trong khi các pháp môn Phật giáo khác sớm báo hiệu lụn tàn. Và khi trang sử Trung Hoa mở ra trên hai triều đại kế tiếp là Nguyên (1280–1367) và Minh (1368–1661) thì Phật giáo đã đồng hóa hẳn với Thiên Tông. Các tông phái Hoa Nghiêm, Thiên Thai, Tam Luận, Câu Xá, Duy Thức và Chân Ngôn, dầu chưa bị căn quét vì pháp nạn vừa qua, vẫn vì thiếu tiếp huyết mà giấy đau khùng khiếp.

Có lẽ các tông phái trên đành phải tàn lụi bằng cách này hoặc cách khác bởi lẽ không thích ứng được với nếp cảm nghĩ Trung Hoa : chúng mang nặng trong nội thể nhiều yếu tố Ấn Độ quá khiến chúng khó thích nghi với phong thổ xứ này. Còn Thiên, bởi lẽ phát nguyên từ tâm Phật, nên cứ tiếp tục hưng thịnh đến đổi tâm hồn Trung Hoa nào mộ Phật giáo tức đương nhiên mộ Thiên mà xao lãng các tông phái hiện hữu khác dầu rằng các tông phái ấy đang ở giai đoạn hoàng hóa hữu hiệu nhất. Cả đến hiện nay, hình thức Phật giáo huy nhất còn đầy sinh lực phần nào vẫn là Thiên Tông, dầu phải biến đổi ít nhiều để thích hợp với Tinh Độ Tông, một pháp môn phát triển rất sớm sau thời Phật giáo du nhập Trung Hoa.

Lý do là vậy, trong giáo sử Trung Hoa, ấy chính vì Thiên xả trừ tất cả hình tượng và khái niệm, và nếp cảm nghĩ từ Ấn Độ du nhập vào cùng với tư tưởng Phật giáo. Đào sâu ngay trong tâm thức mình, Thiên tạo ra một văn thể tân kỳ thích hợp nhất để diễn đạt lý chứng ngộ. Đó là một thứ học độc đáo nhất ở nhiều phương diện, hoàn toàn **phù hợp** với nếp cảm nghĩ của người Trung Hoa, nên tự nhiên truyền cảm mạnh và thẳng vào tận thâm tâm. Bồ Đề **Đạt Ma** dạy

môn đệ phải nhìn thẳng và trái tim của giáo lý Phật, gạt hết ra ngoài tất cả hình thức phô diễn của ngôn từ ; Sư khuyên đừng chấp vào những kiến giải bằng khái niệm và phân tách về đạo giác ngộ. Những người “y kinh giải nghĩa” đứng lên phản kháng, và làm tất cả những gì có thể làm được để bóp nghẹt giáo pháp của Đạt Ma. Nhưng Thiền cứ thế mà vững tiến, bất chấp mọi cản trở.

Đồ chúng của **Đạt Ma** rất được tinh luyện trong nghệ thuật nắm lấy đầu mạch Phật giáo. Rồi, từ chỗ tự chứng ấy, họ đứng lên biện giải theo những đường lối riêng, dùng thứ ngôn ngữ riêng, bất chấp mọi hình thức diễn đạt cổ truyền hoặc lai căn. Đánh rằng họ không bỏ hẳn lối phô diễn cũ vì thỉnh thoảng họ vẫn nơi đến Phật, Như Lai, Niết Bàn, Bồ Đề, Tam Thân, Nghiệp Báo, luân hồi, giải thoát, và nhiều khái niệm khác tạo thành cơ thể Phật giáo ; nhưng họ không nhắc đến Mười Hai Nhân Duyên, Bốn Diệu Đế hoặc Tám Chánh Đạo. Cho nên, nếu không biết trước mối liên hệ giữa Thiền và Phật giáo, có thể lầm ta đọc văn Thiền mà không ngờ là đang đọc Phật giáo, vì không nhận ra đâu là đặc chất của Phật giáo. Chẳng hạn như câu chuyện sau đây.

*Thiền sư **Được Sơn** (751-834) gặp một ông tăng, Sư hỏi: “Thầy ở đâu đến đây ?”*

– Hồ Nam.

– Nước Hồ có tràn không ?

– Bạch, không.

– Lạ nhỉ, sao mưa thế mà nước không tràn ?

Ông tăng khựng không biết trả lời sao, vừa lúc ấy Vân Nham (một đệ tử của Sư) đáp : “cố nhiên là tràn !” trong khi một đệ tử khác, **Động Sơn**, nói : “từ đời kiếp nào có bao giờ chẳng tràn đây ?”

Trong cuộc đối thoại trên, tuyệt nhiên không có chút dấu vết nao của Phật giáo. Đường như các thầy nói toàn chuyện tầm phao, không ăn nhằm vào đâu hết. Nhưng theo chư sư, những câu nói ấy thấm nhuần cả mùi Thiền, và văn học Thiền toàn đầy đầy những câu vớ vẩn như vậy. Thật vậy, nếu cứ xét lối nói và lối dẫn dạy như trên thì Thiền hẳn không chút liên quan gì đến Phật giáo, và các nhà phê bình có lý do phần nào coi Thiền như một biến chứng của Phật giáo trên đất Trung Hoa như đã nói qua ở đầu bộ sách này.

Trong văn học sử Trung Quốc, những trước tác Thiền mệnh danh là ngữ lục hợp thành một biệt loại, nhờ nó lối văn nói của thổ ngữ Trung Hoa đời Đường và sơ Tống được duy trì. Hàng tri thức Trung Hoa khinh miệt lối văn ấy, họ chỉ chấp nhận lối văn cổ điển, dấn đo chọn chữ, gọt câu, luyện từ, cốt sao cho được trang nhã tột bậc. Bởi vậy, toàn thể nền văn học còn tồn tại đến nay từ thời sơ khởi của văn hóa Trung Hoa đều là mẫu văn gọt giũa như vậy cả. Các Thiền sư không chán ghét gì thứ văn học cổ điển ấy, các ngài cũng thường thức thứ văn tao nhã ấy như người đương thời, các ngài cũng học cao, cũng uyên bác ; nhưng các ngài nghĩ rằng chính văn nói của bình dân mới là lợi khí tuyệt diệu để phô diễn sự nội chứng. Vả, đó cũng là trường hợp chung của các nhà canh tân tôn giáo ; các ngài thích diễn đạt bằng những phương tiện thân thiết hơn thích đáng với điều cảm nghĩ, và phù hợp nhất với cái thấy đặc trưng của họ. Họ cố tránh bệnh dẫn văn trích cú thông thường, toàn là sáo ngữ, không sinh khí, tức thiếu năng lực tác động. Kinh nghiệm sống phải diễn bằng chữ nghĩa sống, chứ không phải bằng những khuôn mòn của hình ảnh và khái niệm. Nên các Thiền sư không thể làm gì khác hơn là cứ tự tiện dùng thứ ngôn ngữ sống thường ngày. Điều ấy há chẳng chứng minh

ràng qua ngưỡng cửa Thiên, Phật giáo Trung Hoa không còn là một sản phẩm ngoại lai, và đã được chế biến lại từ nội tâm của dân tộc này thành một sang hóa kỳ đặc ? Ấy chính vì Thiên chuyển được thành một sản phẩm của đất nước nên mới tồn tại được vượt qua các trường phái Phật giáo khác. Nói một cách khác, Thiên là hình thái duy nhất tạo cơ duyên cho tinh thần Trung Hoa thích nghi, tán thưởng và hòa đồng với giáo lý Giác Ngộ của Phật Giáo.

Tôi mong rằng những lời trình bày trên đủ chứng rõ bằng cách nào Phật giáo – tức đạo Giác – chuyển thành Thiên ở Trung Hoa ; và nhờ cơ chuyển hóa ấy Thiên tồn tại trên các trường phái khác. Bây giờ chúng ta thử đề cập đến điểm thứ nhì đã nêu lên trước, coi thử bằng cách nào Thiên kiến tạo nên Tống học. Khi tôi nói rằng Phật giáo thật sự không gây ảnh hưởng nào đến tư tưởng Trung Hoa trước khi chưa chuyển thành Thiên, rằng qua con đường Thiên, thiên tại Trung Hoa bắt đầu sáng tạo nên triết học của họ liên tục trong một trào lưu tư tưởng thâm diệu hơn, trừu tượng hơn thời tiền Tần, hẳn nhiều người không đồng ý với tôi ở quan điểm ấy. Đành rằng Phật giáo đã có ảnh hưởng đến hàng tri giả Trung Hoa ngay từ đời Hậu Hán, như ta đã thấy, chẳng hạn trong tác phẩm “Luận về chân giả” của Mou Tzu(1) soạn vào khoảng 190–220 sau kỷ nguyên, sau đó còn nhiều ngọn bút nổi lên tranh luận về giáo lý Nghiệp, Nhân Quả, và Thường Hằng, những tư tưởng từ Ấn Độ theo chân Phật giáo truyền vào vậy.

Nhưng chính với hàng đạo gia (của Lão giáo) người Phật tử phải tranh luận sôi động nhất bắt đầu từ thế kỷ thứ sáu. Ở phương diện này, tác động của Phật giáo nhằm gây ảnh

(1) Không nhận diện được là ai, có thể là Mâu Tử, tác giả bộ “Mâu Tử lý hoặc” (D.G)

hường đến các đạo gia không phải chỉ là tranh biện suông, mà cốt nhất nhằm khuôn đúc lại tư tưởng và văn học Lão giáo. Giữa hai hệ thống ấy có nhiều điểm cộng thông, nên dĩ nhiên Lão giáo là mục tiêu đầu tiên Phật giáo cần tác động vào, không những chỉ vì tự tin ở ưu thế tôn giáo, đầy thực lực và sinh lực, mà còn về mặt triết giáo nữa, đích thực là một di sản tinh thần vô tận ; hẳn không ai chối cãi Phật giáo mượn nhiều chất liệu của Lão giáo để dễ có cảm thông hơn với tâm hồn Trung Hoa. Lão giáo, đại khái, lại nhờ rất nhiều ở Phật giáo trong việc tổ chức, lễ nghi, văn hóa và triết học. Lão giáo hệ thống hóa, theo khuôn Phật giáo, tất cả dị đoan cổ hữu của Trung Hoa, và tạo ra một thứ tôn giáo hỗn tạp pha trộn ít nhiều chất liệu Ấn Độ với giáo lý Lão Tử, cùng với ước vọng trường sinh, lạc thú trần gian, và quan niệm thanh nhân đạm bạc.

Vậy, Lão giáo, theo tin tưởng của bình dân, toàn là một mớ dị đoan không chút liên hệ sống nào với tư trào chánh thống của Trung Hoa, mà đại diện là các bậc sĩ phu, luôn cả hàng quan liêu, hàng đeo đuổi và ôm ấp. Nhìn xa trông rộng hơn, ta có thể nói Lão giáo là hình thức bình dân và dị đoan người Trung Hoa dùng để diễn dịch Phật giáo ; dầu vậy, nhiều nhà phê bình, trong số ấy có tác giả vẫn không dám quyết rằng tất cả tinh hoa của Phật giáo đều được diễn đủ trong Lão giáo.

Còn về Khổng giáo, trừ phi các nhà Nho chịu đưa tin tưởng Phật giáo vào hệ thống của đạo Nho, và nỗ lực trùng hưng lại toàn thể cơ cấu của tư tưởng Khổng giáo không những vì nhu cầu dung hòa, nhưng cốt bồi dưỡng, thâm cứu và hồi sinh lại, bằng không thì Phật giáo chưa có thể coi là đã đi vào sinh hoạt học thuật Trung Hoa để trở thành một di sản của tinh thần Trung Hoa. Nhưng điều ấy hàng nho sĩ đã làm xong suốt đời nhà Tống, tức đem tư tưởng Phật giáo

vào Nho học, và trung tu lại toàn thể cơ cấu trên một căn bản mới, được coi như thiết yếu để tồn tại đứng vững với tông chỉ chân truyền của Khổng giáo.

Dầu sao, cái học Tống Nho hiển nhiên nhờ tiếp nhận tư tưởng Phật giáo mà được tài bồi và thâm áo gấp bội. Điều ấy, tất cả sử gia khảo sát sự phát triển văn hóa Trung Hoa đều đồng ý.

Còn một vấn đề nữa, có thể đặt ra, về sự phục hưng của Khổng giáo trên căn bản của yếu lý Phật giáo. Nếu Thiên không hưng thành ở Trung Hoa theo kiến giải truyền thống của Trung Hoa về đạo lý Giác Ngộ, nếu Thiên không dọn đường xuất hiện cho những cao sĩ đạo Nho như **Châu Đôn Di** (1017–1073) anh em họ **Trình**, **Trình Hạo** (1032–1085) và **Trình Di** (1035–1107) và **Châu Hi** (1130–1200) thì nhà Tống có thể phục hưng được không cái học chánh thống Trung Hoa ? Theo thiên kiến, không Thiên thì Tống trào khó chứng kiến được sự nảy nở ngoạn mục cái mà các sử gia Trung Hoa gọi là **Lý Học**. Như đã nói trước, Thiên là hình thức duy nhất của Phật giáo có thể đi vào tâm địa Trung Hoa. Và đã là “đi vào” thì bất cứ gì người Trung Hoa sáng tạo ra trong tư tưởng giới đều không thể nhuộm mùi Thiên. Thử coi như tông phái **Duy thức học** được đãi ngộ bằng cách nào ở Trung Hoa. Tông phái này do đại sư **Huyền Trang** (596–664) cùng các cao đệ của ngài tận tâm khuếch trương, cổ xuy, và luận giải, nhưng cái học quá cao thâm ấy của trí óc con người mắc phải cái bệnh quá chi ly, cả đến đối với hàng ưu tú nhất Trung Hoa, nên đành mai một thời gian sau khi Huyền Trang viên tịch.

Còn số phận dành riêng cho triết giáo **Bát nhã** Ba la mật thì sao ? Đó là một pháp môn du nhập rất sớm vào Trung Hoa từ đầu kỷ nguyên, không lâu lắm sau ngày Phật giáo truyền vào xứ này, và sau này được pháp sư **Cưu Ma**

La Thập(1) và các cao đệ địa phương, **Trúc Đạo Sanh** (360–434), **Tăng Triệu** (384–414), nhiệt liệt xiển dương và quảng bá. Pháp môn này có nhiều duyên may hơn Duy thức tông, vì đối xứng với nó trong tư tưởng Trung Hoa sẵn có đạo Lão và hàng đạo gia. Lão và Phật có coi như cộng đồng trong tư tưởng ; dầu vậy, người Trung Hoa vẫn khó chấp nhận giáo lý “không”. Tại sao ? Và rất hiển nhiên, dầu hai hệ thống đại khái có thông cảm nhau trên căn bản tổng quát, tư tưởng **Bát nhã không tông** lại siêu hình quá, hư huyền quá, đối với người Trung Hoa, phiêu diêu quá trên chín tầng mây. nên bầm tánh thực tiễn Trung Hoa không dung dưỡng được. Cả đến đệ tử của Lão Tử và Trang Tử kia còn phải “thông tục hóa” phần nào, ứng với tinh thần chuộng thực ăn sâu vào nếp cảm nghĩ của dân tộc.

Ngoài trường phái Trung đạo của **Long Thọ**, và Duy Thức của **Vô Trước**, cả hai đều phát sanh trên quê hương của Phật, còn có Phật giáo **Thiền Thai** của **Trí Khải** (531–597), Phật giáo Hoa Nghiêm của **Hiền Thủ** (643–712). Hai tông phái sau có thể nói là do Phật tử Trung Hoa sáng chế ra. Nếu các pháp môn này dễ tiêu hóa cho người đồng hương ắt họ không ngại gì mà chẳng chấp nhận lấy, và cái học ấy, thay vì khép kín giữa một nhóm chuyên viên, hẳn đã tràn ngập khắp ranh giới Khổng và Lão. Nhưng việc ấy không hề diễn ra, điều ấy đủ chứng minh các pháp môn ấy vẫn còn nặng màu sắc ngoại lai, chẳng qua chỉ là một thứ chuyển dịch văn, cố nhiên, mà là chuyển ý, trong phạm vi trí thức. Bởi vậy, Phật giáo không còn lối thoát nào khác hơn là chuyển hóa thành Thiền Tông để được hoàn toàn hợp với phong thổ, và lớn mạnh như một thứ “cây nhà lá vườn”. Hễ thành được vậy, và phải thành, và đó là bốn thế tự nhiên của Phật

(1) Pháp sư Ấn Độ, dịch giả nhiều bộ kinh bát hũ, tịch năm 413 đời Đông Tấn. (D.G)

giáo, thì Thiền trở thành huyết mạch của tư tưởng Trung Hoa, và kích lệ cho Tống Nho trùng hưng lại Khổng giáo bằng “lý học” trên căn bản của tư tưởng Phật giáo.

Đến đây, ta có thể kết luận rằng dầu bề ngoài có vẻ quái dị và ngược ngạo là vậy, Thiền vẫn nằm trong hệ thống chung của Phật giáo. Và khi nói Phật giáo, ta không ám chỉ riêng những lời Phật dạy được ghi chép trong các bộ kinh A Hàm xưa, mà còn bao gồm luôn những luận giải sau này, về triết cũng như về đạo, liên quan đến con người và đời sống của đức Phật. Uy đức vô thượng của Phật chiếu diệu đến đâu lắm khi khiến các đệ tử đẻ ra những giáo thuyết tương phản phần nào với lời dạy của thầy. Điều ấy khó tránh. Thế giới đang sống đây với tất cả sự vật, về cá nhân cũng như ở toàn thể, đều hiện thực theo kiến giải chủ quan của ta, không phải kiến giải theo vọng động nhất thời, mà chính do nhu cầu nội tại, do khát vọng tâm linh, vì duyên đạo vậy. Cả đến đức Phật kia, đặt làm đối tượng thực nghiệm tôn giáo cho chúng ta, vẫn không thoát ngoài công lệ ấy ; nhân cách của Ngài có cái gì thâm diệu đánh thức dậy ở ta tất cả tư tưởng và cảm nghĩ nay đúc kết chung dưới danh từ Phật giáo. Những tư tưởng súc tích nhất, hữu hiệu nhất, do Ngài phát động lên, đều liên hệ đến sự nội chứng của Ngài về lý Giác Ngộ và Niết Bàn. Đó là hai sự kiện nổi bật nhất suốt cuộc đời bảy mươi chín năm của Ngài ; và tất cả những lý thuyết và tin tưởng tự miệng Ngài thốt ra đều là những cố gắng truyền đạt những yếu chỉ ấy gắn liền vào sự nội chứng của chính chúng ta. Tinh thần của Phật giáo hàm dương là vậy, đây ý nghĩa sâu rộng hơn nhiều, khác với sự hiểu biết của hàng học giả uyên bác nhất.

Phật ngộ đạo và Phật chứng Niết Bàn là hai khái niệm khác xa nhau trong đời Ngài như đã diễn ra trong lịch sử từ bao thế kỷ, nhưng dưới đạo nhà thì đó chỉ là một. Nói một

cách khác, thấu đạt nội dung tinh nghĩa của Ngộ cũng tức là thành tựu cứu cánh Niết Bàn. Trên quan điểm ấy, Đại Thừa giáo khai triển hai dòng tư tưởng : hoặc là vận dụng trí thức tối đa, hoặc là, theo gương thực tiễn đức Phật đã làm, như đã làm tất cả những người tìm chân lý ở Ấn, trực tiếp nương thiền định cầu đạo Giác Ngộ. Không cần nói thêm rằng dầu làm công quả nào, nguồn kích động tiên khởi vẫn nằm trong ý thức tôn giáo nội tại của người Phật tử tin thành.

Các văn kiện Đại Thừa thu thập lại vài trăm năm sau ngày Phật tịch đủ minh chứng kiến giải trên. Trong số ấy, văn kiện đặc biệt nhất nhằm phổ biến giáo lý Thiền là kinh Lăng Già, trong ấy nội dung của Giác Ngộ, trên mặt danh từ, được trình bày ở các quan điểm triết học, tâm lý, và thực tiễn. Một khi du nhập trên đất Trung Hoa, và thâm nhập theo nếp cảm nghĩ Trung Hoa, tông chỉ Lăng Già được minh giải theo một tinh thần nay được coi là phù hợp với Thiền pháp chân truyền. Chân lý có nhiều đường tiếp cận biểu hiện từng căn tánh con người. Nhưng sự lựa chọn nào cũng đặt ta những giới hạn cho chân lý hoạt động. Người ẩn vốn giàu tinh thần tưởng tượng phát hiện thành cả một hệ thống siêu nhiên và thần bí, còn tâm hồn Trung Hoa, vốn chôn chất mộc mạc, chuông nếp sống thiết thực thường ngày, nên quy thúc vào đạo Phật Thiền. Đến đây, có lẽ ta có thể lãnh hội được phần nào, dầu đa số bạn đọc hiện giờ còn đang dọ dẫm, những định nghĩa sau đây về Thiền của các Thiền sư.

Có người hỏi **Triệu Châu** "Thiền là gì", sư đáp : "Nay, xấu trời, không đáp được".

Cùng câu hỏi ấy, **Vân Môn** đáp : "Chinh vậy !". Lần khác, sư đáp, lừng khờ hơn : "Không nói gì được".

Đó, với những lời đáp như vậy thì còn biết chư sư quan niệm thế nào sự liên hệ giữa Thiền và Đạo Giác của kinh

điển ? Các ngài quan niệm theo kinh Lăng Già hay kinh Bát Nhã ? Không, Thiền có chủ định riêng. Tinh thần Trung Hoa không bao giờ chịu nhấm mất khuôn theo kiểu cách Ấn Độ. Nếu ai còn muốn phân vân nữa, xin đọc câu chuyện sau đây :

Một ông tăng hỏi **Giám Ba Lăng** thiền sư đáp “Tổ ý, giáo ý giống nhau, hay khác nhau”, sư đáp :

Gà lạnh lên cây

雞 寒 上 樹

Vịt lạnh xuống nước

鴨 寒 下 水

Sau đó, Thiền sư **Pháp Diễn** ở Ngũ Tổ Sơn bình xướng như vậy :

Đại Sư Ba Lăng chỉ nói nửa sự thực. Nhất định tôi không đáp vậy. Tôi nói thế này :

Vốc nước trong tay ánh trăng chiếu

Kết hoa dâng lên áo ướp hương

LUẬN BA

GIÁC NGỘ và VÔ MINH

I. BỐN CHẤT CỦA TRI GIÁC BỒ ĐỀ

Dầu quái dị đến khó tưởng tượng, nhưng hiển nhiên là vậy : các nhà học Phật quá mài miệt nghiên cứu giáo lý của Phật, và luận giải của chư tổ, mà lơ là hẳn việc khảo sát thẳng vào bài học nội chứng của Phật. Tôi thiết tưởng điều khẩn yếu cần thâm cứu trước hết để thấu triệt tư tưởng của Phật là phải khám phá ngay vào bốn thể của sự tự giác ấy mà kinh điển nói rằng Ngài hoát nhiên ngộ đạo khi vào đại định – tam muội tam bồ đề.

Những gì Phật dạy lại các đệ tử chẳng qua chỉ là phân tinh luyện của trí thức Phật nhằm chỉ cho môn đệ thấy và thành những gì Ngài đã thấy và đã thành. Kết quả thuần trí thức ấy, dầu được trình bày dưới hình thức triết lý nào, vẫn không lột được tinh thần của sự tâm chứng ấy của Phật. Bởi vậy, muốn nắm lấy yếu chỉ của Phật giáo – tức nội dung của Giác Ngộ – ta phải sống thân thiết với cảnh giới tự chứng ấy của người mở đạo, vì do sự tự chứng ấy Phật mới là Phật, và là giáo chủ của một hệ thống đạo mang tên Phật. Vậy thử xem kinh điển ghi chép sự chứng nghiệm ấy như thế nào, do đâu mà có, và hậu quả (1) ra sao.

Tất cả phụ đề trong bài luận này đều do dịch giả đặt ra

(1) Lịch sử thành đạo của Phật được kể lại trong Trường bộ kinh XIX, và trong bài tựa bộ Bản sanh đàm (Jataka Tales), trong Luận sự (Mahavastu), và trong Trung Bộ Kinh, XXVI và XXXVI, và cả trong Tương Ưng Bộ Kinh XII

Trong Trường bộ kinh, phẩm Đại bản, (1) có đoạn Phật thuyết về sáu vị Phật quá khứ ra đời trước Ngài. Đại khái tiểu sử các vị Bồ Tát và Phật ấy đều hao hao giống như tiểu sử của Phật, trừ vài chi tiết phụ thuộc, vì người ta lập luận rằng chư Phật đều giống nhau hết ở bốn hạnh. Nên khi Thích Ca, Phật của kiếp hiện tại, thuyết về chư Phật kiếp quá khứ, thuật lại sự tự giác của các cổ Phật, Thích Ca thật ra chỉ tổng kết lại cuộc giảng sanh của ngài ở cõi trần, và mọi người chi tiết Ngài thuật lại về chư cổ Phật đều có thể coi là của chính Ngài, ngoại trừ vài điểm về huyết hệ, giai cấp xã hội, chỗ sanh, thọ mạng, v.v... Nhất là sự tâm chứng của Ngài, gọi là Ngộ (2) càng đặc biệt giống hệt.

nữa. Chi tiết tuy có sai khác nhau, nhưng chỉ về hình thức thôi. Bản Hán dịch "Phật thuyết quá khứ hiện tại nhân quả kinh" dường như ra đời sau bộ Mahapadana pali (Đại phẩm luận văn pali), có nhiều điểm sai khác hơn, nhưng tinh thần vẫn là một. "Phật sở hành tán" (Buddhacarita) của Mã Minh vì vút trên thơ mộng. Bộ Phổ Diệu (Lalita vistara) thuộc hệ thống Đại Thừa. Trong thiên cảo luận này, tôi tùy tiện mượn tài liệu ở các bản dịch The dialogues of the Buddha (Thái tử Thoại Ứng kinh) của Rhys Davids ; The Kindred Sayings (Song luận) của bà Davids, Majjhima Nikaya (Trung Bộ Kinh) bản của Silacara và bản của Neumann, các Bộ A Hàm Trung Hoa, và đối tài liệu khác.

(1) Mahapadana Suttanta.

(2) Quan niệm có nhiều vị Phật khác trong quá khứ dường như xuất hiện rất sớm trong lịch sử Phật giáo như ta có thể nhận thấy ở đây, rồi theo đà tiến triển mãi sau này kết hợp với quan niệm bốn sanh (jataka : tiền thân) và cuối cùng quy thúc vào quan niệm Bồ tát thành một đặc trưng của Đại Thừa giáo.

Sáu vị Phật quá khứ sau này tăng lên hăm ba hoặc hăm bốn vị trong Phật sử của Phật đã vương sa (Buddha vamsa) và Bát nhā Ba la mật đa, rồi còn tăng lên bốn mươi hai vị trong Phổ Diệu (Lalita vistara). Quan niệm cổ Phật hoặc tiền bối ấy dường như khá phổ biến ở nhiều dân tộc. Ở Trung Hoa, Khổng Tử nhận mình thừa truyền cái học của Nghiêu Thuấn, còn Lão Tử tổ thuật theo Hoàng Đế. Ở Ấn Độ, giáo lý Kỳ Na (Janaism) và cả đến cả thế của vị tổ khai sáng là Đại Hùng (Mahavira) có nhiều điểm tương đồng với Phật giáo, cũng lập lên hai mươi ba vị tiền bối có ít nhiều liên hệ với các vị cổ Phật của Phật giáo.

Khi chưa đắc đạo, và còn là Bồ Tát, Phật yên lặng nhập định, tư tưởng sau đây đến với Phật : *"Thế giới này thật là điên đảo : người ta sanh ra, rồi lớn lên, rồi già chết, rồi bỏ xác thân này trở lại một xác thân khác."*

Trầm luân trong khổ não, có ai tìm ra được con đường giải thoát, hướng nữa là giải thoát già nua và tử biệt. Ôi, biết bao giờ mới thoát khổ, thoát sanh lão bệnh tử ?"

Nghi vậy, Bồ Tát luận rằng vì có lão nên có tử, vì có tử nên có sanh, vì có sanh nên có hữu, vì có hữu nên thủ, vì có thủ nên có ái, cứ thế, theo dòng nhân duyên, Ngài đi đến danh sắc (namarupa) và thức (vinnana).(1) Rồi Bồ Tát tiếp tục hết đời ngược đếnội xuôi suốt dòng nhân duyên của khổ, từ hiện hữu đến dứt hiện hữu, thì Bồ Tát bỗng dưng mở con mắt huệ, thấy rõ những việc từ trước chưa bao giờ thấy, đắc tri kiến, đắc giác ngộ.

Thế rồi Ngài reo to : *"Ta đã thấu được Pháp thâm diệu, khó nhận, khó hiểu, vắng lặng, tuyệt vời, không biện giải gì được, tinh tế, chỉ có thánh nhân mới hiểu được. Nhưng người đời thích bám níu vào chỗ ưa thích ; mà đã bám níu, đã ưa thích, thì bị trói buộc trong ưa thích, làm sao rõ lẽ cái này sanh ra từ cái kia, và tất cả điều diễn ra trong vòng nhân*

(1) Ta có nhiều nghi vấn xác đáng về thuyết Nhân Quả hoặc Nhân Duyên của Phật, vì thuyết Nhân Duyên thường được diễn dịch khác hẳn nhau. Trong bộ kinh trên, Phật đời ngược đến thức (ý thức hoặc sự hiểu biết) là ngừng, còn theo thuyết hiện đại chuỗi xích lại khởi đầu ở vô minh (avijja). Dẫu sao, ta không thể quyết đoán rằng chuỗi xích mười nhân duyên ấy là giáo lý cổ nhất và có uy thế nhất của thuyết duyên khởi (paticca samuppada). Ở nhiều phương diện, ta có lý do để ngờ rằng đoạn kinh trên mới được kết tập lại sau này. Điều tôi muốn biện giải ở đây chỉ nhằm vào những cố gắng tri thức của đức Phật để giải thích những thực tại của nhân sinh bằng lý thuyết nhân duyên. Phật coi vô minh như căn bản của sanh tử, nghĩa là của tất cả khổ não của thế gian, điều ấy quả thực đã được xác định hẳn hoi rồi trong Phật giáo sử.

quá. Và cũng rất khó nhận định tại sao phải chấm dứt hết tạo tác trong đời, phải dừng gây nghiệp tái sinh, phải xả trừ hết bám níu, phải diệt hết mê luyến, phải tịnh tâm, phải chứng Niết Bàn”.

Rồi đức Phật tuyên xưng bài kệ sau đây, ngụ ý ngăn ngại trong ý định phổ truyền đạo pháp cho thế gian – cái Pháp mà Ngài vừa tâm chứng, Ngài thấy tận mắt, không qua một sự học hỏi cổ truyền nào.

“Cái ấy, trái bao công khó, mới hàng phục được.

“Thế là xong ! Ích lợi gì ta đem ra truyền bá ?

“Người đời vốn mê đắm trong tham sân

“Làm sao lãnh hội được Pháp (chân lý) ấy !

“Đối với nếp cảm nghĩ của thế gian,

“Pháp này thâm diệu, thù thắng, nhiệm mầu,

“Làm sao truyền được cho loài người bị si mê trói buộc, đắm chìm trong đêm tối của vô minh. (1)

Đó, theo các nhà trước thuật Nikayas thuật lại, và cũng được nhiều văn liệu khác xác nhận, ta thấy rõ sự Giác Ngộ bừng lên tự tâm Phật phải là một sự chứng nghiệm hoàn toàn đặc thù, không thể phát sanh từ một tâm thức tâm thường, cả đến tâm thức của các bậc minh triết, thông thái, học nhiều nghĩ nhiều. Nên tự nhiên Phật muốn im lặng thấu thần vào Niết Bàn, không mở Pháp ; nhưng sau đó Phật đổi

(1) Có một bài kệ khác được coi như do Phật nói ra khi vừa thành Chánh Giác. Đó là bài “khúc hùng ca tối thắng” đã thuật ở bài luận trước, coi trang 100.

Trong kinh điển Đại Thừa không có bài kệ ấy. Riêng kinh Phổ Diệu (Lalita vistara) chỉ có hai câu này :

Chinna vartm opasanta rajah suskha asrava, na punah sravanti ; chinne vartmani vartata dukhasyaisho 'nta ucyate.

ý nhân có lời thỉnh cầu của đức Đại Phạm Thiên trong bài kệ như sau :

“Như một người chót vót ngự trên đỉnh núi, nhìn xuống thế gian đâu đâu cũng thấy,

“Cũng vậy đó, bạch Ngài, đấng Toàn Giác, đấng Toàn Tri, Người chứng Pháp vô thượng,

“Nhìn xuống thế gian đắm chìm trong sanh tử luân hồi.

“Xin đứng lên, đấng Trượng Phu ! Đấng Toàn Thắng ! đấng Pháp Vương rũ sạch hết lậu nghiệp !

“Hãy đi khắp cõi đời, Bạc Đạo Sư trang nghiêm Phước Huệ, dạy Pháp cho chúng tôi. Thế gian đang chờ Ngài.

Thật quá rõ ràng chính sự tâm chứng ấy chuyển Bồ Tát thành Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Đó là chỗ tất cả kinh điển, Tiểu Thừa và Đại Thừa, điều tán đồng.

Đến đây nảy ra câu hỏi đầy ý nghĩa nhất trong lịch sử Phật Giáo. Thật vậy, thử hỏi cái gì trong sự tâm tâm chứng ấy khiến Phật chiến thắng vô minh, gội sạch hết cảm nhiễm? Cái kiến chiếu ấy là gì phóng vào sự vật khiến Phật thấy những cái từ trước chưa bao giờ thấy ? Phải chăng đó là giáo lý “khổ đế” do “ái” và “thủ” mà có ? Phải chăng đó là giáo lý “nhân quả” mà Phật đã phăng mối đến tận “vô minh”, coi như nguồn gốc của khổ đau phiền não ?

Chắc chắn không phải vì vận dụng trí óc nhiều mà Phật ngộ đạo. “*Không thể dùng trí suy luận thường mà hiểu được*” là câu nói thường gặp luôn trong văn học Phật Giáo, Pali và Phạn ngữ. Sự hoan lạc Phật trải qua lúc ấy thật sâu đậm quá, thấm thía quá, và hậu quả vô biên quá, không thể thuộc phạm vi suy luận. Trí suy luận chỉ đủ sức đưa đến một sự

thỏa mãn thường khi thác mắc được đánh tan, nhưng không đủ cương yếu để đi vào chiều sâu của đời sống nội tâm. Không phải tất cả các nhà thông thái đều là thanh, mà không phải thánh nào cũng là thông thái. Sự quán tưởng bằng lý trí luật nhân quả của Phật, dầu toàn hảo và tuyệt luân đến mấy, vẫn không chắc gì quyết định được sự chiến thắng vô minh, đau khổ, sanh tử và ô nhiễm. Dõi theo chúng đến tận đầu nguồn, hoặc xâu chúng thành chuỗi xích nhân duyên, là một việc, còn hàng phục chúng, chế ngự chúng trong thực tế của sinh hoạt là một việc hoàn toàn khác. Ở trường hợp đầu, chỉ có tri thức là hoạt động, còn ở trường hợp sau còn có tác động của ý chí – và ý chí tức con người. Không phải Phật chỉ tìm ra Mười Hai Nhân Duyên, mà chính tự tay Ngài nắm lấy chuỗi xích, bóp nát tan tành, để nó không còn trói buộc Ngài nữa được.

Nhờ quang của Phật kiến chiếu đến cùng tuyệt của thể tánh m Phật, và Phật thấy tất cả y “như thực” chẳng khác nào ta thấy bàn tay của ta bằng đôi mắt của chính ta – nghĩa là trực tiếp, không suy nghĩ, không biện giải, không khen chê, không so sánh, không tuân tự từng bước dẫn đo ; Ngài thấy, thế là hết chuyện, còn gì mà bàn, mà luận, mà giải nữa. Phật thấy, thế là đủ rồi, không phải hướng tới đâu hết, trong cũng như ngoài, bên này cũng như bên kia. Và chính vì mức độ viên mãn và cùng tuyệt của cái thấy ấy mà Ngài mãn nguyện ; Ngài biết chuỗi xích đã nát vụn rồi, và Ngài là người giải thoát. Vậy, sự tự chứng tự giác của Phật không bao giờ có thể lãnh hội được bằng tri thức suy luận chỉ gây thêm cực hình, nhưng bất lực không hiện thực được cảnh giới Giác Ngộ.

Kinh nghiệm của Phật về nỗi khổ trong đời là một kinh nghiệm thực tế, sâu và mạnh khác thường, nên đã chấn động toàn thể con người của Phật ; và hậu quả là sự thâm cảm

phản ứng lại trong giờ thành đạo của Phật sau này đáp ứng đúng với cao độ của cảm giác ấy. Thật không gì hiển nhiên hơn Phật không thể tự mãn với một cái nhìn phiến diện, hoặc quán tưởng suông bằng trí thức, những cơ sự của cuộc sống. Để trấn định tuyệt đối những đợt sóng lao xao nổi dậy trong tim, Ngài cần viện đến một cái gì thâm diệu hơn, của chính tự thể của Ngài. Vì xét cùng ra, tri thức chỉ là một ông khách bàng quan, nên muốn nó làm gì thì nó cũng so đo hơn thiệt đòi trả công. Một mình nó, nó không tạo ra được trạng thái tâm chứng gọi là ngộ. Cảm giác tự do tuyệt đối, cảm giác “aham hi araha loke, aham satta anuttaro”(1) không thể là cái biết thuần tri thức của một khối óc cao. Ở Phật phải có một ý thức khác, tinh yếu hơn, mới có thể đưa đến cảnh giới tự giác thâm diệu tối cao ấy.

Để diễn lại cảnh giới tự giác ấy, các nhà văn học Phật tận dụng cả một kho từ ngữ đủ bản sắc, về luận lý cũng như về đủ mọi phương diện khác. Những từ ngữ thường dùng là những chữ này : tri, huệ (bát nhã), chứng, ngộ, thành, giác, kiến.(2) Trên thực tế, hễ ta còn thu hẹp ta trong vòng trí thức, dầu uyên bác quang minh thế mấy, thì bản thể của sự vật vẫn thoát khỏi ta. Vì lý do đó, cả đến những người gọi là Phật tử nguyên thủy, được coi là thực nghiệm, duy lý, và bất khả tri, vẫn phải vận dụng một năng khiếu khác thường hơn, không can hệ gì đến cái tôi thuộc kinh nghiệm, để nhắm đến những gì thâm diệu hơn là sự hiểu biết của thế gian trong vòng tương đối.

Kinh **Phổ Diệu**, phẩm “vô thượng bỏ đề” của Đại Thừa

(1) Ta là vị là hán trong thế gian này, ta là vị thấy vô thượng. (D.G)

(2) Bộ Mahavyutpati, 142, kê ra 13 danh từ chỉ sự hiểu biết dưới nhiều khía cạnh khác nhau : buddhi, mati, gati, matam, drishtam, abhisamitavi, samyagavabodha, supratividdha, abhilakshita, gatimgata, avabodha, pratyabhijna và menire.

Giao còn tỏ ra rứt khoát hơn về bản chất của dụng tâm hoặc tri tuệ ấy đã chuyển Bồ Tát thành Phật. Theo kinh thì “*bồ đề chốc trong một niệm, bằng trí Bát Nhã, Phật chứng Vô Thượng Bồ Đề*”.(1) Vậy, trí Bát Nhã ấy là gì? Đó là một sự hiểu biết đạt đến ở một tầng cao hơn kiến thức tương đối thường. Đó là một năng khiếu bao gồm cả trí và tâm, và một khi nó phát động thì tất cả xiềng xích của trí thức đều gãy đổ hết. Trí thức luôn kẹt ở hai đầu, có người biết (năng trí) và vật được biết (sở trí, còn Bát Nhã là sự kiến chiếu, trong một niệm, không phân biệt chủ thể khách thể, cả hai đều gồm thâu trong một sát na (ekshana), trong một tâm (ekacitta), và giác là kết quả của cái ấy. Bằng vào những đặc tánh ấy của Bát Nhã, các nhà Đại Thừa Giáo rọi được nhiều tia sáng vào bốn chất của tri giác bồ đề (sambodhi) ; khi tâm chuyển ngược lại nếp vận động thường, thay vì phân tán ra ngoài thì thu nhiếp vào trong đến chỗ nhất như, đó là bắt đầu thành tựu trạng thái “soi thấy trong một niệm” (nhất tâm kiến chiếu), vô minh hết tạo tác, và những cảm nhiễm (lậu) hết hoành hành.

Giác là vậy, một trạng thái tuyệt đối của tâm dứt bật hết phân biệt : vọng tưởng hoặc biến kế chấp.(2) Để thể nghiệm trạng thái kiến chiếu muôn vật “trong một niệm” ấy phải có một khí lực đồng mãnh. Thật vậy, tinh thần luận lý và thực tế của ta quá chuộng phân tích và luận giải ; nói một cách khác, ta hay cắt thực tại thành nhiều phần mảnh mún để tìm hiểu riêng từng phần ; nhưng khi ta ráp tất cả để làm lại cái toàn thể ban đầu thì phần nào cũng nổi bật riêng nhau quá tỏ rõ nên ta không thể thâu nhiếp cái toàn

(1) “ekacitta ekshana samyukta prajna”. Một niệm là một tư tưởng (tâm niệm) mà cũng là một thời gian ngắn nhất (satna).

(2) Vọng tưởng : vikalpa ; biến kế chấp : parikalpana (cái thấy bị bóp méo do chấp trước theo định kiến) D.G.

thể “trong một niệm”.⁽¹⁾ Và vì lẽ có “nhất niệm” mới có giác nên cần nỗ lực vượt qua cái thể đối đãi ấy của ý thức kinh nghiệm chấp dính vào cái nhiều thay vì cái một của sự vật. Nên việc làm thiết yếu nhất nổi bật trên bối cảnh ngộ đạo là Phật đã vận dụng tất cả khi lực bình sinh để giải quyết vấn đề vô minh, tất cả hùng lực của ý chí để thoát ra cuộc chiến.

Ta đọc thấy trong bộ **Katha Upanishad** :

“Cũng như nước mưa từ đỉnh núi chảy xuống khắp nơi, cũng vậy, người nhiễm phải cái thấy có sai biệt chạy khắp nơi đuổi theo sự chấp trước. Cũng như nước trộn vào nước vẫn là nước, nầy Cồ Đàm, cái biết của người biết cũng như vậy đó.”

Trộn nước với nước, theo nghĩa ở đây, là “*kiến chiếu những cái sai biệt trong một niệm*”, một cái thấy cùng tuyệt chặt đứt khối luận lý lầy nhầy, chằng chịt, vô vọng, nhô lên trên tất cả cái dị và cái đồng, và dung thông trong cái một tuyệt đối của người biết và cái biết. Trong cuộc sống thực tế đây mâu thuẫn của chúng ta, quả đó là một thể chuyển ngược, một sự vận treo, một sự chấn chỉnh lại vậy.

Ông **Eckhart**, nhà huyền học tên tuổi ở Đức, không hèn mà nên, đã kì ngộ một cách khoái trá quan niệm “*kiến chiếu muôn vật trong một niệm*” của Phật giáo khi Ngài tuyên bố: *“Tôi thấy Chúa bằng con mắt nào thì cũng bằng con mắt ấy Chúa thấy tôi. Mắt tôi, và mắt Chúa, chỉ là một con mắt, một khuôn mặt, một hiểu biết, một tình thương”*.⁽²⁾ Khái niệm

(1) – Thử tri thức luận này Khổng giáo gọi là “cách vật trí tri” và đó cũng là phương pháp luận của Descartes.

– Thành ngữ “nhất niệm”, “nhất tâm” và “nhất satna gian” (thời gian của một chớp nhoáng) dùng chung nhau một nghĩa. (D.G)

(2) Franz Pfeiffer, p.312, Martensen, p.29.

“chuyển ngược” còn được **Jacob Boehme** cực tả trong hình ảnh “*Umgewandtes Auge*” là con mắt “chuyển ngược”, có khả năng nhận ra Chúa.

Vậy, Giác Ngộ phải gồm cả ý chí lẫn tri thức. Đó là một hành vi trực giác phát sanh từ ý chí. Ý chí muốn tự biết nó là gì, y như thực – *yatha bhutam dassana*(1) – ngoài tất cả các điều kiện chi phối sự hiểu biết. Phật đã chứng đến đó khi Ngài bứng lên một kiến chiếu mới sau bao lần loanh quanh trong vòng luận lý từ lão, từ đến vô minh, rồi từ vô minh đến lão, từ, dôi suốt mười hai mắc xích của lý duyên khởi. Phật cứ giẫm tới giẫm lui nát miếng đất ấy, vì Ngài bị kẹt vào một ngõ cụt tri thức, lui lui tới hết đường ; lập đi lập lại mãi diễn trình ấy, phải đâu Phật dụng ý xây dựng lên cho Ngài một hệ thống triết học riêng, như ban đầu người ta đã tưởng vậy.

Thật vậy, bấy giờ Phật không còn biết làm sao thoát cái vòng tư tưởng luẩn quẩn ấy, mà đầu này là sanh lão tử, còn đầu kia là vô minh. Một mặt Ngài không chối bỏ được những sự kiện khách quan hiện ra sừng sững, phũ phàng trước mắt, một mặt vô minh cứ cản ngăn trí năng Ngài vượt ra xa hơn. Ngài bị kẹt ở hai đầu, không sao thoát được, hết loanh quanh đường này lại luẩn quẩn ngã kia, mà kết quả vẫn là vô vọng như nhau – sự vô vọng tuyệt đối của con đường dụng trí. Nhưng vốn là người bất khuất, Ngài muốn, với tất cả đại hùng lực của ý chí, đi ngay vào bốn bể của vấn đề, Ngài cứ đập mãi, đập mãi vào vô minh kỳ cho cửa phải mở tung ra : thế rồi tước mắt Phật bày ra chân trời mới lạ bất, lâu chưa từng thấy. Do đó mà sau ngày thành đạo, trên đường đến thành Ba La Nại, gặp đạo sĩ lửa thể **Upaka**, Ngài reo to:

(1) *Yatha bhutam dassana* : sự vật thế nào thì thấy biết như thế ấy. Thấy biết đúng với chân tính của sự vật, thấy biết “như thực” (D.G)

*Ta là Bạc Tồi Thắng, ta là Bạc Toàn Tri,
 Xả trừ hết ô nhiễm và trần cấu,
 Lìa bỏ tất cả, lìa tham dục đã tắt,
 Ta không học với ai thì còn biết gọi ai là Thầy?
 Những gì ta biết, ta không học với một ai,
 Không ai bằng ta trên thế gian này.
 Dầu sanh ra ở cõi phàm hoặc cung trời,
 Không một ai bằng ta hết.
 Ta thực sự chiếm đoạt quá giải thoát,
 Toàn thể gian, ta là bậc Vô Thượng Đạo Sư,
 Độc nhất trong đời, hoàn toàn Giác Ngộ,
 Ta ngự trong yên vui vô lượng(1)*

Khi nói đến chứng Đạo hoặc Giác Ngộ, tự nhiên ta dễ liên tưởng đến khía cạnh nhận thức và quên mất động lực phi thường của ý chí tác động ở bên sau, mà cũng chính là động lực cấu tạo nên cốt cách của một cá nhân. Đặc biệt trong Phật giáo, trí thức chiếm nhiều ưu thế quá, có lẽ hơi quá đáng phần nào, trong việc thành tựu lý tưởng sống đạo, nên hàng học giả thường quên mất ý nghĩa của ý chí, là yếu tố quyết định sự giải quyết đại sự của cuộc sống. Do đó, tâm trí họ hướng hết vào giáo lý duyên khởi hoặc diệu đế, được coi như lời dạy tối cao của Phật. Thật không gì lắm hơn, cũng như họ thường chấp lầm Phật giáo là một thứ học thuật thuần đạo đức, cho rằng đó chẳng qua chỉ là một hệ thống luân lý học (giới), không thần, không Chúa, và như vậy không hứa hẹn một hình thức bất tử nào. Nhưng ý nghĩa thâm yếu của Phật giáo về Vô Minh, Nhân Duyên và Giới Hạnh còn có một căn bản sâu vững khác thường hơn trong đời sống

(1) Theo bản dịch chữ Anh của Tỷ Khưu Silacara. Bản văn pali trong Digha Nikaya, 26.

tâm linh của con người. Thật vậy, vô minh không có nghĩa là thiếu cái sáng về kiến thức, mà chính là sự tối tăm trong tri giác nội tại. Nếu Vô Minh chỉ nằm trong phạm vi kiến thức thì khi kiến thức sáng lên rồi sao vẫn không có, và không thể có, kết quả là Giác Ngộ, là thoát ly tất cả ràng buộc, và ô nhiễm, và ung độc như ta thấy ở các học giả Pali? Tri giác của Phật chiếu sâu vào thể tánh cũng như vào ý chí của Ngài, và Phật biết nó là như thế ấy – *yatha bhutam* – là như vậy đó – *tatha bhava* – và chính từ sự hiểu biết *như thực, như thị*(1) ấy Ngài vươn lên trên chính mình để hiện thực là Phật, vô thượng và tối thắng. Thành ngữ “*vô lượng chánh đẳng chánh giác*”(2) là chỉ vào cái biết thấy siêu việt ấy do Phật tự chứng tự ngộ lấy.

Vô minh, phản nghĩa của Giác Ngộ, ở đây có một ý nghĩa thâm diệu hơn nghĩa thông thường từ trước ta gán cho nó. Vô minh không có nghĩa là suông là thiếu kiến thức, hoặc không am tường một lý thuyết, một học thuật, hoặc một luật lệ nào đó. Vô minh chính là không nắm được những sự kiện thiết cốt của cuộc sống biểu hiện ra từ ý chí. Trong Vô minh, cái biết tách rời sự biết ; và người biết tách rời cái được biết ; trong Vô minh, ngoại giới biệt lập với nội tâm, nghĩa là luôn luôn có những cặp mâu thuẫn đối lập nhau. Đó là cốt cách tự nhiên của trí thức vậy, nên hề có biết là có Vô Minh gắn liền theo hành vi biết. Khi ta tưởng biết một việc gì thì vẫn có một việc gì khác mà ta không biết. Cái không biết luôn luôn nằm sau cái biết, và không bao giờ ta nắm được người “chủ” vô danh của cái biết, mặc dầu ông ta

(1) – Như thực : *Yatha bhutam* (the reality as it is).

– Như thị, chân như, như như, như : *tatha* (thatness, or suchness or ainsité).

(2) *Anuttara samyak sambodhi*, người Tàu phiên âm là a nậu đa la tam miệu tam bồ đề.

luôn luôn là người bạn đồng hành, không tránh đâu được, có mặt trong mỗi hành vi biết. Dầu vậy, ta vẫn muốn biết ông chủ vô danh ấy, ta không thể để ông đi qua mà không biết gì hết về ông, không nắm lấy ông, không thấy chân tướng của ông. Nói một cách khác, là phải kiến chiếu vào Vô Minh, và đó quả là một đại mâu thuẫn, ít ra trên mặt nhận thức. Nhưng hễ không qua khỏi ngưỡng cửa ấy thì tâm ta không yên, và đời sống trở thành một cục hình không chịu đựng nổi.

Trên đường tìm kiếm người chủ căn nhà – *ốc xá giả*(1) – Phật luôn luôn húc đầu vào Vô Minh, tức người chủ vô danh của sự biết ở bên sau cái biết. Đã bao lâu rồi, Phật không rờ tay được vào ông ta dưới lớp mặt nạ đen cho đến khi Ngài vượt qua được thế đối đãi giữa người biết và cái biết. Sự vượt qua ấy không phải là một hành vi trí thức, mà chính là một sự tự ngộ, một sự tâm chứng hiện thực ngoài tất cả khuôn khếp luận lý, nên Vô Minh không tháp tùng theo được. Cái biết mà ta có được về chính mình, trong chính mình ; như thực là chính mình, cái biết ấy không thể đạt tới bằng bất cứ phương tiện trí thức nào, vì trí thức nào cũng không được phép vượt ngoài thân phận hữu hạn của nó. Vô Minh chỉ có thể hàng phục được bằng cách vượt ngoài qui tắc của nó. Đó là một hành vi của ý chí. Vô Minh, tự nó không có tội, mà cũng không phải nguồn gốc của tội lỗi ; nhưng nếu ta không thấu suốt được Vô Minh là gì, và ý nghĩa của Vô Minh là gì trong cuộc sống, thì mọi tội lỗi sẽ nối tiếp nhau chằng chịt, không cùng tận. Và tham ái – tanha – đầu mối của tội lỗi, chỉ có thể chế ngự được khi lý Vô Minh được quán chiếu đến chỗ tột cùng.

(1) Ốc xá giả (屋舍者) = gahakara, coi trang 100, hoặc kinh Pháp Cú, 153 – 154 (D.G).

II. BỒN CHẤT CỦA VÔ MINH

Bởi vậy, các nhà học Phật không gì lắm hơn là đùn Vô Minh vào quá khứ để lý giải Mười Hai Nhân Duyên⁽¹⁾ trên quan điểm thời gian. Họ chia hai khoen đầu của chuỗi xích thuộc quá khứ, tám khoen giữa thuộc hiện tại và hai khoen chót thuộc vị lai. Vô Minh, đầu mối của loạt nhân duyên, không có giới hạn nào hết về thời gian, vì nó không thuộc về thời gian mà thuộc về ý chí, cũng như giác ngộ. Đưa quan niệm thời gian vào đó ắt giác ngộ, tức là sự tiêu cực xả trừ Vô Minh, mất hết tính cách cứu cánh, để rồi ta lại luẩn quẩn đi tìm một cái gì khác ở ngoài nó ; thế là sợi dây ràng buộc càng siết thêm quanh ta, và những cảm nhiễm (asava = lậu hoặc) hóa thành thân phận ngàn đời của chúng ta. Không một vị trời nào không ca tụng Giác Ngộ như *“một hoa sen bừng trên biển trí, không chút bọt phiền não, như vùng nhật đánh bật hết bóng vọng tưởng, như vùng trăng dập tắt lửa tội lỗi nung đốt người đời.”* (Mã Minh Phật sở hành tán).

Nếu Giác Ngộ đã làm cho toàn thể vũ trụ rung chuyển sáu cách khác nhau như kinh chép thì Vô Minh, khi chưa bị hàng phục, ắt vẫn có đủ thần lực ấy, dầu rằng, vì bốn chất và niệ lực, thần lực ấy diễn ngược lại hẳn với Giác Ngộ. Coi Vô Minh như một con số trí thức trong bài toán nhân duyên, rồi giải thích nó trong thế đối đãi của thời gian là hoàn toàn hủy bỏ tánh chất đệ nhất nhân duyên căn bản của nó trong chuỗi xích duyên khởi. Uy lực phi thường Phật tác động vào người đương thời cũng như đến hậu thế phải

(1) Chuỗi xích 12 nhân duyên hoặc duyên khởi (paticca – samuppada) móc nối như sau : 1- vô minh (avijja) ; 2- hành (sankhara) ; 3- thức (vinnana) ; 4- danh sắc (namarupa) ; 5- lục nhập (salayatana) ; 6- xúc (phassa) ; 7- thọ (vedana) ; 8- ái (tanha) ; 9- thủ (upadana) ; 10- hữu (bhava) ; 11- sanh (jati) ; 12- lão tử (jaramaranam).

đầu do thuật biện tài xảo diệu và danh thép của Phật ; đánh rằng không ai chối cãi diệu thuật ấy ở Phật, nhưng cốt yếu nhất uy lực ấy có được là do tâm thể quảng đại và phong cách thâm diệu của Phật phát ra từ mọi đại hùng lực ý chí phóng sâu vào tận đầu nguồn khai sáng. Phật thắng Vô Minh là do Phật thi triển hùng lực ấy, một ý chí vạn năng vậy, mà Ma Vương và đoàn ma quân đánh thất bại tan tành trong mưu toan hoặc khuất lấp hoặc mê hoặc Phật. Không nắm được tinh thần ý nghĩa ấy của Vô Minh trong hệ thống Duyên Khởi hoặc Thánh Đế chắc chắn sẽ ngộ nhận thực chất của Giác Ngộ, và do đó ngộ nhận luôn Phật Giáo.

Thoạt tiên – nhưng thực sự không đầu là thoát tiên hết trong lẽ đạo, ngoại trừ trong cuộc hữu hạn của ta – ý chí nảy ra một cái muốn, muốn tự biết nó ; ấy thế là mống lên một ý thức, là động niệm, và hễ động niệm thì ý chí bị phân hai.(1) Ý chí, bốn lai là một, là viên mãn một, giờ đây bỗng phân hóa làm hai, thành chủ và khách. Xung đột, do đó, không tránh được. Chủ thì muốn thoát ly tất cả những gì ràng buộc nó trong ước vọng hiểu biết. Kể ra tự nó, nó có khả năng biết được, nhưng đồng thời, với tính cách là khách, vẫn có cái gì nó không thể biết được. Trên đường cầu hiểu biết, Vô Minh theo liền kiến thức, khắc nghiệt như một định mạng, như bóng theo hình, không sao tách rời được hai ông bạn đồng hành ấy. Nhưng ý chí với tính cách là chủ, buộc

(1) Phật giáo nói "nhất niệm khởi, thiện ác phân". Hiện tượng phân tâm ấy, Thiền Tông gọi là "tâm thượng sanh tâm" (trên cái tâm này thêm một cái tâm). Cái tâm sau là niệm, hoặc tư tưởng. Đó là một cái thừa nên sanh mê và khổ. Cụ thể hơn, Thiền Tông hình dung hiện tượng phân hóa ấy bằng hình ảnh một cái đầu ghép trên một cái đầu (đầu thượng trước đầu). Tu đạo nhằm phục hoàn cái tâm bốn lai ấy. Sứ mạng của Tổ Đạt Ma qua Tàu là nhằm hoàn nguyên cái chân tính thần ấy của Phật Đà, bằng cách hồi đầu chuyển hướng về miếng đất giác trang nghiêm ở bờ bên kia. Đó là ý nghĩa của sự "thấy tánh thành Phật" (D.G.)

phải trở về nguyên nguyên, như khi chưa phân hóa thành mâu thuẫn, tức là chốn thanh tịnh an nhiên. Nhưng “tình quê” ấy không thể thỏa mãn được nếu không trải qua những thử thách dằng dai, đầy kham khổ. Bởi lẽ một khi cái một bị tách làm hai rồi thì chiến đấu là cần, rất đông mãnh, mới phục hồi được nguyên trạng. Nhưng phục hồi không phải chỉ là bốn hoàn nguyên, vì cái “bốn” ban đầu nhân phân hóa, chiến đấu và hoàn phục còn được sang giàu thêm gấp bội.

Khi sự phân hóa mới phát hiện đầu tiên ở ý chí, ý thức mắng sa mề nó mới nó lạ, nó có tài giải quyết những vấn đề thực dụng nên quên mất sứ mạng của nó, là chiếu sáng ý chí. Thay vì chuyển ngược cái sáng vào trong chính nó, nghĩa là vào ý chí, tự đó nó bắt nguồn hiện hữu, nó lại đeo dính thế giới khách trần, hiện tượng và khái niệm ; thắng hoặc nó phải phản tỉnh lại mà nhìn vào trong thì thấy ngay ở đó một thế giới thuần nhất tuyệt đối, và những gì là đối tượng bấy lâu nó khao khát tìm hiểu lại vẫn là chủ thể, tức chính nó vậy. Gương không tự chắt được gương. Ý thức không quét sạch được Vô Minh vì vô minh là thể chất cố hữu của ý thức. Chỉ còn có cách là ý chí vận hết khí lực bình sinh để tự minh tự độ, mà vẫn không phá đổ ý thức cố hữu, hoặc nói đúng hơn, là để thấu đạt đến căn nguyên xung yếu nhất của ý thức. Đó là điều đã thành tựu ở Phật, khiến Ngài không còn là Cô Đàm, mà trở thành bậc Chánh Tri, bậc Thế Tôn, bậc Toàn Giác. Trong ý chí thật ra còn có cái gì khác hơn là ý chí, còn có cái biết và cái thấy. Thấy là tự thấy, nhân đó ý chí được tự do tự chủ. Đó mới thật là “biết” theo nghĩa cốt yếu nhất, và chính từ trong cái biết ấy Cô Đàm chết đi sống lại để thành Phật.

Hễ ý chí còn bị đánh lừa bởi những gì do chính nó tạo ra, hoặc phản chiếu ra, thì Vô Minh còn ưu thế, và luôn

luôn còn có ý thức phân biệt người biết và cái biết biệt lập nhau. Sự đánh lừa ấy dẫu sao cũng không kéo dài được trước ý chí muốn được sáng tỏ, được tự do tự tại. Vô Minh bao giờ cũng giả thiết có một cái gì chưa biết ở bên ngoài, cái thường được gọi là tự ngã, hoặc linh hồn, nhưng xét cùng ra chỉ là ý chí ở trạng thái Vô Minh. Nên khi Phật ngộ đạo, Ngài tỏ rõ ngay không đâu có tự ngã, không đâu có linh hồn từng được coi là một thực thể chưa biết và không thể biết. Giác Ngộ đánh bại hết Vô Minh, và cùng với Vô Minh biến mất luôn cả hình ma bóng quỷ phảng phất lên từ đáy hang sâu thẳm của cái tôi. Vô minh thường hiểu là phản nghĩa với kiến thức, nhưng trong giáo lý Phật giáo, nó đối lập với Giác Ngộ, và có nghĩa là cái tôi – cái “atman” mà Phật đã phủ nhận với tất cả lời Phật dạy đều quy thúc vào giáo lý Giác Ngộ – là giáo lý đã đánh bại Vô Minh.

Học Phật mà chỉ thấy có lý vô ngã, không màng thâm cứu lý Giác Ngộ, ắt không nhận chân được tất cả ý nghĩa của thông điệp Phật trao cho thế gian. Kể ra, trên phương diện tâm lý, Phật phủ nhận cái tôi sau khi nghiền bỏ nó thành từng phần, chỉ một việc ấy, trên phương diện khoa học, Phật đáng gọi là vĩ đại rồi, vì khả năng phân tách của Phật thật đã vượt khỏi người đương thời ; tuy nhiên, nếu chỉ có vậy thì ảnh hưởng của Phật, với tư cách là bậc lãnh đạo tinh thần, không thể phổ quát và lâu dài đến thế. Giáo lý vô ngã của Phật không phải chỉ thiết lập lên bằng một cuộc khảo sát khoa học như hiện nay, mà cốt yếu hơn đó là kết quả của một sự tu chứng. Nếu Vô Minh được thấu triệt đến cùng lý thì Vô Minh diệt, và đương nhiên cái tôi cũng bị phủ nhận luôn, không còn là một thực thể căn bản cho mọi hoạt động trong đời. Giác Ngộ là một quan niệm thực tế, rất khó nhận chân được cho người thường. Chỉ khi nào ta nhận ra ý nghĩa của nó trong toàn bộ Phật giáo, và dồn hết nỗ lực nhằm hiện thực nó, thì đương nhiên mọi việc

khác sẽ tự giải quyết lấy, như khai niệm về Ngã, Ngã chấp, Vô minh, Triền phược, Lậu hoặc, v.v... Giới hạnh, quán tưởng, cầu lý, tất cả phương tiện ấy chỉ nhằm đưa đến cứu cánh duy nhất đặt ra cho Phật giáo – là Giác Ngộ. Phật thường nhắc đi nhắc lại cho môn đệ giáo lý nhân quả, thường dạy vì sao khi nhân có thì quả có, và bằng cách nào nhận dứt thì quả dứt theo, đồ không phải Phật cốt gán vào họ một thứ luận lý hình thức, mà chính mở mắt cho họ thấy rõ lý Giác Ngộ có liên quan nhân quả trực tiếp thế nào với hạnh phúc, tự do và yên vui tinh thần của con người.

Hễ còn coi Vô Minh như thiếu khả năng biện luận để hiểu biết thì khi hiểu biết rồi, khi Vô Minh diệt, vẫn không bao giờ đưa đến giải thoát và tự do, thứ tự do mà cả đến các bản văn Phật giáo cổ nhất vẫn thường ám chỉ với tất cả khẩn thiết. Thử đọc lời tuyên bố sau đây của vị La Hán ấy (Phật) trong bộ Nikaya về tâm tự do giải thoát : *“Tâm tôi bỗng bừng sáng lên chừng quá giải thoát vô thượng. Đây là thọ thân sau rốt của tôi, từ đây dứt hết nghiệp tái sanh rồi”*. Câu nói sắc và mạnh làm sao, chứng tỏ Phật đã nắm lấy mạch sống với tất cả nhiệt thành và quyết tín. Đoạn văn thật đã định rõ đặc tính của quả vị La Hán. Nếu muốn thêm chi tiết, thì đây :

“Bằng cái biết như vậy, bằng cái thấy như vậy,(1) tâm

(1) Thấy như vậy, biết như vậy (evam janato evam passato) là câu thường gặp luôn trong văn học Phật giáo, Tiểu Thừa cũng như Đại Thừa. Các nhà trước thuật Phật giáo dẫu có phân biệt hay không phân biệt giữa cái thấy và cái biết theo trí thức luận hiện đại, thì sự kết hợp hai danh từ ấy vẫn có nhiều ý nghĩa hệ trọng. Các ngài hẳn thừa hiểu “cái biết” không đủ khả năng diễn đạt được cái gì Phật “thấy” trong giờ ngộ đạo. “Thấy” hoặc “đốn kiến” chỉ vào tánh cách tức thì, sắc bén nhất, đáng tin nhất của cái biết ấy. Như chúng tôi đã lưu ý ở nhiều chỗ khác, Phật giáo rất giàu từ ngữ thuộc loại thấy biết như trên.

người thoát khỏi dục lậu, thoát khỏi hữu lậu thoát khỏi vô minh lậu. Giải thoát, người biết người được giải thoát. Người biết cuộc tái sanh này đã giải trừ xong, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, sau đời hiện tại không còn thọ thân nào khác”.

(Kinh Tu Bà, Subha sutta).

Xét cùng ra, La Hán tức là Phật, mà cũng tức là Như lai. Ban sơ, lịch sử Phật giáo đương như không phân biệt gắt gao lắm các danh từ ấy, và đại khái có thể dùng lẫn lộn cho nhau.

Nói về những luận giải khác nhau của ngoại đạo thanh hành đương thời, Phật có những nhận định sau đây về sự thấy biết do Như Lai tự chứng :

Điều ấy Như Lai đã biết, mà còn biết nhiều hơn thế nữa, nhưng Như Lai không chấp vào những sở tri ấy. Vì không chấp nên tâm được tịch tĩnh. Như Lai biết, “như thực”, tướng sanh diệt của cảm giác (thọ), hương vị và độc vị của chúng, nên Như Lai được giải thoát hoàn toàn, sạch hết tập khí cảm nhiễm. Có nhiều pháp khác cao thâm, khó hiểu, tịch tĩnh, uyên áo, không thấu đạt được bằng tình thức, cơ trí, chỉ có hàng thánh mới lãnh hội được ; những pháp ấy, Như Lai đã tự chứng, tự giác, và nói lên ; và chính đó là những cái cần được tuyên xưng trước hết những ai muốn tán thán Như Lai đúng theo chánh pháp.

(Kinh Phạm Võng, đoạn 30, 31)

Thật quá hiển nhiên những đức tướng Như Lai từng được ca tụng ấy, Phật không có được nhờ nghĩ nhiều luận giải. Dành rằng về tri thức, cái thấy của Phật cũng sắc bén, cũng quán xuyên như bất cứ người đương thời nào, nhưng ngoài ra Phật còn một năng khiếu tuyệt vời hơn, còn uy lực của ý chí Ngài vận dụng đến mức cùng tuyệt nhằm phát huy tất

cả đức tướng ấy toan thuộc thể tánh Như Lai. Và cố nhiên là Phật không cần đương đầu với những câu hỏi siêu hình ấy từng ray rứt các triết gia đương thời, mà chính các câu hỏi ấy đương nhiên được giải quyết trong Ngài khi Ngài chứng tâm thanh tịnh giải thoát – mà là giải quyết toàn bộ, tổng hợp, chớ không phải manh mún, tạm bợ, ví như trường hợp những câu hỏi trên được đặt tên cho trí thức suy luận của Phật thành những vấn đề triết học. Đó chính là ánh sáng cần phải có để lãnh hội bộ kinh *Mahālê*. Nhiều học giả bản khoán tự hỏi tại sao hai khái niệm hoàn toàn khác biệt nhau lại đem diễn chung trong một bộ kinh, sự thắc mắc ấy chứng tỏ nặng tình thân kinh viện, họ không biết gì hết về tâm đạo, vì họ không thiết tha với yếu tố Giác Ngộ nằm trong hệ thống tín ngưỡng Phật giáo. Muốn hiểu, cần một trực giác giàu tưởng tượng phóng thẳng vào trung tâm cuộc sống, thay vì ỷ vào tài văn học, ngữ học để khám phá những lý đạo nhiệm mầu.

Mahālê là một bản kinh pali trong Trường Bộ Kinh. Kinh chép Ngài Mahālê hỏi Phật về mục đích tu tập của các đệ tử, và sau đây là đại khái lời Phật dạy : *“Người Phật tử không tu thiền tập định nhằm chứng phép thần thông như thiên nhân thiên nhĩ !”(1) Có những pháp còn cao diệu hơn,*

* Phép thần thông đạt được bằng phương pháp định tĩnh đường như rất thanh hành ở Ấn Độ, cả đến ngay từ thời sơ khởi của nền văn minh Ấn, và Phật thường được chư đệ tử thỉnh cầu thi thử phép lạ ấy. Những tiểu sử của Ngài sau này đã thật sự biến Ngài thành một bậc chuyên hóa phép thần thông quảng đại, hoặc ít ra theo sự xét đoán thông thường bằng luận lý và khoa học của ta hiện nay. Nhưng theo giáo lý Bát Nhã thì “Như Lai nói sắc tướng tức chẳng phải sắc tướng nên gọi là sắc tướng” nên phép thần thông Phật phổ diễn có một huyền nghĩa hoàn toàn khác hơn. Theo kinh Kiến Cổ (Kevaddha sutta) Phật có ba phép lạ này : biến hóa thần thông, tha tâm thần

thù thắng hơn, như đoạn đứt ba kiệt sử (giấy ràng buộc : kiến kiệt, nghi kiệt, giới thu kiệt), thành bậc dự lưu, không dọa ác thú... thành bậc nhất lai, còn phải trở về lại trong đời này... thành vị hóa sanh, nhập Niết Bàn tại đây, không còn trở lại thế gian này nữa. Những câu hỏi như trên của ông về “hồn (mạng căn) và xác (thân thể) là một hay là khác” là một vọng tưởng ; vì một khi đạo nhãn của ông mở ra, và ông thấy “như thực”, biết “như thực” – nghĩa là hết bị triền phược, ô nhiễm, và sanh diệt triền chuyển – thì những vấn đề hiện dầy vào ông trở thành vô nghĩa, không còn đặt ra nữa. Nên tôi không cần giải đáp cho ông”.

Cuộc đối thoại trên giữa Phật và Mahalê minh thị mối liên hệ giữa Giác Ngộ và vấn đề linh hồn. Không cần thắc mắc tại sao Phật không dứt khoát giải quyết câu hỏi ngàn đời ấy, mà chỉ phớt tỉnh gạt qua như không cần biết đến, và nói những gì hầu như không chút liên quan đến vấn đề chánh. Đó là một trong những trường hợp buộc ta phải đi sâu vào chân tướng của Vô Minh.

III. Ý CHỈ TRONG CÔNG TÁC THẨM ĐỊNH LẠI GIÁ TRỊ SỐNG

Một trong những lý do Phật bỏ lửng như vậy, không giải đáp, một số câu hỏi siêu hình là vì Phật giáo là một hệ thống

thông, và giáo hóa thần thông. Người có phép biến hóa thần thông có thể làm những việc ngoài lý luận và công lệ sau đây : Một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân trở thành một thân, tàng hình đi ngang qua vách qua tường qua núi như đi giữa hư không, động thổ, động thủy, phi hành trên nước như đi trên đất liền, ngồi xếp bằng đi trên hư không như chim bay, hai tay có thể chạm rờ mặt trời mặt trăng, những thiên thể đầy oai lực và thần lực, có thể tự mình bay đến cõi trời Phạm Thiên”. Ta nên hiểu thế nào ? Theo chữ nghĩa hay bằng trí giải ? Ta không thể giải thích theo duy tâm luận của Bát Nhã học sao ? Tại sao ? “Tâm gọi là tâm vì chẳng phải là tâm”. (Kim Cương : chư tâm giai vi phi tâm thị danh vi tâm).

tu tập thực nghiệm chứ không phải là một bài giảng huyền học. Cố nhiên Phật vẫn có riêng một nhận thức luận nào đó, nhưng đó là điều phụ thuộc, bởi lẽ chủ đích của Phật giáo là đạt ngộ ngộ hấu tâm chứng tự do. Ngộ tức phá mê, sự mê vọng trụ ở đầu nguồn sanh tử, và gây đủ thứ ma chướng cho con người, về lý cũng như về tình. Tuy nhiên, sự mê vọng ấy không thể tận trừ được bằng phương tiện nào khác hơn là hùng lực của ý chí ; kỳ dư mọi công phu khác, nhất là những phương tiện thuần trí thức, đều là phí công uống sức. Thế nên Phật mới cả quyết : *"Những vấn đề ấy(1) không lợi lạc gì hết, không liên hệ gì đến giáo pháp, không giúp thêm gì cho sự chánh mạng, mà cũng không dứt được lòng tham dục, không đem lại sự yên tĩnh cho thân tâm, sự suốt thông chân lý, trí huệ cao siêu và Niết Bàn. Vì có ấy ta chẳng nói ra".* Mặt khác, cái mà Phật giảng dạy là : *"Đây là sự khổ, đây là nguồn gốc sự khổ, đây là sự diệt khổ, đây là con đường diệt khổ"*. Vì đó toàn là những vấn đề thực tiễn, không những cần hiểu suốt hành sâu, mà còn phải chủ động điều khiển chúng nếu muốn thành tâm cầu đại ngộ giải thoát.

Phật mạnh dạn chống lại kiến thức hư tướng, Phật luôn luôn nhắc nhở phải trực kiến, phải thân chứng giáo pháp, cụ thể trước mắt, đó là điều hiển nhiên thấy khắp trong các bộ Nikayas cũng như trong các bản văn Đại Thừa. Đích thực đó là điểm tâm yếu nhất trong giáo lý nhà Phật. Kinh Tam Minh nói có một triết gia Bà La Môn tự phụ tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà và hướng dẫn đến sự cộng trú với Phạm Thiên, Phật mĩa ông ta trong đoạn văn đánh thếp như sau (nhân Phật đáp lời cho một thanh niên đến tham vấn Phật về vấn đề cộng trú ấy) : *"Như vậy anh nói các thầy Bà La*

(1) Những vấn đề ấy, theo Pothapada sutta (kinh Bồ Thác Bà Lậu), là : thế giới này thường hằng ? hay không thường hằng ? hữu hạn ? hay vô hạn ? hống có khác với xác không ? Như Lai có tồn tại không sau khi chết ?

Môn không thấy không biết con đường đưa đến cộng trú với Phạm Thiên ; rồi anh lại nói rằng không một thầy Bà La Môn nào trong các thầy tinh thông ba bộ Phệ Đà đã thấy được Phạm Thiên - không một đệ tử nào, không một tôn sư nào cho đến bảy đời cao tổ, đã thấy được Phạm Thiên. Rồi anh còn nói rằng cả đến các bậc đại tôn sư thời cô mà các thầy Bà La Môn trọng vọng từng việc làm câu nói cũng không hề tự phụ hoặc biết hoặc thấy Phạm Thiên ở đâu, từ đâu đến, và đi về đâu. Ấy vậy mà các thầy Bà La Môn tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà kia không biết không thấy Phạm Thiên lại nói các thầy có thể hướng dẫn con đường đưa đến cộng trú với Phạm Thiên. Quá đó là một đàn người mù đeo dính lưng nhau, người đầu không thấy, người giữa không thấy, mà người cuối cũng không thấy nốt. Như vậy lời nói những thầy Bà La Môn tinh thông ba bộ kinh Phệ Đà kia chỉ là lời nói của người mù, không thấy gì hết : người đầu không thấy, người giữa không thấy, mà người cuối cũng không thấy nốt”.

Vậy Giác Ngộ, hoặc là sự phá vọng để hiển chân, mà cũng tức là lý tưởng của sinh hoạt Phật giáo, sự Giác Ngộ ấy thật quá tỏ rõ không thể là một hành vi của trí thức, mà chính là sự chuyển hóa hoặc đúc kết lại toàn thể con người bằng phép tinh luyện một thứ trí năng căn bản nhất sẵn đủ trong mỗi người chúng ta. Trí thức thuần túy có cái gì hơi hợt, bàng quan, hầu như không thâm nhập được trong cuộc sống. Nếu Giác Ngộ, như kinh điển dạy, có sức tác động lý kỳ như vậy trong thế giới nội tại của ta thì quyết đó không thể là thành quả thâu lượm được bằng một kiến giải suông về lý Nhân Quả. Ngộ là ngộ bằng **trí huệ** và trí huệ phát ra từ ý chí – ý chí muốn tự tri tự giác, và tự hiện thực trong chính nó. Do đó mà Phật luôn luôn nêu cao lý do khẩn thiết phải tự chứng, luôn luôn nhấn mạnh đến sự trầm lặng tham thiền nhằm tạo cơ duyên chứng ngộ. Bằng tham thiền, ý chí

nỗ lực giữa cơn dấy động của ý thức(1) vượt qua những giới hạn tự nó buộc vào, sự tham thiên ấy nhất định không thể chỉ là một nhận thức thường bằng trí thức về lý Nhân Quả hoặc Duyên Khởi hoạt động trong vòng luẩn quẩn, khởi đầu ở Vô Minh và kết thúc ở Vô Minh. Đó mới thực là điều thiết yếu nhất trong Phật giáo, kỳ dư mọi vấn đề siêu hình khác toàn lôi cuốn ta vào thế kẹt nan giải, chẳng chịt như khối tơ vò.

Vậy Vô Minh không thể chiến thắng được bằng bất cứ phương tiện siêu hình nào, mà chỉ bằng nỗ lực của ý chí. Được vậy, ta còn giải trừ luôn bệnh ngã chấp, tức cái tôi, do Vô Minh tạo ra, hoặc nói đúng hơn, là căn bản của Vô Minh, trên miếng đất ấy nó tùy thuộc và phát triển. Cái tôi là một xó tối không một tia trí thức nào lọt vào được, là sào huyệt cuối cùng dành cho Vô Minh làm chỗ núp an toàn trốn ánh sáng. Hễ sào huyệt bị phá vỡ, bị xáo trộn, thì Vô Minh tan như giá băng gặp mặt trời. Trên thực tế, cả hai, Vô Minh và Ngã chấp, chỉ là một, chẳng phải hai, chẳng sai khác. Ta quen nghĩ rằng khi Vô Minh bị đánh bật, khi cái tôi hết siết chặt vào ta, thì ta mất hết chỗ dựa, và sẽ buông trôi theo số kiếp, vật vờ như lá rụng, phó mặc cho chiều gió. Nhưng sự thật không phải vậy ; vì Giác Ngộ phải đâu là một khái niệm tiêu cực chỉ vồn vện có nghĩa là bật hết Vô Minh. Thật vậy, Vô Minh là phủ nhận Giác Ngộ, nhưng ngược lại, Giác Ngộ không phủ nhận gì hết. Giác Ngộ là khẳng định, theo nghĩa chân xác nhất của danh từ, nên Phật dạy rằng : *“thấy Pháp tức thấy Phật ; thấy Phật tức thấy Pháp”* và Phật còn nói *“nếu mượn sắc tướng âm thanh mà cầu Phật ắt không thể thấy được Như Lai(2)”*. Khi Vô Minh còn chế ngự thì cái tôi được coi là một khái niệm tích cực, và phủ nhận nó ắt

(1) động tâm móng niệm (D.G.)

(2) Kinn Kim Cương, phẩm thân phi tướng.

rơi vào không tưởng hư vô ; nên rất tự nhiên Vô Minh yểm trợ cái tôi trong mọi cử động, vì ở cái tôi nó vọng cầu được an trụ trong miếng đất “bồn lai”. Nhưng khi ngộ rồi thì sự thể đổi hẳn lại, và trật tự do cái tôi thiết lập lên hoàn toàn bị xáo trộn hết từ dưới lên trên : cái tiêu cực giờ đây trở thành tích cực, và cái tích cực thành tiêu cực. Tôi thiết tưởng những người học Phật không thể không biết đến sự tái thẩm định những giá trị tinh thần ấy diễn ra song song với sự chứng đạo. Nên khi Phật giáo xác định rằng Giác Ngộ là cứu cánh tối hậu của sinh hoạt Phật giáo, đó không có gì là tiêu cực, là bị quan hết.

IV. CÁI NHU TƯỚNG VÀ CÁI NHU THỰC

Thường, triết học hay công kênh đề cao quá đáng giá trị của tư duy trừu tượng và những luận giải thuần lý mà quên mất thế giới thực tế của kinh nghiệm cần tiếp xúc luôn luôn, còn Phật, như tôi từng nhắc lại, dứt khoát không nhận hy sinh kỷ luật tu chứng thực tiễn cho những lý thuyết không tưởng. Giác Ngộ là kết quả của công phu tu chứng ấy, vì không phương tiện nào khác đả phá được Vô Minh. Nếu cho rằng Phật có một hệ thống tư tưởng nào đó chỉ đạo toàn thể đường lối giáo hóa của Ngài, hệ thống ấy có thể gọi là triết đề duy nghiệm luận. Đó là tôi muốn nói rằng cuộc sống và thế gian thế nào thì Phật thấy y thế ấy, không dung tâm diễn dịch chúng theo ý riêng. Các lý thuyết gia có thể cho đó là vô lý, viện lẽ rằng ta không thể không ghép liền cái chủ quan của ta vào mỗi hành vi nhận thức. Quả đúng vậy trên mặt nhận thức luận, nhưng về đạo giáo thì tự do tuyệt đối chỉ đạt được khi mọi tư tưởng chấp ngã hết xen vào cuộc sống, và thế gian được nhận thức đúng như thực cũng như tấm gương thấy sao chiếu vậy, “hoa qua chiếu hoa, nguyệt qua chiếu nguyệt”. Nên khi tôi nói Phật giáo là một

triệt để duy nghiệm luận là nói về tâm, đúng hiểu theo nghĩa nhận thức luận. Và đó đúng là nghĩa của thành ngữ “yathabbutam” hoặc “yathatatham” – **như thực, như thị** – rất thông dụng trong kinh điển Phật giáo, và đó là một phiên khúc căn bản của tư tưởng Phật giáo.

Trong kinh **Sa Môn Quả** thuộc Trường Bộ Kinh, Phật cho biết, càng lên càng cao, thế nào là quả vị cùng tột của đời sống đạo, và con đường đi lên ấy rút lại như sau trong ý nghĩa “**yathabbutam**” về thế gian :

Với cái tâm an định, trong sạch, linh mẫn, điều chế, xả hết nghiệp ác, nhu thuận, tùy ứng, kiên cố, không nao núng, thấy ti khuru phát tâm diệt trừ phiền não. Thấy biết đúng như thực : “Đây là cái khổ”. Thấy biết đúng như thực : “Đây là nguyên nhân cái khổ”. Thấy biết đúng như thực : “Đây là sự diệt trừ cái khổ”. Thấy biết đúng như thực : “Đây là con đường diệt trừ cái khổ”. Thấy biết đúng như thực : “Đây là phiền não”. Thấy biết đúng như thực : “Đây là nguyên nhân của phiền não”. Thấy biết đúng như thực : “Đây là sự diệt trừ phiền não”. Thấy biết đúng như thực : “Đây là con đường diệt trừ phiền não”. Biết như vậy, thấy như vậy, tâm thấy được giải thoát các phiền não lậu hoặc của dục ái (kama) của hữu ái (bhava) của vô minh (avijja), và được tri huệ giải thoát. Thấy ti khuru biết : “Nghiệp tái sanh đã xả trừ, phạm hạnh đã về tròn, việc gì phải làm nay đã làm xong, sau kiếp này không còn thọ thân nào khác”.

Ta hiểu thế nào ? Khác nào như trường hợp Mười Hai Nhân Duyên, chắc chắn Bôn Thánh Đế không trao hết huyền nghĩa nếu ta đi đến với nó bằng trí thức, vì thật ra đó chẳng qua chỉ là giáo điều nhân quả trùng tuyên lại ; và dấu khác hình thức, một nguyên lý như nhau được chứng thực cả trong thuyết Duyên Khởi và trong Thánh Đế. Thánh Đế chỉ con đường thực tập thoát ly nghiệp chướng trong khi thuyết

Duyên Khởi vạch ra những mưu lược hoành hành của nghiệp chương. Trên mặt khái niệm, cả hai công thức vẫn không gì hơn là công thức – nghĩa là không đủ hiệu năng và động lực đẩy lên một cuộc cách mạng nội tâm. Phật tuyên Bốn Thánh Đế là cốt để được thực hành nhằm chứng đến một lý tưởng. Kỷ luật tu chứng trình bày tỉ mỉ trong phần trước của bộ kinh **Sa Môn Quả** chỉ chuẩn bị cơ duyên cho biến cố cuối cùng ấy. Hễ tâm không được bình thản, thanh tịnh và kiên quyết, chắc chắn không bao giờ ta nắm được chân lý đúng như thực. Một trí óc mẫn nhuệ, tinh thâm có thể biết giải luận hay về chân lý, nhưng muốn hiện thực chân lý trong đời thì điều tâm là việc thiết yếu.

Đoạn kinh dẫn trên chỉ có thể lãnh hội được bằng ánh sáng của sinh hoạt nội tâm. Đánh rằng giáo lý nhà Phật vẫn có thể hợp lý luận thật đấy, nhưng nếu ta chỉ thấy có thể thôi ắt làm biến chất nó một cách tai hại. Trong Phật giáo, phần hợp lý chỉ là một khía cạnh, không mấy trọng yếu. Hơn nữa, ta còn có thể coi phần lý giải ấy như một cơ sự ngẫu nhiên, nên dùng lý mà vào đạo Phật ắt hoàn toàn không hiểu gì hết chân tinh thần của Phật giáo. *“Thầy tỳ khưu biết đúng như thực”* – ti yathabhutam pajanati – chính đó là chỗ ta phải chứng vào ; và *yathabhutam nana dassana* – cái thấy và biết như thực – là cái thấy biết chiếu phá phiền não lậu hoặc (asavanam khaya nana) mở đường cho tâm giải thoát (cetovimutti). Thiếu cái trí ấy, hoặc cái trí kiến ấy, thì không thể có thoát ly hoặc tự do nào hết ở người Phật tử, mà cũng không bao giờ bảo đảm được rốt ráo giải thoát những ràng buộc của kiếp sống cũng như sự chứng đến một cuộc sống cao hơn, tức là Phạm hạnh (brahmacarya). Nói *“biết như thực, thấy như thực”* không có nghĩa là biết thấy bằng trí thức những sự kiện hoặc chân lý nằm ngoài giới hạn kinh nghiệm của ta, mà chính là biết thấy những cơ sự hiển nhiên diễn ra trong chính ta. Không thể có sự hiểu

bằng trí khi không có sự chứng bằng tâm yếm trợ hiệu lực cho trí. Với những người chưa bao giờ luyện qua phép thiền Ấn Độ, cảnh giới tối cao do tâm chứng đến trong khi tinh quán thể gian như thực hẳn là một câu chuyện rất khó tán đồng. Tuy nhiên chỉ trong ánh sáng ấy mới thấu đạt được lời Phật giảng về quả vị tu chứng của hạnh Sa môn.

Có ba hoặc bốn thứ cảm nhiễm (asava), hoặc gọi là **lậu** như các dịch giả Trung Hoa, ấy là dục lậu (kama) hữu lậu (bhava) vô minh lậu (avijja) và kiến chấp (ditthi). Cái thấy chiếu phá tất cả lậu hoặc ấy là cái thấy gì? và sau khi diệt trừ hết thì còn gì lại ở ta ? Câu trả lời có thể phỏng đoán ngay là chỉ còn lại cái tuyệt diệt hư vô, vì chắc rằng ngoài cái “ngoan không” ra một cuộc tuyệt diệt như vậy không thể đưa đến cái gì khác. Nhất là với bài kệ sau đây (trong Kinh bộ 949 và 1099) ta càng có thêm lý do coi lời dạy của Phật như một thứ giáo lý hoàn toàn tiêu cực :

Cái ở trước mặt, người gạc qua bên

Dừng giữ gì ở sau lưng hết

Mà cũng chớ níu chặt cái ở giữa

Hãy tinh tiến trong cô tịch (1)

Tuy nhiên, về tâm đạo, sự thực là có loại trừ hết phiền não lậu hoặc, có buông bỏ hết hình thức chấp trước, thì nội thể mới được gạn lọc, và mới tự biết được “như thực” – nghĩa là không thấy có một cái ngã tự xác định như đối lập với cái phi ngã, nhưng thấy cái đồng nhất siêu việt lên tất cả đối thể, mà tự thân vẫn dung thông tất cả đối thể.(2) Cái bị hủy

(1) Coi kinh Pháp Cú, bài 385 : Kẻ nào không thấy có bên kia, bên này, cả hai bên đều là không, kẻ ấy xả lìa hết tham dâm, ta gọi đó là Phạm Chi (thích bí vô bí, bí bí dĩ không, xả li tham dâm, thị vi Phạm Chi).

(2) Câu nói : “chỉ đạo vị tăng chân tục” là diễn ý này. (D.G.)

diệt là cái thể mâu thuẫn của sự vật, chứ không phải tự thể của sự vật. Và giải thoát có nghĩa là trở về chỗ ban sơ. Như vậy cái thấy của đạo nhân là thấy cái một trong cái nhiều, là thấu rõ rằng hai tư tưởng nghịch đảo nhau khôn có nghĩa là tương sanh tương thuộc nhau, mà chính cả hai đều bình đẳng như nhau ứng hóa từ một nguyên lý duy nhất ; và chính đó là xứ sở của tự do tuyệt đối.(1) Tâm có điều luyện đến mức đó mới thấy cả khẳng định (atta) và phủ định (niratta) đều không áp dụng được cho thực tại, vì cái thực là cái thấy biết sự vật đúng “như thực”, hoặc nói đúng hơn, đúng như cái thể duyên khởi của chúng. Một tinh thần hoàn toàn thành khẩn và tinh khiết là điều kiện tiên quyết để thấy biết thực tại trong bản thể “như thế là như thế”. Và kết quả chứng đến là ti yathabhutam pajanati,(2) cái mà các nhà Đại Thừa giáo diễn lại sau này trong giáo lý “chân như” – bhuta tathata. Tinh luyện qua bốn phép thiền dạy trong bộ Nikayas, tâm chuyển thành tám gương của trí năng (adarsa jnanam) theo các nhà Đại Thừa giáo, và tương đương với chân trí (bhuta nana) của Tăng Nhất bộ kinh. Lời thí dụ cuối cùng sau đây Phật giảng về hành quả xuất gia tóm lược sự tâm chứng của người Phật tử nhân đó trở thành sáng tỏ như ban ngày. Phật thí dụ :

Cũng như vậy đó, thưa Đại Vương, ví như trong một thành lũy trên núi có một ao nước trong, sạch và lắng đứng, người đứng trên bờ nhìn xuống nước thấy sò và ốc, cát và sỏi, và bầy cá tung tăng bơi lội hoặc nằm im ; người ấy tự nhiên biết : Ao này nước trong, sạch, và lắng đứng, và trong

(1) Đó là lý do thiền sư Huyền Giác nói :

Tánh thực của Vô Minh tức Phật Tánh

Thân không của Ảo Hóa tức Pháp Thân

Thông thường hơn, đạo Phật nói “phiền não tức bồ đề, Niết Bàn tức sanh tử luân hồi” (D.G.)

(2) Vị ấy biết như thực.

ao có sò và ốc, cát và sỏi, và bảy cá tung tăng bơi lội hoặc nằm im.

(Kính Sa Môn Quả)

Ở đây, tánh cách biệt để duy nghiệm của giáo lý *như thực* – yathabhutam – được Phật mô tả bằng hình ảnh khiến ta liên tưởng đến hình ảnh của Phật trong kinh Bốn Sự dưới hình thức một khán giả đứng trên bờ – *cakkhuma puriso tire thito*. Dùng trí óc hiểu thí dụ ấy là hoàn toàn phi lý. Người viết mô tả tâm trạng của họ từ một bình diện tư tưởng cao hơn thói thường chứng đến sau bao năm tinh luyện. *Tam bồ đề* (sambodhi) hoặc Giác Ngộ là thuật ngữ Phật giáo dành cho sự chứng ấy. Diệt trừ bốn phiền não lậu hoặc là giai đoạn tiêu cực của chứng nghiệm, và đó tức là cái thấy bên trong mà tâm thanh tịnh và linh minh của Phật y hướng đến. Nếu chỉ xét riêng về hành động đả phá, thì Giác Ngộ quả có chối bỏ và hủy bỏ tất cả, nhưng một khi cái thấy ấy khai hiển cái như thực của chân lý thì Giác Ngộ là khẳng định một cách quyết liệt nhất. Nên đó mới gọi là “*thắng địa không sợ đắc không sợ chí, tức là Niết Bàn, tức là sự hủy diệt cái già và cái chết*”.(1) Ta nên ghi nhận cái bị hủy diệt ở đây là cái già và cái chết, chứ không phải cái sống ; vì chính xuyên qua Giác Ngộ cái sống ấy, lần đầu tiên, khắc phục lại tinh thần tự do và tinh lực sáng tạo nguyên thủy.

Song le, lời Phật ví với *tấm gương* (adarsa) có thể gọi lên thái độ của Phật đối với thế gian là hoàn toàn thụ động, thiếu hứng khởi. Tuy nhiên, lời công kích ấy tỏ rõ người ta không biết gì hết về cuộc sống của đức Phật đã quên mình hiến trọn suốt bốn mươi chín năm yên tịnh cho công cuộc khởi động niềm an vui tinh thần chung cho đồng bào ; chẳng những thế, lời công kích còn quên mất công trình hoằng

(1) Sutta Nipata. V. 1094.

pháp phi thường của các môn đồ của Phật, cũng như những hoạt động tinh thần họ đã nỗ lực khai triển trường phái Phật giáo Đại Thừa. Hơn nữa, cả khi xét riêng Phật giáo tách ngoài tất cả sự kiện lịch sử tạo nên nó, lời tố cáo tiêu cực gán cho *weltanschauung* Phật giáo vẫn sai lầm. Cái tiêu cực ta ghi nhận trong Giác Ngộ chỉ là cái mừng tượng bề ngoài. Phàm lệ, một vật tuyệt đối tiêu cực là cái không thể quan niệm được, trừ phi đó là một trạng thái không có gì hết, không chứa gì hết ở bên trong. Hễ Giác Ngộ còn là chỗ chứng đến của tất cả nỗ lực tinh thần cao độ nhất thì đó là một trạng thái tích cực nhất của tâm linh trong đó chứa cả một kho tàng tiềm năng vô tận. Đó là cái một bao hàm vô lượng vô biên cái nhiều. “*Suối con chảy mạnh, biển cả lắng im*”. (1) Trong biển Đại Giác là sự im lặng của cái một ấy. Các pháp sư Hoa Nghiêm còn ví đó như một thể chuyển động trùng trùng của một biển cả vắng lặng và trong suốt phản chiếu tất cả thiên thể sáng ngời, mà đồng thời vẫn không một đợt sóng gào thét và phá phách nào là không y nhiên nằm im trong lòng biển cả.

