

DAISETZ
TEITARO
SUZUKI

thiền luận

QUYỂN TRUNG



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

THIỀN LUẬN

Quyển Trung

*Đá mòn nhưng dạ chẳng mòn
Tào Khê nước chảy vẫn còn tro tro.*

DAISETZ TEITARO SUZUKI

THIÊN LUẬN

QUYỂN TRUNG

TRÚC THIÊN dịch

(In lần thứ 2)



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP TP. HỒ CHÍ MINH

Tựa ấn bản lần thứ nhất

Khi *Thiền luận* Bộ Thượng được xuất bản năm 1927, tác giả có ý định viết luôn Bộ Trung ngay sau đó ; nhưng bấy giờ tác giả thấy cần khảo cứu kinh *Lăng già* (*Lankavatāra Sūtra*), một bản văn hệ trọng của Phật giáo Thiền tông. Kết quả này được ra mắt với tác phẩm *Studies in Lankavatāra Sūtra* (1930), và một bản dịch Anh ngữ của Kinh này từ Sanskrit (1932), và một bản Sách dẫn Phạm Hán Tạng của Kinh (1933).

Trong *Thiền luận* Bộ Trung này, điểm cốt yếu là trình bày về lối “Thực hành Công án”, vốn là điểm thủy chung chí yếu của pháp môn Thiền, nhất là được hành trì nơi phái Thiền Lâm Tế. Thủ thuật công án đầy đầy những hiểm trở, nhưng sự phát triển của nó là lý đương nhiên ; nếu không, Thiền đã chẳng tồn tại. Việc khảo cứu về thực hành công án của tôi trong Tập này chưa phải là đầy đủ lắm, nhưng tôi hy vọng mang đến cho độc giả một ý tưởng đại quan về tình thế của nó. Tôi cũng mong rằng nhà tâm lý học và triết học sẽ coi khảo cứu này như những sự kiện của kinh nghiệm được khai triển riêng biệt nơi các tâm hồn Viễn Đông.

“Mật chỉ của Bồ đề đạt ma”, “Hai tác phẩm Thiền” và “Tĩnh kham nhẫn trong đời sống Phật tử” đã được in trong *Eastern Buddhist*. Nhưng mỗi bài đều có sửa chữa và thêm nhiều tài liệu mới.

Từ khi một số tài liệu có giá trị của Thiền bị vùi lấp ở Đôn hoàng trên một nghìn năm vừa được khám phá, chúng

ta có ánh sáng vô cùng mới mẻ soi sáng cho lịch sử Phật giáo Thiên tông ở Trung Hoa, nhất là chung quanh thời đại Huệ Năng (637-713). Sau các Bộ Thiên luận, tôi có ý viết lại một bộ sử nói về Thiên tông Trung Hoa, với những tài liệu có thể thu thập được. Bộ Hạ của Thiên luận đã sửa soạn xong, và tôi hy vọng chẳng bao lâu sẽ được ra mắt.

Trong sách này, tôi cho phụ bản những họa phẩm thủy mặc do các họa sĩ Nhật Bản và Trung Hoa. Đối với những người quen với các đối tượng nghệ thuật của phương Tây, một vài họa phẩm trong đây có vẻ như những điển hình quái dị của nghệ thuật phương Đông. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Tâm có rất nhiều đường lối để đạt và diễn Thực tại. Ngay ở những độc giả phương Tây, đối với tập sách này, cũng có một số có thể vươn tới các bức tranh ấy bằng lẽ lối thẩm định nghệ thuật.

Tên họ người bạn tốt của tôi, Yakichi Ataka, mong được khắc đậm trong lòng độc giả, nếu thấy thích thú sách này, dù với mục đích nào ; vì không có ông thì có lẽ sách không bao giờ thành hình để ra mắt công chúng.

Cũng vậy, tác giả nhờ vậy người bạn đường của mình, Beatrice Lane Suzuki, rất nhiều ; bà đã đọc kỹ qua trọn bản thảo và sửa chữa ấn bản.

Trong thời đại duy lý cùng cực của khoa học và cơ khí, một chút triết lý nhân sinh của Đông phương há dễ không chứng tỏ một Phúc âm hóa giải và đồng thời mở ra một thế giới của những nghịch lý tâm linh ?

Daisetz Taitaro Suzuki
Kyoto, February 1933

LUẬN MỘT

**TỤ TẬP CÔNG ÁN :
PHƯƠNG TIỆN CHỨNG NGỘ**

Phần I

1. MỘT KINH NGHIỆM SIÊU VIỆT TRI KIẾN

Trong THIỀN LUẬN Bộ Thượng tôi có hứa với độc giả là sẽ thảo luận đầy đủ về đề tài “công án” (1) nơi Bộ Trung. Hệ thống công án đã tạo nên một giòng phát triển độc đáo trong Phật giáo Thiền tông, và là một cống hiến độc nhất mà Thiền tông đã mang đến cho lịch sử của ý thức tôn giáo. Một khi đã thấu hiểu tầm quan trọng của công án, chúng ta có thể nói là đã hiểu hơn phân nửa của Thiền.

Chắc chắc các Thiền sư có thể bảo cho các ngài biết rằng chính vũ trụ là một công án vĩ đại vừa sống động, vừa hiểm hóc, thách thức lời giải đáp của các ngài, và khi chìa khóa mở vào công án vĩ đại này mà được khám phá một cách thiết thực, tất cả những công án khác đều là những cái tiểu tiết, chúng tự giải đáp lấy, và do đó, điều chính yếu trong việc học Thiền là phải thấu hiểu chính vũ trụ chứ không phải bám sát vào vấn đề công án như đã được các bậc tôn túc xưa kia nêu lên. Đằng khác, chúng ta có thể nói điều này : công án của vũ trụ được thâu gọn vào trong từng công án một

(1) Công án : một đề án công khai. Có khoảng 1700 công án mà người học Thiền phải giải quyết trước khi đang được gọi là một Thiền Sư đầy đủ tư cách.

của “một nghìn bảy trăm công án” và khi nó được lãnh hội thấu đáo thì cái công án vĩ đại nhất cũng sẽ vén mở những bí mật của nó.

Nơi ngón tay trở của Thiên Long (1) chỉ cho thấy ngay về huyền bí của toàn vũ trụ và trong tiếng *hét* của Lâm Tế chúng ta nghe ra bản hòa âm thiên nhạc của những khối tinh cầu. Dù vậy, trong những trang sau đây tôi sẽ cố gắng tìm vào ý nghĩa lịch sử của công án ở Thiên : tìm hiểu vai trò của nó trong việc chứng ngộ ; khía cạnh tâm lý của nó, mối quan hệ của nó đối với phép niệm Phật (2) như là một hình thức chứng nghiệm của Phật giáo, v.v...

Còn như mục đích tối hậu của thiền học là đạt đến điều mà tiếng Nhật gọi là Satori, tiếng Phạn gọi là Sambodhi hay “abhisamaya” (giác ngộ), thì đã được giải thích trong các tác phẩm của tôi trước đây.

Kinh *Lăng già* (Lankavatara Sutra), một quyển kinh của Thiên, thường hay nhấn mạnh tầm quan trọng của Satori ; ở đây kinh gọi là “cảnh giới của Thánh Trí Tự chứng” (Svapratyatmaryajna-nagatigocara) nghĩa là “cái tâm trạng trong đó Thánh Trí tự thể hiện lấy bản tính nội tại của nó”. Sự tự chứng này lập nên chân lý của thiền, chân lý ấy là giải thoát (moksa) và tự do tự tại (vasavartin). Để giải rõ ý nghĩa tự chứng, tôi xin phép trích dẫn kinh *Hoa Nghiêm* (Avatamsaka Sutra) (3):

(1) Thiền Luận Bộ Thượng, bản Việt, tr. 49

(2) Sanskrit : Buddhānusmṛiti. Thuật ngữ Nhật bản là Nembutsu, và mối quan hệ của nó đối với thực tập công án sẽ được thảo luận nơi phần hai của Luận Một này

(3) Theo bản Hán dịch 40 quyển, quyển thứ XXXII. Những đoạn trích dẫn ở đây không có trong các bản khác, kể cả bản Gandavyūha của Sanskrit. Bản Hán dịch 40 quyển là một bản tập thành sau này, có thêm nhiều chỗ.

“Thiện Tài Đồng Tử (Sudhana) hỏi : Môn giải thoát này làm sao để hiện tiền (1) ? làm sao để chứng đắc ?

“Diệu Nguyệt trưởng giả (Sucandra) đáp : Một người thân chứng hiện tiền môn giải thoát này khi nào người ấy phát khởi tâm Bát nhã Ba La mật (Prajnaparamita) (2) và cực kỳ tương thuận : rồi thì người ấy được chứng nhập trong tất cả những gì mà mình thấy và hiểu. (3)

“Thiện Tài Đồng Tử (Sudhana) lại thưa : Có phải do nghe những ngôn thuyết và chương cú về Bát nhã Ba la mật mà được hiện chứng ?

“Diệu nguyệt (Sucandra) đáp : Không phải. Tại sao thế? Bởi vì Bát nhã Ba la mật thấy suốt thể tánh chân thật của các pháp mà hiện chứng vậy.

“Thiện Tài thưa : Há không phải do nghe mà có tư duy và do tư duy và biện luận mà được thấy Chân Như là gì (4)? và há đây không phải là tự chứng ngộ ?

“Diệu Nguyệt đáp : Không phải vậy. Không hề do nghe và tư duy mà được tự chứng ngộ. Nay Thiện nam tử, đối với nghĩa này ta phải lấy một thí dụ, người hãy lắng nghe !

“Thí dụ như trong một sa mạc mênh mông không có suối và giếng, vào mùa xuân hay mùa hạ khi trời nóng, có một

(1) Hiện tiền : một thuật ngữ Phật giáo chỉ cho việc đối diện thẳng với sự thật, trong đó giữa người thấy và cái được thấy không có giới hạn phân biệt. Tất cả những chữ hiện tiền được dùng trong bản dịch này đều theo nghĩa đó. (D.G.)

(2) Pranajparamitā (Bát nhã ba la mật / Trí độ) và Aryajnana (Thánh Trí) được coi như là đồng nghĩa

(3) Bát nhã hay Trí tuệ siêu việt không có giới hạn phân biệt, do đó một khi tương thuận với Trí này thì chính ta là thể giới của ta. (D.G.).

(4) Quá trình tu chứng gồm có vấn, nghe giảng thuyết ; tư, suy nghĩ về những điều đã nghe ; và tu, thực hành để chứng ngộ. (D.G.).

người khách từ Tây hướng về Đông mà đi, gặp một gã đàn ông từ phương Đông đến, liền hỏi giả rằng : tôi nay nóng và khát nước ghê gớm lắm ; xin chỉ cho tôi nơi nào có suối trong và bóng cây mát mẻ để tôi có thể uống nước, tắm mát, nghỉ ngơi và hoàn toàn tươi tỉnh lại ?

“Gã đàn ông ấy theo lời yêu cầu, liền chỉ dẫn cận kề cho người khách rằng : cứ tiếp tục đi về hướng Đông, rồi sẽ có con đường chia làm hai nẻo, nẻo phải và nẻo trái. Bạn nên hãy theo nẻo bên phải và gắng sức mà đi tới chắc chắn bạn sẽ đến một nơi có suối trong và bóng mát.

“Này thiện nam tử, bây giờ người có nghĩ rằng người khách nóng khát, từ Tây đến, khi nghe nói đến suối mát và những bóng cây, liền tư duy về việc đi tới đó càng nhanh càng tốt, người ấy có thể trừ được cơn khát và được mát mẻ chăng ?

“Thiện Tài đáp : Dạ không ; người ấy không thể làm thế được ; bởi vì người ấy chỉ trừ được cơn nóng khát và được mát mẻ khi nào theo lời chỉ dẫn của kẻ kia mà đi ngay đến dòng suối rồi uống và tắm ở đó.

“Diệu Nguyệt : Này thiện nam tử, đối với Bồ tát cũng vậy, không phải chỉ do nghe, tư duy và huệ giải mà có thể chứng nhập hết thầy pháp môn. Này thiện nam tử, sa mạc là chỉ cho sinh tử ; người khách đi từ Tây chỉ cho các loài hữu tình ; nóng bức là tất cả những sự tương mê hoặc ; khát tức là tham và ái ; gã đàn ông từ đông đến và biết rõ đường lối là Phật hay Bồ tát, an trụ trong Nhất thiết trí (1), các ngài đã thâm nhập chân tánh của các pháp và Thật nghĩa

(1) Theo văn nghĩa, đây là *Nhất thiết chủng trí* (Sarvathajñana), trí tuệ thấy rõ tất cả hiện hữu sai biệt trong tự tính của chúng ; khác với *nhất thiết trí* (Sarvajñana), trí tuệ đạt đến vạn hữu trên tính thể đồng nhất của chúng (D.G.)

(1) bình đẳng ; giải trừ khát cháy và thoát khỏi nóng bức nhờ uống dòng suối mát là chỉ cho sự chứng ngộ chân lý bởi chính mình vậy.

“Lại nữa, này thiện nam tử, nay ta sẽ nói thí dụ khác cho người nghe. Giả sử đức Như Lai sống giữa thế gian đến một kiếp nữa, ngài dùng đủ các thứ phương tiện, và những ngôn từ thiện xảo, vì mọi người trong cõi đất này mà nói về loại mật hoa trên thế giới, đầy đủ các phẩm tính, hương vị ngọt ngào, xúc chạm mềm dịu ; người nghĩ sao ? Những chúng sinh kia khi nghe lời nói của Phật, tư duy về mật hoa, mà có thể nếm biết hương vị của nó chăng ?

“Thiện Tài thưa : Quả thật họ không thể.

“Diệu Nguyệt nói : Cũng vậy. Không phải chỉ do nghe và tư duy không thôi mà chúng ta có thể chứng nhập chân tánh của Bát nhã ba la mật.

“Thiện tài thưa : Vậy thì bằng những ngôn từ xảo diệu và phương tiện khéo léo nào mà Bồ tát có thể khiến cho hết thấy chúng sinh thấu hiểu chân thật được thực tại ?

“Diệu Nguyệt nói : Chân tánh của Bát nhã ba la mật mà Bồ tát chứng được – đây là chính nhân quyết định, từ nơi đây khởi lên tất cả ngôn thuyết của Bồ tát (2). Khi Bồ tát

(1) Trong thuật ngữ Trung Hoa, Thật Nghĩa hay Thật Tướng thường dùng lẫn lộn, chỉ cho sự thực xuất hiện nó như là nó. (D.G.)

(2) Trong tư tưởng Bát Nhã, khi một vị Bồ tát giảng thuyết, không phải ngài phát biểu “một quan điểm” nào, đó của riêng mình về thực tại, mà đây là do tác dụng của chính Bát nhã. Kinh *Tiểu phẩm Bát nhã* mở đầu bằng nghi vấn về tư cách của Tu-bồ-đề, khi ngài giảng thuyết Bát nhã. Tu-bồ-đề xác định rằng không phải tự ngài có khả năng giảng thuyết về ý nghĩa sâu xa của Bát nhã, nhưng chính diệu dụng của Bát nhã là như thế : người nói là Không, người nghe cũng Không, tất cả đều Không “giả tí có pháp nào cao hơn Niết bàn, tôi cũng gọi đó là Không...” (D.G.)

chúng được giải thoát này thì có thể dung ngôn từ diễn thuyết và phương tiện thiện xảo mà giảng nói”.

Từ trích dẫn này chúng ta có thể nhận thấy rõ ràng môn giải thoát Bát nhã ba la mật phải được chứng ngộ bằng kinh nghiệm cá biệt của mình ; còn như chỉ có nghe và học hỏi thôi thì chúng ta không cách gì thâm nhập vào giữa lòng chân tánh của thực tại. Người ta có thể hỏi, tại sao không thể vươn tới chân lý tự chứng bằng tri kiến ? Câu hỏi này được trả lời ở một đoạn khác trong kinh *Hoa nghiêm* (Avatamsaka). (1)

“Chân lý tự chứng (và bản thân của thực tại) thì không phải một, không phải hai. Do năng lực tự chứng này mà (Thực tại) là khả năng làm ích lợi bình đẳng cho tất cả kẻ khác cũng như cho chính mình ; hoàn toàn không thiên lệch với ý tưởng đây kia, giống như mọi vật đều sinh trưởng từ lòng đất. Chính thực tại hay pháp tánh, không phải hữu tướng, cũng không phải vô tướng ; thể của nó như hư không, vượt ngoài tri kiến và liễu giải ; pháp ấy vi diệu, khó lấy văn tự mà diễn nói.

“Tại sao thế? Bởi vì nó siêu quá hết thấy cảnh giới của văn tự ; siêu quá hết thấy cảnh giới của ngôn thuyết ; siêu quá hết thấy các cảnh giới ngữ nghiệp vận hành ; siêu quá hết thấy các cảnh giới của hí luận, phân biệt tư lương ; siêu quá hết thấy các cảnh giới sở tư của tất cả chúng sinh ngu muội ; siêu quá cảnh giới của hết thấy phiền não tương ưng ma sự ; siêu quá hết thấy cảnh giới của tâm thức ; không bị không thủ, vô tướng, ly tướng, siêu quá hết thấy cảnh giới hư vọng ; vì trụ nơi tịch vô trụ xứ vốn là cảnh giới của các Thánh giả.

(1) Bản 40 quyển. Đây cũng là đoạn được thêm về sau.

“Này thiện nam tử, cảnh giới tư chứng của các Thánh giả ấy không có sắc tướng, không có cấu tịnh, không có thủ xả, không có trước loạn ; thanh tịnh tối thắng ; tánh thường bất hoại ; dù chư Phật xuất thế hay không xuất thế, ở nơi pháp giới tánh, thể thường nhất. Này thiện nam tử, Bồ tát vì pháp này mà hành vô số cái hành khó hành và khi chứng được pháp thể này thì có thể làm lợi ích cho hết thấy chúng sinh, khiến cho các loài chúng sinh rất ráo an trụ trong pháp này. Này thiện nam tử, đó là pháp chân thật, không có tướng dị biệt, thực tế (1), thể của Nhất thiết trí, cảnh giới bất tư nghị, pháp giới (Dharmadhatu) bất nhị và đó là môn giải thoát viên mãn ở đó tất cả các nghệ thuật đều được diễn tả đầy đủ trọn vẹn.”

Đoạn kế nữa của kinh *Hoa Nghiêm*, bản Hán dịch 40 quyển, chúng ta đọc thấy như vậy :

“Thiện Tài (Sudhana) : Đâu là trụ xứ của Bồ tát ?

“Văn thù sư-lị (Manjusri) : Tối thắng đệ nhất nghĩa (2) là trụ xứ của Bồ tát. Tại sao ? Vì tối thắng đệ nhất nghĩa thì bất sinh bất diệt, bất thất bất hoại, bất khứ bất lai ; đây là tất cả những ngôn ngữ ; nhưng đệ nhất nghĩa (tức chân lý cứu cánh) không phải là cảnh giới của ngôn ngữ ; ngôn thuyết không với tới được, không thể ghi dấu, không phải là sở tư của lý luận và tư biện. Bản lai không có ngôn thuyết ; thể tánh thì tịch tịnh, chỉ chứng được bằng nội tâm của Thánh giả...”

Sự phân biệt một đằng là thuần kiến văn hay suy lý và một đằng là tự chứng ngộ, phân biệt giữa cái được nói ra và

(1) *Thực tế* ở đây không theo nghĩa thông thường, mà là “biên tế sự thực” (reality-limit) ; nghĩa là, sự thực trong giới hạn của nó với chính nó, nó như là nó. (D.G.)

(2) Paramartha : Chân lý cứu cánh hay tối thượng. (D.G.)

có thể giảng dạy bằng ngôn thuyết và cái hoàn toàn siêu việt những ngôn từ diễn đạt phải được kinh nghiệm bằng nội tâm – sự phân biệt ấy là điều căn bản mà đức Phật đã nhấn mạnh ; và tất cả đệ tử của ngài chưa hề bỏ quên không chú trọng sự phân biệt này cho nên trạng thái tư chứng ngộ mà họ mong mỏi chưa từng bị mất hút. Do đó, họ đã được khuyên nhủ là luôn luôn phải tự mình hết sức tinh tiến như lửa cháy trên đầu, hay như một mũi tên độc đã cắm sâu vào da thịt. Họ được thúc đẩy mãnh liệt là hãy nhấn nhục những điều khó nhẫn, và thực hành cái khó hành nhất trong đời sống của một kẻ hành đạo ; có như thế, rồi ra họ mới có thể chứng ngộ chân lý tối thượng là giải phóng mình ra khỏi sự ràng buộc của đời sống.

Dù có những dị biệt về giáo nghĩa, Tiểu thừa hay Đại thừa, tất cả đệ tử trung thành của đức Phật đều thừa nhận tính cách quan trọng của tư chứng ngộ trong đời sống Phật tử. Dù chân lý tư chứng ngộ thì không thể nói và không thể diễn, tất cả giáo lý của đạo Phật đều đã quy tụ quanh nó, và Thiền tông, thừa hưởng những gì chứng được bằng nội tâm trong đạo Phật, đã truyền bá trung thành cái truyền thống này bằng cách nâng cao giác ngộ vượt lên nghi lễ và bác học, và tất cả những hình thức thuần tuý biện triết lý. Nếu không vì thế, sự xuất hiện của đức Phật trong thế gian này phỏng có ích lợi gì ? Tất cả giới luật, tất cả những thực hành đạo đức và tâm linh phỏng có nghĩa lý gì ?

Bài thuyết pháp sau đây của Hoàng long Tử tâm Ngộ Tân Thiền sư (1044–1145) (1) cho thấy những gì diễn ra trong lòng của một kẻ học Thiền chân thật :

“Này chư Thượng tọa, thân người khó được, Phật pháp khó nghe. Thân này không nhắm đời nay độ, còn đợi đời

(1) Trích từ *Thiền quan sách tấn*. Sẽ được nhắc đến nhiều ở đoạn sau.

nào độ thân này ? (1) Nay còn sống đó, các ngài hãy tham thiền đi, tham thiền là để buông bỏ. Buông bỏ cái gì ? buông bỏ bao nhiêu nghiệp thức (karmavijnana) từ vô lượng kiếp đến nay ; hãy nhìn xuống dưới gót chân của mình (2) mà suy xét cho thấu đáo để thấy đạo lý ấy là gì ? Suy tới suy lui hốt nhiên tâm hoa bùng nổ, chiếu khắp mười phương. Sự chứng ngộ thì không thể trao truyền dù chính các ngài biết rõ nó là cái gì ?

“Đây là lúc các ngài có thể biến đất lớn thành vàng ròng, quây sông dài thành biển sữa (3). Há không sướng khoái bình sinh sao ! Vậy thì đừng phí thì giờ niệm ngôn niệm ngữ mà hỏi đạo hỏi thiền nơi sách vở ; bởi vì đạo thiền không ở nơi sách vở. Dù cho thuộc lòng một bộ Đại tạng cũng như Bách gia chư tử, chẳng qua là những lời rối rắm, khi chết chẳng dùng được gì”.

2. Ý NGHĨA CỦA CHÚNG NGỘ Ở THIỀN

Như vậy, Ngộ là toàn thể của Thiền, Thiền bắt đầu từ đó mà chấm dứt ở đó. Bao giờ không có Ngộ, bấy giờ không có Thiền. “Ngộ là thước đo của Thiền” như một tôn túc đã nói. Ngộ không phải là một trạng thái an tĩnh không thôi ; nó không phải là sự thanh thản mà là một kinh nghiệm nội tâm không có dấu vết của tri thức ; phải là sự thức tỉnh nào đó phát khởi từ lãnh vực đối đãi của tâm lý, một sự trở chiều với hình thái bình thường của kinh nghiệm vốn là đặc

(1) nguyên văn : 人身難得佛法難聞, 此身不向今生度更向何生度此身 Nhân thân nan đắc, Phật pháp văn. Thử thân bất hướng kim sanh độ, cánh hướng hà sanh độ thử thân. (D.G.)

(2) Gợi ý : Gót chân chấm đất. Chỉ cho sự sống chân thật hiện tại của mình (D.G.)

(3) 變大地作黃金, 攬長河為酥酪 Biến đại địa tác huỳnh kim, lạp trường hà vi tô lạc (D.G.)

tính đời sống thường nhật của chúng ta. Thuật ngữ của Đại thừa gọi đó là *chuyển y* (Paravritti) (1) “quay trở lại” hay lật ngược ra cái cơ sở của tâm ý, ở đây toàn bộ kiến trúc tâm thức trải qua một cuộc thay đổi toàn diện. Điều kỳ diệu là một cái thấy của Ngộ (satori) có thể gây ra một lần tái tạo như thế trong cái nhìn của tâm linh. Nhưng các ký lục của Thiền minh chứng điều này có thực. Do đó sự phát khởi của Bát-nhã ba-la-mật, một biệt danh của Ngộ (satori), là tinh yếu của Thiền.

Tuy nhiên, có một số Thiền sư cho rằng Ngộ được dựng lên một cách giả tạm ; Thiền thực sự không liên quan gì với thứ thêm thắt rườm rà có hại cho dưỡng chất tự nhiên của nó ; chỉ cần yên lặng mà ngồi là đủ ; đức Phật ở nơi đây, trong cái-không-làm này ; kẻ nào làm rùm lên cái chuyện Ngộ, họ không phải là đồ đệ chân thật của Bồ đề đạt ma. Những vị phản đối Ngộ ấy lại còn nói thêm rằng chân lý cứu cánh của Thiền chính là chỗ bám sát vào Vô tâm (1) ; chỉ một chút vết tích ghi dấu những nỗ lực của ý thức, chắc chắn nó sẽ làm tổn thương sự bộc lộ toàn diện của chính vô tâm ; và như vậy, đừng có can thiệp vào chân lý cứu cánh, cũng đừng coi nhẹ nó ; đây là lập trường của một số Thiền gia chống lại những kẻ chủ trương chứng ngộ. Vì họ chống đối ngộ nên họ không thể không chống cả việc tu tập công án.

Dầu thế kỷ XII phong trào chống đối Ngộ và công án ở Trung Hoa đã nổi lên dữ dội giữa các đồ đệ Thiền đương

(1) *Studies in the Lankavatāra sūtra* cùng tác giả, tr. 184 và rải rác.

(2) Cho nên có những câu tương phản như : “Vô Tâm tiện thi Đạo”, vô Tâm chính là Đạo ; và “mặc đạo vô tâm tiện thi Đạo, vô tâm do cách nhất trùng quan”, chứ bảo vô tâm chính là Đạo, vô tâm còn cách xa Đạo đến một lớp quan ải nữa. (D.G).

thời, và sau đây là một bức thư của Đại Huệ (1) viết cho học trò của mình là Lữ Cơ Nghi (2), cảnh giác ông chống lại những ai từ chối kinh nghiệm liễu đạt về Ngộ hay tự chứng:

“Cận thế, nơi chốn tông lâm có một số tà thiện, chấp bịnh làm thuốc. Bởi vì tự họ chưa từng có chỗ chứng ngộ trong đời sống của mình, họ coi ngộ như là một thứ bày đặt, như một phương tiện đưa đẩy, như một cái hoàn toàn thứ yếu ở Thiên, nằm ở ngoài lề chứ không vào giữa lòng thiện. Vì những ông thầy ấy chưa từng có chỗ chứng ngộ, họ không chịu tin những người thực sự đã trải qua chứng ngộ. Mục đích hướng tới của họ là để nhận cái không tịch ngoan nhiên vô tri – tức là một cái không chi trở trọi mà họ coi như là vĩnh viễn vượt ngoài những giới hạn của thời gian.

“Để đạt đến trạng thái trống trơn không cùng này, hằng ngày họ tiêu hóa biết bao nhiêu bát cơm và bỏ thời giờ mà ngồi lạng lẽ ngu ngơ. Họ nghĩ rằng đây chính là ý nghĩa của an lành tuyệt đối... Đáng thương thay họ u mê không có cơ duyên nghe được một tiếng nổ đột nhiên (của tuệ giác trong tâm mình) !”.

Những chứng cứ có thẩm quyền mà các nhà mặc chiếu Thiên lấy làm chỗ tựa cho tin tưởng của mình được đề cập đến như sau : (3)

(1) Âm Nhật : Daiye, 1089–1163. Ngài là một trong những nhân vật lỗi lạc của Phật giáo Thiên tông tại Trung Hoa. Ngài chống đối mạnh nhất cái chủ thuyết và thực hành của phái mặc chiếu thiên và không ngớt nhấn mạnh tầm quan trọng của đốn ngộ trong việc học thiền mà ngài cho là nếu không có ngộ thì chẳng ra gì cả.

(2) The Kkōyō Shoin Edition, T'eng, VIII, f, 89a. Bản ghi ở cước chú này, dịch giả không có, nên phải tham chiếu bản được in trong ĐTK. 1998 ; hình như có đôi chỗ khác nhau ; sẽ thấy ở các trích dẫn ở những đoạn sau (D.G)

(3) Đại Huệ, trong bài pháp giảng cho Tiến Kế Nghi.

“Khi đức Thích ca mâu ni ở Ma kiệt đà (Magadha), ngài đóng cửa không lên tiếng trong ba tuần. Đây há không phải là một điển hình về lối mặc nhiên của Phật ? Khi ba mươi hai vị Bồ tát tại thành Ti da li (Vaisali) bàn bạc với Duy ma cát (Vimalakirti) về pháp môn bất nhị, cuối cùng Duy ma im lặng không nói một lời và đức Văn thù (Manjusri) khen hay. Đây há không phải là im lặng mặc nhiên của một vị Đại Bồ tát ? Khi Tu bồ đề (Subhuti) ngồi không trong hang đá không nói một lời, không thuyết một câu về Bát nhã ba la mật. Đây há không phải là sự im lặng của một vị Đại Thanh văn (Sravaka) ? Khi thấy Tu bồ đề ngồi lặng lẽ như thế trong hang đá, thiên đế thích (Sakendra) bèn rải hoa trời cúng dường, cũng không nói một lời. Đây há không phải là sự im lặng của phàm phu ? Khi Bồ đề đạt ma dạo đến xứ này, ngài ngồi suốt chín năm trên Thiểu lâm, lãnh đạm với tất cả những ngôn giáo. Đây há không phải là sự im lặng của tổ sư ? Và Lão Tổ mỗi khi thấy có một vị tăng đến ngài liền quay mặt vào vách ngồi lặng lẽ. Đây há không phải là sự im lặng của tông sư ?

“Trước những sự thật lịch sử này, làm sao người ta có thể bảo rằng tu tập ngồi im lặng mặc nhiên là tà ngụy phi pháp đối với Thiền ?”

Đây là một chứng cứ do các thiền gia chủ trương mặc tọa nêu lên vào thời Đại Huệ ở Trung Hoa, tức vào thế kỷ XII. Nhưng Đại Huệ bảo rằng chỉ mặc tọa không thôi thì chẳng được việc gì cả, vì nó chẳng đưa đến đâu, vì sự chuyển y không khởi lên trong tâm của mình, để nhờ đó mà người ta bước vào thế giới đa thù bằng một nhãn quan khác hẳn bây giờ. Nhưng thiền gia mặc tọa nào mà chân trời tâm trí không vươn lên tới cái trình độ gọi là im lặng tuyệt đối khôn dò, họ quờ quạng trong hang tối vĩnh viễn. Họ không thê mở ra con mắt trí tuệ. Vì vậy, họ cần được dắt dẫn bởi

bàn tay của một thiền sư chân chính.

Rồi Đại Huệ tiếp tục nêu lên những trường hợp chứng ngộ do một minh sư hướng dẫn ; đồng thời lưu ý sự cần thiết tham vấn một bậc đã tỏ ngộ và lật đổ hẳn toàn bộ thủ thuật im lặng vốn cản trở sự tăng trưởng tâm linh thiền. Sự lật đổ toàn bộ cơ cấu này ở đây được Đại Huệ nói theo một thuật ngữ của kinh : 入流亡所 (nhập lưu vong sở) “Bước vào dòng sông và bỏ mất chỗ trú”, ở đó mãi mãi không còn ghi dấu sự đối đãi của động và tĩnh nữa. Ông nêu lên bốn trường hợp điển hình :

1) Thủy Lão hòa thượng nhân khi đang tia cây đằng, hỏi Mã Tổ, “ý của Tổ từ Tây đến là gì ?” Mã Tổ đáp : “Lại gần đây ta bảo cho”. Rồi khi Thủy Lão vừa đến gần, Mã Tổ tống cho một đập té nhào. Nhưng cái té này khiến cho tâm của Thủy Lão hoạt nhiên đại ngộ, bất giác đứng dậy cười ha hả, tuồng như xảy ra một việc không ngờ, nhưng rất mong mỏi. Mã Tổ hỏi “Nhà ngươi thấy cái đạo lý gì đây ?” Lão đáp : “Quả thật, trăm nghìn pháp môn, vô lượng diệu nghĩa, chỉ trên đầu một sợi lông mà biết ngay được cả căn nguyên”.

Rồi Đại Huệ bàn : “Khi đã chứng ngộ như vậy Thủy Lão không còn chấp trước vào sự im lặng của Chánh định (Samādhi) nữa, và vì ngài không còn dính mắc vào đó nên vượt hẳn lên hữu vi và vô vi ; ở trên hai tướng động và tĩnh. Ngài không còn nương tựa những cái ở ngoài chính mình nữa mà mở ra kho tàng tự kỷ, nên nói : “Ta đã thấy suốt căn nguyên rồi !”. Mã Tổ biết thế và không nói thêm gì nữa. Về sau, khi được hỏi về kiến giải Thiền của mình, ngài chỉ nói: “Từ thuở ném cái đập nặng nề của Tổ, cho đến giờ ta vẫn cười hoài không thôi” (1)

(1) 自從一喫馬祖踏直至如今笑不休 Tự từng nhất khiết Mã sư đập, trực chí như kim tiếu bất hưu.

2) Vân Môn hỏi Động Sơn : “Ở đâu đến đây ?” “Tra Đô”. “Mùa hạ ở đâu ?”. “Ở Báo Tử, Hồ Nam”. “Rời khỏi núi ấy lúc nào ?” “Tháng Tám, ngày hai mươi lăm”. Vân Môn kết luận: “Tha người ba chục hèo (dù người đáng lãnh đủ)”.

Về cuộc thăm hỏi của Động Sơn với Vân Môn, Đại Huệ bàn rằng :

“Động Sơn thật là thuận phác biết bao ! Ngài cứ thật mà trả lời, nên đương nhiên là phải nghĩ rằng : “Minh đã thật tình mà trả lời, thế thì có lỗi gì mà phải bị ba chục hèo ?”. Ngày hôm sau lại đến kiểm thấy mà hỏi : “Hôm qua nhờ hòa thượng tha cho ba chục hèo, nhưng chưa hiểu là có lỗi gì ?”. Vân môn bảo : “Ồi phường giá áo túi cơm, vì vậy mà nhà người đi từ Giang Tây đến Hồ Nam đấy !”. Lời cảnh giác ấy bỗng làm sáng mắt của Động Sơn, rồi thì chẳng có tiêu tức nào đáng thông qua, chẳng có đạo lý nào đáng nêu lên nữa. Ngài chỉ lay mà thôi và nói : “Từ đây về sau, tôi sẽ đừng thảo am ở nơi không có dấu vết người ; không cất lấy một hột cơm, không trồng đến một cọng rau, và tiếp đãi khách mười phương lai vãng ; tôi sẽ vì họ mà nhổ hết những đinh những móc ; tôi sẽ cời bỏ cho họ những chiếc nón thoa dầu, những chiếc áo hôi nách, khiến cho họ được hoàn toàn sạch sẽ và thành những vị tăng xứng đáng”. Vân Môn cười và nói; “Cái thân như một trái dưa bao lớn mà có cái miệng rộng vậy thay !”.

3. Yến quốc sư khi còn là một học tăng qua nhiều năm học hỏi với Tuyết Phong. Một hôm, Tuyết Phong biết cơ duyên của ngài đã chín mùi, liền nắm chặt ngài và hỏi cộc lốc : “Cái gì đây ?”. Yến như vừa chợt tỉnh cơn mê và được liễu ngộ. Ngài chỉ nhắc cánh tay lên đưa qua đưa lại. Phong nói : “Nhà ngươi làm gì thế ?”. Vị đệ tử này trả lời nhanh nhẩu : “Nào có gì đâu ?”.

4) Một hôm, **Quán Khê** hòa thượng thăm Lâm Tế. Lâm Tế bước xuống ghế rom, không nói không rằng, nắm chặt nhà sư lại ; Quán Khê liền nói : “Tôi hiểu, tôi hiểu”.

Sau khi kể ra bốn trường hợp tên đây, Đại Huệ kết luận rằng : cuối cùng, ở Thiên, có một cái không thể chia xẻ cho người khác, cũng không thể học được từ người khác, và điều rắc rối cho hầu hết mọi người là họ chết hẵn mà chẳng muốn sống lại. Rồi thì, Đại Huệ nói kinh nghiệm riêng tư của mình như sau :

“Kẻ này đã trải qua mười bảy năm học Thiên rồi. Suốt trong thời gian này tôi tỏ ngộ từng phần rải rác. Tôi đã hiểu biết một ít về Văn môn tông, một ít về Tào động tông, chỉ có điều băn khoăn là các chứng ngộ này chẳng rõ rệt ở nơi nào hết để đặt mình ra khỏi hoàn toàn mọi quan hệ của thời gian và không gian. Về sau, tôi đến kinh đô, ở tại chùa Thiên ninh, một hôm nhân nghe thầy tôi (1) giảng về Văn Môn. Thầy nói : “một vị tăng đến hỏi Văn Môn : “Đâu là chỗ xuất thân của chư Phật ?”. Văn Môn đáp : “Ngọn Đông sơn đi trên nước. Nhưng tôi, Thiên Ninh, khác với Văn Môn : Đâu là chỗ xuất thân của chư Phật ? Một ngọn gió hiu mang hương thơm từ phương Nam thổi đến, thì điện các trở nên mát lạnh !”. Khi nghe thầy tôi nói thế, hốt nhiên tôi như đứt khỏi những quan hệ thời gian và không gian, chẳng khác nào như mang lưỡi dao bén mà cắt đứt cuộn chỉ rối. Tôi bấy giờ toát mồ hôi cùng mình.

“Khi không còn thấy bán loạn trong tâm nữa, tôi thấy mình ở trong một trạng thái an tĩnh trong sáng. Một hôm, tôi vào thất thăm Thầy ; Thầy bảo tôi rằng : “Không phải ai cũng dễ đạt đến tâm địa như con ; chỉ đáng tiếc là nơi đó

(1) Túc Phật Quả Viên Ngộ, tác giả Bích Nham lục, xem đoạn sau (D.G).

chết thì có mà sống thì không. Đừng nghi ngờ ngôn cú – đó là đại bệnh. Con đã biết rõ điều này :

懸崖撒手
Huyền nhai tát thủ
自肯承當
Tự khảng thừa đương
絕後再蘇
Tuyệt hậu tái tô
欺君不得
Khi quân bất đắc.
Khi quân bất đắc.

*Buông tay trên dốc thẳm
Hãy tự tin nơi mình
Chết đi rồi sống lại
Ai lừa dối được người.*

“Con hãy tin ta, quả thật có đạo lý ở đó”.

Đại Huệ nói tiếp : “Theo tâm địa của tôi bây giờ, tôi hoàn toàn vừa ý với mình và với tất cả. Mọi thứ đều tốt đẹp với Tôi, không còn điều gì tôi cần phải tìm hiểu thêm nữa.

“Bấy giờ, Thấy để tôi ở trong liêu của đại chúng, cho phép tôi mỗi ngày đến thăm ba hoặc bốn lần như những tục gia đệ tử. Thấy dạy tôi chuyên tâm điều này : 或有或無如藤倚樹 (Hoặc Hữu hoặc Vô, như đang ý thọ) “Hoặc không hoặc có, như bìm tựa cây”. Mỗi khi tôi muốn nói, thầy bịt miệng tôi lại, bảo : “Đừng có vậy”. Như thế trải qua một nửa năm, tôi vẫn tiếp tục. Một hôm tôi đang cùng các tục gia đệ tử dùng cháo nơi phương trượng, tôi thấy mình đã đi sâu vào công án ấy đến độ chỉ cảm đùa quên cả ăn.

“Lão hòa thượng nói : “Gã này chỉ giỏi được thứ thiền gổ Hoàng dương, luôn luôn cứ co rút lại”. Tôi bèn nói với Thầy một thí dụ về trường hợp mình : “Bấm, trường hợp con như

con chó đứng trước một chảo dầu sôi : muốn ném lại ném chẳng được, muốn đi thì đi không xong”. Thầy nói : “Đó chính là trường hợp của con ; (công án đối với con quả thực là một cái vòng kim cương giữa một đám gai”.

“Một hôm khác, nhân khi đến thăm Thầy, tôi nói : “Nếu như khi Thầy ở với Ngũ tổ (1) mà cũng hỏi ngài về công án ấy, chẳng biết ngài trả lời ra sao ?”. Thầy không chịu trả lời. “Khi mà thầy hỏi ngài về câu ấy, hẳn Thầy không ở một mình mà ở giữa Đại chúng. Nay thầy nói cho con biết thì có gì trở ngại”.

“Thầy nói : “Khi ta hỏi Tổ : “hoặc không hoặc có, như bìm tựa cây”, thế là nghĩa gì ? Ngũ Tổ đáp : “Vẽ thì vẽ chẳng nên, vò thì vò chẳng được, thế mà vẫn cứ cố”. Ta lại hỏi : “Hốt nhiên cây đổ, sắn bìm khô thì sao ?”. Tổ nói : “Lại đi theo chữ nghĩa rồi ?”.

“Vừa nghe thầy nói thế, tôi liền lý hội hết, và nói với Thầy : “Bẩm con hiểu”. Nghe tôi nói vậy, thầy nhắc nhở : “Chỉ e con chưa hiểu”. Tôi yêu cầu ngài thử đưa ra một vài công án. Và mỗi công án tôi đều trả lời thông suốt. Cuối cùng tôi cảm thấy mình như vào lúc thái bình vô sự, đường đi chẳng có trở ngại nào”.

3. NHỮNG ĐẶC ĐIỂM CHÍNH CỦA NGỘ

Đại Huệ là một tay cự phách tán dương sự chứng ngộ, và một trong những lời tán dương của ngài là : “Thiền không có ngôn ngữ : có chứng ngộ thì có tất cả”. Từ đó, những chứng cứ hùng hồn của ngài đối với sự chứng ngộ, như đã thấy, đều xuất phát từ kinh nghiệm riêng tư của mình. Trước đây, ngài đã sửa soạn đầy đủ để viết một bộ luận chống lại

(1) Ngũ Tổ sơn Pháp Diễn Thiền sư (D.G.)

Thiền tông, trong đó nhầm tước bỏ những điều mà các Thiền gia gán ghép cho Thiền. Tuy nhiên, sau khi hỏi đạo với Thầy mình là Viên Ngộ, tất cả những quyết định trước kia đều bị sụp đổ, khiến ngài trở thành một biện giả hăng say nhất của kinh nghiệm Thiền. Trong khi tiếp tục nghiên cứu về việc tu tập công án này, tôi sẽ để dành nhiều cơ hội tham khảo thêm về Đại Huệ. Nhân đây, tôi muốn đề cập một vài sắc thái rõ ràng nhất của Ngộ, sau này chúng sẽ giúp chúng ta hiểu rõ vai trò của công án trong toàn thể cơ cấu của Thiền.

1) *Bội lý* : Ở đây tôi nói chứng ngộ không phải là một kết luận mà người ta đạt được bằng suy luận ; nó coi thường mọi xác định của trí năng. Những ai đã từng kinh nghiệm điều này đều không thể giải thích nó một cách mạch lạc và hợp lý. Một khi người ta cố tình giải thích nó bằng ngôn từ hay bằng cử chỉ, thì nội dung của nó đã bị thương tổn ít nhiều. Vì thế, kẻ sơ cơ không thể với tới nó bằng những cái hiển hiện bên ngoài, mà những ai đã kinh nghiệm qua một lần chứng ngộ thì thấy rõ ngay những gì thực sự không phải là nó. Kinh nghiệm chứng ngộ do đó luôn luôn mang đặc tính bội lý, khó giải, khó truyền.

Ta hãy nghe Đại Huệ một lần nữa (1) : “Cái này (nghĩa là Thiền) như một đồng lửa cháy lớn ; khi đến gần nhất định sém mặt. Lại nữa, nó như một lưỡi kiếm sắp rút ra khỏi vỏ ; một khi rút ra thì nhất định có kẻ mất mạng. Nhưng nếu không rút kiếm khỏi vỏ, không đến gần lửa, thì chẳng hơn gì một cục đá, một miếng gỗ. Muốn đến nơi này thì phải có một cá tính quả quyết và một tinh thần sung mãn”.

(1) Tác giả cước chú là trích từ một bài Pháp của Đại Huệ do thỉnh cầu của Li Hsuan chia. Dịch giả tìm hoài trong tác phẩm của Đại Huệ mà không thấy ra tên này (D.G.)

Ở đây chẳng có gợi lên một chút suy luận lạnh lùng hay phân biệt thuần túy siêu hình, nhận thức ; mà là một ý chí vô vọng quyết vượt qua chương ngại hiểm nghèo, một ý chí được thúc đẩy bởi một năng lực vô lý hay vô thức nào đó, ở đằng sau nó. Vì vậy, sự thành tựu này cũng xem thường luôn cả trí năng hay tâm tưởng.

2) *Tuệ giác* : James, trong tác phẩm *Những kinh nghiệm tôn giáo* có nêu ra đặc tính trí năng ở những kinh nghiệm thần bí, và điều này cũng áp dụng cho kinh nghiệm của Thiền, được gọi là Ngộ. Một tên khác của Ngộ là KIẾN TÍNH, có vẻ như muốn nói rằng có sự “thấy” hay “cảm thấy” ở chứng ngộ. Khởi cần phải ghi nhận rằng cái thấy này khác hẳn với cái mà ta thường gọi là tri kiến hay nhận thức. Chúng ta được biết rằng Huệ Khả đã có nói về sự chứng ngộ của mình, được Bồ đề đạt ma ấn khả, như sau : “(Theo sự chứng ngộ của tôi), nó không phải là một cái không hư toàn diện ; nó là tri kiến thích ứng nhất ; chỉ có điều là không thể diễn thành lời”. Về phương diện này, Thần Hội nói rõ hơn : “đặc tính duy nhất của TRI là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu” (1)

Không có đặc tính trí năng này, sự chứng ngộ mất hết cái gay gắt của nó, bởi vì đây quả thực là đạo lý của chính sự chứng ngộ. Nên biết rằng cái tri kiến được chứa đựng ở chứng ngộ vừa có quan hệ với cái phổ biến vừa liên quan đến khía cạnh cá biệt của hiện hữu. Khi một ngón tay đưa lên, từ cái nhìn của ngộ, cử chỉ này không phải chỉ là hành vi đưa lên mà thôi. Có thể gọi đó là tượng trưng, nhưng sự chứng ngộ không trở vào những gì ở bên ngoài chính cái đó, vì chính cái đó là cứu cánh. Chứng ngộ là tri kiến về một sự

(1) *Điều chỉ cho sự xuất hiện của vạn hữu đối với tri kiến rốt ráo này. Tông Mật, về Thiền Sư và Môn Đồ.*

vật cá biệt, và đồng thời, về thực tại đằng sau sự vật đó, nếu có thể nói là “đằng sau”.

3) *Tự tri* : Ở đây tôi muốn nói rằng cái tri kiến do ngộ mà có là rất ráo rỏi, không có thành kết nào của những chứng cứ luận lý có thể bác bỏ nổi. Chỉ thẳng và chỉ riêng, thế là đủ. Ở đây, khả năng của luận lý chỉ là để giải thích điều đó, để thông diễn điều đó bằng cách đối chiếu với những thứ tri kiến khác đang tràn ngập trong tâm trí chúng ta. Như thế ngộ là một hình thái của tri giác, một thứ tri giác nội tại, phát hiện trong phần sâu thẳm nhất của ý thức. Đó là ý nghĩa của đặc tính tự tri ; tức là sự thực tối hậu. Cho nên người ta thường bảo rằng Thiền giống như uống nước, nóng hay lạnh tự người uống biết lấy. Tri giác của Thiền là giới hạn cuối cùng của kinh nghiệm ; những kẻ ngoại cuộc không có kinh nghiệm ấy không thể phủ nhận được.

4) *Khẳng nhận* : Những gì thuộc tự tri và tối hậu thì không bao giờ có thể là phủ định. Bởi vì, phủ định chẳng có giá trị gì đối với đời sống của chúng ta, nó chẳng đưa ta đến đâu hết, nó không phải là một thế lực đẩy đi và cũng chẳng kéo dừng lại. Mặc dù kinh nghiệm chứng ngộ đôi khi được diễn tả bằng những từ ngữ phủ định ; chính ra, nó là một thái độ khẳng nhận hướng đến mọi vật đang hiện hữu ; nó chấp nhận mọi vật đang đến, bất chấp những giá trị đạo đức của chúng. Các nhà Phật học gọi là NHẪN (ksanti), nghĩa là, chấp nhận mọi vật trong khía cạnh tuyệt đối và siêu việt của chúng, nơi đó, chẳng có dấu vết của nhị biên gì cả.

Người ta có thể bảo đây là chủ trương phiếm thân. Nhưng từ ngữ này có một ý nghĩa triết học quá rõ và ở đây tôi không thấy nó thích hợp chút nào. Giải thích kiểu đó, kinh nghiệm của Thiền bị đặt vào những ngộ nhận và “ô nhiễm” không cùng. Trong bức thư gởi cho Diệu Tổng, Đại Huệ viết: “Thánh xưa nói rằng Đạo chẳng nhờ tu, mà chỉ đừng làm nó

ô nhiễm. Tôi thì nói : nói tâm hay nói tánh đều là ô nhiễm, nói Huyền nói Diệu đều là ô nhiễm ; toạ Thiền tập định là ô nhiễm ; trước ý tư duy là ô nhiễm ; mà nay viết nó bằng bút giấy cũng là một sự ô nhiễm đặc biệt. Vậy thì, chúng ta phải làm gì để dẫn dắt chính mình và ứng hợp mình với nó ? Cái bửu kiếm kim cương treo đó đang hăm chặt đứt cái đầu này. Đừng bận tâm đến những thị phi của nhân gian. Tất cả Thiền là thế đó : và ngay đây, hãy tự ứng dụng đi”. Thiền là Chân như – là một khẳng nhận bao la vạn hữu.