Trong khi Mahalê (Mahali Sutta) Phật hỏi như vậy :

Khi thấy tỳ khuru biết như vậy, thấy như vậy, thấy có thể nào còn đặt câu hỏi : “Hồn có phải là một với xác, hay hồn là hồn, xác là xác, khác biệt nhau ?” Đó, thật quá rõ ràng lời Phật dạy luôn luôn thực tiễn quy hướng vào sự thành tựu lý Giác Ngộ, được coi là cái thấy biết cụ thể đã phá tất cả phiền não lậu hoặc và xả trừ tất cả hình thức chấp thủ (upadana) (2). Ngài tránh những cuộc tranh biện siêu hình, không phải chỉ vì đó toàn là không tưởng, mà chính vì nó không đưa đến cứu cánh tối hậu của đời sống đạo, tức là

(1) Sutta Nipata, V. 720. Sanan a yanti kussobbha, tunhi yati mahodadhi.

(2) asave n khata nana.

thanh lọc tâm tưởng chớ không phải phô diễn những tuyệt kỹ tinh luyện về thuật nhận thức. Vô Minh cần được bạt trừ bằng tâm, trong nội chứng, chớ không phải bằng trí, trong sự hiểu biết nguyên tắc nhân quả giảng dạy trong giáo lý Duyên Khởi hoặc Thánh Đế.

Ngoài ra, Giác Ngộ là cốt ở cái thấy sự vật *yathabhutam* hoặc *yathatatham* – đúng như thực – không vướng ngờ vực, không kẹt kiến thức hoặc kiến chấp, điều ấy ta còn nhận thấy ở bài kệ chót trong kinh Bốn Sự (*Itivuttaka*) ca tụng đức tướng của Phật. Tôi xin trích dẫn ba đoạn đầu :

*Kiến chiếu rào toàn thể thế gian
Vào toàn thể thế gian hiện ra như thực
Người thoát ly toàn thể thế gian
Và không gì sánh được Người trong toàn thể thế gian.
Vượt lên tất cả trong muôn vật, kiên cố,
Cởi mở tất cả buộc ràng
Nơi an nghỉ cao nhất thuộc về Người,
Chúng vào Niết Bàn, tự tại không sợ hãi
Bậc Đại Giác ấy, phiền não xả trừ
Không gì lay chuyển, không chút bận ngờ
Thoát ly ngoài vòng nghiệp chướng
Và giải thoát tận căn Vô Minh diệt.*

V. DHYANA VÀ CHIẾC BÈ PHÁP

Cái thấy sự vật đúng **như thực** đại khái có thể nói là một khía cạnh trí thức hoặc tâm linh của Giác Ngộ, song chớ hiểu theo tinh thần tư biện. Còn một khía cạnh khác giờ đây ta thử xét qua : tôi muốn nói mối liên hệ giữa Giác và *định* (*samadhi*) hoặc *thiền* (*dhyana*). Cái sau, như tôi đã trình bày trước, là trạng thái dự bị cho sự *tự ngộ*, tuy nhiên,

tự ngộ phải đâu chỉ đơn giản là kiến chiếu vào thực tại. Thật vậy, nếu Giác Ngộ chỉ vô vện là cái thấy ấy, hoặc cái chiếu diệu ấy, ắt không soi sáng được nội tâm đến độ khử diệt được tất cả dục vọng và chứng đến tự do tự tại. Vì trực giác không sao đi sâu được vào mạch sống, không trấn an được ngờ vực, không đoạn tuyệt được tất cả triền phược chấp trước, trừ phi ý thức được chuẩn bị chu đáo để nhận lấy cái Tất Cả trong hình tượng toàn diện cũng như trong thể tánh “như thị”. Giác quan và ý thức thường tục của ta quá dễ bị khuấy động và lệch xa con đường hiện thực chân lý. Nên kỷ luật tu tập trở thành cần thiết.

Ta nên nhớ đức Phật đã nhận lấy kỷ luật ấy dưới sự hướng dẫn của hai đạo sư thuộc phái số luận, và cả sau ngày thành đạo Ngài vẫn đặt sự tham thiền ấy làm phép thực tập cho môn đồ. Chính Ngài, khi thuận tiện, cũng thường lánh mình vào nơi cô tịch Chắc rằng đó không phải Ngài buông tha trong thú trầm tư hoặc sa đà theo ngoại cảnh phản chiếu trong gương tâm của Ngài. Đó chính là một phép luyện tâm, cả đến đối với Ngài, và cả đến sau khi Ngài đã thành đạo. Ở phương diện này, Phật chỉ giản dị làm theo phép tu luyện của các bậc hiền triết và đạo sư Ấn Độ khác. Có khác là Ngài không cho đó là đủ. Ngài còn thấy ở kỷ luật tu tập một ý nghĩa thâm diệu hơn, là cốt đánh thức dậy một ý thức tâm linh siêu tuyệt nhất để hiểu Pháp. Chắc chắn thiếu sự thức tỉnh rất rạo ấy thì hành thiền, đầu tỉnh tiến đến đâu, vẫn thiếu hiệu lực viên thành cuộc sống đạo. Nên kinh Pháp Cú nói :

*Vô thiền bất trí
Vô trí bất thiền
Đạo tông thiền trí
Đắc chí nê hoàn*
(đoạn 372)

Không thiên chẳng có tri
 Không tri chẳng có thiên
 Đạo do thiên và tri
 Chứng đến cảnh Niết Bàn.

Sự hỗ tương liên hệ giữa thiên và tri là điểm đặc trưng của Phật giáo khác với các giáo phái Ấn Độ đương thời. Thiên phải đưa đến tri, phải mở cái thấy biết như thực, vì không có Phật giáo trong sự trầm tư mặc tưởng suông. Và đó là lý do Phật bất mãn giáo lý của các vị đạo sư ban đầu của Ngài, cái học ấy, theo lời Phật nói, *“không đưa đến thắng tri, giác ngộ và Niết Bàn”*(1) Tru êm trong hư vô kể cũng thích, nhưng thế là vui say trong giấc ngủ, mà Phật thì không khưng hoang phí cuộc đời trên thế gian này cho mộng tưởng. Ngài phải quán chiếu vào cuộc sống, và vào chân tướng của vạn vật. Theo Ngài, Prajna – **tri bát nhã** – là phần chủ yếu của đạo lý, tri ấy phải hát ra từ dhyana – thiên ; thiên không kết thành tri quyết chẳng phải là của Phật pháp. Đánh rằng Bát nhã phải là “chiếc thuyền không”, nhưng ngồi im trong “**không thất**” (sunnagaram) không làm gì hết, là bị “không chướng”, là mai một ; một con mắt phải mở ra, và kiến chiếu vào thực tại, cái thực tại có tên là **paramam ariyasaccam**(2) giải trừ tất cả triền phược và chướng ngại cho cuộc sống (Trung Bộ Kinh, 140). Nên kinh **Pháp Cú ca** tụng thầy tỷ khưu “đi vào nhà trống, tâm ý thanh tịnh, hưởng một niềm vui khác thường hơn khi thấy một lòng tinh tiến quán xét chân lý” :

Đương học nhập không
 Tịnh cư chỉ ý

(1) Na abhinnaya na sambhodaya na nibhanaya samvattali.

(2) Chân lý cao thượng (thánh đế) đưa đến giải thoát.

Lạc độc bình xứ

Nhất tâm quán pháp

(bài kệ 373)

Vậy, vì lẽ mục đích của thiền là tạo cơ duyên để tam chứng vào cái **parama sacca** có công lực phá trừ và giải thoát, và vì lẽ chân lý thù thắng ấy chỉ có thể chứng được nhân khởi lên cái **parama prajna**, tức cái tri huệ thù thắng chấm dứt tất cả khổ đau – **sabba dukkha** – nên Phật không hề quên in sâu vào tâm thức môn đồ ghi nhớ yếu tố tri huệ bát nhã, chẳng hạn như kỷ luật chung sau đây Phật vạch ra dưới danh từ tam học : giới (luân lý) định (quán tưởng) và huệ (trực giác). Dầu phép tham thiền có thể đem đến những hoan lạc siêu thế chất nào, Phật coi những niềm vui ấy không thể sánh vào đâu được với cái vui rốt ráo chứng đạo ; nên cần xả bỏ chúng, tất cả, kéo vương mắc và bị chướng ngại trên đường cầu huệ giác. Chỉ bằng huệ giác ấy mới chứng tâm giải thoát, hoặc phản bản hoàn nguyên. Giải thoát, Phật muốn nói là thoát ly tất cả hình thức chấp trước, cả về thể chất (sắc : rupam) và tinh thần (thức : vinnaman). Nên trong **Trung Bộ Kinh**, 138, Phật nói : *“Đừng để tâm người dao động bởi vật bên ngoài, mà cũng đừng sa đà giữa những tưởng niệm bên trong. Hãy lìa tất cả chấp trước, tất cả sợ sệt. Đó là con đường vượt qua cái khổ sống chết”*.

Hễ còn chấp trước, dầu một mảy may, dầu ở đâu, trong hoặc ngoài, thì cái tôi còn nguyên gốc, và chắc chắn còn tạo nghiệp lực mới, và lôi cuốn chúng ta vào vòng sanh tử luân hồi không biết đâu là cùng. Chấp là một hình thức ám ảnh hoặc ảo ảnh hoặc tưởng tượng Bộ Nikyas ghi lại chín thứ trong số những ảo ảnh về ngã chấp, toàn do vọng tưởng tạo ra, và tự nhiên đưa đến chấp trước bằng mọi cách. Đó là những tưởng niệm này : “Tôi có, tôi là cái ấy, tôi sẽ hiện hữu, tôi sẽ không hiện hữu, tôi sẽ hữu sắc, tôi sẽ vô sắc, tôi

sẽ hữu tướng, tôi sẽ vô tướng, tôi sẽ không hữu tướng không vô tướng”. Ta phải vượt bỏ tất cả vọng tướng ấy, những khái niệm ngã chấp ngã mạn ấy, để chứng đến cứu cánh tối hậu của đời sống đạo. Hết xả trừ được thì ta hết chuốc sâu đeo hân, hết bạc đãi người và vương phải lo sợ – tức được an tâm, chứng Niết Bàn, và chứng vào thực tế và thực tại của muôn vật. Một khi huệ phát lên thì “giới” cũng bỏ luôn, “định” cũng rời mất, chỉ còn lại một trạng thái tinh tảo của tâm thức trong ấy chỉ có tùy cảm mà ứng dụng.

Không gì biểu minh cụ thể hơn giáo lý xả chấp của Phật bằng thí dụ thông thường về “**chiếc bè**”, có lẽ hơi khó hiểu đối với đôi học giả quen sống trong không khí tri thức đối nghịch khác. *Cũng như một chiếc bè, tất cả “pháp” còn phải xả, hướng nữa là “phi pháp”*,⁽¹⁾ đó là phiên khúc căn bản chạy dài suốt bộ sử diễn tiến của giáo lý Phật giáo. Triết giáo Bát Nhã, mà đôi người coi như hoàn toàn thiếu chân truyền đối với tinh thần Phật giáo nguyên thủy, cũng không nhượng trường phái nào trong công cuộc xả chấp, như trong kinh Kim Cương chẳng hạn. Thật vậy, cái “không” của các bộ kinh Bát Nhã chẳng gì khác hơn là bài triết luận về giáo lý xả chấp.⁽²⁾ Kinh **Kim Cương** nói như vậy : “*Như Lai thường dạy rằng các thầy tỳ kheu nên biết pháp ta nói ra ví như chiếc bè đưa qua sông : pháp còn nên bỏ hướng nữa chẳng phải là pháp*”.

Thí dụ ấy, **Trung Bộ Kinh** giảng rộng như sau :

“*Này các thầy tỳ kheu, lời ta dạy ví như chiếc bè, để đưa qua, không phải để mang giữ. Hãy nghe nhớ kỹ lời ta đây.*

(1) Trung Bộ Kinh 22.

(2) Cõi Sutta Nipata, V.21 “Ta đã đóng một chiếc bè chắc chắn, ta đã đến tận Niết Bàn, ta đã qua bờ bên kia, chiến thắng dòng cuồng lưu tham dục ; ta không còn dùng chiếc bè vào việc gì nữa, vậy trời muốn mưa thì cứ mưa”.

Ví như có người suốt ngày đi đường nhờ một gặp phải một con sông rộng nước sâu ; bờ sông bên này đầy lo sợ và hiểm nghèo, còn bờ bên kia thì yên ổn, không sợ sệt, nhưng không có ghe thuyền đưa qua sông, mà cũng không có cầu bắc nối hai bờ. Ví như người ấy nghĩ bụng như vậy : Qua thật sông thì rộng nước thì sâu, bờ bên này đầy lo sợ và hiểm nghèo, còn bờ bên kia thì yên ổn không sợ sệt ; nhưng không có thuyền mà cũng không có cầu đưa ta qua bờ bên kia. Sao ta không thử lượm lặt những lau sậy, những que cành chà lá, kết lại làm bè coi sao ? Rồi ngồi trên bè, ta dùng tay dùng chân mà chèo, chèo êm qua bờ bên kia. Theo đó, này các thầy tỷ khưu, ví như người ấy lượm lặt những lau sậy, những que cành chà lá, kết lại làm bè, rồi dùng tay dùng chân làm chèo, chèo êm qua bờ bên kia. Bấy giờ, sông qua rồi, bờ đến rồi, ví như người ấy nói vậy : Quá thật chiếc bè ấy đã giúp tôi nên việc lớn. Nhờ nó chở tôi, và tôi dùng tay dùng chân làm chèo, tôi mới qua êm được đến bờ bên kia ; bây giờ phóng như tôi đội chiếc bè trên đầu hoặc mang nó trên vai, và cứ thế mà lên đường đi đâu tùy thích ? Các thầy tỷ khưu nghĩ sao ? Người ấy dùng bè như vậy có khôn ngoan không ?

– Bạch ngài, nhất định là không.

– Vậy, nếu là người khôn ngoan, người ấy phải xử trí làm sao với chiếc bè ? Này các tỷ khưu, người ấy nên nghĩ như vậy : Quá thật chiếc bè ấy đã giúp tôi nên việc. Nhờ ngồi trên bè, và chèo bằng tay chân, tôi qua êm được bờ bên kia. Giờ đây, nếu tôi bỏ lại chiếc bè ấy bên bờ, hoặc vứt mặc nó chìm xuống nước, và tôi lại tiếp tục lên đường ? Các thầy tỷ khưu, nếu làm vậy, người ấy đáng là người khôn ngoan khéo xử trí với chiếc bè.

Cũng như vậy đó, các thầy tỷ khưu, giáo pháp tôi dạy các thầy ví như chiếc bè, cốt để đưa qua, không phải để mang giữ. Thấu rõ ví dụ ấy, thì đối với pháp, các thầy còn phải xử

thay huông nữa là cái phi pháp".(1)

Vậy, lời dạy của Phật có thể tóm lại như sau : Thấy muôn vật đúng *như thực* cũng tức là chứng đến sự tự do tuyệt đối; hoặc nói khác hơn, khi ta xả trừ tất cả dục vọng tai hại xây dựng lên từ vọng tưởng chấp ngã, và tâm chứng giải thoát, đó là lần đầu tiên ta thức tỉnh trên thực tại đúng như "**tự nó là như thế**". Cả hai sự kiện, thấy biết và tự do, vốn mật thiết liên hệ nhau, có cái này không có cái kia là việc không thể nghĩ, không thể có được ; trên thực tế, đó là hai phương diện của một thực nghiệm đồng nhất, và chỉ bị tách đôi trong phạm vi kiến thức hữu hạn của ta. Trí không thiên chẳng phải trí, thiên không trí chẳng phải thiên. Giác Ngộ là danh từ chỉ sự đồng nhất thực nghiệm của trí huệ và thiên định, của cái thấy biết *như thực*, của sự xả bỏ chiếc bè pháp, dưới

(1) Pháp : dharma ; phi pháp : adharma (chẳng phải là pháp). Tôi để nguyên chữ pháp của người Trung Hoa vì không thể dịch được ; có người dịch là chánh lý, hoặc đạo lý, hoặc đức tánh, nhưng quả thật rất khó dịch cho ổn thỏa. Các học giả Trung Hoa dịch dharma bằng một chữ chung là "pháp", không cần phân biệt nghĩa riêng trong từng đoạn văn. Trong trường hợp trên, Pháp có thể hiểu là sự xử trí tốt đẹp, hoặc khuôn phép luân lý, hoặc rộng hơn mọi giáo lý có hiệu quả tốt. Trong Kinh Lăng Già, phẩm 1, cũng có đề cập đến sự siêu việt cả phi pháp và pháp, (dharma eva prahatavyah pragevadharma), và giải thích rằng chỉ vì vọng tưởng phân biệt nên thấy có mâu thuẫn giữa cái phải và cái trái trong khi thật sự cái này chỉ là phản ảnh của cái kia. Cũng ví như ảnh nhìn trong gương thấy ảnh mình, ảnh chấp ảnh ấy là thật trong khi ảnh ấy chỉ là ảnh, chẳng phải gì khác. Ai quán thể gian y như vậy tức có chánh kiến. Thật vậy, hễ sự quán tưởng được nhất như thì tâm chứng vào cảnh giới thánh trí tự giác, và mở cái gọi là Như Lai Tạng. Trong lời giải thích trên, pháp và phi pháp đồng nghĩa với có (sat) và không (asat) hoặc khẳng nhận (asti) và phủ nhận (nasti). Vậy, phá bỏ cả pháp và phi pháp có nghĩa là thoát ly cái chấp nhị nguyên cùng với tất cả rồi ren và vương mắc. Về mặt triết lý, sự phá bỏ ấy là nhằm hòa đồng với cái Tuyệt Đối, còn về mặt luân lý, đó là vượt qua cả thiện và ác, thị và phi. Cõi luân Sutta Nipata, v.886, tin tưởng nhị nguyên ở đây được coi như kết quả của cuộc triết luận sai lầm.

bất cứ tên gọi nào. Chính đó là ánh sáng cần phải có để thấu rõ đoạn kinh sau đây :

Bởi vậy, các thầy tỷ khuru ọi, dầu là sắc chất nào (rupam: vật chất hoặc thể xác) dầu ở quá khứ, vị lai hay hiện tại, dầu ở trong hay ở ngoài, dầu thô hay tinh, dầu tiên hay quý, xa hay gần, sắc nào cũng phải quán thấy đúng như thực trong ánh sáng của chánh trí, nghĩa là quán thấy như vậy :

“Cái này không phải là của tôi”

“Tôi không phải là cái này”

“Cái này không phải là tự ngã của tôi”,

Bốn uẩn (khanda) còn lại là thọ (vedana : cảm giác) tướng (sanna : khái niệm) hành (sankhara : căn bản tạo tác) và thức (vinnanam : ý thức) cũng như vậy đó. Người nào quán thấy thế gian như vậy thì lìa thế gian, và như thế là thoát ly tất cả dục vọng tai hại, chứng đến tự do. Đó là người chướng ngại gạt bỏ xong, hào lũy lấp cạn hết, là người đã bạt trừ, đã tự do, đã hoàn tất cuộc chiến, đã trút bỏ gánh nặng, đã giải thoát.(1)

Nói tóm lại, người ấy có tất cả đức tánh của bậc Đại Giác, đức tánh thành tựu trong sự phối hợp nhịp nhàng giữa ý chí và tri thức.

VI. TRỞ VỀ NHÀ CŨ

Vô Minh là bỏ nhà ra đi, và Giác Ngộ là trở về. Suốt thời gian phiêu bạt, ta nếm đủ mùi khổ đau cay đắng, nên côi trần ta sống đây chắc không có gì đáng thêm khát quá vậy. Tuy nhiên, Giác Ngộ đến là chấm dứt tất cả, tương như

(1) Tóm lược Trung bộ kinh, 22. Trang 139. Cui luận Tương Ưng bộ kinh, XII, 70, P.125.

một lần nữa ta trở về ngôi yên trong nhà ta, ở đó bốn lai la tự do và yên tĩnh. Ý chí tự phủ nhận nó bằng dụng công quán chiếu vào nội thể nó, thành thử có mâu thuẫn. Tâm thức không vượt nổi ngoài giới hạn do bốn thể nó đặt ra. Ý chí cố chiến đấu và đâm chán việc nó làm. “Tại sao?”. Tâm thức uôm hỏi, nhưng đó là câu hỏi không một tâm thức thế gian nào mong đáp được, vì đó là điều bí mật gắn liền vào bốn thể của ý chí. Tại sao cha chúng ta ở trên trời phải sai đứa con duy nhất xuống chuộc tội cho loài người do chính bàn tay Ngài sáng tạo ra, nhưng càng ngày càng lạc mất quê hương? Tại sao Christ phải ngã lòng đến vậy cho số kiếp những đứa con hoang của Chúa? Đó là một bí mật ngàn đời, không một sự hiểu biết tương đối nào giải đáp được những câu hỏi ấy. Nhưng vì lẽ những câu hỏi như vậy luôn luôn được nêu lên, luôn luôn quấy động tâm hồn yên vui của ta, điều ấy đủ chứng tỏ đó không phải là những vấn đề không tưởng dành cho các triết gia chuyên nghiệp giải quyết, mà đích thực chúng đập thẳng vào mỗi người chúng ta, vào tận đáy tâm hồn ta, khiến ta phải chiến đấu và nỗ lực chế ngự chúng bằng một năng khiếu nội tại thâm diệu hơn – thâm diệu gấp bội hơn thứ trí thức suy luận thường.

Câu chuyện đứa con đi hoang⁽¹⁾ là một đề tài quen thuộc của người Phật giáo cũng như Công giáo. Ta há chẳng thấy bộc lộ ở đó một cái gì đời đời chân thực, dầu bi đát và u huyền, một cái gì nằm sâu trong đáy tim mỗi người chúng ta? Dầu sao rốt cùng ý chí cũng thành tựu trong việc tự trị tự giác, và trở về ngôi nhà cũ. Niềm yên vui trong Giác Ngộ đích thực là niềm yên vui của một đứa con hoang yên ổn trở về nhà. Thế ra, trên lý luận, cuộc phiên lưu ấy tuyệt không ích lợi gì hết sao? Phải, cần gì phải tự đánh mất đi để rồi

(1) Cõi kinh Pháp Hoa, chuyện cùng tử, phẩm IV, Kim Cương Định, phẩm IV, và câu chuyện enfant prodigue trong Tân Ước. (D.G.)

tự tìm lại ? Cần gì phải khởi hành từ số một để đến mười để rồi rồi cuộc từ mười lại trở về một ? Về mặt toán học, quá không gì phi lý hơn. Tuy nhiên, chính đó là chỗ huyền bí của đạo giáo, vì trở về không phải giản dị chỉ có nghĩa là đếm ngược lại vẫn bấy nhiêu con số ấy. Đó là chỗ muôn trùng khác biệt giữa vật lý và tâm lý. Một khi về rồi, con người không như trước nữa. Ý chí trở về sau bao thuở phiêu du trong ý thức thời gian – ý chí ấy chính là Chúa vậy.

Trong kinh **Kim Cương Định**, bồ tát **Bất Trụ** hỏi Phật tại sao người cha đang tâm đến vậy để đến năm mươi năm mới gọi đứa con đi hoang trở về, Phật đáp : *“Đừng hiểu năm mươi năm ấy như một khoảng thời gian ; đó chỉ có nghĩa là sự mống dậy của một tư tưởng”*(1) theo thiện ý, ta có thể hiểu đó là sự mống dậy của tâm thức, một sự phân tâm vậy diễn ra trong ý chí phân hóa làm hai, có người làm và người biết. Nhưng người biết ngày càng nhỏ lên thành khán giả đứng lên phê phán, và toan làm chủ nữa. Bi kịch của thế gian phát sanh từ đó, tấn bi kịch “khổ” mà Phật đặt làm cơ sở cho Bốn Diệu Đế. Cái khổ ấy chính là cuộc sống của hầu hết chúng ta trong thế gian này ; thực tế là cái khổ ấy vậy, phổ biến tất cả, không quanh co. Tất cả đều do Vô Minh mà ra, do tâm thức ta không tự sáng tỏ được bốn thể, sử mạng và công dụng của nó đối với ý chí. Tâm thức trước hết phải trở về với ý chí, và chỉ lúc ấy tâm thức mới thành tựu những “bốn nguyện” theo ý muốn của đáng chân sự. “Nhất niệm

* Thuật ngữ gọi là “nhất niệm khởi”. Khi niệm dấy lên là có trạng thái phân tâm, từ một cái tâm toàn nhất né làm hai, có tâm và có niệm (tư tưởng) thành ngữ “tâm thượng sanh tâm” (trên tâm nảy thêm một cái tâm) chỉ về hiện tượng tâm lý này. Tổ Văn Môn còn nói cụ thể hơn :

Đầu thượng trước đầu

Tuyệt thượng gia sương

nghĩa là trên cái đầu ghép thêm một cái đầu, trên tuyết đổ thêm sương (D.G.)

khởi” đánh dấu khởi điểm của Vô Minh, và là điều kiện phát khởi của Vô Minh. Để chế phục được thì nhất niệm trở về ý chí, và đó tức là Giác Ngộ. Nên Ngộ tức trở về vậy.

Ở khía cạnh ấy, Công Giáo giàu tinh thần tượng trưng hơn Phật giáo. Các câu chuyện sáng thế, sa đọa ở vườn địa đàng, chúa sai Christ xuống chuộc tội tổ công, Christ lên cây thánh giá, và sống lại, đó là tượng trưng. Nói rõ hơn, sáng thế là sự mống dậy của tâm thức hoặc **“nhất niệm khởi”** ; sa đọa là tâm thức lạc mất con đường bốn lai ; Chúa sai con xuống trần là ý chí muốn tự kiến chiếu bằng một trí năng hậu đắc là tâm thức ; Chúa bị đóng đinh là hành vi siêu lên mâu thuẫn của tri và hành phát hiện từ sự mống dậy của ý thức ; và cuối cùng Chúa sống dậy có nghĩa là ý chí chiến thắng ý thức, nói khác đi là ý chí tự quán chiếu trong tâm thức và qua tâm thức. Sau khi sống dậy, ý chí hết dụng công vô lối mà ý thức cũng thôi vừa hát vừa nghe hát. Trong cuộc sống đạo, hai tác dụng ấy, thấy và làm, không sai khác nhau, và tổng hợp trong cái toàn nhất của sinh hoạt nội tâm ; thể tổng hợp ấy, người Phật giáo gọi là Ngộ, là xả trừ Vô Minh, là đả phá triền phược, là hủy diệt phiền não lậu hoặc, v.v... Thế là siêu lên phạm trù thời gian, Phật giáo không kẹt trong tinh thần tượng trưng sử quan của Công giáo, nên toàn hướng đến giải thoát bằng vào một hành vi duy nhất của ý chí ; vì trở về là xóa bỏ hết vết tích của thời gian.

Chính đức Phật đã thuật lại như sau cảm tưởng trở về khi mất Ngài, lần đầu tiên, mở ra trên Pháp mà chưa bao giờ Ngài nghe nói đến.

Cũng như người bộ hành sau bao thuở lang thang trong cánh đồng hoang vắng rồi chợt thấy một con đường cổ, con đường bao người trước đã đi qua ; ta bèn noi theo đó mà đi, và gặp làng mạc, cung điện, vườn tược, núi rừng, hồ sen,

thành quách, và nhiều cảnh trí khác từng làm nơi an thân lập mệnh của bao người trước".(1) Xét bề ngoài, cảm tưởng trở về ngôi nhà cũ như mâu thuẫn với điều nhận xét trước về sự kiến chiếu vào những sự vật chưa bao giờ hiện đến trong tâm ; nhưng mâu thuẫn là ở luận lý, chẳng phải ở tâm linh. Hễ Phật còn dụng trí đối ngược chuỗi nhân duyên – nghĩa là còn toan chuyển ngược về ý chỉ bốn lai bằng con đường của ý thức kinh nghiệm – thì Phật còn hồng đích. Chỉ sau khi Phật xô ngã bức tường Vô Minh bằng khí lực của ý chỉ thì Phật mới giẫm lên được con đường cũ. Con đường ấy tuyệt không thể nhận ra bằng con mắt của trí thông minh, dầu Phật vốn thông minh quán thế ; cả đến Phật vẫn không thể đứng ngoài định luật chi phối sự dụng trí ấy ; chuỗi xích ấy không thể đập nát được bằng cách ngồi đếm suông những mắc xích nhân quả, hết đếm ngược lại đếm xuôi. Chính kiến thức – nghĩa là Vô Minh – đuổi A Đam từ

(1) Tương Ưng bộ kinh, XII, 65 (nagara), coi luôn "Văn Thù Sư Lợi thuyết bát nhã ba la mật đa kinh". Ở đây Phật ví như người thợ mỏ tìm ngọc, hoặc người trần ngập niềm vui khi nghe người ta vui vẻ kể lại những thành thị và làng mạc mà chính anh đã viếng qua thưở trước. Cũng niềm hoan lạc ấy đến với người nghe và hiểu pháp bát nhã vì kiếp trước ông có mặt trong pháp hội nghe Phật nói kinh ấy. Hiểu pháp bát nhã chỉ là một cách nhớ lại, câu nói thực nhiều ý nghĩa xét theo lý giác ngộ nêu trên. Giác Ngộ đi kèm theo hồi tưởng kỷ niệm xưa, điều ấy cũng được nhà trước tác Kena Upanishad (VI, 50) ghi lại tỏ rõ :

Rồi từ nơi tự ngã

Như có cái gì ẩn sâu vào tâm thức

Khiến tâm thức bỗng dung nhớ lại.

Trạng thái ấy biểu hiện sự trỗi dậy của tri giác trong tự ngã.

Thấy bà la môn Sonadanda khi nghe Phật nói về hạnh phạm chí tán thán như vậy : Lành thay, thấy Cổ Đàm ! Cũng hết như người lượm lại cái gì đã đánh rơi, hoặc vạch trần cái bị che khuất, hoặc chỉ con đường đúng cho khách lạc đường, hoặc đem ánh sáng vào bóng tối để mọi người có mắt đều nhận thấy được, cũng hết như vậy, thấy Cổ Đàm chỉ cho tôi thấy sự thực bằng vô số hình ảnh.

vườn Địa Đàng đọa xuống thế giới của đau thương và khổ nhọc, nhưng đứng ra hòa giải với Chúa Cha, đó là ý chí, chứ không phải kiến thức, ý chí đánh bại Vô Minh và tạo thành Giác Ngộ.

Cảm giác trở về nhận lại những cựu sự xa xưa chứng nghiệm trong giây phút thành đạo là việc rất thường gặp ở những người tu Thiền. Như trường hợp của sư **Trí Khải** (531–597) giáo chủ pháp môn Thiền Thái ở Trung Hoa, được đời tôn xưng là **Tứ minh Tôn giải Pháp Trí Đại Sư**. Sư học tham thiền với **Tổ Nam Nhạc Huệ Tư** (513–577), và dẫu không chánh thức thuộc pháp hệ Thiền, sư vẫn được coi như một thiền sư chánh thống. Ở với thầy, sư luyện một phép thiền gọi là **“Pháp hoa tam muội”**. Ngày kia sư tụng kinh Pháp Hoa đến phẩm Dược Vương Bồ Tát, câu “thị chân tính tiến, thị danh chân cúng dường Như Lai” thì thoát nhiên nhập định. Trong định, Sư thấy Phật nói kinh Pháp Hoa tại hội Linh sơn chưa tan. Sư thoát hiểu lời Tổ nói với sư : *“Xưa ông cùng ta đồng dự hội Linh sơn nghe kinh Pháp Hoa, duyên xưa theo đuổi, nay lại gặp đây”*. Sư xuất định thuật lại chỗ sở đắc cho Tổ nghe. Tổ khen : *“Duy ông chứng được, chỉ ta mới biết”*.⁽¹⁾ Các thiền sư thường bảo rằng thánh chúng hội nghe kinh ở ngọn Linh sơn nay vẫn chưa tan. Nhưng ta đừng lầm đó chỉ là sự hồi tưởng quá khứ thuộc về phép thần thông của các bậc thánh tăng. Giác Ngộ không liên quan gì đến sự hồi tưởng như vậy, vì Giác Ngộ vốn hàm dưỡng gặp bội hơn bất cứ những gì diễn ra trong liên hệ thời gian. Cả đến khi kinh Bát Nhã nêu rõ một nhân danh thuở trước hiện diện trong khi Phật nói kinh ấy, đó vẫn chẳng phải chỉ là nhớ lại suông ; khác hơn thứ hiểu biết thường thuộc hiện tượng tâm lý, trí bát nhã đi sâu hơn nhiều

(1) Đoạn này lược thuật theo tài liệu Trung Hoa thay vì dịch theo bản văn chữ Anh. (D.G.)

trong nội thể con người. Với người thâm ngộ, “phản bốn hoàn nguyên” có nghĩa là sau bao thuở lưu lãng phong trần, một lần nữa ý chí trở về ngôi nhà củ an thân lập mệnh với một kho tàng chứng nghiệm vô biên, và một huệ giác chiếu diệu khả dĩ sẽ soi từng bước đi trong cõi đời vô tận.

VII. Ý CHÍ VÀ THỰC CHẤT NIẾT BÀN

Tôi thiết tưởng chưa hẳn là không phải lúc đưa ra ở đây một vài nhận xét về ý kiến thường người ta đồng hóa triết học Schopenhauer với phật giáo. Theo ý kiến ấy, người ta cho rằng Phật dạy phủ nhận ý chí sống của nhà triết học yếm thế Đức từng nhấn mạnh ; nhưng quả không gì nhầm hơn hiểu Phật giáo như một thứ hư vô luận. Phật không cho ý chí là mù quáng, là phi lý, cho nên cần phủ nhận đi ; cái mà ngài thực sự phủ nhận là khái niệm về cái tôi, do Vô Minh chấp làm thực thể, do sự ngã chấp ấy nảy sanh tham dục luyến ái sự vô thường, và mở đường cho những vọng động vị ngã. Chủ đích Phật luôn có trước mắt, và không bao giờ quên tùy duyên mà nói lên, là chiếu sáng ý chí, không phải phủ nhận ý chí. Lời Phật dạy dựa trên một căn bản khẳng định. Lý do Phật không khuyến khích cuộc sống như của hầu hết chúng ta đây vì đó là sản phẩm của Vô Minh và ngã chấp, trước sau gì cũng đẩy chúng ta xuống hố khổ đau và khốn đốn. Phật chỉ con đường thoát ra bằng Giác Ngộ, không phải bằng hủy diệt.

Ý chí tự có là một hành vi thuần túy, không nhiễm chút bợn vị ngã ; nó chỉ trỗi dậy khi, vì lẽ tự mê, ý thức ngộ nhận công năng của ý chí, và chấp làm ý chí làm tự ngã. Vậy, Phật muốn một ý chí linh minh kiến chiếu, không phải phủ nhận ý chí. Khi ý chí được kiến chiếu, khi ý thức nhận đó được hướng dẫn thỏa đáng trong chiều hướng bốn lai, là ta thoát ly tất cả ràng buộc do vọng tưởng trông vào ta, và

thanh lọc tất cả phiền não lậu hoặc “rì tiết” ra từ một ý chỉ chưa được nhận định đúng mức. Giác Ngộ và giải thoát là hai khái niệm chủ yếu của Phật giáo.

Ở phương diện này, lời **Mã Minh** đặt vào miệng Phật phản vấn ông tiên A ra la Ca lan, một triết gia cự phách của phái số luận,⁽¹⁾ là những chứng cứ cực kỳ tỏ rõ. Sau khi nghe tiên ông dạy phải xả thân (xác) cầu tâm (hồn) như chim sổ lồng, như cọng lau bóc hết vỏ, và kết quả là dứt bỏ lòng ngã ái, Phật nhận định như vậy : *“Hễ hồn còn tồn tại thì không có việc dứt bỏ ngã ái. Hồn không tự do được đối với các thuộc tánh (vật chất) một khi nó chưa thoát ly khỏi “số” (căn bản muôn vật) và những cái khác ; bởi vậy, không tự do đối với thuộc tánh thì không thể có giải thoát cho linh hồn. Và lại, thuộc tánh không thể tách rời chủ tánh ; vì ngoài hình dáng và tánh nóng không thể có ý niệm lửa. Cũng như trước khi có thân không có gì là hình thể, cũng vậy trước khi có thuộc tánh không có gì là chủ tánh ; vậy nếu bốn lại là tự do, sao hồn lại có thể bị trói buộc được? Cái thể năng biết (hồn) vốn không hình thể ắt phải hoặc biết, hoặc không biết ; nếu biết thì phải có một đối tượng để biết, mà nếu có đối tượng thì chưa phải là giải thoát! nếu không biết thì hà tất tưởng tượng ra linh hồn làm gì? Mà khi không có linh hồn thì hẳn nhiên là không có kiến thức, chẳng hạn như trong khúc gỗ, bức tường. Và vì lẽ mỗi sự dứt bỏ lần hồi vẫn còn đeo theo thuộc tánh, tôi chủ trương rằng cứu cánh chỉ đạt đến bằng phép “nhất thiết phóng xả hết.”*

(Phật sở hành tán)

Hễ còn nắm lấy quan niệm nhị nguyên cấu giải thoát

(1) Số luận : Samkhya, học phái của Arada (hoặc Alara Kalama), một trong số lục sư ngoại đạo chủ trương vật tâm nhị nguyên luận, và thần ngã độc tồn.

linh hồn thì không bao giờ thật sự có tự do, đúng như lời Phật dạy. **“Nhất thiết phóng xả hết”** có nghĩa là siêu lên cái thế hai đầu của hồn và xác, của chủ và khách, của cái biết và cái được biết, của cái phải và cái trái, của hồn và không hồn ; sự siêu lên ấy không phải chỉ phù nhận suông linh hồn hoặc ý chí mà được, mà phải phóng ánh sáng vào bản thể nó, phải thân chứng nó đúng “như thực”. Đó thuộc hành vi của ý chí. Xét bằng thức theo như lời dạy của các đạo sư Số luận không đưa đến tự do cho tinh thần, chỉ dắt đến cảnh giới tiêu cực của hư vô. Phật giáo dạy tự do, không dạy hủy diệt ; dạy kỷ luật tinh thần, không dạy hôn mê, không tưởng. Phải xoay ngược lại nếp sống thường, phải mở rộng ra trước một tâm cảnh mới nếu muốn là chân đệ tử của Phật. Phật ghê tởm chủ trương khổ hạnh, hư vô, cũng như phóng túng, điều ấy trở thành để hiểu dưới ánh sáng ấy vậy.

Trung Bộ Kinh thuật lại cuộc hỏi đạo của Phật ở các nhà tư tưởng Số luận có phần hơi khác hơn lời thuật của nhà thơ Đại Thừa,(1) nhưng theo một chiều hướng chống đỡ mạnh hơn luận giải của tác giả về lý Giác Ngộ. Lý do Phật không thỏa mãn đạo lý của hai ông tiên A ra la và Uất đà la(2) được diễn như vậy : *“Giáo lý ấy không đưa đến phản tỉnh, đến xả trừ, đến yên tịnh, đến thâm ngộ, đến diệu giác, đến Niết Bàn, mà chỉ đạt đến cảnh giới hư vô”*. Vậy Phật hiểu Niết Bàn là thế nào, vì trên mặt chữ nghĩa, Niết Bàn là hủy diệt, hoặc dập tắt (tịch diệt), nhưng ở đây Phật ghép chung với những thành ngữ như diệu giác, thâm ngộ, phản tỉnh (tức tái thẩm định) và tương phản với hư vô? Cứ xét theo những danh phẩm ấy, thật không có gì phải ngờ vực Niết Bàn là một quan niệm rất thực tiễn chỉ vào một chứng

(1) Mã Minh

(2) Alara Kalama và Uddaka.

nghiệm nào đó có thể xác định được. Khi Phật trở lại bờ sông Ni Liên, rải cỏ làm tòa, ngồi kiết già nơi bóng cây mát và yên lặng, Ngài thể không chứng đạo quyết không rời nơi này. Theo kinh Phổ Diệu, Phật phát thệ như vậy :

*Dầu thân này có khô héo nơi đây
Dầu da xương thịt này có tan nát
Hễ chưa chứng được Vô Thượng Bồ Đề
Khó chứng trong nhiều kiếp
Ta quyết không rời khỏi chỗ ngồi này.*

Với chí nhất quyết ấy, rốt cùng Phật chứng quả Chánh Đẳng Chánh Giác sau bao kiếp lao tâm khổ trí tìm cầu. Sự chứng này có khác với những lần chứng trước khi Ngài hỏi đạo ở hai ông tiên A ra la và Uất đà la không? Xin lắng nghe lời Phật nói :

“Này các thầy, bấy giờ ta cũng phải sanh ra, nhưng xét thấy có sanh thì có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không sanh nữa.

“Chính ta cũng phải trưởng thành và suy nhược, nhưng xét thấy có trưởng thành suy nhược thì có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không trưởng thành suy nhược ; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không trưởng thành suy nhược nữa.

“Chính ta cũng mắc phải bệnh tật, nhưng xét thấy có bệnh tật thì có khổ nên ta hướng đến cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không bệnh tật ; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không bệnh tật nữa.

“Chính ta cũng phải chết đi, nhưng xét thấy có chết thì có khổ nên ta hướng đến cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không có chết ; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không có chết nữa.

“Chính ta cũng mắc phải ưu phiền, nhưng xét thấy có ưu phiền thì có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không ưu phiền ; cảnh an tịnh vô thượng ấy đã chứng đến, và cả Niết Bàn không ưu phiền nữa.

“Chính ta cũng mắc phải ô nhiễm, nhưng xét thấy có ô nhiễm là có khổ nên ta hướng tới cảnh an tịnh vô thượng của Niết Bàn vốn không ô nhiễm ; cảnh an tịnh vô thượng ấy ta đã chứng đến, và cả Niết Bàn không ô nhiễm nữa.

“Bấy giờ, ta thấy ta biết : “Ta tin quyết đã giải quyết xong. Đây là lần sanh cuối cùng của ta : không bao giờ ta trở lại kiếp sống này.”

(Trung A Hàm, XXVI)

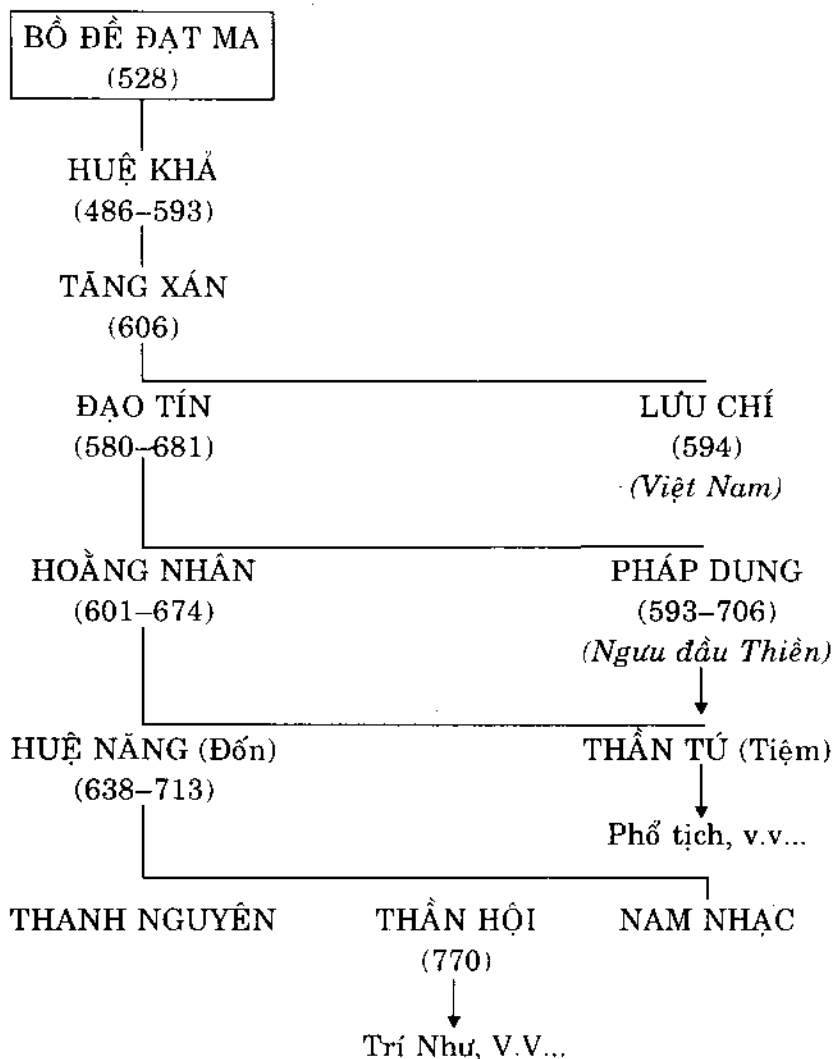
Niết Bàn mà không sanh tử, không ô nhiễm, không ưu phiền, thoát ngoài bình tật, ngoài “thành trụ hoại không”, thì dường như khá tiêu cực thật đấy ; nhưng nếu không có gì là khẳng định hết ở những phủ nhận ấy ắt Phật không thể nghỉ yên trong cảnh “an tịnh vô thượng” ấy của Niết Bàn, và tin quyết ở cứu cánh giải thoát như vậy được. Bởi vậy, ta có thể thấy cái mà Phật phủ nhận chính là Vô Minh, căn nguyên của sanh tử, và vô minh ấy chỉ có thể đánh bật được bằng tất cả khí lực bình sanh của ý chí, chớ không phải bằng hư luận, bằng trầm tư. Ý chí được xác định vậy, và ý thức được điều trực lại. Được chiếu diệu như vậy, tất cả thèm muốn, cảm nghĩ và dụng công, tất cả đều dứt hết cái mê vị ngã, hết tạo nhân cho những ô nhiễm, triển phước và đủ thứ chương ngại khác như phần nhiều được đề cập trong văn học Phật giáo, về đại thừa cũng như tiểu thừa. Trong ý nghĩa ấy, Phật là Người Chiến Thắng, không phải chiến thắng bóng lông cái hư vô không tướng, mà là chiến thắng những diên đảo vọng tưởng, bóng tối và Vô Minh.

LUẬN BỐN

**LỊCH SỬ THIÊN TÔNG
TỪ ĐẠT MA ĐẾN HUỆ NẲNG
(520 – 713)**

PHÁP HỆ THIỀN TÔNG

I. SÁU THIỀN TỔ TRUNG HOA



(Đồ biểu của dịch giá)

Tôi không kỳ vọng trình bày ở đây một bài nghiên cứu hoàn toàn đúng theo tinh thần phê phán và khoa học về lịch sử Thiền Tông, vì muốn vậy phải am tường sự phát triển của Phật giáo Trung Hoa, nhưng về đề tài này, theo tôi biết, không có sử sách nào vừa tâm bạn đọc. Vậy, chú ý của tôi trong thiên cáo luận này trước hết là thuật lại lịch sử cổ truyền của Thiền Tông theo như các nhà Thiền kể lại, ở Nhật Bản cũng như Trung Hoa. Phần khảo sát và phê phán sẽ tiếp theo sau, sau khi bạn đọc được chuẩn bị phần nào để đi xa hơn.

Nguồn gốc cổ truyền của Thiền Tông Ấn Độ, trước thời du nhập vào Trung Hoa, theo tài liệu thu nhập trong các bộ văn học Thiền, pha trộn toàn truyền kỳ đến không có gì đáng tin được. Ở thời chưa có cái học khảo sát, và mọi việc, nhất là thuộc phạm vi tôn giáo, đặt trọn hết vào lòng tin, ta không thể đòi hỏi gì hơn. Nay e quá trễ rồi để thử vén màn bí mật bao trùm nguồn gốc Thiền ở Ấn Độ, trừ phi bằng cách suy diễn ra một cách đại khái theo những sử liệu đã biết về sự phát triển của Phật giáo Đại Thừa. Trên thực tế, Thiền Tông, như đã trình bày trước, là sản phẩm của tâm địa Trung Hoa, hay nói đúng hơn, là sản phẩm Trung Hoa tinh chế ra từ giáo lý Giác Ngộ. Bởi vậy, khi muốn thuật lại lịch sử Thiền, tốt hơn trong phạm vi nào đó, ta khỏi đi Ấn mà chỉ lưu lại ở Trung Hoa để học hỏi tâm lý và triết lý của Hán tộc, và những cơ duyên giúp cho Thiền có đủ khả năng lớn mạnh trên mảnh đất của giống con trời, vì ta đừng quên Thiền là đạo Giác Ngộ hình thành qua kiến giải Trung Hoa.

Dành rằng có thể có thể có đôi học giả kích bác luận điệu trên, viện lẽ rằng nếu thiếu Thiên quả là một pháp môn của Phật giáo như các Thiên đức từng truyền rao, thì Thiên không thể tách rời ngoài toàn thể lịch sử Phật giáo Ấn Độ. Thật không gì đúng hơn ; tuy nhiên, thực tế mà xét, Thiên không có ở Ấn, tôi muốn nói không có dưới hình thức ta nhận biết hiện nay ; bởi vậy, nếu phải ngoài đất Trung Hoa tìm xa xôi hơn nguồn gốc và dòng khai triển đạo Thiên, con đường duy nhất mở ra cho chúng ta là con đường tôi đã nương theo ở những thiên cáo luận trước. Nói một cách khác, ta phải coi Thiên như một kiến giải Trung Hoa về giáo lý Giác Ngộ, giáo lý từng được trình bày trong toàn bộ văn học Phật giáo, thiết tha hơn ở Đại Thừa, và bộc lộ phần nào ở Tiểu Thừa. Với thời gian, giáo lý ấy lớn mạnh, chiếm trọn tâm hồn người Phật tử, và chi phối dòng diễn tiến chung của tư tưởng Phật giáo ; vì há chẳng phải do Ngộ mà Cổ Đàm thành Phật đà, thành Giác giả sao? Và mục đích của Phật tử là gì nếu không là theo chân đấng giáo chủ trên đường chứng quả giải thoát tối hậu? Nhưng hàng “Bồ đề tử” Trung Hoa phát tâm xiển dương giáo lý Giác Ngộ không khứng nuốt trọn món Phật giáo Ấn Độ khó tiêu. Tinh thần tưởng tượng thực tiễn của dân tộc Trung Hoa bèn tạo ra đạo Thiên vậy, và họ tận lực hoằng khai, đáp ứng theo tâm đạo.

So sánh Thiên ở hình thái hoàn tựu với giáo lý Giác Ngộ khi mới manh nha trong Phật giáo nguyên thủy, ta gặp phải một hố sâu cơ hồ không qua được. Đó là điều rất dĩ nhiên vậy. Thử xem : ban đầu, Phật do dự phần nào trong việc tiết lộ lẽ nhiệm mầu của thể tánh Phật, nghĩ rằng các đệ tử hoàn toàn không đủ khả năng nối gót theo Ngài. Cảm tưởng đầu tiên sau khi ngộ đạo ấy chi phối Ngài suốt thời gian hoằng hóa giữa thế gian. Đó là cảm tưởng Đạo Chánh Đẳng

Chánh Giác do Ngài tự chứng nghiệm mầu quá, khó cho chúng sanh hữu tình cố gắng đạt tới được ; mà ví dầu có vén cho họ thấy cơ huyền họ vẫn khó hiểu thấu, e lại vì căn cơ hạ liệt mà đâm ra phí báng nữa. Ngài há chẳng có ý định vào ngay Niết Bàn sau khi thành đạo sao? Mặc dầu có lời thỉnh cầu của Phạm Thiên, suốt đời Ngài như bị chi phối bởi cảm tưởng ấy : do dự trao cho thế gian tất cả những gì Ngài chứng được, cái mà thuật ngữ Lão Già gọi là tự giác thánh trí. Có thể lắm, trên thực tế, Ngài đã truyền hết cho đệ tử, không dè dặt, tất cả đều sở chứng của Ngài, nhưng ấn tượng đến với ta từ các bộ A hàm hoặc Nikaya là Phật quả có phần do dự nào đó trong việc trao truyền. Hoặc giả ít ra đó là bốn ý các nhà trước thuật kinh điển đầu tiên cố hình dung đức bốn sư, dầu bất cứ vì duyên cớ nào. Trong tình thế ấy, khái niệm Giác Ngộ không được diễn lên đầy đủ và nổi bật trong văn học Tiểu thừa khiến ta phải chú ý ngay. Nhưng ta đã lưu ý, khái niệm ấy chỉ bị vùi lấp giữa những khái niệm khác, ít quan hệ hơn, và dễ làm hiển lộ ra nếu bằng luận lý và tâm lý ta khéo dõng theo trong kinh điển dòng diễn tiến đưa đến sự thành đạo của Phật.

Các nhà trước thuật đầu tiên quan niệm Bốn Diệu Đế, hoặc Mười Hai Nhân Duyên, hoặc Tám Chánh Đạo là giáo lý trung tâm của đạo Phật, trong đó, về mặt tâm lý, bao gồm luôn thuyết vô ngã. Nhưng, cả ở mặt triết học và, trên quan điểm Thiền, nếu suy nghiệm kỹ về đời sống của Phật và về diệu lý của Phật tánh, ta không thể không đặt nặng lý Giác Ngộ coi như phần có ý nghĩa nhất, cốt yếu nhất, và lợi lạc nhất của Phật giáo. Bởi vậy, dầu hàng Tiểu Thừa luận và hiểu cách nào về cái gọi là Phật giáo nguyên thủy, điều mà Phật thực tâm muốn trao truyền cho các đệ tử phải nói là giáo lý Giác Ngộ. Tuy nhiên, Phật giáo thịnh đạt ở Ấn Độ bao lâu thì khái niệm chủ yếu ấy vẫn y nguyên, nghĩa là

không ngoài phần khai triển của hầu hết kinh điển Đại Thừa. Chỉ sau khi **Bồ Đề Đạt Ma** qua Trung Hoa, khái niệm ấy mới mọc rễ và lớn mạnh lên ở đây thành cái mà nay ta gọi riêng là Phật Giáo **Thiên Tông**. Vậy, nói đúng ra, hoặc trong phạm vi hẹp hơn, ta có thể coi Thiên Tông như mở đầu trang sử ở Trung Hoa. Mầu đất Ấn Độ siêu hình quá, giàu tình thần tưởng tượng ngoan lộng quá để cho cây Thiên có thể đơm bông kết trái được trong hình thức thuần túy như hiện có.

Nêu sự ngộ tánh, tánh Phật hoặc tánh La Hối, làm cứu cánh, Phật chứng tỏ một tinh thần thực tiễn, luôn luôn đi sát với thực tế thường tục, và luôn luôn, trong các bài nói pháp thông thường, đề cao một đời sống điều hòa bằng giới luật. Phật cũng không hề có ý tiết lộ, bằng con đường trí thức hoặc siêu hình, nội dung của Giác Ngộ, phải tự chứng lấy, không thể giải thích được. Phật không bao giờ quên nêu cao ý nghĩa của tự chứng, vì chứng Niết Bàn hoặc chứng đạo là bản thân mình chứng lấy, bằng tự lực và trong nội tâm mình. Bốn Diệu đế hoặc Mười Hai Nhân Duyên hoặc giáo lý Vô Ngã chỉ là người hướng đạo trí thức chỉ con đường thực hiện sinh hoạt Phật giáo. Một giáo lý như vậy không thể có chút giá trị thực dụng nào hết trừ phi cuối cùng nó đưa đến Giác Ngộ.

Phật không bao giờ nghĩ rằng đồ chúng sau này lại có thể đặt chọn điểm tâm yếu của Phật pháp trên những tạo tác ấy của khối óc, những tạo tác không thể tự đứng vững nếu không được nội tâm hỗ trợ. Tám Chánh Đạo, Phật coi như người hướng đạo luân lý chỉ con đường đến Giác Ngộ. Người thiện kiến nhìn vào Phật giáo không thể thấy gì khác hơn ngoài ý nghĩa đạo đức sẽ chấp Phật giáo làm một thứ học thuật luân lý. Họ coi Phật giáo như một thứ triết lý thực nghiệm luận, và lãng già như một đoàn thể của những

người tu theo luân lý. Họ ca tụng Phật như người sáng tạo một hệ thống tôn giáo có tinh thần khoa học, không nhiễm phải những dị đoan về đạo thường nảy nở bao trùm quanh tôn giáo. Nhưng nghiêm kỹ, những kiến giải ấy không hoàn toàn đúng với lời Phật dạy ; chúng chỉ phản ánh một khía cạnh, không kiến chiếu được cái toàn thể. Nếu, cùng với những nhận xét trên, người ta nêu thêm sự hành Thiền – *dhyana* – một yếu tố của Phật giáo, sự phán đoán có thể nói là đạt lý ; tuy nhiên, cả đến *dhyana* cũng chỉ là một hình thức luyện tâm mở đường chứng cứu cánh Niết Bàn. *Dhyana*, tự nó, không phân biệt Phật giáo với những hệ thống triết giáo khác thịnh hành ở Ấn Độ khi Phật còn tại thế. Cho nên muốn hiểu Thiền như đạo Giác Ngộ thể hiện trọn vẹn lý tánh của pháp Phật, ta phải chờ hưng khởi lên trào lưu Đại Thừa giáo. Và khi trào lưu này du nhập vào Trung Hoa theo gót Bồ Đề Đạt Ma là khai diễn lên cái mà nay ta được biết dưới danh từ Thiền Đạo.

I. TRƯỚC BỒ ĐỀ ĐẠT MA

Tương truyền khởi nguyên của đạo Thiền ở Ấn Độ diễn ra như sau : Ngày kia, tại ngọn núi Kên Kên (Linh Thứu) Thích Ca Mâu Ni lên tòa nói Pháp. Lần này Phật không dài dòng luận giải, Phật chỉ đưa lên trước pháp hội một cành hoa do một cư sĩ mới dâng cúng, im lìm không nói một lời. Không ai hiểu ý Phật ra sao, chỉ trừ tôn giả Ca Diếp lặng lẽ mỉm cười như ngấm thâm ngộ ý nghĩa của lời dạy im lặng, nhưng hùng hồn ấy của Đức Thế Tôn. Phật bèn bảo ông Ca Diếp : “Ta có kho tàng quý nhất, tâm linh siêu việt, nay ta trao cho ông, tôn giả Ca Diếp”.(1)

(1) Nguyên tác : “Ngã hữu chánh pháp nhãn tạng, Niết bàn diệu tâm, vi diệu pháp môn, thực tướng vô tướng, kim phó chúc ma ha Ca Diếp”. Nghĩa :

Các nhà tu Thiền chánh thống thường nhắm mắt nắm lấy câu chuyện ấy làm điểm khai thông, câu chuyện, theo họ, hàm ẩn cái diệu tâm của Phật cũng như huyền chỉ của Thiền. Vì lẽ Thiền tự coi là cốt tủy của Phật giáo, và trực tiếp được Phật truyền tâm ấn cho vị đại đệ đệ tử là Ca Diếp, nên tự nhiên đồ chúng của phái này đặc biệt hướng đến giây phút truyền thừa giữa sư và đệ. Đại khái ta biết Ca Diếp thừa tiếp Phật làm thượng thủ thống lãnh tăng chúng về phương diện tín ngưỡng, như về câu chuyện truyền tâm ấn Thiền, ta không có một sử liệu nào trong khối văn khố Phật giáo Ấn Độ hiện còn lưu trữ. Theo chỗ tôi biết, câu chuyện trên được đặc biệt nêu lên lần đầu tiên trong một bộ Thiền sử Trung Hoa gọi là **Quảng đăng lục**(1) vào năm 1029, và cả trong bộ **Truyền pháp chánh tông ký** của **Khế Tung** soạn năm 1064, trong bộ này, soạn giả duyệt lại sử kiện trên coi như hoàn toàn không xác thực. Trong bộ **Truyền Đăng lục**, soạn năm 1004, là bộ Thiền sử cổ nhất hiện còn, tác giả không đá động gì đến sự đặc truyền tâm ấn Thiền ấy trong đời Phật. Vì lẽ tất cả các bộ sử cổ hơn về Thiền nay đều thất lạc, ta không tiện quyết đoán truyền thống Thiền khởi đầu trên đất Trung Hoa vào thời nào. Chắc rằng giữa hàng tu Thiền người ta mới bàn đến sau này, khi đạo Thiền đã lập tông khai giáo vững chắc trên đất Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ VIII.

Đương thời, hẳn họ thấy cần phải dựng lên một truyền kỳ như vậy cốt phong uy tín cho Thiền Tông, vì Thiền càng hưng thịnh, uy thế và ảnh hưởng thấm nhuần đến đại chúng,

"Ta có kho tàng con mắt của chánh pháp, tâm huyền diệu của Niết Bàn, cửa pháp vi diệu, thực tướng vô tướng, nay đem trao lại cho đại Ca Diếp". Truyền thuyết này được gọi là "niêm hoa vi tiếu", nghĩa là Phật giơ lên cành hoa, và Ca Diếp mỉm cười. Tâm ấn Thiền phát sanh từ đó. (D.G.)

(1) Soạn giả là Li Tsun Hsu (?)

thì các tông phái hiện có đâm ganh ty, và kích bác Thiên không có một sự tích đủ tín lực nào về sự truyền thừa trực tiếp của Bốn Sư như các môn nhân từng rao truyền. Sự thế tự nhiên là vậy, nhất là khi Thiên chủ trương uy tín tối hậu của đạo cốt ở sự tự chứng và nội chứng, và coi nhẹ hẳn phần giáo huấn của kinh và luận. Ở điểm này, Thiên nhất quyết không cùng ; nhưng không vì tinh thần phê phán và độc lập ấy mà Thiên không cần biết đến uy tín của Phật giáo lịch sử, và mong tìm ra một sự tích khả dĩ chứng thị Phật phó chúc Thiên cho Đại Ca Diếp, và từ Ca Diếp tâm ấn Phật được tiếp tục truyền thừa đến tổ thứ hăm tám là Bồ Đề **Đạt Ma**, sơ tổ Thiên Trung Hoa. Ấy thế là các sử gia Thiên lập lên hăm tám dòng Tổ Thiên Trúc trong khi, theo các tông phái khác, chỉ có hăm ba hoặc hăm bốn vị Tổ kể từ vị khai tông. Đã có sự truyền thừa giữa Phật và Ca Diếp, các sử gia còn cần phải lấp đầy khoảng trống giữa tổ thứ hăm ba hoặc hăm bốn và cả Bồ Đề Đạt Ma nữa, được tôn là tổ thứ hăm tám.

Theo quan niệm phê bình hiện đại, Thiên phát xuất từ Bồ Đề Đạt Ma ở Trung Hoa hay từ Phật ở Ấn Độ, điều ấy không mấy quan trọng, nhất là vì Thiên nắm một chân lý và có một giá trị lâu đời. Cũng vậy, theo quan điểm của các sử gia từng dôi ngược trong tinh thần khoa học đến đầu nguồn của trào lưu tư tưởng rốt cùng đưa đến đạo Thiên, họ thấy không gì cần hơn là tìm ra mối dây hợp lý xâu liền lý Giác Ngộ của Đại Thừa Ấn Độ với sự ứng dụng của người Trung Hoa trong đạo sống thiết thực hằng ngày ; còn dòng tổ truyền thừa Thiên Trúc trước Bồ Đề Đạt Ma do các người tu Thiên dựng lên như thế nào, họ không quan tâm, và chẳng có gì hệ trọng. Tuy nhiên, hễ đã khai tông thành một pháp môn độc lập, không những bằng một bản lĩnh đặc thù mà còn bằng những sự kiện có bằng chứng, có lịch sử, tự nhiên các sử gia

cần vạch ra một tông chỉ truyền thừa liên tục, không đứt đoạn, vì trong Thiền, như ta sẽ thấy sau, không gì thiết yếu bằng sự ấn chứng của sư đối với đệ xác nhận sự chân truyền. Bởi vậy, tôi thiết tưởng hãy coi Thiền như một sản phẩm vun trồng lên trên đất Trung Hoa từ những hột giống Giác Ngộ Ấn Độ, thì khỏi lập nên một pháp hệ truyền thừa Ấn Độ, trừ phi ta muốn lập lên một cách đại khái và hợp lý phần nào mà thôi như tôi đã làm ở những bài luận trước.

Hai mươi tám dòng tổ Thiền Thiên Trúc được coi như thuộc hệ thống truyền pháp chánh tông là các vị tổ này :⁽¹⁾

1. Thích Ca Mâu Ni : Sakyamuni
2. Tôn giả Ca Diếp : Mahakasyapa
3. A Nan Đà : Ananda
4. Thương Na Hòa Tu : Sanavasa
5. Ưu Ba Cúc Đa : Upagupla
6. Đề Ca Đa : Dhritaka
7. Di Giá Ca : Micchaka
8. Phật Đà Nan Đề : Buddhanandi
9. Phật Đà Mật Đa : Buddhamitra
10. Hiếp Tôn Giả : Bhikshu Parsva
11. Phú Na Dạ Sa : Punyayasas
12. Mã Minh : Asvaghosha
13. Ca Tỳ Ma La : Bhikshu Kapimala
14. Long Tho : Nagarjuna
15. Ca Na Đề Bà : Kanadeva
16. La Hâu La Đa : Arya Rahulata

(1) Tên Việt phiên âm theo bộ Thiền uyển kế đăng lục của Việt Nam.
(D.G.)

17. Tăng Già Nam Đề : Samghanandi
18. Già Đa Đa Xá : Samghayasas
19. Cưu Ma La Đa : Kumarata
20. Xà Dạ Đa : Jayata
21. Bà Tu Bàn Đầu : Vasubandhu
22. Ma Noa La : Manura
23. Hạc Lạc Na : Haklenayasas
24. Sư Tử Ty Khưu : Bhikshu Simha
25. Bà Xá Tư Đa : Vasasita
26. Bát Như Mật Đa : Punyamitra
27. Bát Nhã Đa La : Prajnatarata
28. Bồ Đề Đạt Ma : Bodhidharma.

Để phù hợp với quan điểm Thiền “*được Phật truyền riêng tâm ấn ngoài giáo lý văn tự*” các sử gia Thiền còn đẩy lui cuộc truyền thừa trước cả Thích Ca Mâu Ni ; vì theo truyền thuyết lưu hành giữa hàng Phật tử ban sơ thì ít nhất có đến sáu cổ Phật ra đời trước Phật của kiếp hiện tại là vị Mâu Ni dòng họ Thích ; và mỗi vị cổ Phật ấy đều có lưu lại một bài **kệ phó pháp** được khẳng khẳng lưu giữ trong Thiền sử. Mà nếu sáu vị quá khứ Phật có kệ thì tại sao chư tổ sau, tất cả, từ Thích Ca đến Đạt Ma, lại không có kệ được ? Hoặc giả nếu đôi vị nào đó có kệ, tại sao những vị khác lại không có ? Nên tất cả đều có lưu lại kệ phó pháp, trước có lời mở đầu như vậy : “Nay ta trao lại người kho tàng con mắt của chánh pháp, người khá giữ lấy, và ghi nhớ luôn luôn”. Chắc hẳn đó toàn là sáng tạo lòng bông của những sử gia Thiền đầu tiên, hẳn vì khích lệ bởi lòng tin quá nhiệt thành đối với mỗi đạo chánh thống nên đã cực luyện ngọn bút tường tượng đến cao độ như vậy.

Theo tác giả bộ *Truyền pháp chánh tông ký* thì người

dịch những bài kệ của chư tổ ấy là *Chi Cương Lương lâu* ở đời Tiên Ngụy, và *Na Liên Đa Xá* ở đời Đông Ngụy, người đầu gốc ở Trung bộ Ấn Độ và người sau ở Kaboul. Tác phẩm của hai Ngài là bộ *Tục pháp ký* đã bị thất lạc sau những vụ pháp nạn liên miên trong các triều đại đương thời, nhưng sự tích chư tổ còn dẫn lại ít ra trong hai bộ, *Bưu Lâm Truyện* và *Thánh Trụ Chí*, cả hai ra đời trước bộ *Truyền Đăng Lục* có dẫn chiếu lại, và cả hai lại cũng thất lạc nốt một thời gian sau Khế Tung, ở đời nhà Tống. Nền hiện nay, *Truyền đăng lục* là bộ Thiên sử cổ nhất có ghi chép rành rẽ hăm tám vị tổ sư Thiên Trúc cùng những bài *kệ phó pháp*.

Xin cử làm thí dụ hai trong số sáu bài kệ của sáu vị Tổ Sư Phật ; vị Phật đầu tiên là **Tì Bà Thi** nói kệ rằng :

Từ trong vô tướng người thọ sanh

人從無相中受生

Tự hơi huyễn sanh ra hình tượng

猶如幻由諸形像

Người huyễn, tâm thức bốn lai không

幻人心識本來無

Tội phước đều không chẳng chỗ trụ

罪福皆空無所住

Bài kệ của vị cổ Phật thứ sáu là Phật Ca Diếp tiên bối của Thích Ca Mâu Ni, là như vậy :

Tánh của chúng sanh toàn thanh tịnh

一切眾生性清淨

Xưa đã không sanh nay chẳng diệt

從來無生無可滅

Chỉ thân tâm này mới huyễn sanh

即此身心是幻生

Trong huyền hóa vẫn không tội phước

幻化之中無罪福

Khi Phật của kiếp hiện đại của chúng ta là Thích Ca truyền chánh pháp cho tôn giả Ca Diếp, Ngài nói kệ vậy :

Pháp vốn là pháp chẳng pháp

法本法無法

Chẳng pháp pháp cũng là pháp

無法法亦法

Nay ta trao cái chẳng pháp

今付無法時

Pháp có bao giờ là pháp ?

法法何曾法

Tổ thứ sáu là Đề Ca Đa phó kệ rằng :

Thông đạt bản thể tâm

通達本法心

Không pháp không chẳng pháp

無法無為法

Ngộ rồi như chưa ngộ

悟了同未悟

Không tâm cũng không pháp

1無心亦無法

Tổ thứ hăm hai là Ma Noa La phát biểu :

Tâm theo muốn cảnh chuyển

心隨萬境轉

Chuyển đâu cũng chẳng mờ

轉處實能幽

Theo dòng nhận được tánh

隨流認得性

Không mừng cũng chẳng lo

無喜亦無憂

Ta nhận lại, ở những bài kệ trên, dòng tư tưởng khu biệt của Đại Thừa giáo đúng như trào lưu thanh hành ở Ấn Độ. Như đã nói trước, một khi đặt nặng vấn đề giáo lý thì Thiền quả không có gì gọi là đặc biệt, là độc đáo, đáng được đề ra ; vì lý do tồn tại của Thiền cốt ở tâm chứng, không phải ở triết luận có hệ thống, hoặc giáo điều tinh chế thành khái niệm. Thiền chỉ có một khi mọi suy luận của Đại Thừa giáo được nghiền nát thành sự kiện sống hằng ngày, và trực tiếp thể hiện sinh hoạt tâm linh của con người. Điều ấy chỉ có được sau khi Phật giáo được chuyển sang màu đất Trung Hoa, được dân tộc chất phác này vun trồng lại theo bấm tánh riêng, không nhận nuốt trọn thứ truyền thống Ấn Độ khó tiêu. Lối cảm nghĩ thông dụng trong những bản văn gọi là kệ phó chúc của chư tổ trên không cảm nổi tâm hồn Trung Hoa, nên một khi thâm ngộ rồi, họ muốn diễn lại theo ý riêng, muốn sống lại theo tinh lý tự nhiên của họ, thay vì giữ nguyên như một món hàng nhập cảng không nằm trong tâm khảm dân tộc.

Khi **Bổ Đề Đạt Ma** trao thông điệp cho môn đồ, tương truyền Tổ có bài kệ như vậy :

Ta vốn qua Trung thổ

吾本來茲土

Trao pháp cứu mê tình

付法救迷情

Một hoa năm cánh trở

一花開五葉

Trái kết tự nhiên thành

結果自然成

Phải chăng, ở hai chữ “trái kết”, Đạt Ma báo trước hậu vận cực thịnh của Thiền ở Trung Hoa ? Còn “năm cánh” chừng như chỉ vào năm vị tổ sư Trung Hoa sau Đạt Ma khi thiền được thừa nhận như một pháp môn chân truyền mang nặng một sứ mạng thù thắng. Hoặc bài kệ ấy là một sám ngữ thật sự của chính Đạt Ma, hay do một sử gia Thiền nào đó ngụy tạo ra sau đời Lục Tổ Huệ Năng, ta không tiện quyết định. Có điều chắc chắn được xác nhận trong lịch sử là tông chỉ Đạt Ma bắt từ đó nhập tịch Trung Hoa, và gần hai trăm năm sau ngày tổ viên tịch được dân tộc này đồng hóa một cách tốt đẹp nhất theo tinh ý riêng của họ. Thiền, dưới hình thức hiện có, không thể chín mùi ở đâu khác ngoài đất Trung Hoa. Đất Ấn Độ quá siêu hình, dễ buông trôi theo tưởng tượng thần bí. Đó là đất dụng võ của Duy Thức, của Chân Ngôn, của Hoa Nghiêm, hoặc của Không luận. Còn Thiền phải cần đến một tâm hồn từng thấm nhuần trong tư tưởng Lão Trang, mà vẫn không thể tách ngoài những tình tiết của cuộc sống thường ngày. Điềm đạm, hào sảng, chơn chất phần nào, và còn bình thản mãn tiệp và quán bình đúng mức nữa, đó là những đức tánh cần phải có để đưa Thiền đến hiện trạng. Nghĩa là nếu Phật giáo Đại Thừa theo kiểu của Long Thọ và Mã Minh, và các bộ kinh Duy Ma, Bát Nhã v.v... nhất là bộ Lăng Già, không được thiên tài Trung Hoa luyện chế lại thì chắc chắn Thiền không bao giờ xuất hiện như vậy được.

Ở đây tôi tưởng nhằm lúc đề lên bằng đôi thí dụ cụ thể phương pháp dạy đạo của Ấn Độ khác như thế nào với phương pháp “đặc biệt Tàu” của thiền Tông trong việc chứng minh chân lý Thiền. Như tôi từng lưu ý, Phật giáo, dấu nguyên thủy hay cấp tiến, là đạo tự do và giải thoát, và mục

đích tối hậu hướng đến là cởi mở tâm trí tất cả buộc ràng để nó có thể động dụng dọc ngang theo thể tánh tự nhiên. Đó gọi là *tâm vô trụ*.⁽¹⁾ Khái niệm ấy quả có tiêu cực phần nào, vì chỉ nhằm mở trói cho trí và tình, nhưng cảm giác bao hàm trong đó lại tích cực, và mục đích cuối cùng chỉ đạt tới khi tâm trí được phục hoàn trong thể hoạt dụng bốn lai. Tâm trí ta, tự nó, nó biết phải làm như thế nào, nên những gì ta phải làm chỉ là xóa bỏ tất cả chương ngại mà vì vô minh ta đem chồng chất trên nó. “*Buông xuống đi*”, đó là điệp khúc muôn đời rền vang trong giáo lý Phật giáo.

Sau đây là kỹ thuật Phật giáo Ấn Độ gây ấn tượng ấy trong ta :

Một thầy bà la môn tên là Móng Tay Đen mang đến cúng Phật hai cây bông nguyên cành rễ khổng lồ, thầy dùng phép thần thông nắm chặt mỗi tay một cây. Phật gọi tên, thầy dạ, Phật liền bảo : “*Buông xuống đi !*”. Thầy bà la môn bỏ cây hoa tay trái xuống trước mặt Phật. Phật lại bảo buông xuống nữa. Thầy bà la môn bạch : “Tôi có gì đâu nữa mà buông bỏ. Phật muốn dạy gì ?” Phật đáp : tôi không hề bảo thầy buông hết mấy cây hoa, tôi bảo thầy bỏ là bỏ sáu căn sáu trần sáu thức. Khi thầy bỏ được hết đến không có gì nữa để bỏ, đó là lúc thầy thoát ly tất cả ràng buộc của sanh tử luân hồi.

Khác với lối nói rõ, quá khúc chiết của Phật, câu chuyện sau đây của *Triệu Châu*,⁽²⁾ thẳng và gọn, giải quyết vấn đề một cách dứt khoát nhất :

(1) A pratishṭita cittam.

(2) Triệu Châu (778–897) là một trong số những Thiền sư đầu tiên xuất hiện đầu nhà Đường trong khi thế tung bùng của Thiền Tông đang hồi hưng khởi. Sư thọ đến 120 tuổi. Những bài nói pháp của sư lúc nào cũng ngắn, nhằm thẳng vào trọng, và lời đáp của sư nổi tiếng hồn nhiên mà tinh tế, khó lường hội.

Có ông tăng đến hỏi Triệu Châu lão nhân : “Không mang gì hết đến đây thì thế nào ?”.

Châu đáp : “Buông xuống đi”.

Ông tăng bạch lại : “Một vật chẳng mang theo thì buông xuống cái gì ?”.

Châu nói : “Buông chẳng xuống thì dơ lên đi”.

放不下挑起來

Các Thiền sư khoái nói nghịch. Lời đáp của Triệu Châu ở đây là một nghịch lý điển hình.

Vấn đề giải thoát đành là hệ trọng, nhưng có cái hệ trọng hơn, đó là câu hỏi này : “Phật là gì ?”. Một khi nắm vững được vấn đề ấy là Phật giáo hoàn tất Phật sự. Các đạo sư Ấn Độ nghĩ gì về Phật ? Đây :

Xưa có một bà lão sống đồng thời với Phật. Bà sanh ra đồng thời với Phật, và ngụ ở khu đông thành phố. Bà tị hiềm Phật thế nào không biết mà không bao giờ muốn gặp mặt Phật. Hễ thấy Phật đi qua đâu là bà ta lánh trốn chỗ khác. Nhưng dầu trốn đâu, đông hay tây, bà vẫn phải gặp Phật, luôn luôn. Bà lấy tay che mặt, và này ! bà thấy Phật qua kẽ tay. Thật là đẹp, và chối lợi làm sao ! Và, cùng đề tài ấy, đây là phép giải của Thiền :

Một ông tăng đến tham vấn sư **Tế An**, một cao đệ của hòa thượng Mã Tổ, và hỏi :

“Thế nào là bốn thân của Lô Xá Na Phật ?”.

Sư bảo : “Ông đưa giùm cái bình nước kia cho tôi”.

Ông tăng liền mang cái tịnh bình dâng lên. Sư bảo : “Ông đem lại để yên chỗ cũ”. Ông tăng mang trả chỗ cũ xong, đặt lại câu hỏi như trước. Sư đáp :

“Cổ Phật ấy đi mất lâu rồi mà !”.

古佛也過去久矣

Hai thí dụ trên đủ nêu rõ chỗ sai khác giữa tâm Thiền Trung Hoa và tinh thần Ấn Độ.

II. SƠ TỔ ĐẠT MA

(-528)

Cuốn sử Thiền mở đầu với **Bồ Đề Đạt Ma** sang Trung Quốc vào năm 520 sau TL, mang theo một thông điệp thù thắng. Thông điệp ấy được tóm tắt bằng mười sáu chữ này :

Chẳng lập văn tự

不立文字

Truyền riêng ngoài giáo

教外別傳

Trỏ thẳng tâm người

直指人心

Thấy tánh thành Phật(1)

見性成佛

Nêu lên cơ bản lập giáo của đạo Thiền khác hẳn với các môn phái Phật giáo khác đương thời có ở Trung Hoa, bốn câu ấy không phải của Đạt Ma mà do đời sau đề ra. Thiếu tài liệu xác đáng, ta không thể quyết đoán tác giả là ai.

(1) “Đạo truyền riêng ngoài kinh điển, trực tiếp, không qua chữ nghĩa, nhắm thẳng vào nội tâm, kiến chiếu vào tự tánh để thành Phật”. Hai câu đầu định cơ bản lập tông, hai câu sau định phương pháp thể nghiệm. Vì “giao ngoại biệt truyền” nên không y cứ theo kinh điển ; vì “bất lập văn tự” nên không cấu tạo tư tưởng lý luận ; chỉ có “kiến tánh” là “thành Phật” nên không có gì có thể nói được. Đó là khép trực chỉ và tâm truyền vậy. (D.G.)

Theo sử gia Tông Giám (?),⁽¹⁾ tác giả bộ “Pháp chánh truyền của Phật Thích Ca”, soạn năm 1257, và soạn theo quan điểm Thiền Thai Tông, đó là sáng kiến của Nam tuyền Phổ nguyên ; chắc rằng công thức ấy ra đời khi Thiền đang hồi cực thịnh ở Giang Tây và Hồ Nam với các đại sư Mã Tổ, Bách Trượng, Huỳnh Bá, Thạch Đầu và Dược Sơn ; và từ đó thông điệp ấy được coi là đặc trưng Thiền, mà chính Đạt Ma là người chủ xướng đã phá tinh thần ấy cho Phật tử Trung Hoa. Nhưng những người này thường chỉ một mặt học kinh, một mặt hành Thiền. Họ không am tường phép “trực chỉ” của Thiền là phương pháp nhắm thẳng vào trung tâm Giác Ngộ, và chứng đến Phật tánh không qua quá nhiều cấp bậc chuẩn bị như ở các tông phái khác.

Về sự tích của **Bồ Đề Đạt Ma**, ta được biết qua hai nguồn tài liệu. Trước hết là tài liệu của luật sư Nam Sơn **Đạo Tuyên** trong *Cao Tăng Truyện*, soạn vào năm 645, đầu đời nhà Đường, và được coi là tài liệu cổ nhất hiện có. Tác giả là tổ sư khai sáng Luật Tông ở Trung Hoa, và là một học giả uyên bác ; tuy nhiên, ông sống ở thời Thiền chưa lập tông, Thiền Tông mới được xây dựng lên sau này với lục tổ Huệ Năng, thuở ấy mới lên chín tuổi khi Đạo Tuyên soạn bộ “truyện”. Nguồn tài liệu thứ nhì là *Truyền Đăng Lục* do Đạo Nguyên soạn năm 1004, đầu đời nhà Tống. Sách do một Thiền sư viết ra khi Thiền đã được đồng thanh thừa nhận như một pháp môn riêng, và chuyên ghi chép những câu nói và việc làm của các Thiền sư. Trong bộ “lục”, tác giả thường dẫn chiếu để thêm uy tín những bộ sách Thiền cổ hiên nay đã thất lạc hết, chỉ còn lại tên sách.

Đĩ nhiên là hai bộ sử ấy chép sai khác hẳn nhau ở nhiều điểm về tiểu sử Bồ Đề Đạt Ma. Bộ đầu (truyện) được soạn

(1) Tsung Chien

ra khi Thiên chưa định xong cơ bản lập tông, còn bộ sau (lục) là của một Thiên sư. Trong bộ “truyện”, Đạt Ma, tổ khai sáng thiền, chỉ được trình bày như những tu sĩ Phật giáo khác lỗi lạc ở nhiều mặt, như phiên dịch, luận sư, luật sư, du già sư, có nhiều phép thần thông, v.v... và như vậy là Đạt Ma không thể chiếm được trong lịch sử một địa vị bất tụy nào khác hơn hàng “cao tăng” khác. Ông chỉ được mô tả như một pháp sư chuyên thiền định, mà thiền định ở đây chẳng qua chỉ là phép hành thiền cổ truyền của môn đồ Tiểu thừa giáo.(1)

Đạo Tuyên không nắm được yếu chỉ của thông điệp Đạt Ma, dầu rằng ông có thể nhận ra trong ấy có cái gì hoàn toàn khác hơn cái thường gọi là “bốn thiền tám định”. Nên vịn vào đó nhiều nhà chú giải cho rằng trong sự tích Đạt Ma của Đạo Tuyên ít có gì gọi được là Thiền xứng đáng với vị tổ khai tông Thiền Đông Độ, rằng Đạt Ma không thể được trọng vọng vậy như đồ chúng từng rao truyền. Nói thế e oan cho Thiền mà oan cho cả Đạo Tuyên luật sư, vì luật sư đâu có ý định viết trước cho Thiền một cuốn sử khi Thiền chưa công nhiên khai tông lập giáo dưới danh hiệu ấy. Luật sư không phải là một sử gia tiên tri. Dầu sao, nếu sự tích của Đạo Nguyên có nhiều tình tiết khó tin, nhất là về đoạn đời của Tổ trước ngày Đông Độ, ta có lý do tin được rằng hầu hết sự tích Đạt Ma của Đạo Nguyên sau ngày Đông độ đáng có giá trị lịch sử. Xét như vậy tức đem Đạo Tuyên bỏ khuyết cho Đạo Nguyên. Bằng không, không gì phản tỉnh thần phê phán vô tư hơn là thiên bên này bỏ bên kia, không cân nhắc đúng mức tất cả những điều kiện lịch sử khác nhau góp phần vào việc cấu tạo mỗi sự tích ấy.

Theo Đạo Tuyên, Bồ Đề Đạt Ma có lưu lại nhiều bút

(1) tức 4 Thiền 8 Định, coi trang 127.

Theo sử gia Tông Giám (?),⁽¹⁾ tác giả bộ “Pháp chánh truyền của Phật Thích Ca”, soạn năm 1257, và soạn theo quan điểm Thiền Thai Tông, đó là sáng kiến của Nam tuyền Phổ nguyên ; chắc rằng công thức ấy ra đời khi Thiền đang hồi cực thịnh ở Giang Tây và Hồ Nam với các đại sư Mã Tổ, Bách Trượng, Huỳnh Bá, Thạch Đầu và Dược Sơn ; và từ đó thông điệp ấy được coi là đặc trưng Thiền, mà chính Đạt Ma là người chủ xướng đã phá tinh thần ấy cho Phật tử Trung Hoa. Nhưng những người này thường chỉ một mặt học kinh, một mặt hành Thiền. Họ không am tường phép “trực chỉ” của Thiền là phương pháp nhắm thẳng vào trung tâm Giác Ngộ, và chứng đến Phật tánh không qua quá nhiều cấp bậc chuẩn bị như ở các tông phái khác.

Về sự tích của **Bồ Đề Đạt Ma**, ta được biết qua hai nguồn tài liệu. Trước hết là tài liệu của luật sư Nam Sơn **Đạo Tuyên** trong *Cao Tăng Truyện*, soạn vào năm 645, đầu đời nhà Đường, và được coi là tài liệu cổ nhất hiện có. Tác giả là tổ sư khai sáng Luật Tông ở Trung Hoa, và là một học giả uyên bác ; tuy nhiên, ông sống ở thời Thiền chưa lập tông, Thiền Tông mới được xây dựng lên sau này với lục tổ Huệ Năng, thuở ấy mới lên chín tuổi khi Đạo Tuyên soạn bộ “truyện”. Nguồn tài liệu thứ nhì là *Truyền Đăng Lục* do Đạo Nguyên soạn năm 1004, đầu đời nhà Tống. Sách do một Thiền sư viết ra khi Thiền đã được đồng thanh thừa nhận như một pháp môn riêng, và chuyên ghi chép những câu nói và việc làm của các Thiền sư. Trong bộ “lục”, tác giả thường dẫn chiếu để thêm uy tín những bộ sách Thiền cổ hiện nay đã thất lạc hết, chỉ còn lại tên sách.

Đĩ nhiên là hai bộ sử ấy chép sai khác hẳn nhau ở nhiều điểm về tiểu sử Bồ Đề Đạt Ma. Bộ đầu (truyện) được soạn

(1) Tsung Chien

ra khi Thiên chưa định xong cơ bản lập tông, còn bộ sau (lục) là của một Thiên sư. Trong bộ “truyện”, Đạt Ma, tổ khai sáng thiền, chỉ được trình bày như những tu sĩ Phật giáo khác lối lạc ở nhiều mặt, như phiên dịch, luận sư, luật sư, du già sư, có nhiều phép thần thông, v.v... và như vậy là Đạt Ma không thể chiếm được trong lịch sử một địa vị bất tụy nào khác hơn hàng “cao tăng” khác. Ông chỉ được mô tả như một pháp sư chuyên thiền định, mà thiền định ở đây chẳng qua chỉ là phép hành thiền cổ truyền của môn đồ Tiểu thừa giáo.(1)

Đạo Tuyên không nắm được yếu chỉ của thông điệp Đạt Ma, dầu rằng ông có thể nhận ra trong ấy có cái gì hoàn toàn khác hơn cái thường gọi là “bốn thiền tám định”. Nên vịn vào đó nhiều nhà chú giải cho rằng trong sự tích Đạt Ma của Đạo Tuyên ít có gì gọi được là Thiền xứng đáng với vị tổ khai tông Thiền Đông Độ, rằng Đạt Ma không thể được trọng vọng vậy như đồ chúng từng rao truyền. Nói thế e oan cho Thiền mà oan cho cả Đạo Tuyên luật sư, vì luật sư đâu có ý định viết trước cho Thiền một cuốn sử khi Thiền chưa công nhiên khai tông lập giáo dưới danh hiệu ấy. Luật sư không phải là một sử gia tiên tri. Dầu sao, nếu sự tích của Đạo Nguyên có nhiều tình tiết khó tin, nhất là về đoạn đời của Tổ trước ngày Đông Độ, ta có lý do tin được rằng hầu hết sự tích Đạt Ma của Đạo Nguyên sau ngày Đông độ đáng có giá trị lịch sử. Xét như vậy tức đem Đạo Tuyên bỏ khuyết cho Đạo Nguyên. Bằng không, không gì phản tỉnh thân phê phán vô tư hơn là thiên bên này bỏ bên kia, không cân nhắc đúng mức tất cả những điều kiện lịch sử khác nhau góp phần vào việc cấu tạo mỗi sự tích ấy.

Theo Đạo Tuyên, Bồ Đề Đạt Ma có lưu lại nhiều bút

(1) tức 4 Thiền 8 Định, coi trang 127.

tích hoặc danh ngôn chắc còn lưu hành trong thời đại của tác giả *Cao Tăng truyện*, nhưng bản văn đáng tin nhất của vị tổ sư Thiền hiện còn lưu giữ là một văn kiện rất ngắn được chép lại cả ở *Cao Tăng truyện* cũng như *Truyền Đăng lục*. Có nhiều bài luận khác được gán cho Đạt Ma,⁽¹⁾ nhưng mặc dầu thẩm nhuần Thiền vị, hầu hết là giả tạo, ngoại trừ một bài tôi nghĩ rằng có thể là chánh hiệu : đó là bài “*luận về phép an tâm*”. Cùng với văn kiện nói trên, thường gọi là “*bốn quán hạnh*”, chúng ta chỉ có hai bản văn coi như do Đạt Ma truyền lại vậy. Nhưng tôi không tin rằng “*bốn quán hạnh*” là ngôn tuyệt kỹ của Thiền Đạt Ma có huyền lực đưa thẳng ta vào trung tâm Thiền pháp ; dầu vậy tôi xin đưa ra đây một bản dịch, vì đó là một bài luận đáng tin nhất của Đạt Ma, sơ tổ Thiền Trung Hoa.

Như đã nói trước, có hai dị bản “*bốn quán hạnh*”,⁽²⁾ một bản trong *Truyện* của Đạo Tuyên và một bản trong *lục* của Đạo Nguyên, không hợp nhau ở đôi điểm. Cái cốt thì vẫn vậy, nhưng chi tiết chẳng đồng. Vậy thử hỏi : bản nào là thứ thiệt ? Tính theo tuổi tác thì *Truyện* ra đời trước *Lục*, nhưng *Lục* vẫn phải “sao lục” những tài liệu nào có trước nó. Ta không có cách nào quyết định mức độ đáng tin của những tài liệu tham cứu, nên tin *lục* của *Truyện* chưa hẳn là tuyệt đối. Vậy, để xét giá trị tương đối của hai dị bản trên, ta chỉ có cách đắc sách nhất là thử so sánh phần văn chương của hai bản ấy để mỗi bản có thể phô rõ chân tướng trong ánh sáng. Kết quả tôi đạt đến là tác giả *Cao Tăng truyện* đã dùng tài liệu y như trong *Truyền Đăng Lục*, nhưng tài liệu trong *Lục* gần với nguyên tác hơn, trừ phi có bản nào khác

(1) Đó là bộ *Thiếu Thất lục môn* (sáu cửa *Thiếu Thất*) gồm có sáu bài luận tương truyền do Đạt Ma soạn thảo. Xem bài “Ngộ” ở phần tiếp theo, trang 371. (D.G.)

(2) *Tứ quán hạnh*. cũng gọi là “*nhi nhập*”, hai đường vào. (D.G.)

hơn mà tôi không biết. Sờ dĩ tôi quyết định vậy vì bản văn của Đạt Ma dường như đã được tự ý “nhuận sắc” nhiều lắm trong ấn bản của *Đạo Tuyên*, lời văn đẹp hơn, cô đọng hơn, sắc bén hơn, và chải chuốt hơn. Nên tôi đưa ra bản dịch sau đây theo tài liệu của *Đạo Nguyên trong Truyền Đăng Lục*, nghĩ rằng tác giả có nhiều lý do sao đúng theo bản chánh :

Pháp Sư (Bồ đề Đạt Ma) là con thứ ba của một vị đại vương bà la môn ở Nam Thiên Trúc thuộc Tây Vực. Thần huệ sáng thông, nghe đâu ngộ đó, ông nuôi chí cầu pháp Đại Thừa, trút lớp áo trắng cư sĩ khoác lên mảnh nâu sòng, quyết làm hưng thịnh hột giống thánh. Thoải mái trong lòng, thông suốt thể sự, trong ngoài sáng rõ, đức hạnh vượt ngoài khuôn mẫu thế gian, ông đau lòng trước cảnh suy vi của thánh giáo ở các nước ngoài, bèn băng núi vượt biển qua du hóa ở Trung Hoa nước Ngụy. Kẻ hằng tâm ai cũng tị theo, còn người thiện cận sanh lòng chê trách.

Thời ấy có hai ông Đạo Dục và Huệ Khả tuy thuộc hàng hậu sanh tuổi nhỏ mà tuấn tú, chí lại cao xa, duyên may gặp được Pháp Sư bèn ở đó phụng sự nhiều năm, hết lòng tu học chỉ mong Sư chỉ bảo. Pháp Sư thương họ tình thành bèn chỉ cho chân đạo :

*Đây là phép an tâm
 Đây là phép phát hạnh
 Đây là phép thuận vật
 Đây là phương tiện.*

Đó là phép an tâm của Đại Thừa giáo, cần thận chớ hiểu lầm.

An tâm đó, đó là BÍCH QUAN(1)

(1) Đó là hai chữ tinh yếu nhất của Đạt Ma, tôi để nguyên, không dịch, sẽ giải thích sau.

*Phát hạnh đó, đó là tứ hạnh
Thuận vật đó, đó là phòng ngừa sự chê gièm
Phương tiện đó, đó là khiến mình đừng chấp trước.
Đó là số đo lược thuật lại như vậy.(1)*

Phàm vào đạo có nhiều đường, nhưng nói cho cùng không ngoài hai đường này, là LÝ NHẬP và HẠNH NHẬP.

I. LÝ NHẬP là nương theo giáo (kinh điển) để ngộ vào tông (yếu chỉ), tin sâu rằng tất cả sanh linh đều chung đồng một chân tánh, chỉ vì khách trần bên ngoài và vọng tưởng bên trong che lấp nên chân tánh không hiển lộ được. Nếu bỏ vọng theo chân, tinh thần ngưng trụ trong cái định BÍCH QUÁN thì không thấy có ta có người, thánh phàm một bậc như nhau ; nếu một mực kiên cố không lay chuyển, rốt ráo không lệ thuộc vào văn giáo, đó tức là ngầm hợp với lý, hết tâm tướng phân biệt.

Tịch nhiên vô vi gọi là lý nhập.