5) *Siêu Việt* – Thuật ngữ có thể sai biệt trong các tôn giáo khác nhau, nhưng trong chứng ngộ luôn luôn có một điều mà chúng ta có thể gọi là một cảm quan Siêu việt ; kinh nghiệm ấy quả thực là của riêng tôi, nhưng tôi cảm thấy nó bất rỗi ở nơi khác. Cái vô cá biệt, nó bao phủ chặt cứng nhân cách của tôi trong đó, vỡ tung vào giây phút chứng ngộ. Điều thiết yếu không phải là : tôi được hợp nhất với một thực thể lớn hơn mình hay được thu hút vào trong đó, nhưng cá thể của tôi, vốn được duy trì chắc cứng và tách biệt hoàn toàn với những hiện hữu cá biệt khác, bây giờ thoát ra ngoài những gì buộc siết nó, và hòa tan vào cái không thể mô tả, cái khác hẳn với tập quán thường nhật của tôi. Cảm giác theo sau đó là cảm giác về một sự cởi mở trọn vẹn hay một sự an nghỉ hoàn toàn – cái cảm giác khi người ta đã rốt ráo đạt đến mục tiêu. “Trở về quê nhà và lặng lẽ nghỉ ngơi” là một thành ngữ thường được các Thiền gia dẫn dụng. Câu chuyện đưa con hoang trong *Kinh Pháp Hoa* (Saddharmapundarika) và trong kinh *Kim Cương Tam Muội* (Vajra samadhi) và cả trong Tân ước nữa, cũng trở vào cái cảm giác mà người ta có ở giây phút của kinh nghiệm chứng ngộ.

Nếu như người ta chú trọng về mặt tâm lý chứng ngộ, thì chúng ta chỉ có thể nói được một điều duy nhất : đó là

một Siêu việt ; gọi nó là Siêu việt, tuyệt đối, hoặc Thượng đế, hoặc một Nhân vị tức là đi xa hơn kinh nghiệm ấy và đắm chìm vào trong Thần học hay siêu hình học.

Ngay chữ “Siêu Việt” cũng đã nói quá đáng rồi. Khi một Thiên sư bảo “Trên đầu không một chiếc nón, dưới chân không một tấc đất”, thì đây có vẻ là một thành ngữ chính xác. Nơi khác tôi đã gọi nó là Vô Thức, dù chữ này có một màu sắc tâm lý học.

6) *Vô ngã* : Có lẽ khía cạnh đáng chú ý nhất của kinh nghiệm Thiên là ở chỗ nó không có dấu vết nhân ngã, như người ta có thể nhận thấy trong các kinh nghiệm thần bí của Thiên Chúa giáo. Trong sự chứng ngộ của Phật giáo, không hề có chút dính dáng với những quan hệ và xúc cảm cá nhân, thường là tính dục, mà người ta nhặt ra từ những chữ như : ngọn lửa của tình yêu, một tình yêu kỳ diệu rơi vào tâm hồn, sự ôm ấp, người tình, nàng dâu, chàng rể, cuộc hôn phối tinh thần, Cha, Chúa, con của Chúa, vân vân.... Chúng ta có thể nói, tất cả những chữ này là những chữ thông diễn dựa trên một hệ thống hữu hạn của tư tưởng, thực tình, chẳng liên quan gì với chính kinh nghiệm. Dù sao chẳng nữa, dù ở Tàu, ở Ấn hay ở Nhật, sự chứng ngộ hoàn toàn mang tính cách vô ngã, hay đúng hơn, trí năng tối thượng.

Phải chăng đây là do cá tính riêng biệt của lý đạo Phật? Phải chăng kinh nghiệm tự nó mượn màu sắc của thần học hoặc triết học ? Dù vậy, dù có một đôi chỗ tương tự với kinh nghiệm thần bí của Thiên chúa giáo, chắc chắn kinh nghiệm của Thiên mất hết màu sắc nhân ngã một cách kỳ lạ. Triệu Biện, một đại quan dưới triều Tống, là tục gia đệ tử của Tương sơn Pháp Tuyền, nhân một hôm quan sự rồi rảnh, ngồi nghỉ ngơi tại công đường, bỗng nghe một tiếng sấm nổ bên tai mà hoát nhiên đại ngộ, ông bèn làm bài thơ ghi lại

một kinh nghiệm của Thiền như sau :

默坐公堂虛隱几

Mặc tọa công đường hư ẩn kỷ

心源不動湛如水

Tâm nguyên bất động tràm như thủy

一聲霹靂頂門開

Nhất thanh tịnh lịch đỉnh môn khai

喚起從前自家底

Hoán khởi từng tiền tự gia đế.

Ngôi lặng công đường luống tựa ghế

Suối lòng không động, như nước trong

Nghe sấm nổ cửa lòng chợt mở

Này, lão vẫn ngồi ở quê cũ.

Có lẽ đây là tất cả phong cách hữu ngã mà người ta có thể tìm thấy trong kinh nghiệm Thiền và cách biệt biết bao giữa một “lão vẫn ngồi ở quê cũ” và “Chúa ngự trị trong vinh quang”, chẳng nói gì đến những tình cảm như “hương vị ngọt ngào thiêng liêng trong tình yêu tuyệt diệu của Chúa”, v.v... So với những kinh nghiệm thần bí của Thiên Chúa giáo, thì sự chứng ngộ thật là khô khan, vô vị biết bao !

Không những sự chứng ngộ chỉ là một biến cố bình thường, nhạt nhẽo, mà cái cơ duyên kích phát như cũng vô vị và thiếu hẳn cảm giác siêu nhiên. Sự chứng ngộ được kinh nghiệm ngay trong mọi biến cố bình sinh. Nó không xuất hiện như một hiện tượng phi thường mà người ta thấy ghi chép trong các tác phẩm thần bí của Thiên chúa giáo. Khi sự bùng vỡ của tâm trí bạn đã đến lúc chín muồi, người ta nắm tay bạn, vỗ vai bạn, mang cho một chén trà, gây một chú ý tâm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ,

bạn chứng ngộ tức khác. Ở đây chẳng có cái điểm lệ của giao hoan, chẳng có tiếng gọi của Thánh Linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh sủng, chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy ; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ.

7) *Cảm giác Siêu thoát* ; Bảo rằng cảm giác này nhất định kèm theo sự chứng ngộ, là vì nó bẻ gãy giới hạn phân biệt cá thể ; và đây không phải chỉ là một biến cố tiêu cực mà hoàn toàn tích cực, chứa đầy ý nghĩa, bởi vì nó chính là một sự triển khai cá thể đến vô cùng. Mặc dù chúng ta không luôn luôn để ý, nhưng cảm giác thông thường nói lên tất cả những nhiệm vụ ý thức của chúng ta là cảm giác về hữu hạn và lệ thuộc, bởi vì chính ý thức là hậu quả của hai thế lực tương duyên hay giới hạn lẫn nhau. Trái lại, chứng ngộ chính là xóa bỏ sự đối lập của hai đầu mối, trong bất cứ chiều hướng nào – và sự đối lập này là nguyên lý của ý thức như đã được đề cập trước đây, trong khi đó, chứng ngộ là thể hiện cái Vô thức vượt ngoài đối đãi.

Vì vậy, để giải phóng khỏi tình trạng đối lập ấy người ta phải tạo ra một cảm giác vượt lên trên tất cả. Một tay lang bạt, sống ngoài vòng pháp luật, đến đâu cũng bị bạc đãi, không phải chỉ bởi những kẻ khác mà còn bởi chính mình, nó thấy rằng mình là sở hữu chủ của tất cả tài sản và uy quyền mà một sinh vật có thể đạt được trong cõi đời này – sao lại có thể thế, nếu không cảm giác được kỳ cùng về tự tôn tự đại của mình ? Một Thiền sư nói : “Lúc chứng ngộ là lúc thấy ra một lâu đài tráng lệ xây bằng pha lê trên một tờ hào độc nhất ; nhưng khi không chứng ngộ, lâu đài tráng lệ ấy khuất lấp sau một tờ hào mà thôi”.

Một Thiền sư khác, hiển nhiên là dẫn dụ *kinh Hoa Nghiêm* (Avatamsaka) nói : “Này các thầy hãy xem kia ! Ánh

sáng rực rỡ đang tỏa khắp cả đại thiên thế giới, cùng lúc hiển hiện mọi xứ sở, hiển hiện tất cả những núi Tu di (Sumerus), những mặt trời, những mặt trăng, những bầu trời và cõi đất – nhiều đến hàng trăm nghìn ức số. Nay các Thầy, các Thầy có thấy ánh sáng ấy chăng?”. Thế nhưng, cảm giác siêu thoát của Thiền đúng ra là một cảm giác trầm lặng của cõi lòng tri túc ; nó chẳng có chút gì lộ lộ, khi giây phút sáng lạn đầu tiên đã đi qua. Cái Vô Thức ấy không bộc lộ ồn ào ở Thiền.

8) *Đốn ngộ nhất thời* : sự chứng ngộ diễn ra một cách đường đột ; và đó là một kinh nghiệm trong nhất thời. Thực sự, nếu không phải là đường đột và nhất thời, thì không phải là ngộ. *Đốn* là đặc điểm của dòng Thiền Huệ Năng, kể từ khởi nguyên của nó vào cuối thế kỷ VII. Đối thủ ngài là Thần Tú, nhấn mạnh trên sự khai triển tuần tự của tâm thức. Như vậy, các đồ đệ của Huệ Năng hiển nhiên là những người tích cực chủ trương giáo lý đốn ngộ. Kinh nghiệm đốn ngộ này mở ra một nhân giới hoàn toàn mới mẻ ngay trong một khoảng khắc (ekamuhurtena) và toàn thể đời sống bấy giờ được đánh giá từ một quan điểm mới mẻ hẳn. Lời tán dương của Động sơn Lương Giới, như đã được trích dẫn ở trên xác chứng đầy đủ cho sự kiện này. Tập Udāna của Phật quang quốc sư (Buddhaghosa) cũng gợi lên khía cạnh đó.

4. NHỮNG HÀNH TÍCH TÂM LÝ CỦA TIỀN CHỨNG NGỘ ĐỐI VỚI HỆ THỐNG CÔNG ÁN – MỘT VÀI THÍ DỤ THỰC TIỄN

Trước khi tìm hiểu thêm vì sao lối tu tập công án lại được coi là bước tiến quyết định hướng tới chỗ chứng ngộ ở trong Phật giáo Thiền tông, tôi muốn đề cập đến những trang bị tâm lý mà các Thiền sư trước thời đại công án đã từng sử dụng. Khi nói công án là một yếu tố quyết định đối với Thiền

ngày nay, thì cũng nên hỏi tại sao thế, và các Thiền sư thuở xưa đã làm gì trước khi có sự phát triển của công án. Công án được thông hành khoảng cuối thế kỷ IX – tức khoảng 150 năm sau Huệ Năng.

Suốt trong thời gian này vẫn có tham thiền, vẫn có chứng ngộ và Phật tâm tông vẫn tiếp tục truyền thừa tốt đẹp. Các Thiền sư không cần công án để tập luyện đồ đệ của mình. Họ đã chứng Thiền như thế nào ? Vậy là phải có một tình trạng nổi bật nào đó khác hẳn những điều chúng ta thấy ngày nay. Cái gì khiến cho khác nhau như vậy ? Câu hỏi ấy là cần thiết, nếu muốn thấu triệt bản tính của công án, muốn khám phá vai trò tâm lý trong kinh nghiệm của Thiền, và sau hết, thấy được mối quan hệ giữa nó với pháp ngôn môn niệm Phật, điểm cốt yếu của giáo lý Tịnh độ tông.

Ở đây tôi muốn bày tỏ những trạng bị hay những hành tích tâm lý dẫn đến chứng ngộ là gì. Như chúng ta đã thấy, trạng thái này – có thể gọi là “ý thức Thiền” – khởi lên từ những biến cố thông thường nhất, như đưa lên một ngón tay, la lên một tiếng, đọc lên một câu văn, vung lên một cây gậy, tát một cái vào mặt, vãn vãn. Bởi vì, hậu quả hình như không tương xứng với sự vụ, chúng ta thường ước đoán có một vài hành tích tâm lý lẫn khuất trong sâu xa, bấy giờ đột nhiên chúng được chín muồi. Những hành tích này là gì ? Chúng ta hãy khảo sát một vài trường hợp mô phạm của chứng ngộ như được ghi chép trong các ký lục của Thiền.

Khảo cứu về các hành tích này rất là quan trọng và chắc chắn chúng xác định bản tính của kinh nghiệm, và, trên phương diện hành trì, các Thiền sư có thể dựa theo đó mà dạy cho đồ đệ của họ lãnh hội được Thiền. Trong số những câu hỏi có thể có, thì ở đây là : nếu có những yếu tố tri thức dự phần làm chín mùi ý thức Thiền thì chúng là những yếu tố nào ? Ý chí có can hệ gì với kinh nghiệm ? Có cái gì tựa

hồ tự kỷ ám thị ?

Trong những trang sau đây tôi sẽ cố gắng thiết dựng lên những gì minh bạch và cụ thể trong lịch sử tâm lý của ngộ. Cố nhiên đây không phải là một công việc dễ dàng, bởi vì chúng ta không có những ký sự tiểu sử nào trước thời kỳ công án thịnh hành, cũng không có những khảo sát chi tiết, xác thực và khách quan trong tiến trình tâm lý trước khi sự chứng ngộ bùng nổ. Tuy nhiên, nếu phân tích nhất trí những tài liệu lưu truyền của Trung Hoa, dù rất mập mờ và rời rạc, người ta có thể tìm thấy ở đó những chất liệu của một kiến trúc mạch lạc.

1) Câu chuyện hồi đạo giữa **Huệ Khả** và Bồ Đề Đạt Ma, Sơ tổ của Thiền tông Trung Hoa ; câu chuyện ấy hơi bị bao phủ bằng những lịch sử bất xác và được thêm thắt quá nhiều, nhưng dù có những thiếu sót này, chúng ta vẫn có thể hiểu được câu chuyện. Bởi vì sự xác thực của lịch sử không phải lúc nào cũng là điều kiện cần thiết để xác định những gì hiện hành thực sự. Ngay cả lối kể chuyện văn hoa sau này cũng có thể giúp chúng ta hiểu rõ tường tận trường hợp. Nên nhớ rằng trên khía cạnh tâm lý, sự tưởng tượng trong nghệ thuật miêu tả cái mệnh danh là những sự kiện thường chân thật hơn lối tường thuật khách quan của một sử gia.

Theo *Truyền đăng lục*, Huệ Khả (487-593) là một mẫu người tánh tình phóng khoáng, rộng rãi, dù đã quen với sách Nho và sách Lão, nhưng luôn luôn không hài lòng với những thuyết ấy vì ngài thấy chúng chưa được thấu đáo. Khi nghe tin Bồ Đề Đạt Ma từ Ấn sang, ngài đi đến chỗ lưu ngụ của Thầy ở Thiếu lâm tự. Ngài cố tìm cơ hội để thưa chuyện với Thầy về vấn đề mà mình muốn tỏ ngộ, nhưng Thầy cứ mãi ngồi im lặng quay vào mặt vách.

Huệ Khả suy nghĩ : "Người xưa cầu đạo đến phải chê

xương lấy tủy, đổ máu nuôi người đói, xõa tóc phủ đường lây, hay đến cả gieo mình vào miệng cạp đói. Còn ta là kẻ nào ? Ta há không thể biến mình phụng thờ chánh pháp ?”.

Ngày mồng chín tháng 12 năm ấy, ngài đứng trong cơn mưa tuyết dầm dề, đứng bất động cho đến sáng hôm sau khi tuyết ngập đầu gối. Bấy giờ Bồ đề đạt ma động lòng thương xót bèn hỏi : “Nhà ngươi muốn gì mà đứng mãi trong tuyết như thế ?”.

Huệ Khả đáp : “Tôi đến để mong được lời dạy vô giá của Thầy ; ngưỡng mong Thầy mở cửa từ bi, duỗi tay tế độ quần sinh đau khổ này”.

Bồ đề đạt ma mới bảo : “Giáo lý vô thượng của Phật chỉ có thể hiểu khi đã trải qua một thời gian dài cần khổ, nhẫn cái khó nhẫn, hành cái khó hành. Những người tri và đức thấp kém mà lòng thì khinh mạn, đâu có thể ghé mắt trông vào chân thừa của đạo Phật ; chỉ luống công cần khổ mà thôi”.

Huệ Khả bị xúc cảm sâu xa, và để chứng tỏ tấm lòng thành khẩn mong được hỏi đạo lý của chư Phật, ngài dùng dao bén cắt đứt cánh tay phải của mình, rồi mang đến dâng trước Bồ đề đạt ma đang ngồi yên lặng tư duy. Bấy giờ, tổ sư nhận xét : “Đừng đi tìm cái (chân lý) này ở kẻ khác”.

“Tâm của tôi chưa được an. Xin tổ sư an cho”.

Bồ đề đạt ma nói : “Đem tâm ra đây ta an cho”.

Sau một phút lưỡng lự, cuối cùng Huệ Khả thú nhận : “Tôi đã tìm nó trong nhiều năm rồi mà vẫn chưa bắt được nó”.

Đại Huệ giải rằng : “Huệ Khả đã hiểu rõ tình cảnh của mình sau khi đã học hết tất cả kinh điển và hay thay ! ngài đã trả lời thích đáng cho tổ sư. Ngài biết rõ là đừng đi tìm

“vật” vì một mục đích hay không mục đích ; đừng đạt đến bằng lời cũng không bằng suy nghĩ mà thôi ; không bắt bằng lý, cũng không giải thích bằng vô lý. Nó không ở đâu cả ; đừng suy ra từ đâu hết; nó không ở nơi năm uẩn, nơi người tám giới. Ngài đã trả lời khéo léo bằng cách ấy”.

“Này, Tâm của người đã được an rồi đó” Bồ đề đạt ma xác nhận.

Sự xác nhận về phía tổ sư đã làm sáng mắt Huệ Khả. Đại Huệ lại nhận xét : “Như rồng lặn xuống nước, như cọp tựa vào đá. Ngay giây phút này, Huệ Khả không thấy có tổ sư ở trước mặt, không có tuyết, không có cái tâm dong ruổi theo vật, không có cả sự chứng ngộ mà tâm ngài sở đắc. Tất cả đều tan biến khỏi tâm thức của ngài, tất cả đều Không. Vì vậy có câu : “Sự cô liêu bao trùm ở đây, không có mặt nào nơi Thiếu lâm tự”. Nhưng Huệ Khả có ở mãi trong cái Không này chăng ? Không, ngài đã đột nhiên thức tỉnh một đời sống mới. Ngài đã buông mình trên dốc thẳm, và kìa, ngài đã hoàn toàn sống lại từ sự chết. Và rồi chắc chắn ngài cảm thấy hơi giá lạnh của tuyết đang ngập lụt sân chùa. Lỗ mũi của ngài vẫn ở phía trên môi như trước”.

Những điểm đặc sắc mà tôi muốn ghi nhận nơi trường hợp của Huệ Khả là : ngài là người học thức ; không hài lòng với sách vở mà muốn bắt nắm cái gì đó ở nội tâm ; hết sức nhiệt thành kiếm tìm chan lý sâu xa để an ổn tâm mình; sẵn sàng hy sinh tất cả cho mục đích ấy; trải qua nhiều năm cặn khổ để định rõ cái gọi là tâm, vì cố nhiên, theo truyền thống, ngài nghĩ rằng có một cái “tâm” ở giữa lòng hiện hữu của mình và khi mà bắt được tâm này thì nguyện vọng sẽ thành tựu ; mặc dù cuộc gặp gỡ giữa Huệ Khả và Bồ đề đạt ma được tường thuật giống như biến cố trong một sớm một chiều, nhưng có thể là qua nhiều ngày nhiều tháng, đã có biết bao điều lao tâm khổ trí giữa cuộc gặp gỡ ấy và lời

khuyên nhủ của Tổ sư ; câu nói “Tôi đã không bắt nổi tâm của mình (1)” không phải chỉ là một lời bộc bạch sự tình, mà có nghĩa rằng toàn thể sinh mệnh của Huệ Khả đã được buông xuống, nghĩa là, ở đây ngài đã đi tới cùng đích của cuộc đời mình như một hiện hữu cá biệt, luôn luôn ý thức về cá biệt tính của riêng mình ; ngài đã chết ngay trong lòng mình, rồi khuyến cáo của tổ sư vô tình làm ngài sống lại – có thể thấy điều ấy từ ghi nhận như đã trích dẫn ở trên.

“Cô liễu bao trùm ở đây, không có mặt nào trên thiếu lâm tự”.

Sự cô liễu này là một cô liễu tuyệt đối trong đó không có tương phản nhị biên giữa hữu và vô. Tiếng hét – vì đây là một tiếng hét chứ không phải một câu nói – “không bắt được tâm” sẽ không được hét lên nếu như chưa đạt tới trạng thái cô liễu tuyệt đối. Và cũng chính do sự chứng đắc này mà Huệ Khả có thể đứng lên trước khuyến cáo của Bồ đề đạt ma : “Tâm của người đã được an rồi đó !”. Nếu chúng ta chú tâm theo dõi dòng biến cố dẫn đến sự chứng ngộ của Huệ Khả, dĩ nhiên ở đây chúng ta cũng nên bỏ tức những thiếu sót vào tập ký sự về cuộc đời của ngài. Quan điểm của chúng tôi sẽ sáng tỏ hơn ở dưới đây.

2. Trường hợp của **Huệ Năng** (2), nay được coi như là tổ thứ sáu của Thiền tông Trung Hoa, cho thấy những tương phản với trường hợp của Huệ Khả vì rằng Huệ Năng được mô tả như một người bán hàng rong không học thức. Lối tường thuật này rất thú vị vì nó nêu lên một khuynh hướng rõ rệt giữa những thiền gia không có học thức và không có đọc kinh. Tuy nhiên, trong trường hợp Huệ Năng, có một

(1) 覓心了不可得 Mịch tâm liễu bất khả đắc (D.G.)

(2) Bộ Thượng, tr. 323

bối cảnh lịch sử đặt ngài vào vị trí đối lập với Thần Tú (1), một người được ghi nhận là có kiến văn quảng bác. Thực tế, Huệ Năng không phải là một kẻ dốt nát như các đệ tử của ngài muốn chứng tỏ ; vì những bài thuyết pháp của ngài, chép trong *Pháp Bảo Đàn Kinh*, chứa đựng nhiều dẫn dụ từ văn học Phật giáo. Tất cả những điều mà chúng ta có thể nói về phương diện học thức của ngài thì ngài không thông bác như Thần Tú. Theo sử chép, kiến thức đầu tiên của ngài về Thiên xuất xứ từ *Kinh Kim Cương* (Vajrachedikasutra). Trong lúc ngài gánh củ bán dạo, một hôm may mắn nghe được một khách hàng đọc kinh này. Việc ấy làm ngài cảm hứng và quyết định theo Ngũ tổ Hoàng Nhãn học Thiền. Khi đến tham bái, tổ sư hỏi :

“Nhà ngươi ở đâu đến ? Đến đây để làm gì ?”

“Tôi là tên quê mùa ở Tân Châu đến, muốn làm Phật”.

Tổ nói : “Vậy ra nhà ngươi từ Lĩnh Nam tới ; nhưng người phương Nam không có Phật tính, sao nhà ngươi lại mong thành Phật được ?”.

Huệ Năng đối lời : “Người có Nam Bắc, nhưng Phật tính đâu có phân biệt Bắc Nam ?”.

Nếu Huệ Năng không hề có kiến thức sơ đẳng hay một kinh nghiệm nào về đạo Phật, đâu có thể trả lời được như vậy. Ở với Hoàng Nhãn, ngài làm việc tại trù phòng của chùa, như một người giã gạo chứ không phải là nhà sư thực thụ, và cứ như vậy suốt tám tháng. Một hôm, Ngũ tổ muốn chọn người thừa kế, ngài thử xem các đồ đệ của mình, khoảng năm trăm người, đã lãnh hội giáo lý ra sao. Một trong những đồ đệ thông thái nhất là Thần Tú đã làm bài kệ sau đây :

(1) Tịch năm 706

身是菩提樹
 Thân thị bồ đề thọ
 心如明鏡臺
 Tâm như minh kính đài
 時時常拂我
 Thời thời thường phát thức
 勿使匿塵埃
 Vật sử nhá trần ai

Thân như cây bồ đề
Tâm như đài gương sáng
Ngày ngày thường lau chùi
Đừng để nhuộm bụi bặm

Huệ Năng không bằng lòng và làm một bài khác viết lên bên cạnh bài của Thân Tử :

菩提本無樹
 Bồ đề bản vô thọ
 明鏡亦非臺
 Minh kính diệc phi đài
 本來無一物
 Bản lai vô nhất vật
 何處匿塵埃
 Hà xứ nhá trần ai

Bồ đề vốn không cây
Gương sáng chẳng phải đài
Xưa nay không một vật
Bụi bặm bám vào đâu ? (1)

(1) Theo Thủ bản Đôn hoàng, Pháp bảo đàn kinh, hàng thứ ba là : "Phật tánh tịnh, vô cấu". Tác phẩm này được soạn tập do các môn đệ của Huệ

Nếu như chúng ta có thể quyết đoán, chỉ bằng vào những bài kệ này, thì bài của Huệ Năng hoàn toàn phù hợp với tư tưởng Tánh Không được giảng trong *Kinh Bát Nhã* (Prajnaparamita-Sutra) ; con bài của Thần Tú, có thể nói, chưa nắm trọn tinh thần của Đại thừa Phật giáo. Như thế, ngay từ đầu, tâm trí của Huệ Năng được mở rộng theo đường hướng tư tưởng chỉ định trong *Kinh Kim Cương* (Vajracchedika-Sutra) mà ngài đã học được ngay trước khi đến tìm Hoàng Nhẫn. Thế nhưng, hiển nhiên ngài không thể làm bài kệ ấy mà chẳng từng tự mình kinh nghiệm chân lý của Tánh Không. Cảm hứng đầu tiên ngài nhận được từ *Kinh Kim Cương* khiến ngài thể chứng sự hiện tiền của một thứ chân lý vượt ngoài thế giới hiện tượng này. Ngài đến với Hoàng Nhẫn, nhưng đòi hỏi phải có một năng lực trực giác được tu luyện rất nhiều với thâm nhập nổi tinh thần của *Kinh Bát Nhã*, mà ngay cả đến thiên tài của Huệ Năng, điều ấy cũng không thể thành tựu quá dễ. Ngài phải công phu khó nhọc khi già gạo mới có thể đào xới nổi những bí ẩn của tâm mình.

Trong tám tháng công phu chẳng phải chỉ để công phu mà thôi (1) ; một biến chuyển tâm linh vĩ đại đã phát khởi

Năng, đã chịu cái số phận thăng trầm, và ẩn bản lưu hành khác nhiều với những bản cổ như Thủ bản Đôn hoàng và ấn bản Nhật mới được khám phá ở chùa Quang Thắng (Kohoji), Kyoto.

(1) Há không đáng ghi nhận rằng Huệ Năng lãnh nhiệm vụ rất tầm thường và có vẻ không phải tu trì khi ở chùa, thế mà mở rộng tâm trí vào trạng thái chứng ngộ ? Ngài không tụng đọc Phật hiệu, không cúng dường Phật theo những quy điều ấn định của đời sống tăng lữ, ngài không xưng tội và cầu xin tha thứ nhờ ân sủng của Chúa, ngài không gieo mình trước một vị Phật và không nhiệt thành khẩn nguyện được khoát khỏi sự ràng buộc đời đời của luân hồi. Ngài chỉ già gạo để lo việc ăn uống cho Tăng chúng. Vai trò rất là tầm thường của Huệ Năng trong đời sống tăng lữ là bước đầu của Thiền học khác hẳn với các cộng đồng Phật giáo khác.

trong tâm trí của Huệ Năng. Rồi nhân đọc bài kệ của Thần Tú mà ngài có cơ hội nói lên cái thấy nội tâm của mình. Bao nhiêu học hỏi, thấy biết, dạy dỗ trước kia bây giờ đã chín muồi và tốt đẹp trong bài kệ nói lên một cách sống động cái kinh nghiệm của mình. Như vậy, *Kinh Kim Cương* trở thành đời sống trong sinh mệnh của chính ngài. Nếu không thực sự kinh nghiệm Kinh Bát Nhã, Huệ Năng đã chẳng thể nói được gì cho nhà sư tên Minh, một trong những người đuổi theo ngài sau khi ngài từ giả Hoàng Nhẫn. Khi Huệ Minh muốn được tỏ ngộ, Huệ Năng bảo “Đừng nghĩ đến thiện, đừng nghĩ đến ác, mà ngay bây giờ hãy nhìn xem bản lai diện mục của người, trước khi nhà người sinh ra là gì”.

Những điểm mà tôi muốn ghi nhận trong trường hợp của Huệ Năng là :

a) Ngài không phải một người học nhiều dù sự thực ngài rất quen thuộc với nhiều kinh điển Đại thừa. Chắc chắn ngài không phải là một trong những học giả có thể viết ra những chú giải khúc mắc và cặn kẽ về các kinh luận. Lý tưởng chính của ngài là nhập vào ý nghĩa chân thật của kinh điển.

b) Quyển kinh đầu tiên lôi cuốn sự chú tâm của ngài là *Kinh Kim Cương*, một quyển kinh phổ biến nhất đương thời. Kinh này thuộc Bát nhã bộ. Nó không phải là một tác phẩm triết học nhưng chứa đựng những chân lý tôn giáo sâu xa đối với các thiên tài Phật giáo Ấn. Những chân lý này được diễn tả hơi khó hiểu đối với những tâm trí tầm thường, vì luôn luôn có vẻ như mâu thuẫn lẫn nhau, nếu chỉ xét về mặt nhất quán luận lý. Các tác giả của Kinh Bát nhã không ngớt nhắc nhở độc giả đừng kinh sợ những lời dạy vô cùng táo bạo này.

c) Chủ đích của Huệ Năng đến núi Huynh Mai là để học

Thiền và thở cái hơi thở của *Kinh Bát Nhã*, chứ không phải để già gạo hay đón củi. Tuy nhiên, ngài đã tự mình tư duy rất nhiều. Hoàng Nhấn phải nhận thấy điều đó và thỉnh thoảng dành cho ngài những khuyên bảo, hoặc riêng tư hoặc giữa đại chúng, vì chúng ta không thể nghĩ rằng hết thấy năm trăm môn đồ đều phải tự mình tìm hiểu ý nghĩa sâu xa của *Kinh Kim Cương* hay *Kinh Lăng Già*, hay những kinh khác của Thiền tông. Ngài phải thường xuyên giảng Thiền cho họ, và trong thời gian này tâm trí của Huệ Năng trở nên chín muồi.

d) Có thể bài kệ của Thần Tú là cơ hội cho Huệ Năng đưa ra ánh sáng tất cả những gì đang lẫn khuất trong tận cùng tâm thức của mình. Ngài đã tìm kiếm sự thực tối hậu, hay tự mình kinh nghiệm lấy ý nghĩa cứu cánh của *Kinh Bát Nhã*. Bài kệ của Thần Tú, đi ngược lại ý nghĩa này, gây nên trong nội tâm của Huệ Năng một kết quả tương phản và mở ra một con đường chỉ thẳng vào *Kinh Bát Nhã*.

e) Với Huệ Năng gốc rễ riêng biệt của Thiền bắt đầu trời dậy, nghĩa là, những gì từng là của Ấn bấy giờ thành ra thuần túy Trung Hoa. Bởi Huệ Năng mà Thiền đã quen hơi và bắt rễ vững chắc trong lòng đất Trung Hoa. Lối cư xử của ngài đối với Minh và những bài giảng ở chùa Pháp tách chứng tỏ cái đặc sắc của ngài.

f) Cái đặc sắc nhất với Huệ Năng và chi phái của ngài, khác với Thần Tú, là sự chú trọng về đón ngộ. Vì lý do đó phái Thiền này được gọi là Đốn Giáo, ngược với Thần Tú là Tiệm Giáo. Đốn giáo nảy nở ở phương Nam, Tiệm giáo ở phương Bắc ; vì sự phân phối theo địa dư này nên có danh từ Nam tông và Bắc tông. Phương Bắc nghiêng về giá trị học thuật và kỷ luật tu trì, còn phương Nam nhấn mạnh năng chức trực giác của Bát nhã phát khởi đột nhiên – “đốn”, nghĩa là không qua trung gian của quá trình luận lý.

Học thuật là một bước tiến chậm chạp lê thê hướng về mục đích ; cả đến khi mục đích ấy được coi như thành tựu, nó vẫn không vượt ngoài kiến thức khái niệm. Luôn luôn có hai mẫu tâm trí : trực giác và suy lý. Mẫu trực giác, thường được biểu hiện bởi những thiên tài tôn giáo, không khứng chịu khuynh hướng duy niệm của học giả. Như vậy, ngay từ buổi đầu, đốn giáo của Huệ Năng đã có tranh chấp với tiệm giáo của Thần Tú, và sau này, với trào lưu mặc chiếu của một số thiền sư đời Tống. Lịch sử của Thiền cho thấy đốn giáo đại diện trung thành hơn cho nguyên lý của ý thức Thiền đã được phát triển khá rõ rệt ở Trung Hoa và Nhật Bản ngay từ thời Bồ đề đạt ma. Chính Huệ Năng đã chú ý đến nguyên lý đặc biệt này của Thiền và không ngớt nhấn mạnh nó chống lối học kinh và mặc tọa của các Thiền giả. Thực ra sự đối lập giữa hai khuynh hướng này có mặt suốt trong lịch sử của Thiền.

3) **Đức Sơn Tuyên giám** (780—865) nổi tiếng về lối vung gậy, cũng là người học *Kinh Kim Cương* trước khi quy đầu theo Thiền. Khác với tiền bối của mình, tức Huệ Năng, ngài học giáo lý của kinh điển rất nhiều và đọc rộng các kinh sớ; vậy, kiến thức về *kinh Bát nhã* của ngài có hệ thống hơn Huệ Năng. Ngài nghe nói phái Thiền này xuất hiện ở phương Nam, theo đó, một người có thể thành Phật nếu nắm ngay được bản tính uyên nguyên của mình. Ngài nghĩ đây không thể là lời dạy của chính đức Phật, mà là của Ma vương rồi quyết định đi xuống phương Nam. Về phương diện này, sứ mệnh của Ngài lại khác với Huệ Năng nữa. Huệ Năng thì muốn thâm nhập tinh thần của *kinh Kim Cương* dưới sự dắt dẫn của Ngũ tổ, còn ý tưởng của Đức Sơn là phá hủy Thiền tông, nếu có thể. Cả hai đều học *kinh Kim Cương*, nhưng cảm hứng của họ ngược chiều nhau. Tâm trạng của Đức Sơn khiến ta nhớ lại thánh St. Paul khi đi dưới mặt trời mùa hạ

trên đường về Damacus.

Chủ đích đầu tiên của Đức Sơn là đi tới Long đàm, nơi đây có một thiền sư tên là Sùng Tín ở đấy. Trên con đường đi lên núi, ngài dừng chân tại một quán trà và hỏi bà chủ quán có cái gì điểm tâm. “Điểm tâm” trong tiếng Hán còn có nghĩa là “chấm điểm tâm linh”. Thay vì mang cho du tăng này những đồ điểm tâm theo lời yêu cầu, bà lại hỏi : “Thấy mang cái gì trên lưng vậy ?”.

Ngài đáp : “Những bản sơ giải của *Kinh Kim Cương*”.

“Thì ra thế ! Thấy cho tôi hỏi một câu có được không ? Nếu thầy mà trả lời trúng ý tôi thì xin đãi thầy một bữa điểm tâm ; nếu thầy chịu, thầy hãy đi chỗ khác”.

Đức Sơn đồng ý.

Rồi bà chủ quán trà hỏi như sau : “Trong *kinh Kim Cương* tôi đọc thấy câu này : quá khứ tam bất khả đắc, hiện tại tam bất khả đắc, vị lai tam bất khả đắc. Vậy, thầy muốn điểm cái tam nào ?”.

Câu hỏi bất ngờ từ một người đàn bà quê mùa có vẻ tầm thường ấy đã hoàn toàn đảo lộn tài đa văn quảng kiến của Đức Sơn, vì tất cả kiến thức của ngài về *Kinh Kim Cương* cùng những sơ giải của kinh chẳng gợi hứng cho ngài chút nào cả. Nhà học giả đáng thương này phải ra đi mà chẳng được một bữa ăn. Không những chỉ có thế, ngài còn phải vứt bỏ cái ý đồ táo bạo là khuất phục các Thiền sư ; bởi lẽ khi mà chẳng làm được gì với bà chủ quán nước bên đường thì mong gì mà khuất phục nổi một Thiền sư thực thụ. Ngay trước khi gặp gỡ Long đàm Sùng Tín, chắc chắn ngài đã phải xét lại xứ mệnh tự động của mình.

Đến khi gặp Long đàm Sùng Tín ngài nói : “Tôi có nghe người ta nói nhiều về Long Đàm (cái đám rỗng) ; bây giờ

thấy ra thì chẳng có rồng cũng chẳng có đám gì ở đây hết”.

Sùng Tín trả lời ôn hòa : “Quả thực ông đang ở giữa Long đàm”.

Cuối cùng Đức Sơn quyết định ở lại Long Đàm và theo học Thiền với thiền sư này. Một buổi chiều, ngài ngồi ở ngoài thất, lặng lẽ nhưng hăng say tìm kiếm chân lý. Sùng Tín hỏi: “Sao không vào?”. Đức Sơn đáp : “Trời tối”. Tổ sư bèn thắp một ngọn đuốc và trao cho Sơn. Lúc Sơn sắp sửa đón lấy, Tín thổi tắt mất. Nhân đó, tâm ngài đột nhiên mở rộng trước chân lý của Đạo Thiền.

Đức Sơn cung kính làm lễ, và tổ sư hỏi :

“Thấy gì ?”.

Đáp : “Từ nay trở đi, chẳng còn chút nghi ngờ những thoại đầu nào của lão hòa thượng nữa”.

Sáng hôm sau, Đức Sơn mang ra tất cả những sách vở giải về *Kinh Kim Cương*, mà ngài đã từng coi trọng và đi đầu cũng mang theo, ném hết vào lửa và đốt thành tro.

Trường hợp Đức Sơn cho thấy một vài đặc điểm rất khác với những trường hợp trên kia. Đức Sơn không những chỉ giỏi về *Kinh Kim Cương* mà cả những ngành khác của triết học Phật giáo nữa, như luận *Câu xá* (Abhidharma Kosa) và luận *Du già* (yogacara). Nhưng ban đầu ngài chống đối Thiền quyết liệt, và chủ đích ra khỏi vùng đất Châu là để thiêu hủy Thiền. Dù sao, đây cũng là động cơ điều động bề mặt của tâm thức ngài ; còn những gì trôi chảy trong chiều sâu thì ngài hoàn toàn không ý thức đến. Định luật tâm lý về sự tương phản chắc có thể lực và được tăng cường chống lại động lực bề mặt khi ngài gặp một địch thủ hoàn toàn bất ngờ dưới hình thức một chủ quán bán trà. Lần đầu tiên đối đáp với Sùng Tín về Đám Rồng (Long Đàm), lớp vỏ chắc

cứng của Tâm trí Đức Sơn bị đập nát hoàn toàn, giải tỏa tất cả những thế lực ẩn nấp sâu xa trong tâm thức của ngài. Rồi khi ngọn đuốc bằng dung bị thổi tắt, tất cả những gì ngài đã từ chối trước khi có biến cố này bây giờ được lấy lại vô điều kiện. Đó là một đại biến toàn diện của tâm trí. Cái đã từng được trân trọng này chẳng đáng bằng một cọng rơm.

Về sau, khi Đức sơn trở thành một bậc thầy, ngài thường nói với kẻ hỏi đạo : “Dù nói “được” nhà người cũng lãnh ba chục gậy, dù nói “không được”, nhà người cũng đã lãnh ba chục gậy”. (1) Một vị tăng hỏi : “Phật là ai ?” “Phật là một lão tì-khưu bên trời tây”. “Giác là thế nào ?” Đức Sơn đáp cho người hỏi một gậy và bảo : “Đi ra khỏi đây ; đừng có tung bụi quanh ta”. Một thầy tăng khác muốn biết đôi điều về Thiền, nhưng Đức Sơn nạt nộ : “Ta chẳng có gì mà cho, hãy xéo đi”.

Thế là trái ngược với tất cả những gì đã từng xôn xao trong tâm của Đức Sơn trước khi đến Long Đàm biết bao ! Chẳng cần có nhiều tưởng tượng mới thấy thử cái cách tâm tính nào đã xảy ra trong lòng Đức Sơn khi tiếp chuyện với bà chủ quán trà, và nhất là khi ngồi bên thầy, bề ngoài thì lạng lẽ mà bề trong thì sôi nổi đến quên cả bóng tối gần kề.

6) **Lâm Tế** (chết năm 866) là một môn đệ của Hoàng Bá, và vị tổ của phái Lâm Tế. Kinh nghiệm Thiền của ngài biểu dương một vài đặc điểm thú vị, đáng coi là chính thống điển hình trong thời kỳ mà hệ thống công án của Thiền chưa được lưu hành. Ngài từng theo Hoàng Bá học Thiền trong nhiều năm, nhân khi vị thủ tọa hỏi, “Ông ở đây bao lâu rồi?” “Thưa, ba năm”.

(1) 道得也三十棒, 道不得也三十棒 Đạo “đắc” đã tam thập bổng. Đạo “bất đắc” đã tam thập bổng. (D.G.)

“Ông đã gặp thầy bao giờ chưa ?” “Thưa chưa”. “Tại sao chưa ?” “Tại vì tôi không có câu nào để hỏi thầy”. Vị thủ tòa bèn bảo : “Đi gặp thầy và hỏi yếu chỉ cho đạo Phật là gì”.

Lâm Tế vâng lời đến gặp thầy và hỏi : “Yếu chỉ của đạo Phật là gì ?”. Hỏi chưa xong đã bị Hoàng Bá đập cho nhiều gậy. Khi vị thủ tòa thấy ngài trở về liền hỏi thăm kết quả cuộc gặp gỡ. Lâm Tế râu rì nói : “Tôi hỏi thầy và bị thầy đập cho nhiều gậy”. Nhà sư này khuyên ngài đừng nản chí, cứ đi hỏi nữa. Lâm Tế gặp Hoàng Bá ba lần, nhưng lần nào cũng bị đánh cả mà Lâm Tế đáng thương này vẫn không tiến bộ hơn.

Cuối cùng, Tế nghĩ tốt hơn là đi tìm thầy khác. Thủ tọa đồng ý. Hoàng Bá chỉ ngài đến Đại Ngu. Khi Lâm Tế đến, Đại Ngu hỏi :

“Ở đâu tới ?”

“Ở Hoàng Bá”

“Hoàng Bá có dạy dỗ những gì ?”.

“Nghĩa Huyền này ba lần hỏi về yếu chỉ của Đạo Phật thì cả ba lần đều lãnh đủ nhiều gậy mà chẳng được dạy gì cả, chẳng biết tôi có lỗi gì ?”.

Đại Ngu bảo : “Chẳng ai có thể tốt bụng hơn gã hòa thượng hủ lậu đó, thế mà ngươi còn muốn biết mình có lỗi ở đâu”.

Bị quở mắng như thế, Lâm Tế mới sáng mắt ra mà hiểu cái lối xử sự có vẻ tàn bạo của Hoàng Bá. Ngài thốt lên : “Thế ra Phật pháp của Hoàng Bá chẳng có chi nhiều” (1)

Đại Ngu nắm ngay lấy cổ áo của Lâm Tế và bảo : “Phút

(1) 黃蘗佛法也無多子 Hoàng Bá Phật pháp dã vô đa tử. (D.G.)

trước nhà người nói không hiểu nổi, bây giờ bảo chẳng có chi nhiều. Thế nghĩa là gì ?”.

Lâm Tế không nói một tiếng, tặng cho cạnh sườn của Đại Ngu ba thoi. Đại Ngu gờ ra và bảo : “Thầy người là Hoàng Bá. Việc này chẳng can gì đến ta”.

Lâm Tế trở lại với Hoàng Bá. Bá hỏi :

“Sao lại về nhanh thế ?”.

“Vì thầy quá tử tế như bà nội”.

Hoàng Bá nói : “Đợi khi nào gặp gã Đại Ngu ấy, ta cho gã hai chục gậy”.

Lâm Tế đáp : “Khỏi cần gặp. Có ngay đây”. Vừa nói vừa vỗ cho lão hòa thượng một chưởng thật nặng.

Lão hòa thượng cười ha hả.

Điều lỗi cuốn sự chú ý của chúng ta trong trường hợp này là sự im lặng của Lâm Tế trải qua ba năm, không biết hỏi Thầy cái gì. Tôi thấy đây thật là hết sức quan trọng. Há không phải ngài đến để học Thiền với Hoàng Bá ? Nếu vậy trước khi Thủ tòa khuyên đi gặp Thầy, ngài làm gì ? Tại sao ngài chẳng biết hỏi Thầy cái gì ? Sau hết, cái gì khiến ngài thay đổi hoàn toàn sau khi gặp Đại Ngu ? Theo ý tôi, ba năm theo Hoàng Bá của Lâm Tế đã trôi qua một cách oan uổng trong cố gắng bắt nắm nó – chân lý cứu cánh của Thiền, bằng suy tưởng. Ngài hoàn toàn biết rõ rằng không thể lãnh hội Thiền bằng phương tiện ngôi từ hay bằng phân biệt tri thức, thế mà vẫn cố tự chứng bằng suy tưởng. Ngài đã không hiểu rằng thực sự mình đang săn đuổi cái gì đây hay phải hướng những nỗ lực tâm tri vào đâu. Quả thực, nếu ngài đã biết rõ “cái gì” và “ở đâu” này, chắc chắn ta có thể nói ngài đã có sở đắc rõ rệt, và một người mà có cái sở đắc rõ rệt thì sự lãnh hội chân chính về Thiền nào có xa xôi gì.

Chính trong tâm trạng xao động này, khi lang thang vô định trong cuộc hành trình tâm linh của mình, mà nhà sư thủ tọa do kinh nghiệm nhận thấy rằng đã đến lúc có thể có một lời khuyên bảo hợp thời đối với kẻ săn đuổi chân lý mòn mỏi này. Nhà sư chỉ đường cho Lâm Tế nhờ đó mà ngài có thể bước tới mục đích thực sự. Khi Tế bị Hoàng Bá đối xử một cách thô bạo, ngài không ngạc nhiên, không phẫn nộ ; chỉ có điều là chẳng hiểu nổi những cây gậy trở vào cái gì nên mới lo rầu. Trên đường đến Đại Ngu ngài phải suy nghĩ đề án này bằng cách điều động tất cả khả năng tâm trí của mình. Trước khi được khuyên nên hỏi Thầy về chân lý tối hậu của Phật pháp, tâm trí rối loạn của ngài vươn tới một cái gì để bám lấy ; đôi tay ngài tự hồ vươn ra khắp mọi phía hầu nắm lấy một cái gì trong bóng tối. Trong tình cảnh tuyệt vọng đó, một ám thị hiện đến dưới hình thức “ba chục hèo”, và nhận định của Đại Ngu về “gã hòa thượng hủ lậu tốt bụng” cuối cùng đã dẫn Lâm Tế nắm lấy cái vật mà những ám thị trở vào đây. Nếu không có ba năm cần khổ tu tâm, lao động tinh thần và luống công săn tìm chân lý, sự khủng hoảng này có thể không bao giờ đạt tới được. Với nhiều ý tưởng xung đột ấy, chúng ràng buộc với những màu sắc khác nhau của cảm giác, chúng được hỗn hợp, nhưng đột nhiên cuộn chỉ rối gỡ ra và được sắp xếp lại trong một trật tự mới mẻ và nhịp nhàng.

5. NHỮNG YẾU TỐ QUYẾT ĐỊNH KINH NGHIỆM THIỀN

Từ những điển hình trên đây, được lựa chọn tùy hứng trong buổi đầu lịch sử của Thiền tông Trung Hoa, tôi muốn nhận xét những sự kiện chính yếu sau đây về kinh nghiệm Thiền : 1) có một trang bị trí năng căn bản để làm chín muồi ý thức Thiền ; 2) có một nỗi khát khao mãnh liệt muốn

siêu việt chính mình, như thế có nghĩa là một Thiên gia chân chính phải ước mong vượt lên những giới hạn bao quanh mình để làm thành một sinh mệnh cá biệt ; 3) ở đây thường có một minh sư dắt dẫn và mở ra đường đi cho tâm hồn đang phấn đấu ; và 4) từ trong khu vực khôn dò xảy ra một cuộc đảo ngược toàn diện, và được gọi là “Ngộ”.

1) Bảo rằng nội dung của kinh nghiệm Thiên phần lớn là trí năng, điều đó có thể nhận thấy dễ dàng ; và nó cũng cho thấy rõ một khuynh hướng vô thần hay phiếm thần, nếu có thể áp dụng những từ ngữ thần học ở đây, dù là hết sức dè dặt. Khi Bồ đề đạt ma nói : “Hãy mang tâm đến ta an cho” hay Huệ Năng : “Đừng nghĩ đến thiện, đừng nghĩ đến ác, mà hãy nghĩ, ngay bây giờ, bản lai diện mục của người là gì”, hoặc Nam Nhạc : “Nếu nói là một vật, tức không trúng” ; Mã Tổ : “Ta sẽ nói cái đó là gì, bao giờ nhà ngươi uống một hớp hết cả nước của Tây giang” – tất cả những lời này điển hình là những lời không tình cảm, “không tôn giáo”, chỉ có thể nói chúng là những lời vô cùng bí ẩn, và gần như là lời của trí thông minh. Dĩ nhiên, không nói theo ý nghĩa chuyên môn. So sánh với những diễn tả của Thiên chúa giáo như “vinh danh chúa”, “tình yêu chúa”, “hôn phối thần thánh”, v.v... kinh nghiệm Thiên có vẻ bị lột bỏ hết những xúc cảm của con người. Trái lại, nơi Thiên có một cái mà người ta có thể gọi là sự hiển nhiên lạnh lùng của khoa học, hay sự thật trần trụi. Như thế trong ý thức Thiên, chúng ta có thể nói, không có cái gì tương đương với sự nhiệt tâm của Thiên chúa giáo, vì ở đây vắng bóng một Thượng đế có nhân cách

Các môn đệ Thiên bên ngoài như chẳng bận tâm đến những là “phạm tội”, “ăn năn”, “tha thứ”, v.v... Tâm tình của họ hẳn là một mẫu siêu hình, nhưng thứ siêu hình học của họ không có những bản thể trừu tượng, sắc bén luận lý, phân tích chi ly, mà chỉ có cái trí tuệ thực tiễn và những sự thật

cụ thể. Đó là chỗ hoàn toàn khác nhau giữa Thiên tông Trung Hoa và Thiên của Đại thừa Ấn Độ. Như đã nói, Huệ Năng thường được coi là người đặc biệt thất học, nhưng tâm trí của ngài phải có chất siêu hình mới nắm trọn kinh Kim Cương đầy đầy những quyết đoán siêu hình vô cùng sâu xa. Khi ngài đã thấu hiểu kinh Bát Nhã, cái chân lý mang chất siêu hình rất cao trong đó được xoay chuyển thành vấn đề thực tiễn : “Bản lai diện mục của bạn trước khi sinh ra”, và câu nói của Mã Tổ : “uống một hớp cạn hết Tây giang” v.v...

Các Thiên sư nhất định có nghiên cứu triết lý, nói theo nghĩa rộng, triết Phật và triết khác, trước khi các ngài hướng tâm vào Thiên ; đó là điều có ý nghĩa. Ở đây tôi nói “triết lý đạo Phật” nhưng không phải triết theo nghĩa hẹp, vì nó không phải là kết quả của suy lý ; nhất là một học thuyết như Tánh Không, hoàn toàn không do trí lực tư duy, mà là sự phát biểu của một trí giác trực khởi trong đó tâm trí nắm lấy bản tính chân thật của hiện hữu không qua trung gian luận lý. Đó là cung cách phát biểu “NHẤT THIẾT PHÁP KHÔNG” (Sarvadarmanamsunyata).

Những ai chỉ nghiên cứu đạo Phật theo phương diện “siêu hình” của nó đều quên rằng siêu hình học của đạo Phật không gì khác hơn là một tuệ giác sâu xa căn cứ trên kinh nghiệm chứ không phải là sản phẩm của phân tích trừu tượng. Do đó, khi một kẻ thực tâm truy tầm chân lý nghiên cứu những kinh như *Lăng Già* (Lankavartara) hay *Kim Cương* (Vajracchedikā), người ấy không thể khinh suất đối với những quyết định táo bạo và tuyệt đối ở đây ; sự thực y bị choáng váng, rút lui hay khiếp sợ. Nhưng đây còn có một năng lực lôi cuốn y dù y cố gượng. Y bắt đầu suy nghĩ về chúng, rồi muốn tiếp xúc với chính chân lý, sau hết y thấy mình đã nhìn sự thật bằng đôi mắt riêng của mình. Những sách vở thông thường về triết lý chẳng đưa ai đến trực giác

này vì chúng chỉ là triết học không hơn không kém ; bất cứ chân lý nào mà triết lý rao giảng đều vô hiệu, chẳng thể mở ra cho người học một cái nhìn mới mẻ. Nhưng khi người ta nghiên cứu kinh Phật, chúng chứa đựng các lời lẽ của những tâm hồn sâu sắc nhất của tôn giáo, người ta được lôi cuốn hướng vào trong những tầng ẩn sâu của tâm thức ; cuối cùng họ mới tin chắc rằng những lời lẽ ấy quả thực giao tiếp với căn cơ của thực tại.

Cái mà người ta nghĩ hay đọc, luôn luôn được quy định bằng giới từ “về”, nó không đưa cho ta bản thân của sự vật. Không phải chỉ nói suông về nước, chỉ thấy suông về tuổi, mà phải uống thật sự mới thỏa mãn hoàn toàn cơn khát. Nhưng nếu mới làm quen với các kinh này thì cần phải thấy con đường được chỉ điểm và phải biết tìm kiếm bản thân của sự vật ở nơi nào. Không có chỉ điểm này hẳn là chúng ta không thể biết tập trung những nỗ lực của mình như thế nào và ở đâu. Vì vậy, kinh nói : “Ta vừa là đạo sư vừa là chân lý”.

Như vậy chúng ta có thể thấy rằng cái hành tích đưa tới kinh nghiệm Thiên không phải là sự tôn thờ, tuân phục, sợ hãi, yêu thương, tin tưởng, nhân nại hay bất cứ cái gì thường là đặc sắc cho một tâm hồn của con chiên ngoan đạo ; nhưng đó là cuộc tìm kiếm những gì mang lại thanh bình và hòa điệu của tâm hồn bằng cách chế ngự những mâu thuẫn và nối kết những cuộn chỉ rối lại thành một đường thẳng liên tục. Bất cứ ai khao khát Thiên đều cảm thấy có cái khát vọng liên tục và kịch liệt này đối với sự thanh bình và sung mãn của tâm hồn. Thường thường, y tìm cách để thấu hiểu – bằng trí lực – về bản thân và về thế giới, nhưng điều ấy nhất định không làm y thỏa mãn hoàn toàn được, và y cảm thấy bị thôi thúc đi sâu vào nữa hầu để cuối cùng đi tới căn cơ kiên cố của thực tại.

Diễn hình như Đức Sơn, khi nghiên cứu *kinh Bát Nhã*, rồi nắm lấy Tánh Không bằng khái niệm và lấy thế làm hải lòng, nhưng khi nghe nói đến học thuyết ở phương Nam thì sự thanh bình của mình bị xáo trộn. Động lực bên ngoài thúc đẩy ngài đi xuống phương Nam là để dập tan nguy Thiên, nhưng chắc chắn trong lúc ấy, ngài cũng cảm thấy có sự bất an ẩn nấp sâu trong tâm thức mình dù bề ngoài thì quả quyết trấn áp cảm giác này bằng suy luận. Thế rồi hòng, vì cái mà ngài muốn đề bẹp đột nhiên ngóc đầu dậy – có lẽ đây là nỗi phiền muộn không cùng – khi ngài bị bà chủ quán trà thách thức. Cuối cùng ở Long Đàm, ngọn đuốc bị thổi tắt đặt ngài vào nguyên xứ của mình từ khởi thủy. Quả tình, ngài chưa từng có một ý tưởng nào đối với cái chung cục này, bởi vì không ai có thể có tiên liệu nào trong kinh nghiệm của Thiên. Từ đó, nghĩa là sau khi đạt tới tuệ giác của Thiên, ngài nghĩ cách vung gậy là điều duy nhất hướng dẫn môn đồ của mình đi vào kinh nghiệm của Thiên.

Ngài không bao giờ cầu nguyện, sám hối, không bao giờ tu tập những gì thông thường gọi là những hành vi tôn giáo (1) ; bởi vì, lễ Phật, (2) cúng dường Xá lợi, tụng đọc kinh điển, và niệm Phật (3) – những thứ này mà được thực hành chỉ vì cừu Phật đã từng thực hành, và hiển nhiên, chẳng vì một lý do nào khác. Thái độ ấy của Thiên sư được chứng thực bằng những nhận định của Hoàng Bá (4) khi được hỏi

(1) Có người hỏi Thiên sư Triệu Châu về bốn phận của một thầy tăng ; Châu đáp : vô phận sự.

(2) Một thầy tăng đến kiếm Triệu Châu hỏi : "Tôi sẽ hành cước về phương Nam, Thầy có vui lòng khuyên bảo điều gì không ?". Châu nói : "Nếu ông sang phương Nam, nơi nào có Phật ông cứ lặng lẽ đi qua, nơi nào không có Phật cũng dừng ở lại".

(3) Một thầy tăng hỏi Kim Sơn Đạt Quán : "Thầy có niệm Phật không ?". Sư đáp : "Không hề". "Tại sao không ?" "Vì e dơ miệng".

(4) Về nhận định của Đức Sơn, cùng vấn đề, xem đoạn sau.

về lý do của những hành vi sùng đạo.

2) Cái **công phu** (1) khóc liệt vừa kể là thế lực điều động ý thức Thiền. “Hãy cầu xin vì người sẽ được cho ; hãy tìm kiếm vì người sẽ thấy ; hãy gõ cửa vì người sẽ được mở”. Đây cũng là huấn thị thực tiễn dẫn tới kinh nghiệm của Thiền. Nhưng vì cầu xin và tìm kiếm ấy hoàn toàn là chủ quan và các ký sự của Thiền không nói nhiều về phương diện này, nhất là những trong giai đoạn đầu của lịch sử Thiền, do đó, tầm quan trọng của nó phải suy từ những cơ duyên khác nhau về kinh nghiệm. Có thể thấy nơi Huệ Khả sự hiện diện và nhiệt tình của tinh thần săn đuổi tìm tòi này, khi truyền thuyết nói ngài đứng mãi ngoài tuyết ; khát vọng học hỏi chân lý của thiền ở đây thật là vĩ đại. Những tác giả về tiểu sử của Huệ Năng chú trọng đến sự thiếu học của ngài, coi nặng bài kệ thuyết về “Tánh Không” của ngài, và quên nói đến đời sống nội tâm của ngài suốt trong những tháng làm việc gĩa gạo. Cuộc hành trình dài và nguy hiểm của ngài từ phương Nam đến chùa Hoằng Nhãn phải là một xi đồ to lớn vào thời bấy giờ, nhất là khi chúng ta biết rằng ngài chỉ là một gã dân quê nghèo nàn. Tiểu sử chép ngài có đọc hay nghe *kinh Kim Cương* ; điều đó chắc chắn phải làm sôi động một khát vọng vô cùng mãnh liệt trong ngài là muốn hiểu thực sự trọn ý nghĩa của kinh. Nếu không, ngài chẳng dám thực hiện cuộc hành trình đầy mạo hiểm như thế ; và vậy, những lúc làm việc tại trụ phòng tâm trí ngài phải ở trong một trạng thái phấn khích dữ dội, hết sức hăng hái lẫn mình vào cuộc săn đuổi chân lý.

Trong trường hợp Lâm Tế, đến việc hỏi thầy cái gì cũng chẳng biết. Nếu đã biết, mọi việc chắc sẽ xảy ra dễ dàng hơn. Ngài chẳng biết mình có lỗi lầm nào đó, vì cảm thấy

(1) Âm Bắc Bình : Kung fu, âm Nhật : Ku fu.

không bằng lòng với chính mình ; tìm kiếm một thực tại xa lạ mà không biết nó là cái gì. Nếu biết rõ, thì đã có giải đáp rồi. Tâm trí ngài như một dấu hỏi to tướng chẳng đặt vào đâu nhất định ; tâm như thế nào, thế giới như thế ấy, cũng như dấu hỏi không dính vào đâu cả, cũng thế, chẳng có gì xác định bất cứ ở đâu.

Phải qua một thời gian dài vô cùng tuyệt vọng mới ra khỏi bóng tối như thế. Quả thực, đây chính là tâm trạng khiến cho Lâm Tế không biết nên hỏi Thầy điều gì. Về phương diện này, không giống Huệ Năng đã có sẵn một vấn đề nhất định để giải đáp ngay trước khi đến tìm Hoàng Nhãn ; đó là vấn đề lãnh hội *kinh Kim Cương*. Tâm trí của Huệ Năng có lẽ đơn giản và rộng rãi hơn, còn Lâm Tế, cũng như Huệ Khả, có thể nói đã “nhuộm” sẵn màu sắc trí thông minh ; và cả hai đều cảm thấy có một nỗi bất an nào đó của tâm trí, duy chỉ không biết làm sao tháo gỡ những rối rắm do chính cái học của mình đã làm cho tệ hại. Lúc vị thủ tòa dạy Lâm Tế hỏi Thầy về “yếu chỉ của Phật pháp”, quả thực đây là đã trợ giúp rất nhiều, vì bấy giờ Lâm Tế có chỗ tựa hân hoi. Nỗi bất an thường xuyên của người được đặt vào điểm sắc bén, nhất là lúc lãnh đủ “ba chục gậy”.

Trái cây thao thức đã chín muồi và sẵn sàng rụng xuống đất.

Chấn động cuối cùng – phải nhận đây là một chấn động rất khốc liệt – đã được Hoàng Bá gây ra. Giữa chấn động này và lúc rụng hân xuống với Đại Ngu, dấu hỏi của Lâm Tế trở vào một sự thực cụ thể duy nhất, nơi đây, cả ba năm cần khổ được tập trung cao độ. Không có sự tập trung ấy ngài đã chẳng thể thốt lên “Phật pháp của Hoàng Bá không có chi nhiều”.

Cũng nên nói vài lời về tự kỷ ám thị, nó thường pha

trộn với kinh nghiệm của Thiền. Trong tự kỷ ám thị, không có hành tích của trí thông minh, không có việc tìm kiếm ráo riết kèm theo một cảm giác sắc bén về nỗi bất an. Trong tự kỷ ám thị, một mệnh đề xác định được nêu lên cho chủ thể, được y chấp nhận một cách tuyệt đối và thành tâm. Y có ngay trước mắt một kết quả cụ thể mà y mong ước làm phát sinh trong mình bằng cách chấp nhận mệnh đề ấy. Ở đây, ngay từ đầu mọi sự đã được xác định, tiên quyết và chỉ thị rồi.

Trong Thiền, có một cuộc tìm tòi, của trí thông minh, về chân lý tối hậu, mà trí lực không thỏa mãn nổi : chủ thể bị bắt buộc phải lặn sâu nữa, dưới những lớp sóng của tâm thức thường nghiệm. Điều này gặp phải những khó khăn vì y chẳng biết lặn thế nào và lặn ở đâu.

Y hoàn toàn mù tịt, chẳng biết làm sao để tiến tới, kịp khi, chẳng hiểu làm sao y đột nhiên đụng vào cái chốt mở ra một chân trời mát mẻ. Tình trạng “bế tắc” tâm lý này, kèm theo cái việc “đập cửa” liên tục, bất đoạn và quả quyết là một giai đoạn tối cần thiết đưa tới kinh nghiệm của Thiền. Ở đây người ta có thể thấy có một thứ tâm lý tự kỷ ám thị, được hiểu theo một tiến trình cơ giới, nhưng toàn bộ tiến trình mà cơ giới tâm lý tựa vào hoàn toàn khác hẳn với những gì mà người ta biết đến, theo từ ngữ này.

Cuộc tìm tòi có tính chất siêu hình, được coi như một hành tích trí năng của tâm thức Thiền, mở ra một giai đoạn mới mẻ trong cuộc đời của Thiền giả. Công cuộc tìm tòi này kèm theo một cảm giác mãnh liệt về nỗi bất an ; hoặc có thể nói, trên phương diện trí năng, cảm giác này được giải thích như là một cuộc tìm tòi. Dù trên phương diện cảm xúc, cuộc tìm kiếm này là một trạng thái bất ổn, hay dù sự bất ổn này, trên phương diện trí năng, là một cuộc săn đuổi cái gì xác định – cả hai trường hợp, toàn thể sinh mệnh của cá thể

đều nhắm tìm thấy một vật làm sở y để có thể nghỉ ngơi yên lành trên đó. Cái tâm trí đang săn đuổi bị dôn vào thế cùng vì những nỗ lực của y chẳng mang lại kết quả nào, nhưng khi đụng vào đích điểm thì nó gãy đổ hay vỡ tung và toàn bộ cơ cấu của tâm thức mang một sắc thái hoàn toàn khác hẳn. Đây là kinh nghiệm Thiền. Tìm tòi, săn đuổi, chín muồi và nứt vỡ – kinh nghiệm diễn tiến như thế.

Công cuộc tìm tòi này thường được thực hiện dưới hình thức tư duy, ít QUÁN (vipasyana) hơn ĐỊNH (dhyana). Tư thế ngồi tréo chân theo kiểu Ấn Độ như được chỉ dẫn trong tập tiểu luận nhan đề *Tọa Thiền Nghi*.

Trong tư thế này thường được dân Ấn và các Phật tử coi như là tư thế tốt nhất của thân dành cho hành giả ; hành giả tập trung tất cả năng lực tinh thần của mình gắng sức vượt qua khỏi “quan ải” tinh thần mà y bị dôn vào đấy. Vì trí lực đã cho thấy nó không thể thành tựu cứu cánh này, hành giả phải nhìn đến một thế lực khác, nếu y có thể tìm thấy. Trí năng biết cách dẫn y vào ngõ cụt này, nhưng lạ thay nó không thể dẫn y ra.

Thoạt tiên, hành giả biết là cùng đường lẫn tránh, nhưng phải thoát ra, bất cứ bằng cách nào, dù tốt hay xấu. Y đã đi tới đoạn chót của hành trình và phía trước y là một hố thẳm đen tối đang há miệng. Không có ánh sáng chỉ cho y một con đường khả dĩ vượt qua, cũng không thấy có đường nào để rút lui. Y cứ bị bức bách phải tiến tới. Trong cơn gió khủng hoảng này, y chỉ còn cách duy nhất là nhảy, nhảy vào sự sống hay sự chết. Có lẽ là sự chết, y cảm thấy sự sống không thể kéo dài thêm nữa. Tuyệt vọng, nhưng vẫn có cái gì giữ y lại ; y không thể hoàn toàn phó thác mình cho cái ẩn mặt.

Khi y đạt tới giai đoạn này của Dhyana (Thiền), tất cả

suy luận trừu tượng dừng lại ; vì năng tư duy và sở tư duy không còn đối lập nhau nữa. Toàn thể sinh mệnh của y – nếu chúng ta có thể nói thế – chính là cái được tư duy. Hoặc có lẽ nói đúng hơn, toàn thể sinh mệnh của y là cái VÔ TÂM (acitta). Chúng ta không còn có thể mô tả trạng thái tâm thức này trong phạm vi luận lý hay tâm lý nữa. Ở đây bắt đầu một thế giới mới mẻ của những kinh nghiệm riêng tư, mà ta có thể gọi là “nhảy vọt” hay “buông mình xuống dốc thẳm”. Thời kỳ áp ủ đã đến lúc chung cục.

Cần phải hiểu rõ rằng thời kỳ áp ủ này, xen giữa công cuộc tìm kiếm có tánh cách siêu hình và kinh nghiệm riêng biệt của Thiền, không phải là một giai đoạn an nhiên thụ động, mà là một nỗ lực phi thường, trong đó toàn thể tâm thức được tập trung vào một điểm duy nhất. Cho tới khi toàn thể tâm thức thực sự nắm chắc được điểm này, nó vẫn phải duy trì một cuộc chiến đấu dữ dội chống lại những ý tưởng gián tạp. Có thể nó không ý thức về cuộc chiến đấu này, nhưng, không hơn không kém, đó cũng là một cuộc tìm kiếm hăng say, hay một cái nhìn soi thẳng vào bóng tối của vực thẳm. Sự chú tâm trên một điểm (ekāgra) được thể hiện khi nào bộ máy nội tâm sẵn sàng cho một thảm họa chung quyết. Thảm họa này diễn ra tình cờ, nếu chỉ nhìn ở bề mặt, nghĩa là, khi có tiếng động đập vào màng nhĩ, hay khi một vài lời được thốt ra hay khi một biến cố bất ngờ xuất hiện, tức là khi có một tri giác nào đó khởi lên.

Chúng ta có thể nói rằng ở đây một tri giác khởi lên trong hình thái thuần túy và đơn giản nhất của nó, trong hình thái mà nó hoàn toàn không bị nhuộm màu phân tích của tri lực hay phân tính bằng ý niệm. Nhưng lối giải thích theo nhận thức luận về kinh nghiệm của Thiền không làm bận tâm một hành giả của Thiền, vì y luôn luôn chuyển tâm thấu hiểu chân thật ý nghĩa Phật pháp, như học thuyết về

Tánh Không hay tính thanh tịnh bản hữu của Pháp thân (Dharmakāya) nhờ đó mà y tạo được sự thanh bình của tâm trí.

3) Khi ý thức thiền đã tăng cường đến cao độ, sự hướng dẫn của minh sư vô cùng hữu ích mang đến giai đoạn bùng vỡ chung quyết. Như trong trường hợp Lâm Tế, cả đến việc hỏi Hoàng Bá cái gì cũng không biết ; một người học thiền thường hay mù tịt về việc làm của chính mình. Nếu để cho y tự ý hành động như trong trường hợp này, sự tán loạn tâm thần có thể lâm vào tình trạng thâm hại. Hoặc kinh nghiệm của y không thể đạt tới mục tiêu cứu cánh, vì y phải dừng lại thực sự trước khi đi đến giai đoạn chín muồi trọn vẹn. Thường thường một hành giả hay thỏa mãn với giai đoạn trung gian mà y cho là cùng đích vì không biết. Minh sư không những chỉ cần thiết để khích lệ hành giả tiếp tục tiến tới mà còn chỉ cho y biết mục tiêu của mình nằm ở đâu.

Thực ra, nếu như chỉ nhận xét theo trí thông minh thì đây chẳng phải là một chỉ điểm. Hoàng Bá cho Lâm Tế “ba chục gậy”, Long Đàm thổi tắt ngọn đuốc, và Huệ Năng hỏi Minh về bản lai diện mục. Nói theo luận lý, tất cả những chỉ điểm này không có ý nghĩa gì hết, chúng vượt ra ngoài lẽ lối của lý trí. Chúng ta có thể nói rằng những chỉ điểm ấy không theo tập quán trần tục vì chúng không đưa cho chúng ta một đầu mối để có thể khởi sự suy diễn. Nhưng vì Thiền không can dự gì đến việc tiến hành suy luận, cho nên sự chỉ điểm không cần phải là một chỉ điểm theo lẽ lối bình thường. Một cái tát vào mặt, một cái vỗ vào vai, hay một lời thốt lên chắc chắn là công việc chỉ điểm, khi ý thức Thiền đã đạt tới giai đoạn chín mùi thực sự.

Như vậy, một đằng là sự chín muồi và một đằng là sự chỉ điểm, cả hai phải diễn ra đúng lúc ; nếu bên này không hoàn toàn chín muồi, hay nếu bên kia không làm sao chỉ

điểm được, thì cái cứu cánh mong mỏi không bao giờ được đạt đến. Khi con gà con sẵn sàng ra khỏi vỏ trứng, gà mẹ biết ngay và mổ vào vỏ, tức thì, một thế hệ mới của nòi gà nhảy ra.

Nơi đây, chúng ta hẳn có thể quả quyết rằng sự chỉ điểm hay sự chỉ dẫn này, song song với sự trang bị cơ bản, hơi có tính cách triết lý, của hành giả Thiền, nó xác định nội dung của ý thức Thiền và một khi nội dung này được đẩy đến một tình trạng chín muồi trọn vẹn, chắc chắn nó vỡ tung ra thành kinh nghiệm của Thiền. Trong trường hợp này, chính kinh nghiệm – giả sử chúng ta có thể có trong hình thái thuần túy và nguyên thủy nhất – đáng được coi là cái hoàn toàn tẩy xóa hết mọi thứ màu sắc, Phật giáo hay Thiên Chúa giáo, Đạo gia hay Vedanta. Như thế, trong toàn thể, phải coi kinh nghiệm như là một biến cố tâm lý không can dự đến triết học, thần học hay bất cứ giáo thuyết tôn giáo đặc biệt nào. Nếu không có một hành tích triết học, hay một khát vọng tôn giáo, một bất ổn của tinh thần, thì vấn đề là tìm hiểu xem có phải kinh nghiệm chỉ có thể xuất hiện như một sự kiện tâm thức. Nếu vậy, không thể coi tâm lý học độc lập với triết học hay một bộ phận riêng biệt của các giáo thuyết tôn giáo. Kinh nghiệm Thiền mà thực sự xuất hiện như thế, và cuối cùng được quy định như một hệ thống những trực giác của Thiền, thì trên nguyên tắc, điều ấy bằng vào sự chỉ dẫn của minh sư nhưng nó có vẻ bí ẩn, bởi vì không có nó thì không thể có kinh nghiệm thực sự.

Điều đó cắt nghĩa tại sao sự ẩn chứng của minh sư là cần thiết để chứng nhập tính cách chính thống của kinh nghiệm Thiền, và thêm nữa, tại sao lịch sử của Thiền quá chú trọng trên sự truyền thừa chính thống của nó. Chúng ta đọc thấy trong *Pháp Bảo Đàn Kinh* của Huệ Năng :

Huyền Giác (kh. AD. 713) đặc biệt tinh thông pháp môn

CHỈ QUÁN (Samatha Vipasyana) của Thiên thai tông. Nhân đọc Kinh Duy Ma Cật (Vimalakirti) mà tỏ ngộ được tâm địa. Huyền Sách, một môn đệ của tổ, một hôm đến tìm Giác. Họ say sưa bàn bạc về Phật pháp, và Huyền Sách thấy rằng những nhận định của Huyền Giác hoàn toàn phù hợp với chư Tổ, dù chính Huyền Giác không để ý. Sách hỏi : “Bốn sự của nhân giả là ai vậy ?”. Giác đáp : “Đối với sự hiểu biết của tôi về các kinh điển thuộc Phương đẳng bộ (Vaipulya) (1), mỗi kinh đều có thầy ấn chứng. Về sau, nhờ đọc *Kinh Duy Ma Cật* (vimalakirti) tự tôi thâm nhập giáo lý của Phật tâm tông (2), nhưng chưa có ai ấn chứng cho quan điểm của tôi”. Sách nói : “Thời Oai âm vương Phật (Bhishmasva-raja) (3) về trước không cần có ấn chứng, nhưng sau thời này những ai tự mình chứng ngộ mà không có thầy đều thuộc phái thiên nhiên ngoại đạo”. Giác yêu cầu : “Vậy xin nhân giả làm chứng cho tôi đi”. Nhưng Sách bảo : “Lời nói của tôi thấp kém lắm. Bây giờ Lục tổ đang ở Tào Khê, mọi người từ bốn phương kéo về tụ tập để tiếp thọ chánh pháp (Dharma). Chúng ta hãy đi kiếm ngài...” (4)

4) Nếu ý thức Thiên đã được đưa lên đến cao độ mà không bùng vỡ thành chứng ngộ, chúng ta có thể nói ấy là chưa đạt tới đỉnh, cao nhất của cao độ ; bởi vì khi đã đạt được đến đây, chẳng có đường lối nào khác hơn là đi đến chỗ chung cục quyết định được coi như là chứng ngộ. Như

(1) *Phương đẳng bộ*, chỉ cho tất cả kinh điển và giáo nghĩa trung gian giữa Tiểu thừa và Đại thừa ; tức là Đại thừa sơ cơ. (D.G.)

(2) Phật tâm tông, một biệt danh của Thiền tông, vì tông này chỉ thẳng vào Tâm và sự truyền thừa của nó căn cứ vào Tâm ấn của Phật, không căn cứ vào ngôn giáo. (D.G.)

(3) *Oai âm vương Phật* : Thành ngữ chỉ cho “trước thời bình minh của tâm thức” hay “thời gian trước khi khởi đầu có các giáo nghĩa tôn giáo”.

(4) Cả đoạn này không có trong Thủ bản Đôn hoàng có lẽ được thêm vào sau này, nhưng không ảnh hưởng gì cho chứng cứ của Huyền Sách.

chúng ta đã thấy, sự kiện này được Đại Huệ đặc biệt lưu ý coi như là đặc sắc của kinh nghiệm Thiền. Bởi vì, theo Đại Huệ, nơi nào không có Ngộ, ở đó không có Thiền. Vậy ra, cuối cùng Ngộ được coi như là kinh nghiệm Thiền đúng nghĩa nhất vào thời Đại Huệ, và ngay cả trước thời này ; Đại Huệ và môn phái của ngài tích cực cổ súy, chống lại một vài khuynh hướng phát sinh giữa các môn đệ Thiền đe dọa phát hoại sinh mệnh của Thiền ; những điều ấy chứng tỏ rằng sự phát triển của việc tụ tập công án là điều chắc chắn trong lịch sử ý thức Thiền – quả thực nó chắc đến độ nếu không phát triển rồi thì chính Thiền cũng sẽ không tồn tại nữa.

6. HÀNH TÍCH TÂM LÝ VÀ NỘI DUNG CỦA KINH NGHIỆM THIỀN

Từ buổi sơ khai, sự hành trì của Thiền đã bị hiểu lầm là chủ trương tịch mặc hay một thứ kỹ thuật trấn an tâm thần mà thôi. Nhân đó mới có lời khuyên thiết tha của Huệ Năng và lời cảnh giác của Nam Nhạc nói với Mã Tổ (1). Lối ngồi tréo chân là cái vẻ ngoài của Thiền, còn mặt trong ý thức Thiền phải được nuôi dưỡng cho chín muồi. Bao giờ nó hoàn toàn được chín muồi, chắc chắn nó sẽ bùng nổ thành chứng ngộ ; mà chứng ngộ là một cái nhìn soi thẳng vào Vô thức. Trong kinh nghiệm của Thiền vẫn có phần trí tuệ, và đây là điều xác định toàn thể quá trình của môn Thiền học. Đại Huệ rất lưu ý về sự kiện này và không ngớt bảo vệ nó chống lại các tông phái khác.

Chứng ngộ hay kinh nghiệm Thiền không phải là thành quả của mặc tọa hay chỉ có tính cách thụ động, mà chính các môn đệ Thiền thường hay nhầm lẫn. Sự chứng ngộ vừa nói có thể suy diễn từ những phát ngôn hay những dáng

(1) Bộ thượng, r. 376 và tiếp.

điều chúng tiếp theo biến cố chung quyết. Chúng ta sẽ giải thích như thế nào về phát ngôn của Lâm Tế, “Phật pháp của Hoàng Bá chẳng có chi nhiều” ? Lại nữa, giải thích như thế nào về cú đấm của ngài tặng cho cạnh sườn của Đại Ngu ? Những điều này cho thấy rõ ràng rằng trong kinh nghiệm của ngài nó có tính cách chủ động và liễu giải. Ngài đã nắm chắc được những gì phù hợp sự chuẩn y của mình.

Chắc chắn ngài đã tìm thấy cái mà mình đã đeo đuổi bao lâu, dù ngay lúc bắt đầu đeo đuổi vẫn không biết rõ cái đó là nghĩa gì – làm sao lại có thể thế được ? Nếu ngài vẫn hoàn toàn thụ động, thì chẳng bao giờ có thể quyết đoán tích cực như vậy nổi. Còn về cái điều bộ của ngài, nó tự tin biết bao, phát sinh từ xác tín tuyệt đối của mình ! Chẳng có thụ động chút nào ở đó cả. (1)

Tình cảnh này được Đại Ứng Quốc Sư (Dai-o Kokushi) diễn tả rất rõ. ngài nói : “Giáo ngoại biệt truyền” nghĩa là phải lý hội thấu đáo ngay một câu kinh bằng cách đập vỡ cả kính lẫn ảnh, bằng cách vượt qua mọi hình thái ý niệm, không

(1) Một hôm, thánh Francis đang ngồi với các bằng hữu, ngài rống lên và bảo : “Trên trái đất nhất định có một ông thầy tu tròn vẹn vàng ý đáng tối cao của y”. Các bằng hữu rất ngạc nhiên, hỏi : “Thưa cha, xin cha hãy giải thích cho chúng con biết vàng ý tròn vẹn là gì ?”. Rồi, so sánh với kẻ vàng ý một xác chết, ngài bảo : “Hãy lấy một xác chết đặt ở nơi nào tùy ý, nó sẽ không chống cự ; khi để ở chỗ này, nó không than vãn ; khi các người mang để chỗ khác, nó cũng chẳng đổi chất ; đặt vào giảng tòa, nó nhìn xuống chứ không nhìn lên ; bọc đồ thì trông nó tái mét gấp hai”. (Paul Sabatier, *Life of St. Francis*, tr. 260-1) Khó mà nói ý nghĩa đích thực ở đây là gì ; dường như thánh Francis muốn nói các ông thầy tu của ngài như một xác chết, nhưng có điều khá hài hước về nhận xét : “Đặt nó vào giảng tòa...” Phật tử Thiên tông sẽ giải thích theo nghĩa là giữ tâm mình trong một trạng thái hoàn toàn sáng suốt nhìn thấy hoa thì đỏ, liễu thì xanh, không đặt một thứ chủ quan hỗn tạp nào vào đấy. Thật sự, một trạng thái thụ động, nhưng cũng có đủ hoạt động tính trong đó. Một hình thái hoạt tính thụ động, chúng ta có thể nói thế.

phân biệt mê và ngộ, không chú ý đến hiện tại hay sự vắng mặt của tâm tưởng, không bắt không bỏ hai đường thiện và ác. Chỉ có một câu mà Thiền gia nên ra sức công phu và tìm thấy giải đáp chung quyết là “Bản lai diện mục của ta là gì ?”.

Khi tìm cách trả lời câu này, đừng có nghĩ tưởng đến ý nghĩa của nó, đừng cố tình tránh né nó, đừng suy luận về nó, cũng đừng buông bỏ hoàn toàn suy luận, hãy trả lời thẳng khi được hỏi chứ đừng suy xét, cũng như cái chuông khi gõ vào thì ngân lên, cũng như khi gọi tên một người thì y trả lời. Nếu như không có truy tâm, tư khảo, không cố gắng lãnh hội nghĩa lý của câu, bất cứ thế nào đi nữa, sẽ chẳng có trả lời – rồi ra chẳng có giác ngộ”.

Mặc dù khó mà xác định nội dung của kinh nghiệm Thiền nếu chỉ nhờ vào những lời nói và những cử chỉ vô tình phát biểu theo kinh nghiệm – mà sự thực nó chính là một công trình học tập cá biệt – tôi sẽ đưa ra ở những phụ lục một vài trường hợp điển hình chúng được lược lặt không nhất định, từ lịch sử của Thiền. (1) Xét theo những khẩu quyết được trích dẫn này, chúng ta có thể nói rằng tất cả những tác giả đó đã có một tri giác nội tâm, chúng thúc đẩy mọi hoài nghi và thao thức đến kỳ cùng mà họ đã từng chịu đựng ; thêm nữa, chúng ta có thể thấy rằng bản chất của tri giác nội tâm này không cho phép chúng ta trình bày theo pháp thức suy luận bởi vì nó không có quan hệ luận lý kiểu tiền nhân hậu quả.

Đại khái, chứng ngộ được diễn tả thành những lời khó hiểu đối với tâm trí phàm phu ; đôi khi lối diễn tả này chỉ có tính cách tự thuật về kinh nghiệm cảm giác, thường là vô

(1) Một số đã được nhắc đến ở Thiền luận Bộ Thượng, lựa những khẩu quyết rất đặc sắc.

nghĩa đối với những ai chưa hề có cảm giác như vậy. Còn về phương diện trí lực ; có một cái hố khó vượt qua giữa vấn đề đi trước và giải đáp của nó theo sau ; cả hai chẳng có quan hệ hợp lý. Khi Lâm Tế hỏi về yếu chỉ của Phật pháp, ngài lãnh đủ ba chục gậy của Hoàng Bá. Sau khi đã chứng ngộ và đã thấu hiểu nghĩa lý của kinh nghiệm của mình, ngài chỉ nói : “Phật pháp của Hoàng Bá chẳng có chi nhiều”. Chúng ta mù tịt không biết cái “chẳng có chi nhiều” này là cái gì. Rồi khi Đại Ngu hỏi “cái gì” ấy là gì, Lâm Tế chỉ tổng cho cạnh sườn ngài một chưởng.

Những cử chỉ và những lời nói vừa kể không cho kẻ ngoại cuộc thấy rõ nội dung của chính kinh nghiệm. Hình như họ nói với nhau bằng dấu hiệu. Tính cách gián đoạn hay bất nhất về luận lý này là đặc chất của tất cả giáo lý Thiền. Khi ngài Thanh Bình (1) được hỏi về ý nghĩa Đại thừa là gì, ngài đáp : “Dây thừng”. Khi được hỏi về Tiểu thừa, ngài đáp : “Xâu tiền” ; về các pháp hữu lậu (āsrava) : “Giỏ tre” ; về các pháp vô lậu (anāsrava) : “Chén gỗ”. Những câu trả lời này có vẻ vô nghĩa, nhưng dưới con mắt của Thiền chúng được chấp nhận dễ dàng, vì nhờ đó mà người ta bắt đầu qua tính chất bất nhất về luận lý. Rõ ràng kinh nghiệm Thiền mở ra cánh cửa khép kín, bộc lộ tất cả kho tàng cất giấu sau đó. Nó đột nhiên nhảy vọt lên khía cạnh khác của luận lý và bắt đầu một thủ thuật biện chứng riêng biệt của mình.

Về mặt tâm lý, khi nào người ta làm được những việc gọi là “buông bỏ” hay “buông mình trên vực thẳm” thì điều vừa nói trên được thành tựu. Hành vi “buông bỏ” đó chỉ cho đức tính dũng cảm dám mạo hiểm ; nó nhảy vào cái xa lạ nằm ngoài cương giới của nhận thức tương đối. Cảnh giới xa

(1) Thanh bình *Linh Tuấn*, 845-919. Về cuộc tham vấn của ngài với *Thúy Vi*, xem ở đoạn sau.

lạ của tính chất bất nhất về luận lý ấy phải được thám hiểm riêng tư ; và đây là nơi mà luận lý học trở thành tâm lý học; là chỗ mà tư biện phải nhường bước cho kinh nghiệm sống.

Thế nhưng, chúng ta không thể “buông” mình, chỉ vì không muốn thế. Nó có vẻ dễ thực hiện, nhưng thực tình đó là khả năng hành động chung quyết của một chúng sinh, vì nó chỉ được thực hiện bao lâu chúng ta hoàn toàn xác tín rằng không còn đường lối nào khác để giải quyết cục diện. Luôn luôn chúng ta biết mình có một sợi dây ràng buộc, chắc chắn là rất mong manh, nhưng đến lúc bức thử mới hay nó chắc biết đường nào ! Nó cứ mãi kéo chúng ta lại khi chúng ta muốn gieo mình xuống chân của một Đấng Đại từ, hay khi được thôi thúc hãy đồng nhất với một nguyên nhân cao cả hay với một thực thể bao la hơn bản ngã nhỏ hẹp này. Trước khi đủ sức làm được như vậy, phải trải qua biết bao là “săn đuổi”, “khổ cầu”, “áp ủ”. (1) Chỉ khi nào tiến trình này đến lúc chín mùi thì mới có thể làm nổi cái việc “buông bỏ” ấy. Chúng ta có thể nói : sự “khổ cầu” ấy là một hình thức tôi luyện.

Bao lâu tất cả mọi dấu vết ngã ái được gạn sạch, “hữu ái” (2) bị đè bẹp hẳn, và trí lực rời khỏi chấp trước phân biệt năng và sở, bấy giờ mọi khổ cầu mới dừng lại, sự tôi luyện được hoàn thành, và sự “buông bỏ” mới sẵn sàng xuất hiện. (3)

(1) Các nhà Thiên chúa giáo thường gọi là : “cử tâm tòng, yêu sách và gõ cửa”.

(2) Có ba thứ dục : *dục ái* Kamma-tanhà : đam mê vật dục ; *hữu ái* bhava-tanha : đam mê đời sống tương lai ; *vô sanh ái* arupa-tanhà : đam mê cảnh giới vô hình (D.G.).

(3) William James, trong *Varieties of Religious Experiences* (pp. 321 ff.), kể sự tích Antoine Bourignon, khi cô thấy trở ngại tâm linh của mình là có một đồng xu, bèn ném nó và bắt đầu cuộc hành trình tâm linh dai dẳng, tước bỏ

Vì vậy, hết thầy các thiền sư đều rất chú tâm quan sát toàn thể tiến trình “cần khổ và truy cầu”. Để buông bỏ được toàn triệt, tiến trình cơ bản cũng phải toàn triệt. Các ngài thấy đều giảng dạy cần phải theo đuổi sự truy cầu này như chiến đấu với một kẻ tử thù, hay “như một mũi tên độc đang cắm vào yếu huyệt của thân thể”, hoặc “như đang ở giữa những ngọn lửa hừng hực tứ phía”, hoặc “như trẻ thơ mất cha mất mẹ”, hoặc “như bị điểm nhục vì không trả nổi món nợ một nghìn thỏi vàng”.

Ngài Thánh Nhất Quốc Sư (Shoichi Kokushi) (1), tổ khai sơn chùa Đại giác (Tòkokuji) ở Nhật, khuyên, “Hãy nghĩ rằng ta đang rơi xuống một giếng cổ rất sâu : ý nghĩ duy nhất bây giờ là phải lên khỏi nơi đây, và thấy mình chẳng mong gì tìm được lối thoát ; từ sáng đến tối chỉ để một ý nghĩ ấy canh cánh trong lòng”. Bao lâu tâm trí của mình hoàn toàn chuyển vào một ý nghĩ độc nhất như vậy, bấy giờ sự bừng tỉnh phát hiện một cách lạ lùng kỳ diệu ở trong mình. Mọi “truy cầu và cần khổ” đều dừng lại, cùng lúc, người ta có cảm giác rằng cái mình mong ước là đây và tất cả đều thích đáng với thế giới và với chính ta, và đây là lần đầu tiên vấn đề được hóa giải trọn vẹn như lòng mong mỏi. Người Trung Hoa có câu : “Cùng thì không”. Kì tô giáo dạy : “Cực điểm của con người là cơ hội của Chúa”.

Công việc chính yếu phải làm khi một người thấy mình

hoàn toàn những ưu tư trần gian. “Một Cồng xu” tượng trưng cho rằng buộc chót hết của ngã ai nó siết chặt chúng ta vào một thế giới của tương đối. Thiền gia dùng con dao bén công án để cắt đứt, như sẽ thấy đoạn sau.

(1) Shoichi Kòkushi (1202-1280) là thụy của sư Bennen (Biện viên), một Thiền sư thuộc dòng Lâm Tế Nhật Bản. Các tên thụy khác : *Kòshò-kokushi* (Quảng Chiếu Quốc sư), *Jinkò-kokushi* (Thần Quang Quốc sư). Tác phẩm : *Sankyō-yōryaku* Tam giáo yếu lược ; *Jissshū yōdō* Thập tông yếu đạo v.v... (D.G.)

gặp phải tình trạng quần trí này là tận lực “truy cầu và cần khổ”, nghĩa là tập trung tất cả năng lực của mình trên một điểm duy nhất và nhằm vào mục tiêu xa nhất mà mình có thể nhẩy tới trong cái lối công kích chính diện này. Dù y đang áp ủ một vấn đề hóc búa của triết học, của toán học, hay trừ định một phương diện thoát khỏi những điều kiện áp bức, hay tìm kiếm một thông lộ giải thoát khỏi một cảnh ngộ gần như vô vọng ; tâm trí của y, nói theo khía cạnh tâm lý, bị dồn vào biên tế của năng lực ; nhưng một khi biên tế này bị vượt qua, thì một dòng suối năng lực mới trào ra, dưới một hình thức nào đó.

Về mặt vật lý, một khi thể hay nhân lực phi thường trời dậy khiến cho chính y cũng phải ngạc nhiên, trên khía cạnh đạo đức, một người lính thường tỏ ra vô cùng gan dạ trên chiến trường, dám làm những việc mạo hiểm ; về mặt trí năng, một triết gia, nếu là một triết gia lớn thực thụ, soi sáng một đường lối mới nhìn vào thực tại ; về mặt tôn giáo, chúng ta có những hiện tượng tâm linh như cải giáo, phục tùng, cải cách, cứu chuộc đối với Ki-tô giáo ; và ngộ giác, huệ chuyển (paràvrtti) v.v... đối với Phật giáo.

Tất cả những trật tự sai biệt này của hiện tượng, có thể giải thích được, trong phạm vi tâm lý học, theo cùng định luật như nhau : súc tích, bảo hòa và bộc phát. Nhưng riêng về kinh nghiệm tôn giáo thì định luật nào bao trùm toàn thể sinh mệnh của cá thể, nó ảnh hưởng tận nền tảng cá tính của y. Ngoài ra, nội dung của kinh nghiệm này có thể mô tả bằng thuật ngữ của tín ngưỡng Ki-tô giáo hay triết học Phật giáo, tùy theo bản chất những hành tích của nó, hay tùy theo hoàn cảnh và nền giáo dục của cá thể liên hệ. Nghĩa là y giải thích kinh nghiệm theo những căn nguyên trí lực riêng của mình, và đối với y đây là lối giải thích tốt nhất, đáng được đưa ra cho những sự kiện đương trường.

Y không thể chấp nhận những sự kiện này dưới một ánh sáng khác, vì nếu làm thế thì cũng như coi chúng là ảo tưởng và vô nghĩa. Bởi vì đạo Phật không có những tín điều khả dĩ so với những người Ki-tô giáo, họ là những người Ki-tô giáo vì trên phương diện trí năng họ phục tùng thần học và truyền thống của các tổ phụ ; những người Phật tử phết cho kinh nghiệm tôn giáo của họ một màu sắc khác hẳn. Nhất là đối với các môn đệ Thiền, những chữ như ân sủng, mặc khải, hợp nhất thần bí v.v... đều hoàn toàn xa lạ. Bất luận một kinh nghiệm nào về mặt tâm lý, có thể có quan hệ mật thiết như thế nào, đối với một kinh nghiệm kia, Phật giáo hay Ki-tô giáo, ngay khi vừa được đặt những phạm trù ý thức hệ Ki-tô giáo hay Phật giáo, kinh nghiệm liền đổi khác rất nhiều.

Như đã nêu ở trên, những hành tích của kinh nghiệm được các Thiền sư diễn tả hoàn toàn khác với những kinh nghiệm ở các nhà thần bí Ki-tô giáo. Bi tích, luyện tội, thập tự giá, ụu tư vì tình yêu v.v... tất cả những chữ này đều vô nghĩa trong kinh nghiệm của Thiền. Những hành tích căn cơ cho kinh nghiệm này là tập trung, súc tích, vong ngã, buông mình xuống vực, vượt qua bên kia bờ sinh tử, nhảy vọt, buông bỏ, đoạn tuyệt tiền nhân và hậu quả, v.v... Ở đây tuyệt đối chả có gì đáng được gọi là tôn giáo đối với ai chỉ quen với bộ thuật ngữ khác.

Để làm sáng tỏ tiến trình tâm lý về “vong ngã” và “đoạn tuyệt quá khứ vị lai” vừa nhắc, tôi xin phép trưng dẫn những thí dụ điển hình.

Định thượng tọa đến bái phỏng ngài Lâm Tế : “Đại ý của Phật pháp là gì ?”. Lâm Tế bước xuống ghé rơm, chop lấy thầy tăng, tát thầy một cái rồi buông ra; thầy tăng vẫn đứng im. Một thầy tăng gần đó nói : “Này Định, sao không

làm lễ đi ?” Định sắp sửa hành lễ thì được chứng ngộ (1)

Đây là một phát biểu vắn tắt trong ngôn ngữ của Lâm Tế về biến cố xảy ra cho Định. Dù là vắn tắt chúng ta có thể nhận ra tất cả cái chính yếu, tất cả những gì mà chúng ta cần biết về kinh nghiệm Thiền của sư Định. Trước hết nhà sư không đến tìm Lâm Tế vì tình cờ. Chances vắn đề của Sư là hậu quả của trầm tư lâu dài và của một cuộc săn đuổi thao thức tìm chân lý. Trước khi hệ thống công án thịnh hành, các môn đệ Thiền không biết rõ phải đặt câu hỏi ra sao, như chúng ta thấy trong trường hợp của Lâm Tế.

Những thắc mắc trong óc thì không thiếu, nhưng cái khó là đặt ra một câu hỏi sống động và gói gắm cả số phận của chính người hỏi vào đó. Khi một câu hỏi như thế được nêu lên, già nửa cách hỏi là cách trả lời. Chỉ một cử động nhỏ ở phía ông thầy là có thể đủ mở ra một cuộc đời mới mẻ trong người hỏi. Câu trả lời không ở nơi cử chỉ hay lời nói của ông Thầy, nó ở ngay tâm người hỏi, bấy giờ đã thức tỉnh. Lúc Định hỏi Thầy về yếu chỉ của đạo Phật, câu hỏi trả lời không phải là vô tích sự : nó từ trong tận cùng tính mệnh của nhà sư mà đi ra, và nhà sư chưa hề mong có câu trả lời của trí não.

Khi nhà sư bị thầy nắm lấy và tát cho, có thể sư kinh ngạc vô cùng, theo đó, sư bị đẩy lùi lại và sững sờ chẳng biết làm gì ; nhưng nhà sư kinh ngạc vì rằng bị ném hẳn ra khỏi lối mòn luận lý mà sư vẫn chần chờ ở đó từ lâu, dù không tự biết. Nhà sư bị nhắc khỏi mặt đất đặt chân xưa nay và hình như bị buộc chặt cứng vào đó ; sư không biết mình bị mang đi đâu, chỉ có điều là bấy giờ đã lạc mất thế giới và chính mình. Đó là ý nghĩa “vấn đứng im”. Tất cả những nỗ lực trước kia, đi tìm một giải đáp cho câu hỏi của

(1) Lâm Tế lục

minh, đều biến thành vô dụng ; sư đứng trên bờ vực thẳm, cố hết sức mạnh còn lại bám chặt lấy, nhưng ông thầy xô sư xuống một cách tàn nhẫn. Ngay cả khi nghe tiếng gọi của nhà sư thị giả, sư vẫn chưa hoàn toàn tỉnh khỏi cơn sống sót của mình. Chỉ đến lúc sắp sửa hành lễ theo thường tình mới tìm lại chiều hướng của mình, cái chiều hướng trong đó tính cách tiền hậu bất nhất được thông qua và giải đáp cho câu hỏi được kinh nghiệm trong chính mình ; cái chiều hướng trong đó nhà sư này đọc ra đạo lý tối hậu của tất cả hiện hữu, không còn gì phải tìm kiếm nữa.

Tuy nhiên, sự tháo gỡ này sẽ không thể có nếu trước đó không có tiến trình có quy củ là tập trung, súc tích và buông bỏ. Nếu câu hỏi của Định là một câu hỏi trừu tượng suy niệm không có gốc rễ ngay trong sinh mệnh của mình, thì không thể có chân lý cứu cánh trong sự lãnh hội của sư về giải đáp.

Một thí dụ khác sẽ làm sáng tỏ về trường hợp của Định thượng tọa ở trên đây. Văn Môn (chết năm 949 (1)) và khai tổ của Văn Môn tông. Ban sơ, bốn sư là Mục Châu Đạo Tung. Mục Châu là người khuyên Lâm Tế hỏi Hoàng Bá về yếu chỉ của Phật Pháp (2). Văn Môn không hài lòng với kiến giải về Phật Pháp của mình, thấu lượm từ các sách vở, nên đến với Mục Châu để tìm một giải đáp chung quyết cho căn cấn trí não ở đây. Khi thấy Văn Môn đi gần đến cổng, Mục Châu đóng cửa ngay mặt Văn Môn. Môn không hiểu nổi cái đó là nghĩa lý gì, nhưng cứ gõ và có tiếng nói từ trong vọng ra :

“Ai đó ?”