II. HẠNH NHẬP là nói về bốn hạnh, ngoài ra các hạnh khác đều bao gồm trong ấy. Bốn hạnh là gì ?

- một là báo oán hạnh*
- hai là tùy duyên hạnh*
- ba là vô sở cầu hạnh*
- bốn là xứng pháp hạnh.*

(1) Tác giả đoạn văn hoặc bài tựa nay là Đàm Lâm. Theo giáo sư Tokiwa ở Hoàng gia Đại học Đông Kinh, Đàm Lâm là một học giả uyên bác từng góp phần vào việc dịch nhiều bản văn chữ Phạn. Tên ông cũng được nhắc lại trong bài Đạo Tuyên viết về tiểu sử Huệ Khả. Nếu, do sự nhận diện ấy, Đàm Lâm là một học giả hơn là một sư Thiền, tự nhiên là ông có thể viết bài luận "bốn quân hạnh" ấy mà bản ý thật đã ứng hợp với kiến giải Thiền. Giáo lý "bích quán" dành là đặc biệt của Thiền Tông, nhưng trong bài luận còn có nhiều yếu tố thích hợp với lý Thiền.

1. Sao gọi là **BÁO OÁN HẠNH** ? - Người tu hành khi gặp cảnh khổ nên tự nghĩ như vậy : Ta từ bao kiếp trước buông lung không học, bỏ gốc theo ngọn, trôi giạt theo vật chất, nặng lòng thương ghét, gây hại không cùng. Đời này tuy ta không phạm lỗi, nhưng nghiệp dữ gieo từ trước nay kết trái chín, điều ấy nào phải do trời hoặc người tạo ra đâu, vậy ta đành nhẫn nhục chịu khổ, đừng nên oán trách.

Kinh nói : gặp khổ không buồn.

Vì sao vậy ? Vì thấu suốt (luật nhân quả) vậy. Khi tâm niệm ấy phát ra ấy là ứng hợp với lý. Mượn oán mà hành đạo nên nói là hạnh trá oán.

2. Hai là **TÙY DUYÊN HẠNH**.

Chúng sanh đều do duyên nghiệp mà chuyển thành, chẳng có cái tôi. Mọi nỗi khổ vui đều do nhân duyên sanh. Nếu nay được quả báo tốt, hưởng đủ vinh dự, ấy là do nhân lành thuở trước cảm nên, nay mới được vậy. Hết duyên hết thì lại hoàn không, mừng vui nỗi gì ? Được mất gì đều tùy theo duyên, nhưng tâm người không vì vậy mà được thêm hoặc bớt mất gì.

Nếu thấu đáo được vậy thì gió vui chẳng động, lặng lẽ mà thuận đạo, nên nói là hạnh tùy thuận theo duyên nghiệp vậy.

3. Ba là **VÔ SỞ CẦU HẠNH**.

Người đời mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu.

Bậc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ ở vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không, có gì vui mà cầu được.

Hễ có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong

ba cội khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui ? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tướng, chẳng cầu.

Kinh nói : “Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui”.

Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh không cầu mong

4. Bốn là XỨNG PHÁP HẠNH.

Cái lý thanh tịnh của tự tánh gọi là pháp. (Tánh tịnh chỉ lý, mục chỉ vi pháp).

Tin hiểu lý ấy thì mọi hình tướng hóa thành không, không nhiễm không trước, không bị không thủ.

Kinh nói : Pháp không có chúng sanh, hãy lia chúng sanh cầu. Pháp không có tướng ngã, hãy lia ngã cầu.

Bậc trí vì tin hiểu được vậy thì tùy xứng theo pháp mà hành.

Bốn thể của pháp vốn không tham lận cho nên dầu đem thân mạng và của cải ra mà bố thí vẫn không hối tiếc. Thấu rõ ba cái không thì không còn ý lại và chấp trước. Chỉ cần gạt trừ trần cấu, tùy nghi mà giáo hóa chúng sanh, nhưng không mắc phải hình tướng, thể tức là tự hành, đã lợi người lại thêm trang nghiêm đạo bồ đề. Bố thí đã vậy thì năm độ (Bát Nhã) khác cũng thế. Vì dứt trừ vọng tướng mà hành pháp tu sáu độ, nhưng thật không gì gọi là hành cá, nên nói là hạnh tùy xứng theo pháp.

(Truyền đăng lục, quyển 30)

Giáo lý nhị nhập nói trên chắc đã phỏng theo kinh Kim Cương Định,⁽¹⁾ còn từ quán hạnh là phần diễn rộng đoạn

(1) Dịch ra chữ Hán đời Bắc Lương (397-439), dịch giả không biết là ai.

“hạnh nhập” của bộ kinh. So sánh lời kinh sau đây ta sẽ thấy rõ :

“Phật bảo : Hai đường vào đạo là lý nhập và hạnh nhập.

“Lý nhập là tin sâu rằng tất cả chúng sanh đều đồng nhau một chân tánh, chẳng phải một chẳng phải tất cả, khác nhau chỉ ở chỗ bị che lấp bởi ngoại trần. Chân tánh xưa nay vốn chẳng lại chẳng qua. Hành giả trong một niệm ngưng tụ TỈNH QUÁN sẽ kiến chiếu vào tánh Phật chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải ta chẳng phải người, chung đồng với vật vô giác cũng như giống hàm linh, cùng một thể. Bấy giờ hành giả sẽ kiên tri nơi tâm địa kim cương, rốt chẳng xa lìa, được tịch nhiên vô vi, hết tâm tướng phân biệt. Đó là lý nhập.

“Hạnh nhập là đừng để tâm bôn chôn, u trệ, đừng đắm theo bóng dáng trôi lăn như đợt sóng. Bất cứ đâu cũng giữ tinh thần ngời trong lặng, đừng đuổi theo gì hết. Hãy như đại địa dầu bão tố vẫn bất động. Hãy gột sạch hết tư tưởng vị ngã trong tâm, cứu độ tất cả chúng sanh đưa qua bờ giác. Không sanh tử, không hình tướng, không thủ không xả, không gì đến gì đi trong tâm bồ tát. Khi tâm không có gì đến gì đi là tâm nhập trong cái bốn lai không có nhập. Bồ tát nhập pháp là như vậy đó. Pháp chẳng phải là không, và cái pháp “chẳng không” không thể gạt bỏ coi như không thực. Tại sao ? Cái pháp không chẳng thực có tất cả công năng. Đó chẳng phải tâm, chẳng phải bóng dáng, đó thuần túy là “như”.

So sánh hai bản văn, bạn đọc không tránh khỏi ấn tượng mạnh trước sự thay đổi quan trọng nhất, nổi bật nhất, trong bản văn của Đạt Ma : đổi hai chữ *tỉnh quán* bằng *bích quán*. Bích H có nghĩa là tường vách như trong thành ngữ *bích lũy nan xuyên* là tường thành khó qua, hoặc theo nghĩa bóng

hình dung thái độ đứng thẳng lên : *acala vidyaraja*. Vì lý do nào Đạt Ma đối chữ “tĩnh” là thức dậy, hoặc giác ngộ, ra chữ *bích* là tường, xét ra không có chút liên hệ nào với chữ *quán*. H là xem xét ? Lối ghép chữ mới này thật vô cùng quan hệ, vì nó biến đổi toàn thể tinh thần bản văn.

Luật sư Đạo Tuyên, tác giả *Cao Tăng Truyện*, trong lời bình giải về Thiền, nêu pháp *Đại thừa Bích quán* làm sự nghiệp tuyệt diệu của sư Đạt Ma ở Tàu. Vì thế nên Sư thường được gọi là *Bích quán Bà la môn*, nghĩa là ông sư nhìn vách; và ở Nhật, môn đồ của Thiền Tào Động dường như cũng noi gương vị tị tổ ấy trong khi họ ngồi Thiền mặt xoay vào vách. Tuy nhiên, chắc chắn đó là một lối giải thích quá phiến diện hai chữ *bích quán*, vì nếu cứ ngồi nhìn vách suông như thế làm sao phát động được một phong trào cách mạng sâu rộng như vậy giữa đại chúng Phật tử như Đạo Tuyên đã ghi nhận trong sự tích Đạt Ma ?⁽¹⁾ Làm sao một lối hành đạo vô tội vạ như vậy lại dựng lên được một cuộc chống đối khủng khiếp giữa các nhà học Phật đương thời ? Theo thiền ý, bích quán có một ý nghĩa thâm diệu hơn nhiều, và phải hiểu theo tinh thần đoạn văn sau đây do bộ *Truyện đăng lục* trích dẫn lại theo một tác phẩm gọi là *Biệt ký*, tên gọi chung một số tài liệu riêng có từ trước.

“Sư (Đạt Ma) ban đầu ở chùa Thiếu Lâm chín năm, vì nhị tổ (Huệ Khá) nói pháp chỉ dạy rằng :

Ngoài dứt chư duyên

外息諸緣

(1) Trong *Cao Tăng truyện*, Đạo Tuyên kể rằng Đạt Ma hành cước đến đâu là dạy đạo Thiền cho dân chúng ở đó, nhưng vì thời ấy đất nước đang đắm chìm trong những cuộc cãi vã về từ chương nên nhiều trường hợp u cáo đã xảy ra chống lại thông điệp Thiền của Đạt Ma.

Trong không toan tính

內心無喘

Tâm như tường vách

心如牆壁

Mới là nhập đạo

可以入道

“Huệ Khả trình bày đủ cách hiểu của ông về tánh lý (bốn thể) của tâm, nhưng lần nào Sư cũng một mực bảo “chẳng phải”, mà cũng không bao nói gì về tâm thể vô niệm.

“Ngày kia Huệ Khả nói : “Ta đã dứt hết chư duyên rồi”.

Sư hỏi : “Người không biến thành đoạn diệt (hư vô) chứ?”.

Khả đáp : “Chẳng thành đoạn diệt”.

Sư hỏi lại : “Lấy gì làm tin chẳng phải là đoạn diệt ?”.

Khả đáp : “Do cái biết tự nhiên vậy, còn nói thì chẳng được”.

Sư đáp : “Đó là chỗ bí quyết tâm truyền của chư Phật, người chớ ngờ gì hết”.

Đoạn văn thực đã đúc kết thông điệp đặc biệt hàm ẩn trong giáo lý Đạt Ma, nhờ đó ta có thể tìm ra một lời đáp thỏa đáng phần nào về tinh nghĩa hai chữ *bích quán* : 壁觀. Tự nhiên đó phải là một chữ mới tung ra đương thời, và tất cả cái thần toàn nằm ở chữ BÍCH – một chữ cụ thể làm sao như vẽ lên trước mắt, tuyệt không có gì là trừu tượng, là khái niệm hết. Do đó mà Đạo Tuyên cực tả giáo lý Đạt Ma bằng bốn chữ *Đại Thừa Bích Quán* 大乘壁觀 nghĩa là phép nhìn vách của Đại Thừa giáo. Xét cho cùng chẳng có gì đặc biệt là Thiền trong giáo lý *nhị nhập* và *tứ quán hạnh* của Đạt Ma, mà chính bài học *bích quán* mới đưa Đạt Ma lên ngôi Tổ Sư Thiền Đông Độ.

Tác giả bộ “Pháp chánh truyền của Phật Thích Ca” thích nghĩa *bích quán* là cảnh giới tuyệt đối của tâm, tuyệt không mấy bụi bợn nhơ. Có lẽ đúng vậy, nhưng không biết tác giả dựa vào uy tín nào để giải thích như vậy, hoặc giả tác giả đã nằm lòng nhận xét trên của Đạt Ma đối với Huệ Khả trong đoạn văn *Biệt ký* ? Dấu hiệu bằng cách nào, tình nghĩa của *bích quán* vẫn phải tìm trong thái độ chủ quan của Thiền sư, một thái độ đại định thâm hậu, quyết liệt loại trừ tất cả tướng niệm và hình tướng của giác quan. Thật không gì vô nghĩa hơn chỉ hiểu *bích quán* trên mặt chữ nghĩa là *ngó vách*. Nếu phải tìm hiểu thông điệp kỳ đặc của Tổ sư Thiền Đông độ Đạt Ma qua những di bút hiện còn của Tổ, tôi thiết tưởng phải tìm trong bốn chữ 大乘壁觀 ấy.

Ngoài di bút ấy, là tài liệu duy nhất của Đạt Ma còn lại, ta còn có các bộ kinh Lăng Già, Kim Cương, Kim Cương Định đại khái có thể giúp ta có một ý niệm về chỗ tâm yếu của pháp Thiền Đạt Ma. Khác với các tông phái khác, Thiền không riêng có bộ kinh nào được coi là căn bản dựa vào đó có thể dựng tông mở giáo. Nhưng tổ Đạt Ma trao bốn quyển *Lăng Già* cho người đệ tử đầu tiên là Huệ Khả coi như ký thác tâm ấn Phật kế hợp với đạo Thiền ; và sau ngày Tổ viên tịch, kinh trên được chư Thiền sư đặc biệt tham cứu.⁽¹⁾ Còn kinh *Kim Cương Định*, quan trọng như thế nào đối với triết giáo Thiền, ta dễ thấy rõ qua chính lời Đạt Ma dẫn chiếu lại trong một bản văn của Tổ đã được đề cập trước.

Riêng về bộ *Kim Cương*, thường người ta nghĩ rằng từ ngũ tổ Hoảng Nhẫn trở về trước kinh ấy không liên quan gì đến Thiền, và chính Nhẫn là người đầu tiên đưa bộ kinh ấy vào Thiền giới trong khi Đạt Ma không hề ám chỉ đến, dấu

(1) Đề tài này đã được trình bày trước, trang 145, nhưng chỉ sơ lược thôi, và sẽ được diễn rộng thêm ở một bộ sách riêng.

rằng đó là một trong số những bản văn Phật giáo phổ thông nhất ở Trung Hoa. Nhưng, theo lời tựa của Huệ Năng viết cho bộ Kim Cương, hiện còn giữ, *"Đạt Ma từ lúc qua Tàu luôn luôn phát tâm xiển dương yếu chỉ Kim Cương để người học có thể đạt lý và ngộ tánh"*. Nếu quả vậy thì ít ra Đạt Ma phải biết đến bộ kinh ấy từ lúc mới mở đường hoàng pháp ở Trung Hoa, và ở phương diện ấy, mối duyên liên hệ giữa Thiền và kinh Kim Cương chắc còn mật thiết hơn là kinh Lăng Già với Thiền Tông. Vậy ta cần xét lại quan niệm thanh hành từ trước cho rằng kinh Kim Cương mới được khởi dùng từ đời tổ Hoàng Nhấn và Huệ Năng. Dầu sao, kinh Lăng Già cũng khó tiêu hóa quá cho đại chúng, nên tự nhiên lần hồi Lăng Già nhường bước cho Kim Cương theo nhịp phát huy của đạo Thiền ngày càng thêm uy thế và ảnh hưởng. Là một bộ kinh thuộc hệ thống Bát Nhã trong văn học Phật giáo, giáo lý Kim Cương kể ra tương đối dễ mà còn có phần tương ứng với tư tưởng Lão Tử về lẽ "không" và "vô vi". Người Trung Hoa trung bình không cảm thấy khó khăn lắm tham học triết lý không vì triết lý ấy rất hợp với đôi khía cạnh của tư tưởng Trung Hoa.(1)

Tuy nhiên, theo các bậc Thiền đức, văn học chẳng qua

(1) Về điểm này, tôi xin có vài lời nhận xét về ý kiến một số học giả coi triết lý "không" là căn bản của Thiền. Những học giả ấy hoàn toàn không nắm được huyền chỉ của Thiền vốn là thực chứng, trước hết, chứ không phải triết lý hoặc tin điều. Thiền không bao giờ xây dựng lên được trên bất cứ quan điểm tâm lý hoặc siêu hình nào ; những quan điểm này có thể được đề ra sau, sau khi có Thiền chứng, không bao giờ đề ra trước được. Triết lý bát nhã không bao giờ đi trước Thiền, luôn luôn phải đi sau. Các nhà học Phật cũng như những người đồng thời với Đạt Ma thường quá dễ dãi đồng hóa giáo lý với cuộc sống, lý thuyết với kinh nghiệm, biểu tượng với thực tại. Hễ còn dung túng cho tâm trạng điên đảo ấy nảy nở thì Thiền không dễ ra được một giải thích nào thông minh và thỏa đáng hết. Không có việc thành đạo ở cội bồ đề, cạnh sông Ni Liên, thì Long Thọ không bao giờ mong viết được một luận giải nào về đạo lý Bát Nhã.

chỉ là ngón tay chỉ mặt trăng, không chứa đựng gì thiết thực khả dĩ đưa con người đến chỗ kiến chiếu vào tự thể, vì kiến chiếu tức tự chứng, thực hiện bằng tự lực, ngoài tất cả lời giải của văn tự. Tất cả bộ kinh, kể cả Lăng Già, Kim Cương Định và Kim Cương không giúp được gì nhiều cho người nhiệt thành cầu đạo chỉ quyết tự mình nắm lấy cái thực trần trụi bằng đôi tay trần, không bao tay. Điều ấy chỉ thành tựu được khi tâm trí mở rộng ra, tự bên trong, bằng tất cả khí lực bình sanh. Còn văn chương chỉ là tấm bản chỉ chân lý, nhưng tấm bản không phải là chân lý.

Phần đầu tiểu sử của Bồ Đề Đạt Ma khi còn ở Thiên Trúc, theo như Truyền Đăng lục thuật lại, có vẻ quá hoang đường, khó tin trọn, nhưng về phần sau, sau ngày Đông Độ, có thể tin được. Ở điểm này, Truyền Đăng lục có thể bổ khuyết cho Cao Tăng truyện, một bộ “truyện” giá trị của Đạo Tuyên, một sử gia tốt, soạn ra trong khi tác giả không biết gì hết về sự phát triển của sau này của đạo Thiên. Vậy, theo Truyền Đăng lục, bậc quý nhân đầu tiên Đạt Ma tiếp xúc khi ông vừa đến Trung Hoa là vua **Lương Võ Đế**, bậc lãnh đạo tối cao của Phật giáo đương thời. Cuộc tiếp kiến diễn ra như sau :

Lương Võ Đế hỏi : Từ ngày tức vị đến nay trăm cất chùa chép kinh độ tăng không biết bao nhiêu mà kể, có công đức gì không ?

Sư đáp : Đều không công đức.

Đế nói : Sao không có công đức ?

Sư nói : Đó chỉ là nhân hữu lậu chỉ đem đến quả nhỏ trong cõi trời người, như bóng theo hình, tuy có nhưng không thực.

Đế hỏi : Vậy công đức chân thực là gì ?

Sư nói : Tri phải thanh tịnh, thể phải lạng không, đó là chân công đức, công đức ấy không thể lấy việc thể gian mà cầu được.

Lương Vô Đê lại hỏi : Chân lý cùng tốt của đạo thánh là gì ?

如何是聖諦第一義？

Sư đáp : Trống rỗng hồn nhiên không gì là thánh.

廓然無聖

Đế hỏi : Trước mặt trẫm là ai ?

Sư đáp : Không biết.

Lời đáp kể cũng khá dễ, và cũng khá rõ nữa, nhưng vị hoàng đế mộ đạo và thông thái không khế hợp được với tinh thần phát lộ ở từng cử chỉ của Đạt Ma.

Thấy không thể độ gì được cho nhà vua, Đạt Ma bỏ ra đi vào đất Ngụy, ẩn ở chùa Thiếu Lâm, chín năm yên lặng *diện bích*,⁽¹⁾ nghĩa là ngồi xoay mặt vào vách, nên sau đó người ta gọi ông là thầy tu ngó vách : bích quán bà la môn.

Ngày kia, có ông tăng tên là Thần Quang đến viếng Sư, nhiệt thành cầu được khai ngộ pháp Thiên, nhưng Đạt Ma lạnh lùng không nhìn tới. Thần Quang không vì thế mà ngã lòng, nghĩ rằng những bậc chi thánh đại hiền ngày xưa phải trải qua đủ thứ thiên ma bách chiết mới thành được bốn nguyện. Đêm kia, ông đứng dầm mình trong tuyết chờ Đạt Ma để ý đến cho đến khi tuyết rơi đầm đìa chôn vùi ông đến đầu gối.

"Bấy giờ, Sư mới quay đầu lại hỏi : Ông muốn cầu gì ?

(1) Như đã nói trước, người ta thường lẫn lộn cách ngồi thiền "diện bích" với giáo lý tham thiền "bích quán" của Đạt Ma. Sự nhầm lẫn ấy có từ ban đầu, và cả trong thời Đạo Nguyên nữa, thậm ý "bích quán" thường bị lãng quên.

Quang bi khóc bạch : Ngưỡng mong Hòa Thượng từ bi mở cửa cam lộ, rộng độ chúng sanh.

Sư nói : Diệu đạo vô thượng của chư Phật phải nhiều kiếp tinh cần, khó làm làm được, khó nhận nhận được, hàng đức nhỏ trí cùn, lòng đầy khinh mạn, há có thể chịu nổi nhọc nhằn lao khổ cầu pháp chân thừa sao ?

Quang nghe quá bèn rút dao bén(1) đoạn lia cánh tay trái đưa lên trước mặt Sư. Sư biết gặp được pháp khí, bèn nói :

Chư Phật lúc phát tâm cầu đạo vì pháp bỏ thân, nay ông chặt tay trước mặt tôi, vậy muốn cầu gì ?

Nói xong, Sư bèn đổi tên Thần Quang ra Huệ Khá.

Khá bạch : Pháp ấn của chư Phật, có thể nghe chăng ?

Sư nói : Pháp ấn của chư Phật không thể nhờ vào người khác.

Khá bạch : Nhưng tâm con không an, thỉnh Sư làm cho tâm con an.

Sư nói : Đưa tâm ngươi đây ta an cho.

Khá bạch : Con kiếm mãi mà chẳng thấy tâm ở đâu cả.

Sư nói : Thế là ta đã an cái tâm ngươi rồi đó.(2)

(1) Sử sách khi thì giới thiệu Thần Quang là một thường dân, khi thì nói ông là lĩnh theo đạo Khổng.

(2) Thật quá rõ ràng câu chuyện đây về hoang đường ở chi tiết đứng trong tuyết và chặt cánh tay để chứng minh lòng thành cầu đạo. Có người nói hai chi tiết trên không có trong đời Thần Quang, nhưng mượn ở sách khác, vì Đạo Tuyên không nói đến trong bộ truyện của ông. Theo đó, Thần Quang mất cánh tay chắc vì sự ngược đãi của bọn cướp tấn công ông sau khi ông thọ pháp Đạt Ma. Đàng nào vẫn không thể chứng thực được. Nhưng cuộc đàn cảnh trên thật quá đối bi tráng. Có lẽ trong lịch sử Thiền có lúc cần phải thêu dệt sự thật quá sức tưởng tượng như vậy, bất cứ sự thật nào.

"Thâm thoát chín năm qua, Sư muốn trở về Thiên Trúc, bèn gọi môn nhân đến báo :

Ngày ta lên đường sắp đến, các người thử trình xem chỗ sở đắc của mỗi người về đạo Thiền.

"Bấy giờ ông Đạo Phó bạch : Theo chỗ thấy của tôi, chẳng chấp văn tự, chẳng lìa văn tự, đó là chỗ sở dụng của Đạo.

Tổ nói : Ông được phần da của tôi.

"Ni Tống Tri bạch : Chỗ thấy của tôi nay như Khánh Hy (A Nan) nhìn vào nước Phật A Súc (Bất Động), thấy một lần không thấy lại được.

Tổ nói : Bà được phần thịt của tôi.

"Đạo Dục bạch : Bốn đại vốn không, năm ấm chẳng thật, chỗ thấy của tôi là không có gì sở đắc hết.

Tổ nói : Ông được phần xương của tôi.

"Rốt hết đến Huệ Khả. Khả đánh lễ Sư, rồi cứ thế mà đứng thẳng, không nói gì. Tổ nói : Ông được phần tủy của tôi.(1)

Những ngày cuối cùng của Đạt Ma ở Trung Hoa bao trùm trong bí mật ; ta không biết bằng cách nào, lúc nào, tại đâu Sư lìa cõi thế tục này. Có người nói Sư bị đối phương đầu độc, người nói Sư băng sa mạc về Ấn, mà cũng có người nói Sư qua Nhật. Nhưng mọi người đều đồng ý ở chỗ Sư sống

(1) Theo Hsieh Sung, tác giả bộ chánh pháp chân truyền, ở đây Bồ đề Đạt ma phỏng theo Long Thọ giải phẫu sự hiểu Thiền. Long Thọ, trong một bộ luận nổi danh về kinh Bát Nhã có nói : "Giới hạnh là da, thiền định là thịt, trí huệ là xương, còn diệu tâm là tủy".

Diệu tâm ấy, tác giả nói, là cái Phật mật phó cho hàng pháp tử (con trong đạo). Tác giả dẫn lời Trí Khải đời Tùy coi tâm như chỗ ở của chư Phật, như trung đạo, bất hết phân biệt, chẳng phải một chẳng phải tất cả, mà cũng không ngôn từ nào phổ diễn cho thỏa đáng được.

rất lâu, hợp với lời Đạo Tuyên, thọ trên một trăm năm mươi tuổi.

III. NHỊ TỔ HUỆ KHẢ

(486-593)

Sau Bồ đề Đạt Ma, **Huệ Khả** là pháp tử⁽¹⁾ chánh thống của Đạo Thiền. Trước khi đến thọ Pháp với sơ tổ, Sư là một học giả uyên bác, không những tinh thông Phật giáo mà cả Khổng Lão giáo nữa, nhưng không cái học nào thỏa mãn được Sư ; dường như Sư có chứng được gì riêng, và mong được tổ Đạt Ma trải nghiệm lại. Sau ngày từ giả Tổ cất bước du phương. Sư không hoảng hóa ngay, tạm lánh ẩn giữa lớp hạ lưu cùng khổ, không để lộ chân tướng một cao tăng trang nghiêm trí huệ.⁽²⁾ Dầu vậy, Sư vẫn tùy duyên hoằng hóa. Sư luôn giữ vẻ điềm đạm khiêm cung, không phô trương ra ngoài. Ngày kia, trong khi Sư đang nói pháp ngoài cửa tam quan chùa Khuông Cưu thì trong chùa vị trụ trì học cao danh vọng là pháp sư Biện Hòa giảng kinh Niết Bàn. Bốn đạo ùn ùn bỏ vị pháp sư đứng giảng một mình ra bu quanh ông thầy giảng giữa trời, chắc là lúc ấy quần áo của Sư bê bối lắm, tuyệt không có gì tỏ ra thuộc hàng giáo phẩm. Pháp sư thấy vậy nổi giận, đến đầu cáo với quan trên ông đạo ăn may kia truyền tà giáo, do đó Huệ Khả bị bắt, và bị xử giáo. Khả không hề kêu oan, một mực bình thân thuận theo, cho rằng đúng với luật nhân quả Sư có một món nợ cũ phải trả. Nội vụ xảy ra trong năm 593, Sư thọ một trăm linh bảy tuổi.

Theo *Đạo Tuyên*, biện tài của Huệ Khả do tự tâm phát

(1) Con chánh thức trong đạo được truyền y bát và tâm ấn Phật.

(2) Truyền đăng lục nói : Sư trút lớp áo đạo, giả dạng thế gian, hoặc lân la quán rượu, hoặc sa đà hàng thịt, hoặc học theo ngôn ngữ hạng đầu đường xó chợ, hoặc nhập bọn tội tử nhà người. Có người hỏi : "Ông là đạo nhân sao như thế được ?" Sư đáp : Ta tự điều tâm ta, có dính dấp gì đến ông đâu mà hỏi. (D.G.)

ra, tuyệt không dấu vết tâm chương trích cú. Ngay kia Sư giảng về pháp Thiên ở một đô thị lớn, có một số người nặng chấp vấn tự cho là Sư nói pháp tà ma ngoại đạo. Nhất là trong số ấy có ông Đạo Hoằng (?), một tăng sĩ chuyên về tính tọa cầm đầu đồ chúng ngăn người, liền có thái độ chống báng với Huệ Khả. Ông sai một chú tiểu đến với Huệ Khả, có lẽ dụng ý dò coi chân tướng của đối phương, nhưng chú này vừa nghe Sư giảng cái gọi là tà đạo thì bỗng chốc chấn động tinh thần và cải hối xin học Thiên. Đạo Hoằng lại sai một chú tiểu khác đi gọi chú trước về, như chú sau lại cũng theo gót luôn chú trước. Nhiều chú tiểu khác được sai đi, nhưng kết quả vẫn là không. Sau này Đạo Hoằng tỉnh cơn gặp lại chú tiểu đầu tiên, quở : “Sao chú để ta kêu gọi nhiều lần vậy ? Ta chẳng tốn bao con khó mở mắt cho chú sao ?” Chú tiểu đáp một cách bí hiểm : “Mắt tôi từ bao giờ vẫn thẳng, vì ông nên nó đâm ra lè”. Câu nói xúc phạm mạnh khiến Đạo Hoằng căm giận vô cùng, và theo Đạo Tuyên, vì những thủ đoạn của vị Sư này mà Hoằng Nhẫn bị quan trên xử giáo.

Sư tích trên thuật lại theo Đạo Tuyên trong *Cao Tăng truyện* khác với Sư tích của Đạo Nguyên chép lại trong *Truyền Đăng lục*, nhưng cả hai đều đồng ý cho Huệ Khả là một thanh tử đạo chết trong tay địch thủ. Chắc chắn trong lối dạy Thiên của Đạt Ma cũng như của người đệ tử Trung Hoa đầu tiên là Huệ Khả có cái gì khó hiểu đối với hầu hết Phật tử đương thời màng lo hoặc đàm huyền luận diệu, hoặc tu tập thiền quán, hoặc thuần tu giới hạnh. Nền những người xiển dương đạo thiên phải nhấn mạnh vào chân lý đánh thức dậy tự thâm tâm, dấu phải vì thế mà gây xáo trộn cho tinh thần thánh giáo của kinh và luận mà nhiều bản dịch đã được lưu hành. Điều ấy ắt gây công phần cho hàng thủ cựu và “trước văn”.

Cũng như Đạt Ma, Huệ Khả không lưu lại bút tích nào mặc dầu trong tiểu sử có ghi rằng những bài pháp của hai ngài đều được sưu tập lại, và riêng của Huệ Khả còn được “xếp loại” nữa. Dầu vậy, đoạn trích văn sau đây còn giữ lại có thể rọi vài tia sáng vào Thiên pháp của Nhị Tổ Huệ Khả.

Có người tên là *Hương cư sĩ* nghe tin Huệ Khả thành hóa bèn viết thơ gởi đến, lời lẽ như sau :

“Bóng do hình mà dậy,

Vang theo tiếng mà lên.

“Nhọc hình đùa với bóng, nào hay gốc bóng là hình,

Cao tiếng lấp âm vang, chẳng biết nguồn vang là tiếng.

“Đoạn phiền nào hướng đến Niết Bàn, nào khác bỏ hình kiếm bóng,

Lìa chúng sanh mong cầu Phật quả, chẳng qua dứt tiếng tìm vang.

“Mới biết : mê ngộ một đường, trí ngu chẳng khác.

“Không tên đặt thành tên, bởi có tên nên phải trái lẫn đường.

Chẳng lý bày ra lý, vì có lý nên cãi bàn đủ về.

“Huyền hóa chẳng chân, sao rằng phải trái,

Hư vọng không thực, lấy gì có không ?

“Thế nên : được không chỗ được, mất không chỗ mất.

“Y môn trình lên, ngưỡng mong Hòa Thượng” chỉ giáo.

Nhị Tổ phúc thư rằng :

Xem qua ý ấy đều như thực

Cái lý chân u chẳng biệt thù

Mê nói ma ni là ngói gạch

Hốt nhiên tỉnh dậy rõ là châu
 Vô minh trí huệ nguyên không khác
 Muôn pháp đều “như” lọ phải cầu
 Thương kẻ chấp thường và chấp đoạn
 Máy lời gói ghém thảo tờ thư
 Quán thân cùng Phật nào sai biệt
 Hà tất Niết Bàn kiếm mãi ru ! (1)

*

* *

TAM TỔ TẶNG XÁN

(- 606)

Tiếp theo Huệ Khả là **Tặng Xán** thừa tiếp ngôi Tổ vị thứ ba. Cuộc đối thoại giữa sư và đệ diễn ra như sau, theo *Truyền Đăng Lục* :

Một cư sĩ tuổi ngoài bốn mươi đến đánh lễ Huệ Khả bạch: “Đệ tử mắc chứng phong dạng,(2) thỉnh Hòa Thượng từ bi sám hối tội giùm !”

Sư nói : “Đưa cái tội ra đây ta sám cho.”

(1) Nguyên văn : Bị quan lại ý giai như thực
 Chân u chi lý cánh bất thù
 Bốn mê ma ní vi ngã lịch
 Hoát nhiên tự giác thị chân châu
 Vô minh trí huệ đẳng vô dị
 Đương tri vạn pháp tức giai như
 mẫn thử nhị kiến chi đồ bối
 Thân tử thác bút tác tứ thư
 Quán thân dữ Phật bất sai biệt
 Hà tu cánh mịch bí vô dư

(2) Dường như bị phong cùi.

Cư sĩ hỏi lâu bạch : “Đệ tử kiếm tội mãi mà chẳng thấy đâu cả.”

Sư nói : “Thế là ta đã sám xong tội của ngươi rồi đó. Từ nay, ngươi khá y nơi Phật Pháp Tăng mà an trụ”.

Cư sĩ bạch : “Nay tôi thấy Hòa Thượng thì biết đó là Tăng, nhưng chưa rõ thế nào là Phật và Pháp.”

Sư nói : “Là tâm là Phật, là tâm là Pháp, Pháp và Phật chẳng hai, Tăng bửu cũng y nhiên là vậy”.

Cư sĩ bạch : “Nay tôi mới biết tội tánh chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa ;(1) cũng như tâm, Phật là vậy, pháp là vậy, chẳng phải hai vậy”.

Cư sĩ được Huệ Khả thế phát, sau đó biệt dạng mất trong đời, ít ai rõ được hành tung. Một phần là do nạn ngược đãi Phật giáo ở đời Bắc Châu, do vua Võ Đế chủ xướng. Đến năm thứ mười hai đời Khai Hoàng, nhà Tùy, Tăng Xán tìm được bậc pháp khí để truyền lại ngôi Tổ vị, đó là Đạo Tín.

Đạo Tín bạch : Cúi xin Hòa Thượng từ bi chỉ cho đệ tử con đường giải thoát.

Sư (Tăng Xán) hỏi : Ai trối ngươi ?

Tín bạch : Không ai trối hết ?

Sư nói : Vậy sao còn cầu giải thoát ?

Tín phát đại ngộ ngay “dưới lời nói”, bỏ công chín năm khổ cầu.

(1) Trong kinh Duy Ma, phẩm Ưu Ba Ly, Bồ tát Duy Ma nói với Ưu Ba Ly: Ngài chớ kết tội thêm cho hai vị tỳ khưu (phạm giới) này, phải trừ dứt ngay, chớ làm rối loạn lòng họ. Vì sao ? Vì tội tánh kia không ở trong, không ở ngoài, không ở khoảng giữa. Như lời Phật nói : “Tâm như nên chúng sanh như, tâm sạch nên chúng sanh sạch”. Tâm cũng không ở trong, không ở ngoài, không ở giữa. Tâm kia như thế nào, tôi cầu cũng như thế ấy. Các pháp cũng như thế, không ngoài chân như.

Tăng Xán biết cơ duyên đã đến bèn trao cho Đạo Tín làm tín vật cái áo pháp truyền lại từ sơ tổ : Đạt Ma, rồi thu thân tịch diệt vào năm 606.(1)

Tổ Tăng Xán hầu như sống ẩn dật suốt đời, nhưng ta có thể nhận ra tư tưởng của Tổ qua một thi phẩm luận về lòng tin có tên là *Tín Tâm Minh*, là một trong những bút tích của các Thiền sư góp phần xứng đáng nhất vào sự luận giải tông chỉ Thiền. Sau đây là nguyên văn và bản dịch :

Chí đạo vô nan	Đạo lớn chẳng gì khó
duy hiem giản trạch	cốt đừng chọn lựa thôi
đản mạc táng ái	quý hồ không thương ghét
đồng nhiên minh bạch	thì tự nhiên sáng ngời

Hào li hữu sai	Sai lạc nửa đường tơ
thiên địa huyền cách	đất trời liền phân cách
dục đắc hiện tiền	chớ nghĩ chuyện ngược xuôi
mạc tổn thuận nghịch	thì hiện liền trước mắt
Vi thuận tương tranh	Đem thuận nghịch chọi nhau
thị vi tâm bịnh	đó chính là tâm bịnh
bất thức huyền chi	chẳng nắm được mối huyền
đồ lao niệm tịnh	hoài công lo niệm tịnh
Viên đồng thái hư	Tròn đầy tự thái hư
vô khiếm vô dư	không thiếu cũng không dư
lượng do hủ xa	bởi mắng lọ giữ bỏ
sở dĩ bất như	nên chẳng được như như

(1) Ngoài Đạo Tín là dòng chánh, Tăng Xán còn truyền tâm ấn cho một pháp sư Ấn Độ là Lưu Chi (Vinitaruci) và khuyên nên sang phương Nam tiếp độ chúng sanh. Đó là dòng Thiền đầu tiên ở Việt Nam, và Lưu Chi là Tổ Sư Vây. Ngài tịch năm 594 đời Hậu Lý Nam Đế. (D.G.)

Mac trục hữu duyên
vật trụ không nhân
nhứt chủng bình hoài
dẫn nhiên tự tận

Ngoài chớ đuổi duyên trần
trong đưng ghi không nhân
cứ một mực bình tâm
thì tự nhiên dứt tận

Chỉ động qui chỉ
chỉ cánh di động
duy trệ lưỡng biên
ninh tri nhứt chủng

Ngăn động mà cầu tịnh
hết ngăn lại động thêm
càng trệ ở hai bên
thà rõ đâu là mối

Nhứt chủng bất thông
lưỡng xứ thất công
khiến hữu một hữu
tòng không bối không

Đầu mối chẳng rõ thông
hai đầu lưỡng uổng công
đuổi có liền mất có
theo không lại phụ không

Đa ngôn đa lự
chuyển bất tương ưng
tuyệt ngôn tuyệt lự
vô xứ bất thông

Nói nhiều thêm lo quẩn
loanh quanh mãi chẳng xong
dứt lời dứt cho quẩn
đâu đâu chẳng suốt thông

Quy căn đắc chỉ
tùy chiếu thất tông
tu du phản chiếu
thắng khước tiền không

Trở về nguồn nắm mối
dôi theo ngọn mất tông
phút giây soi ngược lại
trước mắt vượt cảnh không

Tiền không chuyển biến
giai do vọng kiến
bất dụng câu chơn
duy tu tức kiến

Cảnh không trò thiên diễn
thấy đều do vọng kiến
cứ gì phải cầu chơn
chỉ cần dứt sở kiến

Nhị kiến bất trụ
thận vật truy tâm
tài hữu thị phi
phần nhiên thất tâm

Hai bên đừng ghé mắt
cẩn thận chớ đuổi tâm
phải trái vừa vương mắc
là nghiêng đổ mất tâm

Nhị do nhứt hữu
nhứt diệt mặc thử
nhứt tâm bất sanh
vạn pháp vô cữu

Hai do một mà có
một rồi cũng buông bỏ
một tâm ví chẳng sanh
muôn pháp tội gì đó

Vô cữu vô pháp
bất sanh bất tâm
năng tùy cảnh diệt
cảnh trực năng trầm

Không tội thì không pháp
chẳng sanh thì chẳng tâm
tâm theo cảnh mà bật
cảnh theo tâm mà chìm

Cảnh do năng cảnh
năng do cảnh năng
dục tri lưỡng đoạn
nguyên thị nhứt không

Tâm là tâm của cảnh
cảnh là cảnh của tâm
ví biết hai đằng dứt
rốt cùng chỉ một không

Nhứt không đồng lưỡng
tê hàm vạn tượng
bất kiến tinh thô
ninh hữu thiên đẳng

Một không, hai mà một
bao gồm hết muôn sai
chẳng thấy trong thấy đục
lấy gì mà lệch sai

Đại đạo thể khoan
vô dị vô nan
tiểu kiến hồ nghi
chuyển cấp chuyển tri

Đạo lớn thể khoan dung
không dễ mà chẳng khó
kẻ tiểu kiến lừng khờ
gấp theo và chậm bỏ

Chấp chi thất độ
tâm nhập tà lộ
phóng chi tự nhiên
thể vô khứ trụ

Chấp giữ là nghiêng lệch
dẫn tâm vào nẻo tà
cứ tự nhiên buông hết
bốn thể chẳng lại qua

Nhiệm tánh hiệp đạo
tiêu dao tuyệt náo
hệ niệm quai chơn
trầm hôn bất hảo

Thuận tánh là hiệp đạo
tiêu dao dứt phiền náo
càng nghĩ càng trói thêm
lê đạo chìm mê ảo

Bất hảo lao thân
hà dụng sơ thân
dục thú nhưt thẳng
vật ố lục trần

Mê ảo nhọc tinh thân
tính gì việc sơ thân
muốn thẳng đường nhưt thẳng
đừng chán ghét sáu trần

Lục trần bất ác
hoàn đồng chánh giác
trí giả vô vi
ngu nhơn tự phược

Sáu trần có xấu chi
vẫn chung về giác đấy
bậc trí giữ vô vi
người ngu tự buộc lấy

Pháp vô dị pháp
vọng tự ái trước
tương tâm dụng tâm
khởi phi đại thác

Pháp pháp chẳng khác pháp
do ái trước sanh lầm
há chẳng là quấy lẫn
sai tâm đi bắt tâm

Mê sanh tịch loạn
ngộ vô hảo ác
nhưt thiết nhị biên
vọng tự châm chước

Mê sanh động sanh yên
ngộ hết xấu hết tốt
nhưt thiết việc hai bên
đều do vọng châm chước

Mộng huyền không hoa
hà lao bá trước
đắc thất thị phi
nhứt thời phóng khước

Mơ mộng bao không hoa
khéo nhọc lòng đuổi bắt
chuyện thua được thị phi
một lần buông bỏ quách

Nhân nhược bất thuy
chư mộng tự trừ
tâm nhược bất dị
vạn pháp nhứt như

Mất ví không mê ngủ
mộng mộng đều tự trừ
tâm tâm ví chẳng khác
thì muôn pháp nhứt như

Nhứt như thể huyền
ngột nhĩ vong duyên
vạn pháp tể quán
quy phục tự nhiên

Nhứt như vốn thể huyền
bần bất không mấy duyên
cần quán chung như vậy
muôn pháp về tự nhiên

Dẫn kì sở dĩ
bất khả phương ti
chỉ động vô động
động chỉ vô chỉ
lượng ký bất thành
nhứt hà hữu nhĩ

Đừng hỏi vì sao cả
thì hết chuyện sai ngoa
ngắn động chưa là tịnh
động ngắn khác tịnh xa
cái hai đã chẳng được
cái một lấy chi mà...

Cửu cánh cùng cực
bất tổn quý tắc
khế tâm bình đẳng
sở tác câu tức

Rốt ráo đến cùng cực
chẳng còn mấy quý tắc
bình đẳng hiệp đạo tâm
im bất niệm tạo tác

hồ nghi tận tịnh
chánh tín điều trực

niềm nghi hoặc lắng dứt
lòng tin hòa lẽ trực

nhứt thiết bất lưu
vô khả ký ức
hư minh tự nhiên
bất lao tâm lực

mây bụi cũng chẳng lưu
lấy gì mà ký ức
bồn thể vốn hư minh
tự nhiên nào nhọc sức

Phi tư lượng xứ
thức tình nan trắc
chơn như pháp giới
vô tha vô tự

Trí nào suy lượng được
thức nào cân nhắc ra
cảnh chơn như pháp giới
không người cũng không ta

Yếu cấp tương ưng
duy ngôn bất nhị
bất nhị giai đồng
vô bất bao dong
thập phương trí giả
giai nhập thữ tông

Cần nhất hỷ tương ưng
cùng lẽ đạo bất nhị
bất nhị thì hòa đồng
không gì chẳng bao dong
mười phương hàng trí giả
đều chung nhập một tông

Tông phi xúc diện
nhứt niệm vạn niên
vô tại bất tại
thập phương mục tiền

Tông này vốn tự tại
khoảng khắc là vạn niên
đều có không không có
mười phương trước mắt liền

Cực tiểu đồng đại
vong tuyệt cảnh giới

Cực nhỏ là cực lớn
đồng nhau, bất cảnh duyên

Cực đại đồng tiểu
bất kiến biên biểu

Cực lớn là cực nhỏ
đồng nhau, chẳng giới biên

Hữu tức thị vô

Cái đó là cái không

vô tức thị hữu

cái không là cái có

Nhược bất như thị
tất bất tu thủ

Ví chưa được vậy chẳng
quyết đừng nên nấn ná

Nhứt tức nhứt thiết
nhứt thiết tức nhứt

Một tức là tất cả
tất cả tức là một

Đản năng như thị
hà lự bất tất

Quý hồ được vậy thôi
lo gì chẳng xong tất

Tín Tâm bất nhị
bất nhị Tín Tâm

Tín Tâm chẳng phải hai
chẳng phải hai Tín Tâm

Ngôn ngữ đạo đoạn
phi cổ lai câm

Lời nói làm đạo dứt
chẳng kim cổ vị lai

TỬ TỔ ĐẠO TÍN (580-651)

Dưới trào tứ tổ **Đạo Tín**, Thiền chia ra hai ngành. Ngành đầu gọi là **Ngưu Đầu Thiền**, sớm mai một sau ngày viên tịch của vị tổ khai sáng là **Pháp Dung**, ở núi **Ngưu Đầu**, và không được coi như Thiền chánh tông. Ngành sau do **Hoàng Nhẫn** thống quản ; đó là ngành Thiền còn tồn tại đến nay, và **Hoàng Nhẫn** đại sư được các sử gia coi là Thiền Tổ thứ năm.

Tương truyền ngày kia Tổ Đạo Tín qua huyện Huỳnh Mai giữa đường gặp một đứa trẻ con cốt tương kỳ tú, thần thái khác thường.

Tổ hỏi : Danh tánh là chi ?

Đứa bé đáp : Có tánh, nhưng chẳng phải tánh thường.

Tổ : Là tánh gì ?

Đáp : Tánh Phật.

Tổ : Con không có tánh sao ?

Đáp : Nhưng tánh vốn là không.

Tổ thâm nhận biết đó là pháp khí.

Đó là thuật chơi chữ, vì nói về “tộc họ” (danh tánh) và “bốn thể” (tự tánh) người Trung Hoa đều đọc chung là tánh. Đạo Tín hỏi là hỏi về danh tánh, còn câu bé đáp là đáp về tự tánh, mượn chữ đồng âm ấy cốt đưa ra một kiến giải vậy.

Cuộc đối thoại giữa Đạo Tín và Pháp Dung (593–657), “nhất thế Ngưu Đầu Thiên”, diễn ra sau đây đây ý nghĩa, đi từ kiến giải khác nhau giữa hai người đến diệu thủ của Đạo Tín chuyển hóa Pháp Dung đưa vào con đường Thiên chánh thống.

Pháp Dung mười chín tuổi lâu thông kinh sử, học qua đại bộ Bát Nhã đạt lý chân không. Ngày kia bỗng dưng ông than rằng : “Cái học Nho thuộc về thế điển, không phải là pháp cứu cánh, chỉ có pháp chánh quán Bát Nhã mới là chiếc thuyền xuất thế”. Đoạn ông vào núi Ngưu Đầu, chùa U Thê, ẩn ở một am đá bên sườn núi phía Bắc. Bấy giờ có diêm la là cả trăm thứ chim tha bông đến dâng cúng ông.

“Bấy giờ nhằm đời Trinh Quán nhà Đường, tứ tổ Đạo Tín xa xem khí tượng biết núi ấy có dị nhân bèn hỏi thăm tìm đến. Có người cho biết cách chừng mười dặm, trong núi có một ông đạo thấy người chẳng đứng dậy, mà cũng chẳng

chấp tay chào ai bao giờ. Tổ bèn tìm đến thấy sư Pháp Dung đang ngồi cứng đờ chừng như chưa bao giờ ngoài cổ lại. Tổ hỏi :

“Ông làm gì ở đây ?

Sư đáp : Quán tâm.

Tổ : Quán là người nào ? Tâm là vật gì ?

Sư không đáp, đứng dậy đánh lễ, hỏi :

“Chẳng hay tôn xá của Đại Đức ở đâu ?”

Tổ : Bản đạo chẳng đình trụ ở đâu, Đông cũng vậy mà Tây cũng vậy.

Sư : Đại đức có biết Thiền sư Đạo Tín không ?

Tổ : Hỏi ông ta làm gì ?

Sư : Vì ngưỡng mộ cao đức đã lâu, những mong được chiêm bái.

Tổ : Đạo Tín là bản đạo đây.

Sư : Nhân sao lên đây ?

Tổ : Cốt thăm ông. Có chỗ nào an nghỉ không ?

Sư chỉ về phía sau, nói : “Có cái cốc riêng”.

Bèn dẫn Tổ đến am ấy. Nhìn quanh am thấy lẫn quất loài hổ lang. Tổ dang đôi tay ra về sợ hãi. Sư hỏi : “Còn có cái đó sao ?”(1)

Tổ : Có thấy gì nữa không ?

Sư không đáp.

“Chấp sau, Tổ bèn viết trên tảng đá sư Pháp Dung hàng ngày ngồi tịnh một chữ “Phật”. Sư nhìn thấy lộ vẻ khó chịu. Tổ hỏi : “Còn có cái đó sao ?”(1)

(1) Nguyên văn : “Do hữu giá cá tại ?”

Sư chưa hiểu thâm ý của Tổ, bèn đánh lễ xin nghe lời tâm yếu. Tổ dạy : Trăm ngàn pháp môn về trong gang tấc, hà sa công đức toàn ở nguồn tâm ; tất cả giới môn, định môn, huệ môn, tất cả thần thông biến hóa đều tự sẵn đủ chẳng ngoài tâm người. Tất cả phiền não nghiệp chướng bốn lai vẫn là không tịch. Tất cả nhân quả đều như mộng mị. Không có ba cõi nào phải thoát ra, mà cũng chẳng có bờ đề nào khó cầu được. Người với chẳng phải người, tánh tướng đều bình đẳng. Đạo lớn vốn hư huyền khoáng đạt, tuyệt không có nghĩ không có lo. Cái pháp như vậy, nay ông đã được, rốt chẳng khiếm khuyết, đồng với chư Phật, ngoài ra chẳng Phật nào khác. Ông cứ tự tại mà nhiệm tâm, đừng theo quán hạnh, cũng chớ trừu tâm, chớ nổi tham sân, chớ mang sáu lự, cứ thản nhiên vô ngại, dọc ngang nhiệm ý, chẳng làm lạnh chẳng làm dữ, đi đứng nằm ngồi cứ tùy duyên mà cảm nghĩ, đó toàn là chỗ diệu dụng khoáng lạc vô ưu của Phật, cố thể mới gọi là Phật.

“Pháp Dung hỏi : Tâm đã như vậy, cái nào là Phật ? cái nào là tâm ?

Tổ nói : Nếu chẳng phải tâm thì không hỏi Phật, mà đã hỏi Phật thì chẳng phải là không tâm.

Pháp Dung hỏi : Đã bảo chẳng tu quán hạnh thì khi cảnh khởi lên, tâm làm sao đối trị ?

Tổ đáp : Cảnh duyên không tốt xấu, tốt xấu tại nơi tâm. Tâm ví chẳng đặt ra, vọng tình theo đâu dây ? Vọng tình đã chẳng dây thì chân tâm cứ nhiệm vận mà tỏ tường. Ông chỉ nên tự tại mà tùy tâm, chẳng cần phải đối trị. Đó tức là thường trụ pháp thân, chẳng gì sai khác.(1)

(Truyền đăng lục, quyển 4)

(1) Ở đây, cũng như ở nhiều đoạn khác, tôi dịch theo nguyên bản Trung

Sau thời pháp ấy, Pháp Dung trở thành tị tổ pháp Ngưu Đầu Thiên.

NGŨ TỔ HOÀNG NHẪN (601-674)

Đạo Tín tịch năm 651, thọ bảy mươi hai tuổi. Kế vị là Ngũ Tổ **Hoàng Nhẫn** (601-674), quê ở Kỳ Châu, đồng hương với Đạo Tín, nay là quận Fu Pei (?). Đạo trưởng của Tổ của Hoàng Mai Sơn, tại đây Tổ nói pháp và dạy Thiền cho đồ chúng năm trăm người. Nhiều người cho rằng Tổ là vị Thiền Sư đầu tiên có ý định giải thông điệp Thiền theo giáo lý Kim Cương. Nhưng tôi không đồng ý hẳn với quan điểm ấy vì những lý do đã trình bày trước.⁽¹⁾ Ta có thể coi Ngũ Tổ như khởi đầu của một khúc quanh quyết định trong Thiền sử để cho vị tổ thứ sáu sau này là Huệ Năng mở thông hết Thiền môn. Từ trước đến nay, các Thiền sư toàn hoàng hóa trong im lặng, ít khiến đại chúng chú ý; các Ngài lánh ẩn trên núi cao, xa cảnh gió bụi của thế gian, nên không ai biết việc làm của các ngài phải trái thế nào mà định luận. Nhưng cơ duyên đã đến để công khai cổ võ đạo Thiền, và Hoàng Nhẫn là người đầu tiên xuất hiện giữa đại chúng, dọn đường cho người kế vị là Huệ Năng vậy.

LINH TINH

Ngoài dòng Tổ chánh truyền ấy còn có ở thế kỷ thứ VI và VII một số Thiền đức biệt lập, một ít người được ghi tên,

Hoa, không qua bản chữ Anh, nên có đôi chỗ hơi khác nhau, như bài nói pháp trên không có trong bản chữ Anh. (D.G.)

(1) Cõi trang 294.

nhưng nhiều người khác bị bỏ quên hoặc ít được ai biết. Hai vị được biết nhiều nhất là *Bửu Chí* (tịch năm 514) và *Phổ đại sĩ* (tịch năm 569) ; sự tịch cc ngài được chép trong *Truyền Đăng lục* dưới một mục riêng gọi là “những người đạt ngộ ở cửa Thiền tuy chẳng xuất thế nhưng có danh tiếng đương thời”. Thật là một câu nói kỳ cục, khó hiểu tác giả nói “không xuất thế” là nghĩa gì. Thường câu nói ấy ám chỉ những người không có một địa vị được thừa nhận trong một ngôi chùa chính thức được “sắc tứ”. Theo nghĩa ấy thì ít nhất trong mục ấy cũng có một người lọt sổ là *Trí Khái*, vì *Trí Khái* là một cao tăng có một chức vị đạo đầy uy tín tại triều đình nhà Tùy. Dầu sao, những người có tên trong mục ấy không thuộc dòng Thiền chánh thống.

Môn đồ phái Thiền Thai phản đối tên hai vị giáo chủ của bốn phái, *Huệ Tư* và *Trí Khái*, được gán làm Thiền sư trong *Truyền Đăng lục* dưới danh mục “Thiền môn đạt giả tuy bất xuất thế, hữu danh ư thời giả”. Họ cho rằng hai ngài là hàng long tượng của tông Thiền Thai không thể xếp một cách nhẹ thể như vậy trong bộ lục của các sư Thiền. Nhưng Thiền quan niệm đó là hợp lý, vì lẽ nếu từ bỏ phần đàm luận huyền diệu thì tông Thiền Thai là một dòng khác của đạo Thiền, một dòng phát triển độc lập với Thiền Đạt Ma, nhưng nếu khéo phát huy một cách thực tiễn hơn chắc chắn sẽ quy thúc ở Thiền như dưới hình thức hiện có. Rất tiếc khía cạnh huyền học ấy được khai thác quá đáng lẫn qua phần thực tiễn nên các đạo sĩ Thiền Thai luôn luôn gây chiến với Thiền, nhất là với cánh Thiền cực tả thường cương quyết tố cáo cố tật của các ngài thích biện lý, luận từ chương, khảo kinh điển. Theo thiền ý, Thiền Thai là một biến thể của Thiền, và chư tổ khai tông ấy có thể xứng đáng xếp vào hàng Thiền sư, mặc dầu các ngài không cùng pháp hệ với Thạch Đầu, Dược Sơn, Mã Tổ, Lâm Tế, v.v...

Trong khi vài ngành Thiền khác⁽¹⁾ chớm dậy ở thế kỷ thứ VI và VII, ngành Thiền phát xuất từ Bồ Đề Đạt Ma cứ tiếp tục tiến triển không gián đoạn với các sư Huệ Khả, Tăng Xán, Đạo Tín và Hoằng Nhãn, điều ấy minh chứng đó là dòng Thiền thích hợp nhất để phát huy với tất cả kết quả bảo đảm nhất. Sự phân hóa dưới đời Ngũ Tổ thành hai tông phái của Huệ Năng và Thần Tú giúp cơ duyên cho Thiền phát triển thuần túy hơn bằng cách tước bỏ những yếu tố không cần thiết, hoặc nói đúng hơn, những yếu tố không tiêu hóa được. Rốt cùng phái Huệ Năng tồn tại vượt qua phái Thần Tú chứng tỏ Thiền Đốn ứng hợp với cách tuyệt hảo nhất với nếp tâm lý và cảm nghĩ của người Trung Hoa. Tất cả những yếu tố Ấn Độ còn vương mắc trong Thiền Đạt Ma và chư tổ kế tiếp cho đến Huệ Năng đều là những thứ cường ghép vào, không phải bẩm sinh từ thiên tài Trung Hoa. Nên khi Huệ Năng và môn đệ của Ngài cổ vũ lập địa hành Thiền thì không còn một chương ngại nào trên đường hoàng dương chánh pháp cho đến khi Thiền trở thành một uy thế hầu như độc nhất trong thế giới Phật giáo Trung Hoa. Ta cần xét kỹ Huệ Năng thừa kế Hoằng Nhãn bằng cách nào, và do đâu có bất đồng với đối phương là Thần Tú.

* Những dòng Thiền thanh hành đương thời là Thiền Đốn với Huệ Năng, Thần Hội, Huyền Giác, Thiền Tiệm với Thần Tú, Phổ Tịch, Trí Tiển, Thiền Ngưu Đầu với Pháp Dung, Trí Nham, Huệ Phương, Thiền Hoàng Mai Sơn do Hoằng Nhãn truyền riêng với Huệ An, Huyền Khuê, v.v... Cùng với những tông phái khác đang hồi phát triển mạnh (Luật tông, Hoa Nghiêm, Duy Thức, Thiên Thai, Tịnh Độ, Mật tông), các dòng Thiền trên đem đến cho văn hóa Trung Hoa một uy thế cực thịnh chưa từng có, nên các sử gia hiện đại cho thời đại ấy là thời đại hoàng kim của văn hóa tập trung lại ở một tiêu điểm tất cả những gì tinh anh nhất và dị biệt nhất của tư tưởng Trung Hoa. (D.G.)

IV. LỤC TỔ HUỆ NĂNG (638-713)

Huệ Năng là người ở Tân Châu xứ Lĩnh Nam. Mồ côi cha từ thuở nhỏ, Năng bán củi nuôi mẹ. Ngày kia, sau khi gánh củi bán tại một tiệm khách, ông ra về thì nghe có người tụng kinh Phật. Lời kinh chấn động mạnh tinh thần ông. Ông bèn hỏi khách tụng kinh gì và thỉnh ở đâu, và sau khi biết rõ đem lòng khát khao muốn học kinh ấy với vị thầy ấy. Kinh ấy là kinh *Kim Cương*, và thầy ấy là Ngũ Tổ *Hoàng Nhẫn* ở núi Hoàng Mai tại Kỳ Châu. Huệ Năng bèn lo liệu tiền bạc để lại cho mẹ già, và lên đường cầu pháp.

Phải gần một tháng ông mới đến núi Hoàng Mai xen lẫn với đồ chúng năm trăm người, (có nơi nói bảy trăm hoặc cả ngàn) và làm lễ Ngũ Tổ.

Ngũ Tổ hỏi : Ông từ đâu đến ?

Huệ Năng đáp : Lĩnh Nam.

Tổ hỏi : Ông muốn cầu gì ?

Đáp : Chỉ cầu làm Phật.

Tổ nói : Người Lĩnh Nam không có tánh Phật sao làm Phật được ?

Dù vậy, đã quyết tâm cầu đạo nên không ngả lòng, Huệ Năng bèn đáp ngay :

“Người dành có Nam Bắc, tánh Phật há vậy sao ?”

Lời đáp đẹp lòng Tổ lắm lắm. Thế rồi Huệ Năng được giao cho công việc giã gạo cho nhà chùa. Truyện chép đã tám tháng ngoài Năng chỉ biết có công việc hạ gạo ấy cho đến khi Ngũ Tổ định chọn người kế ngôi Tổ giữa đám môn nhân. Ngày kia, Tổ báo cáo vị nào có thể tỏ ra đạt lý đạo, Tổ sẽ truyền áo pháp cho mà làm Tổ thứ sáu. Thần Tú (tịch

năm 706) là người học cao nhất trong bọn, và nhuần nhuã nhất về việc đạo, và cố nhiên được đồ chúng coi như xứng đáng nhất hưởng vinh dự ấy, bèn làm một bài kệ trình chỗ hiểu biết, và biên nơi vách bên chái nhà chùa. Kệ rằng :⁽¹⁾

Thân là bồ đề cội

身是菩提樹

Tâm, như gương sáng dài

心如明鏡臺

Giờ giờ siêng phủi quét

時時勤拂拭

Chớ để nhuộm trần ai

莫遣有塵埃

Ai đọc qua cũng khoải trá, và thâm nghĩ thế nào tác giả cũng lãnh được phần thưởng xứng đáng. Nhưng sáng hôm sau, vừa thức giấc, đồ chúng rất đỗi ngạc nhiên thấy một bài kệ khác viết bên cạnh, như sau :

Bồ đề vốn không cội

菩提本無樹

Gương sáng cũng không dài

明鏡亦非臺

Nguyên chẳng có một vật

本來無一物

Sao gọi phủi trần ai

何假拂塵埃

Tác giả mười sáu chữ trên là một cư sĩ quen lo tạp dịch

(1) Bài kệ này cũng như bài kệ dưới chép theo Truyền đăng lục có khác đôi chữ ở câu chót với hai bài kệ trong Pháp bảo đàn kinh, nhưng không quan hệ mấy. (G.G)

dưới bếp, suốt ngày chỉ biết bữa củi, giã gạo cho chùa. Diện mạo ông ta quá tầm thường đến không mấy ai để ý nên bấy giờ toàn thể đồ chúng rất đổi sững sốt chứng kiến cuộc thách đố ấy nhắm vào một uy quyền đã được thừa nhận. Nhưng Ngũ Tổ thấy ở ông tăng(1) không tham vọng ấy một pháp khí có thể thống lãnh tăng chúng sau này, và nhất định truyền áo pháp cho ông. Nhưng Tổ có ý lo, vì hầu hết môn đồ của Tổ đều chưa đủ huệ nhãn để nhận ra ánh trực giác thâm diệu trong những hàng chữ trên của người bữa củi giã gạo là Huệ Năng, nên nếu công bố vinh dự đặc pháp ấy lên e nguy hại đến tánh mạng người thọ pháp. Nên Tổ ngầm bảo Huệ Năng đứng canh ba, khi đồ chúng ngủ yên, vào tịnh thất dạy việc.

Thế rồi Tổ trao lại áo pháp cho Huệ Năng làm tín vật chứng tỏ cái bằng cứ đặc pháp vô thượng, và báo trước hậu vận của đạo Thiên sẽ rực rỡ hơn bao giờ hết. Tổ còn dặn Huệ Năng chớ vội nói pháp, hãy tạm mai danh ẩn tích nơi rừng núi chờ đến thời sẽ công khai xuất hiện và hoằng dương ; Tổ còn nói cái áo pháp truyền lại từ tổ Đạt Ma làm tín vật sau này đừng truyền xuống nữa, vì từ đó Thiên sẽ được thế gian công nhận, không cần phải dùng áo tiêu biểu cho tín tâm. Ngay trong đêm ấy Huệ Năng từ giã Tổ.

Sự tích trên, do môn đệ của Lục Tổ chép lại,(2) e có

(1) Chính là cư sĩ, không phải tăng. Huệ Năng ngộ đạo làm Tổ khi còn là cư sĩ ; trường hợp Tăng Xán cũng vậy. Mười sáu năm sau Huệ Năng mới xuống tóc, thọ cụ túc giới để điều chỉnh tình trạng. Yếu tố cư sĩ là một trong những yếu tố quyết định sự chuyển hướng Đại Thừa giáo sang Thiên tông. Sau đó còn rất nhiều cư sĩ đầu ngộ đạo vẫn giữ nguyên bộ áo cư sĩ, trong số ấy Bàng cư sĩ là một ; và ngay từ đời Huệ Khả đã có Hướng cư sĩ. Đó là điểm rất đặc biệt của Thiên. Thêm vào đó còn yếu tố nữ giới cũng rất đáng chú ý. (D.G.)

(2) Tài liệu là pháp bửu đàn kinh, người chép là Pháp Hải. (D.G.)

thiên vị phần nào. Nếu ta có được những tài liệu khác của Thần Tú và môn đệ của ông, chắc chắn câu chuyện phải khác hơn nhiều. Đáng tiếc hiện ta chỉ có một tài liệu duy nhất liên quan đến Thần Tú và Hoàng Nhân. Đó là một văn bia của Chang Shuo (?), mộ cư sĩ đệ tử của Thần Tú. Bia chép Thần Tú là người được phó pháp tự tay Hoàng Nhân. Xét theo đó thì ngôi Tổ của Huệ Năng đương thời cũng bị tranh giành dữ lắm, hoặc ngôi thứ chánh thống cũng dang dai khó định lắm cho đến khi Thiền Huệ Năng được xác định hẳn với tất cả uy thế vượt qua bất cứ phái Thiền nào có thể có đương thời. Rất tiếc bài văn bia trên không cho biết thêm gì về sự liên hệ giữa Huệ Năng và Thần Tú, nhưng trong sự tích vừa kể cũng đủ cho ta thu thập vài yếu tố soi sáng được lịch sử đạo Thiền.

Trước hết thử hỏi : vì nhu cầu nào tổ Huệ Năng được trình bày như một anh nhà quê thất học chỏi lại cái học uyên bác gán cho Thần Tú ? Tổ Huệ năng có thật dốt không, dốt đến đổi chữ nhất là một cũng không biết ? Nhưng bộ *Pháp Bửu Đàn Kinh* chép lại những bài pháp của Tổ có những đoạn dẫn kinh, như kinh Niết Bàn, Kim Cương, Lăng Già, Pháp Hoa, Duy Ma, Di Đà và Bồ Tát Giới. Điều ấy há chẳng đủ chứng rằng tác giả những bài pháp ấy phải đâu hoàn toàn không biết gì đến văn học Đại Thừa ? Đành rằng Tổ không biết gì đến văn học Đại Thừa ? Đành rằng Tổ không phải là một học giả uyên bác so với Thần Tú, nhưng trong sự tích của Tổ ta thấy người viết cố làm cho Tổ dốt hơn sự thực. Thử hỏi : người viết có dụng ý gì ? Theo thiên ý, nhấn mạnh đến sự chỏi ngược giữa hai cao đệ ưu tú nhất của Ngũ Tổ tức đồng thời nhấn mạnh đến thực chất của Thiền, độc lập ngoài học hỏi và kiến thức. Nếu Thiền, như chủ trương của các bậc Thiền đức, là “*giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự*” thì sự hiểu Thiền chẳng dành riêng cho ai, đâu là

người dốt và người không học đạo giáo. Cái cao của Huệ Năng, nhân đó, càng cao thêm trên ngôi vị Thiên Tổ. Chắc chắn vì lý do ấy người ta đã làm Lục Tổ Huệ Năng thành một người dốt, mà đôi khi còn dốt một cách bí trắng nữa.

Thứ nhì, tại sao Huệ Năng áo pháp không nên truyền nữa ? Nếu Hoàng Nhẫn dạy Năng giữ lấy cái áo ấy, lời khuyên ấy thật sự ngụ ý gì ? Nói rằng mạng sống của người được áo sẽ bị hãm dọa, điều ấy chứng tỏ giữa môn nhân của Hoàng Nhẫn có nạn tranh giành. Họ coi áo là tiêu biểu cho tổ vị chẳng ? Nhưng được áo thì được gì, về đời và về đạo ? Giáo lý Đạt Ma nay đã được coi là chánh pháp thừa truyền từ Phật chẳng ? Và nếu thế thì áo không còn ý nghĩ tương đối nào hết đối với đạo lý Thiên sao ? Nếu vậy thì khi lần đầu tiên Bồ Đề Đạt Ma tuyên bố sứ mạng đặc biệt của ông là Thiên Sư truyền tâm ấn Phật, ông có bị coi như ngoại đạo, và bị ngược đãi không ? Truyền thuyết ông bị các đối phương người Ấn đầu độc hầu như cốt làm cho ông cao lớn thêm. Dầu sau, vấn đề áo vẫn liên quan mật thiết với quy chế truyền thừa Thiên pháp của các trường phái Phật giáo đương thời cũng như với uy tín của Thiên đạo vững chắc hơn lúc nào hết trong tinh thần đại chúng.

Thứ ba là sự mật truyền y pháp trong đêm giữa Hoàng Nhẫn và Huệ Năng khiến ta phải đặc biệt chú ý. Năng một chú nhà quê chuyên bừa củi giã gạo trong chùa, một chú nhà quê chưa quy y thọ giới nữa, lên ngôi vị tổ, dầu chỉ mới là tên gọi thôi, để kế vị một đại sư thống lãnh năm bảy trăm đồ chúng, hẳn phải gây mầm ganh tị, và thù oán là khác. Nhưng thực sự nếu đó là người đủ thực ngộ để đảm nhận trọng trách tổng lãnh tăng đoàn thì sự phối hợp chung của thầy và trò há không thắng qua mọi sự chống đối sao ? Có lẽ dầu ngộ đạo vẫn không thắng nổi dục vọng của thế gian, phi lý quá, trẻ con quá. Dầu vậy, tôi vẫn không thể

không nghĩ rằng nhà chép sử Huệ Năng có ý bi kịch hóa tấn kịch. Có lẽ tôi nghĩ lầm thật đấy, vì có lẽ tựu trung còn nhiều tình tiết éo le khác mà nay ta không biết vì thiếu tài liệu lịch sử.

Ba ngày sau khi Huệ Năng đi khỏi Hoàng Mai Sơn thì tin mật truyền y bát tràn lan khắp chốn già lam, một số tăng phần uất do Huệ Minh cầm đầu đuổi theo Huệ Năng. Qua một hẻm núi cách chùa khá xa, thấy nhiều người đuổi theo kịp, Năng bèn ném cái áo pháp trên tảng đá gần đó, và nói với Huệ Minh : *Áo này là vật làm tin của chư tổ, há dùng sức mà tranh được sao ? Muốn lấy thì cứ lấy đi !*" Huệ Minh nắm áo cổ dở lên, nhưng áo nặng như núi. Ông ngừng tay, bối rối, rồi run sợ.

Tổ hỏi : Ông đến đây cầu gì ? Cầu áo hay cầu Pháp ?

Huệ Minh thưa : Chẳng đến vì áo, chính vì Pháp đó.

Tổ nói : Vậy nên tạm dứt tương niệm, lành dữ thấy đừng nghĩ tới.

Huệ Minh vâng nhận.

Giây lâu, Tổ nói : Đừng nghĩ lành, đừng nghĩ

不思善, 不思惡, 正當與麼時還我明上座

dữ, ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bốn lai diện

父母來生時面目來.

mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông.

Thoạt nghe, Huệ Minh bỗng sáng rõ ngay các pháp (chân lý) căn bản bấy lâu tìm kiếm khắp bên ngoài ở muôn vật. Cái hiểu của ông bây giờ là cái hiểu của người uống nước nóng lạnh tự biết. Ông cảm động quá đổi đến toát mồ hôi, trào nước mắt, rồi cung kính đến gần Tổ chấp tay làm lễ bạch :

Ngoài lời mật ý mật như trên còn có ý mật nào nữa không ?

Huệ Năng nói : Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mật. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mật là ở nơi ông.

Dầu những hoàn cảnh lịch sử bao quanh Huệ Năng trong những ngày xa xôi ấy diễn ra thế nào, điều chắc chắn là câu : *"thấy cái bốn lai diện mục trước khi cha mẹ sanh ra(1)"* đúng là một thông điệp mới, mới được công bố lần đầu, để khai diễn ra dòng sử Thiền vô tận, và nâng Huệ Năng lên hàng Tổ xứng với cái áo pháp. Đó là một chân trời mới Huệ Năng mở ra cho Thiền cổ truyền Ấn Độ. Ở cách nói ấy, ta không thấy có gì là Phật giáo hết, thế nghĩa là Huệ Năng tự vạch ra một con đường riêng để diễn đạt chân lý Thiền theo kinh nghiệm riêng, độc đáo, và đầy tinh thần sáng tạo. Trước Huệ Năng, để biểu thị kinh nghiệm ấy, người ta vay mượn đó đây, mượn chữ cũng như mượn phương pháp. Nói rằng "Ông là Phật" hoặc "Ông và Phật vốn là một", hoặc "Phật ở trong Ông" thật quá sáo, quá chìm, vì quá trừu tượng, quá khái niệm. Những câu ấy đành là có chứa đựng một chân lý thâm diệu nào đó, nhưng thiếu cụ thể, không đủ sanh khí lay hốt ta dậy trong giấc ngủ ngáy ngật và vô tri – những câu nói bác học chìm lìm giữa trừu tượng và từ chương vậy. Huệ Năng, chất phát ở tâm, mộc mạc ở trí, không nhiễm phải cái học của đời và đạo, Huệ Năng có thể nắm lấy chân lý nóng hổi trong tay. Và đó là chỗ tươi mát khác thường của tâm trí trong khi tiếp xử với đời. Chúng ta có thể trở lại điểm ấy sau này.

(1) Bốn lai diện mục : Nghĩa đen là mặt mày có từ vô thì đến vô chung, là khuôn mặt muôn đời (D.G.)

(2) Có sách chép khác hơn, từ năm đến mười lăm năm.

NAM ĐỐN BẮC TIỆM

Hoàng Nhân tịch năm 675, bốn năm sau(2) sau đêm mật phó ấn pháp cho Huệ Năng, Sư thọ bảy mươi bốn tuổi. Nhưng Tổ Huệ Năng, theo lời thầy dạy, chưa mở ngay pháp đàn, mà ẩn nhẫn lánh mình trong núi. Ngày kia, Tổ nhập thế, nghĩ rằng đã đến thời kết duyên hóa độ. Thuở ấy Tổ được ba mươi chín tuổi, nhằm năm đầu niên hiệu Nghi Phụng đời Đường (676). Tổ tìm đến thành Quảng Châu, chùa Pháp Tánh, tại đây một pháp sư uyên bác là **Ấn Tông** đang giảng kinh Niết Bàn.

Nhân lúc ấy có hai ông tăng tranh luận về câu chuyện gió phước, một ông nói “gió động, một ông nói “phước động”, cãi mãi không thôi. Huệ Năng bước tới mà rằng :

Chẳng phải gió động, chẳng phải phước động, chính tâm các ông động.(1)

Câu nói chấm dứt tức thì cuộc cãi vã. Nhà sư thông thái Ấn Tông kinh ngạc quá đỗi trước câu nói bất thần như vậy của Huệ Năng, dứt khoát, đầy uy lực. Vừa gạn biết tông tích của Huệ Năng, Ấn Tông bèn thỉnh Tổ cho nghe giáo pháp Huỳnh Mai. Sau đây là lời đáp của Huệ Năng : (2)

“Trong lời phó chúc, Huỳnh Mai không truyền gì riêng, Ngài chỉ luận về pháp thấy tánh, thiết yếu nhất của đạo Thiền, không luận về thiên định và giải thoát. Tại sao vậy ? Vì thiên định giải thoát, bởi lẽ “có hai” (dualistic), chẳng phải là pháp Phật. Pháp Phật là pháp “bất nhị” (non-duality). Chẳng hạn như kinh Niết Bàn luận về Phật tánh : Phật

(1) Theo bản Anh văn có bốn ông tăng tranh luận chứ không phải hai, các bản Hán Văn thông dụng chỉ nói có hai ông như đã dịch trên. (D.G.)

(2) Đây là bài pháp mở đầu cho đạo trường Huệ Năng, trong Đàn Kinh gọi là “khai diễn pháp môn Đông Sơn”. Bản dịch sau đó là dịch thoát từ Hán văn cho dễ hiểu. (D.G.)

tánh là pháp bất nhị, chẳng vì thiện căn hay ác căn mà Phật tánh có thể thường còn hay dứt mất. Và lại, thiện căn cũng có hai, hoặc thường hoặc vô thường, còn Phật tánh thì chẳng thường chẳng vô thường, vậy nên chẳng dứt, ấy gọi là bất nhị. Phàm cái gì “có hai” chẳng phải là Thiện ; hai là thiện hoặc bất thiện, còn Phật tánh thì chẳng phải thiện chẳng phải bất thiện, thế gọi là bất nhị. Mọi vật trong đời người mê đều thấy có hai, chỉ bậc trí mới thông đạt cái thực tại tuyệt đối ấy của muôn vật, tức là cái tánh vô nhị, mà đó cũng tức là Phật tánh.

(Đàn kinh, phẩm tựa)

Đó là bước mở đầu đạo nghiệp hoàng pháp của Huệ Năng. Ảnh hưởng của Tổ dường như cấp thời, tràn lan sâu và mạnh. Người ta đổ dồn đến học pháp hàng ngàn. Nhưng Tổ không hành cước xa trong xứ mạng hoàng dương và khuyến giáo. Hoạt động của Tổ toàn thu hẹp ở bốn tỉnh miền Nam, và chùa Bửu Lâm ở Tào Khê là đạo trường của Tổ. Vua Trung Tông hay tin Huệ Năng thừa tiếp Hoàng Nhãn thọ tâm ấn pháp Đạt Ma, sai một sứ giả mang sắc chỉ đến nghinh thỉnh, song Tổ không nhận về kinh, chỉ thích ở chốn lâm tuyền. Nhân sứ giả muốn biết chỗ tâm yếu Thiện để về kinh tâu lại vua, Huệ Năng nêu ý chỉ đại khái như sau :

Đạo do tâm ngộ, há ở việc ngồi (thiền) sao ? Kinh nói : Kẻ nào chỉ thấy Như Lai ở hình tướng hoặc ngồi hoặc nằm ắt hành tà đạo. Vì sao vậy ? Vì Như Lai không từ đâu đến cũng chẳng đi về đâu, không sanh không diệt. Nhận ra cái thế không đến không đi đó là Như Lai thanh tịnh Thiện. Nhận ra cái lẽ muôn vật đều không tịch đó là Như Lai thanh tịnh tọa.

Đạo không có sáng tối. Nói sáng tối là nêu cao cái nghĩa đắp đổi lại qua. Sáng sáng không cùng rồi cũng phải cùng.

(Cũng vậy, đạo không có phiền não với bỏ đề đối đãi nhau. Vì sao ?) Vì phiền não tức bỏ đề, chẳng phải hai chẳng phải khác. Nếu lấy trí huệ chiếu phá phiền não, đó là kiến giải của hàng Thanh văn, Duyên giác cõi xe nai dê ; hàng trí cao căn lớn quyết không như vậy.

Sáng với không sáng, kẻ phàm thấy “có hai”, bậc trí thấu rõ tánh nó “vô nhị”. Cái tánh vô nhị ấy là chân như thực tánh. Tánh ấy bình đẳng ở muôn vật, ở phàm ngu chẳng bớt, ở hiền thánh chẳng thêm, ở phiền não chẳng loạn, ở thiện định chẳng tịch ; cái thấy vô nhị tuyệt đối ấy, thấy chẳng đoạn chẳng thường, chẳng đến chẳng đi, chẳng ở giữa chẳng trong ngoài, chẳng sanh chẳng diệt, tánh tướng như như, thường trụ chẳng dời, đó gọi là Đạo.

Nếu ông muốn biết chỗ tâm yếu của Thiền thì lành dữ tất tắt chớ nghĩ đến thì tự nhiên ngộ nhập trong thể tánh thanh tịnh của tâm, tuy vắng lặng linh minh mà diệu dụng thì vô tận đáp ứng với thế sự vô cùng.(1)

(Đàn kinh, phẩm hộ pháp).

*

* *

Trong khi Huệ Năng hành Thiền ở phương Nam thì **Thần Tú**, cầm đầu một trường phái khác, hoạt động ở phương Bắc.

Trước khi đến với Phật giáo, Thần Tú đã là người thâm Nho, cái cốt ban đầu ấy hầu như đúc sẵn cho ông sau này một khuôn mặt khác hẳn với Huệ Năng, người bạn đồng môn thất học. Vua Võ nhà Đường là đệ tử của Ngài, và dĩ nhiên nhiều quan cận thần, đại phu nữa quy y với Ngài. Khi vua Trung Tôn tức vị, năm 685, Thần Tú còn được trọng

(1) Cõi bản văn chữ Hán trang 629

vọng hơn nhiều, và chính một vị quan đại phu thời ấy là Chang Shuo viết tiểu sử và tạc văn khắc làm mộ bia cho Ngài, trong ấy có bài pháp kệ này :

Lời dạy của chư Phật
 Trong tâm bốn lai đủ.
 Cầu tâm mà bỏ tánh
 Khác nào lạc mất cha.

Thần Tú tịch năm 706, trước Huệ Năng bảy năm. Trường phái của sư gọi là *Bắc Tông*, đối với *Nam Tông* của Huệ Năng, rất hưng thịnh ở phương Bắc hơn Huệ Năng ở phương Nam nhiều lắm. Nhưng từ khi Mã Tổ (? – 788) và Thạch Đầu (700–790) tích cực phát huy đạo Thiền ở phương Nam, và đặt xong tại đó cơ sở Thiền pháp thì Bắc Tông không tìm ra người thừa tiếp đành mai một hẳn đến đời những gì nay ta biết được về Thần Tú đều do tài liệu của phái đối lập và Nam Tông. Thế là chính Huệ Năng, chứ không phải Thần Tú, được hậu thế thừa nhận là Tổ thứ sáu của đạo Phật Thiền Trung Hoa.

*

* *

Sự bất đồng giữa Nam Tông và Bắc Tông là sự bất đồng cố hữu nằm trong lòng người ; nếu ta gọi Tông này là trí thức thì tông kia phải coi là chủ nghiệm. Nam Tông xứng là đốn, đối với Bắc Tông gọi là *tiệm*, là do Nam Tông chủ trương ngộ là ngộ tức thì, không tuần tự, vì không có một quá trình tiến bộ nào hết ; còn Bắc Tông, trái lại, nêu cao phương thức căn phải theo để đạt ngộ, nghĩa là ngộ lần hồi, đòi hỏi nhiều thời gian, nhiều công phu tinh quán vậy. Huệ Năng là một cao thủ cực đoan của duy tâm luận, còn Thần Tú là một người biết thực không dám không biết đến thế giới hiện tượng, ở đó thời gian ngự trị trên mỗi hành động của chúng

ta. Người duy tâm không phải không cần biết đến khía cạnh khách quan của thực tại, nhưng mắt họ luôn luôn đặt ở một điểm tự lập tự tại ngoài tất cả, và nhơn quang họ phóng ra từ tuyệt đối điểm ấy. *Đốn giáo* là nhơn quang ấy phóng vào cái nhiều của muôn vật trong trạng thái một tuyệt đối. Tất cả các nhà huyền học đều thuộc Đốn giáo. Bay lướt từ cái thuần nhất đến cái thuần nhất không phải, mà cũng không thể là một diễn trình tuần tự. Pháp môn Thần Tú cần được chú ý nhiều như một lời khuyên thiết thực cho những người tinh nghiêm hành Thiền, trì giới, thực tu, nhưng bất lực để mô tả thực chất của cái thân chứng gọi là *thấy tánh* lồng trong thông điệp đặc thù của Huệ Năng biệt lập với mọi trường phái Phật giáo khác. Thiền Bắc Tông không tồn tại được là việc khá dĩ nhiên, vì Thiền không thể khác hơn là một hành vi trực giác tức thì, đột ngột. Chớp nhoáng mở ra cả một thế giới chưa bao giờ ai dám mơ đến, Thiền là một bước nhảy bất thân và thân bí vậy, nhảy từ một bình diện sang một bình diện khác của tư tưởng. Nêu lên những đoạn đường nhằm đạt cứu cánh, Thần Tú đánh mất mục tiêu tối hậu của Thiền. Tuy nhiên, về mặt thiết thực, Sư vẫn là một cố vấn xứng đáng, có nhiều ưu điểm.

*

* *

Khái niệm **đốn** ngộ và **tiệm** ngộ trong Thiền học phát xuất từ bộ kinh Lăng Già, sự phân biệt được đề ra ở đoạn kinh luận về phép tịnh tâm, gạn lọc hết dòng tưởng niệm và hình tướng. Theo kinh, sự gạn lọc ấy tùy chỗ mà gọi tên, khi thì tiệm, khi thì đốn. Nếu ví đó như sự chín mùi của trái cây, hoặc công việc nắn đồ gốm, hoặc sức nảy nở của cỏ cây, hoặc sự điều luyện một nghệ thuật thì phải tuần tự tiến dần trong thời gian ; đó là một hành vi thuộc diễn trình tiệm tiến vậy ; nhưng nếu ví đó như một tấm gương phản

chiếu ngoại vật, hoặc như thức A lại gia truyền lại tất cả tâm ảnh thì sự tinh lọc ấy diễn ra tức khắc. Vậy là kinh ấy nhận có hai loại căn trí : có thứ tâm phải tinh lọc lần hồi mới đạt ngộ sau nhiều năm tu tập thiền định, và có lẽ nhiều kiếp nữa ; có những tâm khác chứng ngay đến đó, bất thình lình, hầu như không cần có trước một cố gắng có ý thức nào hết.

Ngoài phần kinh trên, sự phân chia hai tông Thiên, về phía đốn giáo, còn dựa vào những sự kiện tâm lý chung quyết hơn. Điểm tranh luận không phải là vấn đề thời gian ; dầu ngộ chớp nhoáng hay không chớp nhoáng, điều ấy không làm bận tâm các Thiền sư, vì các ngài cho rằng sở dĩ có bất đồng là bất đồng giữa một thái độ triết lý chung và một nhơn quang phóng thẳng vào sự kiện giác ngộ. Như vậy là vấn đề thời gian vật lý giờ đây chuyển thành vấn đề tâm lý với tất cả ý nghĩa thâm diệu hơn vậy.

Phàm nêu lên con đường đi (phương tiện) ắt đánh mất chỗ đến (cửu cánh), rốt rồi phương tiện được đồng hóa với cửu cánh. Như câu chuyện sau đây :

Khi thầy **Chí Thành**, học trò của Tông chủ Thần Tú, đến tham vấn Huệ Năng, Năng hỏi thầy ông dạy tăng chúng thế nào, Thành đáp : “Thầy tôi dạy phải chận đứng tất cả tư tưởng trong tâm (trụ tâm) và ngồi im quán tưởng (quán tịnh), ngồi hoài không nằm”. Huệ Năng nói :

“Trụ tâm quán tịnh là bệnh, chẳng phải Thiên.

“Ngồi hoài thì thân thể bị gò bó chớ có ích gì. Nghe kệ ta đây :

Sanh ra ngồi chẳng nằm

生來坐不臥

Chết đi nằm chẳng ngồi

死去臥不坐

Một bộ xương thúi nát

一具臭骨頭

Có gì đâu công phu

何為立功課

Đó, tỏ rõ, là thái độ của Huệ Năng đối với phép hành thiền của Thần Tú nặng về hình tướng. Hai bài kệ trước biên trên vách chùa ở Hoàng Mai Sơn khi cả hai vị tông chủ còn ở với Hoàng Nhẫn kể cũng đủ hùng biện nói lên được tất cả sự bất đồng căn bản giữa hai tông phái.(1)

Sau đó Huệ Năng còn hỏi ông tăng Chí Thành, thuộc Bắc Tông, phép dạy Giới Định Huệ của Thần Tú, Thành thưa :

Đại sư Thần Tú dạy chúng tôi :

các điều dữ chó phạm, đó gọi là giới

các điều lành vâng làm, đó gọi là huệ,

giữ ý mình trong sạch, đó là định.

Huệ Năng nói : Ý kiến của ta về giới định huệ lại khác. Giới định huệ của thầy ông dùng để tiếp độ người Đại Thừa; giới định huệ của tôi tiếp độ hàng Tối Thượng Thừa. Mọi pháp tôi nói ra đều ra từ tự tánh, không bao giờ là tự tánh. Là bốn thể mà nói có pháp này pháp nọ ngoài tự tánh là nói mê, chưa tỏ được tánh. Muôn vật, cả giới định huệ, đều

(1) Câu chuyện bất đồng ấy giữa hai vị lãnh đạo Thiền đầu đời nhà Đường, dẫu đúng với lịch sử hay không, vẫn cho ta thấy sự tranh chấp giữa Nam và Bắc diễn ra khá quyết liệt. Bộ "pháp bảo đàn kinh" dường như được soạn ra không ngoài mục đích bác bỏ luận điệu chống đối của môn nhân Thần Tú đối với Thiền Nam Tông.

do tự tánh ứng dụng ra, có hiệu thế mới thực là hiệu pháp giới định huệ. Nghe kệ ta đây :

Tự tâm vốn không bao giờ quấy, đó là tự tánh giới,

心地無非自性戒

Tự tâm vốn không bao giờ si, đó là tự tánh huệ,

心地無癡自性慧

Tự tâm vốn không bao giờ loạn, đó là tự tánh định.

心地無亂自性定

Nếu ông tỏ sáng tự tánh thì không thấy có gì là đối đãi hai bên nên chẳng cần lập bỏ để niết bàn đối lập với phiền não, hoặc gidi thoát tri kiến (giới định huệ) đối lập với triền phược. Không có gì là sở đắc hết trong tự tánh, tự nó vốn hư linh, tuy hư linh nhưng tự đó ứng dụng lên tất cả. Cho nên người thấy tánh thì lui tới tự do, không vương không mắc, tùy thế mà làm, tùy cơ mà nói, hiện khắp hóa thân mà chẳng lìa tự tánh, tức được tự tại thân thông, du hí tam muội vậy.

“Tự tánh vốn không quấy, không si, không loạn, lúc nào trí huệ cũng chiếu soi, tự do tự tại, dọc ngang đều ứng đối đặng cả. Tự tánh tự ánh tự tỏ (tự ngộ), thoáng tu thoáng ngộ, không thứ lớp gì hết. Muôn vật đều “không tịch” thì có gì là thứ lớp ?

(Đàn kinh, phẩm đốn tiệm)

THIỆN HUỆ NĂNG

Một số bài pháp của Lục Tổ được chép giữ trong một bộ sách gọi là *Pháp Bửu Đàn Kinh*. Chữ “kinh” thường dùng cho những bút liệu được coi là của Phật, hoặc của những người có liên hệ mật thiết với Phật ; ở đây một bộ sách gồm lại những bài pháp của Huệ Năng lại được tôn xưng là kinh,

điều ấy đủ chứng tỏ địa vị ưu đẳng của tác phẩm ấy trong lịch sử Phật giáo Trung Hoa. Còn “đàn”, giới đàn, là ám chỉ cái đàn tràng dùng làm lễ thể phát quy y cho Huệ Năng, cái đàn tên tuổi này do **Cầu na Bạt đà la**, người đầu tiên dịch bộ kinh Lăng Già, dựng lên từ triều Lưu Tống (420–479). Từ ngày dựng đàn cho đến suốt đời nhà Lương, và sau nữa, luôn luôn truyền tụng lời sấm của pháp sư **Trí Dược** (có người nói là của Chân Đế) báo trước sẽ có một vị Bồ Tát trong xác phàm họ giới ở đây, và khai thị tâm ấn Phật. Vậy “**Đàn Kinh**” có nghĩa là pháp Thiền chánh tông nói lên ở giới đàn ấy vậy.

Những bài pháp còn ghi giữ chỉ là những đoạn văn còn rơi rớt lại của Huệ Năng suốt ba mươi bảy năm tích cực hoằng hóa. Cả ở những đoạn còn lại ấy, phần nào đủ uy tín, đáng tin, trong hiện tình ta không thể trả lời dứt khoát, vì bộ sách dường như đã trải qua nhiều số kiếp thăng trầm, điều ấy đủ những tỏ thông điệp Thiền của Huệ Năng quá phi thường quá ở nhiều phương diện đến nỗi gây nên nhiều mâu thuẫn và ngộ nhận giữa hàng Phật tử. Sau này, khi khí thế mâu thuẫn lên đến cao độ, tương truyền bộ Đàn Kinh bị hỏa thiêu, coi như nghịch với Phật giáo chánh truyền. Tuy nhiên, trừ vài câu, vài đoạn đáng ngờ, đại khái bộ kinh có thể tin như thể hiện đúng tinh thần và Thiền pháp của Lục Tổ Huệ Năng.

Tư tưởng căn bản của Huệ Năng xứng đáng nâng Sư lên hàng Sư tổ khai sáng đạo Thiền Trung Hoa có thể tóm tắt như sau :

1. Ta có thể nói rằng do Huệ Năng Thiền được nhập diệt. Trước, khi Đạt Ma đem cây Thiền Ấn Độ trồng sang Trung Quốc, dầu thành công, đương thời Đạt Ma chưa viên thành được thông điệp Thiền trong tất cả ý nghĩa kỳ đặc. Phải chờ trên hai năm sau Thiền mới nhập tâm ở Trung

Hoa, và nói lên được tiếng nói của tâm hồn Trung Hoa, cách phô diễn Ấn Độ từ ban sơ cho đến Đạt Ma và như Tổ kế tiếp lần lần mất thế và chuyển sang lối nói hoàn toàn Trung Hoa. Cuộc lột xác ấy vừa hoàn tất giữa đôi tay Huệ Năng là môn đệ Ngài tức tốc giải quyết ngay tất cả những điều nan giải. Kết quả là ta có cái nay gọi là Thiền Tông. Vậy Huệ Năng hiểu Thiền như thế nào?

Theo Huệ Năng, Thiền là **thấy tánh**. Đó là hai chữ tinh yếu nhất chưa bao giờ được đúc kết đầy thân lực hơn trong dòng khai diễn của đạo Thiền. Quanh hai chữ ấy, Thiền kết tinh lại từ đó, và nhờ đó ta biết những cố gắng của ta phải hướng đến đâu, và bằng cách nào ta có thể hình dung nó trong tâm thức. Sau đó, Thiền tiến lên như vũ bão. Thật ra hai chữ ấy có trong đời tổ Đạt Ma, nhưng *Truyền Đăng lục* lồng khuôn nó trong một đoạn đời của Tổ có nhiều nghi vấn. Dầu rằng chính Đạt Ma có dùng hai chữ ấy, nhưng không thể tất Ngài coi đó là yếu lý Thiền biệt lập với các pháp môn khác. Phải đến Huệ Năng mới nắm trọn tinh nghĩa, và in mạnh diệu lý ấy vào tâm thức người nghe một cách dứt khoát nhất không sao nhầm lẫn được. Lần đầu tiên khi Ngài tuyên xưng yếu chỉ Thiền cho pháp sư Ấn Tông, câu nói của Ngài đích thực không chỗ nào ngộ nhận được : *“chỉ luận thấy tánh, chẳng luận thiền định hoặc giải thoát”*. Đó là điểm chủ yếu của Thiền Huệ Năng, những bài nói pháp sau này chỉ nhằm khai triển khái niệm ấy thôi.