“Tôi là Văn Môn, từ luật sư Chí Trường đến”

(1) Văn Môn lục.

(2) Xem đoạn trên, tr.

“Muốn gì ?”.

“Vì không thấy rõ bản sự của mình, nên rất mong được sự chỉ thị cho tỏ ngộ”.

Mục Châu mở cửa, nhìn Vân Môn rồi đóng lại. Chẳng biết phải làm gì, Vân Môn bỏ đi. Đây quả là một bí ẩn lớn ; không bao lâu, ngài trở lại kiếm Mục Châu nữa. Nhưng vẫn được đối xử như lần trước. Lần thứ ba, Vân Môn đến gõ cửa Mục Châu lòng đã nhất quyết phải gặp Thầy cho được, bằng mọi cách. Lần này trong lúc cánh cửa vừa mở, ngài chen vào. Tức thì, gã xâm nhập gia cư bị cản lại, và Thiên sư bảo: “Nói ! Nói !”. Vân Môn bối rối và ngập ngừng. Nhưng Mục Châu không chần chờ đẩy ra khỏi cửa, và nói : “cái gã vô tích sự”. Cánh cửa nặng nề đóng úp lại, chặn xuống một ngón chân của Vân Môn, ngài kêu lên : “Ồi chao !” nhưng sự tình ấy đã mở mắt cho ngài thấy ý nghĩa của tất cả những gì trước đây.

Có thể suy luận dễ dàng từ câu chuyện trên đây rằng kinh nghiệm Thiên của Vân Môn đã có một quá trình căn bản lâu dài và nóng bỏng, dù trong câu chuyện không nhắc đến thái độ tâm lý đối với toàn thể sự vụ. Công cuộc “săn đuổi và khổ cầu” của ngài dĩ nhiên không bắt đầu với kinh nghiệm này, nó đi tới điểm chót khi ngài cầu cứu Mục Châu. Ngài biết không cách gì thoát khỏi hai thái cực đang bao vây mình, hy vọng duy nhất dồn vào Mục Châu. Nhưng ngài đã nhận được giải đáp gì ở Thầy ? Bị nhìn và tổng ra điều này có thể có liên quan gì với câu hỏi gay gắt về bản ngã nội tại của ngài ?

Trên đường về nhà, ngài phải trầm tư về cái cảnh ngộ mới mẻ, bằng tất cả khả năng tinh thần. Mỗi trầm tư này, cuộc săn đuổi này, chắc chắn dồn đến cao độ trong lần bái phòng thứ hai ; và lần bái phòng thứ ba thì tiến nhanh đến

cực độ, và tự nhiên được cáo chung đẩy kịch tính khi Mục Châu yêu cầu nói nếu có gì để nói, thốt ra một lời nếu có gì cần bộc lộ, thì ý thức Thiền của Văn Môn đã được chín muồi trọn vẹn, và chỉ cần một cái đụng chạm là thay đổi nó thành thức tỉnh. Cái đụng chạm cần có này xuất hiện dưới hình thức một đau đớn mãnh liệt của thân xác. Tiếng kêu “chao ôi”, cùng lúc ấy là tiếng kêu chứng ngộ, một tự giác nội tâm về tính thể cá biệt của mình, mà bây giờ, lần đầu tiên ngài đã tự mình dò đến chiều sâu của nó, nên mới có thể thực sự nói “Tôi hiểu vì tôi là nó !”.

(Tiến trình tâm lý này đã được tường thuật ở đây hơi có tính cách ước thuyết, nhưng nó sẽ trở thành xác chứng hơn ở sau, khi tám lý tu tập công án được mô tả theo các kỷ lục do các Thiền sư để lại, và cũng theo những chiều hướng mà các Ngài đề ra cho môn đệ của mình).

7. THỦ THUẬT CỦA PHÁP MÔN THIỀN HỌC TRONG THỜI SƠ KHỞI

Thời này các Thiền sư đã không có một hệ thống riêng biệt để hướng dẫn họ đi đến kinh nghiệm chung quyết, ngoại trừ việc đề ra cho họ một vài chỉ dẫn trong những cử chỉ hay lời nói, mà cả hai lại rất ư là khó bước vào, chúng bức bách hơn là lôi cuốn những người cầu đạo. Đường đi đầy những gai góc thay vì hoa lá, và họ đã phải liều lĩnh lắm khi phiêu lưu vào đấy. Vì vậy, giữa số môn đệ tụ tập quanh một bậc thầy đã chứng ngộ dĩ nhiên chỉ có được một vài người. Phòng chừng trên năm trăm hay một nghìn đệ tử đi đến một sơn môn được tác chủ bởi một Thiền sư đầy đủ tư cách, chỉ có dưới mười người là có thể mở mắt mà nhìn vào những giá trị huyền bí của Thiền. Thiền như một hình thức thượng lưu của đạo Phật, lý tưởng của nó là có một bậc tông sư vĩ đại đứng cao trên phàm tục hơn là có đa số tầm thường.

Như thế, các Thiền sư đã dựng ra một con đường Thiền càng hiểm nghèo và càng sóng gió càng tốt, để cho chỉ những tâm hồn cứng cỏi mới có thể trèo lên chót đỉnh. Dĩ nhiên đây chẳng phải là một chủ ý của họ ; họ không có chủ ý trá ngụy và ích kỷ muốn giữ lấy kho tàng cho riêng mình ; bao giờ họ cũng thấy giáo thuyết của mình bao dung rộng rãi tất cả đồng loại ; họ như không bao giờ mệt mỏi trong việc truyền bá, nhưng khi họ muốn trung thực với cái thấy của mình, họ không thể vứt bỏ thiên chức của mình chỉ vì danh dự và tán thưởng rẻ tiền. Trường sa Cảnh Sầm thường nói “Nếu ta mà nói ra chân lý của Thiền trong khía cạnh tuyệt đối của nó, thì sân chùa này mọc đầy những cỏ dại”.

Đăng khắc thế gian thường có lắm kẻ bất chước, lắm kẻ giả mạo, lắm kẻ buôn bán đồ giả, không phải chỉ trong thế giới thương mại mà cả trong lãnh vực tôn giáo. Có lẽ trong lãnh vực tôn giáo nhiều hơn bởi vì ở đây hơi khó phân biệt chính tà. Trong những trường hợp thực tế khác, nếu kể thêm những khó khăn nằm ngay trong lòng Thiền – những khó khăn làm cho Thiền cô lập với thế giới và dần dần biến mất khỏi thế giới – chúng ta có thể thấy các Thiền sư đã phải sống như thế nào với cảnh ngộ thực tế luôn luôn bao vây họ. Nghĩa là họ không thể ngồi im trong những sơn môn của mình mà canh chừng sự sụp đổ của tinh thần Thiền. Đã có lắm kẻ bất chước, chúng ngấu nghiến từ chương và gác tâm linh lại đằng sau.

Thêm nữa, kể từ Lục tổ Huệ Năng, nền văn học Thiền đã tăng gia liên tục, và đường lối diễn tả của Thiền trở nên tế nhị hơn, tinh vi và linh động hơn. Dần dà ; một tông phái của Huệ Năng được chia thành nhiều chi phái, đến độ, đã có năm chi phái trong số đó thịnh hành dưới đời Bắc Tống, ở thế kỷ XI. Thời cơ đến rất nhanh, các Thiền sư không khoan tay ngồi đợi để cho ý thức Thiền phát triển tùy ý.

Họ nhận thấy cần có một hệ thống nào đó để thôi thúc sự phát triển này và bảo đảm sự truyền bá trong sạch cũng như sự hưng thịnh liên tục của nó. Họ nghĩ bốn phận của mình là làm cho kinh nghiệm Thiền của mình thực sự được truyền thừa giữa thầy và trò không gián đoạn. Nhưng trước khi nói về sự phát triển của hệ thống này chúng ta hãy tìm hiểu Thiền đã được giảng dạy như thế nào vào những ngày đầu tiên trong lịch sử của nó.

Như chúng ta đã biết, qua các trường hợp của Lâm Tế Vân Môn, Định Thượng-tọa và Đức Sơn, vị thầy không có thủ đoạn hay phương pháp riêng biệt nào giúp cho tâm trí của đệ tử có thể được chín muồi cho chứng nghiệm. Chắc chắn mỗi vị tùy cơ duyên mà giảng pháp về Thiền tại Pháp đường của mình ; ngài cũng bày tỏ nó bằng những đường lối thực tiễn nhất, vì các đệ tử của mình. Thiền không phải là trò hí luận mà là một sự thực sống động, sự thực liên hệ mật thiết với chính sự sống ; ngay khi đưa lên một ngón tay, uống một chén trà, nói một lời chào hỏi, vân vân. Và để đánh thức ý thức của môn đệ mình trước chân lý của Thiền, các Thiền sư thường hay lợi dụng mọi cơ hội trong đời sống hằng ngày. Những cuộc đàm đạo dưới đây do các Thiền sư thời xưa ghi lại (1) sẽ cho thấy điều tôi muốn nói.

Khi Huệ Năng thấy **Nam Nhạc** đến, ngài hỏi :

“Nhà ngươi từ đâu tới ?”

“Từ Tung sơn tới”.

“Tới để làm cái gì ?”

Nam Nhạc đã mất sáu năm mới giải đáp bài học tức cười

(1) Truyền đăng lục.

nay, nên nói : “Ngay khi nói đó là cái gì, thì chẳng trùng đích”. (1)

Một thầy tăng đến hỏi Diêm quan Tế An : “Tì lô xá na Phát (Vairocana) (1) là ai ?”

Sư đáp : “Mang giùm tôi cái lọ đồng lại đây”

Thầy tăng mang đến cho sư, sư lại bảo đặt nó lại chỗ cũ. Thấy tăng làm theo, rồi lại hỏi về Phật nữa.

Sư trả lời : “Ngày đi mất từ lâu rồi !”.

Phân Châu Vô nghiệp là một nhà sư có thân hình trắng kiện. Ngài đến kiếm Mã Tổ. Tổ nhận xét ;

“Chao ôi ! một Phật đường vôi vôi mà không có Phật trong đó !”.

Vô Nghiệp làm lễ và nói : “Đối với văn học của Ba Thừa, tôi đã hơi thấu hiểu, nhưng thật chưa thể hiểu giáo lý của Thiên tông, theo đó, tức Tâm là Phật”.

Sư đáp : “Cái Tâm không hiểu đó là Phật, chẳng có cái nào khác”.

Vô Nghiệp lại hỏi : “Người ta nói Sơ Tổ mang tâm ấn

(1) 祖問什麼來曰嵩山來祖曰什麼物怎麼來曰說似一物郎不中 Tổ viết : “Thập ma lai ?”. Viết : “Tung Sơn lai”. Tổ Vết “Thập ma vật nhiệm ma lai ?”. Viết “Thuyết tợ nhất vật tức bất trung” (D.G.)

(1) Vairocanabuddha, thường dịch là Đại Nhật Như Lai ; biểu tượng nhân cách cho Pháp thân (Dharmakaya) của Phật tức biểu tượng chân cách cho Bản Thân của chân lý, vốn sáng chói rực rỡ như mặt trời hư không bao la. Ngài ngự ở thế giới Hoa tạng trang nghiêm (Kusumatala-garba-vyūhalam kara-lokadhatu), thế giới được kết dệt bằng một nghìn cánh hoa sen. Trong truyền thống Đại thừa, những kinh điển siêu việt tri kiến như *Hoa Nghiêm* (Avatam saka) *Phạm Võng* (Brah majala), đều do ngài giảng thuyết, chỉ có bậc Đại Bồ tát mới nghe và thấy đức Phật hiện thân của chân lý này. Quốc độ của ngài được gọi là *Thường tịch quang độ* (D.G.)

mặt truyền từ Ấn sang. Đó là cái gì ?”.

Mã Tổ bảo : “Này, hôm nay tôi rất bận, thầy có thể đến khi khác”.

Vô Nghiệp vừa đi ra thì Tổ gọi lại : “Đại đức ơi !”.

Nghiệp trở lui.

Tổ hỏi : “Đó là cái gì ?”.

Câu hỏi ấy đánh thức tâm trí Vô Nghiệp dậy mà hiểu trọn vẹn Thiền, và Nghiệp làm lễ.

“Thôi già si độn ! Lẽ lay mà làm gì ?”. Đây là những lời sau chót của Tổ.

Thạch Đầu đang cắt cỏ, **Đặng Ấn Phong** (1) đứng gần đó. Khi Thạch Đầu liệng một bó cỏ đến trước mặt Đặng Ấn Phong, Phong nói :

“Hòa thượng chỉ biết cắt cái này mà không biết cắt cái kia”.

Thạch Đầu giờ lưỡi liềm lên.

Phong đón lấy và đứng làm ra thế người cắt cỏ.

Thạch Đầu nhận xét : “Nhà người cắt được cái kia, nhưng không biết cắt cái này”.

(1) Đặng Ấn Phong khi sắp thị tịch ở động Kim cương, núi Ngũ đài, bảo : “Ta đã từng thấy các sư nằm mà chết hay ngồi mà chết. Đây có ai thấy có vị nào đứng mà chết chưa ?”. Chư Tăng đáp : “Bẩm, có nghe kể như thế”. “Vậy có ai chống ngược mà chết không ?”. “Dạ chưa hề có”. Sư bèn chống ngược mà chết. Y phục vẫn dính liền với thân thể. Khi người ta mang hài cốt làm lễ táng, vẫn để y tư thế. Xa gần đến chiêm ngưỡng và khen lạ. Sư có một người em làm ni cô, có mặt giữa đám đông hiếu kỳ. Bà đến bên hài cốt của ông anh và trách : “Anh khi còn sống không tuân theo pháp luật, nay chết còn làm trò múa rối mọi người”. Rồi lấy tay xô, và xác chết ngã xuống đất kêu cái ụp.

Phong không nói.

Một hôm, Quy Sơn đang đứng hầu thầy, Bá Trượng Hoài Hải, Thầy hỏi :

“Ai ?”

“Dạ, Linh Hựu”

“Vào khươi trong bếp xem có lửa trong đó không”

Quy Sơn khươi bếp lửa, và nói :

“Dạ không có lửa”.

Bá Trượng rời chỗ ngồi, khươi sâu bếp lửa thì tìm thấy một cục than nhỏ xíu cháy đỏ, đưa lên cho Quy Sơn thấy và nói :

“Đây không phải là cục than đó hả ?”

Đức Sơn hoát nhiên đại ngộ.

Đại An học tập luật thừa ở Hoàng Bá Sơn nhưng không được hài lòng vì chưa thâm nhập đạo lý cứu cánh của Phật. Trên đường du phương học đạo, Ngài đến tìm Bá Trượng. Đại An thưa : “Tôi đã từng mong biết Phật mà vẫn chưa rõ phải tiếp tục tìm cầu như thế nào ?”

Bá Trượng nói : “Thật y như cưỡi trâu đi tìm trâu”.

“Người ta sẽ làm gì sau khi đã biết ngài ?”

“Giống như cưỡi trâu về nhà”.

“Mong ngài soi sáng cho biết thủy chung tôi phải gìn giữ như thế nào ?”

Bá Trượng nói : “Giống như người chăn trâu cầm gậy

trông chừng không để nó đi lạc vào đồng ruộng người ta”.

Thầy **Cao** khi còn là một chú tiểu, chưa thọ giới cụ túc, đến tìm Dục Sơn.

Dục Sơn nói :

“Chú ở đâu tới”

“Bẩm từ Nam Nhạc tới”

“Để đi đâu ?”

“Đi Giang lăng thọ giới”

“Thọ giới tính làm chuyện gì ?”

“Tính chuyện thoát khỏi vòng sống chết”

“Có một người không hề thọ giới mà cũng thoát vòng sống chết, chú biết không ?”

Một hôm **Thiện Đạo** cùng với thầy là Thạch Đầu đi dạo núi. Thạch Đầu thấy những cành cây chắn lối liền sai Thiện Đạo dọn sạch đi.

Thiện Đạo nói : “Đệ tử không mang dao theo”.

Thạch Đầu rút con dao của mình đưa cho Thiện Đạo dâng lưỡi.

Đạo nói : “Xin đưa đầu kia”

Thạch hỏi : “Chú lấy đầu kia để làm gì ?”

Nhờ đó Thiện Đạo tỉnh ngộ chân lý của Thiên.

Từ những thí dụ trích dẫn tùy hứng ở *Truyền Đăng Lục*, quyển sử đầu tiên của Thiên, chúng ta có thể thấy phương pháp của các Thiên sư hoàn toàn thực tiễn nhưng không có

trù định trước. Nếu môn nhân không có câu hỏi nào, ông thấy sẽ phải để ra hộ, không trừu tượng, mà từ chính trong lòng sống của cuộc đời họ. Cũng có sẵn những câu hỏi phổ thông được lưu hành giữa các môn đệ Thiền, họ lấy đó mà bài phỏng thấy, và cũng có một số câu hỏi thường được các Thiền sư ưa hỏi. Nhưng họ, Thầy hoặc trò, không sắp xếp chúng thành quá trình học tập Thiền.

Một trong các câu hỏi được đệ tử Thiền hỏi nhiều nhất là “Bồ Đề Đạt Ma sang Tàu vì lý do gì ?” (1). Đây là điều tự nhiên ; vì Thiền đã phát khởi ở Tàu khi ngài từ Ấn đến, và những ai muốn theo bước ngài không thể không khát khao muốn biết sứ mệnh cao cả của Ngài Bồ Đề Đạt Ma. Đáng khác, một câu hỏi phổ thông nhất của các Thiền sư là hỏi chỗ đi và đến của mỗi hành giả mới đến chùa : “Nhà người ở đâu đến ?” ; không phải chỉ là một câu hỏi tò mò. Bởi vì, nếu chúng ta biết rõ chỗ đi và chỗ đến, chúng ta đã là các Thiền sư rồi.

Bên cạnh những Thiền đồ tịnh tín này, còn có nhiều luận sư Phật học, nhất là trong những ngày đầu của Thiền dưới triều đại nhà Đường ; họ thiên chấp những luận giải của riêng mình, nên thường tranh biện với các Thiền sư. Những đàm đạo sau đây cho ta thấy một quang cảnh thú vị luôn luôn làm bận rộn các luận sư.

Một nhà sư đến kiểm **Tuệ Trung** và được hỏi :

“Công việc của thầy là gì” ?

“Tôi giảng kinh Kim Cương”.

“Thầy nói cho hay hai chữ đầu tiên của kinh là gì ?”

(1) 如何是祖師而來意 Như hà thị Tổ sư Tây lai ý ? về ý nghĩa then chốt của câu hỏi này, xem đoạn sau, luận hai : “Mật chỉ của Bồ Đề Đạt Ma”. (D.G.)

“Như Thị” (evam)

Sư hỏi : “Thế nghĩa là gì ?”

Nhà sư này không đáp

Một giảng sư Phật học đến kiểm Mã Tổ hỏi : “Xin hỏi, một Thiền sư theo giữ pháp nào ?”

Thay vì trả lời, Mã Tổ hỏi ngược lại :

“Thầy giữ theo pháp nào ?

“Hân hạnh giảng hơn hai mươi bộ kinh luận”.

“Thiệt tình, thầy há không phải là một sư tử con chăng?”

“Bẩm, không dám”.

Mã Tổ thở dài, rồi thì, vị giảng sư nhận xét :

“Đấy thiệt là cái phép ấy”.

“Phép gì vậy ?”

“Phép sư tử ra khỏi hang.

Mã Tổ im lặng.

Vị giảng sư lại nhận xét :

“Đấy cũng thiệt là phép ấy”

“Phép gì vậy ?”

“Phép sư tử nằm trong hang”

“Khi nó không ra không vào, thì là phép gì ?”

Giảng sư không trả lời. Sau đó, khi từ giả sư, vừa đi ra khỏi cửa, sư gọi lại : “Tọa chủ ơi !” Giảng sư quay đầu lại. Thiền sư nói : “Thế là gì ?” ; cũng không trả lời. Mã Tổ thốt lên như sau : “Ồi chao, đấy là một kinh sư tối dạ !”.

Một giảng sư *Hoa Nghiên Kinh* (Avatamsaka) đến tìm **Huệ Hải** và hỏi : “Bẩm, thầy tin rằng hết thảy các loài vô tình đều là Phật ?”.

Sư nói : “Không, tôi không tin vậy. Nếu các loài vô tình đều là Phật, các loài đang sống chẳng khác nào đã chết, khi chết, chớ chết còn hơn loài người đang sống. Chúng ta đọc kinh thấy nói Phật thân không khác Pháp thân (Dharmakaya) vốn do giới (sila), định (dhyana) và huệ (prajna) mà sinh ; do các phước đức mà sinh. Nếu các loài vô tình đều là Phật, thừa Đại đức, ngay lúc này tốt hơn hãy chết đi mà thành Phật”.

Một giảng sư Hoa Nghiêm khác tên là Chí đến tìm Huệ Hải và hỏi :

“Tại sao thầy không nhận rằng : “Trúc biếc xanh xanh đều là Pháp thân, hoa vàng rậm rạp chính là Bát nhã ?” (1)

Sư nói : “Pháp thân vô tượng, nhưng ứng trúc biếc mà thành hình. Bát nhã thì vô tri đối hoa vàng mà hiển tướng (2). Bát nhã (Prajna) và Pháp thân (Dharmakaya) đâu phải do trúc biếc hoa vàng mà có. Bởi vậy trong kinh có nói “Pháp thân chân thật của Phật như hư không, ứng vật hiện hình như trăng lồng bóng nước” (3). Nếu hoa vàng là Bát nhã, Bát nhã tức đồng vô tình ; nếu trúc biếc là Pháp thân, trúc biếc hẳn thành ứng dụng. Nay thầy, thầy có hiểu không ?”.

– “Bẩm không, tôi không rõ ý ấy”.

Thiền sư bảo : “Nếu có người thấy rõ tự tính của mình ; người ấy sẽ hiểu chân lý hiển hiện ra sao, hoặc hữu hoặc vô. Người ấy biết làm thế nào để đừng chấp trước bên này hay

(1) 青青翠竹盡是法身 00 黃花無非般若 Thanh thanh tú trúc tận thi Pháp thân ; uất hất hoàng hoa vô phi Bát nhã. (D.G.)

(2) 法身無像應翠竹以成形般若無如知對黃花而顯相 Pháp thân vô tượng, ứng túy trúc dĩ thành hình. Bát nhã vô tri, đối hoàng hoa nhi hiển tướng (D.G.)

(3) 像真法身猶若虛空應物隨形如水中月 Phật chân Pháp thân do nhược hư không ; ứng vật tùy hình như thủy trung nguyệt. (D.G.)

bên kia vì y đã nắm cái cốt yếu của vạn hữu trong vận hành liên tục của chúng. Nhưng một người không có kiến giải như vậy thì dính mắc vào trúc biếc hoặc hoa vàng một khi cái này hay cái kia được nhắc đến. Y nói Pháp thân thì dính mắc Pháp thân, và giảng Bát nhã mà chẳng biết Bát nhã. Như vậy, các luận sư như thầy cãi nhau hoài không thôi”.

Đây là đường lối thực hành của giáo lý Thiên cho đến khoảng thế kỷ VII. Để làm dễ hiểu những hành trạng diễn ra suốt thời kỳ này, tôi xin phép trích “*Thập bát vấn*” của Phần dương Thiện Chiếu (1). Sư sống vào khoảng cuối thế kỷ X và là môn nhân của Thủ sơn Tĩnh Niệm (A.D. 926–993). Sự xếp loại này không có tính cách khoa học nhưng các câu hỏi rất là sáng sủa vì chúng phác họa cách thức học tập của Thiên thời bấy giờ.

1. Thịnh ích 請益. Câu hỏi xin chỉ dạy. Thông thường là câu hỏi của môn nhân hỏi thầy, muốn hiểu rõ những vấn đề như Phật đà, Tổ Bồ Đề Đạt Ma sang Tàu làm gì, yếu chỉ của Phật pháp, Pháp thân v.v...

2. Trình giải 呈解. Người hỏi cầu xin thầy ấn chứng bằng cách bày tỏ điều kiện tinh thần của riêng mình. Một thầy tăng hỏi Triệu Châu : “Thầy nói gì với một người không mang cái gì hết?”. Y đang phân tích tâm trạng của riêng mình. Triệu Châu đáp : “Thì cứ mang theo”.

3. Sát biện 察辯. Người hỏi muốn rõ lập trường của bốn sư. Một nhà sư đến, kiểm Đồng phong cư ngụ tại một-thảo am trên núi, hỏi : “Nếu có con cọp bỗng nhiên hiện ra ở đây, thầy sẽ làm gì?”. Am chủ rống như một con cọp ; nhà sư kia có vẻ hoảng sợ ; thầy thế, am chủ cả cười ha hả.

(1) *Nhân Thiên nhân mục quyển II.*

4. Đầu cơ 投機. Trong câu hỏi này, người hỏi cho thấy y vẫn còn có chỗ nghi ngờ về sự thành đạt của mình và y diễn tả ước muốn được xác chứng của mình. Một thầy tăng hỏi Thiên hoàng Đạo Ngộ : “Tôi phải làm gì khi bóng mờ của nghi tình chưa dứt?”. Ngộ đáp : “Giữ lấy cái một cũng còn cách xa chỗ trúng” (1).

5. Thiên tịch 偏僻. Câu hỏi mà người hỏi nóng lòng muốn thấy ra thái độ của thầy. Một nhà sư hỏi Triệu Châu: “Vạn pháp quy nhất; nhất quy về đâu?” (2) Châu nói : “Khi ở Thanh châu, tôi có may được một chiếc áo nặng bảy cân”.

6. Tâm hành 心行. Người hỏi vì không biết tiếp tục học Thiền như thế nào. Một thầy tăng hỏi Hưng Hóa : “Kẻ học này không phân biệt nổi đen với trắng, xin sư soi sáng cho”. Câu hỏi vừa xong thì sư cho một tát nên thân.

7. Thám bặt 探跋. Câu hỏi được hỏi với ý định thăm dò sở đắc của thầy. Loại câu hỏi này chắc chắn đã thịnh hành khi các Thiền viện được dựng lên khắp nơi và các nhà sư bái phỏng từ thầy này sang thầy khác. Một nhà sư hỏi Phong Huyệt : “Kẻ ấy không hiểu mà chưa từng có chút nghi, thế là làm sao?”. Sư đáp : “Khi con linh quy trèo lên đất bằng, nó không thể không để lại dấu vết nơi đất bùn”.

8. Bất hội 不會. Hỏi vì không hiểu; ở đây không có vẻ không khác với loại câu hỏi thứ sáu. Một nhà sư hỏi Huyền Sa : “Tôi là một người mới nhập tông lâm; mong sư chỉ thị tôi cần phải học tập như thế nào”. “Nhà người có nghe dòng suối rì rào kia chăng?” “Bẩm, có!” “VẬY theo lối đó mà vào”.

(1) 守一非真 Thủ nhất phi chân.

(2) 萬法歸一一歸何處 Vạn pháp quy nhất, nhất quy hà xứ? Độc giả sẽ còn gặp câu hỏi này nhiều trong các đoạn sau. (D.G.)

9. Kinh đảm 擎擔. Người hỏi có quan điểm nào đó về Thiên và muốn biết nhận xét của thầy ra sao : “Tôi chẳng làm gì được với thế trí biện thông (1) ; xin sư cho một thoại đầu (2) của Thiên”. Khi nhà sư hỏi như vậy, ông thầy liền cho một đòn rất nặng.

10. Tri 置. Trong câu hỏi này có đặt ra lời nói của một bậc lão túc. Một nhà sư hỏi Văn Môn : “Trùng mắt lên mà cũng không thấy bờ mé thì làm sao ?”. Môn bảo “Xem kìa ?”.

11. Cố 故. Câu hỏi có chứa đựng những lời nói trong kinh. Hỏi Thủ Sơn : “Theo kinh nói : hết thầy chúng sinh đều có Phật tính ; vậy sao chúng không biết ?”. Thủ Sơn đáp : “Biết chứ”.

12. Tá 借. Câu hỏi gồm có những đối chiếu với một sự thực đã biết – hỏi Phong Huyệt : “Biển cả có châu làm sao nhất được ?”. Phong Huyệt đáp : Lúc Vồng tượng đến chói chan ánh sáng ; chỗ Li lâu đi sóng vô trùm trời (3). Càng cố giữ nó càng tan, càng cố thấy nó càng tối.

13. Thật 實. Câu hỏi bắt đầu bằng một lối nhận xét trực tiếp, hỏi Tam Thánh : “Kẻ học này chỉ thấy Hòa thượng là Tăng, đâu là Phật ? Đâu là Pháp ? (4)” Tam Thánh đáp : “Đây là Phật, đây là Pháp, biết chăng ?”.

14. Giả 假. Câu hỏi chứa đựng một trường hợp giả thiết. Hỏi Kính Sơn : “Đức Phật này ngồi trong Điện ; cái nào là

(1) *Thế trí biện thông* : sự biện luận sắc bén của trí thức thế tục ; được kể là một trong tám tai nạn lớn nhất.

(2) *話頭* Thoại đầu, nghĩa đen là lời nói trước khi nói một điều gì. Đây chỉ cho một công án mà môn đệ Thiên phải gắn chặt đầu môi của mình (D.G.)

(3) *回象到時光燦爛離婁行處浪滔天* Vồng tượng đảo thời quang xán lạn ; Li lâu hành xứ lãng thao thiên. (*Vồng tượng* : tên của một loài thủy quái). (D.G.)

(4) Vì Tam Bảo phải gồm đủ Phật, Pháp và Tăng.

đức Phật kia ?". Kinh Sơn đáp : "Đức Phật này ngồi trong điện".

15. Thăm 審. Câu hỏi bộc bạch một nghi tình thực thụ: "Hết thầy các Pháp bản lai đều là Hữu ; như vậy, cái gì là Vô ?" "Câu hỏi của người rất phân minh ; hỏi ta mà làm gì?". Một Tổ sư giải đáp như vậy.

16. Trung 實. Câu hỏi có ý định bức bách, hỏi Mục Châu: "Tổ sư từ Ấn sang đây để làm việc gì ?". Mục Châu cất nghĩa: "Hãy nói, để làm gì ?". Tăng không đáp. Mục Châu đánh cho.

17. Minh 明. Câu hỏi được nêu lên một cách đầy đủ và chính xác. Một triết gia ngoại đạo hỏi Phật : "Tôi không hỏi hữu ngôn hay là vô ngôn". Đức Phật ngồi im lặng. Triết gia này nói "Đức Thế tôn quả đại từ, đại bi. Ngài khơi sáng những mây mờ mê hoặc cho tôi, chỉ cho tôi lối vào Chánh đạo".

18. Mặc 默. Câu hỏi không diễn thành lời. Một triết gia ngoại đạo đến kiếm Phật và đứng trước ngài mà không nói một tiếng. Phật liền bảo : "Quá nhiều rồi, ông ơi !". Triết gia này tán thán Phật, nói : "Do lòng từ bi của Đức Thế tôn mà nay tôi được vào Đạo".

Từ sự xếp loại các câu hỏi hơi mập mờ trên đây, chúng ta có thể thấy những câu hỏi linh động biết bao, và chúng được trả lời như thế nào, giữa các môn đệ Thiên suốt năm trăm năm đầu của dòng phát triển vững mạnh của nó sau Bồ Đề Đạt Ma. Điều này lại đặc biệt đúng cho suốt ba trăm năm sau Huệ Năng, nay thường được coi là Tổ thứ sáu.

8. SỰ PHÁT TRIỂN CỦA HỆ THỐNG CÔNG AN VÀ Ý NGHĨA CỦA NÓ

Chắc chắn trong một thời kỳ dài này của lịch sử Thiền đã có sự phát triển chân chính của ý thức Thiền giữa các Thiền đồ, nhưng, cùng lúc, cũng như mọi nơi khác, đã có một khuynh hướng muốn thăng hóa kinh nghiệm Thiền thành một chủ thuyết duy niệm. Nếu để cho mọi việc cứ tiến xa mãi trong chiều hướng này, kinh nghiệm chân chính hẳn hoàn toàn tiêu hủy, và tất cả văn học Thiền, phần chính là những pháp ngữ của các Thiền sư, sẽ đâm ra khó hiểu hay trở thành một thứ luận thuyết triết lý.

Sự sụp đổ, quay lưng lại với sự sống và kinh nghiệm này, là một hiện tượng thấy rõ khắp nơi trong lịch sử tôn giáo. Buổi sơ khai, lúc nào cũng có một thiên tài sáng tạo, và một hệ thống phát xuất từ kinh nghiệm của người. Đám người kém cỏi hơn tụ tập quanh người ; người cố gắng đưa họ trải qua những kinh nghiệm như của chính mình ; người thành công trong một vài trường hợp, nhưng thông thường thì thất bại nhiều hơn. Bởi vì hầu hết chúng ta chẳng có độc đáo và sáng tạo bao nhiêu, cam tâm nối gót một người lãnh đạo mà chúng ta cho là quá lớn và quá cao xa. Như thế hệ thống trở nên còm cõi lần hồi, nếu như không có một thời đại phục hồi ở đây, những kinh nghiệm độc đáo mất biệt lẻ làng. Trong lịch sử Thiền Trung Hoa, chúng ta có thể nói, thời đại suy tàn này xuất hiện với sự phát minh về thực tập công án, dù sự thực trăm phần rằng phát minh đó là điều không thể tránh trong lịch sử của ý thức Thiền.

Sự đẻ khởi của công án là khai triển giả tạo hay mạch lạc trong ý thức của Thiền đồ những gì mà các bậc tôn túc đã làm nảy sinh trong họ một cách ngẫu nhiên. Nó cũng hy vọng khai triển kinh nghiệm Thiền này trong lòng người

với con số lớn hơn, mà một Thiền sư không mong gì thực hiện được. Như thế công án nhằm phổ thông hóa Thiền, đồng thời trở thành phương tiện duy trì kinh nghiệm Thiền trong tính cách chân truyền của nó. Thiền thượng lưu giờ đây chuyển thành Thiền đại chúng, có hệ thống, và gần như Thiền máy móc. Chắc chắn, với mức độ này, nó có nghĩa là một sự suy đồi ; nhưng nếu không có sự canh tân có lẽ Thiền đã chết mất từ lâu. Theo ý tôi, chính thủ pháp thực tập công án đã cứu vớt Thiền xứng danh là một gia tài độc nhất của nền văn hóa Viễn Đông.

Để hiểu rõ đôi chút những hoàn cảnh buộc phải đề khởi công án, tôi xin trích dẫn một vài bậc thầy sống trong thế kỷ XI. Từ những vị này, chúng ta có thể thấy rằng ít nhất có hai khuynh hướng thực sự làm suy giảm Thiền ; đó là học thuyết và thực hành về tuyệt đối tịch mặc ; kể đến, tập quán trí thức từ bên ngoài đã chế ngự Thiền toàn diện. Chủ trương tuyệt đối tịch mặc, mà các bậc thầy, chưa từng nản lòng chống đối, ngay từ khởi thủy của lịch sử Thiền nó đã được coi là tinh yếu của giáo lý Thiền ; nhưng khuynh hướng này, không thể gạt bỏ trong hành trì của Thiền lúc nào cũng sẵn sàng được tái lập.

Còn thái độ lãnh hội Thiền bằng trí thức, những kẻ ngoài Thiền cũng như một vài kẻ trong Thiền mãi mãi lấy nó mà chống lại kinh nghiệm Thiền. Chắc chắn kẻ thù sống chết nhất của Thiền ẩn núp nơi đây, nhất là khi Thiền tỏ ra một vài triệu chứng suy tàn. Chân Tịnh Khắc Văn nói trong bài thuyết pháp của sư : “Khi nói đến Thiền tất cả và tất cả là chứng nghiệm. Cái gì không căn cứ trên chứng nghiệm là ở ngoài Thiền. Vì vậy học Thiền là phải học từ chính sự sống mà ra, và phải hoàn toàn thâm nhập sự chứng ngộ. Nếu có cái gì còn chưa thấu đáo, đó là mở lối cho thế giới ác quỷ.

“Cổ đức há chẳng nói rằng vô số tử thi nằm dài trên mặt

đất bằng phẳng, và những ai đã qua khỏi những đám gai góc rậm rạp đều thực sự là những chân nhân ? Ngày nay nhiều người ưa nghĩ rằng Thiền đạt đến mục đích tối hậu của nó khi nào tất cả những nhiệm vụ của sắc thân vào tâm trí dừng nghỉ, và Thiền định phát khởi trong một khoảng khắc hiện tiền trong đó người ta chứng được cái trạng thái nhất niệm thiên thu – một trạng thái tuyệt đối đình chỉ, một trạng thái như một nén nhang cháy đỏ trong một cổ miếu bên lề đường, một trạng thái xa cách lạnh lùng.

“Bất hạnh nhất là họ không thể nhận ra rằng trạng thái Thiền định, dù có đáng ước ao đi nữa, khi người ta bám chặt vào nó, nó ngăn cản sự thành đạt của một tri giác nội tâm chân thật và sự biểu dương của ánh sáng vượt ngoài các giác quan”.

Dại Huệ, trong một bức thư gởi cho một đệ tử xuất gia của mình, Chân Như Đạo Nhân, nói : “Ngày nay có hai căn bệnh lớn lao đang nổi bật giữa những người học Thiền, kể cả tăng lẫn tục. Hạng thứ nhất nghĩ rằng có những điều kỳ đặc ẩn giấu trong các ngôn cú, và những người nghĩ tưởng như vậy cố học nhiều ngôn cú. Hạng thứ hai đi tới cực đoan khác, họ quên rằng ngôn ngữ là ngón tay trỏ cho thấy mặt trăng ở đâu. Theo đuổi lối giảng dạy trong các kinh điển một cách mù quáng ; kinh nói rằng ngôn ngữ làm trở ngại chánh kiến về Thiền đạo và Phật pháp, nên họ phớt bỏ hết tất cả ngôn giáo chỉ ngồi mà nhắm mắt, rủ lông mày xuống như đã chết hẩn rồi. Họ bảo đây là tĩnh tọa, quán tâm và mặc chiếu, với những hành trì đơn độc ; họ còn cố dẫn dụ kẻ khác tin theo và thực hành cái thứ Thiền lầm lạc này. Với bọn vô thức hạ trí họ sẽ bảo : Một ngày tĩnh tọa là một ngày công phu tăng tiến”.

“Thương thay ! Họ chẳng may cảnh giác rằng mình đang chọn lối cho hoạt kế của bọn quỷ. Bao giờ khừ bỏ được

hai căn bệnh này mới có cơ hội tăng tích thực thụ hưởng về chỗ chứng Thiền. Bởi vì chúng ta đọc thấy trong kinh rằng không dính mắc vào những sự hữu vi hư vọng mà hết thấy chúng sanh diễn tả bằng ngôn thuyết ; cũng không chủ trương khước từ hết thấy ngôn thuyết phân biệt mà quên rằng chân lý được chứa đựng trong đó một khi chúng được thấu hiểu đứng đắn ; và thêm nữa, kinh nói ngữ và nghĩa không phải dị biệt cũng không phải không dị biệt, mà hỗ tương liên hệ khiến cho nếu không cái này thì không thể hiểu cái kia...”.

Có nhiều đoạn khác diễn tả những quan điểm tương tự trong các Pháp ngữ của các Thiền sư đương thời với Đại Huệ ngoài những pháp ngữ của ngài, và từ những pháp ngữ này chúng ta có thể kết luận rằng nếu Thiền đứng riêng biệt của mình, chắc chắn nó đã sa đọa thành những lối hành trì tĩnh tọa và mặc tưởng, hoặc thành thuần túy ký sự của các Thiền ngữ và Thiền thoại. Để cứu vớt tình trạng và để vạch ra cho hậu thế một dòng phát triển trong sạch hơn của Thiền, các Thiền sư không thể làm gì khác hơn là mở ra một lối canh tân bằng những thực tập công án.

Một công án là gì ?

Một công án, nói theo sách vở là “một chứng ngôn công khai dựng lên một tiêu chuẩn đoán án”, nhờ đó, người ta có thể khảo chứng trình độ lãnh hội chính xác về Thiền. Một công án thường là một phát ngôn nào đó, có một Thiền sư xưa kia nêu lên hay một câu trả lời nào đó được ngài nói cho một người hỏi. Sau đây là một vài công án chung cho những kẻ sơ cơ :

1. Một thầy tăng hỏi Đông Sơn :

“Phật là gì ?” “Ba cân gai ?”

2. Một hôm có người hỏi Văn Môn :

“Khi trong lòng không móng khởi một niệm, có lỗi lầm nào ở đây chăng ?” “Đường thể núi Tu di”.

3. Triệu Châu trả lời “Vô !” cho câu hỏi của một thầy tăng : “con chó có Phật tính không ?” vô nghĩa đen là không, nhưng khi chữ này được nói ra bình thường như một công án nó không can hệ đến nghĩa đen, mà là cái vô thuần túy và đơn giản.

4. Khi sư Huệ Minh đuổi theo Huệ Năng đang chạy trốn, muốn Huệ Năng để lại mật chỉ của Thiền, Huệ Năng đáp : “Bỏ lại diện mục của thầy trước khi ra đời là gì ?”

5. Một thầy tăng hỏi Triệu Châu : “Sơ Tổ sang Tàu có nghĩa gì ? “Cây bách trước sân”.

6. Khi Triệu Châu đến học Thiền với Nam Tuyền, hỏi : “Đạo là gì ?” Tuyền đáp : “Bình thường tâm là Đạo”.

7. Một thầy tăng hỏi : “Vạn pháp quy nhất, nhất quy về đâu ?”.

Triệu Châu đáp “ Khi ở Thanh Châu, ta có may một chiếc áo nặng bảy cân”.

8. Bàng cư sĩ, một tín đồ già của Thiền, lần đầu tiên đến kiến Mã Tổ để mong thấu triệt đạo Thiền ; cư sĩ hỏi : “Ai là kẻ không cùng Vạn pháp làm bạn ?”. Mã Tổ đáp : “Đợi khi người uống một hớp hết cả nước Tây giang rồi ta sẽ nói”.

Khi những vấn đề như thế được đưa ra cho người sơ cơ giải quyết, chủ đích của ông thầy là gì ? Ý là để khơi mở tâm lý Thiền trong lòng người sơ cơ, và để tạo ra một trạng thái tâm lý, mà những phát biểu này được diễn ra bởi đó. Nghĩa là khi hiểu được các công án là hiểu được tâm địa của Thiền sư, tâm địa ấy là chứng ngộ và nếu không có thì Thiền

là một quyển sách phong kín.

Khởi đầu lịch sử của Thiền, một câu hỏi được môn nhân nêu lên cho thầy nhận xét, nhờ đó mà ông thầy trắc lượng tâm trạng của người hỏi và biết cần phải giúp gì cho y. Sự giúp đỡ như vậy đôi khi đủ để đánh thức y dậy mà chứng ngộ, nhưng bình thường thì khiến y bối rối không thể tả, và kết quả là tình trạng khẩn trương tâm lý cứ gia tăng mãi “sự khổ cầu” về phía môn nhân, mà chúng ta đã đề cập đến ở những trang trên đây. Tuy nhiên trong những trường hợp cụ thể, ông thầy phải đợi một thời gian lâu ngày đối với câu hỏi đầu tiên của môn nhân, nếu câu hỏi phải đến. Hỏi câu hỏi đầu tiên tức là đã đi được hơn phân nửa đoạn đường giải quyết riêng biệt của nó, vì đây là hậu quả của một nỗ lực sôi động nhất ở trong lòng để đẩy tâm trí của người hỏi đến chỗ khủng hoảng. Câu hỏi tỏ ra rằng sự khủng hoảng đã đến và tâm trí sẵn sàng vượt qua nó. Một minh sư có kinh nghiệm thường biết cách dẫn môn nhân đến chỗ khủng hoảng và giúp y vượt qua thực sự. Đây chính là trường hợp trước khi sự tu tập công án thịnh hành, mà ta thấy rõ nơi những điển hình của Lâm Tế, Nam Nhạc và những vị khác.

Cùng với thời gian, nhiều câu vấn đáp đã gia tăng, chúng được trao đổi giữa thầy và trò, và với sự gia tăng của văn học Thiền, lý đương nhiên là bây giờ các môn đệ Thiền, bắt đầu giải quyết hay giải thích nó bằng trí thông minh. “Vấn đáp” không còn là những kinh nghiệm và trực giác của ý thức Thiền, và trở thành những thể tài suy luận ; đây là cái tai hại, nhưng khó tránh khỏi. Vì vậy Thiền sư mà muốn có sự phát triển bình thường của ý thức Thiền và sự tăng trưởng đứng đắn của truyền thống Thiền thì ông không thể không biết rõ hoàn cảnh thực tế, và tìm một biện pháp khả dĩ thành đạt chung quyết về đạo lý của Thiền.

Phương pháp được đề ra hợp tình hợp cảnh là lựa lấy

một vài thoại đầu của các bậc tiền bối làm chỉ điểm. Vậy một chỉ điểm sẽ hành sự theo hai chiều hướng : 1) Chận đứng tác dụng của trí thông minh, hay là để cho trí thông minh tự tìm thấy đường lối tiến hành khả dĩ, và cũng khiến cho nó thấy rằng có một cảnh giới chừng như không bao giờ có thể bước vào nổi. 2) Làm chín mùi ý thức Thiền cho đến chỗ nó bộc phát thành một trạng thái chứng ngộ.

Khi công án diễn ra trong chiều hướng thứ nhất, nơi đây xuất hiện sự thể mà người ta gọi là “Khổ cầu”, bấy giờ toàn thể nhân cách, thân và tâm, được dồn cả vào giải quyết công án, thay vì chỉ có trí năng, vốn chỉ là một phần sinh mệnh của chúng ta mà thôi. Khi trạng thái khẩn trương tinh thần vượt bậc này, được hướng dẫn bởi một minh sư đã chứng nghiệm, chín mùi rồi, công án được diễn ra thành sự thể mà người ta gọi là kinh nghiệm Thiền. Bấy giờ thì trực giác về chân lý của Thiền đã thành tựu, bởi vì bức tường mà hành giả đã từng tấn công đến đây hoàn toàn sụp đổ và một viễn tượng vô cùng mới mẻ mở ra trước y. Không có công án, ý thức Thiền mất chỉ điểm viên và sẽ không bao giờ có trạng thái chứng ngộ. Một bế tắc của tâm lý là một hành tích thiết yếu của chứng ngộ. Trước kia, nghĩa là trước thời gian xuất hiện của lối tu tập công án, sự chỉ điểm đưa đường này được sáng tạo trong tâm thức hành giả bằng chính tâm linh sôi động của y. Nhưng khi Thiền được hệ thống hóa do sự tập đại thành của nền văn học Thiền dưới hình thức những vấn đáp tính cách tất yếu của công án được các bậc thầy chấp nhận một cách phổ biến.

Kẻ thù tai hại nhất của kinh nghiệm Thiền, ít ra là trong thời khởi thủy, là trí năng với bản chất và tác dụng là phân biệt chủ khách. Do đó người ta phải cắt bỏ bớt trí năng phân biệt nếu muốn khai triển ý thức Thiền, và công án được nêu cao để thực hiện mục đích này.

Khi khảo sát chúng ta nhận thấy ngay rằng giải thích của trí năng không có tác dụng gì hết trong công án. Lưỡi dao trí năng không đủ sắc bén để chế đôi công án hầu nhìn thấy nội dung của nó, bởi vì một công án không phải là một mệnh đề luận lý mà là sự diễn đạt của một tâm trạng nào đó kết quả từ pháp môn Thiền. Chẳng hạn, có quan hệ luận lý nào giữa Phật và “ba cân gai” ? hay giữa “Phát tính” và “vô” hay giữa mặt chỉ của Bồ-đề-đạt-ma và “cây bách” ? Trong một tác phẩm Thiền, mang danh là *Bích nham lục* (1), Viên Ngộ đưa ra những ghi nhận sau đây về “ba cân gia” đồng thời cho thấy công án được giải thích ra so bởi các môn đệ tà Thiền không đủ sức nắm vững Thiền.

“Có một số người thời bấy giờ không lãnh hộ chân chính công án này ; đấy là vì không có kẻ hờ nào cho trí năng của họ cần rãng. Bởi vậy ta nói nó rất ư nhạt nhẽo vô vị. Cổ nhân đã có nhiều câu trả lời cho câu hỏi : “Phật là gì ?”. Vị thì nói “Ngài ngồi trong Phật điện”. Vị thì bảo “Một người có 32 tướng tốt”. Vị khác “cây roi bằng rễ tre”. Nhưng, không ai hay hơn Động Sơn : “Ba cân gai” ; bất chấp cái phi lý của nó ; cắt đứt mọi đường lối biện bác. Có người bàn rằng lúc ấy Động Sơn đang cân gai nên trả lời như vậy, kẻ thì bảo Động Sơn hỏi Đông mà đáp Tây ; lại còn có kẻ nghĩ vì người hỏi không ý thức được rằng chính mình là Phật nên Động Sơn trả lời xa chừng.

“Những vị (bình giả) ấy y như những xác chết ; họ làm sao hiểu nổi chân lý sống động. Nhưng còn có kẻ cho rằng “ba cân gia” là Phật (lại là lối giả thicen phiếm thần) (1).

(1) Đây là một trong những tác phẩm gối đầu giường quan trọng nhất của các Phật tử Thiền tông Sự giảng giải, xem ở đoạn sau.

(1) Ý tưởng phiếm thần hiểu theo nghĩa thừa nhận bản tính siêu việt trong từng thực tại sai biệt không có mặt trong tư tưởng Trung Hoa. Những chữ trong ngoặc là của Suzuki, viết theo lối tư tưởng của truyền thống Tây phương. (D.G.)

Chao ôi là những nhận xét rùng rú và hơi hợt biết bao !
 Chứng nào họ còn bị chữ nghĩa mê hoặc, họ chẳng mong gì
 bước vào tim đen của Động Sơn, dù có sống trong thời Phật
 Di Lạc. Tại sao ? Bởi vì ngôn ngữ chỉ là chiếc xe chở Đạo.
 Không hiểu ý của cổ nhân, lại chỉ nhọc lòng tìm kiếm trong
 ngôn ngữ, nhưng rồi họ chẳng biết vịn tay vào đâu. Đạo vốn
 không lời, cổ nhân nói thế ; nhưng nhờ đó mà hiểu Đạo.

“Vậy hãy quên lời khi đạt đạo ; chỉ làm được vậy bao lâu
 ngang qua kinh nghiệm ta soi thấu vào cái được tỏ bày bởi
 ngôn ngữ. “Ba cân gai” như con đường cái dẫn về kinh, một
 khi các người bước lên đó thì chân lên chân xuống thấy đều
 đúng đường hết. Một lần có kẻ hỏi Văn Môn giáo lý siêu
 Phật việt Tổ là gì, ngài nói : “Nấu bánh”. Văn Môn và Động
 Sơn nắm tay nhau đi cùng một đường. Bao giờ các người rửa
 sạch hết tất cả cấu bợn của phân biệt, thì đạo không còn xa
 xôi khó hiểu nữa. Về sau có thấy tăng muốn biết Phật là gì,
 đến kiếm Trí Môn và hỏi ý nghĩa “Ba cân gai” của Động
 Sơn; Trí Môn bảo “Một đồng hoa, một đồng gấm” ; ngài thêm
 “Hiếu không thấy ?” Thấy tăng đáp “không”. Môn kết luận :
 “Trúc phương Nam, cây phương Bắc”.

Đứng về mặt thủ pháp, công án được nêu ra cho kẻ sơ
 cơ là để “hủy hoại gốc rễ của sự sống”, “giết chết đầu óc so
 đo, đốn ngã tâm trí hiện hành từ vô thủy”, v.v... Sự diễn tả
 như vậy có thể dẫn người ta vào tử lộ, nhưng đích ý là vượt
 lên những giới hạn của trí năng, và chỉ có thể vượt qua những
 giới hạn này khi nào người ta dốc hết toàn lực, tận dụng
 những năng lực tâm thần vốn có. Vậy rồi, luận lý học chuyển
 thành tâm lý học, trí năng thành ý chí và trực giác. Những
 gì không giải quyết được trên bình diện tâm thức thường
 nghiệm giờ đây được đẩy vào những chốn ẩn nấp sâu xa của
 tâm vây. Một Thiền sư nói “Bao lâu mò hỏi chưa đâm ướt
 lưng nhà người chưa thể thấy chiếc thuyền trôi ngược gió”,

“Bao lâu mở hôi chưa đả hết mình mảy đừng có mong tìm ra điện ngọc trên đầu cọng cỏ”.

Công án không chịu để cho giải quyết dưới bất cứ điều kiện dễ dãi nào. Nhưng một khi được giải quyết, công án chẳng khác nào viên gạch động vào cửa ; lúc cửa mở, liệng bỏ viên gạch. Công án chỉ hữu ích bao lâu cửa lòng còn khép kín, nhưng khi đã mở thì nên quên đi. Sau đó, người ta sẽ thấy những chuyện hoàn toàn bất ngờ, những cái chưa từng thâm nhập dù chỉ trong tưởng tượng. Nhưng khi công án được xét lại dưới quan điểm mới mẻ này, nó kỳ diệu và kiên cố biết bao, dù ở đây không có tay người đặt.

9. NHỮNG CHỈ THỊ THỰC TIỀN ĐỐI VỚI TU TẬP CÔNG ÁN

Dưới đây là một vài dẫn khởi có tính cách thực tiễn đối với sự tu tập công án, được đề ra do các Thiền sư qua nhiều thời đại ; từ đó, chúng ta có thể thấy rõ một công án sẽ làm được việc gì để khai triển ý thức Thiền và cũng thấy rõ sự tu tập công án đã bộc lộ cho khuynh hướng nào theo thời gian. Rồi chúng ta sẽ thấy, sự bành trướng của tu tập công án đã tạo nên một trào lưu mới mẻ giữa các Thiền sư dưới triều đại nhà Minh liên kết với phép niệm Phật. Đây là một danh hiệu gọi chung giữa tâm lý cơ giới luận của tu tập công án và phép trì tụng Phật danh (để tài này sẽ được bàn riêng ở đoạn sau).

Một Thiền sư trên núi Hoàng Bá, khoảng đầu nhà Tống, chỉ thị về lối học Thiền như sau (1) :

“Này chư huynh đệ ! Có thể chư vị thích nói về Thiền, về Đạo, chữ Phật, chữ Tổ nhưng đến khi tính lại, các thư

(1) *Thiền quan sách tấn* của Chu Hoàng.

Thiền đầu mới chót lưỡi của chư vị nào có ích chi. Như thế chỉ làm mờ mắt kẻ khác, nhưng nay chư vị sẽ thấy rằng mình tự làm mờ mắt mình. Nay chư huynh đệ ! Lúc thân thể còn khang kiện hãy cố mà hiểu biết chân chính Thiền là gì. Quả tình, cái ổ khóa đó chẳng phải khó mở xoay vào cho lắm, mà chỉ vì chư vị không quyết lòng sống chết với công phu ; rồi khi không biết làm sao để chứng, chư vị lại bảo “Khó lắm, khó lắm, sức ta không làm nổi”. Thật là vô lý ! Nếu chư vị quả thật là những kẻ trượng phu, chư vị sẽ thấy ra ý nghĩa công án của mình. Một thầy Tăng hỏi Triệu Châu: “Con chó có Phật tính không ?” Châu đáp “Vô”. Rồi, bây giờ chư vị hãy chuyên tâm vào chữ Vô này và cố mà tìm hiểu ý nghĩa của nó. Hãy chuyên tâm vào đây cả ngày lẫn đêm ; dù đi, đứng hay nằm, ngồi suốt trong mười hai thời ; dù cả khi mặc áo, ăn cơm, đại tiện, tiểu tiện, hãy chú tâm nhất định nơi công án. Hãy tận lực ghi nhớ nó mãi trong lòng. Ngày qua tháng lại, cho tới khi tâm của chư vị được nhồi lại thành một khối, thì hoa lòng bỗng nhiên bùng nổ – tỏ ngộ cái tâm cơ của Phật và Tổ. Bây giờ, kể từ nay, khắp trong thiên hạ chẳng còn một lão Thiền sư nào mà mất chư vị được nữa”(1).

Phật tích Di-am Chân thiền sư khuyên rằng :

“Lời xưa có nói mười phần tin là mười phần nghi ; mười phần nghi là mười phần ngộ (2) ; hãy rửa sạch cái tâm bình sinh chứa đầy những sở kiến, sở văn, biết lắm, hiểu bậy, lời

(1) Lời Bini của Chu Hoàng : “Đây là khởi thủy của việc để công án, khán thoại đầu về sau này. Nhưng, bất tất chấp chặt chữ vô. Hoặc chữ vô, hoặc vạn pháp, hoặc núi Tu di, hoặc chết rồi, hoặc đốt rồi, v.v.... nhân đến hoặc tham cứu niệm Phật. Tùy theo mà giữ lấy một tắc (một công án hay một thoại đầu), hẹn cho đến khi Ngộ thì thôi. Chỗ ghi chẳng đồng, nhưng chỗ ngộ không khác”. – *Thiền quan sách tấn* (D.G.)

(2) 信有十分疑有十分疑有十分悟有十分 Tin hữu thập phần, nghi hữu thập phần, Nghi hữu thập phần, Ngộ hữu thập phần. (D.G.)

lạ, tiếng hay, đạo Thiền, pháp Phật, cống cao, ngã mạn v.v... Chỉ chuyên chú tâm vào cái công án chưa hiểu thấu. Nghĩa là ngồi treo chân cho vững, dựng xương sống cho thẳng, đừng phân biệt đêm ngày, giữ tâm chuyên nhất cho đến lúc chẳng bận lòng Đông, Tây hay Nam Bắc. Như một người chết còn thở.

“Tâm theo cảnh mà hóa, dụng đến là biết ngay. Rồi tự nhiên ý niệm thôi móng khởi, tâm thức hết đường đi. Rồi hốt nhiên đập vỡ óc não và từ đấy nhận ra rằng nguyên lai Đạo vốn có trong mình. Bây giờ há chẳng phải là một bình sinh khoái chí sao ?”.

Đại Huệ là một đại luận sư về công án của thế kỷ XII. Một trong những công án lừng danh của sư là Vô của Triệu Châu, nhưng sư cũng có một công án riêng của mình. Sư thường mang cây gậy trúc ngắn đưa ra trước chúng tăng và bảo : “Nếu các người gọi đây là cây gậy, hãy nói là phải ; nếu các người không gọi nó là cây gậy, hãy nói là không phải. Ngoài cái phải và không phải, các người sẽ gọi nó là gì ?”. Trong trích dẫn sau đây rút ra từ các bài pháp của ngài nhan đề là *Đại Huệ Phổ Thuyết* do Thủ Tịnh (1), 1190, soạn tập, ngài còn nêu lên một công án khác cho vị tăng thị giả của mình là Tịnh Quang (2).

“Pháp không do kiến văn giác tri mà biết rõ. Nếu pháp kiến văn giác tri mà biết rõ, đây chỉ là kiến văn giác tri mà

(1) *Tsu-Ching*, hay Thủ Tịnh là một trong những môn đồ của Đại Huệ? Cũng tác phẩm này, in trong DTK. 1998 thì là do Uẩn Văn, cũng một cao đệ của Đại Huệ (D.G.)

(2) *Ching-Kuang*, không rõ là Tịnh Quang hay Kinh Quang, cả hai tên này không thấy có trong DTK. 1998 ; trong đây chỉ thấy có *Kinh Căn*, nhưng không cung một phát âm, và nội dung cũng khác với đoạn trích dẫn. (DG).

thời ; hoàn toàn không phải là câu pháp (1). Bởi vì pháp không ở nơi những cái mà người ta nghe từ kẻ khác hay học tập bằng thế tri. Bây giờ, người hãy bỏ đi những gì thấy, nghe và suy nghĩ mà thấy những gì trong chính người. Chỉ có chân không, vô vật, không thể bắt nắm được, không thể nghĩ tưởng đến được. Tại sao ? Bởi vì đó là nơi siêu việt giác quan. Nếu giác quan mà với tới nơi này được, thì đó là cái có thể ghi tưởng có thể bám víu ; và như vậy, nó nằm trong vòng sống chết.

“Điều cốt yếu là khép chặt các giác quan, và biến tâm thức thành như một khúc cây. Khi khúc cây này đột nhiên trở dậy và khua vang, ấy là người như sư tử cất tiếng rống tự do, tự tại không ai quấy phá, hay như một con voi vượt qua sông chẳng e dè dòng nước chảy xiết. Đây là lúc không còn dao động, không còn tạo tác, không có gì hết. Trưởng lão P’ing t’ien (?) nói :

*Trời trong không mây mù
Đạo thường tồn miên viễn
Ai bước vào cửa này
Không học, không luận biện*

“Nhà người phải biết rằng do kiến văn tri giác mà bước vào đạo và cũng do kiến văn tri giác mà không bước vào được. Tại sao ? Hãy cầm lấy cây dao hai lưỡi, nó giết chết và cứu sống ; nơi này là chỗ kiến văn tri giác của người, và người có thể dùng được cái kiến văn tri giác ấy. Nhưng nếu thiếu con dao hai lưỡi này, nó vừa giết chết vừa cứu sống ấy, thì kiến văn tri giác của người chỉ là một khối trở ngại

(1) Đoạn này trích trong kinh Duy-ma-cật ; và được trích rất nhiều trong tác phẩm dẫn trên của Đại Huệ : 不可見聞覺知。若行見聞覺知是別見聞覺知。非來法也。 Pháp bất khả biện văn giác tri. Nhược hành kiến văn giác tri, thì tác kiến văn giác tri, phi câu pháp dã”. (D.G.)

lớn lao, nó xô người té sấp mãi mãi ; con mắt Đạo của người sẽ mù hẳn, người sẽ lang thang trong bóng tối, mất mù, không biết sẽ làm sao để tự do tự tại. Nhưng nếu người muốn mình là một vi thầy tự tại của chính mình bằng cách dứt bỏ kiến văn tri giác, hãy kèm lại cái tâm leo treo như vượn, đừng để làm bay ; hãy bắt nó đứng yên : hãy kiên quyết chú tâm vào bất cứ những gì người đang làm – đi đứng hay nằm ngồi, im lặng hay nói năng ; hãy giữ tâm người như một sợi dây căng thẳng ; đừng để nó vượt khỏi tay mình. Ngay khi nó vượt khỏi vòng cân thúc, người sẽ thấy nó lao đầu vào nơi kiến văn tri giác. Trong trường hợp như thế, có cách nào đối trị ? Phải đối trị cách nào khả dĩ đây ?

“Một thầy tăng hỏi Văn Môn : “Phật là cái gì ?” “Đồ chùi phân”. Đây là trị liệu ; dù khi đi đứng hay nằm ngồi, hãy mãi mãi để tâm trên cái “Đồ chùi phân” này. Thời cơ sẽ đến khi tâm người đột nhiên dừng lại như một con chuột già thấy mình đang ở bước đường cùng. Rồi khi nhảy bổ vào cái tị mù và kêu lên : “À, là đây ;” khi tiếng kêu này được thốt lên, người đã khám phá ra chính mình. Cùng lúc người thấy tất cả những giáo thuyết quý báu xưa kia được ghi trong Tam Tạng kinh điển, trong Bách Gia Chư Tử, chỉ là những chú giải của tiếng kêu bất chợt của chính người “À, là đây!”.

Dại Huệ không hề mỗi lòng nhắc nhở môn đệ của mình sự quan trọng của chứng ngộ siêu việt ngôn ngữ biện biệt, vượt ngoài giới hạn của tâm hành. Những bức thư và những bài pháp của ngài đầy cả khuyến thị và giáo huấn hướng về cứu cánh này. Tôi trích dẫn một vài đoạn trong đó. Sự nhấn mạnh của ngài trên điểm này chứng tỏ rằng đương thời Thiên đang sa đọa thành một hình thức một chiều tịch mặc, và đang khác thành biện biệt về các công án của các bậc tôn túc để lại.

“Học Thiên phải đi đến chung cùng là chứng ngộ (ngộ

nhập). Như một chiếc thuyền hội được lam để giết giải nay bị ném vào một góc vắng. Các bậc tôn túc của Thiền cũng vậy ; bởi vì chúng ta chỉ biết rõ sự thành đạt đích thực của Thiền khi nào chúng ta chứng ngộ. Bất cứ cách nào, phải đạt đến chứng ngộ ; nhưng các người sẽ không bao giờ đạt được mong ước bằng cách ngồi yên lặng một mình, ngồi như một người chết. Tại sao ? Tổ sư há chẳng có nói rằng khi các người cố đạt cái tính mặc của các người lại càng quấy nhiễu hơn nữa ? Dù các người có hăng hái để làm lắng đọng cái tâm tạp loạn của mình kết quả sẽ hoàn toàn ngược lại những gì ước mong thể hiện được, khi mà tập quán biến biệt vẫn còn tiếp tục. Vì vậy hãy vứt bỏ tập quán biến biệt đó đi ; phải vẽ ra trước mắt hai chữ sống và chết và kháng kháng chú tâm vào công án sau đây như phải gánh chịu một món nợ phải trả vô cùng nặng nề. Hãy nghĩ nhớ công án dù đang làm bất cứ việc gì, dù là ngày hay đêm. Một thầy tăng hỏi Triệu Châu “Con chó có Phật tính không”. Châu nói Vô. Hãy chú tâm vào chữ vô này và hãy nhìn xem cái gì nằm trong đó. Đến lúc tâm đã định người sẽ thấy công án chẳng có mùi vị gì hết, nghĩa là chẳng có đường lối phân biệt nào để dò vào trong lòng của nó. Nhưng cùng lúc ấy, các người có thể cảm thấy hoan lạc xâm chiếm trong lòng mình, và ngay sau đó, một cảm giác khác tiếp theo, lần này là một cảm giác bất an. Đừng để ý đến sự xen kẽ của các xúc cảm này, hãy cố tiến tới công án, cho đến lúc người sẽ tự thấy là mình như một con chuột già lao vào đường cùng. Bây giờ cần một bước quay lui, nhưng những kẻ hạ căn hay dao động và ngập ngừng không bao giờ có thể làm vậy nổi.

Nơi khác, Đại Huệ nói : “Hãy kiên trì công án trong suốt cả bình sinh. Nếu một niệm khởi lên, đừng cố ý dẹp xuống, mà cứ cố giữ công án hiện tiền với tâm. Dù khi đi khi đứng hay nằm ngồi, chú tâm không gián đoạn. Đến khi bắt đầu thấy nó không còn hương vị gì hết, ấy là lúc thời cơ quyết

định đang đến ; đừng để nó vượt mắt. Đến khi một vật đột nhiên chớp lên trong tâm người, ánh sáng của nó sẽ sáng rực cả vũ trụ, và người sẽ thấy rằng quốc độ của chư Phật hoàn toàn hiện lên trên đầu một sợi tóc, và bánh xe Chánh pháp vĩ đại đang quay trong một hạt bụi” (1).

Không Cốc Long (2) đã từng khuyên các sư tăng tương tự !

“Cái vô của Triệu Châu, trước khi các thầy thấu triệt nghĩa lý của nó, thì nó như một hòn núi bạc hay như một bức tường sắt (đứng chắn lối của nó các thầy). Nhưng khi các thầy tiến tới với cái vô ngày qua ngày, cố bước vào trong lòng của nó, đừng để một khoảnh khắc dừng nghỉ, thời cơ tối thượng nhất định sẽ đến, như một cơn lụt tràn ngập ; và rồi các thầy sẽ thấy rằng bức tường sắt hay hòn núi bạc chẳng chút gì đáng sợ. Điều quan trọng là đừng tin gì ở cái học, mà để hết tâm trí vào việc giải quyết vấn đề sanh tử. Đừng phí thì giờ ngồi không suy nghĩ về cái vô, hãy như

(1) Những đoạn trên của Đại Huệ được trích trong *Phổ thuyết, ngữ lục* và *thư*. Ngài rất giỏi về kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka hay Gandavyūha), nên có nhiều dẫn dụng của giáo nghĩa kinh này, như đoạn chót ở trích dẫn trên.

(2) Nguyên tác viết theo âm Bắc bình là K·ung-k·u Ching-lung. Dò theo bản sách dẫn thì những âm sau đây chỉ chung một người : K·ung-k·u ching-hung, K·ung-k·u Ching-lung, K·ung-k·u lung. Hai âm sau, theo âm Hán Việt là Không cốc Cảnh Long và Không cốc Long, thấy trong *Truy môn Cảnh huấn* (DTK. 2023) và *Thiền quan sách tấn* (DTK. 2023) ; nhưng K·ung-k·u Ching-hung thì không biết đọc âm Hán Việt ra sao, vì chúng tôi chưa tìm ra xuất xứ của đoạn trích dẫn này (tác giả không cước chú xuất xứ ; lối trích dẫn không cước chú này, không nhiều chỗ khác, thường khiến người dịch bối rối không ít khi muốn tìm một dụng ngữ chính xác. Vả lại, các ấn bản của trích dẫn thường là rất cổ, nên nhiều bản hoặc thừa hoặc thiếu khác nhau. Trừ phi có ngay ấn bản mà tác giả dẫn dụng mới tránh khỏi những phiền phức khi vừa dịch vừa đối chiếu xuất xứ). (D.G.)

một tên si ngốc không khác, đừng cố giải quyết sai lầm bằng tư duy biện biệt. Hãy kiên quyết để kết tâm chí la hiểu thấu cái vô. Rồi đột nhiên, khi các người buông tay xuống, toan thể tâm thức hoàn toàn đảo ngược và kể từ đây các người nhận thấy vô cùng minh bạch nơi chốn tận cùng của nó”.

Tác giả của *Thiền gia quy giám* (1) xác nhận tất cả những điều đã được trích dẫn trên, và mô tả đầy đủ về tâm lý của thực tập công án.

“Người học Thiền cần phải nhìn vào chỗ sống động chứ đừng nhìn vào chỗ chết (2). Hãy cố tìm hiểu ý nghĩa công án của mình, đồng thời đặt hết sức mạnh tinh thần vào phần sự như gà mái ấp trứng, như chuột rình mèo, như người đói tìm thức ăn, như kẻ khát tìm thức uống, như con nhớ mẹ. Nếu nỗ lực đến kỳ cùng và kiệt lực như thế, chắc chắn thời cơ sẽ đến khi ý nghĩa của công án soi tỏ trên mình.

“Có ba yếu tố khiến cho việc học Thiền được thành tựu: 1) Tín lớn ; 2) Chí lớn và 3) Nghi lớn. Thiếu một trong ba cũng như cái đinh gậy hết một chân, nó sẽ đổ. Trong suốt cả bình sinh, bất kể đang làm gì, hãy nỗ lực tìm thấy nghi lý cái Vô của Triệu Châu, luôn luôn gìn giữ công án hiện tiền, đừng bao giờ xao lãng tinh thần cầu hiểu. Hành trì liên tục bất đoạn, các thầy sẽ thấy rằng chẳng có khúc mắc của trí thức nào ở trong công án, thấy rằng nó hoàn toàn vô nghĩa khi các thầy hiểu chữ này một cách bình thường, thấy rằng

(1) *Thiền gia quy giám* Do Thối Ấn, một Thiền sư người Triều Tiên đời Minh (A.D. 1368-1650) Tác phẩm xuất hiện năm 1579.

(2) Các Thiền sư thường phân biệt *tử cú* và *hoạt cú*. *Hoạt cú* chỉ cho những câu không hề có giảng giải bằng suy lý mà đẩy tác động ý thức thường nghiệm đến kỳ cùng. Còn *tử cú* là những câu chịu chỉ phối của luận lý hay triết học do đó có thể học và có thể truyền. Đây là theo Thối Ấn.

nó hoàn toàn nhạt nhẽo vô vị, chẳng chút ngon ngọt nào, và rồi các thầy sẽ cảm thấy bồn chồn bất an. Đến đây là lúc rút kiếm ra khỏi vỏ, buông mình xuống vực thẳm và từ đó mà gieo trồng căn tính của Phật quả.

“Đừng nghĩ rằng ý nghĩa của công án hiện ra khi các thầy nắm lấy nó để giải quyết : đừng biện biệt hay nghĩ tưởng gì hết, đừng mong chờ chứng ngộ bằng cách lắng tâm dứt hết các ý tưởng tạp loạn ; chỉ chuyên tâm vào tính cách bất khả tư nghĩ của công án, trên đó, tâm trí rõ ràng không chút câu thúc (1). Cuối cùng các thầy sẽ thấy mình như một con chuột già lao vào góc kín đáo nhất của kho lúa nơi đây khi nhìn tới nhìn lui đột nhiên nó tìm ra lối thoát. Cần nhắc công án bằng tiêu chuẩn trí thức, như các thầy thường làm với những việc khác ; sống cái kiếp sống trôi nổi trong dòng

(1) Về thái độ của hành giả Thiền đối với công án, trong các phụ lục, tôi đã dẫn chứng các chỉ thị cung cấp những tài liệu hứng thú đối với việc khảo cứu tâm lý về ý thức Thiền...

Thối Ẩn (T'ui Yin) khuyên các môn đệ công án gồm sáu điểm : 1) Không tính toán theo tri tưởng tượng ; 2) Không phóng tâm xao lãng khi mình sư nhượng mảy hay nhắm mắt ; 3) Không quy định công án để rút ra một ý nghĩa ; 4) Không bộc bạch bằng lời ; 5) Không đặt ý nghĩa công án làm đối tượng cho tư tưởng ; 6) Đừng coi Thiền như một trạng thái chỉ thụ động ; 7) Không phán đoán công án theo tiêu chuẩn hữu và vô ; 8) Không coi công án như là chỉ điểm cho ngoan ; 9) Không lăm nhăm công án ; 10) Đừng đem lòng chờ đợi chứng ngộ. Thực tập công án được pha trộn với Thiền định, nhưng theo tất cả những cảnh giác này do một vị tôn túc đề ra về việc thực tập công án, thì rõ ràng Thiền (tổng) không phải là thực tập Thiền định (tư duy) hay kham nhẫn (thụ động). Nếu những người học Thiền từ Đông đến Tây hiểu đúng đắn, thì phải hiểu trọn vẹn nét đặc sắc này. Thiền có một chủ đích rõ : “bừng tâm tỏ ngộ” ; và để đi đến tâm trạng này, phải nhìn thẳng công án bằng đôi mắt của tâm, không tư duy, không chấp trước, chỉ coi như một cây sào nhờ đó mà nhảy khỏi dòng sông tương đối qua bờ tuyệt đối bên kia. Cái đặc sắc của đạo Phật Thiền tông là mọi thành quả không qua trung gian của khái niệm tôn giáo như tội lỗi, đức tin, Chúa ân sủng, cứu chuộc, đời sau, v.v...

sinh tử ; luôn luôn bị dày vò bởi những cảm giác sợ hãi, lo âu và lưỡng lự, tất cả những thứ đó đều do tưởng tượng và tâm trí mưu toan mà ra. Các thầy phải biết cách đứng lên trên những té toái cuộc sống mà lắm người đang bị chìm đắm trong đó. Đừng phí thời giờ để hỏi phải làm sao, chỉ cứ để hết tâm hồn vào công việc. Như một con muỗi chích con bò mộng bằng sắt ; ngay khi tấm sắt đẩy ngược hẳn cái vòi yếu ớt của các thầy, nhưng hãy cố một lần quên lãng mình đi, mà cứ bước vào, công trình sẽ thành tựu”.

Đến đây chúng ta đã trích dẫn khá đủ những thẩm quyền cho thấy đâu là sứ mệnh của công án dẫn đến chỗ gọi là chứng ngộ và cũng cho thấy cái gì xảy ra trong lòng Thiền sư khi ngài bắt đầu tập luyện tâm trí của môn nhân đưa họ đến chỗ thuần thực của ý thức Thiền. Tôi kết luận vấn đề chương này với một đoạn trích từ tác phẩm của Bạch Ẩn Huệ Hạc, cha đẻ của phái Thiền Lâm Tế Nhật Bản ngày nay. Trong trích dẫn này chúng ta sẽ thấy tâm lý của Thiền tiến hành ra sao vốn chẳng có thay đổi nhiều qua hơn một nghìn năm, từ thời Huệ Năng và các môn đệ Trung Hoa của ngài.

“Nếu các người muốn đạt được đạo lý thanh tịnh của vô ngã, thì hãy cứ một lần buông tay rơi trên vực thẳm, rồi các người sẽ bừng tỉnh trời dấy trở lại và thành tựu bốn đức thường, lạc, ngã, tịnh. Thế nào là buông tay xuống vực thẳm? Giả sử có người dạo bước giữa những hòn núi xa xôi, nơi chưa từng có ai lưu lạc đến. Người ấy đến bên bờ một vực thẳm không đáy, đá lởm chởm, rong rêu phủ kín, vô cùng trơn tuột, không biết đặt chân đâu cho vững ; y không thể đi tới, không thể bước lui, cái chết đối diện. Nguồn hy vọng độc nhất là giữ lấy sợi dây sẵn trong tay ; sinh mệnh của y gói vào sợi dây này. Nếu y bất cẩn buông tay, thân thể y sẽ lao thẳng xuống vực, xương thịt sẽ tan ra từng mảnh.

“Người học Thiền cũng vậy. Khi y bám chặt công án trong tay, rồi y sẽ thấy rằng mình đã bước tới cực độ khẩn trương của tinh thần và đang ở trong bước đường cùng. Như một người bị treo lơ lửng trên vực thẳm, chẳng còn biết phải làm gì. Trừ những cảm giác bồn chồn bất an, từng lúc và từng lúc, y giống như một người đã chết. Đột nhiên y thấy thân và tâm của mình bị quét ra khỏi cuộc sống cùng lúc với công án. Đây gọi là “buông tay” ; khi các người tỉnh khỏi cơn si ngốc và lấy lại hơi thở, giống khi uống nước chỉ mình biết là lạnh. Đó là một niềm vui khôn tả”.

10. CÁC ĐẶC TÍNH TỔNG QUÁT VỀ TU TẬP CÔNG ÁN

Nhắc lại : Sự canh tân của lối tu tập công án chắc chắn do bởi những hoàn cảnh sau đây :

1. Nếu Thiền học cứ trôi đều theo đà của nó, nó đã đi đến chỗ tự tiêu diệt do bản chất thương lưu về học vấn và kinh nghiệm của nó.

2. Bởi vì, dần dần Thiền đã cạn nguồn sáng tạo trong vòng hai hay ba trăm năm phát triển sau thời lục Tổ Huệ Năng, nên đã cần phải có một sinh khí mới mẻ bùng tỉnh dậy để có thể sống còn, bằng cách ứng dụng một phương pháp triệt để nào đó khả dĩ khuấy mạnh tâm thức Thiền.

3. Trải qua một thời hoạt động sáng tạo, các chất liệu đã được tập đại thành gọi là “*Thoại đầu*”, “*cơ duyên*” hay “*vấn đáp*”, chúng tạo thành cốt cách của lịch sử Thiền ; nhưng những cái này lại mở ngõ cho giải thích của trí thức, có hại cho sự chín mùi của kinh nghiệm Thiền.

4. Sự sinh trưởng như nấm ăn dẫu của thứ mặc chiếu Thiền kể từ khởi thủy của sử Thiền là mối đe dọa hiểm

nghèo nhất cho kinh nghiệm sống động của Thiền. Cả hai xu hướng, chủ trương tịch mặc hay phái “mặc chiếu”, và chủ trương trực giác hay kinh nghiệm trí năng, ngay từ đầu đã tranh chấp nhau, nếu không công khai thì cũng âm thầm.

Vì những điều kiện đó, các Thiền sư ở thế kỷ X và XI đã chấp nhận lối tu tập công án cốt để thực hiện những sứ mệnh sau :

1. Đại chúng hóa Thiền tông để chân đứng bản chất thượng lưu nó đưa Thiền đến chỗ tự hủy.

2. Mang lại một kích thích mới mẻ cho dòng phát triển tâm thức Thiền, có thể mới thúc đẩy được sự thuần thực của kinh nghiệm Thiền.

3. Bẻ gãy sự gia tăng của chủ trương duy trí trong Thiền;

4. Cứu Thiền khỏi bị chôn sống trong bóng tối của chủ trương tịch mặc.

Từ những trích dẫn đã được nêu lên ở trên về lối tu tập công án, có thể nhặt ra các sự kiện tâm thần sau đây :

1. Công án được đề ra cho người học là để dẫn tới tâm trạng căng thẳng cực độ.

2. Khả năng biện biệt được gác lại, tức là đình chỉ hoạt động phù phiếm hơn của tâm trí hầu cho những phần ách yếu và sâu xa hơn, thường thường vùi sâu, có thể được khai phát và thành tựu những bốn phận của chúng.

3. Những trung tâm hành sử, vốn dĩ là những căn cơ của một cá tính, được vận dụng đến mức tối đa để giải quyết công án. Đây là điều mà Thiền sư nói đến khi ông nhắc đến “tin lớn” và “nghe lớn” như là hai thế lực cốt yếu nhất cần có để quy định phẩm tính của một môn đệ Thiền có khả năng. Còn như việc tất cả người xưa quyết ý dâng hết thân tâm

của mình cho sự thành thực của Thiền, thì điều đó cho thấy cái vĩ đại của lòng tin tưởng của họ nơi chân lý tối hậu, và cũng chứng tỏ sức mạnh của tinh thần thám sát của họ, gọi là “Khổ cầu” ; cái tinh thần ấy không từng xao lãng hoạt động cho đến lúc đạt được mục đích, nghĩa là cho đến lúc hiện chứng được Phật tính (Buddhata).

4. Khi sự viên mãn của tinh thần tới tột độ như thế ở đây nổi bật là một trạng thái trung tính của tâm thức mà các nhà tâm lý học khảo cứu về ý thức tôn giáo gọi nhầm ra là “xuất thần”. Trạng thái tâm thức Thiền này khác hẳn xuất thần vì rằng xuất thần là đình chỉ những thể lực tâm lý trong khi tinh thần thì đắm chìm trong việc chiêm ngưỡng, một cách thụ động ; trái lại, trạng thái tâm thức của Thiền là một trạng thái đã được thúc đẩy bởi sự thực tập vô cùng tích cực của tất cả những khả năng cốt yếu tạo thành một nhân cách. Ở đây chúng được tập trung hẳn vào một sở tri độc nhất, gọi là trạng thái *Nhất tâm* (ekàgia). Nó cũng được coi như là một trạng thái *đại nghi*.

Đây là lúc tâm thức thường nghiệm với tất cả nội dung vừa hữu thức vừa vô thức, đang vượt qua ranh giới của nó, và bằng trí năng, bất liên lạc với cái Bất khả tri, Siêu việt, Vô thức. Trong trạng thái xuất thần, không có sự xé rào vượt qua như thế, bởi vì nó là một thứ cứu cánh tĩnh, không cho phép tiến xa thêm nữa. Trong trạng thái xuất thần, chẳng có tương đương nào với hành vi “nhảy xuống vực thẳm” hay “buông tay”.

5. Sau hết, cái thoát tiền có vẻ như đình chỉ tạm thời tất cả mọi khả năng của tâm thần nay bỗng được chất đầy những tinh lực mới mẻ chưa từng mơ tưởng đến. Sự biến đổi đột nhiên này diễn ra thường thường là do tác động của một âm thanh, một ảnh tượng hay một hình thức của hoạt tính điều động. Một cái nhìn thấu suốt được phát sinh từ những vùng

sâu thẳm ngay giữa lòng tâm thức, khi một nguồn suối của một đời sống mới đã tuôn trào, và cùng lúc, công án vén mở những bí mật của nó.

Các Phật tử Thiền tông đề ra một lối giải thích có tính cách triết lý về những sự kiện tâm thần này như sau. Khởi phải nói, Thiền chẳng là tâm lý học hay triết học, mà là một kinh nghiệm mang đầy ý nghĩa sâu xa và chứa đầy những nội dung sống động, siêu thoát. Kinh nghiệm là chung quyết và là quyền năng của chính nó. Nó là chân lý cứu cánh, không do từ tri kiến thế gian ; nó thỏa mãn mọi khát vọng của con người. Mỗi người phải thực hiện ngay trong chính mình, không tựa vào những quyền năng bên ngoài. Ngay cả giáo của Phật, thuyết của Tổ dù có thâm sâu và chân chính đi nữa, chẳng dính gì đến ai cả nếu như người ta không tiêu hóa chúng thành sinh mệnh của mình ; ấy là nói rằng chúng phải xuất phát ngay từ những kinh nghiệm riêng tư của mình. Thể hiện được như vậy thì gọi là ngộ. Tất cả mọi công án là những phát ngôn của ngộ, không qua trung gian trí thức ; đó là cái đặc tính kỳ lạ và khó hiểu của chúng.

Thiền sư không có riêng một họa đồ cần thận hầu phát biểu sự chứng ngộ cho có vẻ kỳ lạ hay ngang chương một cách hợp lý ; những phát biểu được nói lên từ bẩm tính của sư, như bông hoa nở mùa xuân hoặc như mặt trời tỏa ánh sáng. Vì vậy, để thấu hiểu chúng, chúng ta phải như bông hoa hay mặt trời ; phải đi vào bẩm tính của chúng. Khi chúng ta tái tạo cùng những điều kiện tâm thần ấy – mà từ đấy các Thiền sư lôi ra cái công án này – chúng ta sẽ thấu hiểu chúng. Như thế các Thiền sư tránh mọi biện giải bằng ngôn từ – chung chỉ được cái việc tạo ra trong lòng các môn đệ một thứ hiểu kỳ nơi óc não ưa thăm dò huyền bí. Trí thức là một chương ngại hiểm trở nhất, đích danh một kẻ tử thù, ít nữa là trong lúc bắt đầu học Thiền, tạm thời phải tống khứ

nó ra khỏi lòng. Công án quả thực là một khi cụ đẹp suy lý rất tốt. Vì lý do đó, Thiền chỉ chú coi trọng những sự kiện tâm thần hơn là khái niệm. Vì những sự kiện này được kinh nghiệm trực tiếp và chứng tỏ là hoàn toàn thỏa mãn nên chúng lôi kéo mạnh cái tâm “Khổ cầu” của Thiền giả.

Vì các sự kiện của kinh nghiệm cá biệt được coi trọng trong Thiền môn, nên chúng ta có những công án như “Đồ chùi cứt khô” của Vân Môn, “Cây bách” của Triệu Châu, “Ba cân gai” của Động Sơn v.v..., là những chuyện vặt rất quen thuộc trong đời sống của mọi người. So với những lối diễn tả của Ấn Độ như : “Tất cả đều Không, không sinh, vượt trên nhân quả” hay “Toàn thể vũ trụ được chứa đựng trong một hạt bụi” ; chúng có vẻ thô sản Tàu biết bao !

Do đó, Thiền đáng được coi là có ý hướng bài trừ tri thức và dẫn tâm thức thường nghiệm của chúng ta đến những cội nguồn sâu xa của nó. Nếu cốt đạt đến kinh nghiệm trí năng thuộc một trật tự khác hẳn, chấm dứt mọi việc nỗ lực khổ cầu của chúng ta, thì phải nghĩ đến cái hoàn toàn không lệ thuộc những phạm trù trí thức. Nói rõ hơn, sắc thái đặc biệt của Thiền là cái phi lý ngược ngao không thích hợp với lối luận thuật của trí óc. Như thế, tu tập công án là dòng phát triển đương nhiên của ý thức Thiền trong lịch sử theo đòi thực tại cứu cánh của nhân loại. Nhờ công án mà toàn bộ hệ thống của bộ máy tâm thần của chúng ta được vận dụng để làm chín mùi trạng thái chứng ngộ của tâm thức.

11. TRUYỆN KÝ VỀ NHỮNG KINH NGHIỆM THIỀN

Ở đây ghi lại một vài truyện ký nói về vai trò của công án trong việc làm chín mùi tâm thức Thiền. Trong THIỀN LUẬN Bộ Thượng tôi đã đưa ra ba mẫu truyện như vậy. Chính đây là những khẩu cứu tâm lý, nhưng chủ đích của

tôi ở đây là trình bày vai trò của lối tu tập công an trong việc hành trì của Thiền và nền minh triết của hệ thống này như đã được các Thiền sư đời Tống canh cải.

Mông Sơn Đức Di (1) đời thứ tám thuộc dòng Thiền của Ngũ Tổ Sơn Pháp Diễn (chết năm 1104) kể lại những kinh nghiệm Thiền của mình như sau :

“Năm 20 tuổi tôi mới quen biết với Thiền, cho đến 32 tuổi, tôi đã tham viếng 17, 18 Thiền sư, hỏi họ về cách thực hành pháp môn Thiền, nhưng không ai chỉ ra manh mối. Sau này, khi đến tìm trưởng lão Hoàn Sơn, ngài dạy tôi hãy nhìn vào ý nghĩa của “VÔ”, và nói thêm “Hãy chăm chú vào chữ VÔ suốt cả ngày đêm không ngừng nghỉ, như con chuột đang rình mèo, như gà mái ấp trứng. Khi chưa thấy rõ, hãy như con chuột gặm nhấm cái hòm gỗ và đừng bao giờ xao lãng công phu. Thực hành công phu như vậy, chắc chắn thời cơ bừng sáng của tâm người sẽ đến.

“Y theo lời dạy này, tôi chăm chỉ thực hành ngày đêm không nghỉ. Rồi trải qua 18 ngày. Bỗng nhiên, khi đang uống trà tôi chợt hiểu cái cười nụ của Ca Diếp khi Đức Phật đưa lên một cành hoa trước đại chúng. Tôi mừng rỡ khôn xiết ; đi cầu một vài vị trưởng lão của Thiền quyết nghị cho. Nhưng các ngài không trả lời rõ rệt, có vị bảo tôi hãy dùng Hải ấn tam muội (Sagara-mudra-Samadhi) (2) mà ấn chứng cả mười phương thế giới, đừng bận lòng đến cái gì khác. Tôi tin lời này, trải qua hai năm. Niên hiệu Cảnh Định thứ năm (1265), tháng sau, tôi đang ở tại tỉnh Tứ Xuyên, phủ Trùng Khánh,

(1) Tất cả những trích dẫn ở đây rút từ *Thiền quan sách tấn*. Về các truyện ký của các vị Thiền Sư này xem trong *Hội nguyên tục lược*.

(2) Trong thiền định này, tất cả chân lý xuất hiện trong trí tuệ của Phật như vạn hữu phản chiếu trên mặt biển. Phật Thích ca nhập vào chánh định này để thuyết kinh Hoa Nghiêm. (D.G.)

đang nguy kịch vì bị bệnh kiết nặng. Không còn chút khí lực nào, cả đến Hải ấn tam muội cũng không giúp gì trong lúc này. Kể cả cái hiểu về Thiền đã từng có cũng chẳng giúp tôi được. Lưỡi không chịu nói, thân thể không chịu cử động ; chỉ còn chờ chết là hết. Quá khứ diễn ra trước mắt ; nhưng điều đã làm, những cảnh ngộ đã từng trải : thế là tôi ở trong một trạng thái tuyệt vọng ghê gớm và hết còn biết cách nào thoát khỏi cái dầy vò của nó.

“Sau cùng, cố gắng tự chủ, tôi phân phó ý muốn của mình, rồi lặng lẽ đứng dậy, thấp một ít nhang, dọn lại cái bồ đoàn cũ kỹ ; làm lễ Tam Bảo, Thiên Long và thăm sám hối những tội chướng tiền khiên. Tôi khấn nguyện rằng nếu tôi hết kiếp này thì mong chờ năng lực của Bát-nhã mà tái sinh trong một gia đình tốt đẹp và được xuất gia từ khi hấy còn bé bỏng. Nhưng nếu tôi được lành bệnh, tôi muốn được xuất gia ngay và hiến cả cuộc đời còn lại để học Thiền. Nếu được giác ngộ, tôi sẽ cứu giúp mọi người cũng được giác ngộ như mình.

“Sau lời khấn nguyện này, tôi để khởi chữ VÔ trong lòng và quay ánh sáng soi vào trong mình. Không lâu, tôi nghe trong tạng phủ máy động đôi ba lần, nhưng không để tâm đến ; một lúc sau, lông mày tôi nghe cứng không chịu chớp, và lát nữa tôi hết biết đến thân thể của mình ; chỉ có chữ VÔ còn lại trong lòng thôi. Đến chiều, tôi rời chỗ ngồi và thấy bệnh mình bớt được một nửa ; tôi ngồi xuống trở lại cho đến khi gần sáng. Bảy giờ bệnh hoàn toàn biến mất. Giờ là đã bình phục, thân tâm thư thối.

“Tháng 8, năm ấy, tôi đến Giang Lăng thí phát làm sư. Gần hết một năm, tôi đi hành cước, và lúc đang thổi cơm thì thấy ra rằng việc tu tập công án phải giữ không gián đoạn và với công phu liên tục. Rồi tôi đến trú ngụ tại Hoàng Long.

“Lần thứ nhất buồn ngủ, tôi vận dụng ý chí chống lại và vẫn ngồi như cũ, cơn ngủ bị chinh phục dễ dàng. Lần thứ hai buồn ngủ, tôi tổng khứ nó y như trước. Lần thứ ba cơn buồn ngủ xâm chiếm nặng nề, tôi bước xuống khỏi chỗ ngồi và đi lễ Phật, nhờ vậy mà thấy tỉnh táo lại. Trở lại chỗ ngồi và tiếp tục tiến tới. Nhưng sau hết lúc phải đi ngủ tôi dùng gối kê đầu và ngủ được một chút, sau đó, lấy cánh tay làm gối, và cuối cùng hoàn toàn khỏi phải nằm dài xuống. Qua hai đêm như thế, đến đêm thứ ba, tôi mệt nhọc đến độ như thấy chân không chạm đất. Bỗng đâu đám mây mù như che mắt nay được quét sạch, tôi thấy như vừa tắm xong, hoàn toàn mát mẻ.

“Còn về công án thì nghi tình là nặng nhất và công án sừng sừng ra đấy mà không cần dụng công. Tất cả những cảm giác ngoại thân, những ngũ dục và bát phong không còn quấy phá nữa ; tự mình trong suốt như một chén pha lê đầy tuyết, như trời thu quang đáng không mây. Công phu cứ diễn tiến rất tốt đẹp như thế, nhưng chưa có chút đứt khoát nào.

“Sau đó tôi giả chùa du hành sang Chiết Giang. Dọc đường vì quá nhiều mệt nhọc nên công phu Thiền theo đó mà phải suy giảm. Tôi đến chùa Thừa Thiên, nơi đây Cô Thiềm hòa thượng đang trụ trì, và tạm thời dừng chân ở đó. Tôi tự thệ là sẽ không rời khỏi nơi này cho đến khi nào lãnh hội được đạo Thiền. Hơn một tháng, tôi lấy lại công phu đã mất. Bấy giờ khắp mình ghê lở ; nhưng quyết tâm giữ vững công phu dù có đánh đổi cả cuộc đời.

“Nhờ thế mà tâm lực được mạnh mẽ thêm nhiều, và biết cách giữ vững công phu của mình ngay trong lúc bệnh. Một hôm, được mời đi thọ trai, suốt trên đường đến nhà trai chủ, vừa đi vừa đeo đuổi công án, mãi miết trong công phu tu tập cho tới ngang qua nhà mà vẫn không hay mình đang

ở đâu. Nhờ vậy mà tôi hiểu ra thế nào gọi là thực hành công phu ngay trong mọi động dụng. Đến đây thì tâm cơ của tôi như mặt trăng phản chiếu từ lòng sâu của dòng nước đang chảy ; mặt nước tuy chảy xiết, mặt trăng vẫn y nhiên bất động.

“Ngày mồng 6 tháng 3, tôi đang ngồi trên bồ đoàn, tâm niệm chữ VÔ như thường lệ thì vị tăng thủ tọa bước vào Thiền đường. Tình cờ thấy làm rơi hộp nhang trên nền nhà, khua lên một tiếng. Tiếng động chợt khơi tỏ tâm mình thấy một viên tượng tâm linh mới mẻ, và cùng với tiếng kêu tôi thấu triệt tự thể của mình, chợt được ông già Triệu Châu (tác giả của chữ VÔ). Tôi buột miệng đọc ngay một bài tụng:

沒興路頭窮

Một hưng lộ đầu cùng

踏翻波是水

Đạp phiên ba thị thủy

趙州老趙州

Triệu Châu lo siêu quần

面目只如是

Diện mục chỉ như thị

Đường đi chợt hết bước

Dẫm ngược, sóng là nước

Già Triệu Châu quá chừng

Mặt mày chẳng chi khác.

Suốt mùa thu, tôi tham vấn các đại danh tăng như Tuyết Nham, Thối Canh, Thạch Khanh và Hư Chu. Hư Chu khuyên tôi đến kiếm Hoàn Sơn. Khi tôi đến gặp Hoàn Sơn, ngài hỏi: “Quang minh tịch chiếu khắp cả hà sa thế giới – đây há không phải là lời của tú tài Trương Chuyết?”. Tôi sắp mở miệng thì Hoàn Sơn HẾT một tiếng và đuổi tôi đi chẳng

chút lễ độ. Nhờ đấy mà tôi đối ngược hẳn, và từ đây, tâm tôi chuyên chú vào thái độ này của ngài. Khi đi hay ngồi, ăn hay uống, tâm tôi phó thác vào đó.

“Sáu tháng trôi qua, vào một ngày mùa xuân năm sau, khi đi dạo từ ngoài thành trở về, vừa bước lên bậc thang đá, thì giá lạnh đóng băng trong óc não từ lâu chợt tan chảy, tôi quên mình đang đi trên đường. Tôi đi thẳng đến hòa thượng, và khi ngài lặp lại câu hỏi của tôi trước kia, tôi bèn lật ngược thiền sàng của ngài. Bây giờ tôi đã hiểu rõ trọn vẹn công án mà những nút thắt thật là khó nối kết.

“Này các nhân giả: Hãy đi cho trọn lối tham thiền. Giả sử tôi không bị bệnh ở Trùng Khánh, cuộc đời của tôi lẽ ra đã trôi xuôi. Cần thiết phải gặp một vị thầy thật là sáng suốt. Hãy xem cổ nhân đã dốc lòng hăng hái và bền bỉ cả ngày đêm tham thiền hầu để thấu đáo đạo lý cứu cánh của Thiền.

.....

Viên Châu **Tuyết Nham Tổ Khâm** (chết năm 1287) đệ tử của Ngô Châu Thạch Khanh, nói về những kinh nghiệm của mình như sau:

Tôi già nhà từ lúc lên năm, và khi theo hầu Thầy, nhờ nghe ngài luận bàn với khách, tôi bắt đầu biết rằng có một thứ gọi là Thiền, dần dần tin tưởng việc ấy, và cuối cùng để tâm tham học. Năm 16 thọ giới làm sư và năm 18 cất bước vân du hỏi Thiền. Lúc đến ngụ với Song Lâm Viên, làm các công việc trong chùa từ sáng đến tối, không bao giờ ra khỏi đất chùa. Ngay dù ở trong liêu chúng hay làm các công việc của mình, tôi vẫn khoanh tay trước ngực, và mắt ngó xuống đất không xa ngoài ba bước.

“Công án đầu tiên của tôi là VÔ. Hễ khi tâm niệm máy động, tôi dần ngay nó xuống ; tâm ý tôi như một thỏi băng

lạnh, sạch sẽ và mát dịu, trong suốt và không dao động. Một ngày trôi qua nhanh như khảy móng tay. Không tiếng chuông tiếng trống lọt vào tai.

“Năm 19 tuổi, tôi ngụ tại chùa Linh Ấn, có quen biết với viên thơ lại Xử Châu Lai. Ông khuyên tôi : “Phương pháp của thầy không linh hoạt, chẳng thành được gì hết. Có hai tướng trong đó ; thầy coi động và tĩnh như là hai thái cực li cách của tư tưởng. Tự mình tu tập Thiền, thầy phải áp ủ nghi tình ; vì tùy theo nghi tình nặng nhẹ mà giác ngộ có sâu cạn”. Được lời khuyên như thế, tôi đổi công án ra là “Càn thi quyết” (đổ chùi phân). Tôi bắt đầu nghi đông nghi tây, khán ngang khán dọc ; lại bị tấn công bởi hôn trầm và tán loạn, tôi không thể có lấy một phút quán tưởng thanh tịnh. Tôi dời sang chùa Tịnh Từ, nơi đây kết bạn với bảy người, tất cả hăng hái học Thiền ; chúng tôi giao ước không đặt lưng xuống chiếu để ngủ nghỉ. Có một nhà sư tên là Tu, không giao thiệp với chúng tôi, nhưng thầy ngồi sừng trên bồ đoàn như một cục sắt cứng chắc. Tôi muốn nói chuyện với thầy, nhưng thầy không chịu nói.