“**Tánh**”, theo Huệ Năng, là Phật tánh, hoặc nói riêng về mặt trí, đó là *bát nhã*. Sư dạy rằng bát nhã ấy vốn sẵn đủ ở bất cứ người nào, chỉ vì ta mê loạn trong tư tưởng nên không hiện thực được ánh sáng ấy ở trong ta. Vậy ta cần có sự hướng dẫn và khai ngộ của một bậc Thiền đức cho đến khi con mắt huệ mở ra trong ta, và tự ta có thể kiến chiếu vào tự tánh. Tánh ấy chẳng phải là cái nhiều, mà chính là cái

một tuyệt đối, thuần nhất và bình đẳng như nhau ở người trí cũng như kẻ ngu. Cái nhiều là cái phân hóa ra từ điền đảo và vô minh của tâm thức ta. Nhiều người mãi nói đến bát nhã, nghĩ về bát nhã, nhưng hoàn toàn không thực hiện nổi ánh bát nhã ở tự tâm, thật chẳng khác nào ngày ngày nói đến đủ thứ đồ ăn, không thiếu một món, mà rốt cuộc vẫn đói. Ông có thể giảng về triết lý “không” ngàn vạn năm, nhưng hề chưa thấy tánh thì chỉ uống công phí sức vô lối. Có nhiều người khác coi Thiện là tĩnh tọa, giữ tâm lắng im tất cả cảm nghĩ, như thế thật không biết bát nhã là gì, và tâm là gì. Tự tánh bao hàm toàn thể vũ trụ, không bao giờ ngưng ứng dụng trong thế gian. Nó vốn tự do tự tại, đầy sinh lực sáng tạo, mà đồng thời cũng tự tri tự giác. Nó biết *“tất cả tức một, một tức tất cả”*. Diệu dụng ấy của trí bát nhã là do tánh ứng ra. Ông chớ tùy thuộc theo chữ nghĩa, hãy để yên cho huệ giác quán chiếu trong ông.

2. Kết quả không tránh được là tự nhiên **Đốn giáo** được nêu lên trong Nam Tông. Các thầy ấy là thấy tức thì, con mắt huệ nắm lấy toàn thể sự thực qua một cái nhìn – cái thực siêu việt tất cả kiến giải nhị nguyên, dưới tất cả hình thức. Đốn là vậy, không tuần tự, không diễn ra lần hồi và liên tục. Ta hãy đọc đoạn văn sau đây trong Đàn Kinh đúc kết tất cả giáo lý đốn ngộ :

“Nếu ngộ được phép đốn giáo ắt người khởi chấp theo ngoại cảnh để sửa mình, chỉ cần nơi tự tâm khởi lên cái thấy chân thực là không phiền não trần lao nào nhiễm được

(1) Kinh điển bát nhã luôn luôn nêu cao giáo lý vô trụ như câu “ung vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm” trong khi kinh Kim Cương. Trụ là chỗ ở, hoặc chấp cứng vào một cái gì làm chỗ dựa. Sau đây là một câu truyện Thiện : Tổ Triệu Trầu đến thăm Văn Cư, Cư hỏi : “Đại lão hán, sao không tìm một chỗ trụ cho rồi ?” Châu hỏi : “Trụ ở đâu bây giờ ?” – “Sau núi kia có ngôi chùa hoang,

vào người. Đó là thấy tánh.

“Thiện tri thức! Đừng trụ(1) bất cứ đâu, ở trong ở ngoài, thì lui tới được tự do. Đừng để tâm chấp trước thì suốt không hết, không gì vương mắc... Ké ngu nếu bỗng chốc trí sáng, tâm mở thì với người trí chẳng sai khác gì.

“Thiện tri thức, khi chưa ngộ Phật là chúng sanh như ta; phút chốc ngộ rồi thì ta, chúng sanh, tức là Phật. Thế mới biết tất cả đều ở nơi tâm. Vậy sao ta không biết ở nơi tâm thoát thấy (đốn kiến) ngay cái bốn tánh của Châu Như ? Kinh Bồ Tát giới nói : “Từ ban sơ, cái tánh của chúng ta vốn là thanh tịnh, nên nếu ta biết tự tâm thấy tánh là thành Phật đạo”. Kinh Tịnh Danh nói : Tức thì mở thông là được lại bốn tâm”

“Thiện tri thức, khi ta còn ở với hòa thượng Hoằng Nhẫn, ta vừa nghe là ngộ ngay “dưới lời nói”, thoát thấy liền (đốn kiến) bốn tánh của Chân Như. Nên nay ta cho lưu hành giáo pháp ấy khiến kẻ học đạo sớm đốn ngộ bồ đề. Các người tự mình quán tâm mình thì sẽ tự mình thấy bốn tánh mình.

“Nếu tự mình mình ngộ được thì khỏi cầu ngoài. Bằng cứ một mực chấp trước, nhờ vào người khác để được giải thoát, điều ấy không đâu có được. Tại sao ? Trong tự tâm có ông thầy lành nên có thể tự ngộ. Bằng cứ mê muội rồi ren, niệm tương lâm lạc thì không một ông thầy lành nào bên ngoài, dầu khéo dạy dỗ, cứu chữa nổi. Còn nếu trí bất nhả quán chiếu lên thì trong khoảnh khắc tất cả vọng niệm đều tiêu tan hết. Nếu biết tự tánh thì vừa thoáng ngộ đã vào

hòa thượng đến đó là phải”. Sau Triệu Châu lên núi viếng sư Tu Du. Sư hỏi: “Lão đại hán, lão đại hán, sao không tìm một chỗ trụ cho rồi ?” “Châu hỏi : “Trụ ở đâu bây giờ ?” – “Ồ kia, cái lão này không biết Trụ ở đâu nữa mới lạ chứ !”. Châu nói : “ba mươi năm rồi ta chơi đùa với ngựa không hề hấn gì nay lại bị lừa dối”.

ngay đất Phật.

3. Một khi đề cao sự thấy tánh, cổ võ sự trực ngộ, thay vì khảo sát và triết luận, thì hậu quả dĩ nhiên là quan niệm thiền định cổ truyền chỉ còn coi như một kỹ thuật trấn định tinh thần thường. Đó chính là trường hợp xảy ra trong đời Lục Tổ. Từ thuở khởi nguyên của Phật giáo đã có hai luồng tư tưởng liên quan đến ý nghĩa tham thiền : luồng tư tưởng đầu, theo chủ trương của hai đạo sư đầu tiên của Phật là Uất đa la và A ra la, là chặt đứt tất cả hoạt động tinh thần, hoặc quét sạch trong tâm tất cả tư tưởng : luồng tư tưởng sau chỉ coi tham thiền như một phương tiện hữu hiệu nhất để tiếp xúc với thực tại tối thượng. Sự bất đồng căn bản ấy là nguyên nhân Bồ Đề **Đạt Ma** không được đái ngộ giữa những người học Phật ở Trung Hoa và các thầy thiền học đương thời. Đó cũng là yếu tố phân hóa giữa ngành Thiền Ngưu Đầu của Pháp Dung và dòng Thiền chánh thống của tứ tổ Đạo Tín, cũng như giữa hai dòng Thiền Nam Tông và Bắc Tông, sau khi sư Huệ Năng, cao thủ của pháp môn trực giác, không khứng luận giải Thiền – dhyana – theo nghĩa tiêu cực thông thường. Theo Sư, tâm, ở tầng đại định, không phải chỉ là một thể tánh ngoan không, hư tướng, không chứa đựng gì, mà cũng không tác dụng gì. Sư muốn nắm lấy cái gì đó ngay ở cùng đáy của tất cả hoạt động vật chất và tinh thần, một cái gì chẳng phải chỉ là một điểm hình học suông, mà phải là nguồn phát huy tất cả tinh lực và tri giác. Huệ Năng không quên rằng ý chí rốt cùng là thực tại tối thượng, và sự ngộ đạo ấy phải là cái gì cao hơn kiến thức, cao hơn sự ngồi im quan sát chân lý. Tâm hoặc tánh cần được nhận ra ngay giữa dòng lưu chuyển. Vậy, mục đích của dhyana không phải là chặn đứng hoạt động của tự tánh, mà chính là lặn sâu giữa dòng lưu chuyển ấy của tự tánh, và nắm lấy ngay giữa cuộc vận hành. Đó là một quan niệm trực giác ấy chủ

động vậy. Trong cuộc đối thoại sau đây, Huệ Nang và môn đồ vẫn dùng những thuật ngữ cũ, nhưng tầm quan trọng của câu chuyện đủ hiển thị chủ điểm tôi muốn nêu lên.

Huyền Giác (665–713), trước học phép chỉ quán của tông Thiên Thai, sau nhận đọc kinh Duy Ma mà tâm địa phát sáng. Có người khuyên Giác nên đến Lục Tổ cầu ấn chứng, Giác bèn đến Tào Khê.

Giác đi quanh Tổ ba vòng, xong chống tích trượng đứng thẳng.

Tổ nói : Phàm là người tu hành phải đủ ba ngàn uy nghi, tám muôn tế hạnh, Đại đức từ đâu đến mà quá đổi cao ngạo ?

Giác nói : Việc sanh tử vô thường mới là đại sự, thời gian chẳng chờ ai hết, qua mau lắm.

Tổ : sao ông không nắm lấy cái không sanh không tử, thấu rõ cái chẳng thời gian, không mau chậm.

Giác : Cái nắm lấy tức là cái vô sanh, cái thấu rõ vốn là cái không mau chậm.

Tổ : Đúng vậy ! Đúng vậy !

Huyền Giác kính cẩn làm lễ ra mắt Tổ, giây lâu xin cáo về.

Tổ nói : Về sớm thế sao ?

Giác : Bôn lai chẳng có cái động, há nói sớm muộn được sao ?

Tổ : Ai biết chẳng có cái động ?

Giác : Đó là tại ông khởi tâm phân biệt.

Tổ : Người thực đã rõ cái ý vô sanh.

Giác : Đã vô sanh sao rằng có ý ?

Tổ : Nếu không ý thì ai phân biệt đây ?

Giác : Phân biệt vẫn có, nhưng chẳng phải là ý.(1)

Tổ tán thành kiến giải của Huyền Giác bằng câu nói :
“Lành thay !”

Trí Hoàng chuyên học ngồi Thiền dưới đời Ngũ Tổ. Sau hai mươi năm ngồi tịnh trong am, ông tự coi như được chánh thọ (thiền định). Học trò của Huệ Năng là Huyền Sách nhân du phương đến Hà Sóc nghe tiếng đồn tìm đến thảo am, hỏi:

– Ông ngồi làm gì đây ?

– Nhập định.

– Ông nói nhập định, vậy ông hữu tâm(2) mà nhập ? hay vô tâm mà nhập ? Nếu là vô tâm thì tất cả thế giới vô tình như cỏ cây ngói gạch đều có thể nhập định hết. Bằng hữu tâm mà nhập thì mọi giống hữu tình, hàm linh, có ý thức, đều cũng định được.

– Trong khi tôi nhập định thì không biết là hữu tâm hoặc vô tâm.

– Nếu ông không biết là hữu tâm hoặc vô tâm thì lúc nào cũng là định, sao còn nói “xuất nhập”. Nếu có xuất nhập thì chẳng phải là đại định.

Trí Hoàng không đáp, giây lâu hỏi :

– Thầy của ông là ai ?

– Thầy tôi là Lục Tổ ở Tào Khê.

– Lục Tổ dạy thế nào về thiền định ?

(1) Xem lời luận giải trong “Giới thiệu chứng đạo ca” của Trúc Thiên, ấn hành ở Lá Bối. (D.G.)

(2) hữu tâm : có ý thức, trái với vô tâm là không ý thức, tâm đây có thể hiểu theo nghĩa hẹp là tư tưởng. (D.G.)

– Thấy tôi nói rằng Thiền vốn lặng im mà huyền diệu, (diệu tràm), vắng lặng mà tròn đầy (viên tịch), thế và dụng đều như như, chẳng xuất chẳng nhập, chẳng định chẳng loạn. Thiền tánh không có chỗ trụ, chớ trụ ở chỗ vắng lặng của Thiền. Thiền tánh chẳng sanh, chớ đắm nghĩ về sự sanh (diệt) của Thiền. Tâm như hư không, nhưng đừng có suy lường về hư không.

Hoàng nghe vậy bèn đến yết kiến sư Huệ Năng. Sư hỏi :
“Ông là ai ?”

Hoàng trình rõ mọi việc. Sư nói :

Đúng như lời Huyền Sách nói, ông cứ để tâm ông tự nhiên như hư không, mà vẫn không một kiến giải nào cái không ấy, thì tâm sẽ ứng dụng tự do, không vướng mắc, dầu làm gì, động hay tĩnh, vẫn là vô tâm, và đó là lúc phàm hay thánh đều quên hết, năng (chủ) và sở (khách) đều dứt trọn, tánh và tướng đều như như, tức là không lúc nào chẳng là định vậy.(1)

Để rõ thêm, một cách dứt khoát hơn, lập trường của Huệ Năng trong vấn đề ngồi Thiền, tôi xin cử ra đây một trường hợp khác trong bộ Đàn kinh. Có một ông đạo đọc bài kệ Ngọa Luân như sau :

Ngọa luân thật giỏi giẩn

臥輪有伎倆

Tư tưởng thấy dứt lặng

能斷百思想

Đối cảnh tâm chẳng sanh

對境心不起

(1) Nguyên tác trang 630

Bồ đề ngày lớn mạnh

菩提日日長

Sư nghe đọc, nhận xét như vậy : Bài kệ ấy chưa sáng được tâm địa, theo đó mà hành chỉ thêm trói buộc. Nghe kệ ta đây :

Huệ Năng chẳng giới giần

惠能沒伎倆

Tư tưởng chẳng dứt lạng

不斷百思想

Đối cảnh tâm cứ sanh

對境心數起

Bồ đề nào lớn mạnh(1)

菩提作麼長

Bấy nhiêu đủ rõ Lục Tổ Huệ Năng không phải thuộc hàng hư tĩnh (quietist), chủ trương ngoan không (nihilist), mà cũng không phải là người duy tâm chuyên phủ nhận thế giới khách quan. Thiền của ông là Thiền chủ động, nhưng

(1) Huệ Năng một kỹ lưỡng : không dụng công, không tác động vào bốn thể tự nhiên.

– Bất đoạn bách tư tưởng : Bốn lai không tư tưởng nên chẳng cần diệt tư tưởng.

– Đối cảnh tâm số khởi : Tâm tự nó vốn thanh tịnh như gương sáng thì gương cứ chiếu ảnh, cảnh không ngại tâm, tâm không ngại cảnh, toàn là diệu dụng tương ứng như nhau.

– Bồ đề tác ma trường : Bồ đề chẳng bao giờ diệt vì chẳng bao giờ sanh, huống nữa là tăng trưởng.

Cùng hai bài kệ trên, hậu thế có bài kệ khác như sau :

Vấn quân hà kỹ lưỡng

Hữu tướng hoàn vô tướng

Tâm khởi tâm tự diệt

Bồ đề tướng bất tướng. (D.G)

vẫn ở trên thế giới sai biệt một khi thế giới ấy chưa được thấu nhiếp trong thiền.

4. Phương pháp hiển thị chân lý Thiền của Huệ Năng là phương pháp thuần túy Trung Hoa, không phải Ấn Độ. Sư không viện đến những ngôn từ trừu tượng hoặc cảnh giới thần bí hoang đường. Đó là phương pháp trực chỉ vậy, giản dị, cụ thể, và thực tế không gì hơn. Như khi thượng tọa Huệ Minh xin nghe pháp, Sư nói : *"Đưa tôi coi cái bốn lai diện mục của ông trước khi cha mẹ sinh ra ông"*.

Câu nói há chẳng nhắm ngay vào trông sao ? Không có gì là triết luận, là biện giải tinh tế, là hình ảnh hư huyền hết, mà chỉ là nói thẳng, dứt khoát, không leo lự quanh co. Ở địa hạt này, chính Huệ Năng tiên phong mở đường, và môn đệ Sư nối gót theo, liền bước và hữu hiệu. Ta đã thấy qua tổ **Lâm Tế** áp dụng phương pháp ấy độc đáo như thế nào trong bài pháp của Tổ về *"vô vị chân nhân"*(1)

Xin thêm vài ví dụ. Huệ Năng vừa thấy mặt **Nam Nhạc Hoài Nhượng** (677 -744) liền hỏi ngay : "Ở đâu đến ?", rồi bồi tiếp theo ngay câu hỏi thứ nhì : "Mà cái gì đến ?". Hoài Nhượng phải mất tám năm trường mới đáp được thỏa đáng câu hỏi sau của tổ.(2)

Sau đó, lối hỏi đột ngột như trên hầu như là ngón sở trường của chư sư chào hỏi khách. Chẳng hạn như **Nam Viện** hỏi một tân tăng :

- Ở đâu đến ?
- Hán thành.
- Chú cũng lắm như tôi.

*

(1) Coi câu truyện này trong bài luận một, trang 24.

(2) Coi trang 402

Hương Nghiêm hỏi Tam Thánh Huệ Nhiên :

- Ở đâu đến ?
- Lâm Tế.
- Có gươm Lâm Tế đó không ?

Huệ Nhiên cầm tấm tọa cụ đánh vào miệng Hương Nghiêm, rồi phất tay áo ra đi.

*

* *

Trần tôn giả hỏi một ông tăng :

- Ở đâu đến ?
- Kinh Sơn.
- “Ông nói lão”, đó là lời phán của tôn giả.

Lần khác **Trần tôn giả** hỏi một ông tăng khác :

- Ở đâu đến ?
- Giang Tây.
- Đi đường mòn hết mấy đôi giày cỏ ?
- Ông tăng này được đối xử ngọt dịu hơn vậy.

*

* *

Sự bất đồng ấy giữa hai phương pháp khai thị Ấn Độ và Trung Hoa đặt lên vấn đề bất đồng, nếu có, giữa *Như Lai Thiên* và *Tổ Sư Thiên*. Như trường hợp **Hương Nghiêm** trình lên Ngưỡng Sơn Huệ Tịch bài kệ nghèo,(1) Tịch nói : “Sự đệ chỉ được Như Lai Thiên, chưa được Tổ Sư Thiên”.

Có người hỏi Mục Châu “Thiên Như Lai với Thiên Tổ Sư khác nhau, giống nhau, thế nào ?”. Châu đáp :

(1) Cõi bài kệ trong luận sáu “Thiên pháp thực tập” trang 445 và 578. Tổ Sư ở đây là sơ tổ Đạt Ma. (D.G.)

Núi xanh là núi xanh

青山自青山

Tuyết trắng là tuyết trắng

白雪自白雪

SAU HUỆ NANG

Huệ Nang tịch năm 713, thọ bảy mươi sáu tuổi, nhằm thời Thịnh Đường, thiên hạ vui cảnh thái hòa, và văn hóa Trung Quốc vút đến tuyệt đỉnh vinh quang trong lịch sử. Trên trăm năm sau, quan thứ sử **Liễu Tôn Nguyên**, thuộc hàng thi bá của văn học sử Trung Hoa, soạn bài văn bia trên tháp Tổ như sau khi Tổ được vua Hiến Tông ban thụy hiệu là Thiên Sư Đại Giám :

“... Từ sư Đạt Ma truyền sáu đời đến Đại Giám. Đại Giám bảy lâu chuyên phục dịch nhọc nhằn, vừa nghe kinh đã thấu lẽ cùng. Ngũ Tổ cảm động trao tín cụ cho Sư. Sau Sư ẩn ở Nam Hải, không ai hay biết, đến mười sáu năm xét thấy thời kỳ hóa độ đã đến bèn đến Tào Khê khai diễn chánh pháp, làm thầy thiên hạ. Học giả đến với Sư tính đến hàng ngàn. Đạo của Sư cốt lấy “vô vi” làm cái có, lấy “không động” làm cái thực, lấy cái rộng lớn bao la làm chỗ về. Còn về giáo, Sư dạy tánh thiện là gốc, xưa nay vẫn thế, khỏi phải giả tạo xói vun, bốn thể vốn là tinh anh vậy.

“Vua Trung Tôn nghe danh hai lần sai sứ đến thỉnh, nhưng Sư chối từ, chỉ trình lại tâm thuật, lời lời bày đủ, nay bố cáo cho thiên hạ biết.

“Phàm nói Thiên trong thiên hạ tất phải lấy Đại Giám Tào Khê làm gốc, tịch đến nay đã trăm linh sáu năm.

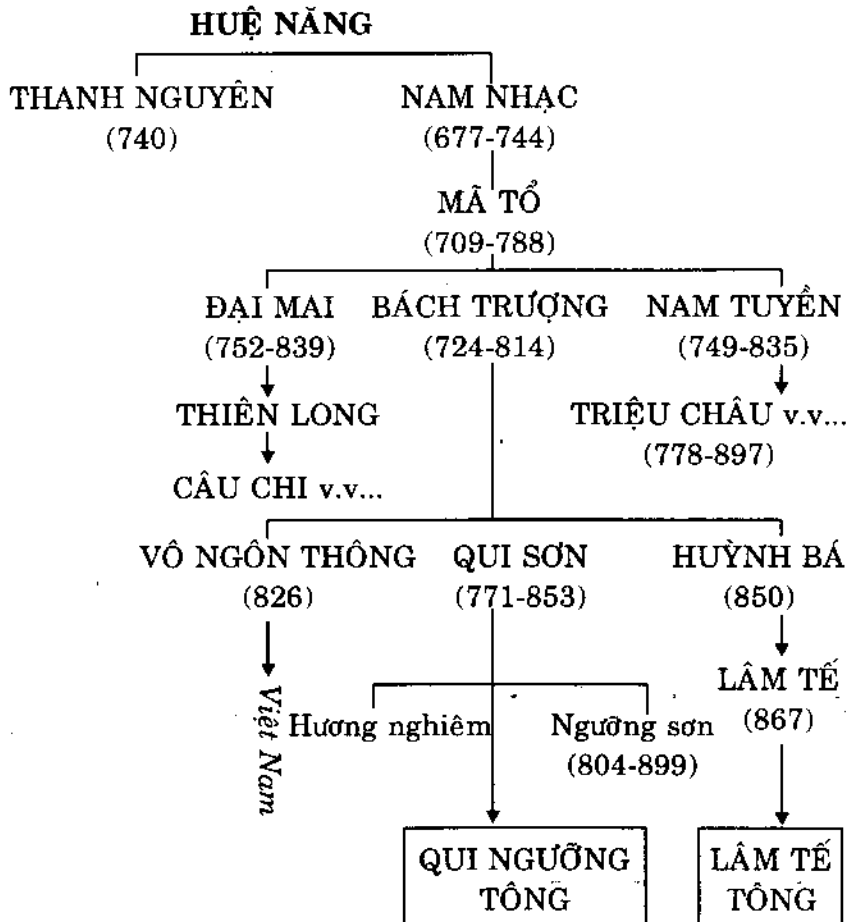
(Tứ thụy Đại Giám thiên sư bi)

Sau Huệ Năng, Thiền phân hóa thành nhiều dòng,(1) trong số đó hai dòng nay còn tồn tại ở Trung Hoa cũng như ở Nhật Bản. Một dòng xuất phát từ **Hành Tư** ở Thanh Nguyên (tịch năm 740) nay tiếp tục dưới danh hiệu *Tào Động Tông*; còn dòng kia, thuộc pháp tử của **Hoài Nhượng** ở Nam Nhạc (677–744) nay có *Lâm Tế Tông* là đại diện. Dẫu trải qua nhiều biến đổi quyết liệt ở nhiều phương diện, nhưng nguyên lý và chân phong Thiền vẫn sinh động như ngày nào, dưới thời Lục Tổ, và đó là một trong những di sản tinh thần vô giá của Đông phương nay ảnh hưởng còn thấm nhuần sâu đậm trong văn hóa, nhất là giữa giới thức giả Nhật Bản.

(1) Coi đồ biểu Pháp hệ Thiền tiếp sau. (DG)

PHÁP HỆ THIỀN

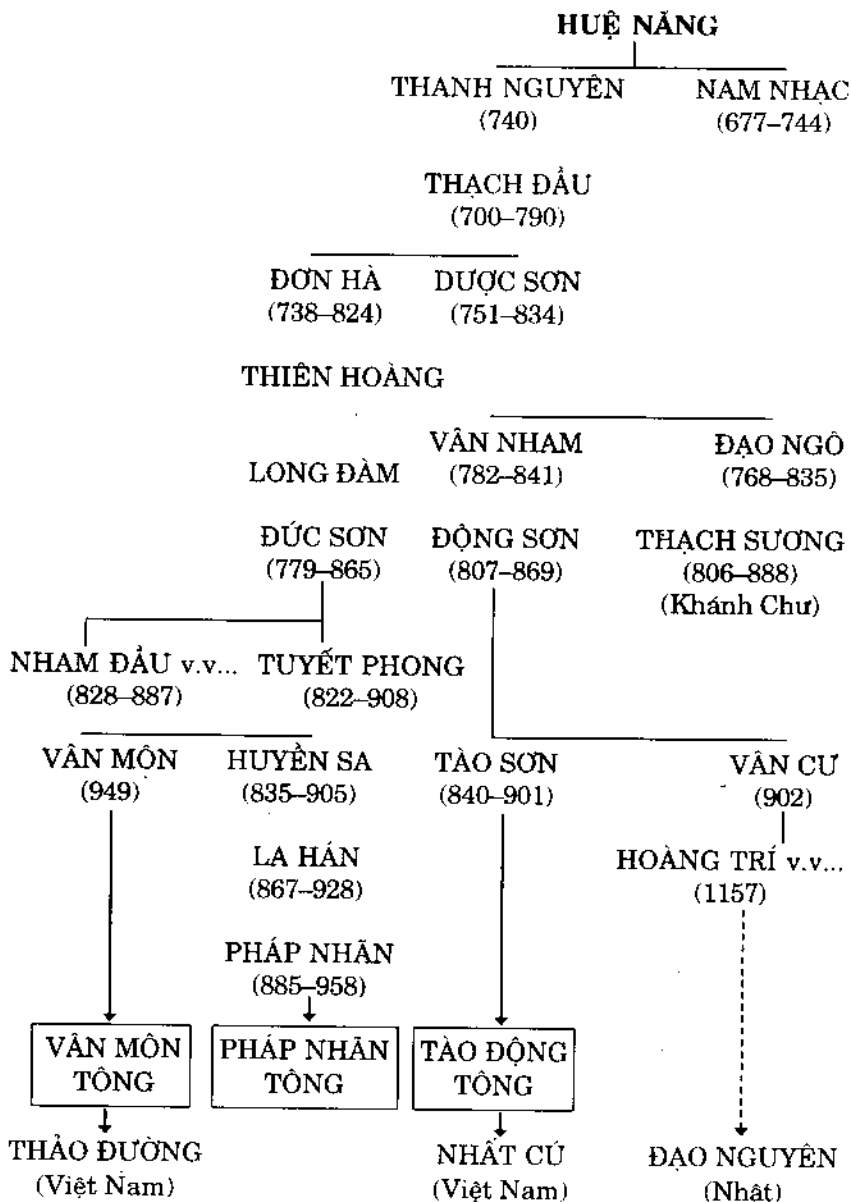
I. DÒNG NAM NHẠC HOÀI NHƯỢNG



CHUYẾT CÔNG
NGUYÊN THIỀU
(Việt Nam)

(Đồ biểu của dịch giả)

III. DÒNG THANH NGUYÊN HÀNH TU



VI. THIÊN LÂM TẾ

LÂM TẾ

(867)

HUNG HÓA - 924

NAM VIỆN - 952

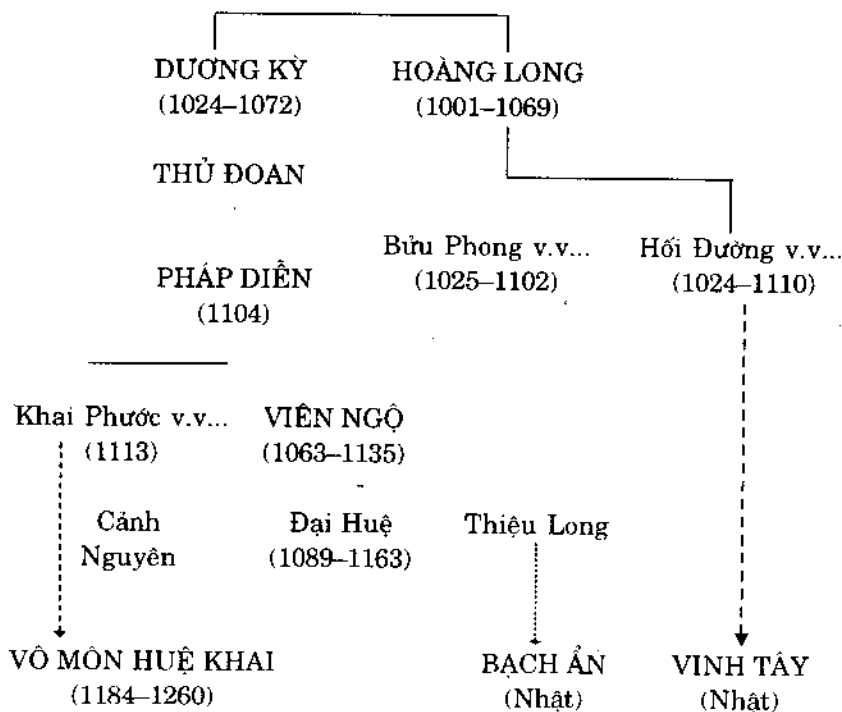
PHONG HUYỆT - 886 - 973

THỦ SƠN - 926 - 992

PHẦN DƯƠNG - 947 - 1024

THẠCH SƯƠNG - 986 - 1010

Sở Viên (Tứ Minh)



LUẬN NĂM

**NGỘ HAY LÀ SỰ PHÁT HIỂN MỘT
CHÂN LÝ MỚI TRONG ĐẠO THIỀN**

1. KHÔNG NGỘ CHẴNG PHẢI THIỀN

Tinh yếu của Thiền cốt ở một nhơn quang mới phóng vào cuộc sống, và vũ trụ nói chung. Thế nghĩa là, để thâm nhập trong đạo Thiền, ta phải vứt bỏ tất cả nếp cảm nghĩ thông thường điều khiển cuộc sống hằng ngày của chúng ta để cố tìm coi biết đâu còn có một đường lối nhận định khác hơn thói thường, hoặc nói đúng hơn, thử xem lối nhận định thông thường có đủ để đáp ứng trọn vẹn và rớt ráo những đòi hỏi của tâm hồn ta không. Nếu ta vẫn cảm thấy không vừa ý gì đó với cuộc sống này, nếu có cái gì trong nếp sống hằng ngày khiến ta như bị vướng mắc, thiếu tự do, theo nghĩa thiêng liêng nhất, ắt ta phải thử tìm ra một cái gì khác ngồ hầu sống ta có được một cảm giác ổn định và thoải mái. Thiền đề nghị làm việc ấy cho ta, và đoan chắc có được cái nhìn mới ấy thì cuộc đời sẽ diễn ra trong một khuôn mặt tươi mát hơn, thâm trầm hơn, và thỏa đáng hơn. Lẽ dĩ nhiên cái có ấy là một đại biến cố tinh thần độc nhất vô nhị trong đời, không dễ gì đạt tới, vì đó là một cuộc rửa tội trong lửa, phải dẫn qua vô số thử thách hải hùng của bão tố giữa cơn dẫu sôi nước phồng, núi lở đá tan.

Cái có một nhơn quang mới ấy trong việc xử kỷ tiếp vật trong đời thường gọi là NGỘ, và theo người Nhật là *Satori*. Đó chẳng qua là một tên gọi khác của quả vị *Chánh đẳng chánh giác* – *anuttara samyak sambodhi* – danh từ Phật và các đệ tử của Phật ở Ấn Độ thường dùng từ ngày Phật thành đạo ở cội bồ đề, gần sông Ni Liên. Ngoài ra còn nhiều thuật

ngữ Trung Hoa khác chỉ vào sự tâm chứng ấy, mỗi chữ có một tinh tiết riêng tùy chỗ ngộ giải theo kinh nghiệm riêng. Tuy nhiên, dầu giải thích cách nào, không Thiền không có Ngộ, không Ngộ chẳng phải Thiền, Ngộ là chữ đầu và chữ chót của quyển sách Thiền vậy. Thiền mà không Ngộ chẳng khác nào mặt trời không có ánh sáng và nắng ấm. Thiền có thể mất tất cả, nào học thuật, nào chùa chiền, nào thể thức hành đạo, nhưng hễ Ngộ còn bao hàm trong Thiền thì Thiền vĩnh viễn còn tồn tại với thế gian. Tôi muốn nêu lên sự kiện cực kỳ tâm yếu ấy gắn liền vào sinh mạng của đạo Thiền vì có nhiều người, cả những người tu Thiền, vẫn chưa ý thức được điểm căn bản ấy, tưởng rằng cứ đem Thiền ra giải thích bằng lý, bằng triết, hoặc như một bài triết luận có thể rút gọn vào một số cú pháp thật cao kiến, thật tuyệt kỹ, là Thiền không còn gì nữa, rỗng hết cốt tủy. Nhưng tôi, trái lại, tôi cả quyết rằng sinh mạng của Thiền là cốt ở khai ngộ.(1)

Ngộ có thể định nghĩa là một trực giác phóng thẳng vào bản thể của muôn vật, khác với sự hiểu biết bằng phân tách, bằng luận lý. Trên thực tế, đó là khám phá ra một thế giới mới chưa bao giờ hiển lộ đến cho một tâm thức đảo điên của những người chuyên luyện trí bằng luận giải nhị nguyên. Hoặc nói khác hơn, hễ ngộ rồi thì muôn vật quanh ta sẽ hiện ra dưới một quan điểm hoàn toàn mới lạ chẳng ngờ. Dầu sao, thế giới sau khi ngộ không còn là thế giới cũ ngày nào ; dầu vẫn dòng nước chảy ấy, vẫn ngọn lửa nóng thiêu ấy, thế giới ấy không bao giờ “mê” trở lại như xưa. Nói theo luận lý học, tất cả mâu thuẫn, tất cả dị biệt, đều đồng nhất,

(1) Khai ngộ : là mở trí huệ để chứng vào chân lý (đạo). Danh từ này xuất phát từ thành ngữ “khai thị ngộ nhập trong trí kiến Như Lai” của Địa Thừa giáo. “Trí kiến Như Lai” là Phật trí. “Khai” là mở ra trên vô minh ; “thị” là chỉ cho thấy ; “ngộ” là chứng lấy ; “nhập” là đi vào chân lý biến thành một với chân lý, không còn năng tri sở tri nữa. (D.G.)

đều dung thông nhau trong cái toàn thể thân thiết và nhịp nhàng. Đó là một sự mâu nhiệm, một phép lạ, nhưng phép lạ ấy, các Thiền sư cho rằng vẫn diễn ra hằng ngày trong đời chúng ta. Vậy, ngộ chỉ có được ở nơi ta bằng sức tự mình chứng lấy.

Ta có thể miễn cưỡng hình dung cái ngộ ấy, dầu rất thấp kém, rất vụn vặt, khi bất thần ta giải đáp được một bài toán khó, hoặc khám phá một việc phi thường, hoặc thoát ra một ngõ bí trong những điều kiện bối rối và tuyệt vọng nhất, nói tóm lại khi ta reo to : *"Eureka ! Eureka !"*. Nhưng đó chỉ ứng với khía cạnh trí thức của ngộ, nên cố nhiên là rất vụn vặt, rất thiếu sót, và như vậy không ấn sâu vào căn bản của cuộc sống – cuộc sống một, bất khả phân. Trái lại cái ngộ của Thiền phải gắn liền vào cuộc sống toàn diện. Nên cái Thiền nhằm thực hiện cho ta là một cuộc cách mạng, mà cũng là một cuộc đánh giá lại con người chúng ta, thẩm định lại chính ta như một đơn vị tâm linh. Giải đáp một bài toán là xong bài toán, chỉ thế thôi, không can dự gì đến sinh mạng của người giải đáp. Mọi vấn đề khác, thực tế hoặc khoa học cũng không gì hơn, hoàn toàn không tác động vào mạng sống của những cá nhân liên hệ. Nhưng "khai ngộ" đích thực là một cuộc tái thiết toàn thể đời người. Nếu là cái ngộ thực – vì có nhiều trường hợp giả – thì sức tác động của nó vào sinh hoạt đạo đức và tâm linh của ta thật là cách mạng, toàn làm đẹp ra, phấn khởi lên, và trong sạch lại. Có người hỏi một Thiền sư "Phật tánh là gì", sư đáp :

"Thùng son lưng đáy".

Thế đủ biết sự tâm chứng ấy gây lên một cuộc cách mạng toàn triệt như thế nào. Ngày khai sinh của một con người mới đúng là một đại biến cố.

Trong tâm lý học tôn giáo, hiện tượng đổi mới toàn thể

vận mạng ấy gọi là “quy cải”. Nhưng danh từ ấy, riêng dùng cho những người mới khếp mình theo đạo Chúa, không thể áp dụng đúng mức vào kinh nghiệm Phật giáo, nhất là cho những người tu Thiền ; danh từ quá nặng về tình cảm để có thể coi như tương đương với “ngộ” hoàn toàn vượt thoát hết. Khuynh hướng chung của Phật giáo, như ta đã biết, nặng về trí hơn tình, nên giáo lý Giác Ngộ của Phật giáo khác hẳn với quan niệm cứu rỗi của người Công giáo ; và Thiền, vốn là một tông phái của Đại Thừa, dĩ nhiên dự phần rộng rãi vào cái có thể gọi là siêu trí luận, một thứ trí thức không quy thúc ở lý nhị nguyên vậy. Nói một cách bóng bẩy hơn, thơ mộng hơn, ngộ là “tâm hoa nở”, là “đối cung đàn”, là “tâm thông”.

Tất cả những hình ảnh ấy đều chỉ vào sự mở thông một chương ngại nào đó để cho bộ máy chạy trơn, hết trục trặc, hoặc cho tâm hoạt dụng điều hòa, hết vướng mắc. Chương ngại một khi san bằng là một chân trời mới mở rộng trước con người, cao rộng vô biên, cổ kim thu trọn. Hoàn toàn tự do trong hoạt động, khác với lúc còn mê, cuộc sống giờ đây phô diễn ra ngang dọc tùy ứng theo những diệu dụng vô cùng – và đó là cứu cánh Thiền đề nghị đưa ta đến. Người ta thường coi đo như tương đương với trạng thái “không chủ tâm, không định ý”. Nhưng các Thiền sư cho rằng lý “vô đắc” ấy thuộc về thái độ chủ quan của tâm vốn siêu việt mọi giới hạn của tư tưởng. Thiền không chối bỏ những lý tưởng đạo đức, mà cũng không cố vượt qua ; đó chỉ là một trạng thái nội tại của tâm thức, bất chấp mọi hậu quả khách quan.

II. THẤY TÁNH và NGÔI THIỀN

Tất cả công quả của Bồ Đề Đạt Ma trong cuộc Đông dộ đầu thế kỷ thứ VI là chuyển yếu tố “ngộ” ấy vào cơ thể Phật

giáo cho những người học Phật chỉ chuyên tinh luyện triết lý, hành Phật chỉ nặng nghi thức giới điều.(1) Pháp trực tiếp “truyền tâm ấn” do Sơ Tổ chủ xướng lên, đó tức là “khai ngộ”, là phóng ra một nhơn quang mới quán chiếu vào kim ngôn của Phật.

Tổ thứ sáu, **Huệ Năng**, đặc biệt làm nổi bật hơn bao giờ hết khía cạnh ngộ của thiền định (dhyana) trái với phương pháp mặc tĩnh của Bắc tông, theo chủ trương trụ tâm quán tịnh của Thần Tú. Tiếp theo, các cao tăng Mã Tổ, Huỳnh Bá, Lâm Tế, và tất cả ngôi sao khác, từng nhóm quần tinh sáng rực trong những ngày sơ khởi của đạo Thiền ở thời nhà Đường, đều từng loạt đứng lên biện hộ cho cái ngộ ấy ; mọi hoạt động của các ngài trong đời đều không ngớt tinh tiến hướng đến đó ; và cái đó như ta dễ thấy, khác hẳn với sự trầm tư quán tưởng, hoặc ngồi thiền nhập định. Họ chống mạnh lại phương pháp tĩnh tọa, cho rằng tu thế là thiền cận, là giam mình trong hầm hắc ám. Vậy, trước khi đi xa hơn, ta cần nhận rõ điểm ấy để đánh bật hết nỗi ngờ về ý nghĩa tối hậu của Thiền, vốn không phải là phí cuộc đời luyện cho tâm trí chìm lìm trong hôn mê, mà chính là kiến chiếu vào tự thể của cuộc sống, nghĩa là mở ra con mắt ngộ.

Ở Nhật Bản có một bộ sách tên là *Thiếu Thất lục môn*. Thiếu Thất là tên riêng của Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông ; sách gồm có sáu bài luận, trong số ấy có vài bài chắc do Tổ nói ra, kỳ dư đều không phải của Tổ, có lẽ mới được soạn ra sau này trong đời nhà Đường khi Thiền Tông bắt đầu gieo ảnh hưởng sâu rộng hơn trong giới Phật tử Trung Hoa. Nhưng

(1) Trong Thiền nguyên chú truyền tập, thiền sư Khuê Phong có nói khi Đạt Ma đến Trung Hoa thấy ở đây hầu hết các người học Phật đều chưa đắc pháp, chỉ hiểu theo danh số, hành theo sự tướng (dĩ danh số vi giải, sự tướng vi hành) nên phản ứng lại Đạt Ma mới chủ trương lấy tâm truyền tâm, chẳng lập văn tự. (D.G.)

trình thần quán xuyên toàn bộ sách vẫn là chân phong thuần túy của đạo Thiền. Một trong những bài luận ấy có tên là “*huyết mạch luận*”, luận về sự thấy tánh, hoặc ngộ, mà tác giả coi là cốt tủy của Đạo Thiền. Dưới đây là phần trích dịch :⁽¹⁾

“Muốn tìm Phật, cần thấy tánh, vì tánh⁽²⁾ tức là Phật. Nếu chẳng thấy tánh thì niệm Phật, tụng kinh, chay lạt giữa giới nào có ích gì ?

Niệm Phật thì được công quả tốt.

Tụng kinh thì tâm trí được sáng thông.

Giữ giới thì được sanh lên cõi trời.

Bố thí thì được phước báo.

Nhưng tìm Phật như vậy chẳng gặp Phật bao giờ. Nếu tự người, người chưa sáng tỏ thì nên tham vấn bậc thiện trí thức để hiểu căn bản của sanh tử luân hồi. Người không thấy tánh không thể gọi là thiện trí thức.

“Nếu chẳng vậy thì dầu có nói được mười hai bộ kinh

(1) Về bài luận này cũng như toàn bộ tác phẩm của Bồ đề Đạt ma, xin xem “Sắc của vào động Thiếu Thất” do Trúc Thiên dịch, An Tiêm ấn hành 1969. (D.G.)

(2) Tánh có nghĩa là bốn thể, yếu lý, linh hồn, hoặc cái bản sanh ở con người. “Thấy tánh” là danh từ thông dụng của các Thiền sư, và chính đó là đối tượng của phép hành thiền. Chữ “Ngộ” phổ thông hơn trong đại chúng. Hễ thâm nhập trong sự vật thì có ngộ. Danh từ này thường dùng theo nghĩa rộng để chỉ chung mọi sự hiểu biết cao thâm, nhưng riêng trong Thiền dùng theo nghĩa hẹp hơn. Trong bài luận này, tôi dùng chữ tánh chỉ vào cái tinh yếu nhất của pháp Thiền, vì “thấy tánh” ngụ ý soi ngược lại để nhận ra cái gì vừa cụ thể vừa hàm dưỡng ở bên trong. Điều ấy có thể gây luận giải sai lầm dầu rằng ngộ cũng là một danh từ quá lỏng lẻo, không chân xác. Trong những trường hợp thông thường, không nặng về triết học lắm, chữ ngộ dễ dùng hơn, còn thấy tánh là ám chỉ riêng sự phát huệ, mở con mắt bát nhã. Về giáo lý thấy tánh của Lục Tổ, xin xem luận IV, lịch sử Thiền tông, bài Thiền Huệ Năng, trang 344.

vẫn chẳng khỏi sanh tử luân hồi, vẫn chịu khổ trong ba cõi chẳng có ngày ra. Xưa tỳ kheu Thiện Tinh⁽¹⁾ thuộc lâu mười hai bộ kinh mà vẫn chẳng thoát khỏi luân hồi vì chẳng thấy tánh. Thiện Tinh kia còn vậy huống nữa người đời nay mới giảng được năm ba bộ kinh luận đã tự coi là hiểu pháp Phật. thật chẳng gì ngu hơn. Hễ không thấu được tâm mình thì tụng đọc ích gì, chỉ là hư văn. Muốn tìm Phật, trước hết phải thấy tánh, vì tánh tức là Phật. Phật là người tự tại, là người vô sự, là người vô tác. Nếu, thay vì thấy tánh, người hướng ngoại suốt ngày cầu Phật lông bông, ắt không bao giờ thấy được Phật.

“Phật là tâm, chớ lầm vấp lay (những vật bên ngoài). Phật là tiếng Ấn Độ, bên Trung Hoa gọi là Giác tánh. Giác tức là linh giác. Và chính cái tánh tự kỷ linh giác ấy đáp ứng với ngoại vật trong sinh hoạt thường ngày, nhướn mày, nháy mắt, dang tay giờ chân.

Tánh tức là tâm

Tâm tức là Phật

Phật tức là Đạo

Đạo tức là Thiên.

“Chỉ một chữ Thiên, cả thánh phàm đều không lượng nổi.

Trực tiếp thấy tánh, đó tức là Thiên. Bằng chẳng thấy tánh thì chẳng phải Thiên vậy. Dầu có giỏi nói được ngàn kinh muôn luận, nếu chẳng thấy tánh thì vẫn là phàm phu, chẳng phải là Pháp Phật. Đạo lớn cao thâm, u huyền, không

(1) Một trong số ba người con của Phật khi Phật còn là Bồ Tát ở một kiếp trước. Thiện Tinh lâu thông kinh điển Phật giáo, nhưng kiến giải nghiêng về ngoan không (chấp đoạn) cuối cùng đọa địa ngục (cõi kinh Đại Bát Niết Bàn, quyển XXXIII, bản Hán dịch của Pháp Hộ).

thể nói cho hiểu được. Kinh điển không dựa vào đâu với tôi được. Chỉ nên thử thấy tánh, dầu chỉ một lần, thì suốt thông hết, cả đến những người chửi nghĩa dốt đặc. Thấy tánh tức là Phật.

“Những người không thấy tánh máng lo tụng kinh niệm Phật, tinh tiến học hoài, đêm ngày tu tập, ngồi mãi không nằm, cốt lấy cái học rộng nghe nhiều làm pháp Phật ; những chúng sanh đó đích thực là người phải báng Phật.

Phật trước Phật sau chỉ nói thấy tánh. Muôn vật đều vô thường.

Nếu không thấy tánh mà rêu rao là được Chánh Giác, đó là người đại tội.

Trong mười học trò lớn của Phật, A Nan được tiếng học rộng nhất, nhưng ông không thấy gì ở Phật hết vì ông chỉ lo thu thập kiến thức.

Lục Tổ, ở điểm ấy, còn tỏ ra dứt khoát và quyết liệt hơn khi người ta hỏi Ngài “Tổ Hoàng Mai khi phó chúc truyền thọ gì ?”. Tổ đáp :

“Không truyền thọ gì hết, chỉ luận môn

“thấy tánh, chẳng đá động gì đến phép

“giải thoát hoặc tọa thiền nhập định”(1)

(1) Nghĩa là không dạy ngồi thiền để cầu giải thoát (xem luận 4, đoạn nói về Huệ Năng và phép thấy tánh, trang 344). Ở đây tôi xin thêm đoạn văn Huệ Năng giải thích về thiền định theo chốn giáo : Định và Huệ giống như đèn và ánh sáng. Có đèn “tức” có sáng, không đèn “tức” có tối. Đèn là thể của cái sáng, cái sáng là dụng của đèn tuy hai mà một. Cũng vậy, định và huệ chẳng phải hai. Định là thể của huệ, huệ là dụng của định. Tức là khi huệ phát thì định ở trong huệ, khi định phát thì huệ ở trong định ; phép tọa thiền cốt chẳng dính theo tâm, cũng chẳng định theo tịnh, cũng chẳng phải là chẳng động. Sao gọi là ngồi thiền ? Ngoài, đối với mọi cảnh giới lành dữ,

Ở một đoạn khác, Lục Tổ gọi là “tà mê”, không đáng đến học hỏi, những người đầu óc trống rỗng, suốt ngày ngồi im thin thít không nghĩ tưởng gì hết trong khi “cả đến người ngu, nếu bỗng chốc ngộ chân lý, mở con mắt huệ, vẫn thành bậc trí, chứng vào Phật Đạo”. Rồi khi Lục Tổ nghe thuật lại phép dạy đạo của Bắc Tông cốt chặn đứng tất cả tư tưởng, lặng im ngồi kiết già quán tưởng mãi không nằm, Ngài tuyên bố những phép hành đạo ấy toàn thác loạn, vô ích, xa với Thiền lý, và Ngài đọc bài kệ như đã dẫn ở phần trước :

*Khi sống, ngồi chẳng nằm
Chết rồi nằm chẳng ngồi
Một bộ xương mục thúi
Có gì gọi công phu ?*

Tại Truyền pháp viện, **Mã Tổ**(1) ngày ngày đến đó ngồi thiền. Sư Nam Nhạc thấy hỏi :

“Đại đức ngồi thiền để làm gì ?”

– Để làm Phật.

Sư bèn cầm một miếng gỗ đến trước am ngồi mài trên phiến đá. Mã Tổ thấy lạ hỏi :

“Sư mài gỗ để làm gì ?”

– Để làm gương.

niệm chẳng dấy lên gọi là tọa. Trong, thấy tư tánh chẳng động gọi là thiền. Sao gọi là thiền định ? Ngoài lìa hình tướng tức là thiền, trong chẳng tán loạn gọi là định. Trong thiền ngoài định gọi là thiền định. (D.G.)

(1) Mã Tổ Đạo Nhất (709–788) là một Thiền sư kỳ hình kỳ tánh, dị ngữ dị hành, bước đi như trâu, mắt trừng như cọp, tiếng hét như sấm, lưỡi dài quá môi, dưới chân có hai luân văn (hình bánh xe). Cùng với Thạch Đầu, Mã Tổ chỉ phối toàn thể giới tu Phật đương thời, một người là pháp chủ Giang Tây, một người là pháp chủ Hồ Nam. Sư dạy đạo bằng lối nói làm đánh hết diên đảo không biết đầu mà rờ. Môn đệ được pháp của Sư có trên tám mươi người, gấp đôi số người đắc đạo với Huệ Năng. (D.G.)

– *Mài ngôi sao thành gương được ?*

Sư đáp : “Còn ngôi thiên há thành Phật được sao ?”.

Mã Tổ hỏi : “Vậy phải làm sao ?”

Sư đáp : “Vị như người đánh xe, xe không chạy, nên đánh vào xe ? Hay đánh vào bờ ?”

Mã không đáp gì được.

Sư nói tiếp : Ông học ngôi Thiên ? hay học ngôi Phật ? Nếu học ngôi Thiên thì Thiên không phải việc nằm ngồi. Nếu học ngôi Phật thì Phật không có hình tướng nhất định, ở nơi pháp vô trụ chẳng giữ chẳng bỏ. Ông học ngôi Phật tức giết Phật ; bằng chấp vào tướng ngôi(1) thì chẳng đạt lý.(2)

Quả là những câu nói quá tỏ rõ khiến ta không còn ngờ được về cứu cánh tối hậu của Thiên. Cứu cánh ấy phải đâu là hôn trầm trong cái ngôi mặc tính như kiểu những ông thánh Ấn Độ cố trừ bỏ tất cả tư tưởng – những tư tưởng không biết từ đâu đến rồi lát sau lại đi mất chẳng biết về đâu. Những nhận xét trên cốt dọn đường để bạn đọc có thể hiểu sâu hơn phần *vấn đáp* tiếp theo sau, vì đó là phần biện minh kiến giải của tôi về Thiên, cốt ở khai ngộ, hoặc phóng một nhơn quang mới vào vũ trụ và nhân sinh. Các Thiên sư, như ta sẽ thấy sau, luôn luôn nắm lấy bất cứ sự việc rất tầm thường nào trong đời làm cơ duyên chuyển tâm

(1) Tức là không xếp bằng ngôi thiên để thành Phật. Từ thuở xa xưa của đạo Thiên ở Trung Hoa, khuynh hướng tĩnh tọa (quietism), suốt dòng lịch sử, vẫn song hành với khuynh hướng trí để cao yếu tố ngộ. Cả đến hiện đại những luồng tư tưởng ấy vẫn còn biểu hiện phần nào trong tông Tào Động cũng như trong tông Lâm Tế, mỗi tông có chỗ sở trường riêng. Riêng quan điểm của tôi là quan **điểm** trực giác, chẳng phải quan điểm tĩnh tọa, vì tâm yếu của đạo Thiên **cốt ở** chứng ngộ.

(2) Cui nguyên bản Hán văn, trang 631.

người cầu đạo vào một dòng “đạo nguyên” mới lạ chưa bao giờ chứng thấy. Đó cũng như khai một mạch nước ngầm, vừa khai xong là ngọn nước – những chứng nghiệm mới – thao thao phun trào ra. Lại cũng ví như đồng hồ gõ giờ, lò xo vừa bật là toàn bộ then máy phát âm thanh chuyển động ngay. Dường như trong tâm ta có cái gì thuộc hệ thống ấy ; đến phút giây nào đó, tấm màn bấy lâu che khuất được vén lên, một thế giới hoàn toàn mới hiện ra, và toàn thể cuộc sống chuyển sang một cung diện mới lạ hẳn. Chính cái “mở cò” ấy của bộ máy tâm, hoặc sự mở thông ấy, các Thiên sư gọi là ngộ, và đặc biệt nêu lên làm mục tiêu hành Thiền.

Tiện đây, bạn đọc có thể suy nghiệm câu nói chiêu diệu sau đây của nhà huyền học **Eckhart** : Một vị hiền triết bên lương có nói với vị khác một câu nói thâm trầm như vậy : “Tôi chợt thấy ở trong tôi có cái gì bùng sáng lên trên lý trí của tôi. Tôi biết có cái gì đó, nhưng không biết rõ là cái gì, không thể nhận ra được. Tôi có cảm tưởng nếu nhận ra được chắc chắn tôi sẽ biết tất cả sự thực”.

III. VẤN ĐÁP

Những câu chuyện dẫn sau đây không nhằm vẽ lại toàn thể diễn trình của tâm thức từ lúc người học đạo mới thọ giáo đến hồi cứu cánh ngộ đạo, qua vô số thăng trầm vấp vấp. Nhưng ví dụ đưa ra chỉ cốt cho thấy pháp Thiền chỉ có ý nghĩa khi cây trúc của nội tâm xoay sang một thế giới khác, sâu rộng hơn. Vì một khi thế giới thâm diệu ấy mở ra là cuộc sống hằng ngày, cả đến những tình tiết tâm thường nhất, vẫn được nhuần Thiền vị. Nhìn ở góc này, thật vậy, ngộ là cái xoàng xĩnh, vô nghĩa lý nhất đời, nhưng ở góc khác, nhất là khi ta chưa hiểu, nó kỳ bí không gì hơn. Vả, xét cùng ra, ngay cả cuộc sống này há chẳng đầy kỳ quan,

và bí mật, và huyền vi, ngoài tầm hiểu biết của trí óc con người sao ?

Một chú tiểu thành khẩn thỉnh Triệu Châu dạy Thiền, Châu hỏi :

– *Chú ăn cháo chưa ?*

– *Ăn cháo rồi.*

Châu bảo : “Rửa chén đi”

洗钵盂去

Thoạt nghe chú tiểu liên tỉnh ngộ.

Thế ra cái ngộ thường tục biết chừng nào ! Tuy nhiên, để thấy rõ một câu chuyện quá đổi tầm thường như vậy trong đời lại đóng một vai trò quan trọng như thế nào trong đạo Thiền, tôi xin đưa ra một ít nhận xét của chư sư sau này hầu bạn đọc có thể nhận qua nội dung của sự ngộ đạo.

Vân Môn (???–949) sau đó có lời bình giảng như vậy : “Có ngụ ý truyền riêng gì không trong câu nói của Triệu Châu ? Nếu có, truyền cái gì ? Nếu không, chú tiểu ngộ cái gì ?”

Sau lại có **Vân Phong** (997–1062) phản đối lại vậy : “Đại sư Vân Môn không biết cơ sự thế nào hết nên bình giảng như vậy, không ích lợi gì hết, toàn là vẽ rắn thêm chân, bôi râu cho quan hoạn. Ý kiến tôi khác. Tôi nghĩ rằng chú tiểu tưởng mình tỉnh ngộ kia đang rơi xuống địa ngục lệ như một mũi tên”.

Thế nghĩa là thế nào – câu nói rửa chén của Triệu Châu, sự tỉnh ngộ của chú tiểu, ý kiến phân vân của Vân Môn, và lời quyết đoán của Vân Phong ? Các ngài nói nghịch nhau hết chăng ? Hay toàn làm rùm beng vô lối ? Đó là chỗ khó hiểu mà cũng khó nói của đạo Thiền. Tôi xin phép đặt thêm

vài câu hỏi : Làm sao Triệu Châu mở mắt chú tiểu bằng một nhận xét tầm thường như vậy ? Câu nói phải chăng có ẩn ý gì khiến vừa nói ra là ăn khớp ngay với nhịp tâm của chú tiểu ? Chú tiểu đã dọn tâm sẵn thế nào để đón lấy cái ẩn tay cuối cùng ấy của Triệu Châu mà tất cả công đức có thể nói chỉ là đưa tay bấm nút ?

Không có gì là ngộ hết trong việc rửa chén bát, ta nên tìm Thiền ở chỗ khác. Dầu thế nào, ta vẫn không thể nói Triệu Châu chẳng làm gì hết cho sự đạt ngộ của chú tiểu. Cho nên lời nhận xét của Vân Môn, dầu rằng tối nghĩa, nhưng bất đúng mạch. Còn lời luận giải của Vân Phong, thuộc loại kỹ thuật hý luận lộng đàm, bề ngoài có vẻ như miệt thị Vân Môn, nhưng tựu trung vẫn hiệp ý với hàng tiền bối.

Đức Sơn (779–865) *nguyên cứu tinh thâm kinh Kim Cương. Nghe nói có một pháp môn gọi là Thiền gác ngoài tất cả kinh điển để nắm thẳng tịt nơi tâm, Sư tìm đến Long Đàm tham học. Đêm-kia, Sư ngồi ngoài chùa miên man nghiền ngẫm diệu lý Thiền Hòa Thượng Long Đàm bảo : “Sao chưa vào nghỉ đi ?” Sư bạch : “Trời tối như mực”. Long Đàm đốt lên ngọn đèn cây trao cho Sư. Sư vừa tiếp lấy thì Long Đàm vụt thổi tắt. Sư liền đại ngộ.*(1)

Ngày kia, **Bách Trượng** (724–814) và thầy là **Mã Tổ** (709–788) đi đường. Giữa đường thấy bầy le le bay ngang. Mã hỏi :

(1) Trong bộ sách *Mystics and saints of Islam* (các nhà sư huyền bí Hồi Giáo) của Claude Field, đoạn nói về Hassan Basri, chép vậy : Ngày khác, tôi thấy một cậu bé cầm đuốc đến với tôi. Tôi hỏi : “Đuốc ở đâu đem tới đây ?”. Cậu bé vụt thổi tắt ngọn đuốc, nói : “Này Hassan, ngọn đuốc đi về đâu, ông nói tôi biết đi, rồi tôi nói ông nghe ngọn đuốc từ đâu đến”. Cố nhiên sự trùng hợp ấy chỉ là hình thức vì Đức Sơn đạt ngộ từ một nguồn hoàn toàn khác hơn là sự thổi tắt ngọn đèn, nhưng đây là một sự trùng hợp khá thích thú nên xin dẫn lại ở đây.

- *Gì thế ?*
- *Bầy le le.*
- *Bay đi đâu vậy ?*
- *Bay mất hết rồi.*

Mã Tổ chột nắm lấy chót mũi Bách Trọng vắn treo. Đau quá, Bách Trọng la ối ối. Mã Tổ liền nói :

"Có bao giờ bay mất được sao ?"(1)

何曾飛去

Bách Trọng lạnh toát mồ hôi lưng. Và ngộ trong lúc ấy.

Có thể có liên hệ nào không giữa các câu chuyện rửa chén của chú tiểu, thổi tắt ngọn đèn và vắn treo mũi trên ? Ta phải nói như Văn Môn : Nếu không có gì hết, làm sao những người ấy đạt được lý Thiền ? Nếu có, thì mối thân thuộc ra sao ? Cái ngộ ấy là gì ? Cái nhơn quang mới ấy là gì ? Hễ sự quan sát của ta còn bị giới hạn trong những điều kiện của trước thời mở con mắt đạo, có lẽ ta không bao giờ thấy được đâu là là rốt ráo kết thành. Đó toàn là việc diễn ra hàng ngày, và nếu khách quan Thiền nằm ở chỗ thường nhật ấy thì mỗi chúng ta đều là Thiền sư hết nũa không biết. Điều ấy quả đúng phần nào, càng đúng hơn bởi lẽ không có gì là giả tạo hết xây dựng lên trong đạo Thiền, nhưng

(1) Nguyên văn "hà tăng phi khứ" dịch thẳng là "sao từng bay mất" và dịch ý là "từ bao giờ chưa hề bay mất đi đâu cả", thế nghĩa là bầy le le vẫn có đó từ vô thời đến vô chung. Bằng thủ đoạn ấy, Mã Tổ đặt Bách Trọng trước cái bất động trong cái động, trước cái khoảnh khắc vĩnh cửu bất biến (instant éternel) mà Huệ Năng gọi là sát na tam muội. Qua cơn đau, Bách Trọng chết đi ở cảnh giới nhị nguyên đối lập để sống lại ở cảnh giới đại định vô phân biệt. Xin nói thêm ngoài Huỳnh Bá, Bách Trọng sau này còn truyền tâm ấn cho Vô Ngôn Thông, Thông sau sang Việt Nam mở phái Thiền Vô Ngôn, là dòng Thiền chánh thống thứ nhì sau dòng Lưu Chi. (DG)

phải có cái mũi bị bẻ vụn, có cây đèn bị thổi tắt, thì mắt ta mới lột hết vảy cá, và ta mới chú ý đến bên trong, hướng đến sự động dụng của tâm thức ; và chính tại đó tiềm ẩn mối liên hệ mật thiết giữa bầy le le bay và sự rửa chén và cây đèn tắt và số số sự việc khác dệt thành tấm màn thế sự của loài người chúng ta.

“Ở thời **Đại Huệ Tông Cảo** (1089–1163), một đại sư đời nhà Tống, có một ông tăng tên là Đạo Khiêm học Thiền đã nhiều năm nhưng chưa nhập lý. Được phái đi hành cước ở phương xa, ông tỏ vẻ thất vọng. Một cuộc viễn du kéo dài đến sáu tháng trời chắc rằng sẽ là mối chướng đạo hơn là trợ đạo cho ông. Một ông bạn đồng môn tên là Tông Nguyên thương hại ông bèn nói : “Tôi sẽ theo ông trên đường hành cước, sẽ làm những gì có thể làm được giúp ông. Không có lý do nào khiến ông phải bỏ dở việc tham thiền, cả đến lý do xê dịch”. Thế rồi cả hai lên đường.

“Một đêm kia, **Đạo Khiêm** tuyệt vọng nài nỉ người bạn đường giúp ông vén màn bí mật của vũ trụ và nhân sinh. Người bạn đáp : “Tôi sẵn sàng giúp ông bất cứ gì, nhưng có năm điều tôi không thể giúp ông. Những điều ấy, tự ông phải đảm đương lấy”. Đạo Khiêm xin cho biết là những điều gì, ông bạn đáp : “Chẳng hạn như khi ông mặc áo ăn cơm thì tôi không thể ăn mặc giùm ông được. Ông phải tự mình ăn, mặc lấy. Khi ông mặc ỉa mặc đái, ông phải tự mình lo liệu, tôi không thể làm thay ông. Rốt hết chính là ông, không thể ai khác, phải mang cái thân chết này của ông suốt khoảng đường trường này”. Lời nhận xét phút chốc mở tâm người cầu đạo ; ông này mừng quá với điều khám phá đến không còn biết nói gì để tỏ niềm vui. Bấy giờ Tông Nguyên mới nói rằng công quả của ông nay đã tròn, từ nay sự đi chung không còn ý nghĩa nữa. Thế rồi hai người chia tay nhau, và Đạo Khiêm tiếp tục cuộc hành trình một mình. Sáu tháng sau,

Đạo Khiêm trở về chùa cũ. Sư phụ là **Đại Huệ** xuống núi tình cờ gặp ông đang lên chùa, bèn cười nói :

“Bây giờ thi đệ tử biết như thế nào rồi chứ ?”

Thử hỏi cái gì bưng ra lúc ấy trong tâm trí của Đạo Khiêm khi ông bạn đưa ra một lời khuyên quá đối tâm thường như vậy ?

*

* *

“**Hương Nghiêm Trí Nhân** là đệ tử tổ Bách Trượng (724–814). Bách Trượng qua đời, Nghiêm sang tiếp tục công quả với tổ **Quy Sơn** (771–853), một cao đệ của Bách Trượng. Quy Sơn hỏi : Tôi nghe nói sư đệ tham học với thầy cũ tôi là Bách Trượng, sư đệ thông minh lanh lợi tuyệt vời ; nhưng tôi không hỏi sư đệ về chỗ sở học bình sanh, cũng không hỏi về vô số kinh sách sư đệ đã học qua. Tôi chỉ hỏi sư đệ : “Lúc sư đệ chưa ra bào thai, chưa phân biệt gì gì hết, thử nói một câu xem !”

“**Hương Nghiêm** mờ mịt chẳng biết đường nào trả lời. Ông rút lui vào thất, đem hết những văn chương chữ nghĩa ghi chép lại bấy lâu ra tham cứu, nhưng không tìm được đoạn nào có thể nêu làm điểm thân kiến của ông. Rốt cuộc ông trở lại Quy Sơn khẩn khoản xin chỉ giáo. Quy Sơn đáp : “Nếu tôi nói cho sư đệ biết, sau này nhất định sư đệ sẽ mắng tôi, vì tôi nói là nói cái biết của tôi, xét ra có dính lứu gì đến việc của sư đệ”. Hương Nghiêm thất vọng, nghi vị sư huynh kia không tốt bụng. Rốt cùng ông đem những kinh luận ngày thường đã xem đốt ráo, coi như “bánh vẽ ăn mấy chẳng no”, nguyện gác thân ngoài thế sự, sống cuộc đời tản trong cô quạnh và chắt phác theo giới luật. Ông nghĩ thế này : Ích lợi gì khổ công tham cứu Phật giáo, thả làm một ông đạo không chùa không viện cơm cháo đắp đổi qua ngày,

khỏi nhọc tâm thần.

“Thế rồi **Hương Nghiêm** từ già Quy Sơn ra đi, đến Nam Dương cất bên mộ của quốc sư Huệ Trung một cái cốc. Ngày kia, trong khi ông chặt cây quét lá, một viên sỏi dưng vào khóm tre phát ra tiếng đập vào tri ốc ông. Ông cười thất thanh, ngộ ngay trong lúc ấy. Câu hỏi của Quy Sơn sáng rõ lên ; ông vui mừng như gặp lại một bà con đã mất. Ông vội trở về tắm gội, đốt hương, hướng vọng về phía Quy Sơn và nói rằng : Hòa thượng thực là đại từ, ơn ngài còn hơn cha mẹ, nếu lúc trước vì ta mà nói ra thì ta đâu có được như hôm nay.

Đây là bài thơ cảm tác sư Hương Nghiêm làm ra sau khi thanh đạo ; đọc lên, ta có thể có một ý niệm về sự đạt ngộ của Sư ;

Tiếng dội lùm tre quên sở tri(1)

一擊忘所知

Có gì đối trị giả tu tri

更不假修治

Đổi thay thân sắc nêu đường cổ

動容揚古路

Nếp cũ tiêu điều chẳng trệ si

不墮悄然機

Chốn chốn đạo qua không dấu vết

處處無蹤跡

Sắc thanh nào nhiễm được uy nghi

聲色外威儀

(1) Sở tri : kiến thức. Phát giao cho kiến thức gây trở ngại cho chân lý xuất hiện nên có tên “sở tri chương” (D.G.)

Mười phương đạt giả đều như vậy

諸方達道者

Tối thượng là đây biết nơi gì

咸言上上機

IV. CƠ DUYÊN VÀ ĐỐN NGỘ

Ta phải nhận rằng trong Thiên có cái gì thách đố tất cả sự giải thích ; cái gì ấy, không một sư nào, dầu thiện xảo thế mấy, có thể dùng trí óc phân tách mà độ được con người. **Hương Nghiêm** đó, và **Đức Sơn** nữa, học đủ tất cả kinh điển, nghe đủ tất cả lời giảng của các thầy ; nhưng khi hỏi về cái thực tự chứng nghiệm lấy thì mu mịt không biết nói gì khả dĩ đẹp ý mình, huống nữa là câu được thầy ấn chứng. Đó là một sự kiện đầy ý nghĩa, vì ngộ, rốt cùng, không phải là cái có thể hiểu bằng trí thức. Nhưng một khi nắm được chiếc chìa khóa rồi thì tất cả như phơn trần ra hết ; toàn thể vũ trụ hiện ra dưới một sắc thái mới lạ khác thường. Chỉ người nào biết mới nhận ra sự thay đổi bên trong ấy. Ông **Đạo Khiêm** trước ngày hành cước, và ông **Đạo Khiêm** sau ngày chứng ngộ, bên ngoài vẫn là một ; chỉ có Thiên sư **Đại Huệ** vừa thấy là biết ngay cơ huyền diệu diễn ra trong ông, khỏi cần ông thưa, gởi gì hết. Mã Tổ vận mũi **Bách Trượng**, và **Bách Trượng** biến đổi liền thành một bản lĩnh uy dũng đến nỗi dám cả gan cuốn chiếu dẹp lại khi thấy ông toan lên đàn nơi pháp.(1) Cái thực nghiệm các ngài vừa chứng qua không phải là thứ khéo luyện giỏi tập, có thể mình giải được bằng trí thức, nên không vị nào có ý định trình bày nó bằng một loạt bài giảng thông thái ; các ngài chỉ làm một hành vi nào đó, nói lên một câu nói nao nao, điên đảo đối với

(1) Xem bài V tiếp sau, trang 396.

người ngoài cuộc, và như thế là xong hết, thấy cũng như trở đều hai lòng như nhau. Ngộ không thể là một ảo ảnh trống rỗng không chứa đựng gì hết, không chân giá trị nào hết ; trái lại đó phải là một kinh nghiệm đơn giản không gì hơn, vì đó là kinh nghiệm căn bản của tất cả kinh nghiệm.

Để khai ngộ, tất cả những gì Thiền có thể làm là chỉ con đường, ký dư mỗi cá nhân phải tự lo liệu lấy, nghĩa là nương theo con đường ấy và đến đích – tức là phải tự lực, không thể y lại vào tha lực. Dầu làm gì, ông thầy vẫn không giúp gì được cho sự tu chứng của học trò, trừ phi tâm trí người học trò được dọn sẵn để tiếp nhận. Cũng như hoa nở là do tinh anh bên trong phát tiết ra, cũng vậy, sự kiến chiếu vào tự tánh phải là kết quả sự sung mãn nội tại tràn ra ngoài cảnh. Thiền vốn riêng tư và chủ quan là vậy, nghĩa là thuộc nội tâm, và đầy sáng tạo. Trong văn học A Hàm hoặc Nikaya, ta gặp luôn những câu như “atta-dipa viharatha atta sarana ananna-sarana” hoặc “sayam abhinna”, hoặc “dittha-dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogalha-dhammo aparappaccayo satthu sasane”, ngụ ý rằng Giác Ngộ là sự thức tỉnh, tự bên trong, không lệ thuộc vào người khác, của một quan năng nội tại khá dĩ sáng tạo nên một thế giới đời đời chí thiện chí mỹ – cảnh giới Niết Bàn.

Thiền không giúp ta một kiến thức nào, mà cũng không phí thời giờ tranh biện kiến thức với ta ; Thiền chỉ gợi ý, hoặc chỉ thẳng, không phải vì Thiền muốn lừa mờ, mà chính vì Thiền không thể làm gì khác hơn cho ta được, bằng không nó có hề nà gì đưa ta đến chỗ thông đạt. Trên thực tế, Thiền đã tận dụng đến phương tiện cuối cùng để giúp ta hiểu biết, như ta có thể nhận thấy qua cử chỉ của các cao tăng đối với môn đồ.(1) Cả khi các ngài hét mắng đánh đá, long lân mẫn

(1) Cõi bài luận VI thực tập, trang 431.

của các ngài vẫn không hề có chỗ đáng ngờ. Các ngài chỉ chờ đợi đủ cơ duyên mở tâm ra trong vạn hoi cuối cùng. Đến lúc ấy thì bất cứ gì cũng là cơ hội khai ngộ, hiển thị chân lý Thiên, hoặc nghe một tiếng động vu vơ, một câu nói khó hiểu, hoặc ngắm đóa hoa nở, hoặc gặp bất cứ sự việc thường nhật nào trong đời như ngã té, cuốn chiếc chiếu, phe phẩy cây quạt, v.v... sự việc nào cũng là những điều kiện đủ để đánh thức nội tâm. Cơ duyên đánh là vô nghĩa lý nhất đời, nhưng hậu quả đối với tâm trí thật là vô cùng tận, vượt ngoài tất cả điều mong ước. Đúng là một đóm lửa châm vào một ngòi nổ và, ô kìa, một cuộc địa chấn bộc phát lên tận đáy cùng của trái đất. Thật vậy, tất cả nguyên nhân giác ngộ đều nằm ở tâm. Cho nên hề có cái ấn tay là tất cả những gì tiềm ẩn ở tâm đều vùng dậy hết, bốc cháy như núi lửa, hoặc nhoáng lên như tia chớp. Thiên gọi đó là “quay đầu trở về nhà”, đúng như các nhà tu thiên thượng nói : “Đó là ông gặp lại chính ông. Từ đời thuở nào không có gì đánh mất ở ông hết. Chính tại ông nhầm mất trước cái thực. Trong Thiên, không có gì phải cắt nghĩa, không có gì cần dạy để thêm vào kiến thức của ông. Trừ phi sự hiểu biết bùng lên tự trong ông, ngoài ra không có sự hiểu biết nào có giá trị hết ; lòng chim kết lên đầu có mọc được bao giờ ?”

Quan thái sử **Hoàng Sơn Cốc** là một nhà Nho, một nhà thơ, ngày kia đến gõ cửa Thiên sư **Hối Đường Tổ Tâm** (1024-1110) xin học Thiên. Sư nói : Có một đoạn sách Nho ở ngài đã nằm lòng dạy đúng như Thiên dạy. Ngài nhớ lại coi có phải thánh Không nói : Ông nghĩ rằng tôi có điều giấu ông. Nay các ông ơi, thật tôi không giấu ông điều gì hết. Nhà nho toan đáp, nhưng Sư một mực nói “không ! không !” khiến ông không mở miệng được. Ông bối rối cả tâm thần, nhưng không biết thưa thốt gì. Sau đó hai người có dịp đi chơi núi. Gặp mưa hoa quế rừng nở rộ, mùi hương thơm

ngát một vùng. Thiền sư hỏi : “Ngài có người thấy mùi hương ?”. Ông đáp “Vâng”. Sư tiếp : “Đo, tôi có giấu gì ngài đâu ?”. Câu nói tức thì mở tâm nhà nho. Thật hiển nhiên ngộ há phải từ ngoài đến, do người khác cưỡng ép vào ta đâu, mà chính tự nó no mọc lên ở trong ta ? Dầu không có gì giấu ta hết, nhưng ta phải ngộ mới thấy được, và tin quyết rằng không gì thiếu hết trong chính ta. Vậy, tất cả những gì Thiền chủ xướng lên không ngoài mục đích xác định sự tự hiển thực ấy ở cá nhân gọi là **mở ngộ**.

V. ĐỐN NGỘ VÀ ĐỘT BIẾN

Vì lẽ “ngộ” đập thẳng vào căn bản của cuộc sống, nên đạt ngộ đánh dấu một khúc quanh quyết định cho nhân sinh. Tuy nhiên, cái ngộ ấy phải toàn triệt, phải “tiết đoạn” mới có được kết quả thỏa đáng. Để xứng với danh từ ngộ, cuộc cách mạng nội tâm phải cùng tuyệt thế nào khiến ta có cảm giác như thực sự vừa thử qua một cuộc rửa tội trong lửa cho tâm trí. Khí lực bình sinh của người chuyển ngộ càng quyết liệt bao nhiêu thì cảm giác ấy càng cao độ bấy nhiêu. Vì về nhiệt độ, ngộ vẫn có thứ bậc như bất cứ hoạt động tinh thần nào khác. Người chứng đến một cái ngộ nguội lạnh không chịu đựng nổi ngọn trào cách mạng tâm linh như của Lâm Tế hoặc Phật Quang, sẽ thuật sau. Ngộ thuộc phạm vi cá tánh, chẳng phải trí thức, nghĩa là Thiền nảy mầm lên từ ý chí như nguyên lý đầu tiên của cuộc sống. Một trí óc tinh nhuệ có thể không xô nổi cánh cửa huyền vi của đạo Thiền, nhưng một bản lĩnh uy hùng uông ngay được ngọn nước đầu nguồn. Tôi không biết trí thức có phải chỉ phiến diện chạm sơ ngoài rìa của cá thể con người không, nhưng sự thực thì ý chí chính là con người, nên Thiền kêu gọi đến ý chí. Hề nắm chặt được then máy ấy là có khai ngộ, và đạt Thiền. Thương người ta vì đó là rắn hóa rồng, hoặc cụ thể hơn đó

là con chó quên lang thang đầu đường xó chợ, nguấy đuôi ăn mảy dầu tôm xương cá và tình thương, và bị tre con đánh đuổi không tiếc tay, giờ đây biến thành sư tử lông gầy vảnh, một khi rống lên là khiếp đảm tất cả những tâm hồn hèn yếu.

Khi Lâm Tế **Nghĩa Huyền** (? - 867) cần rắng ba lần nhận lấy ba chục hèo của Huỳnh Bá Hy Vận (?-850) mỗi khi ông đến hỏi đạo, trông ông thật thiếu não làm sao ! Ông buồn ý bỏ Huỳnh Bá sang xin học với sư Đại Ngu.

Đại Ngu hỏi :

- Ở đâu đến đây ?
- Ở hoa thượng Huỳnh Bá.
- Huỳnh Bá có nói câu gì không ?
- Nghĩa Huyền tôi đánh lễ Hòa Thượng hỏi về đại ý của Phật pháp thì bị hòa thượng đánh, ba lần hỏi ba lần bị đánh như vậy, không biết tôi có lỗi gì.

Đại Ngu nói : Huỳnh Bá có lòng đại bi như lão bà như vậy nên mới làm cho ông khốn đốn, sao ông không biết mà còn hỏi lỗi phải nỗi gì ?

Sư vừa nghe chợt tỉnh theo lời nói.

Ngộ rồi, câu nói đầu tiên của Lâm Tế là : **"Thì ra Phật pháp của Huỳnh Bá chả có gì lắm đó !"** Sau khi đánh Đại Ngu ba thoi vào bụng. Lâm Tế già từ trở về Huỳnh Bá.

Huỳnh Bá hỏi :

- Người về sớm vậy sao ?
- Vì long đại bi của lão bà nên trở về đây.
- Đại Ngu có nói câu gì không ?

Lâm Tế thuật lại tự sự. Huỳnh Bá nói :

– Cái lão Đại Ngu leo mép ấy, hôm nào gặp ta đánh cho một trận.

– Khỏi chờ đến hôm nào, ngay bây giờ cũng được.

Vừa nói, Lâm Tế phóng Huỳnh Bá một chưởng. Huỳnh Bá nói :

“Lão mắc phong này khéo vào đây vuốt râu cọp”.

Lâm tế không đáp, hét một tiếng.(1)

Hắn là cử chỉ thô bạo của Lâm Tế có lý do, vì vị sư già chỉ biết vui mừng không siết kể để cho Lâm Tế vừa xử tệ với mình, vừa giằng giụa nước mắt.

“Sau khi đạt ngộ với hòa thượng Long Đàm,(2) **Đức Sơn** (779–865) gồm tất cả những bài luận giải kinh Kim Cương do ông soạn ra, và ông quý mến vô cùng, đi đâu cũng mang kè kè theo, rồi ông nổi lửa đốt, không chứa gì lại hết. Ông nói :

Đàm huyền luận điệu cho đến đâu cũng chẳng khác đặt một sợi lông vào hư không vô tận ; còn cùng kiếp tận số tìm kiếm then chốt máy huyền ví như đổ một giọt nước xuống vực sâu không đáy, chẳng thấm vào đâu. Học với chẳng học, mình ta ta biết.

“Ấm chỉ vào Đức Sơn, hôm sau hòa thượng Long Đàm lên tòa gọi tăng chúng nói : Trong đây có một lão rãng như rừng gươm, miệng tợ chậu máu, đánh một hèo chẳng ngóc cái cổ, lúc khác lại lên chót núi chơn chờ dựng đạo ta ở đấy.

“Từ già Long Đàm, sư Đức Sơn đi ngay lên núi tổ Quy

(1) Từ Huỳnh Bá, Lâm Tế thanh hành lối đánh đá và hét này dùng làm phương tiện khai ngộ. như lời tục thường nói “Đức Sơn hét, Lâm Tế hèo”. Đó gọi là Thiên Không và Thiên hát. Cõi chủ thích trang 485.

(2) Cõi bài “vấn đáp”, trang 381.

Sơn. Đến nơi, Sư cởi áo dưới nách đi thẳng vào phương trượng, ngo qua ngo lại, hỏi : “Cò gì ? Cò gì”. Quy Sơn không buồn đáp. Sư bỏ ra đi, đến tăng đường, rồi sửa lại uy nghi, trở lại phương trượng. Vừa bước qua khỏi cửa, Sư đưa cái tọa cụ (gối ngồi) lên, nói : “Hòa Thượng !”. Quy Sơn vói năm cái phát trần. Sư hét lớn, rồi rũ tay áo ra đi.

“Chiều ấy, Quy Sơn nói với tăng chung : Ông ta sau này lên chót núi cheo leo kết cỏ làm am, la Phật quờ tổ ở đó vậy!

*

* *

Sau ngày xảy ra vụ le le bay, đã thuật ở đoạn trước, **Mã Tổ Đạo Nhất** (709-788) lên pháp đàn, toan nói pháp, thì **Bách Trượng Hoài Hải** (724-814) xuất hiện, cuốn chiếu đẹp, coi như bế mạc thời pháp. Mã Tổ xuống đàn, trở vào phương trượng, gọi Bách Trượng vào hỏi : Ta vừa thượng đường, sắp nói pháp, sao ông cuốn chiếu đẹp đi ?

Trượng thưa : Hôm qua Hòa thượng véo mũi đau quá

Mã hỏi : Ông nói tâm ruộng gì đó ?

Trượng : Hôm nay chót mũi hết đau rồi.

Sư Bách Trượng nay đã đổi khác hết rồi ! Khi chưa bị véo mũi, sư không biết Thiền cơ là gì hết. Giờ đây, Sư là kim mao sư tử. Sư là chủ, Sư hành động ngang dọc tự do như chúa tể của thế gian này, không ngại đẩy lui cả vị sư phụ vào hậu trường.(1)

Thật quá tỏ rõ ngộ là cái gì đi sâu tận đáy cả thế con người. Thế nên sự biến đổi mới kỳ đặc đến vậy như ta vừa thấy ở những câu chuyện kể trên.

(1) Ba câu chuyện trên thuật theo Truyền đăng lục và Bích nam lục (D.G.)

VI. KỆ NGỘ GIẢI

Nhiều sư con lưu lại những bài thơ gọi là kệ ghi lại những điều cảm nghĩ trong phút giây mở con mắt huệ. Những bài kệ ấy có tên riêng là “đầu cơ kệ” (投機偈), ngụ ý giữa thầy và trò có sự tình ý hợp nhau. Qua những lời dịch sau, bạn đọc có thể rút ra những kết luận riêng cho mình về bốn chất và nội dung của ngộ rất được giới tu Thiên tôn quý. Có điều tôi xin lưu ý trước là nội dung những bài thơ sau uyển chuyển biến đổi không giống nhau về tư và tứ nên rất khó cho bạn đọc so sánh sự ngộ giải của các tác giả. Đôi khi đó chỉ là một bia tà tình ghi phớt qua cảm nghĩ của tác giả khi ngộ đạo chứ không phân tách, và không thể phân tách được – trừ phi chính người phê bình tự mình chứng quả cảnh ấy. Đầu sao, những bài thơ ấy vẫn giúp ích rất nhiều cho những nhà khảo sát phân huyền học trong tâm lý học Phật giáo.

Bài thơ sau đây là của *Trương Khánh* (? – 932) làm ra khi ông cuốn lên bức rèm mà tỏ ngộ :

thật là hư ảo, ảo hư thay
vén bức rèm lên : thế giới đây !
ví hỏi pháp nào tu chứng đó
rằng đây phát tử tạng ông này.

*

* *

Pháp Diễn ở Ngũ Tô Sơn, tịch năm 1104, là pháp sư của hòa thượng *Thú Doan ở Bạch Vân*, mà cũng là sư phụ của đại sư *Viên Ngộ*, có bài thơ như sau khi mắt ông mở ra trong chỗ ngộ nhập :

ven đồi một dải đất thông dong

山前一片閑田地

nài ní xoa tay hỏi tổ ông .

又手叮嚀問祖翁

“mấy thuở mua đi rồi bán lại ?”

幾度賣來還自買

vui thay tông trúc quỳên thanh phong

為憐松竹引清風

*

* *

Phật Qua Viên Ngộ (1063–1135) là một cao tăng, đời nhà Tống, và là tác giả bộ sách *Bích nham lục* nổi danh trong Thiền giới. Thơ ông tinh ý khác hẳn với sư phụ Pháp Diễn, bạn đọc khó nhận ra chất Thiền bàng bạc trong bài thơ hào hoa bay bướm sau đây :

hương ngỗng vàng thổi ướp gấm thêu

金鴨香銷錦繡幃

ca xang giữa cuộc bỏ về theo

笙歌叢裏醉扶歸

tuổi xanh một dứt lời phong nhã

少年一段風流事

chỉ hứa giai nhân tự biết nhiều

祇許佳人獨自知

*

* *

Diên Thọ (904–975) ở chùa Vĩnh Minh, thuộc dòng Thiền *Pháp Nhãn*, và là tác giả bộ sách *Thiền Tông cảnh lục*, gồm trăm quyển, là một cao tăng tên tuổi đầu đời nhà Tống. Tình cờ Sư nghe tiếng bó củi rơi xuống đất mà tỏ ngộ, và có thơ rằng :

có gì rơi xuống chi lằng lằng
 khắp khắp hai bên chẳng mấy trần
 sông núi có cây toàn vũ trụ
 đâu là chẳng hiện Pháp Vương Thân

Hai bài thơ sau đây, bài đầu của cư sĩ *Dương Úc*, tự *Đại Niên* (973–1020), một quan chức đời Tống, bài sau của *Trà Lăng Úc*, đệ tử của Thiền sư *Dương Kỳ Phương Hội* (1024–1072), tổ khai sáng ngành Thiền *Dương Kỳ* thuộc hệ thống *Lâm Tế Tông* :

cối xay tám góc chuyên trời cao
 八角磨盤空裏走
 sư tử lông vàng hóa chó ngao
 金毛獅子變作狗
 ví muốn cất mình lên bắc đấu
 擬欲將身比斗藏
 chấp tay về ngắm chốn nam tào
 應須合掌南辰後

*

* *

ta có ngọc quý mình châu
 我有明珠一顆
 bụi đời vui lấp bấy lâu
 久被塵勞 關鎖
 bụi hết hôm nay sáng lại
 今朝塵盡光生
 thế gian chiếu phá lâu lâu
 照破山河萬朵

Nhưng bài thơ du sắc thái trên, không bài nào giống bài nào, khó gọi cho ta một nhận định xác đáng về nội dung của nó bằng cách so sánh hay phân tích. Nhưng tôi thiết tưởng dầu sao ta vẫn nhận thấy ở đời bài biểu lộ một phát giác mới, con phát giác đó là gì, điều ấy cần tự ta có ít nhiều thân chứng riêng mới có thể nói rõ hơn được. Dầu ở trường hợp nào, tất cả Thiên sư đều chứng chắc rằng trong Thiên có cái gọi là “ngộ”, nhờ nó con người du nhập trong một thế giới giá trị mới. Kiến giải cũ vứt bỏ là thế gian mang một ý nghĩa mới. Có người cho rằng mình đã bị mê hoặc, hoặc kiến thức cũ của mình chìm lìm mất trong quên lãng, trong khi người khác thú thật rằng bấy lâu họ đâu có ngờ đến cái đẹp mới lạ ấy hiển lộ trong “thanh phong” và trong “minh châu”.

VII. TÂM CƠ CHUYỂN HÓA

Nếu, như từ trước đến giờ, ta chỉ xét cái ngộ ở phạm vi khách quan, thì sự mở con mắt Thiên trong chỗ ngộ nhập hầu như không có gì khác thường lắm. Thấy đưa ra một vài xét đoán nào đó, và nếu đúng thời cơ, trở chứng ngay lý nhiệm màu bấy lâu chưa hề mơ tưởng đến. Tất cả hầu như tùy ở tâm trạng, hoặc mức độ dọn tâm sẵn có trong chốc lát ấy.

Thiên, rốt cuộc, là một canh bạc hên xui, có lẽ nhiều người toan nghĩ vậy. Nhưng ta biết rằng **Nam Nhạc** phải bỏ tám năm trường vật lộn với câu hỏi của Huệ Năng “Mà cái gì đến?”⁽¹⁾ ta mới thấy vô số đau đớn ê chề ray rứt tâm hồn Nam Nhạc như thế nào trước khi ông đi đến giải quyết cuối cùng bằng câu đáp :

(1) Câu hỏi là “thập ma vật nhằm ma lai”, câu đáp là “thuyết tự nhất vật tức bất trung”. Coi luận bốn, phần IV, chương Thiên Huệ Năng, trang 354.

"Nơi tựa như cái gì đều chẳng dung"(1)

Ta phải nhìn sâu vào khía cạnh tâm lý của ngộ, nghĩa là vào những then máy thâm kín mở ra cánh cửa muôn đời huyền bí của tâm hồn người. Muốn vậy, tốt hơn là dẫn lại lời tự thuật của vài Thiền sư nay còn lưu giữ.

Cao Phong Diệu Tổ (1238–1285) là một đại sư cuối đời nhà Tống. Khi sư phụ ông lần đầu tiên trao cho ông công án chữ **VÔ**(2) của Triệu Châu để tham quán, ông chuyển hết khí lực bình sanh vào đề án. Ngày kia, bất thần sư phụ hỏi ông :

"Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy ?" Ông khựng, không biết sao mà thừa thốt, mà thấy ông thì khắc nghiệt lắm, thương hỏi đâu là có danh đã đó. Sau đó, nửa đêm, khi đang ngủ, ông chợt nhớ, trước kia, thầy cũ của ông có giao cho ông tìm ra diệu nghĩa câu hỏi *"Muôn vật trở về một"*(3) thế là suốt đêm ấy, và mấy ngày đêm sau, ông không sao ngồi yên, chợp mắt được. Trong tâm thần căng thẳng cực độ ấy, ngày kia ông bất chợt thấy mình đang đọc bài thơ của

(1) Câu hỏi là "thập ma vật nhắm ma lai", câu đáp là "thuyết tư nhát vật tức bất trúng". Cui luận bốn, phần IV, chương Thiền Huệ Năng, trang 354.

(2) Đó là một công án lừng danh thường chư sư trao cho người học đạo để khai thị. Câu chuyện như thế này : Có người hỏi Triệu Châu con cho có. Phát tánh không, Châu đáp : "VÔ" (không có). Đáp là "vô", môn đồ của Lâm Tế hiện nay không coi đó là phủ nhận, theo nghĩa thông thường, mà đoán chắc có liên hệ đến một cái gì rất thực tiễn nữa ; cái gì ấy, người học đạo phải tìm ra, tự mình, không thể nhờ người khác, vì không ai giải thích được, mà cũng không thể giải thích được. Đó là công án "VÔ" của Triệu Châu. Công án là một luận đề, một câu nói, hoặc một bài toán các Thiền sư trao cho học trò để giải quyết, và giải quyết được là kiến chiếu được nội tâm, và thấy tánh. Đề tài này sẽ bàn rộng ở bộ Thiền luận II.

(3) Một công án khác để tham quán. Một ông tăng hỏi Triệu Châu : "Muôn vật trở về một, một trở về gì ?". Châu đáp : "Lúc tôi ở Thanh Châu có may cái áo nặng bảy cân". Cui trang 463 (DG)

Ngũ Tổ Pháp Diễn viết trên chân dung của Tổ, trong ấy có câu này :

*Trăm năm - ba vạn sáu ngàn ngày
lão hạn ấy luôn luôn cứ đồng*

Thế là những thắc mắc ngàn đời của ông về câu hỏi “*ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy ?*” phút chốc được giải trừ ngay. Ông được “*ấn chứng*”, và trở thành một người hoàn toàn mới.

Thiền sư Cao Phong còn lưu lại trong bộ ngữ lục do sư soạn lời tư thuật những ngày tâm thần căng thẳng ấy như sau :

“Trước kia, khi còn ở Trường Khánh, trước khi vào Thiền đường một thang, đêm kia trong giấc ngủ say tôi bất chợt thấy tôi chú hết tâm trí vào câu hỏi “*muôn vật trở về một, một trở về gì ?*”. Tôi chiếu cố đến đề án(1) chuyên nhất đến đổi quên hết việc ngủ nghỉ ăn uống, không còn phân biệt phương hướng ngày đêm gì hết. Khi trải khăn bàn, hay sắp chén đĩa, hay đi tiểu đi tiện, dầu động hay tịnh, dầu nói hay im, toàn thể cuộc sống của tôi như gói trọn trong nghi niệm(2) “*cái một trở về gì ?*”, không xen lộn mây may niệm nào khác; vả lại, dầu muốn, tôi vẫn không thể nghĩ gì lệch ngoài trung tâm điểm ấy, dầu chỉ nghĩ thoáng qua thôi. Tưởng chừng như tôi bị đóng cứng hoặc chôn chân tại chỗ ; dầu tôi cố vùng vẫy mấy nó vẫn không buông tha : dầu giữa đám đông, giữa tăng chúng, tôi vẫn cảm thấy như hoàn toàn chỉ có một mình tôi. Từ sáng đến tối, từ tối đến sáng, tỉnh khiết làm

(1) & (2) Một công án là một câu hỏi, tức một đề án. Đề án nào cũng là nguồn kích động người cầu đạo quyết liệt đi tới, sức kích động đó tức là nghi tình, nghi niệm hoặc đại nghi. Xét một công án gọi là tham công án cũng gọi là tham thoại đầu hoặc chiếu cố thoại đầu. Ngoài ra chữ thoại đầu còn có nghĩa siêu hình hơn chữ công án. (D.G.)

sao, thanh tịnh làm sao, tư tưởng của tôi trang nghiêm lướt trên muôn vật. Một niệm thanh khiết làm sao, không gợn mây bụi ! Một niệm bao trùm muôn thuở ! Thế giới bên ngoài vắng lặng làm sao, tôi không còn biết có ai khác nữa. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, trải qua sáu ngày sáu đêm như vậy, kể tôi vào chánh điện với chư tăng khác, và khi đang đọc kinh, mắt tôi chợt đặt trên câu thơ của Ngũ Tổ. Thế là đột ngột tôi thức tỉnh cơn mê, và ý nghĩa của câu hỏi *"ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy"* vụt sáng trong tôi – câu hỏi thấy tôi trao cho tôi ngày trước. Tôi cảm như cả không gian vô biên này vỡ tan từng mảnh và đại địa sụp đầu mất. Tôi quên tôi, tôi quên thế gian ; đó như một tấm gương phản chiếu một tấm gương. Tôi thử tham quán vài công án khác, sao mà công án nào cũng sáng rõ đến vậy ! Từ nay tôi không còn nghi hoặc diệu dụng của trí Bát Nhã nữa.