“Vì suốt cả hai năm tu tập không nằm, thân tâm tôi hoàn toàn mệt rã. Sau hết, tôi buông xuống ngời nghỉ như thường tình. Trong hai tháng sức khỏe phục hồi và tinh thần khôi phục nhờ thuận theo tính tự nhiên như thế. Thực ra, tham Thiền không cần thiết phải thành tựu chỉ bằng vào lối thực hành không ngủ ấy. Tốt hơn nên ngủ say một ít giờ vào lúc nửa đêm để tâm trí lấy lại sự tươi tỉnh.

“Một hôm, tình cờ gặp Tu ở hành lang, và lần đầu được nói chuyện với thầy. Tôi hỏi, “Năm rồi, tôi muốn hỏi chuyện thầy, sao thầy cứ mãi tránh tôi thế?”. Thầy nói, “Một người hăng hái học Thiền, cả đến thì giờ cắt móng cũng chẳng chịu, hà huống mất thì giờ bàn luận với kẻ khác?”. Tôi nói: “Tôi đang bị bối rối bởi hôn trầm và tán loạn ; làm sao để

chế ngự?”. Thầy đáp : “Đó là do thầy không kiên quyết trong việc tu tập. Hãy don bỏ đoàn hơi khá cao, và giữ xương sống cho thẳng, gom hết toàn lực nơi mình vào công án. Nói đến hôn trầm và tán loạn làm gì?”.

“Theo lời khuyên này, tôi thay đổi lối tu tập, qua ba ngày đêm, thì chứng được một trạng thái không còn có hai tướng thân và tâm nữa. Tôi cảm thấy mình rất trong suốt linh hoạt đến nỗi mí mắt mở hẳn ra mãi. Ngày thứ ba, đi kinh hành ngoài cổng chùa, vẫn thấy mình như đang ngồi kiết già trên bồ đoàn. Chợt gặp Tu thượng tọa, thầy hỏi : “Thầy làm gì ở đây?”. Tôi đáp : “Đang cố đạt đạo”. “Thầy nói thế nào là Đạo?”. Tôi không trả lời nổi, mà chỉ làm tăng thêm nỗi phiền muộn trong lòng.

“Đang muốn trở lại Thiền đường, tôi bước thẳng về phía ấy thì gặp vị thủ tòa. Thầy hỏi : “Hãy mở rộng đôi mắt ra mà xem đây là cái gì”. Nhờ thế, tôi được nung chí. Tôi trở về Thiền đường, sắp sửa ngồi lên bồ đoàn thì tầm mắt thay đổi hoàn toàn. Một quang trời rộng mở ra và đất như tuồng sụp lở. Kinh nghiệm này vượt ngoài mô tả và hoàn toàn không thể nói cho kẻ khác hay, vì trong thế gian không có cái gì có thể thí dụ được. Tôi bước xuống thiền sàng đi tìm Tu thượng tọa. Thầy rất hài lòng, không ngớt lặp lại : “Tốt lắm ! Tốt lắm !”. Chúng tôi nắm tay nhau rảo bước dọc theo hàng liễu ngoài cổng chùa. Tôi nhìn chung quanh, nhìn lên nhìn xuống, biết bao cái thấy nghe trong trời đất nay hiện ra hoàn toàn khác hẳn ; những gì ghét bỏ trước kia, nào vô minh nào phiền não, bấy giờ thấy vốn chỉ là lưu xuất từ chân tánh của mình vẫn y nhiên ngời sáng, chân thật và trong suốt. Tâm trạng này kéo dài hơn một nửa tháng.

“Tiếc thay, thời nay không có một bậc tôn túc sáng suốt để mà hỏi đạo, nên tôi đã để trạng thái tỏ ngộ này dừng lại một thời gian. Đây vẫn là một giai đoạn nửa chừng, mà nếu

bám chặt lấy coi như là cứu cánh thì nó sẽ cản trở sự tăng tiến của cái nhìn thấu đáo đích thực. Những giờ ngủ và thức chưa hợp lại làm một. Các công án thì hơi hiểu nhờ chut suy luận, ngoài cách đó ra thì hoàn toàn chịu thua, chúng y như một vách tường sắt, vẫn không cách gì với tôi. Qua nhiều năm theo hầu ngài Vô Chuẩn, nghe ngài thuyết pháp và xin hỏi khuyên bảo, nhưng không có lời nào mang lại một giải pháp chung quyết cho mối bất an trong lòng mình. Trong các kinh điển, trong các ngữ lục của các bậc tôn túc, tôi không đọc thấy điều gì có thể chữa trị cái tâm bệnh này.

“Mười năm trôi qua như thế mà không thể xóa được cái tâm chướng nặng nề. Một hôm, đang đi kinh hành trong Phật điện ở Thiên mục, mắt chợt nhìn thấy một cội bách già ngoài điện. Vừa thấy cội cây già này thì một tâm cảnh mới mẻ mở bày ra và cái khối cứng chướng ngại bỗng tiêu tan. Tôi như vừa từ trong bóng tối bước vào ánh sáng mặt trời rực rỡ. Từ đây, tôi không còn áp ủ nghi ngờ với sự sống, sự chết, Phật hay Tổ. Bấy giờ lần đầu tiên tôi trực nhận cái cốt yếu trong đời sống nội tâm của Ngài Vô Chuẩn, ngài thật đáng lãnh đủ 30 hèo đích đáng.

Thiết Sơn Quỳnh, đệ tử của Mông Sơn Đức Di, kể lại như sau:

“Tôi năm 13 tuổi thì có biết ít nhiều về Phật pháp ; năm 18 tuổi xuất gia và 20 tuổi thọ giới làm tăng. Trước tiên, tôi đến Thạch Sư, ở đây tôi được biết Tường am chủ thường lúc nào cũng quán chiếu mũi và nhờ thế giữ tâm mình trong suốt. Sau này, một vị sư tăng từ Tuyết Nham đến có mang theo “Tọa Thiền Châm Khán” của Ngài. Nhờ đó tôi thấy rằng lối thực hành của mình là sai lạc. Rồi tôi đến Tuyết Nham, và theo những lời chỉ dạy của ngài mà chỉ tự mình tu tập về chữ Vô. Đến đêm thứ tư, mồ hôi tháo cùng mình, nhưng tâm sáng lóng mình mãi. Trong khi ở Tăng đường,

tôi không hề nói chuyện với ai, chỉ chuyên tâm tọa Thiền.

“Sau đó tôi đến kiểm ngai Cao Phong Diệu, ngài nói với tôi rằng : “Đừng để công phu gián đoạn suốt cả ngày đêm sáu thời. Hãy thức dậy lúc canh tư và tham cứu công án ngay để cho nó luôn luôn hiện tiền. Lúc nào mệt và buồn ngủ, hãy đứng dậy đi kinh hành nhưng lòng vẫn không rời công án. Dù ăn uống hay làm các công việc trong chùa, đừng bao giờ xao lãng công án. Công phu ngày đêm như vậy, cho đến lúc nhồi thành một khối và chắc chắn tâm trí sẽ phát huệ”. Tôi liền y theo lời khuyên này mà tu tập, quả nhiên cuối cùng đến chỗ nhồi thành một khối.

“Ngày 20 tháng 3, Tuyết Nham giảng cho nghe một bài pháp như vậy :

“Chư huynh đệ ! Nếu cảm thấy ngủ gật quá nhiều vì ngồi lâu trên bồ đoàn, hãy bước xuống đất đi một vòng quanh Thiền đường, lấy nước lạnh xúc miệng và rửa mặt ; sau đó ngồi trở lại trên bồ đoàn. Giữ xương sống thẳng đứng như dốc thẳm cao chót vót, dồn hết công lực vào công án. Nếu cứ tiếp tục như thế trong bảy ngày, ta đoán chắc rằng sẽ được tỏ ngộ, vì điều này đã xảy ra cho ta bốn mươi năm về trước”.

“Tôi y lời khuyên bảo này và thấy công phu sáng láng và mạnh mẽ khác thường. Ngày thứ hai, tôi không còn khép mắt được nữa, dù muốn ; ngày thứ ba, nghe như mình đi giữa hư không ; ngày thứ tư, không còn bận tới hết thấy công việc thế gian nữa. Đêm ấy, tôi đứng tựa lan can một lúc, và khi kiểm điểm thì thấy rằng cõi lòng hoàn toàn trống rỗng, duy chỉ có công án là hiện tiền. Tôi trở vào và ngồi lại trên bồ đoàn, chợt nghe toàn thân từ đầu đến chân vỡ lở như một cái sọ người ; y như được kéo ra khỏi hố sâu muôn trượng đưa lên đến hư không. Niềm vui vô hạn biết bao !

“Tôi trình bày kinh nghiệm này với Tuyết Nham, nhưng

chẳng được ngài ấn khả trọn vẹn. Ngài dạy tôi tiếp tục công phu như trước. Khi tôi xin ngài chỉ dạy thêm, một trong những điều ngài bảo cho tôi là:

紹隆佛祖向上事

Thieu long Phật tổ hướng thượng sự

腦後依前欠一鎚

Não hậu y tiền khiếm nhất chùy

Nếu thực tình muốn đạt đến đạo lý cao siêu của Phật tổ, trong óc não vẫn còn thiếu một cái, cái đó là một cái chày quyết liệt. Hãy tự nhủ : “Bồi đâu tôi vẫn thiếu một chày ?” Tôi không thể tin những lời của ngài được, dù vậy, vẫn có một cái bóng nghi ngờ lẫn lẫn quán trong tâm. Rồi tôi thản nhiên tiếp tục tọa thiền mỗi ngày như trước, trong chừng chín tháng nữa.

“Một hôm, nhưc đầu và đang chưng thuốc thì một thầy tăng tên là Giác Mũi đỏ (1) hỏi tôi làm sao hiểu được chuyện Thái tử Na Tra (lóc thịt) ? (2).

“Nghe hỏi thế, tôi nhớ lại là đã từng được thầy trì khách tên là Ngô hỏi chuyện ấy mà không thể trả lời nổi. Nhớ lại như vậy, tức thì phá vỡ được chỗ ngờ.

“Về sau, sau khi Tuyết Nham qua đời, tôi đến Mông Sơn, ngài hỏi : “Công phu tham thiền đến chỗ nào thì thấy là cùng tốt ?” Tôi chẳng biết ăn nói làm sao ; Sơn bèn dạy tôi hãy tự tu tập định lực để cho bụi bặm của cõi đời hoàn toàn không dấy lên được. Nhưng mỗi khi tôi bước vào thất của

(1) 覺赤鼻 Giác Xích Tỉ (G.D.)

(2) “Thái tử Na Tra chẻ xương trả lại cha, lóc thịt trả lại mẹ rồi vận thần thông hiển hiện bán lại thân mà thuyết Pháp, cho cha mẹ được lợi ích”. Đây là một trong những công án lừng danh. Ý là khiến cho người học tham vấn cái “bán lại thân” tức bỏ mọi cùm xích của nó, vật lý, tâm lý, tinh thần.

ngài và cố nói một lời thì ngài nhắc ngay : “Thiếu một cái”. Một hôm, tôi bắt đầu tọa thiền từ giữa chiều và tiếp tục cho đến giữa mai, nhờ năng lực tràn đầy của định, tôi đạt đến trạng thái u vi màu nhiệm, lúc bước ra, tôi gặp ngài và kể lại cho ngài nghe. Ngài liền hỏi : “Bản lai diện mục của ông là gì ?”. Vừa muốn nói, ngài đóng cửa ngay mặt.

“Từ đó, tôi gắng sức tọa thiền, một ngày một tiến, và có thể chứng nghiệm nhiều trạng thái màu nhiệm của tâm. Dù tôi phải chứng kiến ngài Tuyết Nham mất đi quá sớm, trước khi thâm nhập những vi tế của Thiền, nhưng may thay nhờ sự hướng dẫn của bốn sư hiện thời mà được bước sâu vào chỗ chứng ngộ. Sự thực, khi một người hăng hái và khá kiên quyết, những chứng đắc sẽ đến rất thường và mỗi bước sẽ là một lần lột vỏ.

“Một hôm, nhân nhìn vào bài “Tín Tâm minh” của Tam Tổ Đạo Tín, tôi đọc thấy câu : 歸根得旨隨照失宗 “*Qui căn đắc chí, tùy chiếu thất tông*”. Trở về cội thì được ý chỉ, chỉ theo bên ngoài thì mất bản tông ; thế là thêm một lần lột vỏ nữa. Ngài Mông Sơn bảo : “Tham thiền cũng như mài dũa một hạt châu ; càng dũa càng sáng, càng sáng thì càng dũa và càng lột những lớp vỏ bên ngoài ; đời này đáng giá hơn một hạt châu”.

“Nhưng, hễ khi tôi muốn thốt lên lời ngài lại nói ngay : “Còn thiếu”. Một hôm đang trầm sâu trong thiền định, chợt đụng đến chữ “còn thiếu” này. Tất cả những triền phược xưa kia trói buộc thân tâm tôi, tức thì tiêu tan hết suốt từng khúc xương và tủy ; giống như thấy mặt trời chói lọi xuyên qua những đám mây tuyết đọng và bùng sáng. Tôi không kềm chế được, nên nhảy ngay xuống thiền sàng và chạy đến Mông Sơn, nắm lấy ngài kêu lên : “Nào, tôi thiếu cái gì nào ?” Ngài tát tôi ba cái, tôi cung kính lạy dài. Ngài bảo : “Này Thiết Sơn, bao nhiêu năm gắng sức chỉ vì cái đó,

đến nay mới hiểu được”.

Hương Sơn Vô Văn Thông, kế thừa Thiết Sơn Quỳnh và sau đây là kinh nghiệm của ngài :

“Ban đầu, tôi đến kiếm Độc Ông hòa thượng để học Thiền, ngài dạy tôi tham cứu : 不是心不是佛不是物 (Bất thị tâm, bất thị Phật, bất thị vật) “*không phải tâm, không phải Phật, không phải vật*”. Sau chúng tôi lập thành một nhóm sáu người gồm Vân Phong, Nguyệt Sơn..., khuyến khích nhau tập Thiền. Kế đến tôi yết kiến ngài Giáo Vô Năng, ngài dạy chữ Vô. Kế nữa, tôi đến Trường lô kết bạn để dốc chí lẫn nhau. Tình cờ gặp sư huynh Hoài Thượng Kinh, sư hỏi : “Sau nhiều năm học hỏi, ông hiểu Thiền như thế nào ?” Tôi đáp : “Ngày ngày một niệm không móng khởi” Kinh lại hỏi “Từ đâu ông có ý này ?” Tôi như tưởng hiểu mà chẳng dám trả lời chút nào. Thấy tôi không thấu suốt chỗ ách yếu, Kinh bảo tôi rằng định thì đứng mà động thì hồng. Tôi ngạc nhiên và xin thầy chỉ dạy phải tu tập như thế nào để thấu triệt được chỗ ách yếu. Kinh bảo : “Ông có nghe Xuyên Lão nói không. 要知端的意, 北斗面南看 Yếu tri đoạn đích ý, Bắc đầu nhìn sang Nam”. Nói xong, liền bỏ đi.

“Được hỏi thế, tôi chẳng biết nói sao. Dù đi hay ngồi tâm tôi chẳng chịu ở yên một chỗ, và trong những ngày tiếp theo chữ vô đã rơi rụng mất mà lòng không ngớt quay theo câu “Yếu tri đoạn đích ý, Bắc đầu diện nam khan”. Một hôm, nhân ngồi cùng chúng tăng trên một khúc cây trong liêu cạo đầu, nghi tình cứ bám riết, thời gian trôi qua mà không hay, khoảng chừng bữa ăn, chợt thấy tâm mình rỗng rang, trong sáng nhẹ nhàng. Nghe như trọn cả tâm tinh đổ vỡ và lột bỏ hết những lớp vỏ bao ngoài ; tất cả thế giới thiên sai vạn biệt, hữu tình và vô tình trước mắt tôi thấy đều tan biến thành một khoảng trống mênh mông.

“Sau một phút tỉnh lại, mồ hôi thảo đầm cùng mình, giờ mới hiểu thế nào là “Bắc đầu diện nam khan”. Gặp thấy Kinh, thầy hỏi “Ai đến đây?”. Tôi đáp : “Chẳng phải ta chẳng phải người”. Thầy bảo : “Chẳng ta chẳng người, thế là cái gì?”. Tôi đáp : “Đôi thì ăn mệt thì ngủ”. Kinh bèn bảo tôi hãy làm một bài tụng, tôi y lời chẳng chút chần chờ. Nhưng vẫn còn có chỗ chung quyết ám ảnh mà tôi chưa nắm lấy được.

“Về sau, tôi đến núi Hương Nham, ở đây qua một mùa hạ. Muối mòng thật khủng khiếp, chẳng thể đặt tay xuống cho được. Rồi nghĩ đến cố nhân đã quên mình vì Chánh pháp, tại sao ta lại để cho muối quấy rầy ? Tôi quyết tâm không lý đến chúng nữa. Ngậm chặt răng, nắm chặt tay, để khởi chữ vô hiện tiền và quyết sống chết với muối mòng. Do quyết chí chịu đựng như thế, bất giác thân tâm trở nên vắng lặng, tuồng như cả một tòa nhà sụp đổ bốn vách để tôi trơ rả giữa khoảng không bất tận, không thể lấy thí dụ trần gian mà nói ra chứng nghiệm này được. Tôi ngồi mãi từ giờ thìn đến giờ mùi. Giờ nhận ra rằng Phật pháp hoàn toàn chân chính, chỉ do tự tín chưa đủ vươn tới nên đôi khi nghĩ tưởng Phật pháp dối người.

“Tuy kiến giải về Thiền đã rõ ràng và đầy đủ, nhưng vọng tâm vẫn còn ẩn kín sâu xa chưa hoàn toàn dứt sạch : thế rồi tôi lại lánh vào núi trong sáu năm ở Quảng Châu, sáu năm nữa ở Lục An và sau hết lại ba năm ở Quảng Châu, bấy giờ được thánh thời trọn vẹn”.

12. TÂM QUAN TRỌNG VÀ VAI TRÒ CỦA NGHI TÌNH

Như đã nói, sự chuẩn bị của Thiền giả trước khi hạ thủ thực tập công án là :

1. Đánh thức một khát vọng nhiệt thành mong thoát khỏi triền phược của nghiệp (karma), khỏi nỗi khổ của sống và chết ;

2. Nhận thức rằng cứu cánh cuộc đời của một Phật tử là đạt đến giác ngộ, thành thực trạng thái tâm thức gọi là ngộ (satori) ;

3. Nhận thức rằng những nỗ lực của trí thức chẳng ích gì cho cứu cánh này, mà phải giải quyết vấn đề tối hậu của kiếp sống bằng một phương thế sống động nhất ;

4. Tin tưởng rằng chứng ngộ chính là đánh thức Phật tính (Buddhata) đang bị vùi sâu trong mọi tâm ;

5. Có một nghị tình mãnh liệt luôn luôn thúc dục hãy tự mình đối diện với Phật tính. Nếu không có năm điều dự bị trên đây, đừng mong thành tựu viên mãn sự tu tập công án.

Ngay dù đã đầy đủ những đặc tính như thế trong tâm, chưa chắc đã tin rằng công án là phương tiện hữu hiệu nhất để đạt mục đích. Có thể pháp môn của Chân ngôn, Thiên thai, hay pháp Niệm Phật của Tịnh độ tông, phép đề mục (1) của Nhật liên tông, những pháp này hấp dẫn hơn. Căn cứ theo đây có thể xác định khi chất tôn giáo trong mình, do tiền nghiệp mà ra. Trong trường hợp này, khó mà trở thành một môn đệ Thiên thực thụ, và sự giải thoát phải noi theo đường lối khác mà nên.

Ngay trong các môn đệ Thiên vẫn còn một số không tin ở công án, chỉ coi đó như một thứ bày đặt giả tạm ; thực tình, còn hơn thế nữa, họ tuyên bố rằng ngay cả ngộ (satori) cũng là một thứ thêm thắt chẳng dính dáng gì đến bản hệ

(1) Daimoku 題目, cũng gọi là gendai 玄題 (huyền đề) ; chỉ cho đề mục kinh Pháp hoa. Phái Nhật liên Nhật Bản cho rằng tụng đề mục của kinh này sẽ có được nhiều phước báo. (D.G.)

của Thiền. Hầu hết những tín đồ của phái Thiền Tào động ở Nhật đều thuộc hạng người phủ nhận công án này. Sự bất đồng quan điểm đối với hiệu quả của thực tập công án và kinh nghiệm chứng ngộ (satori) chắc chắn do những dị biệt về giải thích có tính cách triết lý được đề ra cho Thiền bởi các môn đệ của Tào động và Lâm Tế. Còn như xét về khía cạnh thực hành của Thiền, cả Tào Động và Lâm Tế đều là hậu duệ của Bồ Đề Đạt Ma và Huệ Năng.

Dù vậy, người ta phải tin tưởng ở công án ; nếu muốn có một đường lối hành trì và được nó đánh thức dậy mà chứng ngộ (satori). Bây giờ, vấn đề là : Làm sao để đẩy công án – ít ra là công án đầu tiên – vào bình diện tâm thức khiến nó chiếm ngay trung tâm, một khi người ta dốc chí giải quyết ý nghĩa của nó ? Dĩ nhiên đây chẳng có nội hàm luận lý, vì mục đích diễn tả của nó là bẻ gãy mọi đường lối suy luận và nghĩ tưởng. Thí dụ, khi một hành giả Thiền được dạy cho chữ vô, y sẽ phải làm sao với chữ này ? Dĩ nhiên y chẳng suy nghĩ về nó, vì lối tư duy hợp lý chẳng làm gì được. Vô không đề ra một ý nghĩ nào hết, bởi vì không thể tư duy về nó liên hệ với con chó, cả đến Phật tính cũng không ; nó là vô, chỉ có thế. Công án không chối, không nhận có Phật tính nơi con chó, dù Triệu Châu dùng Vô khi được hỏi về Phật tính. Khi chữ vô được đặt thành công án cho kẻ sơ học, nó đứng đấy một mình ; và chính cái đó, ngay từ khởi thủy, các thiền sư thường cần dùng đến như một thứ điểm nhấn.

Với “cây bách” cũng vậy. Nó chỉ là “cây bách” chẳng có tương quan luận lý nào với câu hỏi : “Sơ Tổ sang Tàu có ý gì ?”. Nó chẳng nói gì đến cái quan điểm phiếm thần về hiện hữu, mà đôi khi người ta coi đó là thế giới quan của những người theo đạo Phật. Chính ở đây, chúng ta phải có thái độ tâm lý nào đối với công án một khi nó được mang đến cho ta như là chìa khóa mở vào các bí mật của Thiền ?

Thông thường, chữ Hán được dùng để mô tả thái độ tâm lý đối với công án là : *đề khởi* 提起, *đề tư* 提斯, *đề điểm* 提點, *đề chuyết* 提掇 có nghĩa : “nêu ra” “nêu cao”, “dựng lên” ; *khán* 看 “nhìn” ; “xem”, “để trước mắt” ; *tham* 參, “chú tâm đến”, “xét kỹ đến” ; *tham cứu* 參究 hay *đề cứu* 提參 ; *công phu* 工夫, *giải* 解. Tất cả những chữ này đều chỉ cho cái ý “giữ một công án luôn luôn hiện tiền trước con mắt của tâm để tận lực tìm một lối dẫn vào những bí mật của nó”.

Cả hai tiến trình này, kiên trì và cân cầu, phải được coi là một ; bởi vì chủ đích độc nhất khi kiên trì một công án trong tâm là để thấu suốt ý nghĩa của nó. Do tiến trình này, ý nghĩa được săn đuổi một cách khách quan trong chữ VÔ, “cây bách”, hay “ba cân gai” được bùng nổ, không phải từ chính nơi công án, mà từ trong tâm của hành giả. Đây là lúc công án hoàn toàn trở nên làm một với cái tâm thám sát cân cầu, và ý nghĩa được dẫn khởi do sự đồng nhất hóa này.

Như thế, đây không hẳn quả quyết rằng cái được lý giải là công án, bởi vì lúc lý giải thì không có công án nào tách rời khỏi tâm. Cũng không thể quả quyết rằng chính tâm tự lý giải chính nó, bởi vì lý giải là một phản tỉnh, một dư ba ; tâm là sự tái tạo của lý giải. Ở đây không còn có phán đoán, không còn có chủ từ, thuật từ : đơn giản, chỉ có lời thốt lên “à !”. Những từ ngữ Hán được dùng ở đây là : *Hô Địa Nhất Hạ* hay *Bán Địa Nhất Pháp*, nghĩa là : “hét vang lên một tiếng”. Thời cơ thì được gọi là : “Xé túi”, “vỡ thuyền”, “chợt nổ”, “chợt vỡ”, “tre khuê”, “hư không sụp đổ”.

Chữ “định” được dùng rất nhiều cho sự tu tập công án ; nhưng, thực sự định không phải là điểm chính, dù đó là một hậu quả tất nhiên. Điều trọng yếu nhất trong sự thực tập này là ý chí quyết sấn vào ý nghĩa – ở đây không diễn tả chính xác lắm – của công án. Khi ý chí hay nghi tình mạnh và hoạt động bền bỉ, cần phải giữ công án không gián đoạn

trước mắt, và tất cả những tư tưởng khác, chúng rất yếu ớt, dĩ nhiên được quét ra khỏi môi trường của tâm thức. Sự chuyên nhất và thải loại này là một thủ thuật tạm thời, bởi có tính cách ngẫu nhiên. Đây là chỗ phân biệt công án với định, và kể cả với hình thức Dhyana của Ấn, tức tư duy, thoát hóa, diệt tướng.

Ở đây có thể phân biệt có hai hình thức định (tập trung), một là được tạo ra gần như máy móc, và một nữa là kết quả tất nhiên (mặc dù ngẫu nhiên trong tự tính) do sự tăng cường của nghi tình. Khi định kèm theo sự hợp nhất, được thành tựu bằng cách nào đó, nhất định nó sẽ chấm dứt trong sự bùng vỡ chung quyết của chứng ngộ. Nhưng Thiền chân thực thì luôn luôn đòi hỏi phải có một nghi tình, như sẽ thấy trong các trích dẫn dưới đây.

Đại Huệ, một trong những biện giả đầu tiên của công án, luôn luôn nhấn mạnh về điểm này ; bởi vì chúng ta thấy nó được nhắc đến khắp nơi trong các bài pháp của ngài, được gọi là *Đại Huệ Phổ Thuyết*. Hãy nhận xét những câu nói như : “Nhặt ra cái điểm suốt đời nghi ngờ và đặt nó ngay trước mặt”. “Đó là Thánh hay phàm ? Hữu hay vô ? Hãy đẩy câu hỏi đó đến cùng. Đừng sợ rơi vào cái không : hãy tìm xem cái gì nuôi dưỡng nỗi sợ hãi này. Đó là cái không, hay không phải ?”

Đại Huệ không bao giờ khuyên chúng ta chỉ việc đề khởi công án hiện tiền ; trái lại, ngài bảo chúng ta hãy đặt nó vào ngay trong tâm bằng tất cả sức mạnh của nghi tình. Một khi công án được chi trì bởi một tinh thần như thế, ngài nói, nó “giống như một ngọn lửa cháy lớn đốt cháy tất cả những con sâu hỉ luận đang xâm tới.” Nếu không có sự phấn khích nghi tình mang màu sắc triết lý này, chẳng công án nào có thể đứng vững trước tâm thức. Vì vậy, lời nói thông thường của các Thiền sư là cho rằng : “Trong sự tham thiền, điều trọng

yếu nhất là giữ vững nghị tình ; nghị tình càng mạnh, ngộ càng lớn, quả thực, chẳng bao giờ có ngộ mà không có nghị, vậy, hãy bắt đầu bằng cách dọ hỏi vào ý nghĩa của công án”.

Theo **Cao Phong Nguyên Diệu** (1238-1295) chúng ta được biết như vậy :

“Công án tôi thường đặt cho các môn nhân là : *“Vạn pháp quy Nhất, Nhất quy hà xứ ?”* Tôi khuyên họ hãy tham cứu câu này. Tham cứu câu ấy tức là đánh thức một mối nghị tình lớn đối với ý nghĩa cứu cánh của công án. Vạn pháp thiên sai vạn biệt được quy về Một, nhưng rồi Một trở về đâu ? Tôi bảo họ, hãy đem hết sức mạnh bình sinh mà đeo mối nghị tình này, đừng lúc nào xao lãng. Dù đi, đứng, nằm, ngồi hay làm các công việc, đừng để thời giờ luống trôi qua. Rồi ra cái Một trở về đâu ? Hãy cố mà tìm một câu trả lời chính xác cho câu hỏi này. Đừng buông trôi mình trong cái vô sự ; đừng luyện tập tưởng tượng phiêu du, mà hãy cố thực hiện cho được cái trạng thái toàn nhất viên mãn bằng cách đẩy nghị tình lướt tới, bền bỉ và không hờ. Rồi các người sẽ thấy mình như một kẻ bình ngất, chẳng còn muốn ăn uống gì nữa. Lại như một thằng khờ, không hiểu cái gì ra cái gì hết. Khi công phu đến đây, giờ là lúc tâm hoa của các người bùng nở.

Cổ Âm Tịnh Cẩm thiền sư, khoảng cuối thế kỷ XV, nói về sự tu tập công án như vậy :

“Công phu có thể được thực hành tốt đẹp nhất là ở nơi không có tiếng động và tạp loạn : hãy dứt bỏ tất cả những điều kiện quấy nhiễu, hãy dừng lại suy tư và nghĩ tưởng, để hết tâm trí vào việc tiến hành công án, đừng bao giờ buông thả nó ra khỏi trung tâm của thức, dù khi đi đứng hay nằm ngồi vẫn vậy. Đừng bao giờ quan tâm đến việc mình đang ở trong cảnh ngộ nào, dù khi xứng lòng hay trái ý, mà luôn

luôn hãy cố giữ lấy công án trong lòng, phản quan tự chiếu, và tự hỏi ai là kẻ đang theo đuổi công án chẳng biết mệt thế, và tự hỏi như vậy không ngớt.

“Cứ tiến hành như thế, hết sức là hăng hái, nghi chính kẻ đang nghi, chắc chắn sẽ đến lúc không còn nghi vào đâu được nữa, tưởng như các người đã đi đến chính tận nguồn của dòng suối và thấy mình đang bị những ngọn núi vây hãm chung quanh. Đây là lúc gốc cây cùng với sắn bìm chẳng chịt gãy đổ, tức là khi sự phân biệt chủ khách hoàn toàn bị xáo trộn, khi kẻ bị nghi và cái bị nghi hòa hợp thành một khối duy nhất. Một khi thức tỉnh từ sự hợp nhất này, cái ngộ lớn hiện đến, mang sự thanh bình cho nghi tình và tham cứu của các người”.

Thiền kỳ Thụy (1) hòa thượng thị chúng :

“Hãy gột sạch khỏi tâm tất cả khôn ngoan lừa lọc, dứt mình ra khỏi tham sân do chấp ngã, và đừng để những mối nghi phân hại quấy phá, để cho tâm thức được lau chùi sạch sẽ. Khi đã thanh lọc được như vậy rồi, hãy để khởi công án trước tâm : “Vạn pháp quy nhất, nhất quy hà xứ ?”

“Hãy nghiền ngẫm vấn đề này từ thủy chí chung, hoặc bằng nhiều nghi vấn, hoặc đơn độc một suy nghĩ, hoặc chỉ nghiền ngẫm cái Một ở nơi đâu. Bất cứ bằng cách nào cứ để cho hết thấy đầu mối của các câu hỏi ghi đậm trên ý thức của các người khiến cho nó trở thành cái độc nhất là cái đích chú tâm. Nếu các người để phân biệt lý luận xen vào chuỗi dây liên tục bền bỉ của những nghi tình, kết quả sẽ làm sụp đổ hết cả công trình tu tập.

“Một khi các người chẳng được công án trước tâm, chẳng

(1) Chu Hoàng, Hoàng Minh danh tạng tập lược.

có cơ duyên nào để chứng ngộ hết. Muốn chứng ngộ mà không có công án, chẳng khác nào nấu cát mà mong thành cơm.

“Cái cốt yếu bậc nhất là khơi dậy cái đại nghi và gắng thấy rằng rồi cái Một quy về đâu. Lúc nghi tình được giữ linh hoạt liên tục khiến cho những giải đãi, hôn trầm, tán loạn không còn cơ hội móng khởi ; không cần tìm kiếm ráo riết, rồi thời cơ cũng sẽ đến, đây là lúc tâm hoàn toàn nhập định. Thế là dù đi hay đứng, nằm hay ngồi mà không phải để ý hấn vào những việc đang làm ấy, cũng không hay biết mình đang ở đâu, Đông hay Tây, Nam hay Bắc ; quên luôn cả lục tình ; ngày đêm như nhau cả. Nhưng đây chỉ mới nửa đường của ngộ, nhất định chưa phải ngộ hoàn toàn. Các người cần phải nỗ lực kỳ cùng và quyết liệt để xuyên qua đây, một trạng thái siêu thoát nơi đó hư không sẽ bị đập vỡ thành từng mảnh và vạn hữu đều được quy về cái bình đẳng toàn diện. Đây lại như mặt trời lộ dạng khỏi mây mù, thì các pháp thế gian hay xuất thế gian đều hiện ra rõ rệt”.

Sở Sơn Thiệu Kỳ Thiền Sư :

“Người sơ cơ cần nhất là phải có một vật để mà nắm vào Thiền ; và vì thế họ được dạy cho pháp môn niệm Phật. Phật tức Tâm. Tâm tức Phật. Tâm và Phật từ đâu mà có ? Có từ tâm. Tâm ấy không phải là tâm, không phải Phật, không phải vật. Vậy, là cái gì ?

“Muốn thấy ra, hãy vứt bỏ đi tất cả những cái đã tích chứa do học tập, tri thức, kiến giải ; hãy chỉ hoàn toàn chuyên chú vào một câu hỏi : “Ai đang niệm Phật ?” Hãy để cho nghi tình này nghi đến cực độ ; đừng say sưa theo những nghi tưởng mê lầm ; đừng để cho những ý tưởng phân biệt cùng khởi lên. Một khi công phu bền bỉ, liên tục không gián đoạn, thì Thiền định (Dhyana) của các người tất nhiên sẽ

được thuần thực, và nghi tình của các người nhất định bùng vỡ dư dội. Rồi các người sẽ thấy rằng Niết ban (Nirvana) và sinh tử (Samsara), cõi tịnh độ và cõi uế trước, chỉ là hí luận, và ngay từ đầu chẳng cần gì giải thích hay bình chú, và thêm nữa, Tâm không thuộc cảnh giới tâm ý thức, do đó là **BẤT KHẢ ĐẮC** (anapalabdha)."

Độc phong Bản Thiện (1), hậu bán thế kỷ XV, hay bình vực quyết liệt sự trỗi dậy của nghi tình như đoạn văn sau đây nói :

"Nếu các người muốn thoát khỏi vòng sống chết, trước tiên phải phát khởi cái tâm đại tin và thiết lập những đại nguyện. Hãy phát thệ như vậy : "Bao lâu chưa giải quyết được công án hiện tiền này, bao lâu chưa thấy được bản lai diện mục này, bao lâu chưa đoạn trừ những vi tế hiện hành của luân hồi sinh tử, tôi kiên quyết giữ vững tâm không lìa

(1) Tu-fêng Chí-Shan. (*Ngũ đẳng nghiêm thống và Ngũ đẳng toàn thơ* ghi là Thiên Chân Độc Phong Chí Thiện D.G.)

Bài kệ ngộ đạo được chép trong *Tiểu truyện các Thiền sư danh tiếng đời mình* của Chu Hoàng như sau :

沉沉寂寂絕施為
觸著無端吼似雷
動地一聲消息盡
觸體粉碎夢初回

Trầm trầm tịch tịch tuyệt thí vì
Xúc trước vô đoan hống tợ lôi
Động địa nhất thanh tiêu tức tận
Xúc lư phần toái mộng sơ hồi

Chìm chìm vắng vắng tuyệt không chi
Chạm đến không đâu tợ sấm kia
Ầm ầm dậy đất vắng tiếng hết
Thịt xương nát bấy, mộng vừa đi

bỏ cái công án phải giải quyết này, không xa lánh các minh sư chân chính, và không làm kẻ mê theo danh vọng và tài lợi ; nếu tôi tự ý ruồng bỏ những lời phát thệ này thì phải chịu rơi vào ác đạo”. Lập thệ rồi, hãy bền sức mà cảnh tỉnh tâm mình, nhiên hậu mới xứng đáng một người lãnh thọ công án.

“Lúc các ngài được dạy cho khán nghĩa của chữ VÔ, việc làm cốt yếu ở đây là cứ để cho tâm của mình tập trung trên cái “cớ tại sao”. Phật tính không có nơi con chó. Rồi khi công án bắt sang cái Một của vạn pháp, hãy để cho tâm mình dính chặt trên cái “nơi đâu” của cái Một này. Khi các ngài được dạy cho đặt nghi tình vào cái nghĩa của niệm Phật, hãy cứ tự nhiên mà chú tâm ngay trên chỗ “ai” niệm Phật. Thế rồi, do hồi quang phản chiếu, các ngài cứ tận lực bước sâu vào nghi tình. Nếu như các người cảm thấy mình chẳng còn hơi sức nào nữa mà thực tập, hãy lấy lại công án suốt một mạch từ đầu đến cuối. Nhờ theo đuổi công án có trật tự như thế, các người sẽ dụng được nghi tình của mình hướng đến chung cục của nó. Khi nghi tình ấy được giữ linh hoạt, không gián đoạn và trung thật nhất, sẽ đến lúc các người cất một bước nhảy vào trời rộng mà không hay biết. Sau khi kinh nghiệm như thế, các ngài hãy trở lại kiểm tôi và sẽ thấy tôi phân phát mấy cái hèo ra sao ?”.

Không Cốc Long (1) hình như tán thưởng phép niệm Phật và công án, nhưng khi khuyên dạy các môn đệ tự thực tập công án, ngài coi nghi tình là sức mạnh chống đỡ công án. Bởi ngài nói rằng công án phải được mặc mặc tham cứu, và rằng chữ VÔ phải được làm sáng tỏ (minh) bằng đợi chờ trong cuồng nộ (phấn phấn dạng) ; rằng, Thiên giả đừng mang vào mình cái tư tưởng này : “Tâm này còn tạo tác khi

(1) *Hoàng Minh...* của Chu Hoàng.

thân này còn tồn tại trong hiện hữu như huyền của nó, nhưng nó sẽ an trú nơi đâu khi xác chết này ra tro bụi ?". Để thấy cái Một của vạn pháp rốt ráo nằm ở đâu, người học phải phản quan tự chiếu và đặt nghi tình vào vấn đề để quyết định nơi chốn của nó là đâu. (1)

Tất cả các Thiền sư kể trên thuộc cuối đời Nguyên và đầu đời Minh, khi hệ thống công án trở thành một phương pháp rất vững chãi trong việc chứng Thiền, tùy theo sự duy trì một nghi tình mãnh liệt đối với ý nghĩa của công án hay chính cái tâm tình nghi vấn như thế. Không phải chỉ giữ vững công án trong lòng, ngưng tụ tất cả năng lực tinh thần vào đó giống như một thứ nam châm ; sự duy trì phải được thực hiện và nuôi dưỡng bằng một tiềm lực mạnh của năng lực tâm linh, và nếu không tựa vào đó thì sự duy trì công án trở thành máy móc và Thiền mất hẳn sinh lực sáng tạo của nó.

Chúng ta có thể hỏi : Tại sao phương pháp có tính cách máy móc lại cũng không hoàn toàn phù hợp với tinh thần của Thiền ? Tại sao phương pháp nghi vấn được tán thành ? Tại sao cần phải giữ vững nghi tình trong suốt sự thực tập công án ? Có tương quan nào với chính bản tính của chứng ngộ khởi lên từ công án ? Lý do tại sao các Thiền sư hoàn toàn chú trọng đến tính cách trọng yếu của nghi tình, theo tôi, là do bởi do sự kiện rằng lối thực tập công án trước tiên là cốt để tái tạo ý thức Thiền, cái ý thức đã phát khởi một cách tự nhiên trong lòng của các Thiền giả sơ khai. Những

(1) Chu Hoàng bình về quan điểm của Không Cốc Long đối với pháp môn Niệm Phật : Khi nói về pháp môn Niệm Phật, Long không chú trọng lắm việc ấp ủ nghi tình thường được thi hành vào thời bấy giờ. Vì một trong những bức thư của sư, có nói rằng, theo Ưu Đàm cần phải đặt câu hỏi "ai" đang Niệm Phật, hình thức nghi tình niệm Phật này không tuyệt đối cần thiết, bởi vì chỉ hành trì trong tâm trạng bình thường là đủ.

vị này, trước khi hạ thủ tập Thiền, chắc chắn họ đã từng là những người thông hiểu triết lý của đạo Phật ; quả thực, họ rất thông hiểu đến độ hết cả hai lòng ; vì họ nhận ra rằng trong các học thuyết này chẳng có gì sâu sắc ngoài phân tích và liễu biệt. Cái ước vọng xuyên thủng bức màn vẫn còn mãnh liệt trong lòng họ.

Tâm, Phật tính hay vô thức là gì mà lúc nào cũng bị che giấu sau những thiên sai vạn biệt, mà chúng ta cảm thấy nó ở ngay trong lòng mình ? Họ muốn nắm ngay nó, thấy thẳng nó như các đức Phật quá khứ đã từng làm. Được thôi thúc bởi khát vọng hiểu biết này, cái nghi tình ấy, họ quay nhìn lại trong mình rất hăng hái, rất bền bỉ, để cho cánh cửa rồi được mở ra và họ thấu hiểu. Cái sự tình gõ cửa liên hồi như vậy là điều kiện tiên quyết, lúc nào nó cũng có vẻ sờ sờ ra đây và chấm dứt khi ý thức Thiền của họ được chín mùi.

Chủ đích của tập Thiền là dẫn đến tâm trạng căng thẳng này, trong một chiều hướng giả tạm, bởi vì các Thiền sư không chờ đợi một thiên tài Thiền học thoát nhiên trời dấy, trời dấy một cách lẻ loi, (1) giữa những huynh đệ căn khí tâm linh kém cỏi. Trừ phi bản tính thượng lưu của Thiền được hạ xuống một chút để cho cả đến hạng người căn tính tầm thường cũng có thể sống cuộc đời của một Thiền sư, nếu không, Thiền tự nó có lẽ biến mất nhanh chóng khỏi mảnh đất mà Bồ Đề Đạt Ma và các đồ đệ của ngài đã khổ công gây dựng gốc rễ sâu xa của nó.

Trong một bài pháp, Bảo Ninh Nhân Lung (1) nói : “Vác

(1) Không Cốc Long nói : “Ngày xưa, có lẽ có người ngộ mà không cần để khởi công án, nhưng ngày nay ai không tinh tấn thực tập công án thì không thể chứng ngộ”.

(2) Bảo Ninh Nhân Dũng vốn là môn đệ của Dương Kỳ Phương Hội (tịch năm 1046). Trước khi theo Thiền, sư là một đại học giả của triết lý Thiên thai

một cái túi, mang một cái bát, hơn hai mươi năm tôi đã từng vân du khắp xứ và thăm hỏi hàng chục Thiền sư. Nhưng đến giờ tôi chẳng được cái gì gọi là của riêng mình cả. Nếu thật vậy, tôi có thể bảo các ngài rằng tôi không hơn gì một hòn đá tuyệt không tri thức. Và những Thiền sư mà tôi từng thăm viếng này, chính họ cũng chẳng có cái thành tựu đặc biệt nào để có thể giúp ích cho kẻ khác. Từ bao lâu, tôi vẫn giữ cái ngu dốt dày đặc, chẳng hiểu ra cái gì hết, chẳng có tri thức để lãnh hội cái gì cả. Tuy nhiên, tôi lấy thế làm đủ. Bất ngờ ngọn gió nghiệp run rủi tôi đến xứ Giang Nam và được chỉ lối đưa đường đến tọa chủ tại tăng viện khiêm tốn này mà đất dấn kẻ khác, lẫn lộn cùng với nhân gian. Nói với tư cách một người chủ tôi tiếp đón khách thập phương. Có đủ muối, tương, cơm cháo đãi đằng họ sung túc. Bận rộn như thế, thời gian lặng lẽ trôi qua, nhưng đối với đạo lý của nhà Phật thì cả đến bóng dáng cũng chưa từng mộng thấy”.

Nếu tất cả các Thiền sư đều chứng nhận cái quan điểm cao quý này của Phật giáo Thiền tông, ai có thể mãi mãi nối tiếp họ và truyền thừa bất tuyệt kinh nghiệm và giáo thuyết của họ đến hậu lai ?

Thạch điển Pháp Tuân (1170–1244) nói : (1)

tông. Khi sư đến kiếm Tuyết Đậu, một nhân vật lỗi lạc của Vân môn tông, được nhận ngay là có căn khí của Thiền. Để phấn khích, Tuyết Đậu vừa kêu vừa giễu : “Này tòa chủ đảnh dăng !”. Nhân Dũng vì thế mà phấn chí, quyết vượt qua Thiền, vượt Tuyết Đậu. Rồi về sau, sư chứng ngộ như dự đoán của Tuyết Đậu. Sư thường bảo môn nhân : “Này, bây giờ ta đang ở trong địa ngục rút lưỡi !”. Vừa nói, sư vừa làm như lấy tay rút lưỡi và la : “Ồ ! Ồ ! Ngục này dành cho những tên nói dối”. Một lần khác, nhân thấy thấy tăng thị giả đang đốt hương cúng Phật, sửa soạn buổi thuyết pháp thường lệ, sư bảo : “Này chư tăng, ông thị giả của tôi đã thuyết pháp cho rồi đó”, rồi sư rời đám môn nhân, không nói thêm một lời.

(1) Thạch điển Pháp Tuân ngữ lục, quyển II.

祖師門下絕人行

Tổ sư môn hạ tuyệt nhân hành

深峻過於萬仞坑

Thâm hiểm qua ư vạn nhân khanh

垂字不能空費方

Thùy thủ bất năng không phí lực

任黎教堂上緣生

Nhiệm giao đường thượng lục đài sanh

Những người có thể bước theo đường của Tổ tông chúng ta thật hiếm thay !

Nó sâu thẳm mật mù hơn cái hố sâu không đáy ;

Khỏi cần đưa tay giúp đỡ những khách bộ hành

Hãy để cho rong rêu trước sân mọc tình xanh lên.

Cố nhiên cái quan điểm này của Thiền là điều mà chúng ta phải mong đợi nơi một Thiền sư chân chính, nhưng khi rong rêu nơi cửa Thiền chưa từng bị dẫm đạp bởi những bước chân của một chúng sinh nào, Thiền sẽ thành ra cái gì ? Phải làm sao cho con đường khả dĩ đi được, ít ra trong mức độ nào đó ; phải khám phá ra một vài phương tiện giả tạm hầu dễ lôi cuốn những tâm hồn một ngày nào đó trở thành truyền nhân đích thực của Thiền.

Sự phát khởi của lối thực tập công án hoàn toàn là một sự tăng trưởng tự nhiên trong lịch sử của Thiền. Muốn thế, nhiệm vụ của một công án đầu phải là cốt tạo ra, gần như giả trang, cùng một trạng thái ý thức như đã được kinh nghiệm bởi các Thiền sư xưa một cách ngẫu nhiên. Đây là phương tiện đẩy nghi tình vào một điểm tập trung hay “đại nghi”. Nơi công án, không có đầu mối hợp lý để tựa vào bằng trí năng và biện luận, và vì vậy, hành giả sơ cơ phải quay ngược luận lý thành tâm lý, quay ngược lý niệm thành kinh nghiệm cá nhân, quay ngược cái ngoại diện thành nội

thể thâm sâu của chính mình.

Thực tình, công án không coi nhẹ suy lý, nghĩa là không gắng sức khuyất phục nó ; nhưng vì một công án sừng sững trước hành giả như “tuồng sắt núi bạc” chống lại mọi ý hướng suy lý hay suy tưởng, nên chỉ còn có sự lựa chọn là từ bỏ lý luận. Y phải tìm ra một vài phương tiện khác để bước vào. Y không thể dứt bỏ nghi tình của mình, vì chính nhờ đó mà y trở nên quyết tâm quyết chí hơn để xuyên qua bức tường sắt. Một khi công án được trình bày nghiêm chỉnh, nó không không bao giờ làm gục ngã tinh thần này, mà còn tăng cường phấn khích là khác.

Chính bởi nghi tâm đó mà các tín đồ Thiền thuở ban sơ đã không hài lòng với tất cả những giải thích về vạn hữu bằng tri thức, và rồi họ đến kiếm một minh sư, biết rằng mình đang cần gì ở ngài. Nếu không có sự thôi thúc liên hồi từ trong lòng này, có lẽ họ rất bằng lòng với những học thuyết triết lý nghe được từ các kinh luận. Thế là sự thôi thúc từ trong lòng này chưa bao giờ bị bỏ quên ngay dù khi việc thực tập công án xuất hiện để thay thế sự đột khởi của ý thức Thiền. THAM TÌNH hay NGHI TÌNH, một cách nói khác đi của sự thôi thúc này, vì vậy, giờ đây mãi mãi được duy trì trong bước đầu học Thiền. Chỉ thị của Thiền sư : “Hãy nhìn xem người sẽ an nghỉ nơi đâu sau khi chết, sau khi thiêu hóa !” ; hay “Dồn hết tâm lực mà đặt nghi vấn vào trụ xứ cuối cùng, nơi trở về của Nhất thể vạn pháp” ; hay “Phát khởi đại nghi tâm này dao động. bất nhất” ; hay “Hãy nhìn xem tâm tình này là thứ gì, nhìn xem cái ý nghĩa được gán vào đây là gì ; quyết tìm cho ra tất cả những gì được chứa đựng trong đây” ; hay “Hãy hỏi về chính mình, nghi về chính mình, theo dõi chính mình, lục lạo vào trong chính mình, theo dõi chính mình, lục lạo vào trong chính mình, và đừng bao giờ nghe theo người khác bảo nó là gì, đừng giải

thích nó bằng lời”.