Sau đó, Sư Cao Phong vừa gặp lại thầy cũ thì bị hỏi chặn đầu ngay : *"Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy ?"*, Sư hét trả lại. Thấy giờ hèo toan đáp, Sư ngăn tay, nói :

- Bữa nay không đánh tôi được.
- Tại sao ?

Sư không đáp, đột ngột bỏ ra đi. Hôm sau, thầy lại hỏi Sư :

- *Muôn vật trở về một, một trở về gì ?*
- *Chó liếm nước sôi trong chảo nóng.*
- *Ông học đâu thứ quái gờ ấy ?*

Cao Phong đáp lại ngay :

"Ông cứ hỏi ông thì biết".

Câu nói đủ đẹp lòng vị sư phụ không gì hơn.

Bạch Ẩn Huệ Hạc(1) (1683–1768) là một vị sư khác cơ lưu lại di bút thuật lại sự tâm chứng của Sư ; trong bộ *Orategama*, Sư viết :

“Năm hăm bốn tuổi, tôi đến chùa Anh Nghiêm ở Echigo. Hòa thượng trao cho tôi chữ vô của Triệu Châu. Tôi chuyên nhất tham quán, ngày đêm không ngủ, quên cả uống ăn, thì bỗng dưng khối *đại nghi*(2) chiếm trọn tâm thần tôi. Tôi cảm như động cứng lại trong một cánh đồng băng giá trải rộng ngàn vạn dặm, và trong tôi là một cảm giác vô cùng thanh tịnh và khinh an. Tôi hết đường tới, bắt đường lui. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, tôi không thấy gì khác hơn chữ *VÔ* ấy của Triệu Châu. Tôi vẫn dự những thời nói pháp của thầy, nhưng lời nói sao mà xa xôi như từ muôn dặm vọng về. Đôi khi tôi có cảm tưởng như bay giữa hư không. Tình trạng ấy kéo dài suốt tuần, cho đến một buổi chiều, một tiếng chuông chùa xa vọng lại làm cho tất cả sụp đổ tan tành. Quả đó chẳng khác nào như đập bể một bồn nước đá, hoặc xô ngã một ngôi nhà ngọc. Phút chốc tôi thức tỉnh, và thấy chính mình là **Nham Đầu**,(3) vị tổ sư thuở trước, qua bao thế sự thăng trầm vẫn không mất mấy may gì. Mọi điều ngờ vực, hoang mang từ trước bỗng tiêu tan

(1) Bạch Ẩn Huệ Hạc (Haknin Ekaku) là tổ khai sáng phái Thiền Lâm Tế mới ở Nhật. Các cao tăng hiện đại của phái này đều thuộc dòng Thiền Bạch Ẩn rọi truyền xuống.

(2) Đại nghi : nghi ngờ lớn, nhưng không phải cái nghi theo nghĩa thường. Đó là trạng thái tập trung tư tưởng cao độ nhất.

(3) Nham Đầu (828–887) là một cao tăng đời Đường. Ông bị cướp giết, khi chết, tiếng rống của ông nghe xa đến mấy dặm. Khi Bạch Ẩn mới học Thiền, bị kịch ấy diễn ra trong đời một cao tăng Thiền đạo hạnh vượt ngoài tất cả tội lỗi của thế nhân khiến ông bị chấn động cả tâm thần và ông tự hỏi Thiền có thật là bộ kinh cứu khổ không. Do đó Bạch Ẩn ám chỉ đến Nham Đầu. Điều cần lưu ý là dưới mắt Bạch Ẩn, Nham Đầu ở đây là một nhân vật sống, không phải là hình ảnh trừu tượng hoặc khái niệm hư tưởng.

như băng tuyết gặp vùng dương. Tôi reo to : “*Kỳ thay, kỳ thay, không có sanh tử luân hồi nào phải thoát ra, cũng không có bỏ đề nào phải dụng tâm cầu được. Tất cả cát đảng kim cổ một ngàn bảy trăm câu(1) thật chẳng đáng bỏ công đề xướng*”.

Trường hợp của **Phật Quang**(2) quốc sư hẳn còn ly kỳ hơn. Rất may ta còn một di cảo của quốc sư tự thuật lại đủ chi tiết như sau :

“Năm mười bốn tuổi, tôi đến Khâm Sơn. Năm mười bảy tuổi, tôi phát tâm học Phật, và bắt đầu thử khám phá mật nghĩa chữ **VÔ** của Triệu Châu. Tôi định làm xong công quả ấy trong một năm, nhưng rốt cuộc không đi đến đâu hết. Rồi một năm nữa trôi qua vẫn không gì hơn, rồi ba năm nữa, vẫn không thấy chút tiến bộ nào. Qua năm thứ năm và thứ sáu, vẫn không có gì khác thường biến đổi trong người tôi, nhưng chữ **VÔ** giờ đây bám dính vào tôi, không rời một bước, cả đến khi tôi ngủ. Toàn thể vũ trụ hầu như chẳng gì khác hơn là chữ **VÔ** ấy. Trong khi ấy, một ông sư già bảo tôi

(1) Công án Thiền cũng gọi là “cát đảng”, theo nghĩa đen là “giấy sắn giấy bìm, giấy mơ rê má” mọc quấn quít vào nhau không gỡ nổi, vì chư sư cho rằng ngay trong bản chất Thiền không có gì là công án hết ; đó chỉ là trò đặt bày vô lối làm rối thêm sự vật tự nó rất đơn giản. Chân lý Thiền chẳng cần đến công án. Công án có tất cả 1.700 câu dùng để thử lại độ chánh giác của người tu.

(2) Quốc Sư Phật Quang (1226-1286) tức là Thiền sư Vô Học Tổ Nguyên, người Trung Hoa, sang hoàng hóa ở Nhật nhằm thời gia tộc Hojo đang trị vì ở Khiêm Thương ; ngài dựng ngôi Viên Giác Tự, một trong số Thiền Viện hữu danh ở Nhật. Khi ngài còn ở Trung Hoa, chùa ngài bị quân Nguyên chiếm, chúng toan giết ngài. Ngài bình thần ngâm :

trời đất không đâu chỗ cấm dùi
là không, không hết, ông và tôi
vui thay ba thước gương Nguyên xuống
cắt ngon gió xuân giữa chớp lóe.

thứ đẹp hết qua một bên coi sự thế ra sao. Theo lời khuyên, tôi vứt tất cả, và ngồi yên. Nhưng chữ VÔ đeo riết theo tôi đến không sao dứt bỏ được, đầu đã hết sức vùng vẫy. Ngồi, tôi quên tôi đang ngồi, mà cũng quên luôn bản thân tôi, quên hết, chỉ còn lại cảm giác một cái trống không. Cứ thế nửa năm trôi qua. Như chim sổ lồng, tâm tôi qua lại tự do, dọc ngang tùy thích, không ngăn ngại, hết Đông sang Tây, hết Nam sang Bắc. Ngồi tịnh suốt hai ngày liền, hoặc suốt ngày đêm, tôi không biết mệt mỏi là gì.

“Thuở ấy ở chùa có đến gần chín trăm tăng, trong số ấy có nhiều người hành thiền tinh cần lắm. Đêm nọ, trong khi đang tịnh, tôi cảm như thân và tâm tôi bứt lăm đôi, hết mong gì chấp liền lại được. Mọi người quanh tôi đều tưởng tôi chết mất rồi, nhưng có một tăng già bảo rằng vì tôi thâm nhập trong đại định nên tứ chi cóng lạnh thành bất động, nếu cho mặc áo ấm vào thì tỉnh lại như thường. Quả đúng vậy, vì rốt cùng tôi tỉnh lại, và hỏi mới biết tôi lịm trong trạng thái ấy đã một ngày một đêm.

“Sau đó, tôi vẫn tiếp tục ngồi tịnh, và bắt đầu ngủ được chút chút, nhưng hề nhắm mắt là thấy mờ rộng trước tôi một khoảng trống không như một sân trại. Trong mảnh đất ấy, tôi qua tôi lại mãi thét đến quen thuộc hết. Nhưng hề mờ mất ra là hình ảnh ấy tan biến mất. Một đêm, ngồi tịnh rất khuya, tôi giữ đôi mắt mở trừng ra theo dõi tôi ngồi trên tấm nệm. Thình lình có tiếng đập trên tấm bảng trước phòng vị giáo thọ lọt vào tai tôi, và liền đó hiển lộ trọn vẹn ở tôi vị “*bổn lai nhân*”. Hình ảnh hiện ra ấy không còn gì hết khi tôi nhắm mắt. Tôi vội vã rời nệm ngồi, chạy riết dưới trăng thanh đến khu vườn nhà Ganki, tại đây giữa mặt lên trời tôi phá lên cười vang :

Ồi, lớn thay pháp giới ! Lớn thay, vào bao la, mãi mãi không cùng !

“Nỗi mừng của tôi thật không bờ bến vậy ! Tôi không ngồi yên được trong Thiền đường ; tôi bỏ đi lên núi, lang thang đó đây, vô vấn, không mục đích. Tôi nghĩ rằng mặt trời mặt trăng mỗi ngày đi bốn ngàn triệu dặm. Rồi tôi nghĩ nữa vậy : “Quê tôi ở Trung Quốc, người ta nói rằng xứ Dương Châu của tôi là trung tâm của thế giới. Nếu vậy thì chỗ ấy xa chừng hai ngàn triệu dặm cách chỗ mặt trời mọc ; nhưng tại sao mặt trời vừa mọc là ánh nắng đập ngay vào mắt tôi ?”. Tôi lại nghĩ thêm : “Ánh mắt tôi phải đi chớp nhoáng như ánh mặt trời, vì nó đến tận mặt trời ; mắt tôi, tâm tôi há chẳng là Pháp giới sao ?”. Nghĩ đến đây, tôi cảm như tất cả những gì trời buộc tôi từ vô lượng kiếp đổ vỡ tan tành hết. Từ bao nhiêu năm vô tận rồi nhĩ tôi sống trong ổ kiến như thế này ? Và giờ đây, đây này, mỗi lỗ chân lông trên da tôi là vô số nước Phật trong mười phương ! Tôi tự nhủ: “Dầu không được cái ngộ cao hơn, thì thế này vẫn đủ quá cho tôi rồi”.

Sau đây là bài thơ Phật Quang cảm tác khi ngộ đạo :

*một đao đập nát động tà ma
mặt sắt Na Tra hiện đỏ mà
miệng tướng cảm rồi tai tướng điếc
và nhắm, sao lửa nổ bùng ra (1)*

VIII. ĐẠI NGHI và BÙNG NỔ

Những câu chuyện trên đủ chứng tỏ tâm thức phải qua những diễn trình như thế nào trước khi được mở ngộ. Đánh

(1) Hình ảnh sống động ví như tia chớp nhoáng lóe. Ngộ cũng ví như tia chớp ấy thoát bùng ra từ tâm thức, soi sáng toàn thể thế giới. Thành ngữ : “kích thạch hỏa thiểm diện quang” (lóc lửa đá, nhoáng ánh điện) mô tả bốn chất của cái ngộ ấy, đột ngột và chiếu diệu vô cùng tận. (D.G.)

rằng đó toàn là những thí dụ ưu việt nhất, cao tuyệt nhất, vì không phải cái ngộ nào cũng đến tự một cao độ tập trung phi thường như vậy. Tuy nhiên, một sự kinh nghiệm tương đương phần nào như vậy vẫn phải có để chuẩn bị cho bất cứ cái ngộ nào, nhất là cho người mới phát tâm cầu Thiền. Đó là lúc tấm gương của tâm, hoặc miếng đất của ý thức (tâm địa) chừng như được lắng sạch đến không còn mây bụi.

Vậy, khi tất cả suy lường đều nhất thời ngưng đứng, khi bật ca đến ý thức dụng công giữ đứng một ý nghĩ tập trung ở một tiêu điểm ; nghĩa là, nói theo luận điệu các Thiền sư, khi tâm (năng tri) với đối tượng của tâm (sở tri) đều dung thông nhau, và đồng nhất mật thiết đến đôi cả cái biết đồng nhất ấy cũng bật nốt để tất cả chỉ còn là một tấm gương phản chiếu một tấm gương, đó là lúc hành giả có cảm tưởng sống trong một cung điện pha lê, đầu cũng trong suốt, cũng tươi mát, cũng nhẹ bồng, và hư linh. Tuy nhiên, đó chưa phải là cứu cánh, chỉ mới là cơ duyên chuẩn bị để hoàn tất cái gọi là Ngộ. Nếu cố thủ ở trạng thái tâm chứng ấy ắt dứt hết cơ hội ngộ Thiền. Thuật ngữ **đại nghĩ**(1) chỉ vào trạng thái chuẩn bị ấy. Trạng thái ấy phải đổ vỡ tan tành, và nổ

(1) Đại nghĩ, hoặc nghĩ tình, nghĩ niệm, nghĩ đoàn đây không liên hệ gì đến cái doute philosophique của Descartes. Thiền tông đặt nghĩ tình làm một trong ba điều kiện thiết yếu để tham công án, đó là đại ý chí, đại tín tâm, đại nghĩ tình. Nghĩ tình là nguồn kích động lực thúc đẩy hành giả từng giây từng phút nhảy sấn vào hư vô, đầu đó là địa ngục cũng mặc. Nên thiền sư Huệ Khai, trong Vô môn quan, nói : "Hãy đem hết ba ngàn sáu trăm khớp xương, tám vạn bốn ngàn lỗ chân lông đúc thành khối nghĩ tình công phá vào chữ "VÔ" ấy của Triệu Châu. Người hãy như người nuốt phải viên sắt nóng, trạo trực ời ời lui vẫn không mửa ra được, có thể mới gỏi sạch hết kiến thức chống chất bấy lâu, để rồi nổ bùng lên như trời long đất lở. Chừng như người vừa đoạt được cây đao thanh long của Quan Công cầm tay qua ải, gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, được tự tại ngay tại đầu bờ sanh tử, đao nổi vui du hí qua sáu nẻo luân hồi, bốn đường sanh hóa". (D.G.)

bùng trong giai đoạn tiếp theo, tức “**thấy tánh**” hoặc “**mở ngộ**”.

Sự bùng nổ ấy chẳng gì khác hơn là hiện tượng thường diễn ra khi cái thế quân bình mong manh ấy lắc lư vì một lý do này hoặc lý do khác. Một cục đá ném xuống mặt hồ phẳng lặng là cơn chấn động lan rộng liên khắp mặt hồ. Sự bùng nổ có cái gì hơi giống vậy. Một tiếng động chạm vào cửa tâm thức khép kín là loan truyền ngay qua toàn thể cá nhân. Và cá nhân tỉnh giấc, theo nghĩa mạnh nhất của danh từ. Cá nhân ấy được “rửa tội” trong ngọn lửa sáng tạo vậy. Cá nhân ấy chứng kiến việc làm của Chúa ngay tại công xưởng của Chúa. Cơ duyên thức tỉnh ấy không nhất quyết phải là tiếng chuông chùa xa nghe vọng lại, mà có thể bất cứ gì, như đọc một bài thơ, thấy một vật xê dịch, cảm một va chạm trên làn da, miễn đó là một trạng thái tập rung nung đến cực độ là có nổ bùng trong ngộ.

Tuy nhiên, sự tập trung có thể không giữ được ở độ quá bất thường như ở Phật Quang. Thường có thể chỉ kéo dài vài giây, nhưng nếu là thứ “chánh định” và được điều thủ của thầy hướng dẫn thì chắc chắn cơ khai ngộ vẫn có thể diễn ra. Như trường hợp Tổ **Lâm Tế** khai ngộ cho **Định thượng tọa**.

Định thượng tọa hỏi Lâm Tế : “Thế nào là đại ý của pháp Phật?”. Tế bước xuống thiền sân, nắm lấy hương tọa, xướng cho một bát tai, rồi xô ra. Định đứng khựng. Ông tăng đứng bên nhắc : “Định thượng tọa, sao không lay Hòa thượng đi ?” Định toan lay thì ngay lúc ấy hốt nhiên đại ngộ.

Trong trường hợp này, sự tự tỉnh tự định của Định thượng tọa hầu như không kéo dài lâu lắm ; sự vái lay đánh dấu điểm cùng biến biến thông tất cả, và phục hoàn lại thức giấc, không phải thức thức giấc thường như khi tỉnh táo, mà

chính là thức giác nội tại về tự thể con người. Thường ta không có những bút tích thuật lại công phu tu tập có trước khi ngộ, nên ta hay phớt tình lướt qua biến cố cùng tốt ấy, coi như chỉ là một sự may mắn bất thường, hoặc như một “ngón” trí thức phù phiếm nào đó không có chiều sâu. Cho nên đọc những câu chuyện đạt ngộ ấy, ta cần đem kinh nghiệm bản thân bổ khuyết chỗ thiếu sót tài liệu về tất cả công phu hạ thủ cần cho cơ sự khai ngộ bùng nổ.⁽¹⁾

IX. TỔNG KẾT

Trong Phật giáo, hiện tượng tu chứng gọi là Ngộ được coi là tinh yếu của đạo Thiền, là khúc quanh chuyển hướng cuộc sống của ta mở tâm ra trước một thế giới vô cùng thâm diệu, mà đồng thời ngộ cũng là một cái rất thường tình có thể lượm lặt được trong sinh hoạt thường ngày, bất cứ đâu ; ta cũng được biết ngộ phát ra từ cuộc sống nội tâm của cá nhân, không thể nhờ sức giúp đỡ nào bên ngoài, ngoài việc chỉ dẫn một con đường đi. Tiếp theo, ta còn được biết cái ngộ biến đổi như thế nào nhân quang của chúng ta phóng vào sự vật, nghĩa là lật đổ như thế nào toàn thể giá trị cũ để đặt chúng ta trên một thế đứng hoàn toàn khác lạ. Để minh giải, vài bài thơ đã được dẫn ra, do các sư cảm tác khi ngộ đạo ; hầu hết đều ghi lại cảm giác chứng nghiệm qua, như thơ của Phật Quang, Dương Đại Niên và Viên Ngộ, và đôi vị khác, toàn thuộc loại thơ điển hình nhất vì hầu như không

(1) Truyền đăng lục chép lại những câu chuyện ngộ đạo ngắn gọn, vắn tắt chỉ vài hàng, khiến người đọc có cảm tưởng ngộ chỉ là một trò chơi dễ như ăn cơm uống nước. Tuy nhiên, đâu có thể thế được. Ấy là vì sách chỉ chép lại giai đoạn rung cây cho trái chín rụng xuống, nhưng còn biết bao giai đoạn diễn ra trước khi trái chín từ mầm đến nụ, hoa, trái v.v... phải bao ngày nắng đêm sương, bao mưa gió dãi dầu, sách không chép đến nên người đọc phải tự mình bổ khuyết vào. Đọc sách phải sáng tác là vậy. (D.G.)

gợi ghèm một yếu tố tri thức nao hết. Nếu ta cố phân tách những thi phẩm ấy nhằm rút ra một ý nghĩa nào đó ắt ta sẽ thất vọng lớn. Khía cạnh tâm lý của ngộ, qua lời tự thuật của Bạch Ẩn và vài cao tăng khác, sẽ giúp ích nhiều cho hàng học giả muốn khảo sát tâm lý Thiền. Cố nhiên những kỹ thuật ấy chẳng đủ vào đâu, vì còn nhiều yếu tố khác cần lưu ý đến trong việc khảo sát đạo Thiền, chẳng hạn như thái độ chung của hàng Phật tử đối với nhân sinh và vũ trụ, và môi trường sinh hoạt lịch sử của người tu Thiền.

Để chấm dứt thiên cáo luận này, tôi xin trình bày vài nhận xét chung, nhằm tổng kết, về cái gọi là “ngộ” chứng qua trong Phật giáo Thiền Tông.

1

Thường người ta tưởng rằng pháp Thiền cốt gây nên một trạng thái tự kỷ ám thị bằng cách mặc tưởng. Thật không gì lầm hơn. Như ta đã thấy ở nhiều đoạn trích dẫn khác nhau, Thiền không cốt tạo ra một điều kiện nào đó theo chủ tâm đã định trước bằng cách tập trung mạnh tư tưởng vào đó ; trái lại, đó là sự nhận chân một năng lực tâm linh mới để có thể phán đoán sự vật trên một quan điểm mới. Bấy lâu, tự thời phát triển của tâm thức, luôn luôn ta thụ động đáp lại những kích thích bên trong và bên ngoài bằng khái niệm, bằng tư biện. Pháp Thiền cốt dứt khoát lật đổ ngôi nhà giả tạo ấy để dựng lên cái khác trên một nền móng hoàn toàn mới. Cơ cấu cũ gọi là vô minh, và ngôi nhà mới gọi là giác ngộ. Do đó không hề có việc trầm tư về những câu nói tượng trưng hoặc siêu hình nào, toàn là sản phẩm giả tạo của ý thức, của cơ tri, nên không tham dự gì trong Thiền như ta đã thấy ở thiên cáo luận mở đầu bộ sách này.

2.

Không đạt ngộ, không chứng Thiền cơ. Ngộ, đó là tia

sáng nhoáng lên của một chân lý mới bấy lâu không hề mơ tưởng đến. Đó là một đại biến cố tinh thần nhất thời xảy đến sau khi trí óc con người chống chọi lâu ngày đủ thứ khái niệm và luận giải khôn ngoan. Chết cao đến độ nao đó thì toàn thể cơ cấu đổ nhào, và trước mắt là một vòm trời mới mở rộng ra. Cũng vì như nước bông chốc động thành băng khi lạnh đến độ nao đó, thể lỏng biến thành thể đặc, nghĩa là không trôi chảy nữa. Cũng vậy, cái ngộ chụp lấy ông, bất thân, không biết tước, khi ông đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình. Trên mặt đạo, đó là chết đi sống lại ; trên mặt luân lý, đó là thẩm định lại mối liên hệ giữa cá nhân và thế gian. Thế gian, từ nay, như phục sức mới trở lại, che lấp tất cả nổi nhậy nhụa ghê tởm của cái thấy nhị nguyên đối đãi, cái mà thuật ngữ Phật giáo gọi là ảo, là huyền – maya – do điên đảo vọng tưởng tạo ra.

3.

Ngộ là lẽ sống của Thiền. Không ngộ, Thiền chẳng phải là Thiền. Nên bất cứ phương tiện nào, học cũng như tu, đều hướng đến ngộ. Các Thiền sư không thể điểm nhiên tọa thị chờ ngộ đến một cách quá tùy hứng như thế được. Các ngài tích cực tạo phương tiện đưa con người đến chỗ hiện thực một cách ung dung và triệt để chân lý Thiền. Lối trình bày của các ngài, đành là tối nghĩa, vẫn không ngoài mục đích thân thiết tạo ra ở đệ tử một tâm thái san bằng được tất cả chương ngại để chứng Thiền. Mọi sự chứng minh đầy cao kiến, mọi sự cổ vũ đầy khích lệ, bấy lâu đặt tay hầu hết các nhà hướng đạo tôn giáo và triết học, đều không đem lại kết quả mong ước. Đệ tử càng ngày càng lạc lõng. Riêng về Phật giáo, khi mới du nhập vào Trung Hoa với mọi thứ trang sức Ấn Độ, với một nền học thuật trừu tượng siêu hình tột bậc, với một hệ thống kỷ luật tinh thần phiến toái nhất đời, người Trung Hoa hoang mang không còn biết nắm đầu đầu mối

của giáo lý nhà Phật. Đạt Ma, Huệ Năng, Mã Tổ và chư sư khác hiểu hơn ai hết tình trạng ấy, nên kết quả tự nhiên là đạo Thiền được tuyên xưng lên ; là cái ngộ được đề cao lên trên cả sự tụng kinh học luận đến thành đồng hóa với Thiền. Thiền không ngộ như tiêu không cay. Nhưng đồng thời, ta đừng quên cũng có cái ngộ quá đáng, cố nhiên là nên bác bỏ vậy.

4.

Thiền Tông đề cao cái ngộ tuyệt đối như vậy, trên tất cả, điều ấy có nghĩa dứt khoát là Thiền không phải là một hệ thống dhyana thuộc loại thanh hành ở Ấn Độ, và ở những pháp môn Phật giáo khác. Dhyana, thông thường, là một thứ trầm tư hoặc quán tưởng ; và riêng trong Phật giáo Đại Thừa, đó là sự giữ đúng tư tưởng trên giáo lý không (sunyata). Khi tâm được tinh luyện đến độ chứng nhập trong cảnh giới hoàn toàn không ấy, tuyệt không mảy ý thức, cả đến ý thức cái không mảy ý thức ấy cũng dứt luôn – nói một cách khác, khi mọi hoạt động của tâm thức đều cạn sạch hết như một vòm trời trống không, không một ngấn mây, như một không gian bao la xanh ngắt – đó gọi thành tựu dhyana. Ta có thể gọi đó là cơn bốc đồng, hoặc thần hóa, nhưng chẳng phải là Thiền. Trong Thiền phải có ngộ ; đó phải là một sụp đổ tan tành ở tâm thức lôi cuốn theo tất cả nếp tri thức không cạn lâu đời, và đặt móng cho một lòng tin mới ; phải là sự thức tỉnh của một giác quan mới xét lại mọi giá trị cũ dưới một quan điểm hoàn toàn mới lạ và tươi mát. Trong dhyana không hề có những cái ấy, vì tựu trung đó chỉ là một phép trấn định tinh thần. Đánh rằng nó vẫn có giá trị riêng, nhưng nhất định không thể đồng hóa Thiền với Dhyana được. Nên Phật không thỏa mãn với hai vị đạo sư đầu tiên của Phật thuộc phái số luận (samkhya) dạy phép ngồi Thiền làm đã tiến lên từng nấc thang nhiếp tâm và diệt niệm.

5.

Thiền không cốt thấy Chúa y như thực, như tin tưởng có thể có ở vài nhà huyền học Công giáo. Thiền, ngay từ ban sơ, đã tỏ rõ nêu cao yếu chỉ là nhìn vào tạo vật, không hỏi đến tạo công. Có thể lắm trong khi hành Thiền người ta bắt gặp Chúa đang đáp nắn vũ trụ của Người, nhưng việc ai nấy làm, Thiền cứ tiếp tục theo đường riêng, dầu gặp Chúa hay không gặp Chúa. Thiền không ý vào chỗ dựa ấy. Thiền cần nắm lấy điểm chủ yếu của nhân sinh, thế là xong công quả. Pháp Diễn ở Ngũ Tổ Sơn thường đưa bàn tay lên hỏi đồ chúng : “Sao cái này gọi là bàn tay ?”. Hễ biết “vì sao” thì có Thiền, và thành Thiền. Trái lại, trong ý niệm thần bí về Chúa còn có một đối tượng phải nắm bắt ; và hễ có được Chúa là phải loại trừ tất cả những gì chẳng phải là Chúa. Đó là tự mình đặt giới hạn cho mình. Thiền, trái lại, muốn được tuyệt đối tự do, tự do cả đến đối với Chúa. Đó là ý nghĩa của ba chữ vô trụ xứ. Đó cũng là nghĩa của câu nói : “Lỡ đọc phải chữ Phật thì đi súc miệng đi !”. Nói thế không có nghĩa là Thiền có mưu toan bại hoại phá thánh bài thần, nhưng vì bốn chất của tên gọi vốn là vậy, nham nhở, dở dang.

Thế nên :

Ngày kia ông viện chủ thỉnh hòa thượng Dược Sơn (751-834) nói pháp. Tăng chúng hội đông đủ. Sư thượng đường, im lặng giây lâu, rồi hạ đường, trở vào phương trượng, đóng cửa lại.

Viện chủ vào hỏi : “Hòa thượng hứa nói pháp sao bây giờ vào phương trượng ?”.

Dược Sơn nói : “Viện chủ, kinh thì có ông thấy kinh, luận thì có ông thấy luận, luật thì có ông thấy luật. Còn trách lão tăng nổi gì ?”.

Ngày kia, Bach Trượng Niết Bàn gọi một thầy đến bao đi cây ruộng đi, xong sẽ nói cho nghe đại nghĩa của pháp Pháp. Cây xong, thầy ta đến xin nghe pháp. Bach Trượng dang đôi tay, không nói gì.

Đó, đại nghĩa của pháp Phật chỉ là vậy.

6.

Ngộ là kinh nghiệm riêng tư thân thiết nhất của cá nhân, nên không thể nói bằng lời, tả bằng bút. Tất cả những gì các Thiên sư có thể làm được để truyền đạt kinh nghiệm ấy cho người khác chỉ là thử khơi gợi lên, hoặc chỉ trở cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ đã thấy ngay, người nào không thấy càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đề. Ấy cũng ví như có người nói anh ta yêu một bậc tuyệt thế giai nhân mà không biết gì về người đẹp hết, cả về dòng dõi và địa vị xã hội, họ và tên, hình dáng và tánh ý. Lại cũng giống như có người cất một thang lầu ở ngã tư đường như có người cất một thang lầu ở ngã tư đường để leo lên tầng chót ngôi nhà lầu mà tuyệt nhiên anh không biết ngôi nhà nằm ở đâu, Đông hay Tây, Nam hay Bắc. Đức Phật nắm ngay trung tâm điểm ấy khi Ngài chê bai các nhà đàm huyễn luận diệu đương thời toàn đưa ra những giáo lý không tương, những truyền thuyết trống rỗng, những chỉ dẫn vu vơ. Thiên muốn ta cất cái thang lầu đúng ngay trước mặt ngôi nhà đưa thẳng vào tầng lầu chót của ta. Có thể ta mới nói được: “Đây là thể tánh thực, đây là ngôi nhà thực” ; và đó là lúc mặt tận mặt ta đối diện với cái ngộ, hiện thực ở trong ta.(1)

7.

Ngộ không phải là một tâm thái bịnh hoạn thuộc phạm vi tâm lý học bất thường. Thật ra không gì “thường” hơn

(1) ditthe va-dhamme sayam abhinna sacchikatva

tâm trạng ấy. Khi tôi nói đến đại biến cố tinh thần, ắt có người toan nghĩ rằng đối với Thiên thường nhân nên “kính nhi viễn chi”. Đó là hiểu oan cho Thiên, khốn nỗi đó lại là ý kiến của đôi nhà phê bình cố chấp. Vì như **Nam Tuyền** tuyên bố, Thiên là bình thường tâm.⁽¹⁾ Sau này có chủ tiểu hòi Thiên sư **Báo Tử Văn Khâm** (? – 928) thế nào là bình thường tâm, sư đáp :

Cơm ăn trà uống tùy theo thế

喫茶喫飯隨時過

Nước ngắm non xem thích bấy tình

看水看山實暢情

Cánh cửa mở ra ngoài hay mở vào trong là tùy ngách cửa. Nhưng hễ mở được là trong chớp mắt tất cả đổi khác hết, và ông có thiên, và ông hiện thực là toàn bích, là “bình thường”, và mãi mãi. Hơn nữa, trong khi ấy, ông còn được của báu nhất đời. Mọi hoạt động của tâm trí ông giờ đây chuyển theo một chiều khác, thoải mái hơn, yên tĩnh hơn, đầy vui tươi hơn bất cứ gì từ trước ông đã nếm qua. Phong thái đời ông cũng đổi theo, dường như có cái gì đang rạo rức hồi xuân. Hoa xuân như lộng lẫy hơn, dòng nước đầu non như chảy mát rượi hơn, trong vắt hơn. Cuộc cách mạng bản thân mở ra một cánh giới như vậy không thể gọi là bất thường. Bởi cuộc sống được thanh thản vui tươi hơn, mà còn biến hiện bao la trù mĩ cả vũ trụ, vậy ngộ phải là cái gì rất lạnh mạnh, vô cùng bổ ích, rất đáng cho ta nỗ lực chứng đến.

8.

Chúng ta thường tưởng như mình sống chung trong một

(1) Bình thường tâm : Những cảm nghĩ thông thường đáp ứng với cuộc sống hằng ngày như ăn cơm, mặc áo, ngủ nghỉ, v.v...

thế giới như nhau, nhưng ai dám bảo cái kia kia, nằm dưới đất, trước cửa sổ kia, mà thói thường gọi là cục đá, là một vật giống như nhau đối với tất cả chúng ta ? Tùy cách nhìn khác nhau, với người này đá chẳng phải là đá, trong khi với người khác mãi mãi đó chỉ là một mẫu khoáng sản địa chất học không giá trị. Quan điểm chia rẽ đầu tiên ấy kéo theo sau này từng loạt bất đồng ý kiến và cùng tận trong sinh hoạt đạo đức và tâm linh. Chỉ một chút vận treo trong nếp cảm nghĩ của ta là cả một thế giới sai biệt diễn ra giữa ta và người ! Với Thiền, ngộ là cái vận treo ấy, hoặc nói đúng hơn, là sự vận siết lại cái đỉnh ốc ấy, không phải vận theo chiều điên đảo, mà là vận sâu vào bên trong, thỏa đáng hơn, và kết quả là hiển lộ cả một thế giới giá trị hoàn toàn mới lạ.

Cũng vậy, ông và tôi, chúng ta uống trà. Bên ngoài quả thực chẳng có gì khác trong hành vi của chúng ta, nhưng bên trong làm sao nói được cái hố sâu chia rẽ giữa ông và tôi như thế nào ? Có thể lắm trong cách uống của ông không có gì là Thiền hết, còn phong thái của tôi nhuốm đầy Thiền vị. Lý do là hành động của người này kẹt trong khuôn khổ của trí thức suy luận, còn người kia thì thoát ngoài ; nghĩa là ở người này là lý trí ngự trị, tự xác định những quy tắc cứng đờ nên làm gì cũng vướng mắc, không cởi bỏ được những ràng buộc tinh thần ; còn ở người kia là một con đường mới khai phóng ra, không biết vướng mắc là gì trong khi hành động ; cuộc sống ở đây không chia thành chủ khách, không phân hóa thành người làm và việc làm. Nên với họ, ngay lúc ấy, uống trà là tất cả vậy, là toàn thể vũ trụ.(1) Thiền là

(1) Trong nhập đạo yếu môn luận, có người hỏi Thiền sư Huệ Hải "hòa thượng tu hành dụng công như thế nào" sư đáp : "Đói thì ăn cơm, mệt thì đi ngủ" - Như thế có khác gì thế tục ? - Có khác, là vậy : người đời ăn mà chẳng khứng ăn, trong khi ăn còn vọng cầu trăm thứ, ngủ mà chẳng khứng ngủ, trong giấc ngủ còn toan tính ngàn điều. Chỗ chẳng giống nhau là vậy. (D G.)

hiện sinh, Thiên là tự do vậy, trong khi đời sống “thường” của chúng ta là một vòng kiếm tóa ; ngộ là bước đầu đi đến tự do tự tại.

9.

Ngộ là Giác – tam bồ đề. Bởi Đạo Phật là Đạo giác, như ta đã thấy trong kinh điển ban sơ cũng như các bộ luận sau này ; hơn nữa, Thiên xác định ngộ là tuyệt đỉnh của pháp Phật thì tự nhiên ngộ phải được coi như thể hiện chân tính thân của giáo lý nhà Phật. Thiên tự coi như truyền tâm ấn Phật, độc lập đối với mọi luận giải biện chứng của tất cả kinh điển, thuộc Đại Thừa cũng như Tiểu Thừa, điều ấy không có gì quá đáng đối với cơ bản khai tông của Thiền khu biệt với các pháp môn Phật giáo khác nảy nở ở Trung Hoa và Nhật Bản. Dầu muốn nghĩ thế nào, chắc chắn Thiền vẫn là một phần di sản tinh thần quý nhất, hơn nữa, ở nhiều phương diện, còn là đặc thù nhất, lưu lại cho các dân tộc Đông phương này. Dầu ta có coi đó như một hình thức Phật giáo thuần lý siêu hình như Tây phương đã biết qua trong triết học Plotinus, Eckhart, và vài người khác, thì văn học Thiền hưng khởi từ thời Huệ Năng (638–713) và nay còn giữ đủ, vẫn đáng cho các nhà thông thái và người tìm chân lý bỏ công nghiên cứu. Ngoài ra còn các bộ **công án** cực tả diễn trình tu chứng và ngộ giải là một kho tàng kỳ diệu nay còn nắm trong tay các Thiền sư ở Nhật Bản.

LUẬN SÁU
THIỆN PHÁP THỰC TẬP

"Thiền là gì ?". Đó là một câu hỏi rất khó trả lời, không thể trả lời cho vừa ý người hỏi ; vì Thiền từ khước tất cả, cả ý định mô tả hoặc định nghĩa Thiền. Vậy, để hiểu Thiền, phương pháp hay nhất hẳn là phải học thiền và hành Thiền ít nhất vài năm tại Thiền đường. Thế nên dầu đem hết tâm trí nghiền ngẫm thiền cáo luận này e bạn đọc vẫn không khỏi hoang mang về đại nghĩa của Thiền pháp.

Thật vậy, bản chất của Thiền thoát ngoài tất cả định nghĩa và giải thích ; nói một cách khác, không bao giờ chuyển hóa Thiền thành khái niệm được, hoặc mô tả được bằng ngôn từ hợp lý. Vì lý do đó, các Thiền sư tuyên bố thiền độc lập với chữ nghĩa – *bất lập văn tự* – vì đó là một sự truyền riêng ngoài tất cả giáo lý chánh thống – *giáo ngoại biệt truyền*. Dầu vậy, mục đích của bài luận này không nhằm chứng minh sông Thiền là cái không thể hiểu được, và như vậy không ích gì bạn nói đến. Chủ tâm của tôi, trái lại, là thử tận lực làm sáng tỏ ra, dầu kết quả phải thiếu sót và lộn xộn. Muốn vậy, có năm bảy đường, vì về Thiền, ta có thể đề cập đến dưới nhiều phương diện khác nhau, về tâm lý, hoặc bản thể, hoặc hình tượng, hoặc đối theo dòng lịch sử như tôi đã trình bày phần nào ở những bài trước. Phương diện nào cũng đặc biệt quan hệ như nhau, muốn thông suốt hết phải nhiều năm chuẩn bị. Ở đây, điều tôi định làm chỉ nhằm vào phương diện thực tiễn của vấn đề nêu lên vài khía cạnh hành Thiền theo như chư sư đã thực hành để khai thị môn đồ. Sự tham cứu những tài liệu ấy sẽ giúp ta

đi sâu vào tinh thần đạo Thiên và đạt đến chỗ tốt cùng có thể đạt tới được.

I. TỔNG QUAN

Thiên, theo thiên ý, là chỗ quy thúc cuối cùng của mọi triết học và tôn giáo. Tất cả cố gắng tinh thần phải thúc kết tại đó, hoặc phát ra từ đó, nếu muốn có được bất cứ kết quả cụ thể nào. Tất cả tín ngưỡng đạo giáo phải trào ra từ đó nếu muốn chứng tỏ có hiệu năng và sinh lực tác động vào sinh hoạt của chúng ta. Vậy, Thiên phải đâu là nguồn nước riêng tư cho tư tưởng sinh hoạt Phật giáo ; nguồn Thiên cũng rất dồi dào trong Công giáo, Hồi giáo, Lão giáo, và cả trong Khổng giáo duy thực nữa. Tất cả những tôn giáo và triết học ấy, sở dĩ đầy khởi sắc và sinh lực, sở dĩ giữ được tinh thần giúp ích đầy hiệu năng, vì trong đó có cái tôi gọi là yếu tố thiên. Nếu chỉ bằng vào triết lý kinh viện suông, hoặc nghi thức hành đạo suông, chắc chắn không bao giờ gây được một lòng tin sống động. Tôn giáo đòi hỏi đến cái gì kích động tự bên trong mới có đủ nội lực để hành động và tác động. Tri thức vẫn có chỗ dùng trong phạm vi của nó, nhưng nếu nó muốn bao trùm luôn miếng đất tôn giáo ắt cuộc sống phải cạn nguồn. Còn tình cảm, cũng như tín ngưỡng suông, bởi mù quáng, nên gặp gì nắm lấy, chấp làm cái thực cứu cánh. Sự cuồng tín vẫn đầy sinh lực thật đấy, bởi nặng bốn chất bạo phát, dễ nổ, nhưng đó không phải là tôn giáo chân chánh, nên hậu quả khó tránh là dễ gây sụp đổ cho toàn thể hệ thống, chưa nói đến vận mạng của chính nó. Thiên là cái đưa đạo tâm vào con đường chánh, và đem sinh khí đến cho trí thức.

Sở dĩ vậy vì Thiên đem đến cho con người một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cách thưởng thức mới cái chân

thiện mỹ của vũ trụ và nhân sinh, phát minh một nguồn tinh lực mới tự từng sâu thẳm nhất của tâm thức, và tạo ra một cảm giác sung mãn và tự tại ở con người. Nói một cách khác, Thiên tạo phép lạ bằng cách khám phá toàn bộ then máy sinh hoạt nội tâm, và mở rộng ra cả một thế giới từ trước chưa hề mơ tưởng đến. Đó có thể gọi là một cuộc phục sinh. Và dầu rằng chủ trương đối lập hẳn với tri thức luận giải, Thiên lại có khuynh hướng đề cao yếu tố trí giải lên trên tất cả trong toàn bộ then máy cách mạng tâm linh – và như vậy Thiên là Phật giáo vậy. Đúng ra ta nên nói Thiên sử dụng ngôn cú của triết học lý giải.

Trong Thiên Tông, yếu tố tình cảm hẳn là không bật nổi như trong Tịnh Độ Tông, pháp môn chủ trương lòng tin là tất cả ; Thiên, trái lại, nhấn mạnh hơn ở cái thấy (kiến) hoặc cái biết (tri) – cố nhiên biết bằng trực giác, chẳng phải bằng luận giải.

Theo Thiên lý, chúng ta đều bị trói buộc quá nghiệt ngã trong nếp cảm nghĩ giả tạo, kẹt hẳn trong thế nhị nguyên đối đãi. Không một cánh cửa “tương nhập” nào được phép mở, không một sự “tương dung” nào giữa các đối thể được phép xen vào cái hợp lý thường ngày của chúng ta. Cái gì thuộc về Chúa thì chẳng phải ở thế gian này, và cái gì thuộc về thế gian này thì chẳng hợp với thánh thể. Đen chẳng phải là trắng, trắng chẳng phải là đen. Cọp là cọp, mèo là mèo, không bao giờ là một được. Sông thì chảy dài, núi thì cao ngất.

Sự vật là vậy, tư tưởng là vậy, trong thế giới của tình thức và của khuôn phép luận giải này. Thiên lật đổ kế hoạch tư tưởng ấy, và thay vào một cái mới, trong ấy không có cái hợp lý, mà cũng không có thị phi tư tưởng hai chiều. Vì tập quán cổ truyền nên ta tin vào tư tưởng nhị nguyên đối lập. Tin tưởng ấy có hợp với thực tế không, đó là một vấn đề

khác, cần khảo sát riêng. Thường ta không tra hỏi thẳng ở sự vật, mà chỉ chấp nhận cần những gì thấm nhuần sẵn trong trí óc ta ; vì chấp nhận như thế thì gọn hơn, tiện hơn, và đòi ta nhân đó được thoải mái thêm phần nào – nhưng có thật vậy không ? Chúng ta ai cũng nặng bản chất bảo thủ không phải vì ta lười, mà chính vì nông nổi ta muốn được an phận thủ thường. Nhưng rồi có lúc cái hợp lý cổ truyền ấy tỏ ra không thật nữa, ấy thế là bắt đầu ta cảm thấy đủ thứ mâu thuẫn và rạn nứt, và cố nhiên đủ thứ khoắc khoải ê chề ray rứt tâm hồn ta. Ta đánh mất cái thế an vui tưởng hưởng được khi ta nhắm mắt đi theo những nếp cảm nghĩ ngàn đời. **Eckhart** nói rằng chúng ta ai cũng tìm đến chỗ nghỉ yên, dầu hữu ý hoặc vô tình, như những cục đá cứ lăn lóc mãi cho đến khi gặp đất. Thật ra niềm yên vui ta tưởng hưởng được trước ngày ta mở mắt trước những mâu thuẫn nằm trong nếp sống luận lý cũng ví như hòn đá tiếp tục rơi xuống đất, không phải là cái yên vui chân thực. Đầu là miếng đất thuần nhất bất nhị (non-dualism) để ta được nghỉ yên trong vui tươi và hạnh phúc ? Xin dẫn lại lời **Eckhart** :

“Có lắm người tưởng rằng ta phải thấy Chúa y như Chúa đứng bên này, còn ta đứng bên kia. Đầu phải vậy. Chúa với tôi chỉ là một trong động tác thấy Chúa của tôi”.

Chính trong cái “chỉ là một” tuyệt đối ấy Thiên đặt căn bản cho đạo pháp.

Khái niệm “**chỉ là một**” không thuộc độc quyền của Thiên; nhiều tôn giáo, triết học khác cũng giảng chung giáo lý ấy. Nếu như các đa thần, nhất thần giáo khác, Thiên chỉ nêu suông nguyên tắc ấy, ngoài ra không có yếu tố đặc thù nào hết, ắt nó không tồn tại như hiện nay. Nhưng trong Thiên có cái gì độc đáo riêng tạo thành sinh mạng Thiên, và chứng minh tin tưởng Thiên là di sản tinh thần cao quý nhất của văn hóa Đông phương. Vài cuộc đối thoại sau đây

cho ta một ý niệm về phương pháp tu tập Thiền.

Một ông tăng hỏi Thiền sư Triệu Châu (778-897) một cao tăng Trung Hoa : “Thế nào là câu nói cùng tuyệt ?”(1) Thay cho lời đáp thỏa đáng,

Sư chỉ nói : “Phải”. Ông tăng không nhận ra ý nghĩa của chữ “phải”, tưởng là Sư chưa đáp, bèn hỏi lại. Sư hét to : “Bộ tôi điếc sao ?”.

*

* *

Lần khác, cũng về câu nói cùng tuyệt ấy, **Triệu Châu** ho. Ông tăng hỏi gạn : “Như vậy đó chăng ?” – “Già cả như bản đạo ho chút không được sao ?”, Sư hỏi quật lại ông tăng.

*

* *

Lần khác, vẫn với **Triệu Châu**, có ông tăng hỏi :

– *Thế nào là đệ nhất cú ?*

– *Ông hỏi gì ?*

Ông tăng lặp lại : “Thế nào là đệ nhất cú ?”

– Ông biến thành nhị cú rồi”, đó là lời phán quyết của **Triệu Châu**.(2)

*

* *

(1) Nhất cú, hoặc đệ nhất cú, hoặc tối sơ nhất cú, mặt hậu cú, là câu nói tối hậu hàm ẩn tất cả diệu lý Phật giáo, ai hiểu được là thoát ly tất cả nghiệp báo và chứng đạo tức thì. (D.G.)

(2) Thêm một câu chuyện khác : Một ông tăng hỏi Triệu Châu “thế nào là Triệu Châu nhất cú ?” Châu đáp : “Lão tăng nửa câu cũng chẳng có” – “Hòa thượng chẳng có là sao ?” Sư đáp : “Lão tăng chẳng phải là một câu”. (Lão tăng bất thị nhất cú). D.G.

Một ông tăng hỏi **Thủ Sơn** (926–992) :

Người xưa nói có “*một câu ai thấu được là tự nhiên siêu thoát ngàn ức kiếp nghiệp thân*”,(1) đó là câu nói gì ? Sư đáp:

“Trước mũi người đó”.

– Rốt ráo nghĩa là gì ?

– Tôi chỉ biết nói thế.

*

* *

Như ta thấy đó, thật không gì tầm ruồng hơn là giải quyết như vậy vấn đề trọng đại nhất của nhân sinh, là cái một, hoặc nguyên lý tối thượng ! Nhưng đó chính là chỗ độc đáo của Thiền, siêu lên lý luận, vượt ngoài vòng khống chế của tư tưởng và phù hiệu hư ảo. Như đã nói trước, Thiền không tin tri thức, không viện phép biện luận cổ truyền đối đãi, tự nắm lấy vấn đề bằng những thủ đoạn riêng.

Tôi xin dẫn thêm vài thí dụ khác trước khi đi vào chánh đề. Ngày kia có người hỏi lão sư Triệu Châu :

“*Một ánh sáng chia ra muôn ngàn ánh sáng, tôi xin hỏi do đâu có cái ánh sáng một ấy ?*”

Câu hỏi này, cũng như mấy câu hỏi trước đây, là một trong số những vấn đề cao siêu và hóc búa nhất của triết học. Nhưng lão sư khời bỏ công giải đáp, cũng không cần cãi vã lăm lời. Sư chỉ vứt một chiếc giày cỏ đang mang, không nói gì hết. Thế nghĩa là gì ? Muốn hiểu, ta phải mở được

(1) Nguyên văn của Huyền Giác trong chứng đạo ca : “Nhất cú liễu nhiên siêu bách ức”. Dẫn tích trong kinh Duy Ma. Cõi giải thích trong Trúc Thiên giới thiệu Chứng đạo ca, Lá Bối 1970.

“con mắt thứ ba”, huệ nhãn, và tập nhìn sự vật bằng một nhãn quang mới.

Còn nhiều câu vấn đáp thuộc chung một đề mục. Xin dẫn vài câu :

Một ông tăng hỏi Thiền sư **Lư Sơn** : *“Muôn vật rốt cùng trở thành không, cái không trở thành gì ?”* Sư đáp :

- Lưỡi ngắn quá không giảng được.
- Sao lại ngắn quá ?
- Trong và ngoài đồng một thể “như”.

*

* *

Một ông tăng hỏi Thiền sư **Khê Sơn (?)** :

“Khi nhân duyên hết thì tất cả trở thành không, vậy cái không trở thành gì ?” Sư gọi tên ông tăng, ông ta “vâng”. Sư hỏi : “Đâu là cái không ? “ - Thỉnh sư chỉ dạy. Sư đáp : “Cũng như tên rợ Hồ cần hột tiêu”.

Hỏi về ánh sáng là hỏi về căn nguyên, còn hỏi về cái không như trên là hỏi về mục đích, vì vấn đề cần giải quyết là sự trở thành đến cực vi của cái không. Nhưng siêu lên thời gian và lịch sử, Thiền chỉ nhận có trở thành trong vô thủ và vô chung. Hễ biết căn nguyên của một ánh sáng thì đồng thời ta cũng biết luôn đâu là chỗ đến của cái không.

Các Thiền sư chứng minh như thế nào cái thấy mới lạ ấy cho môn đệ ? Phương pháp dùng đến tự nhiên, vượt ngoài thói thường, lễ lối, luận lý, nên người ngoài cuộc không hiểu nổi. Mục đích thiên cáo luận này là mô tả những phương pháp ấy, xếp thành hai loại chánh như sau :

- Phương pháp nói
- Phương pháp chỉ thẳng.

Phương pháp nói có thể chia ra : 1. – nói nghịch ; 2. – nói vượt qua ; 3. – nói chối bỏ ; 4. nói quyết ; 5. nói nhại ; 6. – hết, v.v...

Phương pháp trực chỉ hoặc chỉ thẳng dùng đến cơ thể, và có thể chia ra nhiều nhóm nhỏ như cử động, đánh đá, làm một loạt động tác nhất định, sai bảo người làm, v.v... Ở đây tôi không định đưa ra một bản xếp loại theo khoa học, và đầy đủ tất cả phương pháp chư sử sử dụng nhằm khai thị cho môn nhân trong diệu lý Thiền, nên không tận dụng đề tài trong thiên khảo luận này. Sau này tôi sẽ trình bày đầy đủ hơn về phép trực chỉ. Nếu bạn đọc nhân đây có được một sự hiểu biết nào về khuynh hướng chung và đặc tánh Thiền, tác giả tự coi như nhiệm vụ đã tròn.

II. NÓI NGHỊCH

Chúng ta đều biết các nhà huyền học thích dùng lối nói nghịch để phô diễn cái thấy riêng. Chẳng hạn như nhà huyền học Công giáo có thể nói như thế này : “Chúa là thật, nhưng Chúa không là gì hết, Chúa là hư không vô biên ; Chúa có mà không có. Nước của Chúa khách quan hiện hữu ở ngoài và đồng thời cũng ở trong tôi. Tôi là địa ngục là cũng là thiên đàng”. Một thí dụ khác : Eckhart nói đến “cái hắc ám thánh linh”, hoặc “cái động ngưng đứng”. Tôi tin rằng lược qua phần văn học bí giáo, ta có thể lược lặt đủ câu đàm huyền luận diệu thành một pho hợp tuyển phi lý nghịch đề.

Thiền vẫn nằm trong công lệ ấy, có khác là ở cách diễn đạt chân lý, Thiền có cái gì kỳ đặc của Thiền. Cái gì ấy là sắc thái cụ thể và sinh động trong lối nói. Thiền không chịu nổi cái trừu tượng. Xin đưa vài thí dụ.

Phó đại sĩ(1) nói :

Tay không : nắm cán mai

空手把鋤頭

Đi bộ : lưng trâu ngồi

步行騎水牛

Theo cầu qua bến nước

人從橋上過

Cầu trôi nước chẳng trôi

橋流水不流

Thật là phi lý không gì hơn, nhưng cái phi lý ấy lại tràn ngập trong Thiền. **“Hoa không đỏ, liễu không xanh”**, đó là một câu nói đầu miệng trong đạo Thiền, thuộc thể phủ định, và được coi như tương đương với thể khẳng định này : **“Hoa thì đỏ, liễu thì xanh”**. Đặt theo hình thức luận lý học, câu ấy sẽ là thế này : “A vừa là A vừa chẳng phải là A”. Nếu vậy, tôi là tôi, mà ông cũng là tôi. Triết học Ấn Độ gọi thế là **tat tvam asi**, “ông là cái kia”. Nếu vậy thì thiên đường tức địa ngục, và Thiên Chúa tức Sa Tàn.

Với người Công giáo mộ đạo, thật không gì chỏi tai hơn là Thiền ! Ai đời Cầm uống rượu mà Quít say ! ấy thế mà ông **Duy Ma**, con người im lặng như sấm sét ấy,(2) lại tâm sự rằng ông bệnh vì chúng sanh bệnh. Quả thật tất cả những tâm hồn chí thánh chí thiện đều thân thiện mang trong người cái Đại Nghịch Lý của vũ trụ vậy. Nhưng tôi đi xa đề quá rồi. Điều tôi muốn nói là, trong lối nói nghịch, Thiền dám cụ thể một cách táo bạo hơn những đạo giáo huyền học khác.

(1) Phó đại sĩ thuộc thế kỷ thứ sáu, pháp danh Thiện Huệ đại sĩ. Ông không thuộc ngành Thiền chánh thống. Đại sĩ có nghĩa là Bồ Tát. (D.G.)

(2) Im lặng như sấm sét : the silent thundering Vimalakirti. Nguyên văn là : mặc như lời. (D.G.)

Thật vậy, những câu nói của các phái này thường chỉ lẩn quẩn quanh nhân sinh, hoặc Chua, hoặc vũ trụ, còn Thiền mang luôn cái điên đảo thị phi vào cả trong tình tiết sinh sống thường tục hằng ngày. Thiền không ngại thờ ơ chối bỏ tất cả những gì thân thiết nhất trong kinh nghiệm của chúng ta. “Tôi đang viết đây mà chưa hề viết một chữ ; có lẽ ông đang đọc đây, nhưng trong đời không có ai đọc hết. Tôi điếc tôi mù, nhưng tôi thấy đủ thứ sắc màu, phân biệt đủ tiếng động”. Cứ thế, các Thiền sư tiếp tục mãi, không cùng.

Ba Tiêu, một Thiền sư Cao Ly vào thế kỷ thứ chín, có lần nói một bài pháp nổi tiếng như vậy :

Ông có một cây gậy, tôi cho ông một cây gậy.

爾有挂枝子我與爾挂杖子

Ông không có cây gậy nào, tôi đoạt mất của ông cây gậy

爾無挂枝子我奪爾挂杖子

Có người hỏi **Triệu Châu** lão nhân, vị cao tăng ta được biết qua nhiều lần, ví có người nghèo đến xin, Sư lấy gì cho. Châu đáp :

“Ông ta thiếu gì đâu ?”

不缺少

*

* *

Lần khác, cũng về câu hỏi nghèo, một Thiền sư đáp :

“Giữ chặt lấy nó !”

*

* *

Sau đây là lời đáp có vẻ an ủi hơn của **Nam Viện Huệ Ngung** (~952) cho một ông tăng cùng khốn :

“Chú nằm trong tay thiếu gì châu báu.”

*

* *

Ngèo là một vấn đề vô cùng quan trọng trong việc hành đạo – không phải chỉ nghèo về vật chất mà cả theo nghĩa tâm linh. Sự nghiêm trì giới luật phải đặt trên một căn bản thâm diệu hơn là điều chế dục vọng, dứt tham cầu, phải là một cái gì vừa thiết thực, vừa “cao đạo”. Câu nói : “nghèo ở tâm hồn” của **Eckhart**, đầu bên Công giáo muốn hiểu thế nào, vẫn là một câu nói đầy ý nghĩa cho hàng Phật tử, nhất là cho giới tu Thiền.

Thầy Thanh Thoát đến bạch với Tào Sơn Bốn Tịch (840–901), một đại sư thuộc ngành Thiền Tào Động ở Trung Hoa:

– “Thanh Thoát con nghèo khó côi cút, xin hòa thượng chẩn tế”.

Sư gọi : – Thanh Thoát !

– Dạ !

Sư nói : “*Ở quán rượu Bạch Gia Thanh Nguyên*,⁽¹⁾ thầy nốc hết ba chung sao còn nói rượu chưa dính môi ?”.

*

* *

Một khía cạnh khác của cái nghèo được sư Hương Nghiêm phô diễn trong bài kệ như sau :

Khứ niên bản vị thị bản

Kim niên bản thị thị bản

(1) Thanh Nguyên Hành Tư (–710) cao đệ của Huệ Năng, từ vị cao tăng này phát ra ngành Thiền Vân Môn, Pháp Nhãn và ngành Tào Động của sư Bốn Tịch trong câu chuyện. (D.G.)

*Khử niên vô trắc chùy chi địa
Kim niên chùy giã vô(1)*

*

* *

Lần khác, một ông tăng hỏi **Triệu Châu** lão nhân vì có người đến với sư trần trụi, không gì dính thân hết, Sư sẽ bảo họ thế nào, Sư đáp :

“Vứt hết đi”.

放下來

Nhưng thử hỏi người trần trụi, không gì dính thân hết, thì lấy gì mà vứt ? Còn với người nghèo khó, há có thể nói tự nơi anh ta anh chẳng thiếu gì hết sao ? Anh ta há chẳng đang cần đến gì đây sao ? Dầu những lời đáp trên có cao kiến thế nào, những nghịch lý ấy vẫn khiến ta sững sốt, làm xáo trộn hết những nếp tư tưởng hợp lý quen thuộc của ta. Câu nói :

Nếu là người thâu đạt nên bắt

若是本分人須是有

lấy bò của dân cày, đoạt lấy

驅耕夫之牛奪飢人

cơm của kẻ đói (Viên Ngộ)

之食底手 腳

là một khẩu đầu ngữ quen thuộc của các Thiền sư, các ngài nghĩ rằng có như vậy ta mới có thể cày sâu hơn, cuốc bẫm hơn miếng ruộng tâm của ta, và lấp đầy linh hồn ta đói khát chân lý.

(1) Cui luận bảy “Thiền đường” đoạn XI về Hương Nghiêm, trang 356 và 578.

2. A không là A.
3. A vừa là A vừa không là A.
4. A không là A mà cũng chẳng không là A.

Hễ có phủ nhận hoặc chấp nhận là chắc chắn ta rơi vào một trong những công thức luận lý ấy của phép biện chứng Ấn Độ ; hễ trí óc còn theo con đường mòn nhị nguyên ấy thì hậu quả đó đành là không tránh được. Vì bốn thể của lý luận là vậy nên, dĩ nhiên ta không thể phát biểu gì khác hơn thế được. Nhưng Thiên cho rằng chỉ khi nào ta không khẳng định cũng chẳng phủ định mới đạt lý. Hẳn nhiên đó là thế kẹt hai đầu, nhưng đó lại là chỗ các Thiên sư luôn luôn thúc giục ta phải vượt qua. Thử coi các ngài thoát ra bằng cách nào.

Theo **Vân Môn** (? – 949) :

Tông môn tôi (Thiền) ngang dọc tự do, nắm bó tùy lúc.

Một ông tăng hỏi :

– *Thế nào là bó ?*

– *Đông đi Xuân lại.*

– *Khi Đông đi Xuân lại thì như thế nào ?*

Sư đáp : “Gậy vát ngang vai, Đông Tây Nam Bắc, mặc tình đập vào gốc mục”(1)

Đó là con đường đạt tới tự do của một đại sư Trung Hoa. Và đây, một con đường khác. Thường các sư cầm một cây thước ngắn gọi là trúc bễ, nhất là ở thời cổ bên Trung Hoa. Tuy nhiên, bất tất phải có cây trúc bễ, miễn có gì cầm

(1) Dịch thoát lấy ý. Nguyên văn : “Tông môn thất tung bát hoành, sát hoạt lâm thời”. Tăng tiền văn : “Như hà thị sát” ? Sư văn : “Đông khứ Xuân lai”. Tăng văn : “Đông khứ Xuân lai thời như hà ?”. Sư văn : Hoàng đảm trụ trụ, Đông Tây Nam Bắc, nhất niệm đã dã lý. (D.G.)

Người ta kể rằng có người đặt cho ông **Okubo Shibun**, một họa sĩ xuất thân vẽ trúc, làm một tấm bình phong rừng trúc. Họa sĩ nhận lời, và đem hết ngón tuyệt kỹ tạo thành một bức tranh trong đó trúc toàn một màu đỏ hoe. Khách hàng nhận được tranh trầm trồ mãi tài khéo phi thường của họa sĩ, tìm đến nhà họa sĩ để cảm ơn, nhưng thắc mắc ước hỏi : “Xin lỗi tiên sinh, sao trúc đỏ như vậy ?”. Họa sĩ hỏi :

– Ấy, ông muốn nó màu gì ?

– Cố nhiên là màu đen.

Họa sĩ hỏi bằng giọng : “Có ai thấy lá trúc đen bao giờ không nhỉ ?”.

Khi ta trót quen nhìn sự vật một cách nào đó, rất khó cho ta đổi ý, và bắt đầu lại theo một đường lối khác. Màu trúc có lẽ chẳng phải đỏ, chẳng phải đen, chẳng phải màu vàng tím gì gì hết như ta tưởng. Có lẽ nó đỏ thật đấy, có lẽ nó đen cũng nên. Ai biết ? Và biết đâu những điều ta tưởng là nghịch ấy rốt cùng chẳng gì là nghịch hết ?

III. NÓI VƯỢT QUA

Ở đây, hình thức phô diễn của Thiên là phủ nhận và vượt qua tất cả thế đối lập, tương đương phần nào với cái *via negativa* của các nhà huyền học. Điều quan hệ, theo lời chư sư, là đừng kẹt vào bất cứ mệnh đề nào trong bốn mệnh đề sau đây gọi là tứ cú.(1) Tứ cú là :

1. A là A.

(1) Tứ cú (*catuskotika*) là : hữu (có) vô (không) diệt hữu diệt vô (cũng có cũng không) phi hữu phi vô (chẳng có chẳng không). Hoặc : hữu, vô, phi hữu phi vô, phi phi hữu, phi phi vô. Theo luận lý học ngày nay, đó là khẳng định, phủ định, chiết trung và hoài nghi. (D.G.)

tay là nên chuyện.

Vậy, hoài thượng **Thủ Sơn** (926–992) một cao tăng ở thế kỷ thứ mười, ngày kia giờ cao cây trúc bẻ bảo đồ chúng :

Này quý ông, nếu bảo cái này là cây gậy trúc

汝等諸人，菩喚作

kháng định, nếu bảo chẳng phải là cây gậy trúc

竹篲，則觸不喚作竹篲

phủ định ; ngoài kháng định và phủ định, nói đi,

則背；汝等諸人，且道喚

nói đi : gọi là cái gì ?

作甚麼？

Đó là **Thủ Sơn** cốt giữ đầu óc chúng ta thoát ngoài những ràng buộc nhị nguyên và triết lý hự tưởng. Lúc ấy có một ông tăng bước đến, nắm cây gậy trúc bẻ ở tay hòa thượng và ném xuống đất. Đó là câu trả lời chẳng ? Đó là thủ đoạn đáp lại lời thúc giục “nói đi” của Sư chăng ? Đó là con đường thoát ngoài bốn mệnh đề của “tứ cú”, siêu lên nếp tư tưởng luận lý chẳng ? Tóm lại, con đường tự do giải thoát là vậy chăng ? Trong Thiền không có gì là khuôn là nếp hết, mỗi người tùy tiện giải quyết nỗi khó khăn riêng mỗi cách khác nhau. Đó là chỗ độc đáo của Thiền, đầy sinh khí sáng tạo.

Cùng ý niệm ấy, Thiền Sư **Vân Môn** (? – 949) có lần giờ gậy lên nói :

“Cái gì đây ? Nếu nói là cây gậy, ông đợc ngay địa ngục; nếu chẳng phải là cây gậy thì là gì ?

Thủ đoạn của Thiền sư Pi Mo (?) có khác hơn. Ông mang một cây chìa, hề ai đến hỏi han gì là Sư kẹp chìa ngay ót, và hét to :

“Con ma nào xúi ông làm thầy chùa không nhà ? Con

ma nào xui ông đi ăn xin ? Dầu nói được hay không nói được, phen này nhất định ông phải chết dưới cây chia của bốn hòa thượng. Nói đi, mau lên !”.

Thiền sư **Đức Sơn** (779–865) cũng thường sử dụng cây trụ tượng nhằm mục đích ấy. Sư thường bảo đồ chúng :

Nói được, ba chục hèo

道得也三十棒

Nói không được, ba chục hèo

道不得也三十棒

Hai nhóm tăng trong chùa tranh nhau con mèo con, hòa thượng **Nam Tuyền** (749–835) ra thấy, nắm lấy con mèo giơ lên cao, bảo : “Nói được thì mèo sống, nói không được ta giết chết con mèo”.

Nói được (đạo đắc) có nghĩa là nói một câu vượt qua cả phủ nhận và khẳng nhận, nói một câu cùng tuyệt (tối sơ nhất cú) như ta đã thấy trong câu chuyện có người hỏi “Triệu Châu nhất cú là gì”. Không ai đáp, và Nam Tuyền giết chết con vật khốn nạn. Nam Tuyền dường như quá nhấn tâm, nhưng quan điểm của Sư có thể là vậy : Nói “có” là kẹt ở cái thế hai đầu. Nói “không” cũng kẹt như nhau. Muốn đạt chân lý, cần nhất phải tránh thái độ nhị nguyên đối đãi ấy. Làm sao tránh ? Nếu ông không thoát khỏi ngõ cụt ấy thì không những con mèo mất mạng, mà cả chính mạng ông, và cả linh hồn nữa, cũng mất nốt. Do đó có thủ đoạn cực đoạn của Nam Tuyền.

Chiều đó, **Triệu Châu** về chùa, sư phụ kể lại câu chuyện ban ngày. Châu bèn cời ra một chiếc giấy cò, đội lên đầu, rồi ung dung đi ra. Nam Tuyền nói : “Tiếc thay hồi sáng không có thầy ở chùa để cứu mạng con mèo con”. Hành động quái dị ấy, với Triệu Châu, là thượng sách xác lập chân lý

siêu việt lên cả cái “có” (sat) và cái “không” (asat).

Ngưỡng Sơn (804—899) và sư phụ là **Quy Sơn** (771—853) đều thuộc hàng cao tăng ở đời nhà Đường. Thuở ấy Ngưỡng Sơn đang trụ trì ở núi Đông Bình, quận Thiên Châu, Quy Sơn gọi đến cho học trò một tấm gương kèm theo một phong thư. Ngưỡng Sơn đưa gương lên trước đồ chúng bảo : “Quy Sơn gọi tôi tấm gương. Nói thử coi : gương của Quy Sơn ?” Hay gương của Ngưỡng Sơn ? Nếu của Quy Sơn sao nằm trong tay Ngưỡng Sơn ? Nếu của Ngưỡng Sơn, sao do Quy Sơn gọi đến ? Hễ nói được thì gương còn, không nói được ta sẽ đập nát”.

Ngưỡng Sơn lặp lại ba lần, nhưng không ai nói năng gì và tấm gương bị đập nát.

Trường hợp Ngưỡng Sơn đập gương này hết như trường hợp Nam Tuyền giết mèo trên. Trong hai trường hợp, đồ chúng không cứu nổi mạng sống con mèo, không bảo vệ được tấm gương quý, chỉ vì tâm chưa cởi bỏ được nếp trí thức nên không mở được một lối thoát giữa mê đồ do hai sư phụ Nam Tuyền và Ngưỡng Sơn chủ tâm gài vào. Phương pháp tu tập các Thiền sư luyện cho môn đồ dường như hoán toàn vô lý vậy, mà còn tàn nhẫn vô lối nữa. Nhưng nhân quang các ngài luôn luôn đặt ở thực tại, tuy tuyệt đối mà vẫn có thể đạt tới được ở thế giới tương đối dị biệt này. Nếu chứng được chân lý ấy thì sá gì một bảo vật hay một con thú phải hy sinh ? Phục hồi lại linh hồn há chẳng quan trọng gấp bội hơn cả cái khổ mất nước sao ?

Hương Nghiêm, đệ tử của Quy Sơn ta vừa biết trên, có lần nói trong một bài pháp :

Vì như có người lơ lửng trên miệng vực sâu muôn trượng, răng cắn vào một cành cây, chân thống giữa hư không, hai tay không níu vào đâu được.

Vì lúc ấy có người qua đây hỏi vọng lên : "Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì ?". Nếu người trên cây mơ miệng trả lời thì rơi mất mạng trong vực sâu. Nếu không trả lời thì phụ lòng người hỏi. Trong phút giây nguy kịch khó xử ấy, người ấy phải làm sao ?

Đó là tác giả đặt vấn đề phủ nhận tất cả đối thế một cách bức bách không sao né tránh được. Người bị treo trên miệng vực là người kẹt trong tình thế tiến thoái lưỡng nan giữa cái chết và cái sống, không còn biện luận gì được để thối thác. Con mèo có thể bị hy sinh trên bàn thờ Thiên, tâm gương có thể bị đập nát, nhưng còn mạng sống của chính mình, phải tính sao đây ?

Tương truyền ở một tiền kiếp Phật nhảy vào miệng quỷ la sát, đổi mạng sống để được nghe trọn bài kệ chánh pháp.(1)

Thiên, cốt thực tế, muốn ta phát tâm đại hùng đại lực và cao rộng như vậy, dám thí mạng sống nhị nguyên đổi lấy giác ngộ và yên vui vĩnh viễn. Vì Thiên nói cánh cửa chỉ mở ra khi hùng tâm ấy phát hiện.

Cái có (asti) và cái không (nasti) của lý luận nhị nguyên thường được các Thiên sư diễn bằng những chữ đối đãi thông thường như sát (giết chết) và hoạt (cho sống), đoạt (cướp lấy) và dư (ban cho), xúc (khẳng định) và bối (phủ định) v.v...

Thiên sư **Vân Môn** (? – 949) ngày kia thượng đường giờ cao cây gậy, nói :

(1) Kinh Đại Bát Niết Bàn. Quỷ la sát đọc cho Phật nghe hai câu kệ : "Chư hành vô thường, thị sanh diệt pháp". Phật xin nghe thêm hai câu chốt, quỷ ra điều kiện nghe rồi phải hiến thân cho quỷ ăn thịt. Phật nhận lời. Quỷ đọc tiếp : "Sanh diệt diệt dĩ, tịch diệt vi lạc". Phật nghe xong từ cây cao rơi xuống miệng quỷ. Giai thoại này trong Phật giáo gọi là "Tuyết Sơn bán kệ". (D.G.)

Toàn thể núi sông thế giới đều nằm trong cây trù tượng này cho sống hoặc giết chết.

Một ông tăng bước ra hỏi :

– Thế nào là giết ?

– Nó đang chết.

– Thế nào là cho sống ?

– Ông nên làm chủ.

– Khi không giết chết, không cho sống, thì thế nào ?

Vân Môn đứng dậy, đọc :

“Ma ha bát nhã ba la mật đa”.

“Tối sơ nhất cú” là vậy.

Đó là tổng đề của Vân Môn, cụ thể hòa đồng cả chánh đề và phản đề. Đó là lối thoát ngoài “từ cú” không dùng vào đâu được nữa.

IV. NÓI CHỐI BỎ

Đến đây là lối nói thứ ba, gọi là nói chối bỏ, hoặc nói mâu thuẫn, chỉ về trường hợp các Thiền sư phủ nhận, hoặc ngầm lảng hoặc ra mặt, những gì do chính miệng các ngài nói ra, hoặc người khác nói ra. Cùng một người, và cùng một câu hỏi, ba hồi các ngài nói “có”, ba hồi lại nói “không”. Cũng có khi các ngài quyết liệt chối bỏ một sự kiện rất hiển nhiên, thiên hạ đều biết. Thói thường hẳn là ta không thể tin nổi các ngài, nhưng các ngài nghĩ rằng Thiền lý cần phải có những mâu thuẫn và đính chánh như vậy, vì Thiền có đường lối phê phán riêng ; đường lối ấy là chối bỏ tất cả những gì thói thường chúng ta có lý do nhận là đúng, là dĩ nhiên, là thật. Dấu bẻ ngoài điển đảo là vậy, bên trong vẫn một nguyên lý như nhau quán xuyên toàn thể đạo Thiền ;

hề nắm được đầu mối ấy là mọi sự đảo lộn cán khôn trở thành cái thực đơn giản nhất.

Một ông tăng hỏi **Huệ Năng** (638–713) vị tổ thứ sáu khai diễn đạo Thiên ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ bảy và thứ tám: “Ý chỉ của Hoàng Mai, ai là người nhận được?”. Hoàng Mai là một ngọn núi, ngũ tổ Hoàng Nhân (601 – 674) trụ trì ở đó; và ai cũng biết Huệ Năng học Thiên với Hoàng Nhân, và nhận tám ấn Thiên tại đó làm tổ thứ sáu. Câu hỏi hẳn nhiên không phải là một câu hỏi thường, đặt ra cốt có được một giải đáp về mặt “tướng”, nhưng thật sự nhắm đến một đối tượng xa khác hơn. Và đây là lời đáp của Lục Tổ :

- *Người nào hiểu pháp Phật thì được ý chỉ Hoàng Mai.*
- *Hòa thượng có được không ?*
- *Không.*
- *Tại sao vậy ?*

Huệ Năng đáp : Vì tôi không hiểu pháp Phật.

Có thật Huệ Năng không hiểu pháp Phật không ? Hay không hiểu tức là hiểu, theo luận điệu của triết giáo Kena – Upanishad ?

Câu chuyện Huệ Năng tự mâu thuẫn như trên vẫn còn kín đáo và xa xôi; hơn câu chuyện **Đạo Ngộ Viên Trí** (768–835) sau đây Đạo Ngộ thừa tiếp Dược Sơn Duy Nghiêm (751–834) làm Thiền Sư. Ấy thế mà ngày kia Ngộ xuống núi đến thăm Ngũ Phong, Phong hỏi : “Ông biết lão túc Dược Sơn không ?”. Ngộ đáp : “Không biết”. Phong hỏi gạn lại : “Tại sao không biết ?”. Ngộ một mực đáp lớn : “Không biết, không biết”. Ấy đó, thật là quái gở. Đạo Ngộ tuyệt không đưa ra lý do nào hết, chỉ quyết liệt phủ nhận một sự việc quá hiển nhiên đối với thế tục chúng ta.

Một chuyện mâu thuẫn khác sau đây của Thiền sư **Thiết**

Chủ Giác, cứng rắn hơn, tỏ rõ, dứt khoát, thường được truyền tụng trong giới tu Thiền. Giác là đệ tử của Triệu Châu. Giác đến viếng hòa thượng Pháp Nhân (885-958), một cao tăng đương thời. Pháp Nhân hỏi : “Gần đây Thượng Tọa ở đâu nay đến đây ?” Giác đáp :

– Triệu Châu.

– Tôi nghe Triệu Châu có câu nói “cây bách trước sân”, có phải vậy không ?

– Không.

Pháp Nhân gạn hỏi : “Mọi người đến đây đều thuật rằng có chú điệu hỏi Triệu Châu “Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì”, Châu đáp : “Cây bách trước sân”(1) sao Thượng Tọa lại nói không có ?”. Giác rống to : *“Tiên sư tôi thật không có nói câu ấy mà. Xin hòa thượng chớ phỉ báng Tiên sư tôi”*. Pháp Nhân rất tán thành thái độ ấy ở người học trò của lão túc Triệu Chân, khen : “Đúng là con dòng sư tử”.

Trong văn học Thiền, sự đông độ của **Bồ Đề Đạt Ma** thường được đặt làm đề tài luận giảng. Người ta thường hỏi nhau về mục đích xác thực của Bồ Đề Đạt Ma sang Tàu,(2) tức thực sự hỏi về nguyên lý tốt cùng của Phật giáo, chứ không liên quan gì đến duyên cớ riêng Đạt Ma cỡi sóng biển đến một địa điểm nào đó ở miền Nam Trung Hoa, tức không can dự gì đến sự kiện lịch sử vậy. Với câu hỏi tối trọng ấy, biết bao lời đáp được đưa ra, câu nào cũng khác lạ hẳn nhau, và quái đản như nhau, nhưng theo chư sư, tất cả đều thể hiện tuyệt diệu chánh pháp Thiền.

Những câu nói mâu thuẫn, nghịch lý, phủ nhận như vậy là kết quả không tránh được của nhãn quang Thiền phóng

(1) Nguyên văn lời đáp : “Định tiền bách thọ tử” (D.G.)

(2) Tức là hỏi : Như hà thị Tổ Sư tây lai ý. (D.G.)

vào cuộc sống. Vì phép hành Thiền toàn đặt trọng tâm ở trực giác cốt bất lấy chân lý nội tại khuất sâu trong tâm thức ta. Chân lý ấy khi hiển lộ ra, hoặc thức tỉnh dậy ở trong ta, là nó thách hết tài vận dụng khối óc, hay ít ra nó không thể chia sẻ được cho người nào khác bằng bất cứ công thức biện chứng nào. Chân lý ấy phải thoát ra từ trong ta, lớn mạnh ở trong ta, và trở thành một với con người của ta. Kỳ dư mọi thứ khác, như khái niệm và phù hiệu, không thể làm gì khác hơn là chỉ con đường đi đến chân lý. Đó là điều các Thiền sư phát tâm làm. Nên mọi chỉ dẫn của các ngài đều tự nhiên thoát ngoài công lệ, và tươi mát khác thường. Mất đặt thẳng vào chân lý tối thượng, các ngài tùy nghi dùng bất cứ phương tiện nào nhằm đạt cứu cánh, chẳng cần biết đến bất cứ điều kiện và hậu quả hợp lý nào. Thái độ dùng dụng ấy đối với luận lý đôi khi còn được các ngài chủ tâm xác định, cốt minh thị chân lý Thiền không liên can gì đến trí thức. Đúng như kinh **Bát Nhã** nói : *"Không pháp nào nói được nên gọi là nói pháp"*.⁽¹⁾

Quan tướng quốc **Bùi Hưu** đời nhà Đường là người ham mộ đạo Thiền theo học với tổ **Huỳnh Bá**. Ngày kia Bùi trình lên Huỳnh Bá một bản thủ bút ghi lại chỗ thấy của ông về đạo Thiền. Huỳnh Bá cầm lấy, để trước mặt, không liếc qua, im lặng giây lâu, rồi hốt nhiên hỏi :

– Ông hiểu không ?

(1) Kim Cương : "Vô pháp khả thuyết thị danh thuyết pháp". Kim Cương thuộc hệ thống Bát Nhã, và Bát Nhã, theo Bích Nham Lục, là cai phi lý như thế này :

Trong khi Tu bồ đề ngồi tịnh trong núi, nhập trong cảnh giới "không tam muội" thì vua trời Đế Thích rắc hoa khen tặng. – Người khen tặng gì ta ? – "Ta khen tặng tôn giả khéo nói pháp Bát Nhã" – "Ta ở nơi Bát Nhã chưa hề nói một tiếng, vậy ông khen tặng gì ?". Đế Thích đáp : "Tôn giả không nói, Đế tôi không nghe, không nói không nghe là chân Bát Nhã". (D.G.)

- Không hiểu.

Sư nói : *"Nếu có hiểu là có Thiền. Còn bằng vào giấy trắng mực đen thì tông môn tôi không có ở đó."*

Một câu chuyện tương tự sẽ thuật lại ở phần sau(1) trong cuộc hội kiến giữa Bạch Ẩn và Chánh Thọ.

Là một sự kiện sống, Thiền chỉ có trong việc xử kỷ tiếp vật với cái sống. Tri thức cũng vậy, chỉ thật, chỉ linh hoạt, chỉ đáng kêu gọi đến, khi nào nó trào thẳng ra từ mạch sống. Bằng không, không một sự tinh thông văn học nào, không một sự phân tách thông thái nào có thể dùng vào đâu được trong việc tu thiền tập định.

V. NÓI QUYẾT

Đến đây, hầu như Thiền chỉ là một triết giáo chuyên phủ định và mâu thuẫn trong khi sự thật Thiền vẫn có khía cạnh khẳng định riêng, và đó là chỗ độc đáo của Thiền. Ở mọi hình thức huyền học khác, hoặc thuộc tình hoặc thuộc lý, hầu hết các câu nói đều nặng tánh chất phổ quát và trừu tượng nên không khác lạ gì hơn những mệnh đề triết học. Chẳng hạn, ta thử đọc **Blake**.

thấy toàn thể giới trong một hạt cát
toàn bầu trời trong đóa hoa đồng
nắm vô biên trong lòng bàn tay
và vĩnh cửu trong một giờ thẩm thoát

*to see a world in a grain of sand
and a heaven in a wild flower
hold infinity in the palm of your hand
and eternity in a hour.*

(1) Cõi luận VII, Thiền đường, mục VII tham thiền, trang 559.

Và đây là những tình cảm tinh tế trong lời thơ của **Wither** :

bằng tiếng suối róc rách
 bằng tiếng cây rì rào
 bằng khóm cúc lá sum sê
 khép lại khi Titan đi ngủ ;
 bằng lùm cây rậm mát
 nàng truyền cho tôi nhiều hơn
 là thiên nhiên truyền tất cả mỹ cảm
 cho những người thông minh tuyệt vời khác.

*by the murmur of a spring
 or the least bought's rustling ;
 by a daisy, whose leaves spread
 shut when Titan goes to bed ;
 or a shady bush or tree
 she could more infuse in me
 than all nature's beauties can
 in some other wiser men*

Kể ra những tình tứ đầy thơ mộng và u huyền của những tâm hồn siêu cảm trên không đến đời khó hiểu lắm, dầu không mấy ai am tường một cách chính xác họ cảm gì. Cả đến khi Eckhart nói : “Tôi thấy Chúa bằng con mắt nào thì Chúa thấy tôi vẫn bằng con mắt ấy”, hoặc khi Plotinus nói rằng “Tâm là cái khi phản tỉnh thì có tư tưởng trước khi nó tư tưởng về chính nó”, ý nghĩa những mặt ngôn ấy có lẽ không vượt hẳn ngoài tầm hiểu biết của ta, ít ra trên phương diện khái niệm. Nhưng đến những câu nói của các Thiên sư thì thật không còn biết rờ vào đâu được. Những lời nói quyết

hoặc khẳng định của các ngài, ít ra trên hình thức, thật lạc lõng và sang đàng, thật phi lý và vô nghĩa đến đôi người ngoài cuộc không biết đầu đuôi ra sao hết.

Sự thật là cả đến các bậc huyền học, dầu đã được siêu thăng, vẫn chưa gọi sạch hết sắc thái tri thức, thường vẫn còn lưu dấu bước chân đi qua khiến thế nhân có thể phân mỗi cảnh đạo nguyên các ngày chứng đến. Bước thăng hóa của Plotinus “bay lướt từ cái một mình đến cái một mình” hẳn là một công thức cực kỳ bí mật chứng tỏ ông đã chứng sâu vào “thánh tạng” của tâm thức. Tuy nhiên, đó vẫn còn có chút tí vết suy luận hoặc siêu hình ; nếu đem so với những câu nói Thiền sau đây, các Thiền sư chắc sẽ bảo rằng các ngài còn nhiễm chút tướng hương vị huyền đàm.(1) Hễ các ngài còn buông tha trong những phủ nhận, đính chính, mâu thuẫn hoặc nghịch lý thì vết suy luận chưa gọi sạch hết được. Cố nhiên Thiền không chống lại suy luận, vì suy luận vẫn là một quan năng của tâm thức. Nhưng Thiền vạch riêng một con đường hoàn toàn khác, tôi thiết tưởng có thể nói là con đường độc đáo, và duy nhất, trong cuốn sử truyền học, dầu đông hay tây, dầu đạo Chúa hay đạo Phật. Một vài thí dụ sau đây đủ biểu minh điểm ấy.

Một ông tăng hỏi **Triệu Châu** : “Kính nói muôn vật trở về cái một, vậy cái một trở về cái gì ?”. Châu đáp :

“Khi tôi ở Thanh Châu có may cái áo nặng bảy cân”

我在青洲作一領布衫重七斤

Một ông tăng hỏi **Hương Lâm** :

“Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì ?”

如何是祖師西來意

(1) tức tập khí hoặc dư tập, là những cảm nhiễm lâu đời, rất vi tế nên rất khó nhận ra. (D.G)

Lâm đáp :

Ngồi lâu hóa mệt

坐久成勞

Đâu là chỗ liên hệ luận lý giữa câu hỏi và câu đáp ? Phải chăng Thiền sư ám chỉ truyền thuyết chín năm diện bích của Đạt Ma ? Nếu thế thì sự hoằng hóa của Tô Sư hóa ra công toi sao, vì không được gì khác hơn là cảm giác thấm mệt ?

*

* *

Một ông tăng hỏi Thiền sư **Hoa Sơn** (?) “thế nào là Phật”,
Sư đáp :

“ *Tôi biết đánh trống, tùm ùng ùng* ”

*

* *

Mã Tổ bệnh, ông viện chủ đến vấn an : “Hòa Thượng cảm thấy thế nào ?”. Mã Tổ đáp : “*Nhật diện Phật, Nguyên diện Phật*”, và có nghĩa là Phật mặt hình mặt trời, Phật mặt hình mặt trăng.

*

* *

Một ông tăng hỏi **Triệu Châu** “khi xương trắng tan hết thì cái linh diệu tồn tại đời đời ấy như thế nào ?” Châu đáp:

Bữa nay nổi gió

今朝又風起

Một ông tăng hỏi **Thủ Sơn** “thế nào là đại nghĩa của pháp Phật”, Sơn ngâm thơ :

Bên cạnh thành vua Sở

楚王城畔

Sông Nhữ chảy về đông

汝水東流

*

* *

Có người hỏi **Mục Châu** “thầy của Phật là ai”, Sư khẽ hát : “Tinh tinh tang tang tính tính”.

Vẫn với sư Mục Châu ấy, có người hỏi “thế nào là Thiên”, Sư đáp : “Nam Mô Tam Bảo”.

Người ấy thú nhận không hiểu, xin dạy thêm, Sư thét : “Đồ súc sinh, sao mà nặng nghiệp thế ?”.

Cùng một câu hỏi ấy, lần khác Sư đáp :

“Ma ha Bát nhã Ba la mật đa.”

Người hỏi không hiểu gạn hỏi thêm, Sư ngâm thơ :

“Áo thấy rách đã bao năm

“Gió tung từng mảnh bay vồng lên mây.

Lại có người hỏi “thế nào là giáo lý siêu Phật vượt Tổ “, Sư giơ cao cây trụ trượng trước tăng chúng nói to :

“Tôi gọi cái này là cây trụ trượng, còn các ông gọi là gì?” Không ai trả lời, Sư lại giơ cao cây gậy lên, xoay qua phía người đặt câu hỏi, hỏi lại : “Có phải ông hỏi tôi giáo lý siêu Phật vượt Tổ không ?”

*

* *

Có ông tăng hỏi **Nam Viện** “thế nào là Phật”, Sư hỏi lại: “Cái gì chẳng là Phật ?”

Lần khác Sư đáp : “Tôi không quen ông ta”. Lần khác nữa, Sư đáp : “Chờ lúc nào có Phật tôi nói cho nghe”.

Đến đây Nam Viên hầu như không có gì khó hiểu lắm, nhưng tiếp theo đây, Sư thách hết biện tài thông thái nhất của ta.

Vậy, với câu đáp thứ ba, ông tăng hỏi vặn lại : “Nếu vậy không có gì là Phật hết ở Hòa Thượng sao ? Sư tán thành ngay : “Qua vậy, ông nói phải” – Tôi phải ở chỗ nào ? – Sư đáp : “Nay là ngày ba mươi.”

*

* *

Qui Tông Tri Thường ở Hư Sơn là cao đệ của Mã Tổ. Ngày kia Sư đang giã cỏ thì có ông tọa chủ thuộc dạng giảng sư uyên bác đến thăm. Tình cờ lúc ấy có con rắn bò ngang. Sư tiên tay đưa lưỡi xuống xấn đứt hai đoạn. Tọa chủ nói : “Bấy lâu nghe tiếng Quy Tông, té ra chỉ là một sa môn hạnh xấu”. Sư nói : *“Tọa chủ, xin ông vào phòng dùng trà đi !”*.

Quả là một câu nói hết đường hiểu, theo phán đoán thường tục của chúng ta.

Theo một bản văn khác, sau khi bị tọa chủ trách mắng, Quy Tông đáp thế này : “Ai hạnh xấu, ông hay tôi ?”

Sư giờ cao cây xuống, rồi làm bộ như giết rắn, hỏi : “Còn hạnh tốt là sao ?”

Tọa chủ đáp : “Nếu thế, quả hợp chánh pháp”.

Sư hỏi : “Đừng nói chánh hay không chánh, tọa chủ có thấy tôi chém rắn hồi nào không ?”

Tọa chủ không nói gì.(1)

Có lẽ bấy nhiêu đủ minh định Thiền tự do tự tại như thế nào trong khi giải quyết những vấn đề học búa ấy, từ thừa bình minh của lịch sử trí óc, không ngọt thử thách đủ ngón tuyệt kỹ của trí khôn loài người. Để kết thúc, tôi chỉ xin đưa ra một bài pháp của **Ngũ Tổ Pháp Diễn** (? – 1104). Thỉnh thoảng, nhưng rất hiếm, Thiền cũng không biết nghiêng mình xuống bình diện sinh hoạt nhị nguyên của chúng ta để cố gắng nói lên những gì nhằm xây dựng cho môn đồ. Tuy nhiên, đây là một bài nói pháp của đạo Thiền, hẳn phải có gì kỳ đặc hơn thói thường. Ngũ Tổ là một cao tăng ở thế kỷ mười hai, và là sư phụ của Phật Quả Viên Ngộ (1063–1135), tác giả bộ sách Thiền *Bích Nham Lục*. Vậy, ngày kia, Ngũ Tổ thượng đường nói : “Hôm qua, bất thần tôi bắt gặp một đề tài định bụng hôm nay đem giảng cho các thầy. Nhưng tuổi già hay lú lẫn, nói đâu quên đó, không sao nhớ lại được”. Nói xong Ngũ Tổ im lặng giây lâu, thở dài : “Quên rồi, quên rồi, đành không nhớ lại được !” Rồi sư tiếp : “Trong kinh tôi biết có một câu thần chú được tôn là vua ký ức. Ai hay quên cứ đọc chú ấy lên mà nhớ lại hết. Nào, thử xem sao !” Rồi sư đọc chú : “Án a lô lật kế ta bà ha”. Bỗng Sư vỗ tay, phá ra cười há há, nói : “Tôi nhớ ra rồi, nhớ ra rồi; thế này : tìm Phật mất Phật, tìm Tổ mất Tổ. Dưa ngọt ngọt tận cộng, mướp đắng đắng tận rễ.”

(1) Theo sự giải thích của chư sư sau này, Nam Tuyền giết mèo, cũng như Quy Tông chém rắn, cũng như Đôn Hà đốt tượng Phật, toàn là những người vì tâm đại bi gặp cơ duyên lớn sử dụng những phương tiện lớn để khai thị con người. Đó gọi là “đại cơ đại dụng”. Bình giảng câu truyện trên, Thiền sư Tử Tâm có nói : Việc ấy, nếu nói là phải thì như gai đâm mắt, nếu nói là quấy thì như mũi mắt ngủ gục. Các ông nói thử coi, rốt ráo thế nào là phải ? Hiểu không ?

“Dễ bé luyện sắt ra vàng bạc

“Khó nổi duyên người dứt thị phi. (D.G.)

Rồi Sư hạ đường, không thêm một tiếng.

VI. NÓI NHẠI

Giảng về sự liên quan giữa Chúa và người, **Eckhart** có lần nói : “Vĩ như có người đứng trước ngọn núi cao hô to : “Vô đi”, tiếng dội liên đáp lại : “Vô đi”. Nếu hô : “Ra đi”, tiếng dội đáp lại : “Ra đi”.(1)

Trong những lời đáp của các Thiền sư sau đây, xếp dưới mục “nói nhại”, có gì tương tự như lời ví trên. Người sơ cơ khó nhận ra ý nghĩa ẩn trong những câu lặp lại như kết ấy, đôi khi còn như tiếng nhại gheo của chư sư. Trong lối nói ấy, thật sự tiếng nói chẳng có giá trị gì hơn là một thứ âm thanh, nên nếu hiểu được thâm ý là hiểu ở sự đồng vọng lại, không phải ở tiếng nói. Cái hiểu ấy phải phát ra từ sinh hoạt nội tâm vậy, và sự vọng lại chỉ cốt tạo cơ duyên thức tỉnh cho người thiết tha cầu chân lý. Khi tâm của đệ tử được chuyển theo chiều thích đáng nào đó để sẵn sàng vỡ ra một âm điệu nào đó, Thiền sư khê vắn một vòng khóa, ấy thế là bài hát bùng lên, hợp tiết tấu, bài hát không học ở ai hết mà chính khám phá ra tự trong chính mình. Cử chỉ vắn khóa ở đây tức là lặp lại câu hỏi, và đó là chỗ ta cần quan tâm trong những câu chuyện trích dẫn sau đây :

Trưởng Thủy Từ Huyền hỏi Thiền sư **Huệ Giác** ở núi Lang Gia, thuộc tiền bán thế kỷ mười một :

“Cái thanh tịnh bốn nhiên nhân sao

(1) Thiền sư Hồng Ân cũng có một thí dụ tương tự, nhưng bí hiểm hơn. Khi Ngưỡng Sơn hỏi về Phật tánh, Sư thí dụ như vậy : “Như ngôi nhà có sáu cửa nhất khi đốt. Ở ngoài có người hô to “khọt khọt”, khi đáp lại “khọt khọt”, cử thể sáu cửa cùng hô cùng ứng”. Ngưỡng Sơn hỏi lại : “Vĩ như lúc ấy khi ngu thi sao ?”. Hồng Ân bước xuống một tay nắm Ngưỡng Sơn, vừa múa vừa nói : “Khỉ ơi khỉ ơi, ta với ngươi cùng đối mặt nhau đây” (D.G.)

bồng dung sanh núi sông thế giới ?

Cái hỏi mượn ở kinh Lăng Nghiêm, đoạn Phú Lâu Na hỏi Phật tại sao cái Chân Như Tuyệt Đối hốt nhiên hóa thành thế giới hiện tượng này.(1)* Đó là một vấn đề triết học vĩ đại từng làm điên đầu tất cả những khối óc lớn ở tất cả thời đại. Bao nhiêu lời giải thích nối tiếp nhau trong lịch sử, tư tưởng đều có những sở đoản riêng, ở chỗ này hoặc chỗ khác. Từ Huyền bễ nào cũng là một triết gia trong thế giới của ông, nên tìm đến thầy xin soi sáng vấn đề ấy. Nhưng lời đáp của thầy lại không phải một lời đáp theo lối thường, vì để đáp lại, thầy chỉ lặp nguyên lại câu hỏi của trò :

*“Cái thanh tịnh bốn nhiên nhân sao
bồng dung sanh núi sông thế giới ?”*

Dịch ra tiếng Việt câu nói mất nhiều ý vị. Xin đọc thẳng nguyên văn Hán tự như sau :

“Thanh tịnh bốn nhiên vân hà hốt sanh sơn hà đại địa ?”
清淨本然云何忽生山河大地

Còn nữa, chưa hết đâu. Vì sau đó, vào thế kỷ mười ba, một cao tăng khác là Thiền sư Hư Đường còn đem câu chuyện ấy ra bình giảng một cách vô cùng bí hiểm. Ngày kia Sư thượng đường nói thế này :

Khi Từ Huyền hỏi Huệ Giác *“Thanh tịnh bốn nhiên vân hà hốt sanh sơn hà đại địa ?”*, câu hỏi dội ngược lại người hỏi, và người hỏi liền mở được con mắt đạo. Vậy, tôi hỏi các ông thế là thế nào ? Câu hỏi với lời đáp há chẳng là một câu như nhau sao ? Từ Huyền tìm thấy lý huyền vi gì ở đó ? Tôi

(1) Kinh Lăng Nghiêm, quyển 4 : Phú Lâu Na hỏi Phật : “Nếu nói rằng tất cả căn trần thế giới đều là Như Lai Tạng thì cái thanh tịnh bốn nhiên sao hốt nhiên sinh ra núi sông vũ trụ.” (D.G.)

xin bình giảng cho quý ông nghe”. Nói xong, Hư Đường cầm phát tử đập vào ghế, giảng rằng :

“Thanh tịnh bốn nhiên vẫn hà hốt sanh sơn hà đại địa?”

Lời giảng thật đã làm rối thêm vấn đề thay vì mở gút.

Luôn luôn vấn đề cái một (đơn) và cái nhiều (phức), tâm và vật, tư tưởng và thực tại, vẫn là một vấn đề lớn của triết học. Thiền, bởi lẽ chẳng phải duy niệm luận mà cũng chẳng phải duy thực luận, đề nghị một đường lối giải quyết riêng như ta vừa thấy biểu hiện trong câu chuyện “thanh tịnh bốn nhiên”.

Câu chuyện sau đây cũng giải quyết bài toán ấy một cách kì thú hơn. Một ông tăng hỏi Trường Sa :

“Làm sao chuyển non sông đất nước trở về cái tự kỷ ?”

如何轉得山河國土歸自己去

Trường Sa đáp :

“Làm sao chuyển cái tự kỷ thành non sông đất nước ?”

如何轉得自己成山河國土去

Ông tăng thú thật không hiểu. Sư giảng :

Chợ búa Hồ Nam dân giả tốt

湖南城下好黎民

Củ nhiều gạo rẻ xóm làng đông.

米賤柴多足四鄰

Ông tăng trầm ngâm. Sư cho thêm bài kệ :

Sao hỏi non sông chuyển

誰問山河轉

Non sông chuyển đến gì ?

山河轉向誰

Viên thông không hai phía

圓通無兩畔

Pháp tánh chẳng về đâu(1)

法性本無歸

Đầu Tử Đại Đồng, tịch năm 914, đời nhà Đường, có lối trả lời bằng cách chỉ lặp lại một chữ, gọi là *nhất tự pháp môn*.

– Thế nào là Phật ?

– Phật.

– Thế nào là Đạo ?

– Đạo.

– Thế nào là Pháp ?

– Pháp.

Triệu Châu hỏi **Đại Từ Khoan Trung** thuộc thế kỷ thứ chín :

– *Thế nào là bốn thế của Bát Nhã ?*

Khoan Trung không đáp gì khác hơn là lặp lại câu hỏi như một tiếng vang :

– *Thế nào là bốn thế của Bát Nhã ?*

Thế đủ cho Triệu Châu thích chí phá ra cười, sảng khoái.

Bát Nhã là sự hiểu biết tối cao; với người Đại Thừa, bỏ tất Văn Thù là hiện thân của trí Bát Nhã ấy. Nhưng đây không dính dấp gì đến Văn Thù hết. Câu hỏi đặt ra liên quan đến khái niệm về thể chất Bát Nhã ; vì lẽ Bát Nhã là một hình thái hoạt động của tâm thức nên ắt có chỗ trụ. Theo triết lý Phật giáo, có ba khái niệm chủ yếu biện giải

(1) Bài kệ này không có trong nguyên bản Anh văn. (D.G.)

vấn đề hiện hữu : đó là *thế*, tức bốn chất, *tướng*, tức hiện tượng, và *dụng*, tức hoạt động. Hoặc theo Trung Đạo, ba khái niệm đó là người làm, sự làm, và cái làm. Bát Nhã là một tác động của tâm thức, vậy đằng sau phải có một tác nhân, một người làm, tức là thế. Nên câu hỏi : *"Thế nào là bốn thế của Bát Nhã"* được nêu lên. Có khác là lời đáp chỉ là một câu lặp lại như một tiếng dội, không giải thích gì hết, khiến ta càng hoang mang thêm. Các Thiền sư không cho ta một mối chỉ nào để phân tới cái gì ta mới thoảng thấy ngoài mặt. Cái gì ấy, nếu ta cố hiểu lấy bằng trí thức, ắt thoát mất khỏi ta. Ta phải đến với nó trên một bình diện vô thức khác. Trừ phi ta sinh hoạt chung trên một bình diện với chư sư, hoặc trừ phi ta từ bỏ cái gọi là trí xảo, ngoài ra không có nhịp cầu nào nối liền được với vực thẳm chia cách trí thức suy luận của ta với những câu nói nhại như két kêu ấy.

Trong trường hợp trên cũng như ở những trường hợp khác, chủ tâm của các Thiền sư là chỉ con đường thân chứng lý Thiền, chứ không phải đưa ra một số ngôn từ, dấu rằng mọi người, các ngài cũng như chúng ta, đều dùng nó làm phương tiện truyền đạt tư tưởng. Lời nói, nếu phải dùng đến, chỉ có thể đạt tình, không thể diễn ý, nên hoàn toàn ta không thể hiểu gì được nếu ta cứ tưởng rằng câu nói của các Thiền sư có gói ghém một ý nghĩa phải tìm ra. Dấu vậy, lời nói không thể coi như vô tích sự được, nhất là khi nó liên quan đến tình cảm hoặc kinh nghiệm. Đó là điều cần nhận rõ để hiểu Thiền.

Lời nói, với các Thiền sư, là một thứ tiếng la, tiếng than, thoát ra từ sự thân chứng nội tại ; nên không một ý nghĩa nào có thể tìm thấy được trong hình thức ấy, mà phải tìm ngay trong chính ta, từ nội tâm ta thức tỉnh chung nhau trong một kinh nghiệm. Nên hiểu ngôn ngữ Thiền tức tự

hiểu chính ta, chứ không phải hiểu nghĩa của ngôn ngữ chỉ phản chiếu những ý niệm, chứ không phải những cảm giác thân chứng qua. Nên Thiền không thể nói được cho những người chưa có tự chứng cũng ví như người chưa nếm mật ong không thể tưởng tượng hương vị dịu ngọt của mật. Với những người này, hương vị “ngọt” chỉ là một danh từ rỗng, nghĩa là thiếu chất sống vậy.

“Ngũ Tổ Pháp Diễn” (?–1104) khởi đầu học triết lý Phật giáo Duy Thức bách pháp luận.(1) Ông đọc thấy câu này : “khi Bồ Tát vào chỗ thấy đạo thì trí (ý thức suy luận) và lý (tâm thể trực giác) ngầm hợp nhau, cảnh (ngoại giới) và thần (nội tâm) gặp nhau, không còn phân biệt có năng chứng (chủ thể) và sở chứng (khách thể). Giới ngoại đạo Ấn Độ từng vấn nạn lại rằng đã không phân biệt năng chứng sở chứng thì làm sao có chứng. Các nhà Duy Thức không đáp được lời công kích ấy. Pháp Sư Tam Tạng **Huyền Trang**, lúc ấy đang ở Ấn Độ, đến cứu nguy các bạn lâm nạn bằng câu nói này : “Nhu người uống nước, nóng lạnh tự biết”.

“Đọc câu ấy, **Ngũ Tổ** tự hỏi : “Nóng lạnh có thể biết được, vậy cái gì khiến ta tự biết”.(2) Sư mang nỗi thắc mắc ấy đến hỏi các pháp sư thông thái Duy Thức, không ai đáp được. Có người bảo sư : “Ông muốn rõ ý ấy hãy sang phương nam gõ cửa phái Thiền truyền tâm ấn Phật”. Thế là rốt cùng Pháp Diễn đi đến với Thiền Tông.

Trước khi đi sang đề tài tiếp theo, tôi xin trích dẫn một trường hợp nói lập khác. **Pháp Nhãn Văn Ich** (885–958) là

(1) Một pháp môn có thể coi như tâm lý học Phật giáo thanh hành ở Trung Hoa từ đời Pháp sư Huyền Trang. Cũng gọi là Pháp Tướng Tông. Còn “bách pháp minh môn luận” là tác phẩm của bồ tát Thế Thân mà cũng là bộ luận căn bản của pháp môn ấy. (D.G.)

(2) Nguyên văn : “Lãnh noãn tắc khả tri hĩ, tác ma sanh thị tự tri để sự ?” (D.G.)

tổ khai sáng ngành Thiền Pháp Nhân hưng thịnh đầu thế kỷ thứ mười. Ngày kia, tổ hỏi Tu sơn chủ : *"Sai một đường tơ, đất trời phân cách, ông hiểu thế nào ?"*(1) Tu đáp : *"Sai một đường tơ, đất trời phân cách"*. Pháp Nhân nói : *"Thế là nghĩa lý gì ?"*. Ông tăng bạch : *"Tu tôi chỉ biết có vậy, còn ý Hòa Thượng thế nào ?"*. Pháp Nhân đáp ngay : *"Sai một đường tơ, đất trời phân cách"*.

Pháp Nhân là một cao thủ của phép nói nhại. Và đây là một câu truyện thích thú khác. Sau khi khổ công cầu Thiền với năm mươi bốn pháp sư, Thiền Thai **Đức Thiệu** (907-971) rốt cùng đến gõ cửa Pháp Nhân ; nhưng thối chí cầu Thiền, Sư chỉ nhip bước cầm chường theo đồ chúng thường. Ngày kia, Pháp Nhân thượng đường. Một ông tăng bước lên hỏi : *"Thế nào là một giọt nước nguồn Tào ?"*(2) Pháp Nhân đáp : *"Là một giọt nước nguồn Tào"*. Ông tăng lựng khựng không hiểu gì hết, trong khi ấy Đức Thiệu tình cờ đứng cạnh bỗng dung sáng tỏ ý chỉ Thiền, mọi nghi niệm bấy lâu ôm ấp ở thâm tâm hốt nhiên tiêu tan hết. Ngay lúc ấy, Sư trở thành một người hoàn toàn mới lạ.

Những thí dụ trên đủ minh chứng Thiền không thể cầu được trong ngôn ngữ văn tự, dầu Thiền vẫn dùng ngôn ngữ văn để tự truyền đạt. Nắm lấy diệu lý Thiền, xuyên qua ngôn ngữ, không phải nằm trong ngôn ngữ, là một ngón tuyệt kỹ phải trải qua vô số thử thách ẽ chế mới đạt tới được. **Đức Thiệu**, sau ngày đốn chứng vào diệu pháp Thiền, cố gắng miêu tả cái thấy của Sư mở ra "dưới câu nói" của Pháp

(1) Nguyên văn : hào ly hữu sai, thiên địa huyên cách". Coi bài Tín Tâm minh của tam tổ Tăng Xán, trang 308 và trang 626.

(2) Nguyên văn :

"Như hà thị Tào nguyên nhất trích thủy" Tào nguyên là Tào Khê. Đạo trưởng của Tổ Huệ Năng, mà cũng là uyên nguyên của Thiền học Trung Hoa. (D.G.)

Nhân. Đó là lúc Sư trụ trì ở chùa Bát Nhã, có nói bài pháp như sau :

Sư thượng đường, có một ông tăng hỏi : người xưa nói thấy Bát Nhã tức bị Bát Nhã ràng buộc, chẳng thấy Bát Nhã cũng bị Bát Nhã ràng buộc. Sao đã thấy Bát Nhã mà còn bị ràng buộc là gì ?

Sư hỏi : Ông thấy Bát Nhã nói cái gì ?

Ông tăng hỏi : “Chẳng thấy Bát Nhã thì ràng buộc như thế nào ?”

Sư đáp : “Ông nói Bát Nhã chẳng thấy cái gì ?” Rồi tiếp: Nếu thấy Bát Nhã, đó chẳng phải là Bát Nhã, chẳng thấy Bát Nhã, đó cũng chẳng phải là Bát Nhã. Bát Nhã là cái gì mà nói là thấy, và chẳng thấy ? Nên người xưa nói :

Nếu thiếu một pháp (vật) chẳng thành Pháp thân,

Nếu thừa một pháp chẳng thành Pháp thân,

Nếu có một pháp (để thành) chẳng thành Pháp thân,

Nếu không một pháp nào (để thành) chẳng thành Pháp thân.

Chư thượng tọa, đó là chân tông Bát Nhã.

(Truyền đăng lục, quyển 25)

Dưới ánh sáng ấy, lối nói nhại như trên kể ra còn có thể lãnh hội được phần nào.

VII

1. HẾT

Như đã trình bày trước, nguyên lý cơ bản của mọi phương pháp dạy Thiền là cốt đánh thức ở nội tâm người cầu đạo một năng khiếu nào đó để chính tự họ trực giác lấy chân lý Thiền. Bởi vậy các Thiền sư thường dùng lối “tác động

thắng”, không phí thì giờ biện luận dông dài. Các cuộc vấn đáp giữa sư đệ thường rất cô đọng, hầu như không tuân theo khuôn phép lý luận nào. Phương pháp “lập lại”, cũng như các phương pháp khác, đủ chứng minh tỏ rõ lời đáp của thầy chẳng nhằm giải thích, mà cốt chỉ thắng con đường trực ngộ Thiên.

Quan niệm chân lý như một thứ sở tri ngoại thuộc mà chủ thể năng tri phải nhận ra, phải vận dụng tri thức để lãnh hội, là một kiến giải lương nguyên đối đãi. Theo Thiên, chúng ta toàn sống trực tiếp với chân lý, trong chân lý, không thể lìa ngoài chân lý. Thiền sư **Huyền Sa Sư Bị** (835–905) bảo chúng ta : *“Cũng ví như các ông ngồi trong biển cá, đầu vai ngấp dưới nước, ấy thế mà các ông còn với tay ngoắc người khác xin nước”*.

Bởi thế có ông tăng hỏi Huyền Sa :

“Thế nào là cái tự kỷ của người học đạo ?”

Sư hỏi lại ngay : *“Ông dùng cái tự kỷ ấy làm gì ?”*

Nếu đem ra mổ xẻ, câu đáp ấy ngụ ý rằng hễ vừa nói đến cái tôi là tức khắc, và chắc chắn, ta tạo ra cái thế hai đầu của cái tôi và cái chẳng phải tôi, như thế là rơi vào những lăm lăm của trí thức luận. Thiền có thể nói : Ta ở trong nước, đây là sự thực, và cứ ngồi yên thế đi, vì hễ hỏi xin nước là tức thì tạo ra giữa ta và nước một quan hệ hình thức, và ta sẽ đánh mất hết tất cả những gì thân thiết vốn là của ta.

Câu truyện sau đây có thể giải thích tương tự trong ánh sáng ấy :

Một ông tăng hỏi **Huyền Sa** : “Trộm nghe hòa thượng có nói suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, câu ấy nên hiểu thế nào ?”

Huyền Sa đáp : “Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì ?”

Ngày sau Sư hỏi lại ông tăng : “*Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, ông hiểu thế nào ?*”

Ông tăng đáp : “*Suốt mười phương thế giới là một khối minh châu, hiểu để làm gì ?*”

Sư nói : “Đúng là ông đang la cà ở động ma”.

Đó là một trường hợp hơi giống lối nói lặp, nhưng có khác hơn, có thể nói là nhiều trí xảo hơn.

Dẫu vậy, Thiền không bao giờ viện đến cơ trí suy luận, luôn luôn chỉ thẳng đến những gì ta tìm cầu.

Ngày kia **Huyền Sa** đãi trà vị vô quan vị giám quân. Vì hỏi :

Thế nào là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết ?

如何是日用而不知

Sư không đáp, mời Vị dùng trái cây. Vị dùng rồi, lặp lại câu hỏi. Sư nói :

Đó chính là cái ta dùng mỗi ngày mà chẳng biết.

只者是日用而不知

Quả đúng là một bài vạn vật học.

Ngày khác, có ông tăng mới vào tông lâm xin **Huyền Sa** chỉ cho con đường vào đạo. Sư hỏi : “Ông có nghe tiếng suối róc rách đó không ?” – “Có nghe” – “Đó là chỗ vào của ông”, Sư đáp (是汝入處).

Phương pháp của Huyền Sa cốt làm cho người tìm chân lý tự mình hiểu thẳng trong chính mình thế nào là chân lý, thay vì thấu thập lấy kiến thức qua tay trung gian. Đúng

nhu **Terstegen** nói : *"Einbegriffener gott ist kein gott"*.⁽¹⁾

Vậy, ta không ngạc nhiên khi thấy các Thiên sư thường la hét để đáp lại câu hỏi, thay vì đưa ra một lời giải đáp sáng tỏ. Khi dùng lời nói thì ít nhiều gì vẫn còn có chỗ phăng mối để họ dấn lý nghĩa, nhưng trước tiếng la tiếng hét thì ta không còn biết rờ vào đâu nữa, trừ phi ta được trang bị một thứ kiến thức khác thường hơn thuộc loại tôi đã cố gắng đem đến cho quý bạn đọc.

Trong số các Thiên sư thường dùng tiếng la hét quát tháo để khai thị, hai vị nổi danh nhất là *Vân Môn Văn Yển* (? – 949) và *Lâm Tế Nghĩa Huyền* (? – 867), Vân Môn thì quát (quan : 關), còn Lâm Tế thì hét (ha : 呵).

Nhân ngày hạ mạt,⁽²⁾ **Thúy Nham** nói với tăng chúng : *"Từ đầu mùa an cư đến nay, tôi vì chư huynh đệ nói khá nhiều. Coi thử lông mi tôi còn không ?"*

Đó là Thúy Nham nhắc đến truyền thuyết cho rằng người nào giảng sai giáo pháp của Phật sẽ rụng hết lông mày. Thúy Nham, suốt mùa an cư, đã nói nhiều bài pháp nhằm xây dựng các huynh đệ trong khi không một lời nói năng nào giải thích được đạo pháp là gì, vậy có lẽ lông mi của Sư đã rụng hết rồi. Trên mặt chữ nghĩa, câu hỏi của Thúy Nham ngụ ý là vậy, còn về Thiên lý hàm ẩn trong ấy là một việc khác.

Bảo Phước, một Thiên sư khác có mặt lúc ấy, nói :

"Làm giặc, hồng nhân tâm" 作賊人心虛

(1) Chúa mà hiểu được không còn là Chúa nữa. Người nói là Thiên sư Thiết Nhân Đạo Quang.

(2) Chư tăng có lệ đến mùa hè (mùa mưa Ấn Độ) không được đi đâu, phải cô lập trong tịnh xá để tích cực tu học. Đó là mùa an cư trong tiết hè, kéo dài ba tháng, và đến rằm tháng bảy là hết (hạ mạt). (D.G.)

Trương Khánh, một Thiền sư khác, nói : Mọc nhiều (生也)

Vân Môn, một cao tăng cuối đời Đường, quát lớn : “Quan!”

Quan 關 là cửa ải đặt ở địa đầu giữa hai nước để kiểm soát toàn bộ hành và hành lý. Tuy nhiên, ở đây quan là quan, không dính dấp gì đến đồn ải. Đó chỉ là một tiếng hét, một thân từ, không có gì phải phân tách hoặc giải thích.

Tuyết Đậu (980–1052), vị Thiền sư chủ xưởng trong bộ Bích Nham Lục, có lời tụng về thân từ ấy như vậy : “*Đã mất tiền tôi còn mang tội vạ*”.(1)

Còn **Bạch Ẩn** (1683–1768) bình rằng : “*Quá đấm, dẫu giận mấy, cũng không đánh vào mặt hoa*”.

Chắc rằng không thể bình giảng gì khác hơn được tiếng quát ấy của Vân Môn. Nếu ta cố gán cho chữ “Quan” ấy một khái niệm tri thức ắt lạc mất ngàn trùng trên mây xanh.

Lâm Tế được coi như người đầu tiên chủ xưởng hét (hát), nhưng trước đó có **Mã Tổ** (709–788), pháp tử của Nam Nhạc (677–744), và là vị cao tăng mở một kỉ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng (724–814), đến tái vấn Thiền, tiếng hét chất chứa đến nỗi Bách Trượng điếc tai ba ngày. Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông khác hẳn với các ngành Thiền khác. Thật sự, môn đệ Lâm Tế quá lạm dụng tiếng hét đến nỗi Lâm Tế phải lên tiếng :

Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông : Ví như

(1) “Thất tiền tao tội”. Tuyết Đậu là sư phụ Thảo Đường, tổ sư phái Thiền Thảo Đường ở nước ta thuộc đời nhà Lý.(D.G.)

mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt tiếng hét nào là khách, tiếng hét nào là chủ không ? Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão tăng.

Lâm Tế phân biệt có bốn cách hét, tùy tiện mà dùng, gọi là tứ hát. Đó là :

- Có tiếng hét như gươm báu Vua Kim Cương,
- Có tiếng hét như bốn vó sư tử vàng trụ bộ trên mặt đất.
- Có tiếng hét như cần câu quơ bóng có.
- Có tiếng hét không có tác dụng của tiếng hét.(1)

Lâm Tế ngày kia hỏi Lạc Phổ, một đệ tử : Một người dùng hèo đánh, một người hét, ông thấy người nào gần đạo hơn ?

Phổ đáp : Không người nào gần hết.

Sư nói : Vậy sao mới là gần ?

Phổ hét to : “ha !”

Sư liền vung hèo đập.

Lối đánh đá như thế là thủ đoạn quen thuộc của Đức Sơn đối với Lâm Tế chuyên hét nhiều hơn, nhưng ở đây có

(1) Nguyên văn của tứ hát là : hữu thời nhất hát như Kim Cương vương bửu kiếm, hữu thời nhất hát như cửu địa kim mao sư tử, hữu thời nhất hát như thám can ảnh thảo, hữu thời nhất hát bất tác nhất hát dụng.

- Cũng vậy, về cách đánh, Lâm Tế cũng phải phân biệt có tám cách gọi là “bát bổng”. Đó là : thường bổng, phạt bổng, đoạt bổng, ngu si bổng, hàng ma bổng, tảo tích bổng, và vô tình bổng. Thường bổng đánh để thưởng người nói được một câu thân thiết khế hợp với đạo, còn vô tình bổng đánh lung tung, nói phải cũng đánh, nói trái cũng đánh, mở miệng cũng đánh, ngậm miệng cũng đánh, không nói năng thừa gởi gì hết cũng đánh, đánh cho không còn gì hết. Đó là ngọn bổng Huỳnh Bá sử dụng mỗi khi Lâm Tế vào hỏi đạo vậy. (D.G.)

khác là Lâm Tế sử dụng hèo, còn ngón tuyết kỹ của sư lại do môn đệ sử dụng một cách khá ngoạn mục.

2. IM LẶNG

Ngoài những “phương tiện thiện xảo” thuộc bảy loại kể trên, còn nhiều phương tiện khác, nhưng tôi không có kỳ vọng trình bày hết được.

Một phương tiện khá thông dụng là im lặng, Bồ Tát **Văn Thù** hỏi **Duy Ma** về “pháp bất nhị”, Duy Ma im lặng ; đời sau ca tụng thái độ ấy của Duy Ma là sự “im lặng của sấm sét” – *mặc như lôi*.

Một chú tiểu thỉnh **Ba Tiêu** chỉ cho thấy cái “*bốn lai diện mục*”,⁽¹⁾ trực tiếp, đừng qua ngôn từ suy lường, Ba Tiêu ngồi trên tấm tọa cụ, im lìm chẳng nói.

Thiền sư **Từ Phước** cũng im lặng, không một lời đáp lại câu hỏi ấy của người cầu đạo.

Một chú tiểu hỏi Thiền sư **Hàng Châu Văn Hỷ**, pháp từ của **Nhuộm Sơn Huệ Tịnh** : “Thế nào là cái tự kỷ ?”, Sư mặc nhiên. Chú tiểu không hiểu cái im lặng ấy ngụ ý gì, bèn hỏi lại. Sư đáp : “*Trời xanh vẫn vũ chẳng hẹn trăng lên*”.

Một chú tiểu hỏi **Tào Sơn** : “Cái im lặng (vô ngôn) có thể tiết lộ cho biết được chăng ?”

– Không thể tiết lộ ở đây.

– Vậy tiết lộ ở đâu ?

Tào Sơn đáp : Canh ba đêm trước tôi mất ba đồng tiền ở đầu giường”.

(1) Bốn lai diện mục : mặt mũi muôn đời, tức chân tướng của nội tâm, hoặc chân như tự tánh. (D.G.)

3. HỒI LÂU

Đôi khi các sư lắng im bất động hồi lâu – *luong cừu* – hoặc để đáp lại một câu hỏi, hoặc khi thượng đường nói pháp. Cái lương cừu ấy không cốt chỉ về thời gian trôi qua như ta sẽ thấy ở những câu chuyện sau đây.

Một chú tiểu thỉnh **Thủ Sơn** cho nghe một bản đàn không dây. Sư im lặng hồi lâu, rồi hỏi :

– Chú nghe không ?

– Bạch, không nghe.

Sư quở : Sao không bảo lớn tiếng hơn ?

Một chú tiểu hỏi **Bảo Phước** : “Tôi nghe nói muốn biết con đường vô sanh phải rõ ngọn nguồn. Bạch hòa thượng, thế nào là ngọn nguồn ?”. Bảo Phước im lặng hồi lâu, rồi hỏi: “Chú vừa hỏi tôi gì đó ? Chú tiểu lặp lại câu hỏi. Sư phát đuổi chú tiểu ra vừa hét lớn : Bộ tôi điếc sao ?”.

4. HỎI NGƯỢC LẠI

Ta có thể nêu thêm phương pháp “phản vấn”, nghĩa là thay vì trả lời, hỏi ngược lại người hỏi. Trong Thiền, nói chung, câu hỏi nào cũng thoát ngoài thói thường – nghĩa là không phải hỏi để được chỉ bảo – nên tự nhiên lời đáp cũng chẳng đáp lại gì hết. Một Thiền đức kể ra có mười tám cách hỏi, đối lại có mười tám cách đáp khác biệt hẳn nhau. Như vậy, một câu phản vấn vẫn là một lời đáp chiếu sáng vậy.

Một chú tiểu hỏi **Từ Minh** : “Tổ Đạt Ma qua Tàu có ý nghĩa gì ?”. Sư hỏi lại :

“Ông qua hỏi nào ?”.

Một chú tiểu hỏi **La Sơn** : “Ai là chúa tể ba cõi”. Sư hỏi lại :

“Chú biết làm sao ăn cơm không ?”.

Một chú tiểu hỏi **Thiên Long**, sư phụ của hòa thượng Câu Chi : “Làm sao thoát ly ba cõi ?”. Sư hỏi lại :

“Hiện giờ chú ở đâu ?”.

Một chú tiểu hỏi **Triệu Châu** : “Vi có người không mạnh áo dính thân đến đây, hòa thượng bảo họ thế nào ?”. Sư hỏi lại : “Chú nói không có gì ?”. Bạch, không mạnh áo dính thân. Sư đáp : “Ừ, được rồi, không mạnh áo dính thân”.

5. LÝ LUẬN VÒNG TRÒN

Cứ thế quả không sao kể hết được những phương tiện khai thị chư sư sử dụng nhằm lợi lạc cho môn đồ. Vậy, để kết thúc chương này, tôi xin đưa thêm hai trường hợp khác, có thể coi như một thứ lý luận vòng tròn, nhưng ở một quan điểm khác, vẫn có thể biểu thị một tinh thần nhất nguyên luận tuyệt đối trong ấy mọi sự dị biệt đều bị xóa nhòa hết. Đánh rằng các Thiền sư đều tná đồng cái thấy ấy, nhưng cần xét lại, vì mặc dầu các ngài triệt để xác nhận kiến giải đồng nhất giữa “cái ta” và “cái người”, mà đồng thời vẫn không từ khước những sự kiện dị biệt của cuộc sống cá nhân này.

Một đệ tử hỏi hòa thượng Đại Tùy : “Thế nào là cái tự kỷ của con ?”.

Hòa thượng đáp : “Là cái tự kỷ của thầy”.

Trò : Làm sao cái tự kỷ của con lại là cái tự kỷ của thầy được ?

Thầy : Đó là cái tự kỷ của con.

Để hiểu câu chuyện trên theo tinh thần lý luận, ta chỉ cần thay thế “cái tự kỷ của con” bằng những chữ như vô

minh, điên đảo hoặc phạm phu ; và “cai tự kỷ của thầy” bằng những chữ như “giác ngộ, Phật, hoặc hư linh” là ta hình dung được ngay những gì đang diễn ra trong nội tâm của Đại Tùy. Điều cần lưu ý là nếu không có câu xác nhận cuối cùng “đó là cái tự kỷ của con” thì toàn thể cuộc đối thoại hóa thành một thứ triết lý phiếm thần luận.

Tư tưởng Đại Tùy còn được biểu lộ cụ thể hơn trong cuộc đối thoại sau đây giữa **Tam Thánh Huệ Nhiên** và **Ngưỡng Sơn Huệ Tịch**. Huệ Nhiên đến thăm Huệ Tịch.

Huệ Tịch hỏi : Ông tên gì ?

Huệ Nhiên đáp : Tôi tên là Huệ Tịch.

Huệ Tịch cãi lại : Huệ Tịch là tên tôi mà.

Huệ Nhiên nói : Vậy tôi tên là Huệ Nhiên.

Huệ Tịch cười dài..

Câu chuyện đối đáp trên khiến ta liên tưởng đến cổ ngữ Ấn Độ “*tai tvam asi !*”, và có nghĩa là “ông là cái kia”. Tuy nhiên, giữa câu nói của Huệ Nhiên “tôi tên là Huệ Tịch” và câu nói Ấn Độ “ông là cái kia” vẫn khác biệt nhau nhiều, và chính đó là chỗ khác biệt giữa triết lý vedānta Ấn Độ và Phật giáo Thiền Tông, hoặc giữa tinh thần duy trí Ấn Độ và duy thực Trung Hoa. Tinh thần Trung Hoa không vụ suy rộng luận cao, ngoài tầm với của cuộc sống như chúng ta hiện đang sống.

Theo giáo lý Hoa Nghiêm, có một thế giới siêu nhiên trong ấy một sự vật dị diệt thấu nhiếp và dung thông tất cả sự vật dị biệt khác, thay vì mọi sự vật dị biệt đều chìm lìm hết trong Đại Khối.(1) Thế nên, ở thế gian này, ví ta đưa lên một cành hoa, hoặc chỉ vào một cục gạch, là toàn thể vũ

(1) Đó là Hoa Nghiêm sự sự vô ngại pháp giới. (D.G.)

trụ trăm hình vạn trạng đều hiện rõ, phản chiếu lại trong ấy. Nếu quả vậy, ta có thể nói các Thiên sư hoạt dụng trong cảnh giới linh minh ấy hiển lộ đến cho các ngài với tất cả cơ mầu trong phút giây hoạt nhiên đại ngộ.

VIII. PHÉP CHỈ THẮNG

Tự đây ta đi vào thế giới kỳ đặc nhất của đạo Thiên, đây sắc thái độc đáo, khiến Thiên không những khác hẳn với mọi ngành Phật giáo, mà còn khác luôn với mọi hình thức huyền học đã có trong lịch sử. Từ trước, như ta đã thấy, chân lý Thiên được diễn bằng lời nói, dấu thành tiếng hay không thành tiếng, dấu hình thức có vẻ bí hiểm lạ lùng. Và giờ đây, ta sẽ thấy chư sư sử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Thật vậy, chân lý Thiên là chân lý của sinh hoạt, mà sinh hoạt có nghĩa là sống động, là hoạt động, là hành động, chứ không phải chỉ suy lường thôi. Vậy, há chẳng là việc quá tự nhiên Thiên sống trong chiều hướng hành động, hoặc nói đúng hơn, vận dụng cái thực, sống cái thực, thay vì chứng minh hoặc biểu thị cái thực bằng ngôn từ, nghĩa là bằng khái niệm ? Trong cái sống thực không có lý luận, vì cái sống lớn hơn cái lý. Ta tưởng rằng lý luận chi phối cuộc đời, nhưng thực sự con người chúng ta phải đầu là một sinh vật quá duy lý như vậy theo ý muốn của ta. Đánh rằng chúng ta đang nói lý, nhưng khi bắt tay vào việc ta thường bỏ rơi con đường lý luận đã vạch ra, vì lúc ấy ta cảm thấy có cái gì khác mạnh hơn là lý luận. Cái gì ấy, ta có thể gọi là hứng cảm, là bản năng, hoặc thông thường hơn, là ý chí. Hễ ý chí phát động lên là có Thiên, nhưng nếu các bạn hỏi tôi Thiên có phải là triết lý của ý chí không, ắt tôi không dám dứt khoát xác nhận cùng quý bạn được. Thiên cần được giải thích – nếu có thể giải thích được – bằng một kiến giải chủ động hơn là chủ tĩnh. Cho nên khi tôi đưa bàn

tay lên đó là Thiên ; nhưng nếu tôi khẳng định đưa bàn tay lên thì Thiên không có ở đó nữa. Cũng vậy, vẫn không có Thiên khi tôi giả định rằng có một cái gì đó có thể gọi là ý chí hoặc gì gì khác. Nói thế không có nghĩa khẳng định hoặc giả định là sai, nhưng vì cái gọi là Thiên, như chư sư thường nói, biến mất ngoài ba ngàn dặm. Nói năng cũng là Thiên, và chỉ là Thiên khi lời nói là một hành vi “tự hiện thành”, không dựa vào bất cứ gì để được xác định. Trong ngón tay chỉ mặt trăng không có Thiên, nhưng “tự thân” của ngón tay là Thiên – ngón tay độc lập đối với tất cả liên hệ bên ngoài.

Cuộc sống tự trải ra trên một khung vải gọi là thời gian không bao giờ tái diễn : một qua là hẳn, không bao giờ trở lại. Việc làm cũng vậy, đã làm là không bao giờ làm lại được. Đời là một bức tranh *thủy mặc*, một khi hạ bút xuống là hoàn tất, mãi mãi, không chần chờ, không suy nghĩ, không cạo sửa gì được. Đời không phải là một bức tranh dầu để có thể tẩy xóa, sơn đi vẽ lại nhiều lần đến khi nào họa sĩ vừa ý mới thôi. Trái lại, trong tranh thủy mặc, bất cứ nét bút nào đồ thêm lên dầu nhỏ nhạt mấy, đều biến thành tì vết, đều tước bỏ cuộc sống, vì mực khô là nét sửa hẳn lên ngay. Cuộc đời cũng vậy. Ta không bao giờ rút lui lại được những gì ta đã hiến cho hành động ; không, những gì một lần đi qua tâm thức là không bao giờ xóa bỏ được. Nên Thiên cần được bắt lấy khi cơ sự đang diễn ra, không trước đó, không sau đó. Đó là một hành vi của một chốc lát, của một sát na. Tương truyền khi Tổ **Đạt Ma** sắp rời Trung Quốc về Thiên Trúc, Tổ hỏi các môn đệ lãnh hội Thiên như thế nào, bà ni **Tổng Trì** đáp :

“Chỗ hiểu của con ví như nhãn quang của

“tôn giả A Nan phóng vào nước Phật Bất

"Động : một khi thấy là không thể thấy trở

"lại được.(1)

Cuộc sống uyển chuyển là vậy, không nắm bắt được, không diễn lại được : cuộc sống ấy, các Thiền sư mô tả như tia lửa đá xẹt, như ánh điện chớp : *kích thạch hóa, thiểm điện quang*.

Phương pháp trực tiếp đặt vào tay chư sư có công dụng nắm ngay lấy cuộc sống uyển chuyển ấy trong khi đang trôi chảy, thay vì sau khi đã trôi qua. Trong khi dòng đời đang trôi chảy, không ai đủ thời giờ kêu gọi đến ký ức, hoặc xây dựng tư tưởng. Không có lý luận nào có giá trị trong lúc ấy. Ngôn ngữ có thể dùng được, nhưng ngôn ngữ từ muôn thuở vốn kết hợp chặt chẽ với nếp tâm tưởng suy lường nên mất hết nội lực, không trực tiếp truyền cảm được. Ngôn ngữ, nếu dùng đến, chỉ diễn tả được một ý nghĩa, một luận giải, chỉ biểu lộ một cái ngoại thuộc, nên không trực tiếp liên hệ

(1) Nguyên văn : "Ngã kim sở giải như Khánh Hỷ kiến A Súc Phật quốc, nhất kiến cánh bất tài kiến." Thiền có nhiều thuật ngữ diễn tả cái thấy chớp nhoáng ấy, như "đương cơ" (sự việc đang diễn ra) "đương xử tức chân" (cái hiện giờ và cái tại đây là cái thật) "đương xử nhất niệm" (pensée instantanée), "trực hạ thừa đương" (nhìn thẳng xuống là thấy ngay cái hiện thành hiện hữu). Ở đây ta cũng nên lưu ý đến cái chốc lát, hoặc niệm, hoặc sát na, mà Tổng Trì gọi là "nước Phật Bát Động", và Huệ Năng gọi là "sát na tam muội". Đó là cảnh giới tuyệt đối, không gì đến không gì đi, lồng khung trong cảnh giới hiện tượng luôn luôn trôi chảy.

Tăng Xán gọi là "nhất niệm vạn niên, vạn niên nhất niệm" (giây phút = vĩnh cửu). Kinh điển Tiểu Thừa cũng nói : "Cũng như bánh xe lăn trên đường chỉ đụng mặt đường ở một điểm, cũng vậy, đời sống con người không dài hơn một niệm". Thời gian (time) chốc lát (instant) và vĩnh cửu (eternity) là ba vấn đề nan giải của khoa học và triết học cũng như đạo giáo. Và chúng đạo là chúng vào cái chốc lát "bất động" ấy, trong ấy từ vô thủy đến vô chung không có gì mất đi đâu hết. Một Phật tử Tây Phương nói : "Tất cả đều thường trụ trong sát na thường trụ" (Dr Benoit : Tout est pour toujours dans l'éternité de l'instant) (D.G.)

gì đến cuộc sống, nếu không nói rằng đó chỉ là một vang bóng mờ nhạt của cái đã tiêu ma. Đó là lý do các Thiền sư nhiều khi tránh nói, tránh xác định, dấu đối với những sự việc quá tỏ rõ, quá hiển nhiên cũng vậy. Kỳ vọng của các ngài là để cho môn đệ tự tập trung tất cả tâm lực nắm lấy những gì họ mong ước, thay vì ghì bắt những mối liên lạc xa xôi vòng ngoài khiến họ phải phân tâm. Cho nên nếu cứ tìm hiểu nghĩa những câu thần chú (đà la ni) hoặc những tiếng hét, hoặc những loạt âm thanh rỗng, ắt ta lạc xa con đường Thiền. Ta phải lặn sâu vào tận tâm thể, là nơi phát nguyên nguồn sống, là nơi phát suất những âm thanh trên. Vung hèo đập, quát lên một tiếng hét, đá vào một trái cầu... Những cử chỉ ấy phải được lãnh hội trong ý nghĩa ấy, nghĩa là phải coi như trực tiếp thể hiện cuộc sống ; không, hơn thế nữa, chính đó là cuộc sống. Phương pháp chỉ thẳng, dấu vậy, không hẳn là thái độ khẳng nhận bốn chất bạo lực của cuộc sống, mà bất cứ gì rất tầm thường diễn ra hằng ngày như khe động thân hình, trả lời một tiếng gọi, nghe suối reo, chim hót, không gì chẳng thể hiện cuộc sống vậy.(1)

Một ông tăng hỏi sư Linh Vân : “Muôn vật là thế nào trước khi Phật xuất thế ?”.

Sư đưa cây phát tử lên.

Lại hỏi : “Muôn vật là thế nào sau khi Phật xuất thế ?”.

Sư lại đưa cây phát tử lên.

Đưa phát tử lên, hạ phát tử xuống, là phương tiện khai thị rất thông dụng của nhiều Thiền sư. Như tôi đã trình bày

(1) Phương pháp thường dùng là hét, đánh, giận, mắng, nhường lòng mày, nháy trông mắt, cười, ngáp, tàng hắng, cầm dùi, giơ phát trần, trỏ ngón tay, đánh trống, vạch vòng tròn giữa hư không. Phương pháp đặc biệt hơn là giết mèo, chém rắn, đập gương, đốt Phật, chửi tổ, v.v... Tất cả đều có mục đích thân thiết vì đời mà biểu thị tông chỉ Thiền. (D.G.)

ở phần đầu bộ sách, phát tử (cây chổi lông đuôi ngựa) và trúc bễ (cây thước tre) hoặc trụ tượng, là tượng trưng của giáo quyền nên tự nhiên chư sư phải dùng đến luôn khi có người đến tham vấn.

Huỳnh Bá (? – 850) thượng đường. Tăng chúng vừa tụ tập chờ nghe thì Huỳnh Bá giờ cây trụ tượng lên đánh đuổi ra. Tăng chúng bỏ đi ra. Huỳnh Bá lại gọi vào, Tăng chúng vừa quay đầu vào thì Huỳnh Bá nói :

Trắng như vòng cung

月似灣弓

Mưa ít gió nhiều

少雨多風

Các sư đã sử dụng cây gậy một cách tuyệt kỹ vậy, nhưng trong đời có ai dám nghĩ rằng một cây gậy vô tri lại có thể dùng để biểu hiện một diệu lý thâm áo nhất của đạo giáo như vậy được ?

Triệu Châu (778–897) lúc nào cũng sẵn sàng phản ứng mạnh và cấp thời, bộ “Triệu Châu ngữ lục” của Sư chứa đầy những câu đáp thần tốc ; nhưng sư cũng là một cao thủ của phương pháp trực tiếp. Ngày kia Sư thượng đường, một ông tăng bước đến làm lễ. Không để ông tăng đủ thì giờ nói năng gì, Sư chấp đôi tay, xá chào, và bỏ đi.

Thủ đoạn của thiền sư **Bách Trượng Duy Chánh** có khác hơn. Sư bảo tăng chúng ra cây ruộng đi, xong Sư sẽ nói đại nghĩa của pháp Phật cho nghe. Làm xong, tăng chúng họp lại chờ nghe Sư nói pháp. Sư dang đôi tay, không nói gì.

Một ông tăng hỏi quốc sư giám quan **Tế An** : “Thế nào là bốn thân của Phật Lô Xá Na ?”

Quốc sư bảo : “Thầy đưa giùm tôi cái tịnh bình”. Ông tăng đưa tịnh bình lên. Quốc sư bảo : “Ông trả giùm tôi về

chỗ cũ". Ông tăng vâng làm, nhưng tướng chưa trả được lời nên lặp lại câu hỏi :

“Thế nào là bốn thân của Phật Lô Xá Na ?”

如何是本身盧舍那

Quốc sư đáp : “Vị cổ Phật ấy đi mất lâu rồi”.

古佛過去久矣

Ở trường hợp trên, phép chỉ thắng do chính người đệ tử vô tình thực hành lấy dưới sự hướng dẫn của thầy mà không biết, chỉ tiếc rằng căn cơ người đệ tử chưa đủ chín mùi để nắm lấy ý nghĩa việc mình làm nên để vị “cổ Phật đi mất”, than ôi ! Sau đây là một câu chuyện tương tự khác.

Thạch Sương Khánh Chư (806–888) hỏi sư **Đạo Ngô Viên Trí** (768-835), pháp tử của Dược Sơn Duy Nghiêm : “Trăm năm sau, ví có người hỏi về cực tác sự,(1) con sẽ trả lời ra sao ?”

Sư không đáp, gọi chú sa đi trong chùa, chú này “dạ”.

Sư bảo : “Con châm thêm nước vào tịnh bình cho thầy”.

Giây lâu, Sư hỏi lại Thạch Sương : “Ông hỏi gì tôi ?”. Sương lặp lại. Đạo Ngô đứng dậy bỏ ra đi.

Như nhận xét của vài cao tăng. Thiền là những cảm nghĩ thường ngày của ta – 平常心是道 – nghĩa là trong Thiền không có gì là siêu nhiên, là kỳ quặc, là cao kiến, vượt ngoài cuộc sống thường ngày. Mệt thì đi ngủ, đói thì ăn, có khác gì đầu chim chóc trên trời, lan huệ ngoài đồng, “để tâm chỉ đến cách ông sống, đến thức ông ăn, đến thể xác ông, đến áo quần ông mặc”. Tinh thần của đạo Thiền là vậy. Nên học Thiền không đòi hỏi một vốn liếng văn học hoặc biện chứng

(1) Nguyên lý tối yếu.

nào hết, ngoại trừ cái học do Thiên Hoàng Đạo Ngộ truyền lại Long Đàm Sùng Tín trong câu truyện sau đây.

Sùng Tín hầu hạ thầy là **Đạo Ngộ** bao năm rồi. Ngày kia, Tín bạch thầy : “Con ở đây đã lâu chưa hề được hòa thượng chỉ cho thấy chỗ tâm yếu Thiên”. Đạo Ngộ đáp : “Từ ngày con đến với thầy, thầy có bao giờ quên chỉ cho con chỗ tâm yếu đâu ?”

Tín ngạc nhiên hỏi lại : “Hỏi nào ?”. Đạo Ngộ đáp : “Con dâng trà, thầy có bao giờ chẳng vì con mà không tiếp đâu ? Con dọn cơm, thầy có bao giờ chẳng vì con mà không nhận đâu ? Con chào thầy, thầy há chẳng nghiêng đầu trả lễ sao? Sao gọi là không chỉ cho thấy chỗ tâm yếu ?”

Tín cúi đầu trầm ngâm hồi lâu. Đạo Ngộ tiếp :

“Muốn thấy, nhìn thẳng xuống là

見則直下便見

thấy ngay, bằng đản đo nghĩ ngợi ắt hồng”

擬思即差

Đạo Ngộ Viên Trí (768–835) và **Vân Nham Đàm Thạch** (782–841) cùng hầu hạ sư phụ là **Dược Sơn Duy Nghiêm**. Ngày kia, Dược Sơn nói : “Chỗ ấy trí thức không đạt tới được nên cấm nói. Nói ắt sừng mọc lên đầu. Này, Trí đâu đà, thế là thế nào ?”

Viên trí đứng dậy, bỏ đi ra.

Thấy lạ, Vân Nham hỏi Dược Sơn : “Vì duyên cớ nào mà Trí sư huynh không trả lời cho hòa thượng ?”

Dược Sơn nói : “Bữa nay ta đau lưng. Trí biết, ông nên đến hỏi Trí là hơn”. Vân Nham tìm đến Viên Trí, hỏi : “Vừa rồi sao huynh không trả lời cho hòa thượng ?”

“Ông thử trở lại hỏi hòa thượng xem sao”, lời đáp duy

nhất Văn Nham khổ công tám câu chỉ gọn lỏn có thể.

Một phương pháp chư sư thường dùng là bắt thần gọi tên người đặt câu hỏi, hoặc một người nào khác. Ở một đoạn trước, tôi đã có dịp kể lại một câu truyện thuộc trường hợp ấy.⁽¹⁾ Và sau đây là một câu truyện khác thường được nhắc nhở, và rất điển hình.

Quốc Sư Nam Dương **Huệ Trung** ngày kia gọi thị giả, thị giả “dạ”, cứ thế ba lần gọi, ba lần dạ, Quốc Sư kết luận : “Tuồng đầu ta phụ người, hóa ra người phụ ta”.

Và sau đây là lời bình giảng của hàng hậu bối. Một ông tăng hỏi **Huyền Sa** : “Quốc Sư gọi thị giả là ngụ ý gì ?”. Sư đáp : “Ông thị giả hiểu rõ đấy”.

Vân Cư Tích bình : Thị giả hiểu, hay không hiểu ? Nếu nói là hiểu, sao **Huyền Sa** lại nói “ông thị giả hiểu rõ đấy ?” Vậy nghĩ coi thế nào ?

Huyền Giác Trung hỏi một ông tăng : “Thị giả hiểu là hiểu cái gì ?” Ông tăng đáp : “Nếu không hiểu, sao thị giả cứ dạ ?”. **Huyền Giác** bảo : “Ông khá sáng trí”.

Một ông tăng hỏi **Pháp Nhân** : “Quốc Sư gọi thị giả là ngụ ý gì ?”. **Pháp Nhân** nói : “Đi về đi, lúc khác trở lại”. Nhân đó, **Vân Cư Tích** bình : “Sao **Pháp Nhân** lại nói vậy, ông có biết rõ ý của quốc sư không ? hay không biết rõ ?”

Một ông tăng **Triệu Châu** : “Quốc sư gọi thị giả là ngụ ý gì ?”. **Triệu Châu** đáp : “Như người viết chữ trong đêm tối, chữ tuy chẳng thành, nhưng văn thái vẫn đủ rõ”.

Một câu chuyện gọi dạ như trên cũng diễn ra một lần giữa **Ma Cốc Bửu Triệt** và **Lương Toại**. **Ma Cốc** gọi, **Lương Toại** dạ, như thế ba lần gọi, ba lần dạ. Xong **Ma Cốc** mắng :

(1) Coi *Khánh Chư*, trang 498

“Thầy chùa gì mà độn căn thế !” Lương Toại tỉnh ngộ ngay dưới câu mắng ấy.

Phương pháp gọi dạ rất thông dụng trong giới Thiên như vài câu chuyện sau đây :

Một ông thượng thơ đến viếng sư **Vân Cư Đạo Ung** (? – 902) và hỏi : “Người ta nói Thế Tôn có một mật ngữ mà Ca Diếp không che giấu, mật ngữ ấy là gì ?”

Vân Cư gọi xướng : – Thượng Thơ.

– Dạ !

– Hiểu không ?

– Không hiểu.

Vân Cư nói : “Nếu ông chẳng hiểu, đó là mật ngữ của Thế Tôn, nếu ông hiểu, đó là Ca Diếp chẳng che giấu”.

Quan tướng quốc **Bùi Hưu** khi còn làm thứ sử Tây An có lần đến viếng một kiểng chùa, vào chánh điện dâng hương cúng Phật. Chủ chùa tiếp đón. Bùi thấy trên tường có một bức họa bèn hỏi hình ai. Ông chủ chùa bảo đó là chân dung một cao tăng. Bùi hỏi : “*Chân dung đây còn cao tăng đây ?*” Tăng chúng không đáp. Bùi lại hỏi : “Trong đây có Thiên nhân nào không ?”

Đáp : “Gần đây có một người đến ở chung, hiện lo việc tạp dịch, ông ta có vẻ là người Thiên lắm”.

Bùi nói : “Xin mời ra cho tôi hỏi thăm chút được không?”

Ông sư mới liền được thỉnh ra trước mặt quan tướng quốc.

Bùi vừa thấy liền hớn hở lên tiếng ngay :

“Hưu tôi có một điều muốn hỏi, ngặt chừ vị đây không đáp, vậy thỉnh đại nhân ban cho một lời”.

Sư hỏi : Mời tướng công cứ hỏi .

Hưu lặp lại câu nói trên : “Còn cao tăng đâu ?”

Sư hét quát chúa : – Bùi Hưu !

– Dạ !

Sư lặp lại câu hỏi : **Còn cao tăng đâu ?**

Bùi Hưu tức khắc dưới câu phản vấn nhận ra ý chỉ Thiền như bắt được ngọc kế châu.

Cuộc đối thoại giữa **Quy Sơn** (771–853) vào **Ngưỡng Sơn** (804–899) có phần cơ trí hơn, nghĩa là dễ nhận định hơn phương pháp gọi và dạ thường. Ngưỡng Sơn là đệ tử chánh của Quy Sơn. Phái Thiền Quy Ngưỡng của hai ngài đặc biệt ở chỗ cả sư và đệ cùng chứng minh với nhau chân lý Thiền. Ngày kia, hai thầy trò đi hái trà. Quy Sơn gọi ngưỡng Sơn nói : Suốt ngày hái trà, tôi chỉ nghe tiếng ông, không thấy hình ông. Ông hiện rõ “bổn hình” cho tôi coi thử nào.

Ngưỡng Sơn rung gốc trà thay lời đáp.

Quy Sơn nói : Ông chỉ mới được cái “dụng”, chẳng được cái “thể”.

Ngưỡng Sơn nói : Còn hòa thượng thể nào ?

Quy Sơn im lặng hồi lâu.

Ngưỡng Sơn nói : Hòa thượng chỉ được cái “thể”, chẳng được cái “dụng”.

Quy Sơn nói : “Tha cho ông hai chục hèo”.

Theo bốn thể học Phật giáo như tôi đã trình bày trước, người ta phân biệt ba khái niệm : thể (bổn thể) tướng (hình dáng) và dụng (tác động). Thể (*bhava*) tương đương với khái niệm về thể chất của hiện hữu, tướng (*lakshana*) chỉ về hình

tướng. Và dụng (*kritya*) chỉ về năng lực hoạt động. Các triết gia Phật giáo cho rằng mọi thực tại có thể phân tách thành ba khái niệm như trên. Nhưng đôi khi khái niệm tướng bị hút mất trong khái niệm thể. Không có dụng thì không có vật nào hết, nhưng dụng không thể động dụng được nếu không có gì chuyển dụng. Nên theo các giảng sư Phật giáo, thể và dụng là hai khái niệm không thể tách rời nhau trong việc nhận thức vũ trụ. Tuy nhiên, Quy Sơn và Ngưỡng Sơn không phải là nhà siêu hình học nên không dẫn chứng, không chứng minh. Sư này rung cây, Sư kia im lặng, thế là đủ. Ta không thể quyết đoán có Thiền hay không trong hai động tác ấy mà ta cưỡng ép vào khuôn kiến giải triết học, nhưng dầu sao ta cũng ném được ít nhiều hương vị Thiền xuyên qua những nhận xét về “thể” và “dụng” gắn liền vào phương pháp trực tiếp của hai người.

Ở những trang vừa qua, ta thấy phương pháp trực tiếp không viện đến bạo hành như gây đau đớn cho thân xác, hoặc chấn động cho thần kinh, nhưng nếu cần, các Thiền sư không ngại xử bạo với môn đồ, Lâm Tế là một trong số cao thủ thường dùng những biện pháp thẳng và bén ấy. Mũi gươm của Sư đâm thẳng vào con tim của đối phương. Như trường hợp có một thượng tọa tên là Định hỏi Sư về đại nghĩa pháp Phật, Sư bước xuống ghế rơm, nắm lấy Định hỏi, xáng cho một bạt tai, rồi xô ra. Định choáng váng chưa biết phải làm gì thì trong lúc ấy một ông tăng đứng bên lên tiếng trách thượng tọa sao không lay hòa thượng đi. Định toan lay thì ngay lúc ấy lốt nhiên ngộ đạo.

Sau đó. **Định thượng tọa** qua cầu gặp ba ông tọa chủ. Một ông hỏi : “Tôi nghe nói dòng thiền sâu thẳm phải dò đến đáy, thế nghĩa là gì ?” Đúng với gia phong Lâm Tế. Định nắm lấy người hỏi, toan ném xuống sông thì hai ông tọa chủ kia nài nỉ xin thượng tọa mở lượng từ bi tha cho

người phi báng. Định thả vị tọa chủ ra, bảo : “Nếu không có hai ông đây cầu khẩn ta đã đưa người xuống sông dò đáy Thiên”. Với những người ấy, hẳn nhiên Thiên không phải là một trò đùa, một cuộc luyện trí để tiêu khiển ; trái lại, đó là cái gì hệ trọng nhất trong đời mà họ sẵn sàng dâng trọn cả mạng sống.

Lâm Tế là học trò của Huỳnh Bá, nhưng ở với Huỳnh Bá, Lâm Tế không học được gì hết vì mỗi lần mở miệng hỏi về đại nghĩa của pháp Phật là mỗi lần bị Huỳnh Bá đánh. Nhưng chính những trận đòn ấy, khi thời tiết đến, mở mắt Lâm Tế trên diệu lý Thiên, và khiến sư reo to : “*Thì ra Thiên Huỳnh Bá chả có gì lắm đó !*”.

Ở Trung Hoa và Cao Li, những gì cốt yếu nay còn tồn tại trong đạo Thiên đều thuộc dòng Lâm Tế. Riêng ở Nhật, Thiên Tào Động hưng thịnh song song với Thiên Lâm Tế. Dòng sinh lực hoạt dụng nay còn hiển hiện trong tông Lâm Tế Nhật Bản bắt nguồn từ ba trận đòn đại bi Huỳnh Bá dành cho người khốn nạn ấy. Quả thật trong việc đánh đá cò nhiều chân lý hơn là những tràng hư luận thao thao bất tuyệt. Trong bất cứ trường hợp nào, các Thiên sư đều thể hiện một nhiệt tâm sắt đá mỗi khi cần biểu thị chân lý Thiên. Ta thử đọc câu chuyện sau đây.

Đặng Ân Phong đẩy chiếc xe cút kít thấy **Mã Tổ** nằm bèn lẻ đường, chân đuổi ra ngoài.

Đặng nói : Yêu cầu sư co cẳng vô.

Mã đáp : Đã đuổi ra không bao giờ co lại.

Đặng nói : Cũng vậy, đã đẩy tới không bao giờ kéo lui.

Đặng bèn thúc xe qua, cán chân Mã Tổ, gây thương tích.

Sau đó, **Mã Tổ** đến Pháp Đường, tay cầm búa, nói : “Ông nào hỏi nầy đẩy xe cán cẳng lão tăng bước ra đây mau”.

Dặng Ân Phong tiến thẳng đến trước mặt Mã Tổ, ngửa cổ lên sẵn sàng đón nhát búa. Mã đại sư lặng lẽ đặt búa xuống đất.

Dặng Ân Phong sẵn sàng hiến mạng sống xác định chân lý Thiền qua hành động của Sư gây thương tích cho Mã Tổ ; và bởi lẽ vàng thau lẫn lộn, sự giả bộ, bắt trước lòng lên khắp nên Mã Tổ muốn thử lại chỗ chứng vào chánh pháp Thiền của người đệ tử. Một khi chánh pháp can dự vào là các Thiền sư không ngại hy sinh bất cứ thứ gì : với Nam Tuyền, đó là một con mèo bị giết, với Ngưỡng Sơn, là chiếc gương quý bị đập tan ; có một chữ tín đốt trọn ngôi nhà, một nữ cư sĩ khác vứt con xuống sông.⁽¹⁾ Trường hợp chót rất hy hữu, có lẽ chỉ diễn ra một lần trong cuốn sử Thiền, Còn những trường hợp ít bi tráng hơn, như chúng tôi đã thuật lại từ trước, thì đầy đủ khắp, và còn được coi như rất thường tình trong phép dạy Thiền.

IX. LINH TINH

Tôi không có ý mô tả lại tất cả phương pháp chứng minh, hoặc hiện thực chân lý Thiền do chư sư ứng dụng trong các trường phái khác nhau ; những gì tôi đã tường thuật lại từ trước thiết tưởng đủ cho chúng ta có một khái niệm về đạo Thiền, ít ra ở đôi sắc thái kỳ đặc. Dầu các nhà học giả hoặc bình giảng muốn giải thích thế nào về triết lý Thiền, trước

(1) Lang Nha Giác Thiền sư có một nữ đệ tử theo học Thiền. Sư trao cho cô ba chữ "tùy tha khứ" (theo nó mà đi) để tham quán. Cô theo đó mà hành, chuyên tâm đến nỗi một hôm lửa cháy nhà cô, cô cũng nói "tùy tha khứ". Hôm khác, cô liệng đứa con xuống sông, người láng giềng kêu cô báo nguy, cô cũng nói "tùy tha khứ". Ngày nọ, chồng cô chiên bánh, liệng miếng bột vô chảo dầu sôi kêu một tiếng xèo. Cô giựt mình như tỉnh cơn mê, Nhắc chảo dầu sôi đổ xuống đất, tay phủi miệng cười vừa hét to "tùy tha khứ". Chồng cô tưởng cô điên, đầu ngơ cô vừa chứng đạo. (D.G.)

hết phải có được một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cái nhìn hoàn toàn vượt ngoài phạm vi của tình thức. Đúng ra, cái nhìn mới ấy mở ra trong ta khi ta đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình, bên trong giới hạn ấy ta có cảm tưởng luôn luôn bị trói buộc cơ hồ không sao thoát ra được. Hầu hết chúng ta đều dừng lại ở giới hạn ấy, quá dễ dãi để quyết rằng ta không thể đi xa hơn. Nhưng có đôi người khác có được một cái thấy nội tâm chiếu diệu hơn phóng qua bức màn điền đảo và mâu thuẫn. Và đó là cái thấy bất thân họ chứng đến. Họ đập vào bức tường trong tuyệt vọng cuối cùng, và này, tường đổ xuống, lúc nào không hay, mở ra một thế giới mới lạ làm sao ! Những gì từ trước họ coi như tầm thường, như phàm tục, hơn nữa, như hệ lụy, giờ đây như kết hợp lại nhịp nhàng làm sao trong một trật tự mới lạ không ngờ ! Thế giới cũ của giác quan mờ nhạt rồi, và một cái gì rất mực tân kỳ đến thế vào. Đường như vẫn một khung cảnh khách quan ấy, nhưng bên trong, về mặt chủ quan, ta như trẻ tươi lại, như vừa mới tái sinh.

Ngô Đạo Tử là một họa sĩ Trung Hoa có ngọn bút thần ở triều vua Đường Huyền Tông. Tương truyền họa phẩm cuối cùng của Ngô là một bức tranh sơn thủy do nhà vua đặt vẽ để trang trí một bức tường ở hoàng cung. Họa sĩ giấu tác phẩm của mình sau một bức màn chờ nhà vua đến ông mới vén màn lên, và phô bày bức họa vĩ đại. Nhà vua trầm trồ khen ngợi mãi, nào rừng thẳm núi cao, nào mây bay tha thướt trên vòm trời xanh bát ngát, có đồi, có người, có chim bay man mác. Họa sĩ nói : “Tàu bệ hạ, đây này, dưới chân núi là sơn động, trong động có thần linh”. Ông vỗ tay, của động đang khép kín bỗng mở ra. Họa sĩ tiếp : “Bên trong nguy nga lộng lẫy không sao tả siết, bệ hạ cho phép thần chỉ đường”. Nói xong, ông bước vào, và cánh cửa từ từ khép lại sau ông. Nhà vua ngạc nhiên chưa kịp nói năng cử động

gì thì tất cả phai mờ hết trên bức tường trắng lại như xưa, không còn một nét bút nao của họa sĩ. Ngô Đạo Tử từ ấy biệt dạng luôn.

Họa sĩ đã biệt dạng, và họa phẩm cũng biến theo mây khói, tất cả chỉ còn là không ; nhưng từ cái không ấy nhô lên một thế giới tâm linh mới, và đó là thế giới kỳ diệu của các Thiền sư trong ấy các ngài dọc ngang tự tại, tùy thích làm phải làm trái, nói ngược nói xuôi. Nhưng không mạn ngôn lộng ngữ nào là chẳng hợp tình hợp lý, tình và lý của một thế giới tước bỏ hết cái giả dối, cái lẽ lối, cái học đòi, và mọi “ngón” trí xảo. Trừ phi ta chứng vào thế giới của những thực tại ấy, bằng không, diệu lý Thiền vẫn mãi mãi là một “thiên cơ bất khả lậu”. Ý nghĩa của cái thấy mới ấy, độc lập ngoài tất cả biện luận và lý giải, đại khái là vậy.

Emerson cũng đồng quan điểm ấy phô diễn theo cách thức riêng của ông : “Đứng đầu trước hết loạt hoạt động ấy (tức là sự phối hợp toán học, khả năng đặc biệt trừu tượng hóa, uy lực phi thường của trí tưởng tượng, cả đến những thiên tài uyên bác và năng lực tạp trung) là những cơn cảm kích bất thần, những bí thuật truyền kỳ, những hồi phục sinh phát ra từ trí tưởng tượng. Một khi phát hiện, năng lực con người hầu như tăng lên gấp trăm gấp ngàn lần. Nó mở ra một giác quan kỳ diệu tiếp xúc với một cảnh giới hư linh vô định, và kích động ở ta một nếp tinh thần dũng cảm. Ta vươn lên thoải mái như khói thuốc súng. Một câu một chữ trong sách, hay một lời nói băng quơ trong khi thù tạc, khai phóng tinh thần xảo lộng của ta, và phút chốc đầu ta đung trắng sao, chân ta giẫm đầy vực. Đó là những thọ dụng chân thực, vì ta có quyền hưởng những chiều rộng lớn ấy, và một khi vòng kiềm tỏa thoát ra rồi là không bao giờ ta trở lại tư thế của những con người thông thái rơm ngày nào”.

Sau đây là một giai thoại định rõ sự sai khác giữa “người

thông thái rởm” và người đã “thoát vòng kiềm tỏa”. Có một ông tăng tên là Huyền Tác giữ một chức vụ quan trọng trong Thiền viện của sư Pháp Nhân (885-958) đầu thế kỷ thứ mười. Tác không bao giờ tham vấn thầy nên ngày kia Sư gạn hỏi ông duyên cớ. Tác thưa : “Đệ tử đã liễu ngộ Thiền từ ngày còn theo học với ngài Thanh Phong”. Sư hỏi : “Ông liễu ngộ thế nào?”. Tác nói : Con hỏi ngài Thanh Phong thế nào là Phật, ngài trả lời :

“Cậu bé Bính Đinh đến xin lửa”

丙丁童子來求火

Sư nói : “Đáp hay đấy, nhưng chắc ông ngộ nhận mất rồi. Ông hiểu thế nào nói nghe thừa”. Tác giảng : “Vàng, Bính Đinh là thân lửa ; đã là thân lửa mà đi xin lửa chẳng khác nào con, bốn lai là Phật, lại đi hỏi thế nào là Phật. Không một câu hỏi nào cần nêu lên vì con vốn là Phật mà”.

Sư nói : “Ấy đó, tôi nói có sai đâu, ông vọng tưởng mất rồi”.

Huyền Tác sanh lòng bất bình, giận dữ bỏ ra đi. Pháp Nhân nói : “Nếu ông ta trở lại may ra còn cứu được, bằng không thì hỏng mất”.

Tác đi được một khoảng xa mới nghĩ rằng cầm đầu năm trăm tăng chúng như hòa thượng Pháp Nhân hẳn không thể vô cớ quở trách ông. Ông bèn trở về chùa và trình thầy xin khai ngộ. Pháp Nhân bảo : “Ông hỏi đi, tôi đáp cho”.

Tác lặp lại câu hỏi của nhà sư thông thái rởm ngày nào : “Thế nào là Phật ?”

Pháp Nhân đáp : “Cậu bé Bính Đinh đến xin lửa”. Lời đáp mở mắt Huyền Tác trên chân lý Thiền khác hẳn những gì từ trước đến nay ông hiểu biết. Từ nay, ông không còn là một nhà sư hay chữ rởm chuyện học nhờ hiểu mượn, mà là

một tâm hồn đầy sáng tạo, đầy sinh khí. Tôi thiết tưởng khỏi nói thêm rằng Thiền không phải để giải thích, mà là để sống. Bằng không thì luận giải nào cũng chỉ là khái niệm suông, gây đau khổ vô lối và thất vọng ê chề.

Sau đây là một câu chuyện khác nêu rõ đặc điểm của đạo Thiền, cần hiểu biết bằng trực giác tâm linh (tâm giải) khác với sự hiểu biết bằng tình thức suy luận (học giải) xây dựng trên khai niệm và tưởng tượng. Lời đáp vẫn lặp lại câu hỏi như trên, nhưng trên mặt chữ nghĩa, ta không có lý do nào để giá định rằng câu nói mỗi lần có một tác dụng khác nhau ở người nghe. Nhưng, như đã trình bày trước, Thiền là mở tâm, mà cơ duyên tạo thành là những điều kiện bên ngoài, có thể có tính cách hoàn toàn vật lý, nhưng cũng có thể phát hiện do những tác động tâm lý bên trong. Sự mở thông ấy, chúng ta là người ngoại cuộc, đứng ngoài sinh hoạt nội tại của cá nhân liên hệ, ta không có phương tiện nào đoán trước được ; ta chỉ biết được khi chính chúng ta được mở thông ; nhưng các Thiền sư nhờ kinh nghiệm riêng, dường như biết rõ lúc nào là đến thời tiết, và biết phải dùng diệu thủ nào để khai phá. Các nhà tâm lý Thiền sẽ tìm thấy ở câu chuyện thuật sau một đề tài thích thú để khảo sát.

Thúy Nham Khả Chân là đệ tử của **Từ Minh** (986-1840), một cao tăng đời nhà Tống, từ vị Thiền sư này dòng Thiền Lâm Tế phân hóa thành hai chi là Dương Kỳ và Hoàng Long. Khả Chân tự phụ mình là học trò ruột của Từ Minh, chưa chứng gì mà cứ tưởng mình là thầy, nói năng ngông nghênh nên có lần bị một ông bạn là **Đồng Thiện** lên tiếng cười ông.

Ngày nọ, Khả Chân và Đồng Thiện đi núi, tiện việc vừa đi vừa luận đạo. Thiện lượm một tiếng ngói đặt trên một tảng đá mai, chỉ vào đó bảo Chân : “Nói một câu cho đang mặt học trò Từ Minh xem nào”. Chân nhìn tới nhìn lui, loanh

quanh tìm lời đáp. Thiện cất ngang và hét lớn : “Đã đo, chân chờ, đo là hình thức, chưa đến chỗ, mà cũng chưa từng thiết tha cầu Thiền lý”.

Chân xấu hổ vội trở về tìm Từ Minh. Từ Minh vừa mặt liền mắng : “Phàm hành cước phải biết luật nhà chùa, mùa an cư tọa hạ chưa hết, có việc gì gấp phải đến đây sớm vậy?”

Chân khóc lóc kể lại việc vừa qua bị sư huynh Đồng Thiện trách mắng như thế nào nên mới đến gặp hòa thượng đầu trái luật chùa. Từ Minh đột ngột hỏi : “Thế nào là đại ý của Phật pháp ?”

Chân đáp : Không mây vờn đỉnh núi

無雲生嶺上

Có nguyệt rụng lòng sông

有月落波心

Từ Minh trừng mắt quát tháo : “Tuổi tác như thế kia mà còn mang lấy kiến giải vậy đó thì làm sao thoát ly sanh tử ?” Chân khấn cầu chỉ bảo.

Từ Minh nói : “Ông muốn gì cứ hỏi đi”.

Chân hỏi : Thế nào là đại ý của Phật pháp ?

Từ Minh thét to : *Không mây vờn đỉnh núi*

Có nguyệt rụng lòng sông

Chân vừa nghe đại ngộ ngay dưới lời nói.

Tôi xin kết thúc bằng một bài pháp của **Pháp Diễn** (?-1104), vị Thiền sư tôi đã có dịp giới thiệu qua nhiều lần :

Nếu ai hỏi tôi học đạo Thiền giống như gì, tôi xin đáp : như học đạo Chích.(1)

(1) Đạo Chích : nghề ăn trộm.

Số là đưa con trai của một tên chích thấy cha mình nay đã già yếu mới nghĩ bụng vậy : “Nếu cha không hành nghề được thì ngoài mình ra ai là người nuôi nấng gia đình này. Vậy mình phải học nghề mới được”. Anh đem ý nghĩ ấy bàn với cha anh, lão ta tán thành ngay. Đêm kia, để vờ lòng bài học đạo chích, lão dẫn con đến một ngôi nhà đồ sộ, bẻ rào khoét vách vào nhà, mở khóa một cái rương bự, bảo thằng con chun vào rương có áo quần nào cứ hốt hết. Thằng con vừa chun đầu vào thì lão ta đóng ập nắp rương lại, rồi khóa kỹ mấy vòng. Xong, lão bước ra sân, đập cửa âm ỹ đánh thức cả nhà dậy, rồi lạng lẽ chun lỗ rào ra về. Người trong nhà nào động cả lên, đốt đèn cây tìm khắp, nhưng thấy lủ trộm đi mất hết rồi. Khổ cho thằng con này giờ nằm trong rương khóa chặt hặn lão chích nhần tâm hại mình. Anh ta chết đến cả người, bỗng dưng một ý nghĩ hay loé ra trong đầu óc anh. Anh cào nhẹ lên hông rương giả tiếng chuột gặm. Người nhà kêu chị ở đây đốt đèn coi lại cái rương. Chị vừa đưa chìa khóa vặn mở rương ra là tên tù ấy phóng ra, thổi tắt đèn, xô ngã chị ta, và chạy thoát ra ngoài. Người nhà ùn ùn đuổi theo. Thấy bên đường có một cái giếng, anh rình một cục đá bự ném xuống. Mọi người lại ùn ùn xúm quanh bờ giếng cố tìm cho được tên trộm đang chết ngộp dưới vục tối mò. Trong khi ấy anh ta phây phây trở về nhà. Anh hết lời trách móc người cha hại anh suýt chết. Lão ta nói : “Khoan giận cha đã, con ơi, trước hết thuật lại cha nghe con thoát thân bằng cách nào”. Người con vừa kể xong những bước phiêu lưu thì ông ta phá lên cười : “Tốt quá, tốt quá, con tôi đã thành nghề rồi !”.

LUẬN BÀY

THIÊN ĐƯỜNG VÀ THANH QUY

I. CẦN LAO VÀ TINH THẦN BÁCH TRƯỢNG

Để có một ý niệm về tinh thần thực tiễn và giới luật Thiền, ta cần nghiên cứu cơ sở gọi là Thiền Đường. Đó là một hệ thống giáo dục riêng biệt hẳn cho Thiền Tông. Hầu hết chùa Thiền thuộc phái này đều có Thiền Đường, và hơn đâu hết, sinh hoạt của chư sư Thiền tại đây có gì mừng tượng như tập đoàn Tăng Già Ấn Độ. Tổ chức ấy do một Thiền sư Trung Hoa là **Bách Trượng** (72-814) dựng lên trên ngàn năm nay. Trước đó, các nhà tu Thiền sinh hoạt trong chùa của phái Luật Tông, và vâng theo những giới luật lệch lạc hẳn với tinh thần đạo Thiền. Nhưng rồi vì lẽ Thiền ngày càng hưng thịnh, và số người tu Thiền ngày càng lên cao, về nhân số cũng như về ảnh hưởng, nên cần dựng lên một cơ sở riêng thích hợp hơn để có thể hướng thẳng đến mục đích. Theo Bách Trượng, Thiền viện không thuộc Tiểu Thừa giới cũng không thuộc Đại Thừa giới, mà phải kết hợp cả hai hệ thống giới luật theo một tinh thần tân kỳ độc đáo thuận tiện nhất để thành tựu những lý tưởng Thiền đúng như sự tâm chứng của chư tổ ngày trước.

Nguyên tác bộ tạng luật hoặc thanh quy do Bách Trượng soạn ra nhằm điều hành các Thiền viện nay đã thất lạc. Bộ luật thông dụng hiện nay mới được soạn lại ở triều đại nhà Nguyên nhằm theo sinh hoạt của các Thiền viện đương thời, nhưng vẫn được coi như thừa tiếp đúng truyền thống cũ với ít nhiều canh cải cố nhiên phải có vì nhu cầu lịch sử. Sách được soạn lại dưới sự bảo trợ của vi hoàng đế đương thời là

Sùng Ninh (?) và có tên là Sắc tu Bạch Trương Thanh Quy, nghĩa là bộ giới luật Bạch Trương tu chính lại theo sắc chỉ nhà vua để dùng ở các tông lâm tự viện. Ở Nhật Bản, cơ sở các Thiền viện không quá quy mô như ở Trung Hoa nên một phần giới luật quy định trong bộ luật không dùng đến. Dầu vậy, tinh thần vẫn được theo đúng, cũng như những nghi thức nào có thể áp dụng được vào sinh hoạt và phong thổ Nhật Bản. Nói tóm lại, bất cứ đâu, người tu Thiền vẫn không xao lãng những lý tưởng của sinh hoạt Thiền vậy. Vậy, trước khi đi xa hơn, tôi xin giới thiệu qua một lý tưởng trong số ấy luôn luôn được đặt trước mắt người tu Thiền vì đó là điểm quan trọng nhất, đáng lưu ý nhất trong sinh hoạt tại các Thiền viện.

Thật vậy, đó là chỗ phân biệt Thiền với các tông phái Phật giáo khác hiện ở Trung Hoa ; đó là yếu tố đặc trưng nhất của Thiền, mà cũng là nguồn sinh lực của dòng Thiền sử vô tận. Tôi muốn nói đến chủ trương chấp tác hoặc cân lao. Bạch Trương lưu lại một danh ngôn, mà cũng là tiêu chuẩn hướng dẫn trọn đời Ngài, mà chính đó cũng là tinh thần quán triệt của Thiền Đường. Đó là câu :

Một ngày không làm, một ngày không ăn

一日不作一日不食

Có lúc hàng đệ tử thấy ngài quá già nua không tiện để ngài giẫy cỏ tưới vườn, là công việc thường ngày của ngài, ngoài phần việc nói pháp dạy Thiền, chúng dấu hết cuộc xềng, vì biết tánh ngài không bao giờ chịu nghe lời khuyên can của chúng. Ngài bèn nhin ăn, nói : “Một ngày không làm, một ngày không ăn.”

Vậy, ở tất cả các Thiền Đường, cân lao là yếu tố huyết mạch trong sinh hoạt của giới Thiền môn tăng chúng. Luôn luôn đó là một việc làm rất thiết thực, nhất là làm bằng tay

chân, như quét dọn, lau chùi, làm bếp, hái củi, cấy ruộng, hoặc đi khất thực ở thôn xóm gần xa. Không một việc làm nào được coi là hạ phẩm giá, tinh thần hòa hợp và dân chủ thật đã quán xuyến trọn vẹn sinh hoạt của tăng đoàn. Dầu công việc có khó nhọc hoặc hèn mạt đến mấy đối với thường tình, họ vẫn không trốn tránh, họ tin tưởng ở tác dụng thanh lọc của sự làm việc bằng tay chân ; họ rộn rịp suốt ngày, bằng mọi cách ; họ không thuộc hạng ăn không ngồi rồi như hàng khất sĩ Ấn Độ chẳng hạn, ít ra trên mặt hình thức.

Chủ trương đạo pháp hóa sự cần lao phản ánh tinh thần thực tế của người Trung Hoa. Trước, tôi có nói rằng Thiền là đạo giác ngộ thể hiện qua kiến giải Trung Hoa, quan niệm chấp tác của Thiền chưa đi vào kết luận của tôi, về tinh thần hoặc lý thuyết. Nhưng thực tế thì cần lao được gắn liền mật thiết vào sinh hoạt Thiền, không thể quan niệm cái này biệt lập với cái kia được. Ở Ấn Độ, chư sư đều là khất sĩ, đến hồi tỉnh tọa, họ lui về những chốn thanh tịnh hoang vu, xa cảnh phồn hoa ; và bởi mọi nhu cầu đều được hàng thiện tín dâng cúng nên các ngài không thấy cần phải lao碌, khác với chư sư ở Trung Hoa và Nhật Bản. Nhưng chính nhờ nâng lực cần lao lên hàng pháp hạnh nên Thiền Tông khỏi sa đọa trong môn thể thao tinh thần ấy gọi tắt là mặc tướng, mà không ít thì nhiều các trường phái khác đều mắc phải. Ngoài giá trị tâm lý ấy, sự cần lao còn là phương tiện hữu hiệu giữ sức khỏe và khí lực cho Thiền Tông qua mọi giai đoạn xiển dương theo dòng lịch sử.

Dẫu tính cách lịch sử của cần lao quan trọng như thế nào, Bách Trượng vẫn là một là một người rất am tường nhân tâm thể sự khi ngài đặt sự làm việc bằng tay chân làm tinh thần chủ động cho sinh hoạt tăng đoàn. Tiêu chuẩn **“không làm không ăn”** không thể tất được nêu lên vì nhu cầu kinh tế hoặc giá trị đạo đức. Lý do ấy cũng không phải

chỉ ở chỗ “phải đồ mồ hôi ra đổ lấy miếng ăn”, dầu rằng cũng đáng gọi là một đức hạnh không ngồi mát nhận bát cơm. Và, từ thời sơ khởi của Đạo Phật, đã có nhiều Phật tử cảm thấy xấu hổ sống nhờ vào cửa cúng của bọn đạo ; nhưng chủ tâm của Bách Trượng, dầu rằng có thể ngài không ngờ đến, nặng về tâm lý hơn, dầu ngài công khai tuyên bố : “không làm không ăn”. Đó là ngài muốn tránh cho đồ chúng cái tệ ăn không ngồi rồi khiến tinh thần ngầy ngật, hoặc sự phát triển thiếu quân bình của tâm trí thường vì thói quen tu thiên tập định mà mắc phải.

Thật vậy, khi các bắp thịt không được luyện tập để chấp hành những chân lý của tâm và thân không được đem ra thử thách với thực tế, sự lý khai thường đưa đến những hậu quả tai hại. Vì lẽ triết lý Thiên cốt vượt qua mâu thuẫn giữa thân và tâm, hồn và xác, nên nói theo ngôn ngữ nhị nguyên luận, áp dụng Thiên vào thực tế tức khiến các giây thần kinh và bắp thịt luôn luôn sẵn sàng và tuyệt đối phục vụ cho hồn, chứ không thể, như thường tình, đổ thừa tại xác ươn hèn níu xuống nên hồn, dầu rất sẵn sàng, vẫn không vươn lên được. Dầu chân lý đạo của câu nói sau là thế nào thì trên mặt tâm lý đó vẫn do giữa tinh thần và các bắp thịt thiếu dòng mạch giao thông. Hễ đôi tay không được luyện quen để làm công việc của khối óc thì máu không lưu thông được khắp châu thân, bị ứ trệ ở đôi chỗ, nhất là ở bộ óc. Kết quả tự nhiên là không những cơ thể bị nhiễm bệnh mà tinh thần cũng bại hoại hồn trầm, khiến tư tưởng hiện đến những cụm mây vất vưởng. Người ta mở mắt thật đầy nhưng tâm trí ám đầy mộng mị và hình ảnh man rợ nhất không mấy may liên hệ đến thực tế. Những mộng tưởng điên đảo ấy rất tai hại cho Thiên, và hạnh Thiên bằng hình thức mặc tướng như vậy ắt rước những kẻ thù quý quyết ấy vào mình. Bách Trượng chủ tâm đề cao sự làm việc bằng tay chân nhằm

tranh cho Thiền khỏi rơi vào những tệ đoan bại hoại, cũng như những ảo giác của tâm thức.

Ngoài những xét đoán tâm lý ấy, ta không thể không chú ý đến lý do luân lý để có thể đánh giá đúng mức cao kiến của Bạch Trượng đặt sự cần lao làm yếu tố chủ động của sinh hoạt Thiền. Vì giá trị của tư tưởng phải chịu qua một sự thử thách rất ráo khi đem ứng dụng vào thực tế. Nếu thất bại, nghĩa là nếu tư tưởng không ứng dụng được vào cuộc sống hàng ngày đem đến hòa hợp và thỏa mãn và lợi lạc cho mọi người trong cuộc – cho chính mình cũng như cho người khác – thì không một tư tưởng nào đáng gọi là có giá trị và thực tiễn. Đánh rằng thế lực vật chất không phải là thước đo giá trị của tư tưởng, tuy nhiên, dầu chặt chẽ, dầu hợp lý đến mấy, hễ không gắn liền được vào cuộc sống thì tư tưởng nào cũng là hư tưởng. Riêng trong Thiền, những tư tưởng trừu tượng không khiến ai tin quyết được trong sinh hoạt thực tế đều là hư tưởng. Muốn tin quyết phải thân chứng, không thể hư luận đàm được, thế nghĩa là sự tin quyết không có cơ bản vững chắc, xác thực, nếu tác động vào cuộc sống, nó không chứng tỏ hiệu năng. Cũng vậy, trong phạm vi đạo đức, để quyết hay dẫn chứng cũng phải vượt lên và thoát ngoài tầm phê phán của lý trí, nghĩa là chân lý phải là kết quả sống của thể nghiệm cá nhân. “Mộng tưởng hoang đường không phải là sự việc của chúng tôi”, đó là lời quyết đoán mạnh của các bậc Thiền đức. Cố nhiên là các ngài vẫn ngồi tịnh, vẫn tọa thiền, cốt nghiệm lại những bài học được trong khi làm việc ; nhưng vì không chịu nhai lại suốt ngày, họ đặt vào hành động mọi tư tưởng đến với họ trong khi trầm tư mặc tưởng ; họ thử lại giá trị của tư tưởng trong miếng đất sống của thực tế vậy. Tồi tin quyết rằng nếu Thiền không đặt trọn tin tưởng vào sự trui luyện tư tưởng trong hành động, tổ chức ấy hẳn đã chìm lìm từ lâu

trong các tư trào ngầy ngật hớn mè, và tất cả kho tàng tư tưởng do chư sư ở Trung Hoa và Nhật Bản dày công xây dựng hẳn đã bị mất bữa bãi như những đồng rác hoi thui.

Hẳn là vì những lý do trên hàng tu Thiền đánh giá cân lao ngang hàng với một lý tưởng đạo. Chắc rằng quan niệm ấy lớn mạnh được do tinh thần chuộng thực khéo léo của người Trung Hoa, tự đó đạo Thiền được tinh luyện và khai triển. Điều chắc chắn là nếu có một điểm nào đó các Thiền sư tha thiết đề cao nhất, coi như biểu hiện cụ thể nhất tâm đạo của các ngài, điểm ấy là phụng sự người đời, là giúp ích người khác, cố nhiên là giúp ích mà không cầu cạnh khoe khoang, chỉ âm thầm kín đáo không để cho ai biết. **Eckhart** nói : *“Những gì ta có được trong khi im lặng trầm tư phải rải ra trong tình thương”*. Thiền có thể nhai lại “rải ra trong cân lao”, cân lao, ở đây, có nghĩa là cụ thể và tích cực thực hiện tình thương. Tauler nâng việc dệt vải quay tơ, đóng giày, và những việc làm bằng tay chân trong nhà như những ân trên của Thánh Linh ; thầy Lawrence cho việc bếp núc là thánh lễ ; George Herbert viết :

Who sweeps a room as to thy laws

Makes that and the action fine.

Quét nhà là vâng thánh ý

Làm cho công việc đẹp lên

Những câu nói trên toàn diễn đạt tinh thần của đạo Thiền ở sắc thái thiết thực. Vậy, các nhà huyền học đều là người thực tế, hoàn toàn khác xa với những người sống bằng ảo giác, tâm hồn luôn trôi giạt ngoài thế gian, hoặc chìm đắm trong thế giới khác mà sao lãng hẳn với sinh hoạt hằng ngày. Quan niệm thông thường coi các nhà huyền học là người mơ mộng, vơ vẩn theo trăng sao, cần xét lại vậy, vì thiếu căn bản thiết thực. Hơn nữa, con có sự kiện tâm lý

này, là có một sự liên quan rất mật thiết, rất sâu đậm, giữa một tâm thái thực tiễn và một mầu mực huyền học nào đó, không phải chỉ liên quan riêng ở mặt khái niệm hoặc siêu hình thôi. Nếu huyền học là xác thực thì những gì nó nhận là thực phải là cái thực tiễn, phải được nhận thức lại trong mỗi hành động của ta trong đời ; nhất định không thể chỉ thực ở lý luận, chỉ đúng trong biện chứng. Ta đọc sau đây lời thơ của nhà Thiển **Bàng Uẩn**(1)

日用事無別

Nhật dụng không gì khác

唯吾自偶諧

Minh ta ta hòa chung

頭頭非取捨

Việc việc không nắm bỏ

處處勿張乘

Nơi nơi chẳng trệ ngưng

未紫誰為號

Đỏ tía tai còn bảo

丘山絕點埃

Đồi núi bạt bụi hồng

(1) Bàng Uẩn theo nghiệp nho gia, và là vị đệ tử hữu danh của Ma Tổ. Vợ ông và con gái ông là Linh Chiếu cũng học Thiển. Ngày kia, biết trần kiếp mình sắp hết, Bàng bảo Linh Chiếu ra coi mặt trời, hễ đứng bóng vào cho ông hay. Chiếu ra coi, rồi trở vào thưa : "Có lẽ đã đứng bóng, nhưng mặt trời bị sao thiên cầu ăn mất, cha ra xem". Tưởng thiệt, Bàng rời chỗ ngồi bước ra ngoài thì Chiếu lên ngồi chỗ cha, kiết giá, thu thần mà hóa xác. Bàng vào thấy vậy nói : "Con nhớ thiệt lệ tay lệ chân, đánh đi trước ta". Bàng phải đợi lại bảy ngày sau mới hóa. Vợ ông báo tin ấy cho câu con trai đang bữa ruộng ngoài đồng hay, câu chống tay vào chui bữa mà tịch, rồi bà mẹ cũng lảng lẽ theo Cả nhà đều thanh đạo vậy. (D.G.)

神通并妙用

XÁCH NƯỚC LÀ ĐIỀU DỤNG

運水及般柴

BỪA CÙI ÁY THẦN THÔNG

II. THANH DẠM VÀ THANH BẦN

Thiền đường, theo kiểu thông dụng ở Nhật, là một cơ sở hình chữ nhật, kích thước thay đổi tùy tầng số tham dự. Chẳng hạn như ở Chùa Viên Giác,⁽¹⁾ tại Khiêm Thương, Thiền đường dài độ 65 bộ Anh và ngang 36. Hai dãy sàn, ngang độ 8 bộ, và cơi cao lên 3 bộ, chạy dài suốt hai bên, còn ở giữa theo thì để trống trơn. Đó là khoảng trống dành cho khóa lễ gọi là kinh hành. Giới hạn dành cho mỗi tầng sĩ trên sàn nhà không quá diện tích của một chiếc chiếu 3 bộ trên 6, trong khoảng ấy họ nằm ngồi, tham thiền, và ngủ luôn ban đêm. Đồ nằm của một vị tăng chỉ vồn vẹn là một chân bông lớn nhồi gòn, đông cũng như hè. Ít khi họ có gối, đêm muốn gối đầu phải tạm dùng những vật sở hữu tùy thân. Vật sở hữu của người xuất gia thật ra gần như không có gì hết : một áo cà sa, một áo tràng (tăng già lê) vài cuốn sách, một lưỡi dao cạo và vài cái chén, tất cả xếp gọn trong một cái dây cao chừng 13 tấc Anh, dài 10 và rộng 3,5, đi đâu cũng mang theo mình, buộc vào một sợi dây đai choàng qua cổ. “Vật chẳng lia thân” vậy. “Một y một bát, dưới cội cây, trên tảng đá”, đại khái đó là sinh hoạt của hàng xuất gia Ấn Độ. So theo đó thì Thiền tăng ngày nay có thể nói là được cấp dưỡng sung túc hơn. Dầu vậy, nhu cầu của họ vẫn được

(1) Rất tiếc ngôi chùa lịch sử này bị tiêu hủy trong cuộc động đất năm 1923 cùng nhiều cơ sở khác.

tiết giảm đến mức tối thiểu ; khuôn theo mức sống ấy của các Thiên tăng, thiết tưởng không ai có thể sống đạm bạc hơn được, nếu không nói thế là đạm bạc nhất.

Phật giáo coi sự ham muốn của cái là một đăm mé tai hại nhất luôn luôn quấy nhiễu người đời. Thật vậy, nguyên nhân gây ra bao khổ ải trong thế gian này chẳng qua chỉ là mãnh lực ham chiếm hữu. Vì thèm muốn thế lực nên người mạnh luôn luôn áp chế người yếu. Vì khao khát của cái nên người giàu người nghèo luôn luôn căm hờn tuốt kiểm sát phạt nhau.

Chiến tranh thế giới còn bao diễn, xã hội còn bị quấy động liên miên một khi khát vọng muốn có riêng, muốn giữ riêng, chưa được xả trừ tận gốc. Xã hội không thể tổ chức lại trên một căn bản hoàn toàn khác hơn căn bản quen thuộc với ta tự thuở sơ khai của lịch sử sao ? Ta không mong gì chặn đứng được nếp sống tích trữ tài sản, và sử dụng quyền thế, nung đốt lên bởi tham vọng phóng đại cá nhân ta, hoặc quốc gia ta sao ?

Không mong gì được ở sự đời vô nghĩa lý, các Thiên tăng đi đến chỗ cực đoan khác, chặt đứt cả đến những thú vui hợp lý và hết sức vô tội. Dầu sao, lý tưởng Thiên thu gọn tất cả giang sơn trong một tay nải còn con diện tích chỉ hơn một bộ vuông, và cao ba tấc Anh, vẫn là một lời phản kháng căm lặng, và mãi mãi vô hiệu, đối với trật tự hiện đại của xã hội.

Trong khai niệm ấy, ta nên đọc lời cảnh tỉnh sau đây của quốc sư **Đại Đăng**(1) để lại cho muôn đời. Quốc sư là tổ

(1) Hưng Thiên Đại Đăng quốc sư (Doto, 1282-1337) tổ khai sáng Đại Đức Tự (Daitokuji) ở Nhật, thuộc dòng Thiên Lâm Tế, pháp tự là Tôn Phong Diêu Siêu (D.G.)

khai sơn chùa Đại Đức ở Kyôto trong năm 1326. Tương truyền Sư bỏ một phần ba cuộc đời, tương đối kha ngân, sống chung với hạ tầng xã hội dưới găm cầu Gojo, đi an xin, làm mọi công việc hèn, và được những người gọi là thương lưu chiếu cố bằng một cái nhìn miệt thị. Sư không bao giờ quan tâm đến cảnh sống lộng lẫy, đầy phú quý và vinh hoa, của phần lớn chư sư đương thời hưởng thụ trong các chùa chiền ; mà Sư cũng lơ là nốt với những đạo hạnh và công quả rình rang của họ chỉ làm bật nổi thêm cái giả dối của hạnh xuất gia. Với Sư, phải một nếp sống đạm bạc nhất, phải một tâm niệm thanh cao nhất. Lời cảnh tỉnh của quốc sư như sau :

“Này tăng chúng, các ông vẫn tập đến chùa núi này nên nhớ là để cầu pháp, chẳng phải cầu cơm ăn, áo mặc. Đành rằng có thân phải mặc, có miệng phải ăn. Nhưng các ông cần luôn luôn ghi nhớ, suốt ngày mười hai giờ, là phải chuyên tâm đạt tới cái pháp không thể nghĩ bàn. Thời giờ qua như tên bắn ; đừng bao giờ động tâm triêu mến việc thế gian. Phải luôn luôn, luôn luôn cảnh giác. Sau khi tôi hóa rồi, có thể lắm trong hàng tăng chúng quý ông hôm nay có vị sẽ có chùa cao viện lớn, phần chấn khác thường, với những tháp cao, phòng rộng, kinh sách sơn son thiếp vàng, và vô số bốn đạo chlen chúc vang rân ; cũng có những vị khác suốt ngày tụng kinh, trì chú, trường kỳ ngồi tịnh mãi không ngủ ; có vị ngày chỉ một bữa ăn, giữ đúng vai giới, ngày đêm sáu giờ chuyên làm công quả.