Khi một hành giả vật lộn với công án theo kiểu đó, y mãi mãi chăm chú vào tinh thần của Thiền, và công án cũng vậy. Vì đây là một vấn đề linh hoạt chứ không phải chỉ là một thứ chết cứng, nên chứng ngộ kèm theo đó cũng phải là một kinh nghiệm sống động.

Nói theo khía cạnh siêu hình, chúng ta có thể nói rằng cái nghi tình nhất định cần phải có nay được căn cứ trên tin tưởng quyết liệt là thể hiện Phật tính trong từng cá thể. Chính do Phật tính này khiến chúng ta đặt nghi vấn vào căn cơ của cái Một ; nghi tình được giữ vững nơi các tín đồ Thiền không ngoài cái Phật tính tự xác nhận lấy chính nó. Vì thế câu “Tin lớn thì nghi mạnh, nghi mạnh thì ngộ sâu” (1).

Tin và nghi không phải là những từ ngữ mâu thuẫn ; chúng bổ túc và phụ trợ lẫn nhau. Lý do tại sao cổ nhân kiên quyết giữ vững tinh thần đại nghi trong lối thực tập công án bây giờ đã có thể dễ hiểu. Có lẽ họ không chú ý đến cái luận lý lẫn quất sau lối giáo huấn của mình. Sự hiện diện của Phật tính chỉ có thể nhận ra được bởi một hành vi gõ cửa liên hồi và cái gõ này há chẳng phải là dò lối vào ? NGHI, hay NGHI TÌNH trong chữ Hán, ở trường hợp này mà gọi là “tinh thần dò hỏi” thì lại càng thích đáng hơn. Như thế, ĐẠI NGHI sẽ có nghĩa là “sự ngưng chú kịch liệt của tinh thần do cường độ mãnh liệt của tinh thần dò hỏi”.

Một trong những bức thơ, đề cập đến các phước báo của phép Niệm Phật và công án, Bạch Ẩn viết : “Trong việc học (Thiền), cái hệ trọng nhất là cường độ mãnh liệt của nghi tâm. Vì vậy, người ta nói nghi mạnh thì Ngộ lớn, và có một

(1) Trích bởi Phật tích Di am Chân trong *Hội nguyên Tục lược*.

nghe tâm khá mạnh thì chắc chắn được ngộ lớn. Lại nữa, theo Phật Quốc thiên sư, lỗi lầm lớn nhất (với thiên giả) là thiếu một nghi tâm đặt trên công án. Khi nghi tâm của họ lên đến điểm ngưng chú cao chói thì có cơ bùng vỡ. Giả sử có một trăm, và cả đến một nghìn thiên giả như thế, ta đoán chắc mỗi người sẽ đi tới chỗ cứu cánh. Khi thời cơ của đại nghi xuất hiện, họ cảm thấy mình như đang ở giữa hư không, mở rộng cả bốn phương và trải rộng đến vô cùng ; họ không biết mình sống hay chết ; họ cảm thấy trong suốt lạ thường và dứt khỏi mọi uế trước, tựa hồ đang ở trong một cái bồn pha lê, hay hãm mình trong một khối băng cứng mênh mông ; lại y như một người mất hết cảm giác ; ngồi thì quên đứng, mà đi thì quên ngồi.

“Không một tư tưởng, không một xúc cảm nào móng khởi trong tâm, cái tâm giờ đây hoàn toàn độc nhất chuyên vào công án mà thôi. Lúc bấy giờ, đừng sợ hãi, đừng phân biệt, cứ thẳng đương mà tiến tới công án, rồi đột nhiên họ nghiệm thấy như có một sự bùng nổ, tựa hồ cái chậu bằng giá vỡ tan từng mảnh, tựa hồ một cái lؤل ngọc bị lung lay, và biến tượng này được kèm theo một cảm giác hoan lạc bao la chưa từng kinh nghiệm trong suốt bình sinh... Vì vậy, các người nên đặt nghi vấn vào công án. VÔ và nhìn xem có ý gì trong đó. Nếu nghi tâm của các người không hề bị xao lãng, luôn luôn chăm chú trên chữ VÔ, dứt hết mọi ý niệm, xúc cảm và tưởng tượng, chắc chắn các người sẽ đạt đến chỗ hoàn toàn ngưng chú... Đây tất cả là do sự hiện diện của nghi tâm trong các người ; vì nếu không có nghi tâm thì không đi tới chỗ cao tột này, và ta đoán chắc với các người, nghi tâm là đôi cánh mang các người đi đến cùng đích.” (1)

(1) Trích *Viễn la thiên phủ* (Orate-gama, của Bạch Ẩn Huệ Hạc ; sẽ được nhắc đến nhiều lần sau đây.

Một trong những lý do thực tiễn cho biết tại sao các Thiền sư loại bỏ các phương pháp cơ giới duy trì công án không kèm theo nghi tâm là vì tâm trí của người học chỉ tập trung trên văn tự hay âm thanh mà thôi. Tuy nhiên, đây không hẳn là một sự việc hoàn toàn tệ hại, như chúng ta sẽ thấy sau đây, mà chỉ vì, như Bạch Ẩn và các Thiền sư khác chủ trương, chúng ta không thể vững tiến đến chỗ hoàn toàn ngưng chú trước khi chứng ngộ bùng vỡ.

Sự hiện diện của nghi tâm sửa soạn con đường tiến đến chứng ngộ dễ dàng hơn và bảo đảm hơn, bởi lẽ chứng ngộ là những gì mang lại sự thỏa mãn cho nghi tâm, nhưng cái cơ chính là bởi nghi tâm khơi dậy lòng tin vốn dĩ là căn cơ của tự thể chúng ta. Các Thiền sư nói “Có tín thì có nghi”, tức là, ở đâu có tín thì ở đó có nghi tâm, bởi vì nghi ngờ là tin tưởng. Cần phải lưu ý rằng nghi ngờ hay dò hỏi ở Thiền không có nghĩa là phủ nhận hay hoài nghi ; nó chỉ cho cái việc muốn thấy, muốn giao tiếp thẳng với bản thân của sự vật, gác lại tất cả những gì đứng giữa người thấy và vật được thấy. Dù sao, người học cũng chưa có ý niệm nào về vật mà y muốn thấy, nhưng y tin là nó có mặt trong lòng mình. Chỉ bằng mô tả hay giải thích của trí năng thôi, không thỏa mãn y được ; niềm tin của y không nhờ đó mà được ấn chứng. Khát vọng được ấn chứng, để thấy niềm tin của mình được dựng lên một cách kiên cố, tuyệt đối, như trong trường hợp cảm quan tri giác, chỉ cho việc khơi dậy một nghi tâm, và các Thiền sư quả quyết tầm quan trọng của việc này. Nếu thế, sự lặp lại của công án một cách máy móc phải được coi là không phù hợp với tinh thần của Thiền.

Trong một tác phẩm tựa đề *Bác sơn tham thiền cảnh ngữ* (1), những lời cảnh tỉnh về học Thiền của Bác Sơn ; tác

(1) Tác giả là Vô dị Nguyên Lai (1575-1630).

phẩm thuộc triều Minh, vấn đề nghi tình được thảo luận rất kỹ. Sau đây lược nêu.

Trong công phu chứng Thiên, điều cần thiết là nuôi dưỡng một khát vọng mãnh liệt muốn hủy diệt cái tâm còn trong vòng sống chết. Khi khát vọng này được khơi dậy, hành giả nghe ra tướng như mình đang bị một ngọn lửa hừng hực vây phủ. Ý muốn trốn chạy nó lại không thể được, đứng im ra đây không thể được, suy nghĩ vớ vẫn không thể được, mong chờ tha lực cũng không thể được. Để khỏi mất thì giờ, y phải vận hết sức bình sinh mà nhảy xổ ra, không e dè gì đến hậu quả.

Một khi khát vọng ấy được nuôi dưỡng, bước kế tiếp có tính cách thủ thuật hơn, theo đó, phải khơi dậy nghi tình và giữ vững nó trong lòng, cho đến phút chót khi đi tới một giải đáp. Mỗi nghi này nhắm từ chỗ sinh từ đâu đến, chết đi về đâu, và luôn luôn được nuôi dưỡng bởi khát vọng muốn vượt lên trên sống chết. Cái đó khó lắm, trừ phi nghi tình được thuần thực và tự bùng vỡ thành một trạng thái chứng ngộ.

Phương pháp làm thuần thực cốt ở chỗ :

1. Không bận lòng đến những pháp thế tục.
2. Không đắm mình trong trạng thái tịch mặc.
3. Không dao động bởi vạn vật.
4. Luôn luôn tự cảnh tỉnh, như mèo rình chuột.
5. Tập trung tâm lực vào công án.
6. Không cố gắng giải quyết công án bằng trí năng trong khi chẳng có trình tự luận lý nào trong đó.
7. Không có mổ xẻ nó.
8. Không coi nó là một trạng thái vô hành.
9. Không coi trạng thái sáng tỏ tạm thời là cứu cánh.

10. Không đọc công án y như tuồng niệm Phật hay tụng chú (dararani).

Khi những chỉ dẫn này được thi hành nghiêm chỉnh, hành giả chắc chắn đưa nghi tâm đến chỗ thuần thực. Nếu không, không những không khơi dậy nổi nghi tình, hành giả còn dần bước vào những chốn lầm lạc và sẽ không bao giờ có thể vượt khỏi sự ràng buộc của sống chết, nghĩa là không chứng được đạo Thiển.

Hành giả có thể rơi vào những chỗ lầm lạc sau đây :

1. Duy trí ; ở đây nó ép buộc công án khoác những nội dung luận lý.

2. Mô dạng bi quan của tâm trí ; nó khiến hành giả né những hoàn cảnh không thích ý, trốn vòa sự mặc nhiên tọa thị.

3. Chủ trương tịch mặc, nó khiến hành giả trấn áp các ý tưởng và cảm giác hầu chứng trạng thái tịch tĩnh hay ngoan không.

4. Cố phân loại hay phê phán, tùy theo giải thích duy trí riêng biệt của mình, tất cả những công án do cổ nhân để lại.

5. Cái hiểu biết cho rằng chẳng có gì hết trong sắc thân giả hợp này, mà trí thức của nó rọi xuyên qua các quan năng.

6. Và trí thức này nương vào sắc thân mà tạo tác những hành vi thiện hay ác.

7. Chủ trương khổ hạnh, nó lường công bắt sắc thân chịu mọi hình thức ép xác.

8. Cái ý tưởng tịch chứa phúc bao, nhờ đó hành giả mong đạt tới Phật quả hay giải thoát rốt ráo.

9. Chủ trương phóng dật, không chịu ghép mình vào đạo hạnh, luân lý, v.v...

10. Khoa trương và kiêu mạn.

Nói tóm, đây là những đường lối của những nghi tâm không chân thành và do đó không phối hợp với tinh thần của công án.

Chính do nghi tình này mà cuối cùng chúng ta đạt tới cái ĐẠI NGHI của Bạch Ẩn, nơi đây, núi không phải là núi, sông không phải là sông, vì rằng vạn hữu mất hết ý nghĩa của chúng và xuất hiện dưới mắt hành giả bằng cái dáng bình đẳng của chúng. Nhưng đây cũng chỉ là một giai đoạn, trong quá trình hướng tới thực chứng rốt ráo, trong đó núi vẫn là núi và sông vẫn là sông. Khi trạng thái đại nghi này được coi như chung quyết, sẽ không có việc chuyển y, không có sự bùng vỡ của chứng ngộ, không có sự thâm nhập, không thấy suốt thực tại, không rời bỏ những trói buộc của sống và chết.

Phần II

I. TU TẬP CÔNG ÁN VÀ NIỆM PHẬT

Bây giờ là lúc chúng ta thử xem lối tu tập công án có liên hệ gì với phép niệm Phật. Phật giáo Trung hoa đã phát triển theo hai đường là Thiền và Niệm Phật ; đề cập đến mối quan hệ của chúng tức là tìm hiểu một vài sự kiện tâm lý của căn bản của đời sống Phật tử, và tôi muốn nói, của tất cả đời sống tôn giáo.

Trong số những trường hợp dẫn đến lối đề cập công án một cách máy móc, chúng ta có thể bước đến ưu thế của phép Niệm Phật trong các triều đại Nguyên và Minh ; phép Niệm Phật đặc biệt là niệm danh hiệu Phật A-di-đà (Amitabha).

Theo lịch sử, chúng ta có thể đánh dấu khởi nguyên của thuyết Niệm Phật trong những thời kỳ đầu tiên của đạo Phật ở xứ Ấn. Tại Trung Hoa, nhóm tín đồ Niệm Phật đầu tiên là Bạch liên xã do Huệ Viễn (mất năm 416) lãnh đạo. Tín ngưỡng Phật giáo được quần chúng hóa dần qua các triều đại tiếp theo. Việc quần chúng hóa này đã quảng bá phép Niệm Phật khắp xứ Trung Hoa bên cạnh Thiền tông có tính chất thượng lưu hơn. Xét bề ngoài, phép Niệm Phật đối lập hẳn với Thiền ; vì Thiền không nương tựa vào ai ngoài mình ra, còn Niệm Phật thì nhất thiết nương nhờ vào đức Phật. Nhưng nếu phân tích về tâm lý của phép Niệm Phật, vẫn có cái tương đồng giữa việc duy trì một công án ở Thiền tông và sự tụng niệm danh hiệu của Phật như các môn đệ của

Tình độ tông thực hành. Do nền tảng tâm lý chung này mà cả hai có thể gần gũi nhau, Thiền với Niệm Phật và Niệm Phật với Thiền.

Khởi thủy, phép Niệm Phật không có chút tính cách cơ giới. Đầu tiên là nghĩ tưởng đến đức Phật và sau đó là niệm danh hiệu ngài. Nhưng, cũng như trong mọi sự vụ khác, trước hết, nội dung quy định hình thức, sau đó, hình thức quy định nội dung : trình tự được đảo lại. Một tín đồ có thể đọc lên danh hiệu Phật không cần phải tưởng đến Phật, tưởng đến những giới đức và thệ nguyện của Ngài ; nhưng khi lặp lại danh hiệu, trong y trôi dạt tất cả những ký ức và ảnh tượng về đức Phật, và khởi phải lưu tâm, y càng lúc càng đi sâu vào quán tưởng đức Thế Tôn. Sự cầu nguyện bắt đầu một cách máy móc bây giờ được chuyển vào một chiều hướng không tiền liệu.

Nền tâm lý học mới mẻ được đưa vào như thế, đã bắt đầu ảnh hưởng phái công án ở suốt đời nhà Nguyên, và đã có một số thiền sư chống đối ráo riết. Họ thấy cái nguy hiểm một khi công án quay sang Niệm Phật, vì trong trường hợp này cả Thiền và cả lý do tu tập công án sẽ bị tiêu hủy.

Ngay cả khi phép Niệm Phật phổ biến rộng rãi ở thế kỷ XV, xâm nhập đến cả những tu viện của Thiền tông, các Thiền sư phản kháng phương pháp này, khuyên các môn đệ mình hãy nhìn xem kẻ khẩn cầu Đức Phật và niệm danh hiệu ngài là AI. Thí dụ, Độc phong Bản Thiện (1), có lẽ tịch khoảng cuối thế kỷ XV, nói : "Việc cốt yếu là phải thấu hiểu ý nghĩa rất ráo của đời sống ; vì vậy, hãy tinh tấn đừng luống công tìm xem kẻ niệm danh hiệu là AI. Tiếng AI hệ trọng nhất ; hãy chú tâm trên một ngày này đọc nhất."

(1) Xem đoạn trên, tr. 10

Thiền sư Sở sơn Thiệu Kỳ (1404–1473) viết cho một đồ đệ : “Cái ý của tụng niệm là để biết rằng Phật tức tâm ; nhưng tâm này là gì ? Hãy xét xem TỬ ĐÁU có tư tưởng khiến các người đọc lên danh hiệu Phật ; nó khởi lên ở chỗ nào ? Nhưng các người còn phải tiến xa hơn nữa và hãy nghĩ AI là kẻ muốn xét xem từ đâu có một nghĩ tưởng. Nó là tâm, là Phật hay là Vật ? Các vị tôn túc bảo, không, chẳng phải cái nào hết. Vậy, nó là cái gì ?”.

Đây là cái lối các Thiền sư nói về Niệm Phật, liên hệ đến sự tu tập công án, nếu có ai muốn chứng Thiền. Những trích dẫn sau đây từ các Thiền sư dưới các triều đại Nguyên và Minh cho thấy nẻo đường ngọn gió thổi qua trong thế giới tư tưởng của thế kỷ XIV và XV. Thiền Như Duy Tắc, sống khoảng đầu thế kỷ XIV, là một khuôn mặt lớn suốt trong triều đại nhà Nguyên và chắc chắn phong trào Niệm Phật tiến triển rất mạnh thời bấy giờ và đang đặt chân lên khu vực của Thiền tông. Thiền Như Duy Tắc không thể không biết đến điều đó và muốn xác định rõ Thiền khác Niệm Phật chỗ nào và cả hai tương thuận bao xa. *Ngũ lục* quyển hai, sư viết :

“Ngày nay, có một số người, tăng cũng như tục, mong nhờ Niệm Phật để được thác sinh cõi Tịnh độ và tự hỏi Niệm Phật có khác Thiền chăng. Theo ý tôi, họ không hề nhận ra Thiền và Niệm Phật không phải đồng mà là đồng ; vì đích của Thiền là thấu hiểu ý nghĩa của sự sống, đích của Niệm Phật thì cũng vậy. Thiền chỉ thẳng lòng người, thấy tánh thành Phật ; trong khi đó, Niệm Phật nhắm đi tới cõi Tịnh Độ vốn dĩ không chỉ khác hơn chính là tự tâm, và nhắm thấy rõ tự tính vốn dĩ chính là đức A-di-đà (Amitabha).

“Nếu thế, làm sao phân biệt Niệm Phật và Thiền ? Kinh nói, như đi vào một thành lớn mà khắp bốn phía đều có cửa; từ những nẻo khác nhau, người ta tìm thấy lối vào riêng

biệt của mình vì cửa không chỉ có một. Nhưng, một khi vào rồi, họ cùng ở trong một thành như nhau. Thiên và Niệm Phật mỗi bên có một căn khí riêng ; đây là tất cả.

“Ở Niệm Phật, các người có thể phân biệt đẳng nào linh nghiệm đẳng nào không. Tại sao ? Nếu việc tụng niệm của tín giả không ra ngoài môi miệng còn tâm thì chẳng nghĩ tưởng chút gì đến Phật, thứ tụng niệm ấy không linh nghiệm. Trái lại, nếu miệng và tâm cùng chung hướng về Phật trong khi tụng đọc danh hiệu Ngài, khiến cho tâm với Phật không rời nhau từng bước một, Niệm Phật chắc chắn sẽ có kết quả. Giả dụ đây là một người tay cầm tràng hạt, miệng niệm danh hiệu Phật ; nhưng nếu cứ vọng tưởng cuồng tâm, chạy xuôi chạy ngược, thì là một người chỉ tụng ở miệng chứ không ở tâm. Chỉ luống công vô ích, nhọc mà chẳng được gì. Tốt hơn là nghĩ tưởng đến Phật trong tâm hồn dù môi không mấp máy, vì như thế mới là đồ đệ chân chính của Niệm Phật.

“Há không thấy Kinh nói rằng mười phương Như lai thương nhớ chúng sinh như mẹ thương con ; chúng sinh chìm đắm trong biển sinh tử như con trẻ lưu lạc nơi những xứ lạ quê người. Phật như một bà mẹ từ ái thương nhớ chúng, và dù ngài không nói đến từ tâm của mình, tấm lòng của ngài vẫn luôn luôn nhớ tưởng những đứa con lạc mất không thôi. Nếu con cũng nhớ tưởng mẹ như thế, tại sao mẹ con không có ngày hội diện ?

“Bởi vậy, kinh nói nếu tấm lòng của chúng sinh mong nhờ đức Phật, nhớ tưởng ngài, chắc chắn chúng sẽ thấy ngài trong hiện tại hay tương lai. Hiện tại là đời sống này, tương lai là đời sống sẽ đến. Nếu thế, kẻ nào hết sức mong mỏi Phật và nhớ tưởng ngài kẻ ấy nhất định sẽ đến trước mặt ngài. Vậy thì, thấy Phật và tham thiền chứng ngộ khác nhau ở chỗ nào đâu ?

“Huyền Tru hòa thượng có nói : Tham Thiên cốt soi sáng ý nghĩa của sống và chết, còn Niệm Phật dạy cho thanh toán vấn đề sống và chết ; hãy chọn một trong hai đường, bởi vì chẳng có tranh luận nào nổi lên ở đó. Đúng thế, chẳng có tranh luận nào ở giữa hai đường, nhưng đừng có ôm lấy cả hai. Kẻ học Thiên hãy cứ một mực theo Thiên người Niệm Phật hãy cứ khăng khăng niệm Phật. Nếu tâm bị phân chia giữa hai thứ, sẽ chẳng thành được gì cả. Người xưa đã nói có thí dụ về tình trạng phân tâm như thế với một người có bước vào hai con thuyền cùng một lúc nhưng chẳng bước vào đâu được. Rồi ta, có lẽ chẳng có gì nguy hiểm, nhưng y có thể lâm vào tình trạng bất lợi bất cứ lúc nào, vì y có thể rơi vào khoảng giữa của hai chiếc thuyền nếu không tự cảnh tỉnh.

“Riêng ta, ta chẳng biết chi nhiều, nhưng có thể bảo thế này, là trong phép Niệm Phật chỉ đề khởi bốn chữ : Ai-di-đà-Phật, vốn vẹn chỉ có thế, không nói gì khác, ít nữa đối với những Thiên giả sơ cơ. Dĩ nhiên họ mù mờ, không rõ phải làm gì. Nhưng trong việc tham cứu công án, dạy rằng các người ai cũng có cái “bản lai diện mục” vốn đồng với chư Phật chỉ vì chúng ta không nhận ra ở trong mình. Hãy cố gắng tự mình soi xét, đừng nương tựa vào ai khác. Đây có thể bảo rằng các người có đầu mối dẫn bước vào Thiên” (1).

Một trong những Thiên sư đầu tiên mang ý tưởng Niệm Phật vào Thiên tông là Vĩnh Minh Diên Thọ (tích năm 975). Ngài rất chú trọng đến những hành giả Thiên chăm chỉ thực hành phép Niệm Phật ; rất chú trọng đến độ bảo rằng những người theo học Thiên mà không có Niệm Phật trống mui

(1) Cũng nên để ý tác giả trích dịch với nhiều chỗ tiết lược cho hợp vấn thể Anh ngữ. Dịch giả không thể làm khác hơn là dịch y Anh ngữ, chỉ đối chiếu những dụng ngữ cần thiết. (D.G.)

người hết chín không thể đạt tới đích, còn những ai thực hành Niệm Phật, sẽ chứng đắc hoàn toàn chẳng sót một ; nhưng tốt nhất là những người vừa hành Thiền vừa niệm Phật vì họ sẽ như cọp có thêm cặp sừng. Muốn hiểu rõ Vĩnh Minh nói gì trong câu này không phải là dễ ; vì ngài không bảo cho chúng ta biết về khía cạnh hành trì của nó ; nghĩa là làm thế nào để thực hành cả Thiền và Niệm Phật cùng lúc. Phải chăng ngài muốn nói là thực hành niệm Phật sau khi chứng đạt Thiền, hay ngược lại ? Vấn đề hành trì này mà chưa được giải quyết rõ ràng, chúng ta chờ vội bài bác hay bình vực Vĩnh Minh.

Có thể nói, phép Niệm Phật đã tạo bước tiến vững chắc ngay giữa những môn đệ Thiền tông từ đầu thế kỷ X, và Vĩnh Minh, được coi như một trong những tay chủ trương tôn giáo hòa hợp vĩ đại trong lịch sử Trung Hoa, đã cố gắng gói ghém mọi tông phái Phật giáo vào hệ thống Thiền học của mình, đương nhiên Niệm Phật cũng được pha trộn vào đó. Ngoài ra, còn có lý do vững chắc khác cho biết tại sao Thiền phải nghe theo tiếng gọi của Niệm Phật. Lý do như thế này, Thiền vốn nặng chất triết lý (không phải triết lý theo nghĩa thường tình) nhắm quên lãng hoàn toàn khía cạnh xúc cảm của đời sống. Thiền, có thể nói, đắm mình trong chứng ngộ quá trớn, vì thế nó thường chùi sạch những ngăn lệ vốn dĩ phải nhỏ xuống trên vô minh, trên những khổ não của nhân sinh, trên cõi đời đầy dẫy bất công. Như thế Thiền chẳng lộ chút ước mơ một cõi đất an lạc và thanh tịnh mà các môn đệ của Niệm Phật cảm nhận một cách sống động vô cùng. Phải chăng Vĩnh Minh muốn nói tới điều này khi ngài bảo Thiền phải kèm theo Niệm Phật ? Những nhận xét sau đây của Không Cốc Long, sống đầu thế kỷ XV, hình như trở vào giải thích này, ít ra là một phần. Ngài nói :

“Những người hành Thiền nhất quyết đeo đuổi Thiền,

nghĩ rằng mình chăm chỉ như thế để đạt đến chỗ tịnh mặc duy nhất mà thôi, còn đối với việc tụng đọc danh hiệu Phật để thác sinh Tịnh độ, thờ cúng Phật và sớm chiều tụng kinh thì họ chẳng hành trì. Những tín giả như vậy đáng được gọi là những người có Thiền mà không Niệm Phật. Nhưng thực tình đây không phải là những môn đệ Thiền chân chính ; họ chỉ là những thằng mở cửa lối thực hành công án, y hệt như một cây gậy, hay gạch đá. Một khi họ bị thử tâm binh này xâm phạm, thì mười người chỉ có một là có thể được cứu thoát.

“Thiền là một tâm linh sống động ; nó như bèo trôi nổi bồng bềnh trên mặt nước, đụng đến nó thì nó dập diu rất ngộ nghĩnh. Vì vậy, người ta bảo phải nhìn vào tâm linh sống động của cổ nhân, chứ đừng nhìn vào những lời lẽ chết cứng của các ngài. Nhưng có kẻ thì hành Thiền không coi nhẹ giáo thuyết của Niệm Phật tông và tham dự đều đặn các công việc sớm chiều. Thực ra, đi đâu cũng gặp đạo Thiền, chỉ cần tìm là thấy. Tuyết Phong đi đến đâu cũng làm việc nhọc nhằn như tên đầu bếp. Dương Kỳ thì coi sóc việc chùa; các ngài không hề rời rã trong đời sống hàng ngày mà trong lòng vẫn chăm chỉ hành Thiền. Vĩnh Minh chứng đắc Thiền với bốn sư là ngài Đức Thiệu thế mà vẫn hết lòng truyền giáo lý của Tịnh độ tông. Ấy chẳng là một người trong tròn ngoài vương sao ? Bên trong ngài có đủ đức tính của một vị Bồ tát (Bodhisattva : Nhân cách Đại thừa) mà ngoài thì hiện hành như một vị Thanh văn (sravaka – Nhân cách Tiểu thừa). Ngài là một người có cả Thiền và Niệm Phật’ (1).

Giải thích này có hơi hẹp hòi, nhưng sự kiện là nó không phủ nhận rằng thời bấy giờ Niệm Phật đang len lõi nhanh

(1) Một bức thư gửi cho một môn đệ, được dẫn trong *Hoàng minh danh Tăng* tập lược của Chu Hoàng.

chóng vào những chỗ trọng yếu của Thiền, và chúng ta sẽ thấy ngay đây rằng, trên phương diện tâm lý, Niệm Phật có một yếu tố có thể liên minh dễ dàng với lối tu tập công án vào giai đoạn cơ giới của nó. Bởi lẽ, không kể thái độ coi Niệm Phật như một lối thực hành của hàng Tiểu thừa (sravaka) Thanh văn của Không Long Cốc, ngài vẫn chú trọng coi nó như có cùng hiệu quả y như lối thực hành công án trong việc thể hiện đời sống một Phật tử chân thật.

Trong bức thư gửi cho một đồ đệ khác, hiển nhiên được viết để trả lời cho nghi vấn về lối thực hành Niệm Phật, Không Long Cốc khuyên cứ nói ngay đến Niệm Phật không cần có khí chất triết học ; tức là khỏi có nghi tình. Điểm cốt yếu ở Niệm Phật là phải có tín tâm và tụng thầm trong miệng, không lo lắng đến các sự việc thế gian. Không Cốc Long nói :

“Pháp môn Niệm Phật là con đường thể hiện Đạo Phật ngắn nhất. Đừng tin ở hiện hữu sắc thân hư huyền này, bởi vì tâm trước vào những phù hư của kiếp sống thế gian là cội gốc của luân hồi. Cõi Tịnh độ là đáng mong cầu nhất và phép Niệm Phật là đáng trông cậy nhất. Đừng hỏi Niệm Phật như thế nào gấp rút hay thư thả ; đừng hỏi tụng đọc danh hiệu Ngài như thế nào, cao giọng hay thấp giọng ; đừng để gò bó bởi điều luật nào, mà hãy nhất tâm bất loạn, tịch tĩnh và trầm mặc niệm tưởng. Khi chứng đến chỗ chuyên nhất không bị ngoại cảnh quấy nhiễu, rồi một ngày kia một biến cố sẽ bất ngờ gây ra trong mình một thứ cái biến tâm lý, và nhờ đó mà nhận ra rằng cõi Tịch Quang Tịnh Độ là chính cõi đất này, và Phật A-Di-Đà cũng chính là cái tâm này. Nhưng hãy cẩn thận đừng phóng tâm mong chờ một cảnh tượng như thế, vì nó sẽ trở nên chướng ngại sự chứng đắc.

“Phật tính sinh khởi đường đột vì đây không phải là sân

phẩm của tâm tư hay ý giải. Nhưng, khi ta nói thế, đừng coi đó là một trạng thái vô tâm vốn cũng là một ngộ nhận lớn lao nữa cần phải tránh. Nơi đây chỉ có những điều ách yếu là phải có tín tâm và đừng để cho những tư tưởng vô dụng và Thiền nhiều xen tạp vào. Thực hành phép Niệm Phật như thế, nếu như không có cơ duyên chứng ngộ trong đời này, chắc chắn sau khi chết sẽ được thác sinh vào cõi Tịnh độ, ở đó, trải qua nhiều cấp, cuối cùng sẽ tới chỗ bất thối chuyển.

“Ngài Ưu Đàm khuyên nên hành trì như thế này : “Niệm Phật là ai ? Bản tánh Di-đà của chính ta là gì ?”. Đây có thể gọi là nhiếp tâm niệm Phật hay tham cứu Niệm Phật. Ông không cần phải theo phương pháp này chỉ cần bình thường Niệm Phật”.

Lời khuyên của Không Long Cốc, theo đó Niệm Phật không cần phải có hậu thuẫn bằng cách gia tăng nghi tình, mở ra đường lối của phương pháp tụng đọc máy móc. Điều này khiến cho Bạch Ẩn và môn phái của ngài chống đối kịch liệt một vài Thiền sư Trung Hoa ở thế kỷ XIV và tiếp theo.

Châu Hoàng, tác giả *Thiền sư đời Minh, Thiền quan sách tấn*, và nhiều tác phẩm khác, và là người bị Bạch Ẩn tấn công dữ dội, bình giải về Không Cốc Long : “Phần nhiều các Thiền sư dạy người ta xét xem ai đang tụng đọc danh hiệu Phật, nhưng Không Long Cốc cho rằng cái ấy hoàn toàn không cần thiết. Như phương thuốc được dự liệu tùy theo căn bệnh, cũng vậy, đạo phải được giảng, tùy theo căn cơ. Mỗi một trong hai phương pháp đều có lý do riêng và không có sự lựa chọn giữa hai đẳng”.

Phương pháp tụng đọc này, được tán đồng bởi các thiền sư như Không Long Cốc, và Châu Hoàng, căn cứ trên những sự kiện tâm lý và ở đây tốt hơn là đề cập đến chủ đề theo

quan điểm Niệm Phật thay vì Thiên. Vậy chúng ta hãy thử xem Niệm Phật đích thực muốn nói gì ?

2. NIỆM PHẬT (Nembutsu) VÀ XUNG DANH (Shòmỳò)

Nembutsu (Niệm Phật) hay buddhanusmriti nghĩa đen là “Nghĩ tưởng đến đức Phật”, và được kể như là một trong sáu đề tài thiền định trong Mahavytpatti. Đó là : 1) *Niệm Phật* (Buddhàsmriti-) ; 2) *Niệm Pháp* (Dharma-) 3) *Niệm Tăng* (Sangha-) ; 4) *Niệm Giới* (sila-) ; 5) *Niệm thí xá* (Tygàa) và 6) *Niệm chư thiên* (Devata-). Niệm Phật cũng là một trong *Ngũ đình tâm quán* ; là năm đề tài suy nghĩ khiến tâm tránh khỏi những tà kiến. Đó là : 1. Quán thân bất tịnh, trừ diệt tham ái ; 2) Quán từ bi, trừ diệt sân hận ; 3. Quán nhân duyên, trừ diệt mê hoặc, si cuống ; 4. Quán lục địa (sáu thành tố), trừ diệt ngã chấp ; và 5. Quán sổ tức (đếm hơi thở), trừ diệt loạn tâm. Mặc dù tôi không thể nói rõ diễn ra như thế nào, nhưng đề tài 4 (sáu đại : đất, nước, lửa, gió, hư không và thức) được Trí Giả thay thế bằng “Tư duy về đức Phật” (Niệm Phật) trong bản sơ giải kinh Pháp Hoa (Saddharmapundarika). Theo một tác phẩm thuộc Thiên thai tông của Trí Giả, tư duy này được coi như để đối trị trạng thái hôn trầm tà tưởng và những mệt nhọc của thân thể.

Đối với các Phật tử, tư duy về Đức Bốn sư của họ là điều rất tự nhiên, vì nhân cách vĩ đại của ngài ám ảnh họ nhiều hơn là giáo lý ngài. Một khi họ cảm thấy thiếu nghị lực tìm cầu đạo lý hay tâm trí họ bị quấy nhiễu bởi những thứ mê hoặc của thế gian, cách khích lệ đức tinh tấn họ tốt nhất chắc chắn là tư duy về Đức bốn sư. Khởi thủy, Niệm Phật thuần túy là một lối hành trì đạo đức, nhưng vì uy lực kỳ bí của một danh hiệu đã kích thích mãnh liệt trên sự tưởng tượng có tính chất tôn giáo của các Phật tử Ấn, lối tư

duy về đức Phật coi ngài như một nhân cách có những đức tính lớn đã được thay thế bằng lối nhắc nhở danh hiệu của ngài. Như một triết gia nói : *Nec nomen Deo quaeras ; Deus nomen est* (Đừng tìm hiểu danh hiệu của Chúa ; Chúa là danh hiệu). Danh hiệu chính là bản thể; trong một vài trường hợp, nó tác động có hiệu quả nhiều hơn cái mà nó thay thế, vì khi chúng ta biết danh hiệu thì có thể sai khiến được thần linh. Đây là điều đã từng xảy ra trong thời đại sơ khai của mọi lịch sử tôn giáo trên khắp thế giới. Khi Phật A-di-đà thành đạo, ngài muốn cho danh hiệu của ngài vang dội khắp cả đại thiên thế giới, để ngài có thể cứu độ chúng sinh nào nghe được danh hiệu ngài.

Nhưng kinh điển không nói gì khác hơn là đọc lên danh hiệu của Ngài. Những câu thường được nghe là : *dasabhis citto pàdaparivartaih*, “Phát tâm xưng danh, *nhân đến mười lần*” trong lời nguyện thứ 19 của bản Phạn văn ; *prasannacitta mam anusmareyuh* “chí tâm nghĩ nhớ đến ta”, trong lời nguyện thứ 18 của bản Phạn văn ; hay *antasa ekacittotpadam api adhyasayena prasadasahagatena cittam utpadayanti*, “*Nếu có chúng sanh phát tâm thanh tịnh, dù chỉ một lần*”. PHÁT TÂM (Cittotpada) hay TÙY NIỆM (Anusmriti), “nghĩ nhớ (đức Phật)” không giống như “xưng dương danh hiệu”.

Kinh “*Ban chu Tam Muội* (Pratyntpannasamadhisutra), được dịch sang Hán văn đầu thế kỷ II do Lo-ca-lặc-xoa (Lokaraksa), trong đó cũng có đề cập đến đức Phật A di đà ở Tây phương, và thường được coi như là một trong những nguồn có thẩm quyền về Tịnh độ tông ; kinh này nhắc đến danh hiệu của Phật, nói “Bồ tát khi nghe danh hiệu Phật A di đà và muốn được thấy ngài, có thể thấy được ngài do niệm mãi quốc độ của ngài”. Ở đây dùng chữ NIỆM chứ không phải “xưng danh”. Lúc nào Phật trở thành một đối tượng tư duy, Tiểu thừa hay Đại thừa. Thiên hay Tịnh, người

ta nghĩ tưởng đến ngài như một nhân cách, không chỉ riêng nhục thể, mà cả cảm hứng tâm linh.

Tuy nhiên, kinh *Quán Vô lượng thọ* dạy tín giả hãy “Quy y đức Phật A-di-đà” vì khi họ xưng tán Phật hiệu này họ sẽ thoát khỏi tội chướng trong 50 triệu kiếp. Lại nữa, nếu một kẻ ngu si không thể nghĩ tưởng đến Đức Phật do khổ não quá chừng, y được khuyên là cứ xưng tụng danh hiệu Vô Lượng Thọ Phật (Amitayus). Trong kinh *Phật thuyết A-di-đà*, tác giả khuyên mọi người hãy tâm niệm (manasikara) danh hiệu của đức A-di-đà Như Lai, khi lâm chung sẽ an tâm mà từ giả cõi sống này.

Theo những lời dạy đó trong các kinh điển, ngài Long Thọ (Nagarjuna) viết trong luận *Thập trụ Ti-ba-sa* (Dasābhumikavibhasa-sastra) (Ch.V, “Dị hành phẩm”) rằng nếu có người muốn đi nhanh đến chỗ bất thối chuyển, y phải hết lòng cung kính tâm niệm danh hiệu của Phật. Xét theo các lời lẽ, chúng ta thấy một vài sai biệt giữa “tâm niệm”, “xưng tán” và “trì tụng” nhưng, trên phương diện hành trì, tâm niệm danh hiệu Phật là xưng tán danh hiệu bằng đôi môi, im lặng hay thì thầm. Sự di chuyển trọng tâm chiêm ngưỡng từ chỗ nghĩ đến thốt ra lời, từ tâm niệm đến tụng đọc, là diễn tiến tự nhiên.

Đạo Xước (1) dẫn chứng một quyển kinh trong *An lạc tập* vốn là một trong những nguồn tài liệu chính yếu của Tịnh độ tông. Chư Phật cứu độ chúng sanh bằng bốn phương pháp : 1. Bằng khẩu thuyết như được ký tải trong mười hai phần giáo của nền văn học Phật giáo ; 2. Bằng tướng hảo quang minh ; 3. Bằng vô lượng đức dụng thần thông đạo lực, đủ các thứ biến hóa ; 4. Bằng các danh hiệu của các ngài,

(1) 562-645, một trong những tín đồ lỗi lạc của Tịnh độ tông.

mà, một khi chúng sanh thốt lên, sẽ trừ khử những chướng ngại và chắc chắn sẽ vãng sinh Phật tiền.

Về điểm này, Đạo Xước thêm : “Tôi nghĩ, thời này cách Phật bốn năm trăm năm, chính là thời chúng ta phải sám hối tội chướng, tu tập phúc đức, và xưng Phật danh hiệu. Kinh há chẳng nói dù chỉ một lần nghĩ nhớ đến Phật A-di-đà và xưng tụng danh hiệu ngài liền trừ được tội chướng sinh tử của chúng ta trong 50 ức kiếp ? Chỉ một niệm mà đã thế, huống tu thường niệm, hàng sám hối ?”. Tất cả các tín đồ Niệm Phật kể từ sau Đạo Xước đều hăng hái chấp nhận thuyết này, và Niệm Phật (nghĩ nhớ Phật) đã được đồng hóa với XUNG DANH (thốt lên danh hiệu).

Sự thực, lối xưng danh bao hàm và có tác dụng tích cực hơn lối nghĩ tưởng đến vô lượng công đức và các tướng hảo trang nghiêm của Phật. Danh hiệu biểu trưng cho tất cả những gì có thể có nơi đức Phật. Tưởng niệm Ngài tức là hoài bảo hình ảnh ngài trong tâm, và tất cả mọi thứ vọng tưởng đều có thể trưng bày trước mắt. Trong trường hợp xưng danh, những tác động tâm lý hướng về trí năng nhiều hơn, và ở đây mang một sắc thái tâm lý học khác.

Nơi đây chúng ta có thể phân biệt ra hai lối trì tụng danh hiệu Phật ; tức là khi danh hiệu được đọc lên về phía tín giả, có hai thái độ hướng tới đối tượng sùng bái của y. Thứ nhất sự trì tụng được thi hành với ý tưởng cho rằng *danh tức thể* (*nomen est numen*), hay được coi như một thứ thần chú. Danh hiệu tự nó được coi là có một năng lực thần bí nào đó tạo ra kỳ diệu. Thí dụ, chúng ta đọc thấy trong Kinh Pháp hoa (Saddharmapundarika). ch.XXIV, “Quán thế âm Bồ tát (Avalokitesvara) Phổ men phẩm” :

“Nhờ xưng tụng danh hiệu Đại sĩ Quan thế âm (Bodhisattva – Mahasattva Avalokitesvara), những Dạ xoa,

La sát, hết dám đưa mắt mà nhìn vào”. Hay, “Đừng sợ hãi, các người hãy xưng danh hiệu Đại sĩ Quán thế âm, ngài là vị bồ thí sự vô úy, tức là các người sẽ thoát hiểm nghèo bởi đe dọa của những tay oán tặc này”.

Trong những trường hợp như thế, danh hiệu Quán thế âm (Avaloktesvara) chắc chắn có một quyền lực thần thông không những đối với những oán tặc, mà còn cả với những tham, sân và si v.v... nữa. Nó lại còn khiến cho tín giả thu hoạch được bất cứ phúc lạc nào mà y muốn. Những bài kệ (gathas) trong chương này mô tả mọi đức tính mà ngài có, tín giả chỉ có việc tín niệm đến ngài mà thôi ; tức là xưng tụng danh hiệu ngài. Dĩ nhiên, dưới cái ánh sáng rọi ra đây bởi danh hiệu Quán Thế Âm, mà các học giả của Phật giáo Tịnh độ tông đã từng bàn cãi kịch liệt về quyền năng tế độ mẫu nhiệm của đức A-di-đà, dĩ nhiên là hỏi xem quyền năng ấy xuất phát từ danh hiệu hay từ bản nguyện của ngài.

Thái độ thứ hai, mà tín giả có thể chấp nhận nhắm tới lối xưng danh, hay Niệm Phật, đặc biệt được Thiên Như Duy Tắc, một Thiên sư ở triều Nguyên, thế kỷ XIV, trình bày trong *Tịnh độ hoặc vấn* của ngài như sau:

“Niệm Phật cốt ở chỗ chuyên niệm ba mươi hai tướng tốt của đức Phật, bằng cách giữ 32 tướng trong tâm trong trạng thái định, khi đó sẽ thấy Phật trong mọi thời dù nhắm mắt hay mở mắt. Ngay trong đời sống này mà vẫn hiện thấy đức Phật, do hệ tâm xưng tụng danh hiệu Ngài. Trong cách hiện thấy Phật bằng lối trì danh này, phép Niệm Phật ấy cần phải chế tâm không cho tán loạn, niệm niệm tiếp nối nhau duyên vào Phật hiệu, lập đi lập lại nghe rõ A-DI-ĐÀ-PHẬT. Mỗi tiếng mỗi tiếng phải phân minh hiển hiện nơi tâm. Khi xưng Phật danh hiệu đừng kể bao nhiêu lần, vì điều cốt yếu là phải nhất tâm nhất ý, tâm và miệng hoàn toàn hợp làm một”.

Trong trường hợp thứ nhất, danh hiệu tự nó được coi như có một năng lực mâu nhiệm, đặc biệt là đối với những hoạt kế nhân sinh, đây là một câu thần chú. Khi Phật A-di-đà muốn cho danh hiệu của ngài vang dội trên khắp vũ trụ, phải chăng ngài muốn nó là một thứ phù chú, hay muốn nó là một thể lực đạo đức ; nghĩa là, tượng trưng cho cái đáng ước mơ trong cuộc nhân sinh, khiến cho hễ lúc nào danh hiệu ngài được nghe ra thì những công đức của ngài sẽ được nghĩ nhớ đến, và lấy đó mà khích lệ người nghe noi theo gương ngài ? Cái ý tưởng thứ hai có lẽ là đúng nhất. Lúc danh hiệu được xưng tụng, tất cả những gì nó thay thế đều được khơi dậy trong tâm kẻ tụng đọc ; không những thế, mà rồi cuối cùng nhờ đây mà tâm của y vén mở ra những căn nguyên sâu thẳm nhất và bộc lộ chân lý ẩn áo vốn không gì khác hơn là thực tại tính của danh hiệu ; nghĩa là, tự thân Phật A-di-đà.

Trong trường hợp thứ hai, danh hiệu được phát thanh, không cần chỉ trở vào những sự vật vốn được ám chỉ nơi đây, nhưng để tạo ra một quá trình tâm lý nào đó. Danh hiệu của Phật bây giờ dù có được lặp đi lặp lại mấy mớ không quan hệ đến cái mang danh hiệu như một thực tại khách quan. Đây là điều đã thực sự diễn ra sau này trong lịch sử của lối thực tập công án. Sau đây là biến cố xảy ra trong tâm một lão già keo lận dưới sự chỉ dạy của Bạch Ẩn, khai tổ phái Lâm Tế của Phật giáo Thiền tông Nhật Bản cận đại, sẽ giúp chúng ta diễn hình rõ rệt về quá trình tâm lý được tạo ra bởi lối xưng tụng danh hiệu Phật.

Một trong vô số tục gia đệ tử của Bạch Ẩn rất phiền muộn về cha già keo lận của mình, tâm ông chỉ chạy theo việc làm tiền chẳng chút bận tới đạo Phật. Y muốn Bạch Ẩn gợi cho một phương pháp nào để chuyển tư tưởng của cha y ra khỏi sự keo lận. Bạch Ẩn gợi lên đề nghị này : Bảo lão

già keo lặn cứ niệm Phật mỗi khi ông nhớ đến, và sẽ trả cho ông mỗi lần tụng niệm là một tiền. Nếu trong một ngày ông niệm Phật được một trăm lần, ông sẽ có được một trăm tiền.

Lão già nghĩ rằng đây là một cách bỏ tiền vào túi dễ nhất trong thế gian. Mỗi ngày ông đến Bạch Ẩn để được trả tiền do sự Niệm Phật của mình ; vì ông rất siêng năng trong vụ này và cứ tái diễn như vậy rất nhiều lần. Ông bị mê hoặc với những thủ đắc của mình. Nhưng chẳng bao lâu ông thôi không đến Bạch Ẩn để được trả tiền hàng ngày nữa. Bạch Ẩn sai người đi tìm hiểu xem người cha mắc chuyện gì. Thì ra bây giờ ông bị sự Niệm Phật lung lạc đến độ quên cả ghi nhớ. Đây là điều mà Bạch Ẩn lúc nào cũng chờ đợi nơi ông. Ngài dạy người con cứ để cho cha y ở một mình trong một thời gian thử xem chuyện gì sẽ đến với ông nữa. Lời khuyên này được tuân hành, và trong vòng một tuần lễ người cha thân hành đến kiếm Bạch Ẩn với cặp mắt ngời sáng, bộc lộ một kinh nghiệm tâm linh cực lạc mà ông đã trải qua.

Lối lặp lại máy móc của phép Niệm Phật, tức tụng đọc nhịp nhàng, nhưng đều đều, danh hiệu của Phật “nam mô A di đà Phật”, “nam mô A di đà Phật”... cứ lặp đi lặp lại hàng vạn lần, nó tạo ra một trạng thái ý thức có khuynh hướng dẫn xuống tất cả những tác vụ bình thường của tâm trí. Trạng thái này có lẽ rất giống với trạng thái hợp hoan, nhưng tự nền tảng, chúng khác nhau ở chỗ trạng thái phát sinh từ ý thức Niệm Phật là một trực kiến vô cùng quan trọng nhìn thấu vào bản tính của thực tại, nó tồn tại rất lâu dài và có hiệu quả an lành trên đời sống tâm linh của tín giả. Trong hợp hoan, không có chút gì tương tự, vì đây là một tâm trạng bình hoan không mang lại hậu quả có giá trị trường cửu.

Đối với sự sai biệt giữa tu tập công án và phép Niệm Phật, như đã được nêu ra nhiều lần thì một đẳng cốt yếu là

vắng bật yếu tố tri thức, và đằng khác là sự hiện diện của nghi tình.

3. GIÁ TRỊ CỦA XUNG DANH TRONG TÌNH ĐỘ TỔNG

Sau khi đức Phật thị tịch, khát vọng nhiệt thành nhất của chúng đệ tử là được thấy lại ngài. Họ không thể phong tâm nghĩ rằng một nhân cách vĩ đại như đức Phật lại hoàn toàn biến mất khỏi thế giới của mình. Cái ấn tượng ngài để lại trong lòng họ rất sâu đậm, chẳng dễ gì mà tan biến lẹ làng được. Đây thông thường là trường hợp đối với một tâm hồn vĩ đại. Ai lại khứng chịu coi sự tan rã sắc thân của ngài là chấm dứt tất cả những gì mà ngài sở chứng và sở đắc ; chúng ta muốn tin rằng ngài vẫn sống giữa thế giới này, không sống mãi bằng cách nào đó, có lẽ trong cái cung cách mà chúng ta ưa gọi là tâm linh. Nghĩ thế, chắc chắn chúng ta sẽ thấy ngài ở một nơi và một lúc nào đó.

Đây là điều có thực đối với Chúa cũng như đối với Phật. Nhưng đức Phật sống giữa lòng những người luyện tập các thứ định tâm gọi là Samadhi, và họ cũng đã hoàn toàn làm chủ tâm lý hành trì. Kết quả là sự phát sinh của những kinh điển như *Quán Kinh*, hay *Ban Chu tam muội* (Pratyutpannasamadhi), trong đó ghi lại tường tận những chỉ dẫn qua một cuộc thừa hỏi riêng tư với một đức Phật háy các đức Phật. Trước tiên, phải có một tường nhớ nồng nàn về vị đạo sư quá cố, và khát vọng nhiệt thành muốn thấy lại ngài, rồi ra, mới phỏng định đường lối thực tập tâm linh để chiếu kiến bằng nhớ tưởng ; đây là trật tự đương nhiên của mọi sự thể.