“Dầu kiên trì như vậy, nhưng nếu tâm niệm không trụ ở diệu pháp của chư Phật chư Tổ mẫu nhiệm, không thể dạy truyền, thì vẫn chưa thấu rõ lý nhân duyên, và sẽ đưa đến họa sụp đổ toàn thể chánh pháp. Đó toàn là quyến thuộc của nhà ma ; dầu tôi có lia thế gian này bao lâu, họ vẫn không thể gọi là con cháu trong đạo của tôi được. Trái lại, dầu chỉ một người thôi, dầu sống hẻo lánh ở rừng núi, kết

cổ làm am, ăn rễ cây lược trong nôi đất sỏi mé, nếu người ấy nhất tâm quán tưởng đến chỗ cốt yếu của chính mình thì đó là người duy nhất hàng ngày thân thiết đối diện với tôi, và biết đáp đền ân nặng. Ai dám coi thường người ấy ? Nay tang chúng, hãy tinh tiến, hãy tinh tiến.(1)

Ở Ấn Độ, không bao giờ chư sư ăn quá ngọ ; mỗi ngày các ngài chỉ ăn một bữa, vì bữa điểm tâm sáng không thể kể là một bữa ăn theo lối điểm tâm của người Anh người Mỹ cũng vậy, các Thiên tăng kể như không dùng gì buổi chiều. Tuy nhiên, vì sự đòi hỏi tự nhiên của phong thổ Trung Hoa và Nhật Bản, nên buổi chiều họ ăn qua loa gọi là lót dạ, nhưng để trấn an lương tâm, họ gọi đó là món ăn thuốc : *được thực*. Còn bữa điểm tâm thì họ dùng rất sớm, khi trời còn tối mờ, và chỉ gồm có cháo và dưa cà muối mặn.

Bữa ăn chánh, ăn trước ngọ, vào lối 10 giờ, gồm có cơm (hoặc cơm trộn lúa mạch) canh rau và cà dưa muối tương. Buổi chiều, vào khoảng bốn giờ, họ dùng những gì còn lại của bữa cơm trưa, vì không nấu nướng riêng. Trừ khi chư tăng được mời đi thọ trai ở ngoài, hoặc được hàng thiện tín phát tâm cúng dường rộng rãi hơn, thường ngày các bữa ăn chư sư tăng chỉ có vậy, như tôi vừa tả. Nghèo và đạm bạc là phương châm của họ vậy.

Dẫu vậy, khổ hạnh vẫn không phải là lý tưởng Thiên. Xét đến chỗ tâm yếu thì Thiên chẳng phải là khổ hạnh, mà cũng chẳng phải là nề nếp đạo đức nào hết. Nếu Thiên dường như cao xướng phép xả trừ hoặc buông bỏ, đó chỉ là hình thức ; vì là một tôn phái Phật giáo, Thiên vẫn nhiệm ít nhiều cảm giác ghê tởm của Phật giáo đối với giới luật Ấn Độ.

(1) Ở những Thiên viện có liên quan xa gần với tác giả bài cảnh tỉnh này, người ta đem ra đọc hoặc tụng thì đúng hơn, tác phẩm này trước khi mở cuộc noi pháp hoặc "thượng đường".

Thật ra, tư tưởng trung tâm của sinh hoạt xuất gia là không hoang phí bất cứ gì, trái lại phải tận dụng bằng đường lối tốt đẹp nhất tất cả những gì nhận lãnh của bá tánh, và đó cũng là tinh thần của Phật giáo nói chung. Cũng vậy, tri thức, trí tưởng tượng và những quan năng tinh thần khác, cũng như mọi thứ vật chất quanh ta, kể luôn thể xác ta, v.v...tất cả những gì ta hưởng được là để phát triển và khai phóng những nguồn tinh lực tối cao nằm ở trong ta như những thực thể tâm linh, chứ không phải để thỏa mãn những khát vọng và tánh ngồng cuồng cá nhân khiến ta khó tránh xung đột và tổn thương đến quyền lợi của người khác. Đại khái cái nghèo và cái đăm bạc của nếp sống tăng đoàn tại các tông lâm tự viện là vậy.

III. TRAI ĐƯỜNG

Phong thái trong bữa ăn ở Trai đường còn được một vị Thiền riêng nên xin lược tả ở đây.

Buổi ăn được báo hiệu bằng tiếng bồng ; nghe ba tiếng bồng, chư tăng rời Thiền đường, mỗi người mang bát đến Trai đường. Tại đây, kê sẵn một dãy bàn thấp chùn, và trống trơn. Chuông rung, chư tăng ngồi vào bàn. Chén sắp thành chồng – chén gỗ hoặc giấy ngoài phủ lớp sơn mài. Mỗi chồng có chừng bốn năm chiếc, xếp vào nhau. Trong khi chén đĩa được đặt ra, và chờ ông tăng chấp sự đi quanh bàn bới cơm và múc canh, mọi người cùng tụng *Bát Nhã Tâm Kinh*(1),

(1) Tôi không quên nói rằng sau khi tụng kinh Bát Nhã còn phải niệm hồng danh chư Phật và các thánh tăng khác :

1. Thanh tịnh Pháp Thân Tì Lô Giá Na
2. Viên mãn Báo Thân Lô Xá Na
3. Thiên bá ức Hóa Thân Thích Ca Văn

tiếp theo là “năm điều quán trường” liên quan đến bữa ăn, đại khái là

1. Tôi xưng đang gì không ? Bát cơm này do đâu mà có ?
2. Nhận bát cơm, tôi phải xét lại đức hạnh của tôi,
3. Tôi phải ngán lòng đừng phạm phải những lỗi lầm như tham sân si,
4. Cơm này là thuốc tốt để giữ thể xác tôi được khỏe mạnh,

5. Để cầu đạo quả, tôi xin nhận lãnh.

Sau phân quán trường là phân phát nguyện :

- Miếng cơm đầu, nguyện dứt hết điều dữ,
- Miếng cơm sau, nguyện làm tất cả điều lành,
- Miếng cơm chót, nguyện độ tất cả chúng sanh thành Phật đạo.

Bây giờ đến lúc cắm đũa, nhưng trước khi hưởng bữa ăn “thịnh soạn” còn phải tưởng niệm ma quỷ thần tiên khắp ba cõi, nên mỗi vị lấy ra trong chén mình độ bảy hột cơm rắc lên bàn cúng chư vị khuất mặt và tụng bài biến thực : “Nguyện cơm này cúng cho quý thần sẽ biến khắp mười phương thế giới để tất cả được thọ hưởng”.

Trong khi ăn, hoàn toàn im lặng, không khua chén đĩa, không nói năng, trò chuyện. Ăn, với họ, cũng là một việc

-
4. Đương lai Di Lạc Phật
 5. Ba đời chư Phật mười phương thế giới
 6. Bồ tát Đại Tri Văn Thủ
 7. Bồ tát Đại Hạnh Phổ Hiền
 8. Bồ tát Đại Bi Quan Âm
 9. Chư đại Bồ tát Ma ha tát
 10. Ma ha Bát Nhã Bà ta mật đa.

lâm trang nghiêm như bất cứ pháp hạnh nào. Người nào muốn ăn thêm chén nữa thì chấp tay trước ngực. Ông tăng dọn cơm biết rõ, rê nôi cơm đến trước đương sự. Ông này, trước khi đưa chén bởi cơm, cầm chén lên, đưa tay chùi qua đáy chén, cứ chỉ ấy cốt soát kỹ lại không còn chút dơ bẩn nào dính chén có thể làm hoen ố tay ông tăng dọn bàn. Trong khi ông này bởi cơm, đương sự chấp tay trước ngực. Nếu đương sự không muốn bởi cơm đáy thì xoa nhẹ đôi tay, cử chỉ ấy có nghĩa là : “Mô Phật, vừa rồi”.

Không gì được phép bỏ thừa lại khi ăn xong. Chư tăng dùng sạch tất cả những gì dọn ra, “lượm tất cả những gì còn rơi rớt”. Đó là pháp hạnh của họ. Thường, sau bốn lần mời cơm là xong bữa ăn. Vị cầm đầu gióng lên một tiếng bång và vị dọn cơm mang nước nóng vào. Mỗi ông tăng múc đầy vào chén lớn, nhúng những chén nhỏ vào đó rửa sạch, rồi lấy khăn mang theo mình lau lại. Rồi một thùng cây được chuyển quanh bàn hứng lấy tất cả nước dơ rửa chén.⁽¹⁾ Mỗi vị tự gom chén lại, vừa gói cột vừa niệm : “Tôi đã dùng trai xong, cơ thể tôi giờ đây khỏe khoắn. Tôi tưởng như khí lực của tôi có thể chuyển được mười phương thế giới, chế ngự hết quá khứ hiện tại và vị lai ; chuyển cả nhân quả làm lợi lạc cho tất cả chúng sanh, nguyện cho tất cả chúng tôi quyết định tăng trưởng phép thần thông quảng đại !”. Dãy bàn giờ đây trống trơn như trước, trừ những hột cơm rác cúng quý thần từ đầu bữa ăn. Một tiếng bång lại gióng lên, và sau nghi lễ tạ ân thường lệ, chư tăng rời trai phòng, từng đoàn, có thứ tự, lặng lẽ ra như đã lặng lẽ vào.

(1) Trong khi chiếc thùng di chuyển, chư tăng, một lần nữa, lại niệm quý thần : “Nước rửa chén này có mùi vị để hồ cõi trời, nguyện tất cả được no đủ và thỏa thích”. Tiếp theo là một câu thần chú ngắn, đọc theo giọng Bắc Kinh là “mo siou lo si sva !”.

IV. CHẤP TÁC VÀ TU TẬP

Họ siêng năng có tiếng. Ngày nào không bận học tập tại chùa thì tang tảng sớm, sau bữa điểm tâm, vào lối năm giờ rưỡi về mùa hè, và sáu giờ rưỡi vào mùa đông, họ đã làm việc quần quật trên đất cát nhà chùa, hoặc trì bình ở thôn xóm gần xa, hoặc cấy ruộng chùa. Chùa, trong cũng như ngoài, được giữ hết sức ngăn nắp. Nên nói đến cái gì sạch sẽ và thơm tất nhất đời tôi khi người ta ví “như một Thiền tự”. Khi trì bình (xin ăn) họ đi khá xa nhiều dặm đường. Thường dính liền với mỗi Thiền Đường có một ít thiện tín pháp tâm bảo trợ, họ đến đó theo định kỳ để có thêm phần gạo và hoa quả. Người ta gặp họ dọc đường què đẫy xe chở bầu bí hoặc khoai lang. Họ làm việc cần cù nặng nhọc thua gì dân cây thường. Thỉnh thoảng họ lại vào rừng đốn củi quơ trà. Họ cũng biết qua nghề ruộng nữa. Vì cần đắp đổi nhiều loại nhu cầu, họ vừa là dân cây, là dân lao động, vừa là thợ thủ công khéo léo. Vì đôi khi chính tay họ dựng lên ngôi Thiền Đường theo sự chỉ dẫn của kiến trúc sư.

Tăng đoàn có một ban chấp hành tự trị, cắt riêng phần hành bếp núc, giám thị, tài chánh, từ khí, nghi lễ v.v... Ở thời Bách Trượng dường như đoàn giáo phẩm có mười người, nhưng ta không biết chi tiết ra sao, vì bộ “Thanh Quy” của ngài đã thất lạc. Cố nhiên vị hòa thượng là linh hồn của Thiền Đường, nhưng ít khi các ngài trực tiếp nắm lấy công việc quản trị, quyền này thường được giao cho các tăng lớn tuổi nhất, và hạnh kiểm từng được thử thách qua nhiều năm trì giới. Gặp khi luận về Thiền, ta không khỏi ngạc nhiên trước sức hiểu biết thâm diệu của họ (nếu có thể nói vậy được) và tướng tượng đoàn học tăng kia như những nhà tư tưởng nghiêm trang làm sao, xanh xao, đầu cúi thấp, tâm lia thể sự. Nhưng sự thật là, trong cảnh sống thực này, họ vẫn là những phạm nhân như mọi người, làm mọi việc thường

ngày, có khác chăng là lúc nào cũng vui vẻ, cũng tươi cười, cũng sẵn sàng giúp ích, và không từ chối bất cứ việc làm nào thời thường cho là hèn, làm mất phẩm giá người có học. Tinh thần Bách Trượng luôn luôn hiện rõ ở họ.

Không phải các tăng làm việc thôi, mà bốn thân hòa thượng cũng dự phần vào công tác. Theo Bách Trượng, đó là để cho có sự hợp tác chặt chẽ và phân công đồng đều giữa mọi người, không phân biệt chức vị. Nên hòa thượng cũng phải cùng tăng chung cày ruộng, trồng cây, nhổ cỏ, hái trà, và làm mọi công việc bằng tay chân khác. Lợi dụng những cơ hội thuận tiện ấy, người lãnh đạo để ra những bài học thực tiễn về pháp Thiền, và môn nhân cũng may mắn dễ lãnh hội hơn. Xin đơn cử vài thí dụ.

Hòa thượng **Triệu Châu** đang quét sân chùa thì ông tăng hỏi : “Cớ sao chốn thanh tịnh già lam(1) lại có bụi ?”

Sư đáp:

“Lại một hột bụi nữa kia kìa !”

又一點也

*

* *

Lần khác, **Triệu Châu** cũng đang quét chùa có người hỏi :

“Hòa thượng là bậc thiện tri thức, cớ sao có bụi ?”. Sư đáp : “Ồ ngoài đến”.

外來

*

* *

(1) Già lam : chùa chiến, chốn tôn nghiêm, thánh địa

Ngay kia hòa thượng **Nam Tuyền** cùng tăng chúng làm việc bên ngoài, **Triệu Châu** ở lại chùa canh lửa. Châu bỗng hô to : “Cứu lửa, cứu lửa”. Mọi người đổ dồn về, chạy vào phòng ngủ. Châu thấy thế bèn đóng ập cửa lại, báo : “Nói được, tôi mở cửa cho vào”. Không ai biết nói gì. Nam Tuyền ném chiếc chìa khóa qua song cửa vào phòng cho Châu. Châu bèn mở cửa.

Có một ông tăng trong khi cày cuốc chặt nhảm một con trùn đứt làm hai đoạn, đến hỏi hòa thượng **Trưởng Sa** : “Con trùn đứt làm hai đoạn, đầu nào cũng động, vậy tánh Phật ở đầu nào ?”

Sư nói : “Đừng nghĩ nhảm. Động với chẳng động là cảnh giới nào ?”.

Ông tăng nài nỉ. Sư nói : “Đại đức há chẳng thấy kinh Thủ Lăng Nghiêm nói rằng mười phương là hư không bất động là lục đại dấy lên, còn bốn tánh vốn viên dung, vốn là Như Lai tạng, vốn không sanh diệt vậy”.

*

* *

Một câu truyện tương tự cũng xảy ra giữa sư Tử Hổ và một ông tăng trong khi cả hai đang làm vườn. Ông tăng hỏi về chân sinh mạng của con trùn. Sư không đáp, nắm cào cò, đập khúc đầu con trùn, rồi đập khúc sau, đập vào khoảng giữa, vứt vào cỏ, xong bỏ đi.

*

* *

Ngay kia, hòa thượng **Huỳnh Bá** cầm cuốc giẫy cỏ, ngoảnh đầu ra sau thấy **Lâm Tế Nghĩa Huyền** đứng tay không, bèn hỏi : “Cuốc đầu ?” Lâm Tế đáp : Ai lấy mất rồi.

Huỳnh Bá nói : Đến đây bảo, ta có việc muôn bàn.

Lâm Tế đến gần, hai tay chấp lại.

Huỳnh Bá đỡ cây cuốc lên, nói : “Chỉ chút vậy thiên hạ không ai đỡ nổi. Ông đỡ nổi không ?”

Lâm Tế nắm cán cuốc vừa đưa lên vừa nói : “Cớ sao cái này lại nằm trong tay Nghĩa Huyền tôi ?”

Huỳnh Bá nói : “Bữa nay ông là người lớn chuyện”.(1)

Rồi bỏ về chùa.

*

* *

Lần khác, hòa thượng **Huỳnh Bá** giẫy cỏ trong vườn trà thấy **Lâm Tế** chống cuốc đứng, hỏi : “Ông mệt phải không?”

Lâm Tế đáp : “Cuốc chưa đỡ lên mà mệt nổi gì ?”

Huỳnh Bá gơ trụ lên đánh. Lâm Tế giật mạnh cây gậy xô ngã Huỳnh Bá. Huỳnh Bá gọi ông duy na(2) đến đỡ dậy. Duy na đỡ Huỳnh Bá dậy rồi, nói : “Hòa thượng xử như vậy với lão ấy được sao ?”. Huỳnh Bá đánh ông duy na.

Lâm Tế vừa cuốc đất vừa nói : “*Ở chỗ khác thì hóa táng, còn ở đây người ta chôn sống*”.

*

* *

Ở bài luận trước, tôi có thuật lại câu truyện diễn ra trong khi hái trà giữa thầy trò **Quy Sơn** và **Ngưỡng Sơn**.(3) Cuốn sử Thiên đầy đầy những loại chuyện như vậy chứng tỏ các

(1) Nguyên văn : “Kim nhật tự hữu nhân phổ thỉnh”.

(2) Duy na, hoặc kiết ma, yết ma (karmadana) là chức vị trong chùa phụ trách nghi lễ. Nguyên văn câu nói của Lâm Tế : “Chư phương tức hóa táng, ngã giả lý hoạt mai!” (D.G.)

(3) Xem trang 502

Thiền sư lợi dụng bất cứ cơ hội nào để truyền dạy pháp Thiền cho môn đệ ; nhân đó, những sự việc tưởng là tâm thường nhất đời không ngờ hóa ra đây ý nghĩa. Ít ra tất cả những câu vấn đáp ấy cũng biểu hiện một cách hùng hồn nhất chiều hướng chung của sinh hoạt tăng đoàn thuở trước, một cuộc sống thấm nhuần tinh thần chấp tác và phụng sự mật thiết gắn liền vào công phu thâm quán những diệu lý huyền cơ của tâm đạo.

V. KHIÊM HẠ

Trong môi trường ấy, chư tăng khai phá trí năng theo mọi chiều hướng. Họ không được dạy về văn học – tôi muốn nói cái học rút ra từ sách vở và xây dựng bằng khái niệm hư tướng, trái với nghi luật và kiến giải của họ cốt thực tiễn và hữu hiệu, vì tiêu chuẩn chánh của sinh hoạt Thiền Đường là “vừa học vừa làm”. Họ coi thường lối giáo dục vừa dạy vừa dỗ, cốt trấn an, ví như những thức ăn đã được tiêu hóa sẵn dành cho con bệnh mới khỏi. Tục truyền sau khi đệ được ba ngày, con sư tử mẹ đẩy hết đàn con rơi xuống vực sâu để thử coi chúng leo lên được không. Con nào không qua nổi cuộc thử thách thì ráng chịu, đừng mong được mẹ đỡ vớt gì. Dầu hư thực ra sao, câu truyện cũng hơi giống phần nào với thủ đoạn của các Thiền sư xử tệ với đệ tử bằng mọi cách, hầu như không có gì là ưu ái hết. Đệ tử áo không đủ mặc, cơm không đủ ăn, không đủ thì giờ ngủ nghỉ, mà khốn nỗi công việc lại quá bề bộn, công việc thủ công cũng như việc tu tập.

Nếu sự chấp tác được giữ điều hòa, đúng như lý tưởng, những nhu cầu bên trong và những khuynh hướng bên ngoài chắc chắn sẽ tạo thành những bản lĩnh cao cường, được trau luyện đúng mức, trong đạo cũng như trong đời. Hệ thống

giáo dục duy nhất ấy, nay vẫn còn duy trì ở các Thiên Đường, không mấy tin đồ biết rõ, cả đến ở đất nước này. Nhưng rồi những đợt sóng tàn bạo của chủ nghĩa thương mại không chữa gì hết trên bước xâm lăng, và có thể rồi đây đến lượt hải đảo Thiên điu hiu sẽ chìm ngập dưới trào lưu duy vật thô bỉ, chính ngay tầng nọ đã bắt đầu mất thông cảm với tinh thần cao cả của lịch đại chư tổ. Trong giáo dục tâng đoàn đánh rằng có chỗ phải canh cái, nhưng về phần tâm yếu cực kỳ thâm hậu và tôn nghiêm cần được bảo vệ nếu muốn Thiên còn tồn tại với thời gian.

Trên lý thuyết, đạo lý Thiên vượt ngoài tầm hiểu biết bằng tư biện, không bị ràng buộc trong luật mâu thuẫn luận lý. Nên đó là một miếng đất quá trơn, nhiều người không đi thẳng lưng được. Va hề vấp vấp thì kết quả thật là tai hại. Cũng như nhiều nhà huyền học thời trung cổ, người học dễ bị sa đọa, trở thành phóng đảng, hết kiểm soát được mình. Lịch sử từng chứng minh điều ấy, và khoa tâm lý học cũng dễ giải thích diễn trình sa đọa ấy. Nên một Thiên sư có nói: *"Tâm nguyện của mỗi người phải vút lên bằng ngòi vị Phật Tì Lô, đồng thời tình ý ở đời phải hạ thấp sát đất đến độ sẵn sàng quỳ dưới chân một đũa con nít"*.

Nói một cách khác, đó là : *"Muốn được cao trên thiên hạ thấp dưới thiên hạ, và làm tôi tớ cho thiên hạ"*. Nên sinh hoạt Thiên Đường được quy định tỉ mỉ, mọi chi tiết cần được nghiêm chỉnh vâng theo nhằm thực hiện tinh thần ấy. Khiêm hạ, thanh bản, và tịnh tâm – đó là những lý tưởng tránh cho Thiên khỏi sa đọa vào tệ bệnh của hàng triết gia mâu thuẫn luận trời Trung cổ.⁽¹⁾ Thế mới biết vai trò kỷ luật Thiên Đường quan hệ như thế nào trong việc truyền dạy đạo Thiên cũng như ứng dụng vào sinh hoạt thế tục.

(1) Nguyên văn : medieval antinomians

Thiền sư **Đôn Hà Thiên Nhiên** (738-824) đơn nhà Đường dừng bước vân du ở chùa Huệ Lâm, tại Kinh Đô ; gặp tiết đại hàn giá buốt, sư rình một tượng Phật lớn xuống bừa ra đốt sưởi ấm. Ông tu kinh hoàng hỏi : “Sao Hoa thượng dám đốt tượng Phật của tôi ?” Sư đưa gậy bới vào đống tro lửa như tìm kiếm vật gì, đáp :

“Tôi đốt Phật để tìm xá lợi”

Ông từ nói : “Phật gỗ mà xá lợi ở đâu ?”

Sư bảo : “Thế sao ông trách tôi ? Ông cho tôi xin nốt hai pho tượng kia để sưởi cho đỡ lạnh”.

Sau đó, ông từ rưng hết lông mi(1) vì lời quở trách Đôn Hà tội phạm thanh, con sự thịnh nộ của Phật không bao giờ giáng xuống đầu Đôn Hà.

Dẫu đáng ngờ về phương diện lịch sử, câu chuyện trên được truyền tụng nhiều, và các Thiền sư đều đồng ý về sự triệt ngộ của nhà sư Đôn Hà đốt tượng Phật.

Sau đó có ông tăng hỏi một Thiền sư về ý nghĩa Đôn Hà đốt tượng Phật , Sư nói:

Lạnh đến lò than bên lửa sưởi

寒即圍爐向猛火

Lại hỏi : Nhưng Đôn Hà có tội không ?

Sư đáp :

Nóng ra rừng trúc cạnh khe ngồi

熱即竹林溪畔坐

Tôi xin thừa hưởng đưa thêm một lời bình giải khác về câu chuyện Đôn Hà, vì đây là một trong số những đề tài uẩn súc nhất trong Thiền học.

(1) Cõi trang 482 về câu chuyện Thuyết Nham.

Thiền sư **Thúy Vi Vô Học**, một đệ tử của hòa thượng Đơn Hà, dâng hoa quá cung đường La Hán (hẳn nhiên là tượng gỗ) thì có ông tăng đến hỏi :

“Đơn Hà đốt tượng Phật, cơ sao hòa thượng cung đường La Hán ?”

Thúy Vi đáp : “Đốt, không thể đốt hết được, còn cung đường mặc thích tôi cúng đường.”

Hỏi : Khi cúng đường La Hán có đến hưởng không ?

Đáp : Ông bữa nào cũng ăn cơm chứ ?

Ông tăng không nói gì. Sư tiếp :

“Thật ít có người lanh lợi !”

Dầu đạo hạnh của Đơn Hà như thế nào trên phương diện thuần túy Thiền, chắc chắn những hành động như vậy phải coi là tối ư phạm thánh, hàng Phật tử mộ đạo nên tránh xa. Những người chưa thâm ngộ lý Thiền còn có thể nhân đó tác tệ thêm, và nhân danh Thiền phạm đủ tội ác. Vì lý do đó, quy luật Thiền rất nghiêm ngặt để phòng tánh cao ngạo phải xả trừ tận gốc, và cốc rượu khiêm hạ phải uống đến cạn.

Thiền sư **Châu Hoành**, (1535–1615) thuộc đời nhà Minh, đang soạn bộ sách tán tụng mười công đức của người xuất gia thì có một ông tăng thuộc hàng cuồng nhiệt, đầy tự phụ, đến nói : “Viết lách làm quái gì trong khi Thiền không có mấy may gì đáng hoặc không đáng tán tụng hết ?”. Sư đáp : “Năm uẩn diệu vũ, bốn đại dương uy, sao người nói không có tội ?”. Ông tăng cãi lại : “Nhưng bốn đại vốn không, năm uẩn chẳng thật”. Châu Hoành đánh vào mặt ông tăng nói : “Toàn là hạng sa môn chấp văn tự chưa biết thế nào là cái thực ; đáp lại thử xem nào”. Nhưng ông tăng không đáp gì, bỏ ra đi, lòng đầy oán hận. Sư mỉm cười nói : “Sao không

chùi vết bẩn trên mặt đi ?” Trong sự tu tập Thiền, sự nội quán chiếu diệu phải đi đôi với đức độ khiêm hạ sâu dày và một trái tim nhần nhục cao độ.

Để có một khái niệm về bài học thực tập khiêm hạ, tôi xin thuật lại sau đây những nỗi khổ nhục người tân tăng phải nếm qua trước hết khi ông đến xin vào Thiền Đường. Đường sự có thể có đủ chứng minh thư xứng đáng về đạo phẩm của mình, có thể có đủ vật tùy thân (như áo cà sa, bát, tọa cụ, v.v...) như đã kể trước, hàng tri sự chùa vẫn không nhận ngay vào Thiền Đường. Thường họ viện đủ cơ để thối thác, như chùa không đủ sức cấp dưỡng thêm một ai khác, hoặc Thiền Đường chật nít rồi, v.v... Nếu đường sự im lặng bỏ ra đi là chắc chắn không đâu có chỗ cho đường sự, không những chỉ ở Thiền Đường này đường sự đã có ý chọn riêng, mà bất cứ Thiền Đường nào trong nước, vì đâu đường sự vẫn bị khước từ khéo như vậy cả. Nhưng nếu đường sự cương quyết phát tâm học Thiền thì đừng vì những lời thối thác như vậy mà chỉ nản chí.

Vị học tăng gan lì ấy sẽ ra trước của tam quan ngồi, đầu cúi xuống tay nải mang theo mình, và trầm tĩnh chờ. Có lúc nắng sang nắng chiều của ông ta, nhưng thấy kệ, ông cứ ngồi yên như vậy, không lay chuyển. Đến giờ trai thực, ông xin được vào chùa, và được ăn uống, điều ấy được bảo đảm cho ông, vì không một cửa Thiền nào từ chối cơm ăn chỗ ở cho một du tăng khát sĩ. Nhưng ăn xong, ông ta lại phải mở ra cửa chùa ngồi như trước, và cứ làm như thế để yểm trợ lời thỉnh nguyện được thấu nhận vào. Nhưng vẫn không ai đoái hoài đến ông, rồi tối ông lại xin vào chùa nghỉ. Được cho phép ngay như trước, ông bèn cởi đôi giày cỏ ra, rửa chân, rồi được đưa vào phòng riêng dành cho tăng lữ qua đường. Tại đây thường không có giường chiếu gì hết, vì thông lệ đã là sư Thiền phải tọa thiền nhập định qua đêm. Ông

ngồi thẳng lưng như thế suốt đêm, hẳn là định tâm tham công án.⁽¹⁾ Sáng ngày ông lại ra trước cửa tam quan như trước, ngồi lại như trước, để biểu lộ ý chí nhiệt thành được nhập viện. Cơ sự ấy có thể kéo dài ba ngày, năm ngày, có khi cả tuần. Lòng nhẫn nhục và đức khiêm hạ của ông tăng tăng được trui qua những thử thách khắc khổ như vậy cho đến khi được hàng tri sự chú ý đến, và cảm động vì lòng nhiệt thành và kiên nhẫn của ông mới nhận thử ông vào tăng đoàn.

Thể thức ấy lâu ngày trở thành một việc làm hình thức, nhưng ngày xưa, khi sự việc chưa khuôn vào lễ nếp, các học tăng phải trải qua nhiều khổ nhục, vì họ còn có thể bị trục xuất khỏi chùa bằng bạo lực nữa. Ta đọc trong tiểu sử các Thiền tổ xưa nhiều trường hợp các ngài còn bị đối xử tệ bạc hơn, không chút nương tay.

Tăng kỷ áp dụng ở Thiền Đường nghiêm mật chẳng khác nào quân kỷ, cốt đào luyện những đức tánh như khiêm hạ, thuần phục, đạm bạc và tinh thành trong tâm người cầu đạo hầu sẵn sàng noi gương phi thường hàng cổ đức, hoặc đem ra thực hành, không cần biết, không cần tiêu hóa, giáo lý “không” của kinh điển Bát Nhã trong văn học Đại Thừa. Ta đã thấy qua ở phần trước một khía cạnh đặc biệt của nếp sinh hoạt ấy trong phần mô tả đạo phong trong khi ăn uống tại trai đường.

(1) Công án là một bài toán, một luận đề chư sư trao cho đệ tử để giải quyết. Theo nghĩa đen là “án văn của công đường”. Theo một học giả, sở dĩ gọi thế vì đó là thước đo dùng để thử lại độ tu chứng chân xác của người tin mình đã ngộ đạo. Danh từ này được thông dụng từ thời sơ khởi của Thiền Tông trong đời nhà Đường. Những câu truyện Thiền gọi là “tắc”, gọi chung là “vấn đáp”, đều được dùng làm công án. Cõi Thiền luận bộ Trung, bài luận 9

VI. TUẦN NHIẾP TÂM

Trong sinh hoạt tăng đoàn có một thời kỳ ngưng hết mọi việc cần lao, trừ việc tối khẩn yếu, để dốc hết tinh thần vào sự tu học. Thời kỳ ấy gọi là *tuần nhiếp tâm*(1), kéo dài trong bảy ngày, và mở ra mỗi tháng một lần trong hai mùa yên nghỉ gọi là mùa *an cư hè* và *an cư đông*. Mùa an cư hè khởi đầu tháng tư và mãn trong tháng tám, còn mùa an cư đông khởi đầu tháng mười và mãn trong tháng hai. Nhiếp tâm có nghĩa là thu góp tâm tư lại một chỗ. Suốt tuần ấy, chư tăng dồn hết vào Thiền Đường, thức dậy sớm hơn thường lệ và “tịnh” khuya hơn trong đêm. Mỗi ngày có một thời pháp khai thị. Sách thì dùng những bộ “lục”, thông dụng nhất là bộ *Bích Nham Lục* và *Lâm Tế Lục*, là hai bộ sách cốt yếu nhất của Lâm Tế Tông. *Lâm Tế Lục* là bộ sách chép lại những lời nói và bài pháp của *Nghĩa Huyền*, tổ khai sáng phái Thiền Lâm Tế. *Bích Nham Lục*, như đã nói trước, là một bộ sách thuật lại một trăm câu chuyện Thiền gọi là “tắc” với lời bình giảng và thơ tụng. Cổ nhiên tùy lúc cũng dùng nhiều bộ sách khác. Nhưng, với một ông tăng thượng, thì sách nào cũng là một thứ *obscurum per obscurius*(2) như nhau. Sau khi cho nghe một loạt bài pháp, người ta bỏ ông ta ngồi đây một mình, trong ngày đại. Không phải vì lời dạy

(1) ~ Tôi không thể quyết đoán tổ chức nhiếp tâm này bắt đầu từ thời nào trong lịch sử Thiền đường, trong “Bách Trượng thanh quy” không có, mà ở Trung Hoa cũng không có, chỉ có ở Nhật, có lẽ từ đời Thiền sư Bạch Ẩn. Mùa an cư là thời kỳ chư sư tịnh ở chùa, không đi hành cước chỉ chuyên nhiếp tâm, sự tu tập được thúc đẩy với tất cả nhiệt thành (Suzuki).

– Ở Trung Hoa cũng có những khóa tu Thiền bảy ngày trong các mùa an cư gọi là “đà thất”. Mục đích của đà thất là tự đặt ra một hạn kỳ để nắm lấy cái cực tuyệt gọi là nhất pháp (cái một). Vì có hạn kỳ nên tuần đà thất được coi như một kỳ thi tuyển, và Thiền Đường được gọi là trường thi chọn Phật (tuyển Phật đường). (DG)

(2) lấy cái tối giảng cái tối

quá bí ẩn, nhưng tại người nghe chưa đủ cơ duyên kiến chiếu vào lý Thiên.

Phép tác thăng tòa nói pháp diễn ra rất tôn nghiêm. Khởi đầu là những hồi chuông báo hiệu cho đến khi vị hòa thượng chủ đàn xuất hiện ở Thiên Đường, và đó là khởi đầu phần “*trì tụng*”.(1) Trong khi hòa thượng làm lễ dâng hương trước bàn Phật và hương linh vị tiên sư thì chư sư tăng đọc một bài đà la ni(2) ngắn gọi là *Chu Đại Bi*. Đó là một văn phạm ngữ, nên đọc lên không có nghĩa gì hết. Chắc rằng trong trường hợp này không thiết yếu phải hiểu nghĩa, chỉ cần tin quyết ở thần lực kiết tường đem đến nhiều lợi lạc cho tâm trí. Điều quan hệ là cách đọc chú, đọc trầm trầm, theo tiếng mõ cầm nhịp liên hồi, (một thứ mõ có tên là *mộc ngư*, cá gỗ), cột để chuẩn bị tâm trí của chư tăng chuyển qua tiết mục sau. Sau ba lần trì chú, chư tăng cùng đọc lời khở khuyến của vị tổ khai sơn Thiên Đường. Nay, tại đôi chùa, người ta thường đọc bài *Tọa Thiên ca Bạch Ẩn*. Sau đây là bản dịch khúc ca của **Bạch Ẩn**, và bài khở khuyết của **Mộng Sơn Sơ Thạch**,(3) là bài pháp cuối cùng của Sư được liệt vào hạng được truyền tụng nhất.

(1) Trì là trì chú, tụng là tụng kinh.

(2) Đà la ni (chân ngôn, thần chú) phạm ngữ dharani, do từ nguyên “*dhri*” có nghĩa là nắm giữ nên người Trung Hoa dịch là trì, hoặc tổng trì. Theo thuật ngữ Phật giáo, đó là một tập đại ngắn không chừng chép lại những câu thần từ (exclamatory sentences) không dịch được ra tiếng nước khác, nên hẳn nhiên là bí mật vậy, chư tăng ở Trung Hoa và Nhật Bản chỉ thấy sao tụng vậy. Nhưng thần chú được coi là hàm ẩn một năng lực huyền bí trừ khử được tất cả tội lỗi. Sau này dharani và mantra (man trà la, linh phù, bùa) dùng lẫn lộn nhau.

(3) Mộng Sơn Sơ Thạch (Muso Kokushi 1274-1364), tổ khai sáng chùa Thiên Long (Tenryji) ở Kyôto, biệt danh là “thất đế quốc sư” (quốc sư của bảy đời vua).

BÀI VĂN PHỔ KHUYẾN CỦA MỘNG SƠN **(Muso Kokushi)**

“Tôi có ba hạng đệ tử.

Trước hết là những người đồng mãnh chặt đứt tất cả ràng buộc của chư duyên, nhất tâm tham cứu chỗ tâm yếu của chính mình, và đó là hạng thượng căn.

Thứ đến những người không nhất tâm tu học, mang lòng tán loạn tầm cầu kinh sách, đó là hạng nhì.

“Còn những người tự che khuất cái sáng của tâm mình, chỉ cầu mưa móc của chư Phật chư Tổ nhiều xuống, đó là hạng thấp hèn nhất.

“Còn những người tâm nhiễm tục học, cố tạo một cái danh văn nhân học giả, chỉ là hạng ngoại đạo trọc đầu, cả đến trong hàng đệ tử thấp nhất cũng không nhập bọn được.

“Còn nói chi hạng người chỉ ham ăn mê ngủ, biếng nhác ươn hèn, há có thể gọi là người của Tăng Già sao ? Cổ đức gọi họ là phường giá áo túi cơm, thật chẳng quá đáng. Bởi lẽ họ không đáng gọi là tăng, nên tôi cấm họ xưng là đệ tử của tôi, cấm vào chùa, vào viện, cả đến tạm trú cũng không chấp thuận được huống nữa là xin nhận vào hàng học tăng. Lão tăng nói thế, các ông có thể nghĩ rằng tôi thiếu tâm lượng từ bi bao dung tất cả, nhưng đó chỉ cốt cho họ thấy điều lỗi lầm để sám hối, và trở thành những cây lành mạnh trong vườn tổ.

BẠCH ẨN TỌA THIỀN CA

Tất cả chúng sanh bốn lai là Phật :

Cũng như băng với nước ;

Ngoài nước, không đâu có băng,

Ngoài chúng sanh, tìm đâu ra Phật ?
Đạo (chân lý) gần bên mình mà chẳng biết,
Bao người tìm kiếm xa vời – đáng thương !
Đó cũng như người nằm trong nước,
Gào rít cổ xin cho đỡ khát ;
Đó cũng như con trai một vị trưởng giả giàu,
Lang thang sống với phường nghèo khó.
Nguyên do ta luân hồi trong sáu cõi
Là tại ta chìm đắm trong hắc ám của vô minh ;
Mãi lạc xa, xa mãi trong u minh,
Biết bao giờ thoát ly sanh tử ?
Pháp môn Tọa Thiền của Đại Thừa,
Ta không đủ lời để tán tụng.
Những pháp hạnh cao quý như bố thí, trì giới,
Như niệm hồng danh Phật, sám hối, và khổ hạnh,
Và biết bao công đức khác,
Tất cả đều là kết quả của tọa Thiền.
Thậm chí những người chỉ ngồi qua một lần
Cũng diệt trừ được tất cả ác nghiệp,
Không đâu tìm thấy ác đạo nữa,
Mà Tịnh Độ vẫn sát kề bên.
Xin hãy cung kính nghe nói cái Thực ấy,
Dẫu chỉ một lần,
Hãy tán thán, hãy hoan hỉ ôm choàng lấy,
Và sẽ được muôn vạn phước huệ.
Vì những người tự mình phản tỉnh,
Chứng vào cái thực của Tự Tánh,
Cái thực của Tự Tánh là Vô Tự Tánh,

Người ấy thật đã thoát ngoài diên đảo vọng tưởng,
 Đã mở ra cánh cửa đồng nhất của nhân và quả,
 Và thênh thang con đường pháp phi nhị phi tam,
 Trụ nơi Bất Di giữa những cái di,
 Dầu tới lui vẫn không bao giờ động,
 Nắm cái Vô Niệm trong cái niệm
 Trong mọi thi vi đều nghe tiếng pháp.
 Trời Tam Muội lồng lộng vô biên,
 Trăng Từ Trí sáng ngời viên mãn.
 Ấy là lúc họ thiếu gì đâu ?
 Đạo (chân lý) bốn lai thanh tịnh hiện thành,
 Thế giới này là thế giới của Tạng Hoa Sen,
 Và thân này là Thân Pháp của Phật.

Buổi tụng giảng kéo dài độ một giờ, một bài giảng hoàn toàn khác với những bài giảng thường thuộc đề tài tôn giáo, tuyệt không dẫn giải, không viện chứng, không tán tụng, không biện luận. Vị hòa thượng kể như chỉ đề cử lại bằng lời nói những gì đã được bình giảng trong bộ sách đặt trước mặt. Bài giảng kết thúc, chư tăng cùng đọc ba lần **Bốn Lời Nguyên Lớn**, rồi giải tán. Lời nguyên ấy nguyên văn như sau :

Chúng sanh vô biên thế nguyên độ
Phiền não vô tận thế nguyên đoạn
Pháp môn vô lượng thế nguyên học
Phật đạo vô thượng thế nguyên thành

VII. THAM THIÊN

Trong tuần nhiếp tâm, ngoài thời tụng giảng, còn có

những buổi *tham thiên*. “Tham Thiên” là đi đến với thầy, trình lên chỗ thầy của mình về một công án để được thẩm định. Trong những ngày không có buổi nhiếp tâm riêng thì việc tham thiên diễn ra một ngày hai lần, nhưng suốt thời gian nhiếp tâm – nghĩa là thu thúc tư tưởng – học tăng phải tham vấn ấy không diễn ra công khai,⁽¹⁾ học tăng cần một mình vào phương trượng của thầy, tại đây, cuộc đối thoại diễn ra theo những hình thức rất tôn nghiêm. Khi sắp bước qua ngưỡng cửa phương trượng, ông tăng lạy ba lạy, rồi mới vào, ta chấp trước ngực ; khi đến gần thầy, ông phải làm lễ nữa, rồi mới ngồi. Và tự lúc đó, mọi phép tắc đều được miễn hết. Nếu cần, trong tinh thần Thiền, thầy trò còn có thể trao đổi nhau những cú đấm đá nữa. Ở đây chỉ có một điều đáng kể là biểu hiện chân lý Thiền với tất cả thành thật của trái tim, ngoài ra đều rớt hết. Do đó có lẽ lối tế nhị như vậy. Tham vấn xong, ông tăng cáo lui theo những cách thức như trước. Một cuộc tham thiên cho độ ba chục ông tăng phải mất trên một giờ rưỡi, và đó cũng là giờ giấc căng thẳng nhất cho ông thầy. Phải đảm trách mỗi ngày bốn năm cuộc tham vấn như vậy hẳn là một thử thách không vừa cho ông nếu ông ta không đủ sức khỏe cân xứng.

Phàm những gì liên hệ đến thiền lý, phải tuyệt đối tin tưởng ở sư. Nếu vị học tăng có đủ lý do để ngờ khả năng của sư, ông ta có thể tự mình thảo luận thẳng với sư trong khi tham thiên. Cố nhiên sự trình bày quan điểm ấy không phải là một trò chơi vô lối, về phía sư cũng như đệ ; nhất định đó phải là một sự việc tối hệ trọng ; và vì lý do ấy, kỷ luật

(1) Ngày xưa, sự tham vấn diễn ra công khai, và tất cả lời vấn đáp đều nói lên trước toàn thể tăng đoàn, đúng như sự quy định của Bách Trượng Thanh Quy. Nhưng sau đó nhiều kết quả tai hại xảy ra, như tinh thần hình thức, bắt trước, và nhiều việc phi lý không tương khác. Nên hiện tại mọi sự tham thiên đều giữ kín trừ vài trường hợp riêng biệt.

thiên có một đại giá trị đạo đức ngoài giá trị về giáo lý. Muốn biết việc ấy hệ trọng như thế nào, ta thử đọc sau đây cuộc hội kiến giữa hòa thượng **Chánh Thọ Lão Ông** và tăng **Bạch Ẩn Huệ Hạc** (1683-1768).

Một chiều hè, **Bạch Ẩn** đến trình chỗ thấy của mình cho **Lão Ông**, lúc ấy đang hóng gió trước mái hiên. Sư bảo : “Trò Nhâm !”. **Bạch Ẩn** lặp lại trong một tiếng cười gần hơi mai mĩa : “Trò nhâm !”. Sư liền nắm lấy học trò, đánh đá lung tung, rồi xô ra ngoài mái hiên. Đang mùa mưa, **Bạch Ẩn** té lăn xuống vũng sinh. Lát sau tỉnh táo lại, **Bạch Ẩn** lại vào lạy thầy, và lần nữa bị thầy mắng : “Đồ súc sinh ở hang động”.

Bữa sau, **Bạch Ẩn** nghĩ rằng sư phụ không hiểu nổi kiến giải cao thâm tuyệt diệu của mình, nên nhất quyết bằng mọi cách phải làm cho ra lẽ. Vừa gặp cơ hội, ông vào ngay phương trượng, và đem hết biện tài tranh luận với sư, lần này nhất định không nhường một tấc đất. Sư nổi cơn thịnh nộ, chụp lấy **Bạch Ẩn**, giáng cho mấy bạt tai, rồi xô ra khỏi cửa. Ông rơi từ gác cao xuống chân tường đá, nằm mê man như bất tỉnh, Sư dòm xuống ông tăng bất hạnh, cười ha hả. Tiếng cười đánh thức **Bạch Ẩn** tỉnh cơn chết giấc ; ông ráng leo lên, mồ hôi đầm đìa. Nhưng sư phụ ông vẫn chưa buông tha cho, và như trước, lại mắng ông : “Đồ súc sinh ở hang động !”

Bạch Ẩn tuyệt vọng quá tính bỏ thầy ra đi luôn. Ngày kia, trên đường khát thực, ông dừng bước trước nhà một bà lão, bà không cho cơm, ông cứ đứng yên trước cửa như không biết gì đến sự từ khước của bà ta. Tâm thần ông đang tập trung cao độ vào câu hỏi làm bận tâm ông nhất mấy lúc gần đây. Bà lão nổi giận, tưởng ông không đếm xỉa gì đến lời bà nói, và cố xin cho kỳ được mới nghe. Sẵn cây chổi bụi cầm nơi tay, bà đập vào đầu ông, bảo phải cắt ngay. Cây chổi

đập nặng quá làm xẹp nát cái nón tì tư của ông, còn ông thì ngã xiêu xuống đất. Giây lâu ông tỉnh dậy, và ô kia, dưới mắt ông, tất cả hiện ra sáng rõ, suốt thông. Tai nạn tình cờ hốt nhiên mở mắt ông trước chân lý Thiền, từ trước hoàn toàn bị khuất lấp ở ông. Ông mừng không kể siết vội trở về trong tâm trạng phấn khích cực độ. Chưa đặt chân đến cửa ngoài thì sư phụ ông đã nhận ra, đưa tay ra dấu, và nói : “Bữa nay đem tin vui gì về đây ? Vào đây mau, lẹ đi !” Bạch Ẩn thuật lại sự việc vừa qua trong ngày. Sư phụ âu yếm vỗ vai ông, nói : “Được rồi đấy, được rồi đấy.” Từ đó, Bạch Ẩn không còn nghe đủ tiếng quả mướp như trước.

Đó, vị tổ của Thiền Nhật Bản hiện đại phải trải qua những thử thách như vậy. Thật kinh khiếp biết mấy khi **Chánh Thọ** xô **Bạch Ẩn** xuống chân tường đá ! và lời đón tiếp cũng từ ái biết bao nhiêu khi người đệ tử, sau bao lần bị ngược đãi, vươn lên trên chiến thắng mà trở về, Không có gì nguội lạnh trong Thiền hết. Hễ nguội lạnh thì chẳng phải là Thiền. Thiền muốn ta dấn mạnh vào chiều sâu của chân lý, thử chân lý không bao giờ nắm bắt được trừ phi ta trở về cảnh trần trường ban sơ, lột bỏ tất cả trò phỉnh gạt của trí thức cũng như mọi thứ khác. Mỗi cái bạt tai Chánh Thọ đưa ra, là đánh rớt một phần cái lối giả của Bạch Ẩn. Chúng ta đều sống như nhau dưới vô số lối mượn ấy không mấy may can dự gì đến cái thân thiết nhất của chính ta. Nên để giúp ta đạt tới cái ấy, có được cái tự tri tự giác ấy, các Thiền sư viện đến những thủ đoạn hầu như quá tàn nhẫn. Tuy nhiên, ở trường hợp như trên, lòng tin phải tuyệt đối đặt ở chân lý Thiền, và ở sự triệt ngộ của sư. Thiếu lòng tin ấy tức thiếu luôn lòng tin ở khả năng tự tri tự giác của chính mình. Nên tổ **Lâm Tế** nói : *“Hỡi các ông, những người lòng tin chẳng đủ, làm sao mong dò được đáy biển Thiền ?”*

VIII. NUÔI LỚN THÁNH THAI

Trong sinh hoạt ở Thiền Đường, không có kỳ hạn nào định trước được cho bước thăng tiến nào như cái học ở nhà trường. Có người ăn cơm chùa ngót hai mươi năm mà vẫn chẳng đi đến đâu. Nhưng với một căn cơ thường, nhưng giàu chí nhẫn nại và kiên quyết, vẫn có thể giữa vô số nẻo dọc đường ngang dò ra được con đường Thiền trong khoảng mười năm.

Tuy nhiên, hiện thực Thiền lý trong mỗi động tác sinh hoạt – nghĩa là đi đứng nằm ngồi lúc nào cũng thấm nhuần Thiền vị – lại là một vấn đề khác. Muốn thế, một đời người có lẽ không thấm vào đâu, vì tương truyền cả đến Phật Thích Ca và Di Lặc vẫn còn đang hồi tu tập.

Muốn được là một chân sư xứng đáng, ngộ Thiền lý thôi cũng chưa đủ. Còn phải trải qua một thời kỳ gọi là *nuôi lớn thánh thai*. Thành ngữ này vốn là của Lão giáo, nhưng trong Thiền ngày nay người ta hiểu theo nghĩa rộng là sống một cuộc đời (hành) ứng hợp với cái thấy biết của mình (giải). Dưới sự hướng dẫn của thầy, người học đạo có thể trước sau gì cũng thâm ngộ được diệu lý Thiền, nhưng ít nhiều gì cái ngộ ấy cũng vướng hình thức, dấu quá vi tế, khó nhận ra. Sanh hoạt của hành giả, trong cũng như ngoài, phải khế hợp với cái ngộ ấy. Thế nên phải tiếp tục tu hành, vì những gì ông ta chứng được ở Thiền Đường xét ra chỉ mới là ngón tay chỉ chiều hướng cần tích cực nỗ lực thêm. Nhưng từ đây, không cần thiết phải trụ ở Thiền đường. Giờ đây, cái sở chứng trí thức ấy phải được trui qua những thử thách mới trong cuộc trộn lẫn với thế gian.

Không có quy tắc nào định được sự “nuôi lớn” ấy. Mỗi người tùy hoàn cảnh mà ứng dụng khác nhau, kín đáo, âm thầm. Họ có thể lên núi cao, sống ẩn dật đầu hâu, hoặc “thông

tay vào chợ”,(1) dựa vào tất cả hoạt động của thiên hạ.

Lục Tổ ẩn nhẫn sống trong rừng suốt mười lăm năm với đoàn thợ săn sau khi ngài tự giả Ngũ Tổ. Ngài sống tối tăm, không ai biết, cho đến ngày Ngài đến nghe Pháp sư Ấn Tông giảng kinh.

Quốc Sư Nam Dương **Huệ Trung** bỏ trốn mười năm không rời khỏi am. tiếng đồn khắp chốn đến tai nhà vua, vua cho sứ khấn khoản triệu thỉnh ngài mới chịu hạ sơn.

Quy Sơn sống nhiều năm ở miền hoang dã hẻo lánh với khí nài, ăn toàn hột dẻ. Nhưng rồi tiếng đồn ra, người ta tìm đến, và những tông lâm tự viện đồ sộ mọc lên quanh bước chân ngài, và ngài trở thành vị cao tăng cầm đầu một số tăng chúng 1.500 người.

Ở Nhật, Thiền sư **Quan Sơn**, pháp tử của quốc sư Đại Đăng, và cũng là tổ khai sơn chùa Diệu Tâm ở Kyôto, sống tối tăm trong tỉnh Minô, làm nghề cày ruộng mưu sinh cho dân làng. Không ai biết Sư là ai cho đến ngày kia, nhân một tai biến, tung tích của Sư bị lộ, và Sư được nhà vua khấn cầu đứng ra xây một tự viện mới ở đế đô.

Bạch Ẩn Huệ Hạc làm ông từ giữ chùa, một ngôi chùa hoang ở Suruga – và đó là tất cả sự sản của Sư trong thế gian này. Ta thử đọc đoạn văn sau đây để có thể hình dung cảnh hoang phế điêu tàn của ngôi chùa ấy : *“Chùa không có nóc, trông thấy trời, và sao lấp lánh thấu đêm. Mà cũng không có sàn. Làm lễ ở chánh điện gặp hồi mưa phải đội nón và mang ủng cao. Tất cả sự sản của chùa đều rơi vào tay chủ nợ, còn vật dụng sở hữu của sư cũng bị cầm cố cho bạn hàng.”* – Đó là màn đầu đạo nghiệp của Bạch Ẩn.

(1) Thủy thủ nhập triển, coi luận tám, mười bức tranh chân trâu, trang 619, 621.

Còn có nhiều trường hợp thuộc loại trên, cuốn sử Thiền đầy đầy những thí dụ như vậy. Tuy nhiên, chủ ý không phải là hành xác, mà chính là “**nuôi lớn**”,⁽¹⁾ đúng như tên gọi, căn tánh của con người. Biết bao rần rít hờm sẵn trước cửa, nếu không chà nát được chúng thì chúng lại nhô đầu lên, và toàn thể cơ sở văn hóa đạo đức xây dựng lên trên kiến giải sẽ sụp đổ ngay trong ngày. Kiến giải mâu thuẫn luận⁽²⁾ cũng là một cạm bẫy gài sẵn cho người tu Thiền, cầu luôn luôn cảnh giác. Thế nên phải nuôi lớn – *trưởng dưỡng* – là vậy.

IX. MẬT HẠNH

Ở đôi phương diện, dành rằng lối giáo dục phổ cập ở Thiền Đường có lỗi thời phần nào, nhưng những nguyên tắc chỉ đạo chư sống đơn giản, không hoang phí một phút giây ngồi không, tinh thần tự chủ, và cái gọi là “mật hạnh”, thì đời nào cũng là những giá trị bất hủ. Nhất là “mật hạnh” là

(1) Trưởng dưỡng thanh thai là một bi thuật tu tiên. Thai, ở đây, có nghĩa đen là cái bụng lớn, càng tu càng lớn thêm ra như cái bụng của Phật Di Lặc chẳng hạn. Sở dĩ thế vì Đông phương đặt trọng tâm của con người ở cái bụng (hoặc đơn diện) thay vì ở khối óc hay bộ thần kinh như người Tây phương, và chính ở cái bụng chứa này căn lập thế quân bình cho sinh hoạt của thân tâm. Con lặn đặt (poussah) là tượng trưng cho quan niệm này. Đọc bài này hẳn có người tự hỏi chúng Thiền như Đạt Ma, Huệ năng có giống như Thích Ca chứng Phật quả không. Theo đây thì còn xa, xa lắm, vì Thiền là bước đầu, đầu là bước đầu quyết định, bất thối chuyển, chớ chưa phải là cứu cánh tối hậu. Theo Đại Thừa giáo, cấp bậc tu chứng gồm có mười cảnh giới, càng lên càng cao, gọi là thập địa. Lên bốn địa đầu (Phát tâm trụ, tri địa trụ, tu hành trụ, sanh quý trụ) gọi là “nhập thánh thai”; lên bốn địa kế (phương tiện cầu tức trụ, chánh tâm trụ, bất thối trụ, đồng chân trụ) gọi là “trưởng dưỡng thánh thai” (trưởng hợp của Thiền); lên địa thứ chín (pháp vương tử trụ) là “xuất thánh thai” thành bồ tát; và lên địa thứ mười (quán đánh trụ) là công viên quá mãn, thành Phật. (D.G.)

(2) Tạm dịch chữ antinomianism.

một trong những nét đặc thù nhất của kỷ luật Thiên. *Mật hạnh* có nghĩa là làm việc thiện mà không nghĩ biết gì về việc thiện, người khác không biết, mà chính mình cũng không biết. Người Công giáo có thể gọi đó là **“Vâng ý cha”**. Một em bé rớt xuống sông, tôi nhảy xuống nước, và em bé được vớt lên. Cái gì phải làm đã làm xong, không còn gì phải nghĩ. Tôi quay đi, không bao giờ xây lưng lại. Mây qua, và trời xanh lại, bát ngát như thuở nào. Thiên gọi cái đó là **“hành động không công đức”**, và ví đó như việc làm của người xúc tuyết lấp giếng.

Đó là giá trị tâm lý của mật hạnh. Còn về mật tôn giáo, đó là nhìn và hưởng dụng thế gian một cách kính cẩn và đầy lòng biết ơn, cảm như ta mang trên vai tất cả tội lỗi của thế gian.

Một bà lão hỏi **Triệu Châu** : “Tôi mang cái thân nữ này bị năm giây ràng buộc chương ngại cho Phật tánh, làm sao thoát ly những triền phược ấy ?”, Châu đáp : *Xin nguyện cho mọi người sanh lên cõi trời, còn thân tiện ty này nguyện tiếp tục chịu trầm luân một mình trong biển khổ !* Đó là tinh thần của người chân chánh cầu Thiên.

Sau đây là một câu chuyện khác biểu dương chung tình thân kham khổ ấy. Tại quận **Triệu Châu** là chỗ đại sư mở Thiên viện, và lấy tên đất làm tên người, có một cái cầu đá nổi danh. Ngày kia có ông tăng đến coi, báo : “Bấy lâu nghe đồn cầu đá Triệu Châu, té ra chỉ là một cái cầu khi gặp ghềnh !” Châu nói : “Ông chỉ thấy cầu khi, không thấy cầu đá sao ?” Ông tăng hỏi : “Thế nào là cầu đá ?” Châu đáp :

Đưa lừa qua, đưa ngựa qua”

渡驢渡馬

Đường như đó chỉ là một câu chuyện lang bang về một cái cầu, nhưng xét theo tâm đạo, đúng với trường hợp này,

câu chuyện hăm ẩn nhiều cái thật liên hệ đến trung tâm của sinh hoạt tâm linh con người. Vậy thử hỏi đây là thứ câu gì ? Phải chăng Triều Châu chỉ nói đến cái cầu khi trong khu đất chùa, khá chắc để đủ hạng bộ hành qua được ? Mỗi người chúng ta thử hỏi ở trong ta ta có chưa một cái cầu có thể không những ngựa qua, lừa qua, đàn ông qua, đàn bà qua, xe nặng qua, xe nhẹ qua, mà cả thế giới qua đèo theo đủ thứ dơ dáy, điên rồ, bệnh tật, một cái cầu không phải chỉ để đi qua thôi, mà thường còn chà đạp lên, hơn nữa còn xỉ vả xài xể nữa – một cái cầu nhận chịu tất cả sự đái ngộ, xấu cũng như tốt, mà vẫn nhẫn nhục, không hề oán trách. Có phải Triệu Châu ám chỉ cái cầu ấy không ? Dầu sao ta cũng phải hiểu ngầm như vậy khi đọc những câu chuyện như trên.

Tuy nhiên, tinh thần chịu khổ không nên hiểu theo nghĩa của người Công giáo là ngày đêm cầu nguyện và hành xác để được khỏi tội, vì đó là một ý nghĩ quá vị kỷ, mà Thiền thì thoát ngoài tất cả hình thức vị kỷ. Thiền tăng muốn độ tất cả khổ tội của thế gian, còn riêng tội của chính mình thì họ để cho nó tự lo liệu lấy, vì họ biết rằng bốn lai tội không có ở đâu hết trong tự tánh. Vì lý do đó, họ thuộc hạng người thường được mô tả là “khóc mà như không khóc, hưởng dụng mà như không hưởng dụng, mua sắm mà không thọ hưởng, sử dụng thế gian mà không lạm dụng”.

Chúa **Ki Tô** nói : “Khi người bố thí, đừng để tay mặt biết việc làm của trái : hãy bố thí một cách thâm kín”. Đó là *mật hạnh* của đạo Phật. Nhưng nếu Chúa nói thêm rằng “Cha chúng ta thấy rõ tất cả nỗi thâm kín ấy sẽ thưởng người”, thì một hố sâu mở ra ngay giữa đạo Phật và đạo Chúa. Hễ còn có mấy ý nghĩ đến người nào đó, dầu là Chúa, hoặc quý, biết việc làm của ông thì Thiền còn nói với ông : “Ông chưa là người của bản môn”. Hễ hành động còn kèm theo một tâm niệm thì chưa phải là “hành động không công

đức”, vì còn đầy tí vết và bóng tối. Nếu có một đấng thiêng liêng theo dõi ông, ông sẽ bị chặn đứng bất cứ lúc nào để đòi nghe ông báo cáo lại việc ông làm. Cái áo tuyệt đẹp là cái áo không lộ đường may, trong cũng như ngoài ; đó là một tấm vải nguyên, không ai có thể nói khởi may tại đâu và dệt bằng cách nào. Cũng vậy, trong Thiên không thể có một ý thức nào lưu dấu lại sau khi việc bố thí đã xong, hưởng nữa là ý thức khen thưởng, dầu là Chúa thưởng. Lý tưởng Thiên ví như “gió muốn thổi đâu thì thổi, ví như âm thanh ta nghe được, nhưng không biết được từ đâu đến, và đi về đâu”.

Nhà hiền triết **Liệt Tử** hình dung tâm trạng ấy một cách bóng bẩy như sau : “Tôi để tâm trí tôi mặc tình muốn nghĩ gì thì nghĩ, miệng tôi mặc tình muốn nói gì thì nói ; lúc ấy tôi không còn nhớ cái này hay cái kia là của tôi hay của người, không còn biết hơn thiệt thị phi gì nữa ; thậm chí tôi không biết nốt thầy tôi là ai, bạn tôi là ai. Trong và ngoài, tôi hoàn toàn đối khác hết ; lúc ấy tự nhiên mắt biến thành tai, tai biến thành mũi, mũi biến thành miệng, tất cả đều giống nhau hết. Tâm trí tôi ngưng tụ lại, còn hình thể thì tiêu tan, thịt xương hóa sương khói ; tôi không còn biết thân hình tôi dựa vào đâu, chân tôi đứng chỗ nào ; tôi coi gió mà đi, khắp chốn, đông tây, như chiếc lá lia cành ; tôi không biết tôi coi gió, hay gió coi tôi”.

X. Ý THỨC VỀ THƯỢNG ĐẾ

Như đã nói trước, các bậc Thiên đức không tán thành thái độ của người Công giáo – cả người công giáo huyền học – quá chấp nặng vào ý thức Chúa, coi như đấng khai sáng và bảo hộ thế gian và muôn vật. Thái độ của các ngài đối với Phật và Thiên là thái độ của **Liệt Tử** coi gió tiêu dao ; môn

đệ của Triệu Châu, Vân Môn và các bậc cổ đức khác không nhằm chứng gì hơn là hoàn toàn đồng hóa hoặc viên dung cái tôi, năng tri, và đối tượng của tư tưởng, sở tri. Vì lý do đó, các ngài quyết không chịu đọc đến tiếng Phật hoặc Thiên trong bài giảng dạy của các ngài, chắc chắn đó không phải là phản Phật, mà chính vì Phật giáo đã hoàn toàn đồng hóa trong người các ngài. Chẳng hạn như câu chuyện sau đây của **Pháp Diễn**, ở Ngũ Tổ Sơn (? – 1104) quả nhẹ đệ tử là **Phật Quả Viên Ngộ** (1063–1135).

Ngũ Tổ nói : “Được lắm, nhưng có chút chưa ổn”. Viên Ngộ gạn hỏi hai ba lần chút ấy là gì, rốt cùng Sư mới nói : “Ông nói đến Thiên nhiều quá”. Viên Ngộ phản ứng lại : “Sao vậy ? học Thiên thì tự nhiên phải nói Thiên, sư phụ ghét là sao?”. Ngũ Tổ nói : “Như một cuộc nói chuyện thường ngày vậy, thì tốt hơn”. Một ông tăng có mặt lúc ấy hỏi : “Tại sao hòa thượng ghét nhất người ta nói đến Thiên ?” – “**Vì nó làm cho ta bận đả**”, đó là lời phán quyết của Sư.

Cùng tinh thần ấy. **Lâm Tế Nghĩa Huyền** (? – 867) có lối nói cực bạo, triệt để cách mạng. Nếu không quen với phương pháp dạy Thiên, những đoạn văn trích sau đây ắt khiến ta trở mặt, nghiêng răng, tóc dựng đứng lên được. Người đọc có thể nghĩ rằng ông ta đáng ghê tởm quá, nhưng chúng ta đều biết rõ với nhiệt tâm nào ông đứng lên trước những giả dối của thế gian này, với ý chí bất khuất nào ông sấn bước qua trò đời ma chướng, đảo điên. Bàn tay ông có thể ví như bàn tay Jehovah quyết đập nát tất cả thần tượng và hình tượng. Ta thử đọc, chẳng hạn, vài đoạn văn sau đây, trong ấy **Lâm Tế** quyết lột trần tâm trí ta tất cả lớp trang sức giả dối cuối cùng.

1. “Bậc đạo nhân chân chánh tuyệt không nắm Phật, không nắm bồ tát la hán, cũng không nắm ba cõi thù thắng, quyết nhiên không câu chấp vào ngoại vật, thì trước mắt

tức thì hiện chánh pháp, vào lửa không phỏng, vào nước không chìm, vào ba đường địa ngục như dạo vườn cảnh, vào nga quỹ súc sanh mà chẳng thọ báo ; vào(1) sắc giới chẳng bị* sắc mê hoặc, vào vị giới chẳng bị vị mê hoặc, vào xúc giới chẳng bị xúc mê hoặc, vào pháp giới chẳng bị pháp mê hoặc.

*

* *

2. “Cứ tự nhiên mà động dụng, mặc áo ăn cơm, cần đi cứ đi, cần ngồi cứ ngồi, đừng mang mấy tâm niệm nào cầu Phật quả. Quý ông cho rằng đạo có tu chứng, chớ nói nhảm. Đặt ra tu chứng là tạo nghiệp sanh tử. Ông nói sáu độ muốn hạnh cùng tu, ta thấy toàn là tạo nghiệp. Cầu Phật cầu pháp là tạo nghiệp địa ngục. Cầu bồ tát cũng là tạo nghiệp. Coi kinh coi giáo cũng là tạo nghiệp. Phật với Tổ Sư đều là người vô sự. Quý ông nói có đạo tu được, có pháp chứng được. Đạo nào mà tu ? Pháp nào mà chứng ? Chỗ thọ dụng của ông nay còn thiếu hụt vật gì chứ ? Mà bồi đắp vào đâu chứ ?

*

* *

3. “Sãi núi tôi sao phải nói lên ở đây ? Chỉ vì cầu đạo quý ông cứ tìm kiếm mãi, tâm không dứt được niệm... Quý ông cầu chân lý ! theo chỗ thấy của sãi núi tôi thì dứt hết là tự nhiên quý ông ngồi trên đầu báo hóa thân Phật. Mười địa

(1) VÀO chỉ cảnh giới tương đối ; CHẲNG BỊ chỉ cảnh giới tuyệt đối. Cũng vậy, ở bài pháp 4 tiếp theo sau, MỘT NIỆM chỉ cảnh giới tuyệt đối, mười phương, ba cõi, Phật Tổ, La Hán chỉ cảnh giới tương đối. Đó là đem thể giới khách quan tương đối dung thông với thể tánh chủ quan tuyệt đối, hòa làm một. Từ cái một ấy ứng với cảnh giới lớn nhỏ, chân ngụy, tăng tục, phàm thánh, không cùng tận. Chính sự ứng dụng linh hoạt ấy mà Lâm Tế gọi là “tùy xứ tác chủ, lập xứ giai chân.” (D.G.)

bồ tát chẳng qua như đưa trẻ hấu, hai phần điều giác như gông đeo cùm khóa, la hán bích chỉ chỉ là bần phần, bồ đề niết bàn như hàm thiết buộc ngựa lừa.

*

* *

4. “Ví nói đến chỗ thấy của sãi núi tôi thì không gì chẳng sâu thẳm, không gì chẳng giải thoát. Quý ông cầu chân lý ! tâm pháp không hình tướng, không xâu suốt hết mười phương:

tại mắt gọi là thấy,
tại tai gọi là nghe,
tại mũi ngửi mùi,
tại miệng bàn nói,
tại tay nắm giữ,
tại chân đi đứng,

gốc là một tinh minh chia làm sáu phần hòa hiệp. Một tâm đã là không nên tùy chỗ mà giải thoát. Được như vậy là chốn chốn chẳng trệ, xâu suốt mười phương, ba cõi tự tại, vào tất cả cảnh giới sai biệt ; trong khoảng một búng tay, vào suốt pháp giới, gặp Phật nói Phật, gặp Tổ nói Tổ, gặp La Hán nói La Hán, gặp ngạ quỷ nói ngạ quỷ, đạo nát khắp quốc độ, giáo hóa chúng sanh mà không hề lìa một niệm.

... Nếu có người đứng lên hỏi ta về việc cầu Phật, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới thanh tịnh.

Ví hỏi ta về bồ tát, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới tự bi.

Ví hỏi ta về bồ đề, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới tịnh diệu.

Ví hỏi ta về niết bàn, ta liền tùy ứng đưa ra cảnh giới tịch tĩnh.

Cảnh thì sai khác muôn vạn, người thì chẳng khác ; đó là tùy theo ngoại vật mà ứng hiện hình tướng, như trăng trong lòng nước.

... Tôi cùng ông đi vào quốc độ tịnh diệu : khoác áo thanh tịnh, nói Phật pháp thân.

Lại đi vào quốc độ không sai biệt : khoác áo không sai biệt, nói Phật báo thân.

Lại đi vào quốc độ giải thoát : khoác áo quang minh, nói Phật hóa thân.(1)

...

*

* *

5. “Này, quý ông cầu chân lý ! muốn ngộ vào chánh tông (Thiền), chớ để thiên hạ phỉnh mình. Trong cũng như ngoài, gặp chướng ngại nào cứ đập ngã ngay ; gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, gặp La Hán hoặc họ hàng thân thiết, giết hết, chớ ngần ngại : đó là con đường độc nhất để giải thoát. Đừng để bất cứ ngoại vật nào trói buộc mình ; hãy vượt lên, hãy bước qua, hãy tự do. Tôi thấy suốt trong thiên hạ những vị gọi là cầu đạo không ông nào đến với tôi tự do và độc lập hết. Hễ gặp việc, tôi đập nhào hết, không cần biết họ đến với tôi bằng cách nào. Họ ý mạnh tay, tôi chặt đứt tay ; họ ý giỏi nói, tôi bóp cầm miệng ; họ ý tinh mắt, tôi đập đui mắt. Quả thật bao năm rồi chưa một ông nào đơn độc đối diện với tôi, hoàn toàn tự do, hoàn toàn độc lập. Ông nào cũng mắc phải như nhau những trò lừa dối không đầu của hàng cổ đức. Tôi không có gì để cho quý vị. Tất cả những gì tôi có thể làm được là tùy bệnh mà cho thuốc, là giải phóng cho quý vị tất cả triển phược.

(1) Bài pháp 2, 3, 4, coi nguyên tác ở phần phụ trương, từ trang 632.

“Này, chư vị cầu chân lý, hãy tỏ ra độc lập, tự cường. Tôi trân trọng đặt vấn đề ấy cùng quý vị. Suốt năm mươi năm gần đây, tôi chỉ chờ có vậy, mà chưa được gì hết. Người ta đến với tôi toàn là người ma, những súc sanh cổ quái vất vương bờ tre, rừng bụi, đồng hoang cỏ dại, điên khùng gặp gì cắn nấy, thối tha.

“Quý vị, loài ở hang, sao dám hoang phí của tín thí ? Quý vị đáng gọi là sư sao khi còn vọng tưởng điên đảo như vậy ? Tôi nói cho biết : không Phật, không pháp, không tu, không chứng ! Quý vị tìm gì ở nhà lán giếng ? Đó là : trên đầu ghép thêm một cái đầu mượn ! Quý vị thiếu gì ?

“Quý vị cầu chân lý, những gì quý vị thọ dụng hiện giờ đây có khác gì với chư Phật chư Tổ đâu. Nhưng quý vị không tin tôi, mắng đi tìm ngoài. Đừng mê tưởng như vậy. Không có gì ở ngoài, mà cả bên trong vẫn không có gì nắm giữ được. Quý vị chấp theo lời tôi nói, nhưng thả là dứt tuyệt tất cả tham cầu, đừng làm gì hết.

“Trân trọng.(1)

Đó là Lâm Tế chủ tâm quét sạch tất cả ngấn bụi ý thức về Chúa trong tâm người cầu chân lý. Lắm liệt biết bao nhiêu, như lời thần Thor, Sư giảng tất cả sấm sét trong từng lời cổ vũ !

XI. VÔ CHẤP

Trạng thái của tâm trong đó tất cả dấu vết cơ trí, tình thức, đều được quét sạch hết, người Công giáo huyền học

(1) Trong nguyên văn Anh ngữ chỉ có bài pháp này, dịch giả phụ lục thêm bốn đoạn tiêu biểu nhất để bạn đọc có một ý niệm về Thiền Lâm Tế là dòng Thiền phát triển mạnh nhất ở nước ta ở các triều đại trước. (DG)

gọi là nghèo. Tauler định rõ rằng “cái nghèo tuyệt đối chỉ có ở tâm người khi người không còn nhớ biết có ai trả gì hay mắc nợ gì của người không ; mà rồi cả đến mọi vật người cũng sẽ quên nốt trong cuộc du hành cuối cùng của cái chết”.

Các Thiên Sư cảm nghĩ đến cái nghèo một cách thiết thực và thơ mộng hơn ; các ngài không gọi thẳng đến sự việc của thế gian. Đây, Thiên sư **Vô Môn**(1) (1183–1260) cảm tác :

*hoa xuân muôn đóa, bóng trắng thu
hạ có gió vàng, đông tuyết rơi ,
tuyết nguyệt phong ba lòng chẳng chấp
mỗi mùa mỗi thú mặc tình chơi*

Và đây lời cảm tác của Thiên sư **Nam Đài Thủ An**

*Nam Đài ngồi tịnh trước lò hương
Cảnh lặng trời ngưng vạn sự buông
Nào phải ngăn lòng hay dứt niệm
Chỉ vì vô sự chẳng gì vương(1)*

Bài thơ này, cũng như bài trên, không ngụ ý tác giả ăn không ngồi rồi, không làm gì khác, hoặc không có gì để làm khác hơn là thường thức hoa đào nở trong nắng sớm, hoặc ngắm vầng trăng bạc dịu hiu ; không, có thể tác giả đang hăng say làm việc, đang giảng giải, đang tụng kinh, đang quét chùa giấy cở như thường lệ, nhưng lòng tràn ngập một niềm thanh tịnh và khinh an. Người Công giáo có thể nói tác giả đang sống ở nơi Chúa. Mọi mong cầu đều xả bỏ hết,

(1) Nguyên văn : Nam Đài tĩnh tọa nhất lô hương
Tuyên nhật ngưng nhiên vạn sự vương (vong)
Bất thị tức tâm trừ vọng tướng
Đô duyên vô sự khả tư lương

không còn một vọng tưởng nào gây trở ngại chi tâm trí ứng dụng dọc ngang, do đó, tâm gọi là tâm “không”, thân họ là thân “nghèo”. Vì nghèo nên họ biết thương thức “hoa xuân”, biết ngắm “trăng thu”. Trái lại, nếu của cải của thế gian chông chất đầy con tim thì còn chỗ nào dành cho những lạc thú thần tiên ấy ? Các Thiền sư quen nói đến thái độ an tâm lập mệnh và cái giàu phi thế tục của các ngài bằng những hình ảnh cụ thể, chẳng hạn như thay vì nói chỉ có đôi tay không, các ngài bảo rằng muôn vật trong đời, nào đèn trắng quạt gió, nào kho vô tận, thật quá đủ lắm rồi. Nhưng Thiền sư Phương Hội ở Dương Kỳ có lần lại đề cập đến ngôi nhà điều tàn của Sư. Ngày kia Sư thượng đường lớn tiếng ngâm thơ :

*“nhà ta phen mái rách toi bời
 “nền trắng một màu tuyết trắng rơi
 “già lạnh toàn thân, lòng vạn mối*

Sư ngừng giây lâu, rồi ngâm tiếp câu kết :

“người xưa nhà chỉ có bóng cây thôi”.

Hương Nghiêm nói đến cái nghèo bực lộ hơn :

*năm trước nghèo chưa thật nghèo
 năm nay, nghèo mới thật nghèo
 năm trước nghèo không đất cắm dùi
 năm nay nghèo dùi cũng không có nốt(1)*

Sau đó có một Thiền sư bình giảng bài kệ nghèo của Hương Nghiêm như sau :

*không dùi không đất chưa rằng nghèo
 còn biết mình nghèo tức “chấp” nghèo*

(1) coi nguyên văn trong luận sáu “Thiền pháp thực tập”, chương II trang 356 và 445.

rốt ráo nghèo là như thế ấy :

bốn lai chưa thấy ai nghèo(1)

Vân Môn không mắc phải tội nghèo, nhưng sư vẫn không đẩy đà gì theo lời sư đáp cho một ông tăng hỏi Sư về gia phong của bản môn : “Đa móp xương lồi”. Sự đẩy đà và phủ phê không bao giờ đi chung với đạo lý, ít ra ở đông phương này. Sự thật thì không hẳn đó là những tư tưởng chống nghịch nhau, nhưng trong hiện tình kinh tế của chúng ta, sự tích trữ của cải tạo nghịch duyên khó thích hợp với những lý tưởng thánh thiện. Có lẽ vì thế mà chúng ta lớn tiếng phản kháng trào lưu duy vật gây ra tình tệ. Nên người Phật giáo đặt lý tưởng sinh hoạt ở chỗ không có gì hết, thậm chí trí và đức cũng không nốt. Nói thế không có nghĩa là Phật giáo khinh miệt những sở hữu ấy, vì còn khinh miệt tức còn bị ô nhiễm, chưa thanh lọc hết ; đã là chân Bồ tát thì cả đến cái thanh tịnh và đạo hạnh còn không chấp đến huống nữa là những nổi hèn yếu nhỏ nhặt của thế nhân ! Chỉ khi nào người Phật tử gạn sạch tất cả thứ ấy mới thật là nghèo, và thô vụng, và trong suốt.

Mục đích của kỷ luật Thiền, nói theo thuật ngữ Phật giáo, là đạt đến trạng thái *không chấp trước*.

Mọi kiến thức đều là của cải, là tích trữ tài sản, còn Thiền thì dạy buông bỏ tất cả vật sở hữu. Đó là cốt thực hiện tinh thần nghèo và khiêm hạ – hoàn toàn gột sạch tâm tưởng tất cả vết cảm nhiễm. Trái lại, học thức khiến con người thêm giàu sang cao ngạo. Vì học tức nắm giữ – “chấp” – càng học càng có thêm, nên “càng biết càng lo, kiến thức càng cao thì khổ não càng lắm”. Xét cùng ra, đó chỉ là “phí

(1) Tác giả bài này là Ku Mu Yuan (Nhật ngữ : Koboku Gen) không nhận diện được là ai. (D.G.)

công bắt gió”. Thiên nhiệt thành tán đồng cái thấy ấy, đúng như **Lão Tử** nói :

Học : ngày càng thêm

Đạo : ngày càng bớt, bớt rồi lại bớt nữa, cho đến chỗ không làm, không làm nhưng không gì mà chẳng làm.(1)

Chỗ đến cuối cùng của “cái bớt” ấy là cái “vô sở chấp, vô sở cầu” tức cái nghèo vậy ; và nghèo, nói một cách khác, tức là “không” – sunyata. Khi tâm hoàn toàn gội sạch tất cả cảm nhiễm chông chất từ vô lượng kiếp thì hiện thực trong trạng thái trần trỗng, không hóa trang, không che đậy. Đó là lúc tâm hiện thực là tâm, tự do, trống không, chân thực, phục hồi lại uy thế nguyên sơ. Đó là lúc thấm nhuần niềm vui, không phải thứ vui có thể bị phá bỏ bất cứ lúc nào bởi cái buồn đối cực, mà là một niềm vui tuyệt đối, một “ân sủng của Chúa” khiến con người “hưởng mọi sự tốt lành trong mỗi việc làm”, một niềm vui không gì bớt được, không gì thêm được, một niềm vui đời đời viên mãn vậy. Vậy, trong Thiên, vô chấp là một khái niệm tích cực, chứ không ngụ ý khiếm khuyết. Phương cách tư tưởng của Phật giáo đôi khi khác hẳn với người Tây phương, nên bạn đọc Công giáo thường rất ngỡ ngàng trước khái niệm “không”, cũng như trước những chủ trương duy tâm duy niệm tuyệt đối ấy. Tuy nhiên, điều cần lưu ý là các nhà huyền học, dầu thuộc Phật giáo hay không, đều đồng ý nghèo là chỗ đến cuối cùng của diễn trình tu chứng.

Trong Công giáo, hầu như chúng ta còn vương nặng ý thức về Chúa dầu rằng ta nói rằng ta sống, ta hành động, ta hiện hữu ở nơi Chúa. Thiên muốn ta xóa bỏ, nếu được, cả

(1) Nguyên văn : vi học nhật ích, vi đạo nhật tổn, tổn chi hựu tổn, dĩ chi ư vô vi, vô vi nhi vô bất vi. (Đạo Đức Kinh)

đến dấu vết cuối cùng ấy của tư tưởng về Chúa. Nên các bậc
thiền đức khuyên ta.

Chỗ nào có Phật chớ đứng lại
有佛處不得住
Chỗ nào không Phật chạy lẹ qua
無佛處急走過

(Triệu Châu)

Tất cả công phu tu tập của chư tăng tại Thiền Đường,
về thuyết cũng như hành, đều đặt căn bản trên “hành động
không công đức” ấy. Nói một cách thơ mộng hơn, đó là

*Bóng trúc quét trên thềm nhà
mà không một hạt bụi dấy lên
Ánh trăng rơi trong lòng nước
mà không dấu vết gì lưu lại.*

Nếu diễn theo lối Ấn Độ bằng thuật ngữ Lão Già, đó
là :

“Tập khí không khác với tâm mà cũng không đồng với
tâm ; dầu bao trùm trong tập khí, tâm vẫn không có tướng
sai khác.

“Tập khí, giống như một chiếc áo do mặt na thức dệt
thành, khuấy lấp tâm không chiếu sáng được, dầu bốn lai
tâm là một chiếc áo vô nhiễm.

“Ta nói rằng a lại da thức giống như hư không, chẳng có
mà cũng chẳng không ; vì a lại da không can dự gì đến có
không hai tướng.

“Do mặt na thức chuyển hóa, tâm gạn sạch hết ô nhiễm,
đó là chứng ngộ, vì từ đây nó thấu triệt tất cả : đó là điều
tôi dạy.

XII. NGÔN NGỮ THIỀN

Sinh hoạt ở Thiền Đường không phải hoàn toàn là chấp tác cần lao, và thâm công án. Ở hình thức nói pháp gọi là “thượng đường”, hay “thị chúng”, còn có sinh hoạt tri thức phần nào như tôi đã giới thiệu qua. Nhưng ngày xưa không có thời “nhiếp tâm” có định kỳ, nên những buổi thượng đường thường được tổ chức trong các ngày lễ, ngày vía, hoặc trong những cơ hội thuận tiện khác như tiếp tân, giải chức, hoặc lạc thành, Cơ hội nào cũng có thể dùng được vậy nhằm mở trí cho những người nhiệt thành cầu chân lý. Những bài giảng, bài pháp, bài phổ khuyến ấy, những nhận xét ngắn, gọn, và sống động ấy đều được ghi lại trong văn học Thiền mà phần lớn thật không chứa đựng gì khác hơn. Tuy chú trương “bất lập văn tự”, Thiền lại đầy văn tự và đầy vần, đầy tràn nữa là khác. Trước khi đưa ra vài bài nói pháp, tôi xin thừa hứng có vài lời về Hoa ngữ, là thứ ngôn ngữ “chở” triết lý Thiền.

Theo thiền ý, Hoa ngữ là thứ tiếng xứng tuyệt cho Thiền; chắc chắn đó là phương tiện diễn đạt ưu tú nhất, ít ra xét ở khía cạnh văn chương. Vì độc âm, nên lời gọn, ý mạnh, một chữ buông ra là vô số nghĩa được gọi lên, thêm vào đó ý lại lơ mơ hóa thành một lợi thế hiển nhiên. Thiền tận dụng tánh chất thiếu thân xác ấy của ngôn ngữ luyện thành một lợi khí nhuệ nhất đặt vào tay chư sư. Không phải Thiền muốn tối nghĩa, muốn đánh lạc hướng, trái lại là khác, nhưng sự thật thì một khi rời khỏi môi, chỉ một tiếng đơn âm thích đáng ấy đủ sống động lên tất cả ý nghĩa, gánh trọn tất cả giang sơn Thiền. Thiền sư **Vân Môn** được coi là một cao thủ của kỹ thuật ấy có tên riêng là “nhất tự quan”.(1)

(1) Nhất tự quan là cửa ải một chữ. Dịch giả xin để nguyên văn lời đáp.

Sau đây vài câu chuyện chỉ rõ Sư cộc lộc đến chừng nào:

Một ông tăng hỏi : “Thế nào là gương báu Vân Môn ?”,
Sư đáp :

– Tổ

租

Hỏi : Trong ba thân Phật, thân nào nói pháp ?

Đáp : – Yếu

要

Hỏi : Người xưa có nói “rõ rồi nghiệp chướng hóa thành không, chưa rõ nợ xưa đành trang trải”.(1) Tôi không biết Nhị Tổ rõ hay chưa rõ.

Đáp : – Xác

確

Hỏi : Thế nào là con mắt của chánh pháp ?

Đáp : – Phổ

普

Hỏi : Thế nào là Đạo ?

Đáp : – Khứ

去

Hỏi : Giết cha giết mẹ thì đến trước Phật sám hối, còn giết Phật giết tổ thì sám hối ở đâu ?

Vì không thể dịch được. Đây thuộc loại câu mà Vân Môn gọi là “tiệt đoạn chúng lưu cú” nghĩa là câu nói chặt đứt tất cả, không lưu lại gì hết, cả đến cái hư vô (D.G.)

(1) Nguyên văn của Huyền Giác : “Liễu túc nghiệp chướng bốn-lai không, vị liễu ưng tu hoàn túc trái”. Cõi Trúc Thiên giới thiệu Chứng đạo ca, Lá Bối 70.

Đáp : — Lộ

露

Hỏi : Sao cha mẹ không khùng không được đi tu ?

Đáp : — Thiển

淺

Hỏi Con không hiểu, thỉnh hòa thượng giảng.

Đáp : — Thâm

深

v.v...

Chỉ một chữ đọc âm, và mọi nỗi khó vượt qua hết. Thiền sư khỏi cần nói quanh co. Nếu trong đời có những người nói thẳng và nói ít, chắc chắn không ai qua Vân Môn, Sư nói thẳng nhất, đáp ngay vào trung tâm, và nói ít nhất, diễn ý không tô điểm rườm rà. Ở điểm ấy, tiếng nói Trung Hoa tỏ ra xứng tuyệt. Ngắn và mạnh, đó là hai ưu thế, mỗi âm đủ là một chữ, đôi khi còn diễn được nguyên câu nữa. Một loạt gồm vài danh từ, không có động từ, không cả liên từ, thường vẫn diễn đạt được một tư tưởng phức tạp. Văn học Trung Hoa tự nhiên đầy đầy những câu trào lộng sắc bén, và ngắn gọn hàm súc. Chữ thì rời rạc, nhưng chắc nịch, và một khi ghép chung vào thì đồ sộ như đá kết, không xi măn. Nó không chìm lìm như một hệ thống, mỗi bộ phận vẫn có một đời sống riêng ; nhưng một khi từng tiếng từng được phát âm lên thì sức tác động chung thật không cưỡng nổi. Hoa ngữ là một tiếng nói thần bí vô song vậy.

Sinh hoạt Thiền vốn thực và thẳng, nên văn học Thiền đầy đầy những câu nói nôm na như nói chuyện. Người Trung Hoa, như chúng ta đều biết, chuộng cái học từ chương cổ điển, hàng học giả và triết gia không thể phô diễn cách nào khác hơn là lối hành văn cực kỳ chải chuốt và trang nhã.

Nên tất cả những gì học thuật cổ Trung Hoa lưu lại cho hậu thế là thứ văn học cổ điển ấy, ngoài ra không đâu có phần văn học bình dân thổ ngữ cả. Về phần này, những gì còn lưu lại từ đời nhà Đường nhà Tống phải tìm trong những bút liệu của các Thiền sư. Thật là một sự trở trêu của định mệnh : những người xưa nay miệt thị văn tự, không dung chữ nghĩa làm phương tiện truyền đạt chân lý, những người chủ trương kêu gọi thẳng đến trực giác để thông đạt, nay bỗng dưng trở thành những người nhận giữ và trao truyền những thổ âm và thành ngữ xưa mà hàng “đại gia chư tử” coi như tầm thường, đáng khinh, thẳng tay loại trừ ngoài cơ thể văn học. Lý do kể cũng dễ hiểu. Đức Phật nói pháp bằng ngôn ngữ của thổ dân, Chúa Ki Tô cũng vậy. Các bản văn Hi Lạp và chữ Phạn (cả đến Pa li nữa) tất cả đều mới được khởi thảo sau này, khi lòng tin bắt đầu phôi pha, và cái học kinh viện gặp nhiều may mắn đạt được cơ sở. Đó là lúc nền đạo sống động trở thành một hệ thống học thuật, nên tất cả cần được phiên dịch lại một cách tinh tế hơn, chải chuốt hơn, nghĩa là giả tạo hơn, câu nệ hình thức hơn. Đó là chỗ Thiền quyết liệt chống đối lại ngay từ ban sơ, và hậu quả dĩ nhiên là ngôn ngữ được lựa chọn ở đây là thứ tiếng nói có nhiều thiện cảm nhất với phần đông dân chúng, nghĩa là thứ tiếng nói đi thẳng vào những trái tim mở ra trong một ánh sáng linh minh sống động mới.

Các Thiền sư, trừ khi thiết yếu, tránh dùng thuật ngữ triết học Phật giáo ; không những vì các ngài chỉ bàn đến những vấn đề thường can dự đến hạng người thường, mà còn sử dụng thứ ngôn ngữ hàng ngày vừa được đại chúng ưa thích, vừa diễn được thân tình nhất chỗ tâm yếu của đạo Thiền. Nên văn học Thiền trở thành kho tàng duy nhất của cổ triết. Ở Nhật Bản cũng vậy, khi Bạch Ẩn phát tâm canh tân Thiền, ngài toàn dùng tiếng nói quen thân của xô chợ

đầu đường, và cả đèn ca dao nữa. Khuynh hướng dùng chữ mới ấy đành là không tránh được trong Thiên vậy, bởi lẽ Thiên là sáng tạo, không thể phô diễn được bằng thứ ngôn ngữ cùn nát, thiếu sinh khí của hàng bác học và mô phạm. Do đó mà cả đến hàng độc giả uyên bác hiện đại về văn học Trung Hoa vẫn không hiểu nổi các bản văn Thiên, và tinh nghĩa Thiên. Nên ở Trung Hoa, văn học Thiên đứng riêng như một biệt loại, hoàn toàn độc lập với khối văn học cổ điển.

Như tôi đã trình bày trước, chánh thức Thiên đã trở thành một sản phẩm của tâm địa Trung Hoa tạo ảnh hưởng độc đáo vào văn hóa Trung Hoa. Nếu ảnh hưởng Ấn Độ còn chế ngự thì Thiên không thoát ra ngoài tinh thần học giải, cơ trí của triết lý Phật giáo – nghĩa là Thiên không phải là Thiên nữa theo nghĩa riêng của tên gọi. Nhiều học giả nghĩ rằng Thiên không có trong cái gọi là Phật giáo cổ sơ, và Phật không phải là người khai sáng đạo Thiên. Nhưng ta nên nhớ rằng nhận định như vậy là hoàn toàn không biết gì hết về bốn chất của tôn giáo, một khi du nhập vào đâu cần thích nghi với tinh thần dân tộc ấy, bằng không sẽ phải mòn mỏi chết dần theo thời gian, chứng tỏ tôn giáo ấy thiếu hồn sống. Thiên, ngay từ sơ khởi, tự nhận là truyền tinh thần của Phật, không truyền văn tự của Phật, thế nghĩa là độc lập với triết lý cổ truyền Phật giáo cùng mọi phương thức nói năng cảm nghĩ, Thiên tự dặt riêng cho mình một chiếc áo tự bên trong cũng như con tằm kéo tơ làm kén. Do đó, chiếc áo ngoài của Thiên mới độc đáo, vừa vận một cách kỳ diệu, không vá vấu, mà cũng không đâu có đường may. Đích thật Thiên là chiếc áo thiêng của truyền thống tâm linh Phật giáo vậy.

XIII. NHỮNG BÀI NÓI PHÁP

Trước khi chấm dứt, tôi không quên đưa ra vài bài pháp trích trong bộ *Cánh Đức Truyền đăng lục* và các bộ Ngũ lục của chư Tổ.

Hòa thượng **Triệu Châu** thượng đường báo tăng chúng:

Như ngọc minh châu cầm nơi tay, người Hồ đến người

如明珠在掌胡來胡

Hồ hiện, người Hán đến người Hán hiện. Lão tăng cầm

現漢來漢現老僧把

một cọng cỏ cho lay động chư một kim thân (Phật) mình

一枝草為丈六金身

cao một trượng sáu ; cầm kim thân (Phật) mình cao một

用把丈六金身為

trượng sáu cho lay động như một cọng cỏ. Phật là

一枝草用佛是

phiền não ; phiền não là Phật.

煩惱煩惱是佛

Một ông tăng bước ra hỏi : (1)

“Phật phiền não cho ai ?”

Sư đáp : “Cho tất cả chúng sanh.”

Hỏi : Làm sao thoát khỏi ?

Sư đáp : Thoát để làm gì ?

*

Có lần Sư nói : “Ca Diếp truyền pháp cho A Nan : quý vị có biết Đạt Ma truyền cho ai không ?”

(1) Thường, sau bài pháp, có cuộc hỏi đáp, hỏi trong phạm vi của bài pháp mà thường vẫn có hỏi ngoài vấn đề.

Một ông tăng bước ra nói : Sao sách sử nói Nhị Tổ (Huệ Khả) nhận được tủy của pháp ?

Triệu Châu nói : “Đừng phỉ báng Nhị Tổ. Đạt Ma dạy rằng người ở ngoài được da, người ở trong được xương, quý vị có biết người cùng tột được gì không ?”

Một ông tăng nói : “Nhưng ai cũng biết có người nhận được tủy mà ?”(1)

Sư vận lại : “Ông ta chỉ được da thôi. Với tôi, tôi cảm nói đến tủy”.

– Thế nào là tủy ?

– Hỏi thế đủ biết một mảy da ông cũng không vớt vát được.

– Hòa thượng thật chí thâm. Có phải đó là chỗ lập cước rốt ráo của hòa thượng không ?

– Ông biết có người không chấp nhận ông không ?

– Nói thế tức có người khác lập cước khác hơn.

Sư hỏi : Ai là người khác ?

Ông tăng vận lại : Ai chẳng phải là người khác ?

– Ông muốn nói gì tùy thích.

*

* *

Các bài pháp đều như vậy đó, ngắn và gọn, khiến người bàng quan không hiểu gì hết, hoặc thấy toàn vô nghĩa. Nhưng đối với Thiền, tất cả những nhận xét ấy thật đã phơi diễn chân lý một cách rõ nhất, và thẳng nhất. Một khi không viện đến những phương thức hợp lý thông thường, nhưng vì

(1) Cõi luận bốn, chương Bồ Đề Đạt Ma, trang 299.

nhu cầu phải nói lên những cảm nghĩ diễn ra tận thâm tâm, và các Thiền sư không thể diễn cách nào khác hơn là tối nghĩa và tượng trưng làm choáng vảng người sơ cơ. Dầu vậy, chính các Thiền sư vẫn đầy ưu ái và nhiệt tâm ; và nếu ông có lời trách móc xa xôi nào khi bị la quở là tức thì ba chục hèo sẽ giáng xuống đầu ông.

Sau đây là vài bài pháp của hòa thượng **Vân Môn**.

Sư thượng đường nói :

Quý ông khá tìm ra con đường vào. Chư Phật nhiều

汝若相當去且覓箇入

như vi trần nằm dưới gót chân các ông, Ba tạng

路微塵諸佛在爾腳跟

thánh giáo nằm trên đầu lưỡi các ông. Không gì

下三藏聖教在爾舌頭

bằng ngộ là xong hết.

莫如悟去好

Quý hòa thượng, chớ nghĩ nhảm. Trời là trời,

和尚子莫妄想天是天

đất là đất, non là non, nước là nước, tăng là

地是地山是山水是水僧是僧

tăng, tục là tục.

俗是俗

Giây lâu sau, Sư tiếp : “Mang ngọn núi Tu Di

良久雲與我拈面按山來看

vào đây ta coi thử !”

Có lần Sư nói : “Bồ Tát Văn Thân vô cớ biến thành một cây gậy gỗ”.

Nói xong, Sư đưa gậy vạch đất, tiếp : “Chư Phật nhiều như cát bụi hợp lại ở đây nói đủ thứ chuyện vợ vẩn”(1)

Rồi Sư hạ đường.

*

* *

Ngày kia, như thường lệ, Sư thượng đường để nói pháp. Một ông tăng bước ra, vái lạy, bạch : “Xin hòa thượng một lời đáp”. Sư gọi lớn : “Chư tăng”. Tăng chúng ngoái đầu nhìn vào Sư. Sư hạ đường.

*

* *

Có lần Sư thượng đường, im lặng giây lâu, một ông tăng bước ra, vái. Sư hỏi : “Sao chậm vậy ?” Ông tăng toan đáp thì Sư mắng càn : “Rõ là phường bị gạo”.

*

* *

Đôi khi bài pháp của Sư còn đầy vẻ thất kính đối với đấng Giáo Chủ. Như có lần Sư nói : “Vua Tự Tại Thiên và lão thầy già Thích Ca đứng trước sân bàn về Phật giáo. Sao mà rộn vậy ?”

*

* *

Lần khác, Sư nói :

“Những điều tôi nói lên từ trước đến giờ rốt cuộc là gì ? Hôm nay, không đành lòng được, tôi lại phải nói với các ông một lần nữa. Trong thế giới cao rộng như thế này, có gì làm chướng ngại hoặc ràng buộc các ông ? Nếu có cái gì, dầu nhỏ

(1) Chuyện vợ vẩn : nguyên văn là cát đẳng.

như mũi kim, nằm trên đường ông, hoặc chặn bước ông, hãy gạc qua bên cho tôi. Ông bảo thế nào là Phật, thế nào là Tổ ? Thế nào là núi sông đại địa, là mặt trăng mặt trời, ngôi sao ? Thế nào là bốn đại, là năm uẩn ? Tôi nói thế, chẳng qua chỉ là lời nói của một lão bà ở một cô thôn. Nếu tình cờ tôi gặp phải một vị nào tinh thâm nghe tôi dạy các ông như vậy ắt ông ta nắm lấy chân tôi ném xuống thang. Ông ta có gì trách cứ được không ? Dầu sao, sao như thế được ? Các ông chớ vì lời tôi nói mà bị kéo, hoặc phiền trách vắn vơ. Trừ phi quý ông thấu đáo tất cả, bằng không, không bao giờ làm thế được. Hề quý ông có tình chấp vào lão tăng là sa đọa mất, và gãy chân ngay. Dầu vậy, tôi có gì đáng trách không ? Vậy thì có vị nào muốn biết một đôi điều của tông môn tôi không ? xin ra đây để tôi hỏi thử. Sau đó mới có thể hỏi đầu, và dọc ngang khắp thế giới, đông tây tùy thích”.

Một ông tăng bước ra, toan mở miệng hỏi thì Sư đưa gậy đánh vào mũi, rồi hạ đường.

*

* *

Ngày kia, Vân Môn vừa vào Đạt Ma đường thì nghe tiếng chuông, Sư nói :

“Thế giới rộng như thế kia sao nghe

世界恁麼廣闊因

chuông lại mặc áo thất điều vào ?”(1)

甚向鐘聲裏披七條

*

* *

(1) Thất điều là áo tu ghép làm bảy miếng mặc tiếp khách, cũng gọi là “nhập chúng y” (D.G.)

Lần khác, Sư chỉ nói : “Đừng thêm sương trên tuyết. Hãy giữ mình. Trân trọng”. Rồi bỏ đi.

*

* *

Có lần Sư bảo : “Coi kia, Phật điện chạy tuốt vào Tăng đường”. Rồi sau đó, sư thêm : “Người ta đánh trống ở Lạc Phố còn ở Triệu Châu người ta vũ”.(1)

*

* *

Sư ngồi yên trên ghế, trước tăng chúng, giây lâu nói : “Mưa mai thế này, không một ngày nắng ráo !”

*

* *

Có lần khác, Sư Nói : “Coi kia, không còn gì là sinh khí hết”. Nói xong, Sư làm như té, hỏi : “Hiểu không ? Không hiểu thì hỏi cây gậy này nó dạy cho”.

*

* *

Hòa thượng **Dương Kỳ Phương Hội**, một cao tăng ở đời nhà Tống, từ lúc thượng đường không nói gì, giây lâu sư phá ra cười ha hả, rồi bảo : “Gì vậy ? Thôi, trở về trai đường uống trà đi.”

*

* *

Cùng chính Sư ngày nọ thượng đường, tăng chúng hội đủ. Sư không nói gì, ném cây trụ trượng ra xa, rồi bất thần nhảy xuống ghế. Tăng chúng toan giải tán bỗng nghe tiếng

(1) Nhân danh còn nghi vấn. (D.G.)

Sư gọi : “Chư vị !”. Mọi người xây mặt lại, Sư bảo : “Đẹp cây trụ tượng đi !”. Rồi Sư bỏ vào phòng.

*

* *

Hòa thượng **Được Sơn** gần đây không thượng đường nên viện chủ thỉnh Sư cho tăng chúng nghe một lời pháp. Sư bảo : “Được, đánh trống lên”. Tăng chúng hội lại chờ nghe ; Sư bỏ vào phương trượng. Viện chủ theo vào hỏi : “Hòa thượng hứa nói pháp sao không nói tiếng nào ?” Sư đáp : “Pháp (kinh) thì đã có pháp sư chuyên môn giảng, luận thì đã có sư chuyên môn giảng. Ông trách tôi nỗi gì ?”

*

* *

Hòa thượng **Pháp Diễn** ngày kia thượng đường, cảm lạnh. Sư hết nhìn bên trái lại nhìn bên phải, rốt cùng giờ cao cây gậy lên, nói : “Chỉ dài một thước mộc”. Rồi Sư hạ đường, không giảng gì thêm.

*

* *

Những đoạn trích dẫn trên của Triệu Châu, Vân Môn, và đôi vị khác đủ cho bạn đọc quen với những bài nói pháp ở Thiền viện dành cho tăng chúng làm món ăn tinh thần, hoặc siêu tinh thần. Bản văn thường ngắn gọn như vậy. Chư sư không hoài công giải thích Thiền, một phần vì Thiền thoát ngoài mọi luận giải của cơ trí, và nhất là giải thích không đưa đến kết quả cụ thể và bền chắc nào trong việc xây dựng tâm đạo cho môn nhân. Nên những nhận xét, phê phán của chư sư tự nhiên phải cộc lốc như vậy ; lắm khi các ngài còn không thêm phí lời biện luận hoặc thuyết trình, mà chỉ giờ lên cây trụ tượng, hoặc cây phật tử, hoặc hét, hoặc tụng, và đó là tất cả những gì tăng chúng thọ giáo được

ở chư sư. Mỗi sư dường như có thủ đoạn riêng mình chứng chân lý Thiên ; chẳng hạn như Lâm Tế thì hét, Đức Sơn thì hò, Câu Chi thì một ngón tay, Pimo (?) thì cây chĩa, Hòa Sơn thì đập trống, v.v... Ta không khỏi ngạc nhiên một cách thích thú trước bao nhiêu phương pháp mẫn nhuệ, cái nào cũng kỳ đặc, cũng thiện xảo, cũng độc đáo, và cái nào cũng nhằm thúc đẩy học tăng đạt đến một cái thực như sau, một cái thực hiện lộ dưới vô số hình trạng trọng thể gian cho vô số người lãnh hội khác nhau tùy căn cơ và hoàn cảnh.

Nói tóm lại, Thiên, trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân ; nếu trong đời này có cái gì gọi được là triệt để duy nghiệm, cái ấy là Thiên. Không một vốn liếng sách vở nào, không một vốn liếng học hỏi nào, không một vốn liếng trầm tư mặc tưởng nào nặn ra được một Thiên sư. Cuộc sống cần được nắm lấy trong dòng luân lưu ; chận đứng nó lại để quan sát nó, để phân tách nó, là giết chết nó để ôm lấy một thấy ma lạnh. Nên mọi sự việc ở Thiên Đường, và mọi chi tiết ấn định trong Thanh Quy, đều được sắp đặt chu đáo nhằm nâng khái niệm trên lên tuyệt độ hiệu năng. Địa vị duy nhất Thiên Tông duy trì giữa các trường phái Đại Thừa khác ở Tàu và Nhật suốt dòng Phật giáo sử ở Đông Phương này chắc chắn là do ở tổ chức độc đáo ấy của bản môn gọi là THIÊN ĐƯỜNG.

LUẬN TÂM

MƯỜI BÚC TRANH CHẶN TRÂU

Trong bài luận này, tương đối rất ngắn, xếp vào loại phụ lục, tác giả giới thiệu qua ý nghĩa của đề tài, rồi dịch mười bài thơ chẵn trầu, thuộc loại Thiên Tông.

Dịch giả chưa tìm được nguyên bản chữ Hán của mười bài thơ ấy. Không thể tắc trách dịch qua một bản dịch, vậy trong khi chờ đợi, hoặc giả duyên may sẽ được một độc giả cao minh nào giúp cho tài liệu ấy, tôi xin thay thế bằng một bài thơ của chính dịch giả.

T.T.

Phước Châu Đại An hỏi :

– Tôi khao khát hiểu pháp Phật, đó như cái gì ?

Bách Trọng đáp : Hết như cười trâu tìm trâu

*

Hỏi : Hiểu rồi thì như thế nào ?

Đáp : Như người cười trâu về nhà.

*

Hỏi : Rồi làm sao giữ cho trước sau khế hợp ?

Đáp : Như người chăn trâu cầm roi giữ trâu mình đừng phạm đến lúa mạ của người.

(Truyền đăng lục, quyển 9)

THẬP MỤC NGƯU ĐỒ là mười bức tranh chân trâu. Tranh ra đời từ triều đại nào, dưới ngọn bút lông nào, khó mà tra cứu cho đích xác được. Điều chắc chắn là tranh có từ xa xưa lắm, ban đầu chỉ có sáu bức, sau thất lạc luôn. Mãi đến từ đời nhà Tống, thế kỷ XII, nhiều bộ tranh mới bắt đầu xuất hiện từ các tông lâm, thiền viện, phản ánh nhiều khuynh hướng khác nhau trong sự tu tập. Như vậy là không phải chỉ có một bộ, mà nhiều bộ “mục ngũ đồ” khác nhau, tất cả đều được nhuần tinh thần Phật giáo Bắc Tông. Trong số ấy hiện nay được truyền tụng nhất là tranh của hai họa sĩ áo nâu **THANH CƯ** và **QUÁCH AM**.

Tuy có nhiều bộ tranh, nhưng bộ nào cũng như bộ nào, đều có 10 bức, mỗi bức có một bài tụng bằng thơ tứ tuyệt, và một bài chú giải bằng văn xuôi. Đó là về hình thức. Còn về tinh thần thì tranh tuy xó nhiều, nhưng có thể xếp thành hai loại : loại tranh theo khuynh hướng Thiền Tông. Trong mỗi loại, tranh vẽ sai khác hết nhau, nhưng bài tụng và bài chú riêng cho mỗi loại vẫn không thay đổi.

A. TRANH ĐẠI THỪA

1. TRANH

Tranh Đại Thừa vẽ con trâu đen. Lăn lượt qua từng bức họa, trâu đen trở trắng lán lán, trắng từ trên đỉnh đầu, lán lán xuống mình, rồi chót đuôi.

Đó là tượng trưng cho phép tu TIỆM. Theo phép tu tiệm thì phải rất nhiều công phu mới tiến đến được tung nấc thang ngộ ; nhờ công phu, ái tâm vọng lẫn hối hận được trần cấu mà sáng lần lên, cũng như nhờ được diu dắt mà con trâu hoang lần ngày chầy thẳng thuận thực lần, và trắng, lần lớp da đen dơ dáy :

Nhứt cứu công thâm thí chuyển đầu

Diên cuồng tâm lực TIỆM điều nhu

(Công phu chầy thẳng mới quay đầu

Tâm loạn lần hồi chịu thuận nhu)

Còn về thứ lớp thì bộ tranh Đại Thừa nào cũng mở đầu bằng bức học vị mục (chưa chẵn) vẽ con trâu hoang, và khép lại : bức họa sang dẫn, vẽ một vòng tròn tượng trưng cho Viên Giác. “Song dẫn” là dứt được hết là cả hai : trâu và mục đồng, tâm và cảnh, dứt được hết là hiển hiện ánh Chơn Như lung linh trong màu cỏ nội hoa ngàn :

Nhơn ngưi bất kiến yếu vô tung

Minh nguyệt quang hàn vạn tượng không

Nhược vấn kỳ trung đoan đích ý

Dã hoa phương thảo tự từng từng

nghĩa :

Người trâu chẳng thấy biệt mù tâm

Trăng sáng soi trùm muôn tượng không

Vì hỏi vì sao đoan đích ấy

Um tùm cỏ nội với hoa đồng

Chúng ta có thể thưởng thức vài bộ tranh chân trâu loại Đại Thừa này trong cuốn Judo International của Liên đoàn Nhu Đạo Pháp quốc, do Jagarin sao lục lại và có dịch luôn cả bài tụng và chú ; trong Phật Học Tinh Hoa của giáo sư

Nguyễn Duy Cần (phần phụ lục) ; trong pho sách cổ “Mục ngư đồ” bằng chữ Hán tại thư viện chùa Xả Lội ; trong tập “Học làm Phật” của thầy Trường Lạc (chùm Linh Chương ân hạnh, 1964) *trong ấy có đủ mười bài thơ chấn trâu Đại Thừa, vừa nguyên tác vừa bản dịch của Tuệ Nhuận.*

II. NỘI DUNG

Đề tài chung của các loại tranh chấn trâu là đường lối tu tập. Đường lối tuy nhiều, song không ngoài việc bắt tâm. Nên thập mục ngư đồ có thể coi như là lời giải đáp cho câu hỏi trong kinh Kim Cương :

“Vân hà hàng phục kỳ tâm ?”

(làm sao làm chủ được cái tâm ?)

Tâm ở đây là con trâu. Vì có trâu nên có mục đồng. Vì có tâm nên có cảnh. Tất cả cố gắng của Đại Thừa đều nhằm vào sự “cột” trâu, tức là “điều tâm” vậy. Tâm là con trâu hoang. Muốn trị nó phải dùng những biện pháp mạnh, như đánh bằng roi, xỏ mũi bằng giây lòi tới v.v... cũng vậy, muốn trị tâm, cần quy y, giữ giới cấm, phát tâm bồ đề v.v.... Lâu ngày chầy tháng, trâu trở nên thuần thực, tâm trở nên điều hòa. Đó là bước đầu, diễn tả bằng năm bức họa đầu ; “vị mục, sơ điều, thọ chế, hồi thủ và tuần phục”. Đó là giai đoạn của GIỚI vậy, mở đường cho ĐỊNH phát sanh trong giai đoạn kế.

Trong giai đoạn này, tâm đã tuần phục, khỏi phải chấn giữ. Tâm đã định, không gặp gì chướng ngại.

Tâm định là ngã chấp hết, song vẫn còn pháp chấp.

Đó là bước tu chứng của hàng tiểu thừa (thanh văn và duyên giác) diễn đạt bằng hai bức họa “vô ngại” và “nhiệm văn”.

Cần đi thêm bức nữa, khai thác HUỆ giác đến chỗ TÂM vô TÂM :

“Nhơn vô tâm, ngưi diệc vô tâm”.

Đến đây mới phá được pháp chấp : pháp cũng không, mã ngã cũng không, trâu cũng mất mà người cũng mất, cảnh cũng quên mà tâm cũng quên. Trước hết trâu mất còn người. Rồi người cũng mất luôn. Đó là cảnh giới của Bồ tát, diễn tả bằng hai bức họa “tương vong” và “độc chiếu” :

“tâm cảnh song vong nãi thị chơn pháp”

Từ đó, đi thêm bước nữa vào cảnh giới Như Lai, không nói được nên lời, mà chỉ có thể hình dung bằng một vòng tròn : Viên Giác. Đó là ý nghĩa của bức tranh chót (song dẫn) khép lại quá trình tu chứng theo TIỆM GIÁO, đi từ giới đến định và huệ, từ thanh văn, duyên giác đến bồ tát, Phật, từ hữu tâm đến tâm và vô tâm, từ chỗ tất cả đều có đến nhân pháp đều không v.v... *Đó là vô dư Niết Bàn.*

Tóm lại, “Thập mục ngưi đồ vẽ lại quá trình công phu của người học đạo, trước hết tự thắng bản năng mình, sau đến tự tri, cuối cùng chỉ để tự tại thôi (être simplement). Cái vòng tròn cuối cùng (tranh 10 : song dẫn) tượng trưng sự đoạn tuyệt với tất cả những nếp suy tư của chúng ta, cắt đứt một trạng thái ý thức và hiện hữu mà thường chúng ta không được biết”.

(J.L.Jagarin : Le Judo International)

B. TRANH THIÊN TÔNG

I. TRANH

Tranh Thiên Tông có loại vẽ con trâu đen, có loại vẽ con trâu trắng. Trâu trắng là ý nói “bạch ngưi xa”, xe trâu trắng,

tức là Phật thừa. Đạo Phật có ba thừa -- ba cỗ xe -- la xe dê, xe nai và xe trâu (thường) chở các hàng thanh văn, duyên giác và bồ tát ra khỏi nhà lửa mà thành đạo. Tuy nhiên, ba thừa chỉ là phương tiện giả lập lên, nhưng hóa thành, nhưng pháp môn tiếp dẫn dùng cho người kém khi lực. Đối với hạng thượng căn chỉ một thừa thôi -- Phật thừa -- trực tiếp đưa người vào cảnh giác. Phật thừa là “bạch ngưu xa”. Bạch ngưu xa, chính là cái tâm đại giác viên mãn của Phật Thiên Tông chủ trương trực tiếp thành Phật là vậy.

Tuy nhiên, lý thuyết là lý thuyết, loại tranh vẽ trâu trắng vẫn hiếm hoi, ít được thưởng thức bằng loại tranh vẽ trâu đen, rắn rỏi, mộc mạc, gần cuộc sống hơn.

Dầu trắng hay đen, con trâu Thiên đều giữ nguyên vẹn một màu lông qua các giai đoạn biến chuyển. Đó là phép tu ĐÓN. Đón giáo dạy rằng người ta thành Phật là thành ở nội tâm, “hoạt nhiên” mà thành, không phải thành lần hồi, theo cấp bậc ; xưa nay chưa hề có Phật cấp bậc bao giờ,(1) nên người ta hoặc là Phật, hoặc không là Phật, chứ không thể xuyt thành Phật, Phật chút chút, lai rai được.

*

* *

Còn về thứ lời thì tranh Thiên Tông nào cũng mở đầu bằng bức họa *tầm ngưu* vẽ một chú mục đồng đi tìm trâu (trâu không có trong hình) và khép lại bằng bức họa *nhập triển thủy thủ* (buông tay vào chợ) vẽ một nhà sư trộn lẫn cùng thế tục.

Riêng về cái vòng tròn Viên Giác nằm ở bức họa thứ 10 của Đại Thừa, qua bên thiên Tông lại thụt lùi về hàng thứ 8, mà đề là *nhơn ngưu cầu vong*, nghĩa là trâu và người đều

(1) Bốn lai vô thứ đệ Phật. (Hy Vận)

quên. Bảng đối chiếu sau đây cho ta thấy sự sai khác nhau giữa hai loại tranh, về hình thức cũng như về nội dung :

TRANH ĐẠI THỪA

1. Vị mục : *chưa chần*
2. Sơ điều : *mới chần*
3. Thụ chế : *chịu phép*
4. Hồi thủ : *quay đầu*
5. Tuân phục : *vâng chịu*
6. Vô ngại : *không ngại*
7. Nhiệm vận : *thả hồ*
8. Tương vong : *cùng quên*
9. Độc chiếu : *soi riêng*
10. Song dẫn : *dứt cả hai*
(Về vòng tròn)

TRANH THIỀN TÔNG

1. Tâm ngư : *tim trâu*
2. Kiến tích : *thấu dấu, kiên*
3. Kiến ngư : *thấy trâu*
4. Đắc ngư : *được trâu*
5. Mục ngư : *chăn trâu*
6. Ky ngư quý gia : *cỡi trâu về nhà*
7. Vong ngư tồn nhơn : *quên trâu còn người*
8. Nhơn ngư câu vong : *người trâu đều quên* (Về vòng tròn)
9. Phán bốn hoàn nguyên : *trở về nguồn cội*
10. Nhập triển thù thủ : *thông tay vào chợ*

Chúng ta có thể thưởng thức loại tranh này tại trụ sở Tam Tông Miếu, đường Cao Thắng, Sài Gòn ; tranh vẽ lớn trên tường bằng sơn dầu, tại chánh điện ; tuy nét bút thiếu cổ kính, tranh cũng phản ánh phần nào cái thiền phong ngay trước.

Ngoài ra, chúng ta có thể tìm xem nhiều loại khác trong các tác phẩm sau đây của hội Phật học Luân Đôn, do giáo sư Thiền học Suzuki biên soạn :

- The Ten Oxherding Pictures,
- Manual of Zen Buddhism,
- Essays in Zen Buddhism, First Series.

Còn một loạt tranh khác, rất cổ kính, in bằng một bản, do Paul Reys sưu tập trong tác phẩm Zenflesh Zen bones

(Thiền cốt Thiền nhục), xuất bản tại Nhật (Ed. Charles E. Tuttle co – Rutland Vermont – Tokyo Japan – 1957). Chính từ tác phẩm này chúng tôi trích in lại mười bức họa sau đây.

II. NỘI DUNG

cũng như ở hầu hết các pháp môn khác, vấn đề đặt ra cho Thiền vẫn là sự “hàng phục kỳ tâm”. Tâm của Đại Thừa là ngã tướng. Đến Thiền thì cái ngã được thu hẹp thành cái niệm. “Tôi tư duy, tức có tôi”. Niệm là ý nghĩ, tư duy, là intellect, được coi là phần tử cốt cán của cái “tôi”. Nên Thiền dạy vô niệm, dạy cắt đứt suy tư, bất cứ suy tư gì :

vô niệm : niệm tức chánh

hữu niệm : niệm thành là

(Pháp bửu đàn kinh)

Do đó Thiền kỵ lý luận, không giảng dạy, thường chỉ ngậm miệng quên lời, thảng có nói thì thường chỉ nói bằng lối phi lý luận. Trong quá trình phân phái của đạo Phật, Thiền quả là lát búa cuối cùng của Đại Thừa đập vào óc thông minh mà loài người chúng ta hằng tự phụ.

*

* *

Trong hệ thống các pháp môn, Thiền là đốn giáo, chủ trương thấy được tánh là tức khắc thành Phật, tại đây và ngay ở phút giây này.

Tuy nhiên, pháp môn nào cũng có tu và có chứng. Chứng là một biến cố đột ngột, ngoài thời gian. Đó là một sự thật quá ư thật, như tiểu sử nhiều thiền tổ đã chứng rõ. Tuy nhiên, cũng vẫn những tiểu sử ấy còn cho ta thấy trước khi được đốn ngộ, hầu hết các tổ, và trước hết là Phật Tổ, đều trải qua nhiều đoạn đường dọ dẫm rất gay go. Như vậy là sự

tụ tập và phải đạt trong chiều thời gian mà đi đến lần hồi vậy, hay nói một cách khác : **tu thì tiệm mà chứng thì đốn.**

*

* *

THẬP MỤC NGƯU ĐỒ của Thiền tông cũng ghi lại bước tiến từng bậc ấy trong thời gian và không gian.

Chúng tôi xin trình bày bước tiến ấy theo ba đoạn đường: sai tâm bắt tâm – tâm vô tâm – bình thường tâm.

1. SAI TÂM BẮT TÂM

Chú mục đồng đi tìm trâu (tranh 1). Tìm ở đâu ? Đâu cũng là hoang vu, là rừng rậm, là nẻo dọc đường ngang, chỉ có tiếng ve kêu rộn rã đầu cành.

Rồi chú thấy dấu chơm trâu (tranh 2), thấy thân trâu (tranh 3). Thì ra trâu có trốn đâu, tại chú không thấy đó thôi. Trâu vẫn đứng đó một mình, tự thuở nào, đôi sừng lăm liệt, mũi đụng mây xanh.

Rồi chú chụp lấy trâu (tranh 4), rồi xỏ mũi, cột cổ, đập đánh, canh chừng không rời mắt, quyết đông mảnh để mà chiến thắng. Lăn lăn trâu thuần tánh ngoan ngoan theo chú như bóng theo hình (tranh 5). Rồi chú cưỡi trâu về nhà, miệng thổi sáo, hát lyy lo, lòng vui không nói được (tranh 6 : ký ngưu quy gia).

*

Cưỡi trâu về nhà là cưỡi tâm về chỗ ban sơ.

*

Người ta đi tìm tâm vì trong đôi giây phút khác thường nào đó, người ta đâm ngờ bản thân mình, cũng như ngờ những điều mắt thấy tai nghe. Có nghi mới có tìm. Có tìm ắt gặp

dấu. Gặp dấu trong kinh sách, và nhất là trong những phút trống trải, cảnh vắng, đêm tàn, trí óc nhẹ suy tư, con người bỗng đứng như đối diện với chính mình trong một niềm đau thương và kỳ thú khó nói.

Thế là bắt được dấu, con người phần mới đi tinh tâm. Đó là giai đoạn cầu. Ngoại cầu là “khiến Phật đi tìm Phật, sai đi bắt tâm” (Hy Vận). Tâm ở đâu mà bắt ? Thứ coi : lần lượt qua sáu bức họa, ta thấy khoảng cách giữa trâu và người chẵn trâu cứ thâu ngắn lại mãi cho đến rốt cuộc người chẵn trâu ngồi hẳn trên lưng trâu, trâu với người nhập làm một. Vậy nên hỏi rằng tâm ở đâu chẳng khác nào hỏi trâu ở đâu trong khi chính ta đang cưỡi trên lưng trâu. Ta đã đuổi bắt tâm khắp đó đây, rốt cuộc mới nhận ra rằng tâm ở nơi ta ; ta chỉ cần dừng bước lại là nó hiện liền trước mắt, và sự vật hiện nguyên hình trong ánh sáng mới lạ.

Dừng bước lại : ai ngờ đâu cái việc làm hết sức là vô vi ấy lại có một thần lực nhiệm màu có thể thay đổi cả cuộc diện của một kiếp người, cả một lớp người. Nếu thỉnh thoảng loài người chúng ta biết dừng chơn lại vài phút, ngồi im một chỗ vài phút – vài phút thôi – thì khuôn mặt của thế gian này chắc không đến đổi quá nhẵn nhịu như ngày nay.

2. TÂM VÔ TÂM

Tuy nhiên, còn tâm là còn cảnh. Còn cảnh thì còn “xúc cảnh sanh tình”. “Tình sanh thì trí cách”. Tâm, cảnh, tình kết dính vào nhau trong cái thế liên hoàn, cái vòng tròn duyên gây ray rứt, mâu thuẫn.

Đạo không mâu thuẫn. Thiền là “bất nhị pháp môn”, không hai mà cũng không một.

Mâu thuẫn là do tâm, do niệm.

Ta niệm vì ta tưởng rằng mình thiếu một cái gì, nên đi

tìm ở ngoài mình để đắp vào. Thiên dạy rằng ta không thiếu gì hết, tự đời thuở nào ta vốn là tròn đầy, ngàn trước, ngàn sau. Ta không thiếu. Trái lại ta có dư : cái hại là ở đó. Ta dư đủ thứ do niệm bày ra, do suy tư vẽ vời thêm, đủ thứ. Những cái dư ấy, gọi chung là vô minh. Vô minh vốn không thật, nên không ai hoài công mà trừ nó bao giờ, mà chỉ cần tự tri tự giác thôi. Tự biết được “con người thật” của mình thì vô minh tan mất, như bóng tối tan trước vầng dương. Phật dạy trong kinh Viên Giác :

tri huyễn tức ly

ly huyễn tức giác

là vậy.

Cũng vậy, khi sư **Huệ Khả** ra mắt tổ **Đạt Ma** xin pháp an tâm, Tổ dạy : Người đem “tâm” lại đây cho ta “an” cho. Sư lynch quỳnh hồi lâu, sau đành thú thiệt : Con tìm mãi mà không thấy được tâm. Tổ dạy : Thầy đã “an” rồi cái “tâm” của con đó.

Như vậy, cái việc mà ta quen gọi là phá vọng không còn là một việc làm nữa – nếu không nói là một việc làm **VÔ VI** – mà xét cùng ra chỉ là một sự nhận thức thôi, một *prise de conscience* – nhận thức tánh Phật bổ lai ở trong ta.

Vậy, sau giai đoạn ngoại cầu, tiếp theo là giai đoạn tự tri giác. Tự tri không phải bằng suy niệm mà bằng dứt niệm; dứt niệm bằng những phép tu tập rất vô vi, như tịnh quán chẳng hạn. Bằng tịnh quán, con người *thấy*, – xin nói rõ là *thấy*, là kiến, là tri kiến, chứ không phải là học, là nghĩ, hay nghe nói, (tất cả bí quyết của sự chứng ngộ đều nằm ở chữ *thấy* đó) – thấy tâm không thật, thấy người không thật.

Thấy tâm không thật thì tâm dứt : trâu quên (tranh 7 : vong ngư tổn nhơn).

Thấy người không thật thì người quên nốt (tranh 8 : nhơn ngư câu vong).

Người và trâu đều quên, thì tự lòng đất đông mảnh vọt lên mặt trời huệ, tượng trưng bằng cái vòng tròn Viên Giác (tranh 8). Đó là Tâm vô Tâm. “Biết cái tâm là không tâm, ấy là hiểu suốt đạo Phật”.

Sau đây, chúng tôi xin mượn lời giáo sư Thiền học Suzuki đóng lại đoạn này :

“Đứng về mặt tâm lý, giác là vượt ra ngoài vòng ràng buộc của bản ngã”.

“Về mặt lý luận, giác là viên dung có và không”.

“Về mặt siêu hình, giác là trực ngộ được cái lẽ tự tại là luân hồi, luân hồi là tự tại”.

3. BÌNH THƯỜNG TÂM

Thiền cho rằng vô tâm chưa phải là đạo, mà còn phải qua một quan ải nữa :

Mạc vị vô tâm vân thị đạo

Vô tâm do cách nhứt trùng quan.

Trần Thái Tôn

Thật vậy, trong đêm cuối cùng, khi đức Phật ngồi ở cội bồ đề, Ngài lần lượt xuất và nhập ba tầng cảnh giới tâm linh (dục giới, sắc giới, vô sắc giới) tức là ngài còn phải thức tỉnh dậy nữa, nhờ ánh sao mai, để mà trở về với ý thức bình thường. Từ trạng thái “nhơn cảnh câu bất đoạt”, Ngài phải trở về trạng thái “nhơn cảnh cân bất đoạt”(1) để trả lại tất cả cho cuộc sống thường nhiên.

(1) Cảnh và người đều giữ nguyên. Chữ của Thiền Lâm Tế trong pháp “tứ liệu giản”.

Trở về là trở về với trời đất, với muôn sinh, với nguồn sống vô tận ở trong ta và ở ngoài ta, trở về để như mọi người, “thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước”.

* **Trở về với trời đất.** – Trở về với trời đất với Pháp giới : đó là ý nghĩa của bức họa số 9, đề “Phân bốn hoan nguyên”, và vẽ cảnh lá rụng về cội, nước chảy về nguồn.

Từ thuở nào, con người vố là thanh tịnh, vốn là không, nên Thiền khởi phải làm gì hết, chỉ cần thấy tánh là được trở về để mà nhập cuộc.

Nhập cuộc là nhập vào cái trật tự tự nhiên không thi không chung của trời đất.

Trong trật tự ấy, chúng sanh là một pháp vô tâm nên vô sự. Viên sỏi bên đường là một pháp vô sự nên vô vi. Muôn pháp đều vô vi mà bình đẳng nhau trong Pháp giới vô ngại: nước chảy, hoa trôi, trăng lên, gió mát. Muôn vật đều vô ngại nên tự tại, không phải tự tại ở Niết Bàn, không phải tự tại trong phiền não mà tự tại trong KHÔNG : Niết Bàn và phiền não chỉ là trò ảo thuật của tâm. Trong trạng thái KHÔNG ấy, những danh từ thánh phàm phải trái, tình mê, đều mất nghĩa, tất cả đều là đại đồng, ứng hóa từ một giác tánh, nên

Nhứt thiết không Niết Bàn

Không có Niết Bàn Phật

Không có Phật Niết Bàn

(Lãng già)

TẤT CẢ là MỘT. MỘT là TẤT CẢ.

Một hạt bụi chứa đủ ba ngàn thế giới. Ba ngàn thế giới là một hạt bụi : đều là KHÔNG.

“Có thì có tự máy may,

“Không thì cả thế gian này cũng không.

“Nhìn xem bóng nguyệt giòng sông

“Ai hay không có có không là vậy.

(Huyền Quang tôn giả)

Đó là cái thấy của hàng bồ tát “quan tự tại”, nghĩa là quán đến chỗ cùng tột và tuyệt đối của sự vật.

* **Trở về với thế tục** – Dưới lớp áo của thế tục, đạo sĩ trộn lẫn vào cát bụi của tình đời. Vả, cát bụi không thấy là bợn dơ nữa, mà chỉ còn là một diệu dụng, như hàng sa diệu dụng khác, của Giác Tánh Bồ Đề. Đạo sĩ không phải là Phật, là Bồ Tát, mà chỉ là một người thường, rất thường, một người vô tâm vô sự, vô tích sự, một người không là gì hết, một “vô vị chơn nhơn”

“vào rừng không khua lá

“vào nước không quấy sóng

(nhập lâm bất động thảo

nhập thủy bất lập ba)

Trở về với thế tục là trở về với cái tâm bình thường. Thiên dạy : “Bình thường tâm thị đạo”.

Quốc sư **Phù Vân** đời nhà Trần nói :

“Lấy cái muốn của thiên hạ làm cái muốn của mình.

“Lấy cái tâm của thiên hạ làm cái tâm của mình.

Cái muốn ấy chính là cái muốn mà đức Khổng Tử phải chờ đến bảy mươi tuổi mới dám muốn, sau khi chứng lý “vô ngã” :

“Thất thập tông tâm chi sở dục”.

Chứng được đạo lý ấy thì là gì cũng hiệp đạo, “không theo không lìa, không dừng không dính, tung hoành tự tại, đâu cũng là đạo tràng” pháp nào cũng là Phật pháp, đi đứng

nằm ngồi cũng là Phật pháp, chém rắn giết mèo cũng là Phật pháp, đói ăn khát uống cũng là Phật pháp.

Cho nên Tổ **Huệ Trung** Trần Quốc Tảng mới ung dung ngồi ăn thịt cá, khiến bà em là hoàng hậu Khâm Từ lấy làm lạ hỏi :

– Anh đi tu mà lại ăn cá thịt sao thành Phật được ?

Ngài cười đáp :

– *Phật là Phật, anh là anh. Anh chẳng cần làm ra Phật, cũng như Phật chẳng cần làm ra anh. Hoàng hậu chẳng nghe Cổ Đức nói “Văn Thù là Văn Thù, mà giải thoát là giải thoát” đó ư ?*

Cho nên vị sư trong THẬP MỤC NGUU ĐỒ thông tay đi vào chợ, tay ôm bầu nước, tay chống gậy tre, đánh bạn với bọm nhậu và phường thọc huyết heo – “tụi nó và thấy đều là Phật cả mà” (tranh 10). Đó là vô trụ Niết Bàn.

KẾT LUẬN

Để gom hết yếu lý chung của mười bức tranh chẵn trâu, chúng tôi xin chép lại bài kệ sau đây thay lời kết luận :

Tâm ngưu tu phóng tích

Học đạo quý vô tâm

Tích tại, ngưu hoàn tại

Vô tâm đạo dị tâm

Nghĩa

Tìm trâu cần phần dấu

Học đạo cốt vô tâm

Dấu đâu thì trâu đó

Vô tâm đạo dễ tâm

PHỤ TRƯỞNG HÁN TỰ

Ghi nhớ

Bản văn dọc ngang như chữ Việt, trừ bài chót, trang 633, đọc xuống theo lối cổ

VIÊN NGỘ BÌNH THIÊN
(xem trang 48)

圓悟評唱云：

一塵舉大地收。

一花開世界起。

只好塵來舉花來開時。

如何著服？

所以道。如斬一綏絲。

一斬一切斬。

如染一綏絲。

一染一切染。

只如今便將葛藤截斷。

運出自己家珍。

高低普應。

前後無差。

各各現成。

(碧岩錄則十九)

TÀNG XÀN TÍN TÂM MINH

(xem trang 308)

至道無難	莫遂有緣	歸根得旨
唯嫌揀擇	勿往空忍	隨照夫宗
但莫憎愛	一種平懷	須臾返照
洞然明白	泯然自盡	勝卻前空

毫釐有差	止動歸止	前空轉變
天地懸隔	止更彌動	皆由妄見
欲得現前	唯滯兩邊	不用求真
莫存順逆	寧知一種	唯須息見

違順相爭	一種不通	二見不住
是為心病	兩處失功	慎勿追尋
不識玄旨	遺有沒有	繞有是非
徒勞念靜	從空背空	紛然失心

圓同太虛	多言多慮	二由一有
無欠無餘	轉不相應	一亦莫守
良由取捨	絕言絕慮	一心不生
所以不知	無處不通	萬法無咎

玄緣觀自然
體忘齊自
如爾法復
一兀萬歸

所以比動止
其方無止
其不可動止
泯不止動止

成爾極則
不有窮軌
既何究竟
兩一究不存

平等息淨
心作俱盡
契所疑狐

留憶然力
不記自心
一切可明
一無虛勞

處測界自
思量難法
思情如他
非識真無

神親乘應
勞疏一六
好用趣惡
不好欲勿

惡覺為縛
不正無自
塵同者人
六還智愚

法著心錯
異愛用大
無自心非
法妄將豈

亂惡邊
寂好二
生無切
迷悟一

華捉非卻
空把是放
幼勞失時
夢何得一

睡除異如
不自不一
若不若法
眼諸心萬

法心滅沈
無不生隨
咎隨境遂
無不能境

境能段空
能境兩一
由境知是
境由欲元

兩像鹿黨
同萬精偏
一空含見
一齊不寧

寬難疑
體無孤
道易見
大無小

度路然住
失邪自去
之入之無
執心放體

道惱真好
合絕乖不
性遙念昏
任逍繫沈

要急相應
唯言不二
不二皆同
無不包客

無在不在
十方目前
極小同大
忘絕境界

若不如是
必不須守
一即一切
一切即一

十方智者
皆入此宗
宗非促延
一念萬年

極大同小
不見邊表
有即是無
無即是有

但能如果
何慮不畢
信心不二
不二信心

言語道斷
非古來今

HUỆ NĂNG VÀ THIÊN PHÁP

1. (xem trang 334)

壇經述：

師曰：道由心悟。豈在坐也。經云。

若言如來若坐若臥。是行邪道。何故？

無所從來亦無所去。無生無滅。是如來

清淨禪。諸法空寂。是如來清淨坐。

師云：道無明暗。明暗是代謝之義。明

明無盡亦是有盡。相待立名故。

師曰：煩惱即是菩提。無二無別。

智慧照破煩惱者。此是二乘見解。羊鹿

等機。上智大根悉不如是。

師曰：明與無明凡夫見二。智者了達其

性無二。無二之性即是實性。實性者處

凡愚而不滅。在賢聖而不增。住煩惱而

不亂。居禪定而不寂。不斷不常不來不

去。不在中間及其內外。不生不滅。性相如

如。常住不遷。名之曰道。

汝若欲知心要。但一切善惡都莫思量。

自然得入清淨心體。湛然常寂妙用恒沙。

2. (xem trang 350)

禪者智隍。初參五祖。自謂已得正受。

菴居長坐積二十年。師弟子玄策。游方至河朔。聞隍之名造菴問云：汝在此作什麼？隍曰：入定。策云：汝云入定。為有心入耶？無心入耶？若無心入者。一切無情草木瓦石應合得定。若有心入者。一切有情含識之流亦應得定。隍曰：我正入定時不見有有無之心。策云：不見有有無之心。即是常定。何有出入？若有出入即非大定。隍無對。良久問曰：師嗣誰耶？策云：我師曹溪六祖。隍云：六祖以何為禪定？策云：我師所說。妙湛圓寂。體用如如。五陰本空。六塵非有。不出不入。不定不亂。禪性無住。離住禪寂。禪性無生。離生禪想。心如虛空亦無虛空之量。隍聞是說。徑來謁師。師問云。仁者何來？隍具述前緣。師云：誠如所言。汝但心如虛空。不著空見。應用無礙。動靜無心。凡聖情忘。能所俱泯。性相如如。無不定時也。

NAM NHẠC VÀ TỌA THIỀN
(coi trang 377)

南嶽告馬祖云：

汝學坐禪為學坐佛。若學坐禪。禪非
坐臥。若學坐佛。佛非定相。於無住汝
不應取捨。汝若坐佛即是殺佛。若執
坐相非達其理。

LÂM TẾ NHỊ CHUNG

臨濟示眾云：

2. (xem trang 571)

任運著衣裳。要行即行。要坐即坐。無一念心希求佛果。你諸方言道有修有證。莫錯設。有修得者皆是生氣業。你言六度萬行齋修。我見皆是造業。求佛求法即是造地獄業。求菩薩亦是造業。看經看教亦是造業。佛與祖師是無事人。諸方說有道可修。有法可證。何法修。何道証。你今用處欠少什麼物。修補何處。

3. (xem trang 572)

山僧與麼說意在什麼處。祇為道流一切馳求。心不能歇。止他古人閑機境。道流取山僧見處坐斷報化佛頭。十地滿心猶如客作兒。等妙二覺擔枷帶鎖。羅漢辟支猶如廁穢。菩提涅槃如繫驢橛。

4. (xem trang 572 - 574)

知法經解，即即履說界在十
 是，論脫說問應應若國佛自道足方若
 建所家國法：寂慈有土，在流運：約
 立以，土身如靜悲人，逢，！奔在山
 之古取中佛何境境出教祖入即；眼僧
 法人法，；是出出來化說一今本曰見
 ，云身著又三。；，眾祖切目是見處
 依：為光入眼境有問生，境前一，
 通根明無國即人我，逢差孤精在無
 國身本衣差土萬問求來羅別明明耳不
 土依，，別？般我佛曾漢，歷，曰甚
 義報說國師差菩，離說不歷分閒深
 （立化化土云別提我一羅能地為，，
 臨，二身中：人，即念漢回聽六在無
 濟土身佛，我即我應，，換者和鼻不
 錄據為；著共不即清隨逢。合解
 ，體用此無爾別應淨處餓一此。香脫
 示論；三差入；淨境清鬼剎人一，。
 眾一山眼別淨所妙出淨說那處心在道
 ），僧國衣妙以境；，餓間處既口流
 法見土，國應出有光鬼，不無談！
 性處，說土物有人透，透滯，論心
 身，皆報中現人問十向入，隨，法
 ，法是身，形問我方一法通處在無
 法身依佛著，我菩，切界貫解手形
 性即變；清如涅槃萬處，十脫執，
 土不。又淨水槃，法，逢方。捉通
 ，解約入衣中，我一游佛，，貫
 明說月我如三

BIỂU TRA CỨU

Chữ tắt : H = Hoa ngữ, N = Nhật ngữ, PS = Pali hoặc
Sanskrit, ct = chú thích

A LẠI DA (alaya) 136, 338, 582

A NAN (Ananda) 101, 108, 269, 299, 375, 493

ANDREYEV 12

ANUTTARA samyak sambodhi (vô thượng chánh đẳng chánh giác,
vô thượng bồ đề) 105, 140, 366, coi luôn giác ngộ.

ARALA Calan (Arada Kalama) 127ct, 248, 348

A THUYẾT THỊ, Mã Thắng (Asvajit) 105, 107

ẤN TÔNG pháp sư (H – Yin tsung, H – Inshu) 332

BÀ LÃO ghét Phật 277

BA MINH 156

BA TIÊU Huệ Thanh (H – Pachia Huiching, N – Basho Yesei) cây
gậy 44, 443, im lặng 486

BA THÂN PHẬT, trikaya, 63ct

BA THẦN THÔNG, 156, 213ct

BÁCH PHÁP minh mông luận 476

BÁCH TRƯỞNG Duy Chánh, Niết Bàn (H – Paichang Weicheng,
Niehpan, N – Hyakujo Isei, Nehan) cây ruộng 32, 422, 497.

BÁCH TRƯỞNG Hoài Hải (H – Paichang Huaihai; N – Hyakujo
Ekai) bầy le le 382, 388, cuốn chiếu 396, điếc tai 484, cần lao
519, thanh quy 520, không làm không ăn 521, cỡi trâu tìm trâu
602

- BẠCH ẨN Huệ Hạc (N – Hakuin Ekaku) chứng đạo 406, 460, 559, nuôi thánh thai 563, bình giảng 483, tọa thiền ca 555
- BÀNG UẨN (H – Pangyun, N – Hokoji) người không bạn 37, Duy Ma Tàu 38, gánh nước bữa cùi 528, tiểu sử 527ct
- BÁO TỬ Văn Khâm (H – Paotzu Wenchin, N – Hoji Bunkin) cơm ăn trà uống 423
- BẢO PHƯỚC Tông Triễn (H – Baofu, N – Hokufu) cây gậy 46, hồi lâu 487, rụng lông mày 483
- BÁT NHÃ, trí huệ (Panna, Prajna) 95, 97, 111, 119, 176, 177, 194, 195, 217, 231, 233, 474, 478.
- BÁT NHỊ, vô bất, vô nhị (advaya) 140, 141, 158ct, 333, 335, 486.
- BÈ PHÁP (Kullapamam) 234
- BENOIT Hubert, 496ct
- BHAVA, huyền học Phệ Đà, 158
- BÍCH NHAM LỤC (H – Piyenlu, N – Hekiganshu) 48, 468, 483, 551, 625
- BÍCH QUÁN (Pikouan) 285 và kế tiếp, 290, 297ct
- BIẾN KẾ CHẤP (parikalpa) 142, 196
- BÌNH THUỜNG TÂM, 423, 498, 617
- BIỆT KÝ, sử, 291
- BLAKE 461
- BỒ ĐỀ (bodhi) 142, 185, coi giác, ngộ.
- BỒ ĐỀ ĐẠT MA (Bodhidharma, H – Pouti Tamo, N – Bodai Daruma) 23, 51, 89, 132, 147, 166, 167, 170, 263, 268, kế phó pháp 274, thông điệp 279, bốn quán hạnh 284, bích quán 285, và tỉnh quán 290 nhập đạo 291, trao Lăng già 293, nghi vấn Kim Cương 294, Lương Võ Đế 296, diện bích 297, Thần Quang 297, thi đạo 299, ngày cuối cùng 300, phỏng Long Thọ 300ct, đầu độc 328, yếu tố ngộ 370, đông độ 458, sáu cửa Thiếu THẤT 371
- BỒ ĐỀ Lưu Chi, dịch Lăng Già (Bodhiruci) 133
- BỒ TÁT (Bodhisattva) 95, 96ct, 114
- BỐN HOÀNG NGUYỄN 557

BỐN QUẢN HẠNH của Đạt Ma 283, của Kim Cương Định 288

BỐN THIỀN Lãng Già 145

BỐN THIỀN SẮC GIỚI, vô sắc giới 127

BỔN LAI DIỆN MỤC 21ct, 330, 331ct, 486

BỔN LAI NHÂN 410

BÙI HUU (H – Peihsiu, N – Haikyu) học đạo 459, chứng đạo 501

BỮU CHÍ, sư (Paochi, Hoshi) 320

BỮU LÂM (Paolin) chùa 334, truyện 271

CA DIẾP, Phật (Kasyapa) 272

CA DIẾP, Thiền tổ (Kasyapa) 90, 265, 272, 501

CAO PHONG, Diệu Tổ (H – Kaofeng, N – Koho) chứng đạo 402, chó
liếm nước sôi 406

CAO TĂNG TRUYỆN, Đạo Tuyên, sử 280, 290

CÁT ĐĂNG (koteng) 407

CẦN LAO, thành quy Bách Trượng 519

CẦU CHI, ngón tay Thiền (H – Chukchih, N – Gutei) 48, 597

CẦU NA BÁT ĐÀ LA, dịch Lãng già (Gunabhadra) 133, giới đàn
Huệ Năng 342

CLAUDE Field 382ct

CỔ PHẬT 187, 270, 278, 497

CÔNG ÁN (H – Koungan, N – Koan) 402, 404ct, 549, công án vô
402, 406, 408, 413ct, muôn vật về một 403, thân vô tri 403, tùy
than khứ 506

CREDO quia alsurdum st 104

CUU MA LA THẬP (Kumarajiva) 176

CHANG SHUO, bia Thần Tú 37

CHÁNH THỌ Lão Ông, Nhật (Shojù) 559

CHÂN ĐẾ, giới đàn Huệ Năng (Paramartha) 342

CHÂN NHƯ (bhuta tathata) 142, 225

CHÂN TRÍ (bhuta nana) 225

CHÂN TÁNH (bhutata) 142

- CHÂU ĐÔN DI, tổng Nho (Chou tun i) 176
- CHÂU HI, tổng Nho (Chou hsi) 176
- CHÂU HOÀNH (H – Chu Hung, N – ShuKo) viết sách Thiên 547
- CHI CUƠNG Lương Lâu, dịch kệ (Chihchiang liang lou) 271
- CHIEN KU 124
- CHÙA Anh Nghiêm, Nhật (Yeganji) 406, Bửu Lâm (Paolin) 334, Diệu Tâm, Nhật (Myoshinji) Đại Đức, Nhật (Daitokuji) 531, Huệ Lâm (Yrinji) 545, Thiếu Lâm (Shaolinszu) 297, Viên Giác, Nhật (Engakuji) 408ct, 528 (sự) CHÚNG ĐẠO của Văn Môn 25, Bảng cư sĩ 37, Câu Chi 48, A Nan 101, Xá lợi Phất 106, của Huệ Minh 330, Đức Sơn 381, Bách Trượng 382, Đạo Khiêm 383, Hương Nghiêm 385, Hoàng Sơn Cốc 391, Lâm Tế 393, 505 Cao Phong 402, Bạch Ẩn 406, 559, Phật Quang 408, Định thượng tọa 414, 504, Bửu Hư 501, Huyền Tac 510, một tín nữ 507ct, Thủy Nham 512
- CHỨNG TRÍ sở hạnh xứ, Lăng già (pratyutpanna gatigocharam) 138
- DẠ XOA (yaksha) Ravana (La Bà Na), Lăng già, 139, 155
- DÂN CHỦ, Thiên đường 537
- (Vĩnh Minh) DIỆN THỌ (H – Yungming Yenshou, N – Yomeiji Yenju) kệ ngộ giải 399
- DIỆN BÍCH (mien pi) 297
- DIỆT TẬN ĐỊNH 129
- DHYANA, jhana, coi thiền
- DUY MA CẬT (Vimalakirti) cư sĩ 38 ct, bình 442, mặc như lời 442 ct, 486
- DUY NA, yết ma (karmadana) 542
- DUY THỨC TÔNG (Yogacara) 177, 275, 476
- DƯỢC SƠN DUY NGHIÊM (H – Yuehshan Weiyen, N – Yakusan Igen) nước hồ trần 171, nói pháp 421, 596
- DƯỢC THỰC 533
- DƯƠNG KỖ Phương Hồi (H – Yangchi Fanghui, N – Yogi Hoe) 399, 512, nói pháp 595, ngâm thơ 578

ĐẠI BI KỊCH 16, 242

ĐẠI CƠ ĐẠI DỤNG 467 ct

ĐẠI CHÚNG BỘ (Mahasanghika) 77

ĐẠI ĐĂNG quốc sư (N – Daito) 530, cảnh giác văn 531

ĐẠI HUỆ bồ tát, Lăng già (Mahamati) 136

ĐẠI HUỆ Tông Cáo (H – Taihui Tsungkao, N – Daiye Soko) 383

ĐẠI HÙNG, ngoại đạo (Mahavira, Janaism) 188 ct

Dương ĐẠI NIÊN (H – Yang tainien, N – Yodainen) kệ ngộ giải 399

ĐẠI NGHI nghi niệm, nghi tình 404, 406, 411, 412 ct

ĐẠI NGHỊCH LÝ 443

ĐẠI TỪ (H – Taisui, N – Daizui) lý luận vòng tròn 489

ĐẠI TỬ Khoan Trung (H – Taitzu Huan chung, N – Kwanchu) nói nhại 473

ĐẠI THỪA bích quán 290, 292

ĐẠI THỪA Khởi tín luận, Mã Minh, 102 ct

ĐÀM LÂM, dịch kinh (Tanlin, Donrin) 285 ct

ĐẠO DỤC, học trò Đạt Ma (Taoyu, Doiku) 300

ĐẠO NGHIÊM (H – Taochien, N – Doken) chứng đạo 384

ĐẠO NGỘ Viên Trí (H – Taowu Yinchí, N – Dogo Enchi) chối bỏ thầy 456, cực tác sự 498, hầu hạ thầy 499

Thiên hoàng ĐẠO NGỘ (H – Tien huang Taou, N – Tenno Dogo) hầu thầy là học đạo 498

ĐẠO NGUYÊN, truyền tạng lục (H – Taoyuan) 280

ĐẠO PHÓ, học trò Đạt Ma (H – Taofu, N – Dofuhu) 299

ĐẠO TÍN, Thiền tổ (H – Taoshin, N – Doshin) 307, 315 với Pháp dung 316

ĐẠO TUYỀN, Cao tăng truyện (H – Taohsuan) 280

ĐĂNG ẨN PHONG (H – Teng yin feng, N – to Impo) cán chân Mã Tổ 506

ĐẦU TỬ ĐẠI ĐỒNG (H – Toutzu Taitung, N – Tosu Daido) nhất tự pháp môn 473

ĐỆ NHẤT NGHĨA ĐẾ (paramartha saiya) 110, 142

ĐỊNH Tượng Tọa (Ting, jojoza) chứng đạo 414, 504 dòng Thiền 504,

ĐỐN GIAO 321, ct, 337, 338, 345

ĐỘNG SƠN Lương Giới (H – Tung shan Liang chieh, N – Dosan Ryokai) nước tràn 171

ĐƠN HÀ Thiên Nhiên (H – Tanhsia Tienjan, N – Tanka) đốt tượng Phật 454, 467 ct

ĐỨC SƠN Tuyên Giám (H – Tehshan Hsuan chien, N – Tokusan Senkan) chứng đạo 381, ngộ rồi 395, 30 hèo 450, 597

ECKHART 197, 378, 426, 435, 436, 441, 444, 462, 469, 526

EMERSON 509

GÂY, bông, hèo, gây như ý (nyoi) trụ trượng (shujvo, cinta) phát tử (hossu) trúc bễ (shippe) 44, của Ba Tiêu 44, 443, của Trường Khánh 44, của Mục Châu 45, của Văn Môn 45, 448, 450, 454, của Bảo Phước 46 ct, của Từ Minh 47, của Huyền Giác 349, của Thủ Sơn 449, của Pi Mo 450, của Đức Sơn 451, của Hư Đường 471, của Lâm Tế, bát bông 485 ct, của Linh Vân 496, của Huynh Bá 496, của Pháp Diễn 596

GEORGES HERBERT 526

GIÁM BA LĂNG (H – Chien Paling, N – Kan Haryo) gà lạnh lên cây 181.

GIÁM ĐOAN, cơ cấu và chuyển hóa 113

GIÁO CHỦ và giáo lý, 59

GIÁC NGỘ và mê 31, 201, niết bàn 82, 94, 179, bình đẳng 87, thiền 89, 230, pháp 91, tái thiết 102, ánh sáng chiếu diệu 105, bát nhã 111, siêu tri thức 192, gương trí năng 225, thế gian 131, siêu ngôn thuyết 143, Phật thành Đạo 151, tự chứng 186, tuyệt diệu hư vô 223, khẳng định 227, trở về 239, tổng hợp 243, phủ nhận ý chí sống 247, tia chớp 411, ngộ 365

HẢI ẤN tam muội (sagaramudra samadhi) 121

Hàng Châu VĂN HỈ (H – Hangchou Wenhisi, N – Kosshu Bunki) cái tự kỉ 486.

HẾT, HÁT, Tứ hát Lâm Tế 484, 485 ct

HIỀN THÙ, Hoa Nghiêm tông (H – hsienshou, n – Genju) 177

HOA NGŨ với thiên 582

HOA SƠN ? (H – He shan, N – Kwazan) đánh trống 464, 597

HOÀNG LONG Huệ Nam (H – Huang lung Huinan, N – Oryo Enan) 512

HOÀNG SƠN CỐC (H – Huang sanku, N – Kozankoka) ngộ đạo 391

HOÀNG NHÂN (H – Hung jen, N – Gunin) 56, 57 ct, 293, 315, 323

HỐI ĐƯỜNG TỔ TÂM (H – Huitang Tsuhsin, N – Kwaido Soshin) dạy Nho 391

HỒNG ÂN thiền sư, nhà nhốt khí 469 ct

HUỆ GIÁC Lang gia (H – Huichiao Langyeh, N – Roya Yekaku) thanh tịnh bốn nhiên, nói nhại 470

HUỆ HẢI, Nhập đạo yếu môn luận, 425 ct

HUỆ KHẢ (H – Huikē, N – Yeka) chỗ thấy 291, chặt tay cầu pháp 298, an tâm 299, 615, im lặng 300, với Biện Hòa 301, với Đạo Hoàng 302, Hướng cư sĩ 303

HUỆ KHAI Vô Môn (H – Huikai wu men, N – Ekai Mumon) tham công án 413 ct, cảm tác 576

HUỆ LĂNG Trường Khánh (H – Huileng Chang ching, N – Yeryo Chokei, cây gậy 41, rụng lông mi 483

HUỆ MINH (Hui Minh) chứng đạo, 329

HUỆ NĂNG, Lục Tổ, Đại Giác (H – Huineng, Weilang, N – Yeno) không hiểu pháp Phật 57, 58 ct, 456, tổ sư 163, 167, tiểu sử 323, kệ cầu pháp 325, áo pháp 326, thất học 327, tranh áo 329, bốn lai diện mục 330, gió động 332, thấy tánh 333, 344, 375, bất nhị 333, 335, Như lai thiền 334, nam tông, đốn 335, căn bản tư tưởng 343, 629, Đốn giáo 345 Huệ Năng và Chi Thành 339, và Huyền Giác 349, và Trí Hoàng 350, 630, và Ngọa Luân 352, và Nam Nhạc 354, yếu tố ngộ 371, nuôi thánh thai 563

HUỆ TRUNG quốc sư (H – Huichung, N – Yechu) kêu dạ 500, nuôi thánh thai 563

HUỆ TƯ, giáo chủ Thiên Thai (H – Huiszu, N – Yeshi) 245, 320

HUYỀN GIÁC Vinh Gia (H – Hsuan chiaio Yung chia, N – Genkaku Yoka, chất văn Huệ Năng 349, nhất như 225 ct

HUYỀN GIÁC TRUNG (H – Hsuan chiaio Cheng, N – Genkaku Cho) gọi dạ 500

HUYỀN QUANG Lý Tái Đạo, có không 618

HUYỀN SA Sư Bị (H – Hsuan sha Shih pei, N – Gensha Shibi) trong nước hỏi nước 480, cái tự kỷ 480, minh châu 480, bài học vạn vật 481, tiếng suối reo 481, gọi dạ 500

HUYỀN SÁCH (H – Hsuan ise, N – Gensaku) thiền định 350

HUYỀN TẮC (H – Hsuan isê, N – Gensoku) thần lửa xin lửa 510

HUYỀN TRANG, Duy thức tông (H – Hsuan chuang, N – Genjo Sanzo) 77 ct, 164, 176, 476

HUYỄNH BÁ Hi Vạn (H – Huang po Hsiyun, N – Obaku Kiun) đánh Lâm Tế 393, trận đôn đại bi 505, trắng vòng cung 496

HUYẾT MẠCH LUẬN, Đạt Ma 372

HU ĐƯỜNG (H – Hsu tang, N – Kido) thanh tịnh bốn nhiên 471

HƯƠNG LÂM (H – Hsianglin, N – Korin) Đạt Ma qua Tàu 463

HƯƠNG NGHIÊM Trí Nhân (H – Hsiang yen Chih hsien, N – Kyogen Chikan) 355, chứng đạo 385, kệ ngộ giải 387, kệ nghèo 356, 445, 578, trên miệng vực 453

Ý THỨC Thượng Đế 569, 581

YAMATO DAMASHI (đại hòa hân) 41

JACOB BOEHME 197

KATHA UPANISHAD 197

KỆ ĐẦU CƠ, 397

KỆ CẦU PHÁP của Thần Tú 324, của Huệ Năng 325.

KỆ NGỌ LUẬN 352

KỆ NGỘ GIẢI 397, của Hương Nghiêm 387, của Trương Khánh 397, của Pháp Diễn và Viên Ngộ 398, của Diên Thọ và Đại Niên 399, của Trà Lăng Úc 400.

KỆ PHÓ PHÁP 270, của Tì Bà Thi 271, của Phật Ca Diếp, Thích Ca, Đề Ca Đa 272, của Ma Noa La 273, của Đạt Ma 274

KÊ TUYẾT SƠN (Tuyết sơn bán kệ) 454

KENA UPANISHAD 58 ct, 244 ct, 456

KITÔ, Jêsus, Chúa, 66, 240, 413, 420, 568

KI TÔ giáo và giáo chủ 66, tinh thần tượng trưng 242.

KÍCH THẠCH HÓA, thiểm điện quang 411 ct, 494.

KIỆN CHẤP (drishti) 91

KINH, LUẬT, LUẬN :

* Bách pháp minh môn luận 476 ct

* Bản sanh đàm (jataka) 186 ct, 187 ct

* Bát Nhã (Prajna Paramita) 157, 160, 162, 176, 181, 244 ct, 275, 295 ct, 459, 478, 535.

* Bồ thác bà lậu (Pothapada) 215 ct.

* Bồ Tát giới (Boshisattva sila) 327

* Bốn Sự (Itivuttaka) 226, 229

* Di Đà (Amitabha) 327.

* Duy Ma Cật (Vimalakirti) 38 ct, 115, 153, 158, 306 ct

* Đại Bát Niết Bàn (Maha Parinirvana) 73 ct, 76 ct, 373 ct

* Hoa Nghiêm (Avatamsaka) 157, 490.

* Kiến Cố (Kevaddha) 124 ct, 157, 213 ct

* Kim Cương (Vajracchedika) 218 ct, 235, 294, 295, 319, 323, 459 ct.

* Kim Cương Định (Vajrasamadhi) 116, 167, 241, 288, 293

* Kim Quang Minh (Candrottara darika) 116

* Kinh bộ (Sutta Nipata) 91 ct, 223, 226, 228, 235

* Lăng Già (Lankavatara) không nói một chữ 110, ngôn thuyết 109, 110 ct, đệ nhất nghĩa đế 110, trao kinh 132, 293, dịch giả 133, ưu điểm 134, chủ đề 135, kệ toát yếu 136, chứng tri sở hạnh xứ 138, Phật ngữ tám 139, bốn thiền 145, Như Lai thiền 147, phép thần thông 155, tông chỉ 180, đốn tiệm 338, cái không 618.

* Lăng Nghiêm (Suramgama) 20 ct, 470, 541

* Lô Già (Lohicca) 124 ct.

* Mahalê (Mahali) 91 ct, 212, 228

- * Mahavastu (Luận Sứ) 186 ct
- * Nhập pháp giới, Hoa Nghiêm (Gandha vyuha) 116.
- * Phạm Võng (Brahmajala) 91 ct, 93, 211
- * Pháp Bửu Đàn Kinh (Fa pao tan ching) 326 ct, 327, 342, 611, 629
- * Pháp Cú (Dhammapada) 100 ct, 224 ct, 231, 232
- * Pháp Hoa (Sadharma Pundarika) 79 ct, 98, 99, 111, 119, 150, 157, 240
- * Phật đà Vương sa (Buddha vamsa) 187 ct
- * Phật thuyết quá khứ hiện tại nhân quả 71 ct, 186 ct.
- * Phổ Diệu (Lalita vistara) 186 ct, 187 ct, 190 ct, 195, 251
- * Sa môn quả (Samanna phala) 123, 220, 226,
- * Song luận (Kindred sayings) 186 ct
- * Tam minh (Tevijja) 91 ct, 216.
- * Tập bộ kinh hoặc Quạt đà ca A Hàm (Khuddaka nikaya, Ekottara agama) 75 ct.
- * Tăng nhất bộ kinh tăng nhất A Hàm (Anguttara Nikaya) 73 ct, 145 ct, 225
- * Tu hành bốn khởi 72 ct.
- * Tịnh danh (coi Duy Ma Cật)
- * Tu Bà (Subha) 210.
- * Tương ưng bộ kinh hoặc Tương ưng A Hàm (samyutta nikaya) 108, 186 ct, 244 ct.
- * Viên Giác 110 ct, 615.
- * Thắng Man hoặc Sư tử hống nhất thừa pháp (Srimala) 116
- * Thoạt Ứng 122.
- * Trung bộ kinh hoặc Trung A Hàm (Majjhima Nikaya) 75 ct, 186 ct, 233, 234, 235, 239, 250, 252.
- * Trường bộ kinh hoặc Trường A Hàm (Digha Nikaya) 72 ct, 186 ct, 187.

KHAI NGỘ 367, 392, 413.

KHÊ SƠN ? (H – Chi Shan, N – Keisan) cái không 439.

KHẾ TUNG (H – Chi Sung, N – Kaisu) truyền pháp chánh tông ký 266.

KHỔ, Khổ Đế (Duhka) 13, 193, 215, 221, 242.

KHÔNG (Sunyata) 86, 193, 140, 160, 295

KHỔNG TỬ (Confucius) 11, 12, 17, 26, 159, 187 ct, 619

KHUÊ PHONG TÔN MẬT (H – Kuei feng Tsung mi, N – Keiho Shumitsu), 370 ct

(Khương) MẠNH TUÔNG, dịch kinh (Mangsiang) 72 ct

LA HÁN (arhat) 93, 101, 209, 210

LA SƠN (H – Loshan, N – Rasan) ăn cơm 488.

LẠC PHỐ (H – Lepu, N – Rakuho) hét và đánh 485.

LANG NHA GIÁC 506 ct.

LÃO TỬ (Lao Tseu) 58 ct, 187 ct, 580.

LÂM TẾ Nghĩa Huyền (H – Linchi I hsuan, N – Rinzaigen) vô vi chân nhân 24, đánh Định thượng tọa 414, chứng đạo 393, 505, 5 bài pháp 571, 632, 633, hét 482, 484, 597, dấy cỏ 541, chôn sống 542, Lâm Tế lục 551, 632 tứ hất 484, hất bồng 485 ct.

LẬU HOẶC, cảm nhiễm (asrava) 92 ct, 125, 223

LÝ HỌC Tống Nho 176, 178

LIỆT TỬ (Lieh Tzu) 159, 569

LIÊU TÔN NGUYỄN (Liu Tsung yuan) 356.

LINH VÂN Chí Cẩn (H – Lingyun, N – Reibun) Phật xuất thế 496.

LAWRENCE 40, 526

LONG ĐÀM Sùng Tín (H – Lung tan Shung hsin, N – Ryutan Soshin) hầu thầy 498, khai ngộ Đức Sơn 381, 395.

LONG THỌ (Nagarjuna) 160, 177, 275, 295 ct.

LƯ SƠN (H – Lishan, N – Risan) cái không 439

LUONG TOẠI (H – Liang sui, N – Ryosui) gọi dạ 501

LUONG VÔ ĐẾ, lãnh đạo Phật giáo 296

LIU CHI (Vinitaruci) 307 ct.

MA CỐC (H – Maku, N – Mayoku) gọi dạ 501

- MÃ MINH (Asvaghosa) 401, khởi tin luận 102 ct, Phật sở hạnh tán 186 ct, 204, 248.
- MÃ TỔ ĐẠO NHẤT (H – Matsu Taoi, N – Baso Doitsu) 37, 279, 336, ngôi thiên 376, tiểu sử 376 ct, cuốn chiếu 396, hét 484, dương bùa 506, bình 464.
- MẠNH TỬ (Mencius) 15
- MÓNG TAY ĐEN (bà la môn) 276
- MỘNG SƠN Sơ Thạch (N – Muso Kokushi) văn phổ khuyến 553.
- MOU TZU (Mâu Tử ?) 173.
- MỤC KÊ (H – Mu Chi, N – Bokitsu) cây gậy 45.
- MỤC CHÂU (H – Mu Chou, N – Bokuju) khai ngộ Vân Môn 26, mặc áo ấm cơm 30, áo rách 32, 465, thanh khí lễ hằng 41, cây gậy 45, 465, Như Lai thiên 356, hát 465
- MỤC KIÊN LIÊN (Maudgalyayana) 107.
- MÙA AN CƯ 482 ct.
- NA LIÊN DA XÁ dịch kệ (Na lien ya she) 271
- (NAM ĐÀI) THỦ AN (H – ShouAn, N – Shuan) kệ tự tại 576
- NAM NHẠC Hoài Nhượng (H – Nanyueh Huai jang, N – Nangaku Ejo) 354, 357, 402, 631.
- NAM TUYỀN Phổ Nguyên (H – Nan chuan Puyuan, N – Nansen Fugan) ngữ lục 56, thông điệp Đạt Ma 279, bình thường tâm 423, giết mèo 451, 467 ct, 506.
- NAM VIỆN Huệ Ngung (H – Nan yuan Hui yung, N – Nanin Egyo) 355, bố thí 444, thế nào là Phật 466
- (NĪ) TỔNG TRÌ, cái thầy đạo (H – Tsung chih) 299, 493
- NIẾT BÀN (Nibbana) 83, 87, 94, 114 ct, 179, 226, 252, 607, 620.
- NIÊM HOA VI TIỂU 90 ct, 132, 266 ct.
- NIGRODHA (phái lôa thể) 122
- NGHĨA TÌNH, dịch giả (I Ching, Gijo) 164
- NGHI NIỆM, nghi tình, nghi đoàn, đại nghi 404, 406, 411, 412 ct, 477.
- NGÓN TAY VÀ MẶT TRẮNG 20 ct, 110 ct

NGÓN TAY THIỀN CẦU CHI 48 ct, 597

NGÔ ĐẠO TỬ, họa sĩ 508.

NGỘ (N – Satori) 43, 51, trực giác 367, eureka 368, cách mạng 368, quy cái 369, thấy thánh 413, rất thương tình 415, tự kỷ ám thị 417, Ngộ và thiền 419, thấy chúa 420, bước đầu đến tự do 426.

NGÔN THUYẾT (darsana) 91.

NGŨ ĐÌNH TÂM QUÁN 130 ct.

NGŨ LỤC (H – Yulu, N – Goroku) 172.

NGUỒNG SƠN Huệ Tịch (H – Yang shan Hui Chi, N – Kyozan Ejaku), đập gương 452, 506, hái trà 502, lý luận vòng tròn 490

NGUU ĐẦU THIỀN (Niu Tu Chan, Gozuzen) 316, 319.

NHAM ĐẦU Toàn Hoát (H – Yen Tou Chuan huo, N – Ganto Zenkatsu) 407.

NHÂN DUYÊN, duyên khởi 70, 99, 100, 188, 203, 217, 262, 264.

NHẬT LIÊN (Nichiren) 21 ct.

NHẤT NIỆM 102, 195, 196, 205, 241, 494 ct.

NHẤT TÂM (ekacitta) 195.

NHẤT TỰ pháp môn, Đầu Từ 473.

NHẤT TỰ QUAN, Văn Môn 583.

NHẤT THIẾT Phật ngữ tâm 139.

NHẤT VỊ (ekarasam vari) 79 ct.

NHẬP ĐẠO yếu môn luận, Huệ Hải 425 ct.

NHU LAI TẠNG (Tathagata garba) 140, 142.

NHU LAI THIỀN 147, 148, 334, 356.

NHU THỊ (tatha) 201.

NHU THỰC (yathabutam) 93, 144, 192, 198, 200, 214, 220, 222, 225, 229.

ỐC XÁ GIÀ (gaha karakam) 100 ct, 202

OKUBO SHIBUN, họa sĩ 446.

ORATEGAMA, Bạch Ẩn 406.

OSCAR WILDE 15

PHAO LỒ (Paul) 65

PIMO (Hima) cây chia hai 450, 597

PHÁP (Dharma) 68, 73, 91, 107, 289

PHÁP AN TÂM (Đạt Ma) 299

PHÁP DIỄN Ngũ Tổ (H - Faye Wutsu, N - Huyen Goso) tổ ý 181, làm sao chứng 476, kệ ngộ giải 398, nhiều Thiên quá 570, cây gậy 596, chân dung 403, bàn tay 421 ; nơi pháp 467, 596, đạo chính 514.

PHÁP DUNG (Fajung) 316, Ngưu đầu thiền 319, 321 ct

PHÁP HOA Tam muội (H - Fahua sanmei, N - Hokke zammai, PS - Saddharma pundarika samadhi), Tri Khái 245

PHÁP NẠN 168 ct

PHÁP NHÂN Văn ích, (H - Faven I, N - Hogen Buneki) hào li hữu sai 476, gọi da 500, giọt nước nguồn Tào 477, thân lửa xin lửa 510, chất vấn Thiết Chuyết Giác 457

PHÁP NHIÊN, Tịnh Độ (Honen) 64 ct

PHÁP THÂN (Dharmakaya) 63 ct, 138

PHÁP THÂN THÔNG 153, 156, 212, 213 ct

PHẬT : ba thân 63, diệu giác 71 ct, thân thánh hóa 75 ct, ánh sáng thế gian 76, nhất âm 79, truyền pháp 90, hùng ca tối thắng 100, 199, nhân duyên xuất thế 111, tịnh tọa 122, đại huyển sư 152, thân chứng 186, tiền bối 187, không mở pháp 190, phép thân thông 213 ct, người chiến thắng 253, kệ phó pháp 272, bà lão ghét Phật 277, tuyết sơn bán kệ 454 ct.

PHẬT GIÁO và vị trí Thiên 59, dòng sinh mạng 69, phân hóa 77, sinh lực 78, vài vấn đề huyết mạch 80, danh từ Phật giáo 88, võ tu viện 115, phái nữ 116, tâm hồn Trung Hoa 163, ách vận 168, với Lão giáo 174, với Khổng giáo 175.

PHẬT QUANG, Vô học Tổ nguyên (H - Fokuang, N - Bukkho) 408, kệ 408 ct, kệ ngộ giải 411

PHẬT SỞ Hạnh Tán (Buddhacarita) của Mã Minh, 186 ct, 204

PHÓ ĐẠI SĨ (H - Fu ta shih, N - Fudaishi) 320, câu trôi, 422,

PHỦ VÂN quốc sư, tâm 619

PLOTINUS 462

PHƯƠNG TIỆN THIÊN XẢO (upaya kaushalya) 98, 117, 119, 121.

QUAN SƠN Huệ Huyền (N -- kwazan) nuôi thành thai, 563

QUÁCH MA (H -- Kuon, N -- Kakuan) tranh chân trâu 603

QUÁCH NHIÊN Vô Thánh (Đạt Ma) 297

QUẢNG ĐĂNG LỤC, sử, 266

QUY TÔNG Tri Thuồng (H -- Wei tsung Chih Chang, N -- Kisu Chijo) chém rắn 466, 476 ct

QUY SƠN Linh Hựu (H -- Wei shan Lingyu, N -- Isan Reiyu) và Đức sơn 395, hái tra 502, nuôi lớn thánh thai 563

RUSKIN 35

RỬA TỘI trong lửa 366, 392, 413

SANDHANA 122

SANKARA, lục sư ngoại đạo 160

SAT NA (Shana) 195, 494 ct

SATORI (coi ngộ) 366

SCHOPENHAUER và Phật giáo 247

SẮC TU Bách Trượng Thanh Quy 520

TACITTAM yaccitam acittam 162

TAULER 526

TAT TVAM ASI (ông là cái kia) 442, 490

TAM THÁNH Huệ Nhiên (H -- San sheng Hui jen, N -- Sansho Yenen) lý luận vòng tròn 490

TÀO ĐỘNG (H -- Tsao Tung, N -- Soto) 357

TÀO KHÊ (Tsao Chi) 334

TÀO SƠN Bốn Tịch (H -- Tsao shan Pen Chi, N -- Sozan Honjaku) im lặng 486, bố thí 444

TÀNG XÁN (H -- Seng tsan, N -- Sosan) 305, tín tâm minh 626, 308, nhất niệm 494 ct

TÀNG TRIỆU (Bát Nhã tông) 177

TÂM CƠ chuyển hóa 401.

TẠP KHÍ (Vasana) 145 ct.

TERRA incognita 104

TERSTEGEN, Thiết Nhân Đạo Quang 481.

TẾ AN (H – Chi An) Phạt Lô xa na 278, 497.

TI BÀ THI, Phạt (Vipasyi) 271

TÌN TÂM MINH 308, 626.

TIỀM THỨC 42.

TIỀM GIÁO 337.

TÔ ĐÔNG PHA, thơ (H – Su Tung Po, N – Sotoba) 29

TỔ SƯ THIÊN 356.

TU BỒ ĐỀ (Subhuti) 459 ct.

TỤC PHÁP KỶ, sử 271.

TUYẾT ĐẬU Trưng Hiên (H – Hsuch tou, N – Seccho) 48 ct, Bình
giảng tiếng hét 486.

TÚ CÚ (Catushkotika) lý luận học 447.

TỬ NIỆM XỬ 130 ct.

TỬ HUYỀN (H – Tzu Hsuan, N – Chosui) nói nhại 470

TỬ MINH (H – Tzu Ming, N – Jimyo) 47, Tây lai ý 488, không mây
có nguyệt 518.

TỪ PHƯỚC (H – Tzu fu, N – Shifuku) im lặng 486.

TỬ HỔ (H – Tzuhu, N – Shiko) con trùn 541.

THẠCH SUƠNG Khánh Chư (H – Shin Shuang Ching Chu, N –
Sekiskeisho) cực tác sự 498.

THANH CU (Seikyo) tranh chân trâu 603.

THANH NGUYÊN Duy Tín (H – Ching Yuan Wei hsín, N – Seigen
Ishin) núi là núi 29.

THANH NGUYÊN Hành Tư (H – Ching yuan Hsing szu, N – Seigen
Gyoshi) 357, 445 ct.

THANH QUY Bách Trượng 520.

THÁNH CA Tối Thắng 100, 108, 199

THÁNH TRÍ Tự Giác, Lăng Già (Pratyamaryajana) 136, 142, 144, 162.

THÁNH TRỤ CHÍ, (Sheng Chou Chi) sử 271.

THẢO ĐƯỜNG 483 ct.

THÂN LOAN, Tịnh Độ (Shinran) 64 ct.

THẦN CHÚ (Dharani) 552 ct

THẦN QUANG, 297 (coi Huệ Khả).

THẦN TỬ (H – Shen hsiu, N – jinshu) 321 ct, 332, kệ cầu pháp 324, Bắc Tông 335, quán tĩnh 371

THẤY TÁNH 279, 333, 337, 344, 370, 372, ct, 375, 413.

THỂ HỮU (Vasumitra) Di bộ tông luân luận (Samyabhedo paracana cakra) 77 ct.

THỂ THÂN (Vasubandhu) 136, 476 ct

THIÊN HOÀNG Đạo Ngộ (H – Tien huang Taowu, N – Tenno Dogo) dạy đạo 498

THIÊN LONG (H – Tien lung, N – Tenryu) ngón tay Thiên 49 ct, hồi ngược 488

(THIÊN THAI) ĐỨC THIỀU (H – Te Shao, N – Tokusho) giọt nước nguồn Tào 477, pháp bát nhà 478.

THIỀN (Chan, zen, dhyana, jhana) khai phóng 9, kiến thức 18, bốn truyền ngữ 21, 279, phi lý 27, không gì bí mật 32, rèn đức tánh khí 33, thử lửa 37, thuốc độc 40, tự kỷ ám thị 41, tiềm thức 42, phi Phật giáo 55, cốt tủy đạo Phật 80, ngộ 99, 365, Như lai Thiền 147, Tổ sư Thiền 356, 4 thiền 8 định 127, 4 thiền Lăng già 145, diệt tận định 129, chi phối văn hóa 164, trong đời Đường, Ngũ Đại 168, Tống, Nguyên Minh 169, Lão giáo 174, Khổng giáo 175, lý học 176, trí, 231, 238, khởi nguyên 265, Thiền Tổ Thiền Trúc, 267, Bích quán 285, triết lý không 295 ct, Thiền đốn, tiệm, ngưng đầu, hoàng mai 321 ct, thực chất 327, bốn lai diện mục 330, nam bắc Thiền 332, 336, bất nhị 333, 335, Thiền hát, thiền bổng 394 ct, 485 ct, Thiền Huệ Năng 348. canh bạc hên xui 401, một chữ Thiền 374, yếu tố thiền 433, ngôn ngữ 475, Thiền đường 528, tâm nguyệt 545, cốc rượu khiêm hạ 547, Hoa ngữ 585.

THIỆN NGUYỄN chú thuyên tập. Tổng Mật 370 ct

THIỆN TINH (H -- Shan hsing, N - Zensho PS - Pradhanasura)
373 ct

THIỆT CHUY GIÁC (H - Tich tsui Chiao, N - Tesshikaku chơi bó
thầy 457

THIỆU THẮT lục môn, Đạt Ma 371

THOẠI ĐẦU 404 ct

THỦ SƠN Tĩnh Niệm (H - Shou shan Hsing nien, N - Shuzan
Shonen) nhất cú 438, cây gậy 449, pháp Phật 465, đàn không dây
487.

THUY NHAM Khả Châu (H - Tsui yen Kê chên, N - Suigan Kashin)
ngộ Đạo 512, rụng lông mày 482.

THUY VI VÔ HỌC (H - Tsui wei Wu hsiao, N - Suibi Mugaku)
cùng la hán 546

THỰC XOA Nan Đà (Sikshananda) dịch Lăng già 133

THƯỢNG TỌA BỘ (Theravada) 77.

TRA LĂNG ƯC (H - Tu ling yu, N - Toryo Iku) kệ ngộ giải 400

TRANG NGHIỆM Tĩnh Độ (Sukkhavati Vyuha) 79 ct

TRANG TỬ (Tchouang Tseu) 159, 177

TRANH THUY MẶC 493

TRẦN THAI TÔN 617

TRẦN TÔN GIÀ 355

TRẦN QUỐC TẮNG, Huệ Trung 620

TRÍ DUỘC. Giới đàn Huệ Năng (Chih yueh) 342

TRÍ KHẢI (H - Chih I, N - Chigi) Tổng Thiên Thai 166, 177, 245,
320.

TRÍ HOÀNG (Chih huang) thiên định 350, 630

TRÌNH DI, Trình Hạo, Tông Nho 176.

TRIỆU CHÂU Tông Thẩm (H - Chao Chou Tsung shen, N - Joshu
Jushin) giảng Thiền 180, buồng xuống đi 277, vô Phật tánh 402
ct, muôn vật trở về một 403, an cháo 380, câu nói cùng tuyệt
436, 437, một ánh sáng 438, không chỗ trụ 346 ct, hỏi ngược 488,

xá chào 497, gọi dạ 501, bỏ thi 443, 445, thoát hai 451, cay bạch trước sân 457, áo mới 463, cái linh diệu 464, bốn thế bát nha 473, bụi 539, 540, gác lửa 540, cầu khi 566, tình nguyện khổ 566, có Phật không Phật 581, Phật là phiên nào 589.

(Trúc) ĐẠI LỤC (Tali) dịch kinh 72 ct

TRÚC ĐẠO SANH (Bát Nha) 177.

TRÚC LÂM Thất Hiền 160

TRUYỀN ĐĂNG LỤC, Đạo Nguyên 267, 415 ct.

TRUYỀN PHÁP Chánh Tông Kì, Kế Tung 266.

TRƯỜNG KHÁNH (H – Chang Ching, N – Chokei) kệ ngộ giải 397, rụng lông mày 483.

TRƯỜNG SA Cảnh Sấm (H – Chang sha Ching chen, N – Chosa ? Shin) lẽ sống chết 38, con trùn chắt đôi 540, cái tự kỷ 472, kệ 473.

VĂN THỦ (Manjuri) 116, 159, 474, 620.

VÂN CU Đạo Ung (H – Yun Chu Tao ying, N – Ungo Doyo) Thế Tôn mặt ngữ 501.

VÂN CU TÍCH (H – Yun, Chu hsi) gọi da 500, 501.

VÂN MÔN Văn Yến (H – Yun men Wen yen, N – Unmon Bunyen) chứng đạo 25, cây gậy 45, 46, 450, nói pháp 162, giảng Thiền 180, ăn cháo 300, tự do 448, tiếng hét (quan) 482, rụng lông mày 483, nhất tự quan 583, nói pháp 591.

VÂN NHAM Đàm Thanh (H – Yun yen Tan Cheng, N – Ungan Donjo) 171, hầu hạ thầy 499.

VÂN PHONG (H – Yun feng, N – Umpo) ăn cháo 380.

VÀNG Ý CHA 12, 566.

VIA NEGATIVA 103, 447.

VIÊN NGỘ Khắc Cần, Phật Quả (H – Yuan Wu Kochin, N – Yengo Kokugon) bình giảng Thiền 48, 625, kệ ngộ giải 398, đoạt cơm kẻ đôi 446, ghét Thiền 570.

VĨNH VIỄN CÓ, vĩnh viễn không 11

VÔ CÔNG Dụng Hạnh (anabhoga carya) 120 ct, 147.

VÔ MINH (avijja) 201, 209, 218, 228, 239, 253

VÔ MÔN, thơ 576.

VÔ NGÓN THÔNG 383 ct.

VÔ NHỊ, coi bất nhị

VÔ SANH (anutpada) 140, 349.

VÔ TỰ TANH (nihsavabhava lakshana) 140

VÔ TRỤ 346 ct.

VÔ TRƯỚC (Asanga) 101, 136, 177.

WITHER 461.

XÁ LỢI PHÁT (Sariputra) 105–108.

MỤC LỤC

Lời nhà xuất bản	5
<i>Luận một</i>	
THIỆN : THUẬT TRỪNG TÂM VÀ KHAI PHÓNG NHÂN SINH (tổng luận)	7
<i>Luận hai</i>	
THIỆN : ĐẠO GIÁC NGỘ QUA KIẾN GIẢI TRUNG HOA	41
1. Sinh lực và tinh thần Phật giáo	45
2. Vài vấn đề huyết mạch của Phật giáo	60
3. Thiện và Ngộ	66
4. Giác Ngộ và Tự Do	83
5. Thiện và Dhyana	89
6. Thiện và kinh Lăng Già	97
7. Giáo lý Giác Ngộ trong pháp môn Thiện Trung Hoa	109
<i>Luận ba</i>	
GIÁC NGỘ VÀ VÔ MINH	135
1. Bốn chất của tri giác Bồ Đề	137
2. Bốn chất của Vô Minh	150
3. Ý chí trong công tác thẩm định lại giá trị sống	157
4. Cái như tướng và cái như thực	161
5. Dhyana và chiếc bè Pháp	168
6. Trở về nhà cũ	175
7. Ý chí và thực chất Niết Bàn	181

Luận bốn

LỊCH SỬ THIỀN TÔNG TỪ ĐẠT MA ĐẾN HUỆ NANG	187
I. Trước Bồ đề Đạt ma	195
II. Sơ tổ Đạt Ma	206
III. - Nhị tổ Huệ Khả	223
- Tam tổ Tăng Xán	226
- Tứ tổ Đạo Tín	234
- Ngũ tổ Hoằng Nhãn	238
- Linh tinh	238
IV. - Lục tổ Huệ Năng	241
- Nam đồn Bắc tiệm	248
- Thiền Huệ Năng	255
- Sau Huệ Năng	267

Luận năm

NGỘ HAY LÀ SỰ PHÁT HIỆN MỘT CHÂN LÝ MỚI TRONG ĐẠO THIỀN	273
I. Không ngộ chẳng phải Thiền	275
II. Thấy tánh và ngộ thiền	278
III. Vấn đáp	285
IV. Cơ duyên và đồn ngộ	292
V. Đồn ngộ và đột biến	295
VI. Kệ ngộ giải	299
VII. Tâm cơ chuyển hóa	302
VIII. Đại nghi và bùng nổ	309
IX. Tổng kết	312

Luận sáu

THIỀN PHÁP THỰC TẬP	321
I. Tổng quan	324
II. Nói nghịch	330
III. Nói vượt qua	335

IV. Nói chối bỏ	341
V. Nói quyết	345
VI. Nói nhai	352
VII. – 1. hét	359
2. im lặng	365
3. hồi lâu	366
4. hỏi ngược lại	366
5. lý luận vòng tròn	367
VIII. Phép chỉ thẳng	369
IX. Linh tinh	381

Luận bảy

THIỆN ĐƯỜNG VÀ THANH QUY	389
I. Cần lao và tinh thần Bách Trượng	391
II. Thanh đàm và thanh bản	398
III. Trai đường	402
VI. Chấp tác và tu tập	405
V. Khiêm hạ	409
VI. Tuân nhiếp tâm	415
VII. Tham thiền	419
VIII. Nuôi lớn thánh thai	423
IX. Mật hạnh	425
X. Ý thức về Thượng Đế	428
XI. Vô chấp	433
XII. Ngôn ngữ Thiền	439
XIII. Những bài nói pháp	444

Luận tám

MƯỜI BỨC TRANH CHÂN TRÀU	453
Tranh Đại Thừa	457
Tranh Thiền Tông	460

PHỤ TRƯỞNG HÁN TỰ	471
* Viên Ngộ bình Thiền	473
* Tăng Xán Tin Tâm Minh	474
* Huệ năng và Thiền pháp	477
* Nam Nhạc và tọa thiền	479
* Lâm Tế thị chúng	480
*	
BIỂU TRẠ CỨU	483
*	
ĐỒ BIỂU PHÁP HỆ THIỀN	
I. Sáu Thiền Tổ Trung Hoa	189
II. Dòng Nam Nhạc Hoài Nhượng	269
III. Dòng Thanh Nguyên Hành Tư	270
IV. Thiền Lâm Tế	271
*	

THIÊN LUẬN

(Quyển thượng)

- DAISETZ TEITARO SUZUKI -

Chịu trách nhiệm xuất bản :
TRẦN ĐÌNH VIỆT

Biên tập : Hoàng Mai
Trình bày : Thiên Trung
Vẽ bìa : Hs Nguyễn Hùng
Sửa bản in : Quốc hân

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 1

ĐT : 8225340-8296764-8220405-8296713-8223637

Fax : 84.8.222726 * Email : nxbtphcm@bds.vn.net

Liên kết xuất bản :

CTY VĂN HÓA MINH TRÍ - NS. VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM

ĐT : 8.242157 - 8233022 - Fax : 84.8.235079

in lần thứ 2, số lượng 1000 cuốn khổ 14,5 x 20,5cm tại Xưởng in CN Trung Tâm Hố. Chợ
Trần Lãm Việt Nam. Giấy chấp nhận đăng ký KHXB số 1245-27/XB-QLXB ngày 11.09.2001.
In xong và nộp lưu chiểu tháng 9 năm 2005.



DAISETZ
TEITARO
SUZUKI

thiền luận

QUYỀN THUƠNG

... Trong nhiều năm qua, nội dung đào tạo đội ngũ cán bộ lý luận hầu như chỉ bó hẹp trong các bộ môn khoa học Mác-Lênin, chưa coi trọng việc nghiên cứu các trào lưu khác và tiếp nhận những thành tựu khoa học của thế giới. Hậu quả là số đông cán bộ lý luận thiếu hiểu biết rộng rãi về kho tàng tri thức của loài người, do đó khả năng phát triển bị hạn chế.

... Nghiên cứu một cách toàn diện và có hệ thống tư tưởng Hồ Chí Minh. Đồng thời chú trọng nghiên cứu những tinh hoa trí tuệ của dân tộc.

Đối với những học thuyết khác - ngoài chủ nghĩa Mác-Lênin - về xã hội, cần được nghiên cứu trên quan điểm khách quan, biện chứng.

... Nghiên cứu mối quan hệ giữa truyền thống và hiện đại, giữa phát huy bản sắc văn hóa dân tộc với tiếp thu tinh hoa văn hóa thế giới, những vấn đề về phát huy nhân tố con người, về đạo đức, lối sống, tư tưởng, nghệ thuật, tôn giáo, dân tộc... trong điều kiện phát triển nền kinh tế hàng hóa nhiều thành phần và mở rộng giao lưu quốc tế.

... Đáng phát huy tự do tư tưởng, tạo mọi điều kiện cần thiết cho hoạt động nghiên cứu và các mặt công tác khác trên lĩnh vực lý luận...

Trích Nghị quyết của Bộ Chính Trị ĐCSVN về công tác lý luận trong giai đoạn hiện nay (Số 01/NQ-TN 28-3-92)



Nhà Sách
VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP. HCM
ĐT: 8242157 - 8233022 - FAX: 8235079

9 Phan Đình Lưu, Q.Đ. TP. TP. HCM ĐT: 8413306
E-mail: vanlangmt@yahoo.com



Giá: 159.000đ/bộ