Hình như sự chiếu kiến này đã diễn theo hai chiều hướng

theo thời gian : một duy danh (1) và một duy niệm. Điều quan trọng là cả hai khuynh hướng đều có ghi dấu trong cùng một quyển kinh tựa đề *Sapta satika prajna paramita sutra* (2), bản dịch Hán gọi là *Văn-thù vấn kinh* do Phù nam quốc Mạn-đà-la-tiên, TC. 503, triều Lương. Kinh thuộc bộ Bát nhã của nền văn hiến Đại thừa và được coi là một trong những bản văn tối cổ của Đại thừa. Nó chứa đựng tinh yếu của triết lý Bát nhã (*Prajnaparamita*) nhưng lạ ở chỗ là cả hai khuynh hướng tư tưởng, duy danh và duy niệm, có vẻ mâu thuẫn nhau, cùng được trình bày song song ở đây. Tôi nghi rằng sự kết nạp về sau của những đoạn đề cập đến trào lưu tư tưởng duy danh chính do những vị truyền bá giáo lý Tịnh độ. Dù vậy, quá trình chiếu kiến của định tâm trong kinh thường được thay thế bằng lý tưởng Phật đạo, là nét điển hình của tất cả văn hệ Bát nhã.

Mở đầu kinh, Văn-thù (*Manjusri*) diễn tả ước muốn của mình là muốn thấy chân thân của Phật như :

“Con muốn thấy Phật chính thực để làm lợi ích hết thảy chúng sinh. Con quán thấy đức Phật với như tướng (*tathata*), bất dị tướng, bất động tướng, bất tác tướng ; con quán đức Phật là vô sinh, vô diệt tướng, bất hữu tướng, bất vô tướng,

(1) Thuật ngữ kinh viện ở đây không chính xác lắm nhưng ý của tôi ở đây là phân biệt sắc thái của pháp môn Niệm Phật trong đó vai trò của danh hiệu được coi nặng hơn cả. Vì vậy, chữ “duy danh” (*nominalism*) của tôi chỉ muốn nói thô sơ về nguyên lý điều hành trong việc chú trọng danh hiệu coi như có hiệu quả làm thành thực Nhất hành tam muội, hay vắng sinh Tịnh độ của Phật A di đà. Vì chữ “duy niệm” (*Idealism* hay *Conceptualism*) sẽ chỉ cho thái độ của các triết gia Bát nhã hệ, họ nhắm diễn đạt bản tính cứu cánh của thực tại bằng những duy phương tiện rất là trừu tượng, những từ ngữ mang chất niệm thông thường có tính cách phủ định.

(2) Có ba bản Hán dịch của kinh này, bản thứ nhất xuất hiện năm 503 TL và bản cuối 693 TL. Thường được coi là Kinh Bát nhã do Văn thù thuyết. Đại Tạng Kinh, ấn bản Đại Chánh (*Taisho*), số 232, 233 và 220 (7).

bất tại phương, bất ly phương, phi tam thể, phi bất tam thể, phi nhị tướng, phi bất nhị tướng, phi cấu tướng, phi tịnh tướng. Quán như thế, là chánh quán Như lai, lợi ích hết thấy chúng sinh.

“Do quán Như lai như thế, (Bồ tát) tâm không có sở thủ, cũng không bất thủ, chẳng tích tụ cũng chẳng không tích tụ...”

“Vì hết thấy chúng sinh mà quán thấy Như lai như thế, tâm (của Bồ tát) không dính mắc vào tướng chúng sinh ; hướng về Niết Bàn, Bồ tát cũng không dính mắc vào tướng Niết bàn. Vì hết thấy chúng sinh mà phát đại trang nghiêm, mà tâm cũng không có thấy có tướng trang nghiêm”.

Bản dịch khác của Tăng-già-bà-là (Sanghapala), xuất hiện trễ hơn Mạn-đà-la vài năm, chúng ta đọc như thế này:

“Phật hỏi : ông thật muốn thấy Phật chăng ?

“Văn thù sư lị (Manjusri) đáp : pháp thân (Dharmakaya) của Phật vốn thật không thể thấy. Con vì hết thấy chúng sinh mà đến đây để thấy Phật. Còn pháp thân của Phật vốn chẳng thể nghĩ bàn, không tướng, không hình, không đến, không đi, chẳng hữu chẳng vô, chẳng phải thấy, chẳng phải không thấy, như như, thật tế. Ánh sáng này (phóng ra từ đức Phật khiến những ai thấy đến đều có thần lực) là Bát nhã Ba-la-mật, và Bát-nhã-ba-la-mật là Như lai (Tathagata), và Như lai là hết thấy chúng sinh ; con tu Bát-nhã-ba-la-mật như thế”.

Trong bản dịch của Mạn-đà-la, Bát-nhã-ba-la-mật này được định nghĩ là “vô biên, vô tế, vô danh, vô tướng, phi tư lượng, không nương tựa, không bờ bến, không phạm, không phước, không tối, không sáng, không thể hạn số... Nếu chúng được như thế tức đã thành tựu chánh đẳng chánh giác”.

Tư tưởng được diễn tả ở đây hoàn toàn phù hợp với những đặc điểm thường thấy nơi triết lý của các kinh Bát nhã Ba la mật. Ở đây đức Phật được mô tả dưới những từ ngữ rất trừu tượng bằng một chuỗi những phủ định. Nếu như ý niệm về đức Phật không có vẻ vượt ngoài ngôn thuyết (*adhivacana*) như thế, cuối cùng ngài chẳng gì khác hơn chỉ là một danh hiệu (*namadheya*). Quả thực, dù có bao nhiêu phủ định cũng không thể khiến người ta với tới như như tính của Phật quả, nhưng dĩ nhiên điều này không có nghĩa rằng đức Phật, hay cái gì tương tự, Bát nhã Ba la mật hay vô thượng chánh đẳng chánh giác, có thể được thực chứng chỉ bằng cách lặp lại danh hiệu của ngài. Nếu có thể như thế, sự trì tụng danh hiệu Phật phải được nhận xét dưới một ánh sáng khác ; tức là, không theo chiều hướng của phủ định trừu tượng, mà theo quá trình tâm lý phát khởi bằng chính sự lặp lại. Theo dõi sự di chuyển tư tưởng từ duy niệm sang thực tại tâm lý luận, đây là một thể tài hứng thú. Chúng ta thử xem Văn thù nói gì thêm về vô thượng chánh đẳng chánh giác phải thành đạt bằng Phật hiệu (*namadheya*).

Nửa phần sau của Kinh Văn thù vấn (*Saptasatikā-Prajñāparamita*) (Bản dịch của Mạn-đà-la), có đề cập đến một thứ chánh định (*Samadhi*) gọi là NHẤT HÀNH TAM MUỘI (1) nhờ đó mà hành giả chứng được vô thượng chánh

(1) Bản dịch của Mạn-đà-la-tiên gọi là Nhất hành tam muội (?) ; bản của Huyền Trang dịch là Nhất tướng trang nghiêm tam muội (*ekanimitta (?) vyūhasamadhi*). Trong bản Sanskrit hiện còn, Tam muội này được gọi là *ekavyūhasamadhi*. Chữ Vyūha thường được dịch là *trang nghiêm*, nhưng không có nghĩa là phối trí các sự vật để trang trí ; nó chỉ cho việc lấp đầy bản tính không hư của thực tại bằng vô số đức tướng, đôi khi có thể coi như đồng nghĩa với "cụ thể hóa" (*individualization*), hay "những sự vật cá biệt". Do đó, *ekavyūha* có thể là "một sự vật cá biệt". Do đó, *ekavyūha Samadhi* là "tam

giác và cũng nhờ đó mà hiện thấy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Đoạn văn trong bản dịch của Mạn-đà-la diễn ra như sau:

“Lại có NHẤT HÀNH TAM MUỘI ; nếu thiện nam tín nữ tu tam muội này thì chóng được vô thượng chánh đẳng chánh giác.

“Văn thù sư lị hỏi : Bạch Thế tôn, thế nào là nhất hành tam muội ?

“Đức thế tôn bảo : “Pháp giới (Dharmadhatu), là nhất tướng, hệ duyên pháp giới gọi là Nhất hành tam muội. Nếu có thiện nam tín nữ muốn nhập Nhất hành tam muội này, trước hết phải nghe thuyết về Bát nhã ba la mật rồi theo đó mà tu tập, nhiên hậu mới có thể tập Nhất hành tam muội, nhờ đó, họ sẽ chứng pháp giới không thối, không hoại, không tư nghi, không quái ngại, không có tướng.

“Nếu thiện nam tử, thiện nữ nhân, muốn nhập Nhất hành tam muội, phải ngồi ở nơi vắng vẻ, bỏ hết thấy tư tưởng tạp loạn, không dính mắc vào tướng mạo, buộc tâm vào một đức Phật, chuyên xưng danh tự của ngài, ngồi ngay ngắn, hướng về chỗ Phật và nhìn thẳng ngài. Khi niệm niệm tiếp nối nhau chuyên chú về một đức Phật, tức thì trong niệm mà có thể thấy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai...” (1)

muội chiếu kiến một vật”. Khó mà nói *hành* tương đương với Vyūha, vì *hành* thường là *caryā*.

Đoạn đề cập về nhất hành tam muội thiếu trong bản dịch của Saṃghapāla, như vậy, hình như nó được thêm về sau. Bản Saptasatika : Prajnaparamita tōi cổ có lẽ giữ những nét rất rõ của triết học bát nhã, không pha trộn thiên định chiếu kiến và khuynh hướng tư tưởng duy danh.

(1) Trong bản dịch của Huyền Trang không có nhắc đến Xưng danh : Nếu có Thiện nam tử, Thiện nữ nhân, muốn nhập Tam muội này, hãy tìm chỗ vắng vẻ, tránh những ồn ào, ngồi kiết già, không nghĩ đến các tướng; vì

Trong bản dịch của Mạn đà la có sự phối hợp kỳ lạ của triết lý Bát nhã Ba la mật chính hiệu với sự hiện kiến Phật bằng danh hiệu ngài, được trì tụng với sự chuyên nhất của tư tưởng. Bản văn của Huyền Trang nói đến sự quán chiếu trên nhân cách của những sắc tướng cá biệt của Phật liên hệ với việc trì tụng danh hiệu ngài, có đôi chút mâu thuẫn với ý tưởng của bản văn trên đây. Bởi vì bản trước chú trọng lối xưng tụng danh hiệu mà không nói gì đến việc hiện kiến những đặc điểm riêng tư của Phật quả, nhưng hứa hẹn hành giả không chỉ thấy đức Phật mình đang trì danh mà còn thấy tất cả chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Và sự thực đây là điểm mà tín đồ Tịnh độ tông chú trọng ở giáo lý của họ ; tức là kinh chỉ thiên về lối tụng đọc ngôn từ hay duy danh hơn là quán chiếu hay chiếu kiến.

Trong kinh Bát chu tam muội (Pratyutpanna Sutra) cũng vậy, tư duy chiếu kiến nối kết lạ lùng với những khuynh hướng tư tưởng duy danh. Đề tài của bài pháp nơi này như đã được thuyết cho Bồ tát Hiền Hộ (Bhadrāpāla) (1) là làm thế nào để chứng được thứ định mệnh danh Pratyutpanna, trong đó mười phương chư Phật cùng xuất hiện và đứng ngay trước hành giả để trả lời cho tất cả những câu hỏi mà y có thể hỏi các ngài. Những đức tính của hành giả đó là :

muốn lợi lạc hết thảy hữu tình, hãy chuyên tâm hệ niệm vào một đức Như Lai, giữ chặt danh tự và khéo nghĩ dung nghi của ngài, tùy chỗ ở, ngồi ngay ngắn hướng thẳng tới ngài. Hệ niệm liên tục một Như Lai, tức là quán thấy khắp cả chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai.

Ở bản Sanskrit, chúng ta chỉ có "tasya nāmadheyam grahitavyam".

(1) Do nhân vật khái thỉnh này mà kinh cũng mang tên là Bhadrāpāla Bodhisattva Sūtra (Bản Hán của Xà na quật đa : *Đại phương đẳng Đại tập kinh Hiền hộ phần*) Có bốn bản Hán dịch. Bản trước nhất do Lâu ca sấm, vào năm 179. Đây là một trong những nguồn tài liệu có thẩm quyền của Tịnh độ tông. Xem thêm tr. 171f.

1. Y phải có niềm tin lớn ở đức Phật ; 2. Y phải tận dụng hết tâm lực của mình ; 3. Y phải có kiến giải sâu về chánh pháp ; 4. Y phải luôn luôn gần gũi các thiện hữu tri thức. Nếu những điều kiện này được tròn đầy, thì thứ định này được thành thực, và rồi, trước hết do uy lực gia hộ của Phật đối với hành giả ; kế đến, do công đức của định và thứ nữa, do công đức tiềm tàng trong phước quả được tích tụ, tất cả chư Phật xuất hiện trước hành giả giống như những ảnh tượng phản chiếu trong một tấm gương.

Khởi đầu hành giả nghe đến danh hiệu của Phật A-di-đà và cõi tịnh độ của ngài. Nhờ danh hiệu này, y chiếu kiến hết thấy các sắc tướng kỳ diệu nơi Phật, như 32 tướng của bậc đại trượng phu và 80 vẻ đẹp. Hành giả cũng chiếu kiến hết thấy những tướng hảo trang nghiêm của Phật khi nhất tâm chuyên niệm danh hiệu ngài.

Nếu sự tu tập này thành tựu viên mãn, tâm hành giả được dọn sạch tất cả những cấu bẩn. Đến khi tâm đã lắng trong, đức Phật được phản chiếu trong đó, rồi bấy giờ tâm nhìn thấy tâm hay Phật tự thấy Phật, nhưng hành giả không hay biết về sự kiện tự hợp nhất này. Cái vô tâm như thế đây là Niết bàn. Nếu có chút móng tâm, đã hợp nhất này bị chúi xuống, và ở đây mở đầu một thế giới của những đam trước.

Nói cho chí lý, điều đáng ngờ là không biết kinh có khoa đại danh hiệu và trì danh như chủ trương của các đồ đệ Tịnh độ tông hay không. Chúng ta chỉ có thể thấy rằng sự chiếu kiến cũng giữ vai trò quan trọng như là trì niệm danh hiệu. Sự thực, không có danh hiệu, tâm của chúng ta chẳng vin vào đâu được ; ngay dù thực có cái khách quan trong hiện hữu, bao lâu cái ấy vẫn là vô danh thì nó chẳng có thực tại tính nào đối với chúng ta. Khi một sự vật có một danh hiệu, những tương quan của nó với các sự vật khác liền được xác định và giá trị của nó được xét đúng mức. Đức A-di-đà

không hiện hữu, nếu chúng ta không thể gọi lên bằng danh hiệu ; định danh là sáng tạo, có thể nói như vậy. Nhưng, trái lại, chỉ định danh thôi không cho thấy có hiệu quả như vậy, không phải là hành vi tạo tác hữu hiệu như vậy, bởi vì đằng sau đó có một thực tại tương ứng. Chỉ đọc lên cái danh “nước” thì không giải thoát được ; khi nó được kèm theo quán tưởng và có một mô hình tâm lý về một con suối, nó tạo ra một hiệu quả hiện thực về mặt sinh lý hơn, nhưng chỉ khi nào có dòng nước tươi mát đích thực trước mắt chúng ta, uống no nê được, thế mới dứt được cơn khát.

Chỉ bằng vào tâm chí và tưởng tượng, mô hình tâm lý có thể lên đến cao độ tuyệt đối, nhưng dĩ nhiên năng lực con người có giới hạn. Một khi tận cùng giới hạn này, một bước nhảy vào vực thẳm chỉ có thể có nhờ uy lực gia hộ của mười phương chư Phật đối với hành giả. Như thế, danh hiệu, quán chiếu, hay quán tưởng và hiện hành đều là trật tự đương nhiên của những sự vật giữ vai trò trọng yếu trong hệ thống giáo thuyết Tịnh độ.

Chính do sự tổng hợp kính tin của Thiện Đạo mà lối quán tưởng, trì danh và vãng sinh Tịnh độ được gây dựng thành một hệ thống ; hệ thống này được đặt thành hoạt động tích cực nhờ niệm Phật, tức nhất tâm trì tụng danh hiệu Phật A di đà. Sau Thiện Đạo, sự quán tưởng dần dần không được duy trì nữa và lối trì danh trở nên nổi bật trên toàn thể Tịnh độ tông. Tại Trung Hoa, trong khoảng thời gian này, có lẽ lối tu tập công án đang có ảnh hưởng song song với sự thịnh hành của lối trì danh, nhưng ở Nhật Bản Tịnh độ tông được thiết lập như một tông phái độc lập quảng bá rộng rãi phép Niệm Phật, tức trì danh Niệm Phật.

Sự chuyển hướng trọng tâm từ duy niệm sang duy danh, từ nhất tâm chuyên niệm sang trì danh, có thể thấy được dấu vết trong đoạn văn sau đây trích từ *An lạc tập* của Đạo

Xước, trả lời cho câu hỏi thực hành Niệm Phật như thế nào.

“Cũng như một người đi ngang qua chốn hoang vu, gặp phải oán tặc tấn công, rút dao hùng hổ chạy thẳng đến muốn giết, nếu hành nhân không phục tùng mệnh lệnh. Hành nhân bỏ chạy, mau mau thoát chỗ hiểm ác, nhìn thấy một con sông trước mặt. Trước khi chạy đến sông, y nghĩ ngợi : “Tả sang bờ bên kia có cần phải cởi áo hay cứ mặc áo mà lội sang ? Cởi áo thì e không còn kịp. Nếu mang cả áo lội sang, lại sợ đầu cổ khó an toàn”. Cái lúc nguy kịch này, y chỉ một lòng nghĩ đến phương tiện sang sông mà thôi, không lòng dạ nào mà nghĩ sang chuyện khác. Hành giả niệm Phật cũng vậy. Khi niệm đức Phật A di đà, y phải nhất tâm chuyên niệm, không để nó nghĩ tưởng việc khác.

“Hoặc niệm Pháp thân của Phật, hoặc niệm thần lực của Phật, hoặc niệm trí tuệ của Phật, hoặc niệm tướng lông mày của Phật, hoặc niệm các tướng hảo của Phật, hành giả không ngớt nhất tâm xưng danh hiệu Phật đừng để tâm nghĩ tưởng việc gì khác, chắc chắn y sẽ vắng sinh hiện tiền đức Phật”.

Trong giờ phút hiểm nghèo như được mô tả ở đây, người ta ngờ không biết có sự phản tỉnh nào xảy ra trong lòng của tín giả hay không. Những gì y có thể làm, đấy là trì tụng danh hiệu Phật, vì không thể có thời gian tâm lý mà y phải dành cho việc tưởng nhớ công đức, uy lực và tướng hảo của Phật. Trong trường hợp này, *Niệm Phật* chỉ là *Xưng Danh* mà thôi. Bởi lẽ, khi xưng tụng danh hiệu Phật cũng chính là khi niệm tưởng Phật, toàn thể sinh mệnh của y đặt cả vào đấy, và đấy là tất cả những gì y có thể làm một cách có ý thức, còn thì không thể có những tư tưởng nào khác trong môi trường ý thức của y.

Trong bản sớ giải về *Quán kinh*, Thiện Đạo phân biệt có hai thứ tu trì đối với tín đồ của Niệm Phật, “chính” và “tạp”.

“Chánh tu” là *Niệm* tướng danh hiệu Phật A Di Đà. Nhưng ở đây thường thì sự “trì niệm danh hiệu” chỉ có ý nghĩa nếu danh hiệu được xưng tụng phân minh. Loại trì niệm này chỉ có hiệu quả khi thần kinh và cơ năng phát âm có hoạt động, phù hợp với biểu tượng tâm lý. Sự thực, người ta không rõ có niệm tướng nào, bồng hay trầm, có thể kéo dài mà không có cơ năng phát âm tùy thuộc này, dù rất nhẹ và khó cảm nhận được, hay không.

Ngoài sự kiện tâm lý này, các triết gia của Tịnh độ tông cho rằng danh hiệu (namadheya) như là kho tàng chứa đựng tất cả mọi công đức nơi Đức Phật, tức hết thấy những thành tựu nội tâm và hết thấy công đức chỉ có nơi đức Phật A di đà mà thôi, như bốn trí, ba thân, mười lực, bốn vô sở úy, v.v... Đồng thời, hết thấy những công hạnh bên ngoài, gồm các tướng hảo, quang minh, chánh pháp, sự nghiệp độ sinh, v.v... tất cả đều gồm có trong danh hiệu của Phật A di đà (1). Rồi ra, như chúng ta sẽ thấy sau đây, tâm lý học và triết học được kết hợp với nhau để đặt tất cả trọng điểm của giáo lý niệm Phật trên lối trì danh.

Trong *Vãng sanh Yếu Tập* (quyển II, phần 1), được soạn tập bởi Nguyên Tín (Genshin, 942 – 1017), một trong những vị tiền phong của Tịnh độ tông Nhật Bản, tác giả nêu lên câu hỏi : “Người ta phải đạt đến Niệm Phật tam muội chỉ bằng tâm niệm hay xưng danh ?”. Câu trả lời được đưa ra bằng trích dẫn từ *Ma Ha Chi Quán* (2) của Trí Giả Đại Sư : “Đôi khi xưng và niệm song hành, đôi khi niệm trước và

(1) Trích từ Pháp Nhiên (Ho nên), *Tuyển trích Niệm Phật bản nguyện tập* (Senjaku nembutsu – honwanshu), quyển I. Trong sách này, Pháp Nhiên nhắm giải thích lập trường của mình như là khai sáng Niệm Phật tông ở Nhật Bản.

(2) DTK. 1911.

xương sau, đôi khi xương trước rồi đến niệm. Khi xương và niệm tiếp nối liên tục bất đoạn như vậy, mỗi tâm niệm cũng như mỗi âm thanh đều được ngưng chú vào A di đà”. (1) Ở đây lối trì danh chưa chiếm ưu thế.

Chính Pháp Nhiên, theo lời dạy của Thiện Đạo, chú trọng phép Niệm Phật, tức chú trọng việc chấp trì danh hiệu Phật A Di Đà. Lối thực hành này đã được coi là trọng yếu trong Tịnh độ tông, dành cho những tín đồ mong muốn vãng sinh về Cõi Phật Di Đà. Tán dương công đức, cúng dường và cung kính tụng đọc kinh điển và tư duy về ngài, những thực hành này không được xao lãng, nhưng hành vi tín thành cốt yếu vẫn là xưng danh. Trong lúc chí tâm xưng tụng danh hiệu ngài không gián đoạn, dù đi đứng hay nằm ngồi, chắc chắn sẽ được Phật A Di Đà tiếp độ trong cõi Cực lạc của ngài vào giờ phút lâm chung. Bởi vì, theo các đại sư của Tịnh độ tông, điều ấy rất phù hợp với các kinh điển, tức phù hợp với những bản nguyện của Phật.

Để xác nhận quan điểm này, Pháp Nhiên còn dẫn chứng Thiện Đạo, theo đó phép Niệm Phật dễ thực hành nhất so với các lối tín tu khác. Đây là giải thích lý do gác lại pháp môn tư duy và chú trọng về nhất tâm xưng danh. “Chính vì các loài hữu tình mang nhiều nghiệp chướng, trí thì nhiều mê hoặc, tâm thì quá tán loạn. Bởi vậy, Thiện không thích hợp với họ. Vì thương xót họ, Phật dạy hãy chuyên tâm trì

(1) Ngay sau đoạn này, Nguyên Tín dẫn chứng giáo nghĩa của Tịnh độ theo Hoài Cẩm : “*Quán kinh* nói, người ấy đang bị khổ não bức bách không dư thời giờ để niệm Phật ; nhưng được thiện hữu dạy cho xưng tụng danh hiệu Phật A di đà ; rồi thì y chí tâm xưng tụng không dứt. Cũng vậy, ai muốn đạt đến niệm Phật tam muội hãy chí tâm xưng tụng không dứt, chắc chắn sẽ chứng đắc tam muội và sẽ thấy Phật và Thánh chúng rực rỡ trước mắt. – Niệm lớn thấy Phật lớn, niệm nhỏ thấy Phật nhỏ. Đây chính do hành giả tự thấy ra, không do kẻ khác bảo cho biết”.

niệm danh hiệu ngài, và do tu tập trì niệm không gián đoạn, chắc chắn sẽ vắng sinh về cõi Phật A Di Đà”.

Pháp Nhiên nói tiếp rằng tư duy hay thiền quán, chính là trì danh, cả hai chỉ là một, và tư duy về Phật A di đà tức trì niệm danh hiệu ngài, và ngược lại. Như vậy, cuối cùng NIỆM PHẬT hoàn toàn hợp nhất với XUNG DANH, tư duy trở thành trì niệm. Cái mà người ta có thể gọi là duy danh luận của đạo Phật cuối cùng đã xâm nhập các tín đồ của Tịnh độ tông, bởi vì, bấy giờ họ biết rằng trong danh hiệu có cái vượt ngoài mọi khái niệm. Đến đây, tôi sẽ nghiên cứu ý nghĩa tâm lý của trì danh niệm Phật và khảo sát những quan hệ của nó đối với sự tu tập công án như đã được các môn đệ Thiền thực hành.

4. TÂM LÝ XUNG DANH VÀ NHỮNG TƯƠNG QUAN CỦA NÓ ĐỐI VỚI TU TẬP CÔNG ÁN.

Trong khi tận lực xương minh lối trì danh niệm Phật, Pháp Nhiên và các tiền bối của ngài lại không quên nhấn mạnh trên tầm quan trọng của một tín tâm. Tư duy về Đức Phật như một nhân cách có tất cả mọi công đức và 32 tướng tốt của bậc đại nhân, điều ấy chắc chắn đòi hỏi nhiều định tâm và có lẽ vượt ngoài năng lực tâm thần của một người thường. So sánh mà nói, cố nhiên việc xưng danh dễ dàng hơn nhiều. Một danh hiệu, đây là sự thể giống như một ký hiệu đại số ; cũng như A hay B hay C có thể tượng trưng cho bất cứ con số nào danh hiệu “A-di-đà” có thể được coi như một sự thể tượng trưng cho tất cả những gì được chứa đựng trong khái niệm về đức Phật, không những chỉ riêng về Phật A-di-đà, mà hết thảy vô số chư Phật. Khi một người đọc lên danh hiệu này, y thực hiện một cuộc thám hiểm sâu xa vào nội dung của ý thức tôn giáo của mình. Tuy nhiên, chỉ tụng đọc không thôi sẽ chẳng có kết quả gì, và lại còn vô

nghĩa ; nó phải đạt tới một phản chiếu sâu xa, một công phu nhiệt thành, một niềm tin lớn lao ; nếu nó không phải là thành quả của những khát vọng nồng nàn, ít ra cũng phải được thúc đẩy liên tục bởi những khát vọng này. Mối và tìm phải hoàn toàn phối hợp.

Trong cách niệm Phật đó, tâm trí tập trung vào danh hiệu chứ không phải ở đức Phật. 32 tướng tốt trang nghiêm của ngài không được vẽ ra trong tâm hành giả. Danh hiệu chiếm trọn môi trường ý thức của y. Kinh *Di-đà Tiểu bản* nói (1) : “Nếu có người được nghe danh hiệu của A-di-đà Như Lai, sau khi nghe, y chấp trì danh hiệu của ngài...” CHẤP TRÌ có nghĩa là “giữ vững một đối tượng tư tưởng trong tâm”. Chú tâm trên chính danh hiệu chứ không chỉ tụng đọc ở môi miệng ; sự biểu lộ xuất phát từ tâm. Chắc chắn lối niệm Phật này sẽ hỗ trợ rất nhiều cho việc tập định. Câu viện đến sắc tướng của Phật sẽ có nhiều nguy hiểm và tác hại tâm lý ; kẻ nào thực hành có thể trở nên nạn nhân bất trị của những ảo tưởng. Lối trì danh là một bước dài tiến tới chỗ thành tựu chánh định.

Chúng ta thấy rằng chủ đích của niệm Phật đã có những biến cải liên tục. Khởi đầu, đây là nhớ lại đức Phật trong ký ức, mong thấy ngài như lúc ngài đang tại thế giữa các đồ chúng – một ước mong hoàn toàn nhân tính và tự nhiên. Về sau, nó chỉ cho ước mong hiện diện trước đức Phật được lý tưởng thành thường trụ ở cõi Tịnh độ và Cực lạc. Cuối cùng, mục đích rõ ràng là đặt hết tấm lòng mong đợi thương yêu của đức Phật trên hành giả mang đầy tội chướng, đang kiên tâm trì niệm danh hiệu ngài. Sự biến cải này được các đại sư của Tịnh độ tông giải thích là hoàn toàn phù hợp với

(1) *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, Vol. I, Part. II, P.96 : “amitâyusas tathāgatasya nāmadhey a Srosyati Srutvā ca manasikarisyati...”.

giáo lý của Phật như được trình bày trong nhiều kinh điển thuộc về tông phái này.

Nhưng vấn đề được đặt ra ở đây là : có lý do tâm lý sâu xa nào đối với sự biến cải lần hồi này không ? Ngoài chủ đích hướng tín đồ về cõi Tịnh độ của Phật A-di-đà, phép trì danh niệm Phật há không hàm ngụ một chủ đích khác ? Các vị đại sư có lẽ không ý thức về sự kiện đó, nhưng ở họ há không có một kinh nghiệm tâm lý khiến họ chỉ giảng dạy phép trì danh niệm Phật thay vì các hành vi tôn giáo khác như tụng đọc kinh điển, quán tưởng Phật đà, lễ bái ngài, hay ca vịnh tán thán ?

Nếu người ta theo đuổi sự huấn luyện đạo đức hay tâm linh, hành vi xưng tụng danh hiệu không thôi, ngay dù là danh hiệu của một vị Thánh giữa các vị Thánh, hình như không thể nâng cao tâm linh cho bằng quán tưởng về ngài và tụng đọc các bài pháp của ngài. Các sư tổ của Tịnh độ tông tin tưởng các kinh điển một cách chí thành khi phép niệm Phật trở thành ưu thế. Nhưng đối với các kinh điển, chúng còn giảng dạy nhiều chuyện khác, và nếu các sư tổ muốn, họ có thể khai triển những giáo lý khác ngoài pháp môn niệm Phật. Bởi vì, một quyển kinh – hay tất cả tác phẩm tôn giáo khác – cung cấp những giải thích khác nhau theo kinh nghiệm riêng tư của người đọc. Do đó, có thể nói, sự phát triển của phép niệm Phật chắc chắn có những căn cơ tâm lý cũng như triết lý và tôn giáo. Dĩ nhiên, chính sắc thái triết lý nó chỉ đạo ý thức tôn giáo của các vị tôn sư, vừa cốt yếu và vừa minh nhiên.

Khó mà xác nhận hữu lý rằng tâm lý của trì danh niệm Phật là tất cả nền tảng thiết lập của giáo lý Tịnh độ tông. Bởi vì, những khái niệm như tội chương, thực tại khổ não, và tấm lòng đại bi của Phật A-di-đà cũng là những thành tố cốt yếu nhưng chủ đích của tôi nơi đây chỉ phân tích khía

cạnh tâm lý mà thôi.

Đặt ra một danh hiệu, tức là phân biệt ; phân biệt chính là tri nhận thực tại tính của một đối tượng cá biệt, và khiến cho tâm cũng như trí của con người có thể nói tới được. Vậy, khi một danh hiệu được đọc lên, chúng ta cảm giác rằng chính đối tượng cùng hiện thể với chúng ta, và do bởi một quá trình tự nhiên mà hành vi tưởng niệm đức Phật dần dần trở thành xưng tụng danh hiệu ngài. Nhưng điều mà chúng ta muốn khảo sát ở đây, chính là sự kiện danh hiệu của Phật vẫn giữ y hình thái Phạn âm nguyên thủy của nó, hay đúng hơn, sự chuyển âm này đổi theo trường kỳ lịch sử của đạo Phật ở Tàu và ở Nhật. Tại sao không đọc lên danh hiệu Phật bằng những từ ngữ Trung Hoa hay Nhật Bản tương xứng, thay vì dùng danh hiệu Phạn âm, nguyên thủy hay biến thái ? nan wu o mi to fo và Namo amida bûtsu – Nam mô a di đà Phật, là những lối phát âm Hán và Nhật của Namo mita bhaya buddhaya. Namas có nghĩa “cung kính” hay “kính lễ” và amitabhaya budhaya có nghĩa “Vô lượng quang Phật”, và dịch sang Hán : QUY Y VÔ LƯỢNG QUANG PHẬT. Tại sao không nói : “Quy Y Vô Lượng Quang Phật” thay vì “Nam mô A di đà Phật ?”. Những lối phiên chuyển này bình thường chẳng có ý nghĩa gì đối với một người Trung Hoa hay Nhật, bởi vì đây là những phạn âm biến thái, chúng không mang ý nghĩa nào đối với các ngôn ngữ khác. Đối với Trung Hoa hay Nhật Bản, đây chính là một thứ đà la ni (dharani) hay mật chú (mantra), phải được xưng âm theo nguyên hình không phiên dịch ; bởi vì khi được phiên âm, một đà la ni không chuyển sang cho biết một tư tưởng nào, không gì hơn là một mớ tro trẹ. Đây là bởi lý do nào ? Tại sao cái khả tri thay thế cái bất khả tri, cái hữu tình thay thế cái vô tình, ánh sáng thay thế bóng tối, phân biệt thay thế vô phân biệt ? Và ở đây, tại sao lại

Nam mô A di đà Phật, thay cho “Namo midabhaya buddhaya” ?

Theo ý tôi, lý do phải được tìm thấy, không ở trong sự linh nghiệm của chính danh hiệu, mà trong hiệu quả tâm lý của xưng danh. Khi một ý nghĩa khả tri được gói trọn vào trong một tiếng, nó gọi lên chuỗi dây liên tục những ý tưởng và tình cảm được gắn vào đó ; bấy giờ, hoặc tâm được ứng dụng để kiến tạo một khuôn luân lý, hay nó trở nên rắc rối, phó thác vào những mối dây tưởng tượng và liên tưởng. Khi người ta xướng lên những âm thanh vô nghĩa, tâm tri dừng lại, không có cơ hội nào để mà lêu lổng. Những ảnh hưởng và những ảo tượng ít có khả năng xâm nhập. Nói theo thuật ngữ Phật giáo, khách trần phân biệt bao phủ mặt gương bản lai trong sáng của đài gương giác ngộ ở nội tâm. Để tránh cảnh ngộ bi thảm này, cần phải dùng đến âm thanh trong phép trì danh niệm Phật dù không có ý nghĩa rõ rệt. Khi phép quán tưởng niệm Phật trở thành trì danh niệm Phật, chắc chắn có một kinh nghiệm tâm lý của loại này ở những sự phó thác chuyên tâm vào chính nơi Phật tính chứ không phải nơi nhân cách của Phật đà. Việc tưởng niệm về nhân cách của Phật, cái nhân cách theo như họ thấy, đòi hỏi một trạng thái khá cao của những quá trình tâm lý, dù vậy, không luôn luôn mang lại những thành quả chân chính.

Các sư tổ của Tịnh độ tông luôn luôn nhấn mạnh trên ba thái độ của tâm, phải kèm theo với trì danh niệm Phật liên lĩ : thành tâm, đốc tín, và nguyện sinh cõi Phật A di đà. Thực vậy, những thành tố chủ quan này nếu không có, thì không một sự tích tụ nào của niệm Phật mà hỗ trợ hành giả đạt được những gì y tìm kiếm. Nhưng, những vị sư tổ này, trong ước vọng rất nồng nàn của họ, hình như, để truyền bá pháp môn gọi là “dễ” độ và để khêu áng sự cần thiết của lối trì danh niệm Phật, đôi khi họ có vẻ gác lại những điều

kiện chủ quan trọng yếu. Kết quả là các môn đệ của Tịnh độ tông thường rất dễ bị lôi kéo về lối trì danh niệm Phật làm thiệt hại cho những điều kiện chủ quan cần thiết.

Đấy là một hành vi sai lầm, nhưng người ta có thể tự hỏi há không có gì hết trong thái độ của các sư tổ chứng minh cho lối chủ trương lầm lạc này. Những vị này há không chú trọng vai trò quan hệ của những thành tố chủ quan hầu mang đến cho trì danh niệm Phật cái hiệu lực khá dĩ lớn hơn ? Nếu một người thành tựu viên mãn những điều kiện nội tâm ấy, hình như không quan trọng lắm, đối với luận lý bình thường, dù y là một tín đồ tụng đọc kinh điển, hoặc lễ bái đức Phật, hay xưng danh niệm Phật. Nhưng các vị sư tổ, nhất là Nguyên Không và Pháp Nhiên của Tịnh độ tông, không ngớt xác định rằng việc xưng tụng danh hiệu Phật dưới hình thức “Nam mô A di đà Phật” là lối tu cốt yếu nhất, những lối tu trì khác được xếp vào hạng thứ yếu. Vậy, theo họ “Nam mô A di đà Phật” là sự thể đảm bảo cuối cùng cho sự vắng sinh thế giới Cực lạc. Sao lại có thể như thế, nếu phép trì danh niệm Phật không khai diễn hơi có vẻ huyền bí trong tâm thức của tín đồ ? Khi một trạng thái ý thức nào đó đã được kích phát bởi việc trì niệm danh hiệu Phật, có lẽ chính đức Phật sẽ ngự trị trong tâm, và nhờ đó hành giả được đoan chắc về số phận tương lai của y. Phải chăng quan điểm tâm lý này chính là sở kiến của Thiện Đạo, Pháp Nhiên, và các vị sư phó khác của Tịnh độ tông ?

Khi những bậc tôn sư của Tịnh độ tông như Thiện Đạo, Đạo Xước và Hoài Cảm chỉ ra hai con đường vắng sinh Tịnh độ, một đường là niệm Phật và đường khác là tụ tập phước đức ; và khi họ so đường lối thứ nhất phù hợp kinh điển hơn đường lối thứ hai ; và thêm nữa, khi họ đồng nhất NIỆM với XUNG, đồng thời xác định rằng niệm Phật là niệm danh hiệu ngài, họ có tìm ra lý do cho sự đồng nhất này trong

luận lý hay tâm lý không ? Trên phương diện luận lý, tưởng niệm hăng hái một đối tượng không nhất định muốn nói là xưng lên danh hiệu của nó ; tưởng niệm đứng riêng ngoài xưng danh, nhất là khi tâm chuyên chú vào việc tư duy về một đối tượng cung kính thờ phụng. Nhưng nếu xét về sự kiện tâm lý, hành vi tưởng niệm những ý nghĩ trừu tượng được tán trợ rất nhiều bằng cái nhìn của những biểu tượng tượng hình chữ thay đồ thị, và cả sự xưng danh, xưng thâm hay cao giọng. Căn cứ trên sự kiện tâm lý này, chắc chắn họ đi đến kết luận rằng Niệm Phật tức là xưng lên danh hiệu ngài, niệm và xưng là một. Và, theo sơ giải của Hoài Cẩm (1) về một đoạn văn nổi tiếng của *Đại tập Nguyệt Tạng Kinh* (2) : “Do niệm lớn mà thấy Phật lớn ; do niệm nhỏ và thấy Phật nhỏ. Niệm lớn tức gọi (danh hiệu của) Phật bằng giọng bổng ; niệm nhỏ, bằng giọng trầm”. Tôi không rõ lắm thế nào là thấy Phật lớn và “Phật nhỏ”, nhưng người ta hiểu ngay rằng ở đây các sư tổ đặt nặng phép trì danh niệm Phật bằng cao giọng. Càng ráng hết cân lực mà xưng lên danh hiệu của Phật, trình độ định tâm càng lên cao, và như vậy việc kiên tâm trì niệm “Nam mô A di đà Phật” càng có hiệu quả.

Bất cứ một giải thích có tính cách học thuyết nào được đề ra, các sư phò phải có kinh nghiệm tâm lý nào đó trước khi công nhận sự đồng nhất của NIỆM và XUỐNG. Ở đây há chúng ta không thấy lại sự thể nào đó của tâm lý Thiên, như thấy hiện hành trong cái “VÔ” “VÔ” trọn ngày hôm nay, và “VÔ” “VÔ”, trọn cả ngày mai (3) nữa ? Do đấy họ cổ xúy niệm Phật trọn ngày hoặc đều đặn mỗi ngày, hoặc nhiều

(1) Trích bởi Pháp Nhiên, *Tuyển trạch bản nguyên tập*, quyển I.

(2) Candra-garbha, bản Hán dịch của Na-liên-đế-xá-da (Narendrayasas), TL. 550-577.

(3) Trích từ một trong các bức thơ của Không Long Cốc.

lần trong mỗi ngày – mười nghìn, năm chục nghìn, nhấn đến trăm nghìn mỗi ngày. Ở kinh đô (Kyoto) có một ngôi chùa Tịnh độ, tên là “Một triệu lần”, chỉ cho con số niệm Phật phải được nhắm đi nhắm lại ở đây. Sự kiện tâm lý, theo đó sự xướng danh hỗ trợ cho định tâm, là căn bản của học thuyết trì danh niệm Phật hay XUNG DANH.

Khi danh hiệu của Phật được lặp đi lặp lại không dứt nhấn đến hằng vài chục nghìn lần, sự thực hành trở nên máy móc không cần phần ý, và do đó không cần thể hiện ba thành tố kính tín. Hành vi máy móc này có cần được coi như là phương tiện hữu hiệu để vắng sinh hay không ? Hay hành giả không cần quyết chí tăng trưởng tín tâm và quy kính của y ? Việc lầm nhầm liên miên này, hay việc cao giọng tụng đọc những âm thanh vô nghĩa, có tạo ra trong ý thức của hành giả một tình cảm tin chắc rõ rệt nhờ đó y không chút nghi ngờ về sự vắng sinh Tịnh độ của mình, hay về sự giải thoát của mình bằng vào ân huệ của Phật A di đà ? Khi phép niệm Phật được đổi thành lối tụng chân ngôn đà la ni (dharani) như thế, không có liên hệ ý thức với ý nghĩa văn học và tín ngưỡng của nó, hậu quả tâm lý là tạo ra một trạng thái vô thức trong đó những ý tưởng và tình cảm bỗng bồng bềnh trên bề mặt đều bị quét sạch. Nói theo ngôn ngữ đạo đức, đây là một trạng thái vô thức, bởi vì trong đó không có phân biệt thiện và ác; chính do ý nghĩa này mà các sư tổ của Tịnh độ tông quả quyết rằng phép niệm Phật trừ hết tất cả những tội chương chứa nhóm trong những đời sống quá khứ vô số kiếp.

Việc lặp đi lặp lại liên li câu Nam Mô A di đà Phật cũng có trong Hồi giáo thần bí (Sufism) ; mà tín đồ lặp lại danh hiệu đức Allah, như nhận xét của R.A. Nicholson, (1) “như

(1) *Studies in Islam Mysticism.*

một phương pháp được thực hành bởi những người Hồi giáo thần bí để kêu gọi fana, tức sự thoát ly tự ngã, hay như Pascal nói, sự “lãng quên thế giới và tất cả, trừ Chúa.” (1)

Chúng ta không thể nghĩ rằng chỉ việc lặp lại câu Nam mô A di đà Phật bảo đảm hành giả vắng sinh Tịnh độ, bất chấp tất cả những bảo đảm từ các kinh điển và các sư tổ của tông phái, nếu sự lặp đi lặp lại không tạo ra một hậu quả tinh thần nào đó, nhờ đó mà hành giả thể hiện được bằng chính mình. Sự thể hiện này há không phải là Niệm Phật tam muội hay Nhất tướng tam muội (Ekavyuha-samādhi) ?

Trong *An lạc tập* (quyển hạ) của Đạo Xước, những đoạn nói về tam muội (samādhi) này có được trích dẫn từ nhiều kinh điển. Ý định của tác giả ở đây, chứng tỏ rằng tam muội là phương tiện hữu hiệu dẫn hành giả diện kiến hết thảy chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Nhưng, trên phương diện giải thoát (hay giác ngộ), thấy chư Phật thì có ích lợi nào, nếu không vì bảo đảm cho giác ngộ mà họ khơi dậy sự tin chắc trong ý thức của hành giả ? Thị kiến khách quan của Phật phải phù hợp với sự thể hiện nội tâm mà trên quan điểm tâm lý, nó là thể tài trọng yếu nhất cần nhận xét.

Có một quyển kinh nhan đề là *Bồ tát Niệm Phật Tam muội kinh*, được dịch lần đầu do Đạt ma cấp đa (Dharmagupta) dưới triều đại nhà Tùy, trong đó đề ra căn cứ tất cả những chỉ dẫn cần thiết về phép tu Niệm Phật tam muội. Theo tác phẩm này, phước quả chính yếu mà Niệm Phật tam muội mang lại hình như là sự thể hiện vô thượng chánh đẳng chánh giác. Dĩ nhiên, diện kiến tất cả chư Phật không phải là thấy các ngài như một tập hội đồng của những sinh vật đã giác ngộ, cũng không phải giao tiếp với các ngài

(1). P.79. “Oubli du monde et de tout, hormis Dieu”

trong một thế giới vượt qua mọi sắc thân hữu hình. Hành giả rất tin tưởng rằng y thực hành môn Niệm Phật để thấy chư Phật, nhưng khi y vào hủn trong tam muội, y thấy các ngài hoàn toàn khác với những gì y mong đợi trước kia. (1)

Pháp Nhiên trích dẫn trong *Tuyển trạch bản nguyện* (phần hai) một đoạn văn của *Vãng sinh truyện* ; đoạn này nói về sự chứng đắc tam muội của Thiện Đạo. Theo truyện ký, trong số các pháp môn khác, Niệm Phật tam muội mang lại một dự kiến về điều kiện tâm linh của kẻ khác ; bởi vì, tương truyền rằng Thiện Đạo có thể nói về những đời sống quá khứ của bốn sư mình là Đạo Xước, và biết cả sự vãng sinh của Thầy về cõi Phật A di đà. Nhưng, vì lẽ rằng tam muội này không thể đi xa hơn sự chứng đắc những thần lực kỳ diệu, người ta có thể nói rằng việc nâng cao tâm linh và đoạn chắc giác ngộ chẳng quan trọng lắm. Phải có sự thể khác hơn trong thứ tam muội đạt được do phương pháp niệm Phật. Các sư tổ của tịnh độ tông rất ưu tư về việc đạt những quan điểm tôn giáo của họ trên sự vãng sinh sau khi chết, và thờ ơ với hậu quả tâm lý nhất định diễn ra sau việc trì tụng câu Nam mô A di đà Phật. Họ mãi miết nhắc nhở chúng ta rằng mình đang sống trong một thời đại đồ vỡ khi mà hình thức thuần túy của Đạo Phật rất khó duy trì và bởi lẽ đó việc trì tụng danh hiệu Phật là phương tiện hay ho nhất, dễ dàng nhất và chắc chắn nhất, dành cho chúng sinh của thời đại đồ vỡ này, muốn diện kiến cho Phật và được bảo bọc trong đôi tay thương yêu vô bờ của các ngài. Về điểm này, T.Lân Loan đẩy ý tưởng đến kết luận hợp lý kỳ cùng của mình ; bởi vì, khi nói về vãng sinh tịnh độ thành tựu do trì tụng danh hiệu Phật, chỉ mười lần thôi, Thân Loan bảo “Điều ấy không có nghĩa rằng chỉ riêng thâm lặng quán tưởng

(1) Cf. Bạch Ẩn và hai tin đồ Tịnh độ tông, đoạn dưới đây, tr. 209.

đức Phật, không nhớ nghĩ nồng nàn đến ngài, mà chỉ xường lên danh hiệu ngài mà thôi”. Bằng cả những lời khuyên khẩn thiết của họ về pháp môn Niệm Phật, và khi họ quả quyết rằng khi tụng đọc một lần hay nhẩm đến mười lần, chắc chắn đức Phật sẽ nghe thấu, tôi không thể tưởng tượng ra rằng các vị sư phó này hoàn toàn không lưu ý về tâm lý niệm Phật như tôi đã phác họa.

5. CHỦ ĐÍCH CỦA THỰC HÀNH NIỆM PHẬT

Đối với đề tài này, người ta có thể hỏi : nội dung của tam muội là gì, chủ đích chân thực của Niệm Phật là gì, vắng sinh tịnh độ, hay chính tam muội ? Hoặc, phải chăng tam muội là một thứ “thức nhảm” của sự vắng sinh này ? Theo chỗ tôi biết, không một sư tổ nào của Tịnh độ tông nói rõ cho chúng ta có thể đặt ra vấn đề như thế này, tam muội có thể được coi như là sắc thái chủ quan và tâm lý của thực hành niệm Phật ; và vắng sinh như là sắc thái khách quan và bản thể của nó. Trong trường hợp này, tam muội và vắng sinh là một, được mô tả hai cách khác nhau ; nhưng vì tam muội có thể đạt được trong đời sống này, còn vắng sinh chỉ có thể có sau khi chết, nên phải nói tam muội đồng nhất với vắng sinh theo một chiều hướng hoàn toàn đặc biệt, tức không nên coi vắng sinh như một biến cố khách quan và tùy thời, mà là một thứ đoan quyết chủ quan của những gì chắc chắn phải diễn ra. Nếu vậy, vắng sinh chỉ cho sự tái tạo tâm linh và, theo đó, có thể cho là đồng nhất với tam muội.

Quan điểm về tam muội vừa kể được chủ trương trong *An tâm quyết định sao* (Anjin Ketsujōshō), tác phẩm khuyết danh, nhưng là một trong những căn cứ quan trọng nhất của Tịnh độ tông Nhật Bản. Ở đây, tác giả bảo rằng tin phải được thiết lập vững chãi bằng sự thể hiện tam muội – tin tưởng Bản Nguyên của Phật A di đà, nhờ đó hành giả vững

tin số phận tương lai của mình. Bởi vì tam muội được chứng đắc khi mà tâm của hành giả hoàn toàn hợp nhất với tâm của Phật Di Đà ; ý thức nhị nguyên hoàn toàn bị xóa bỏ. Đây là kết luận phải đến, không những chỉ ở luân lý, mà cả trên phương diện sự thực ; rồi ra tất cả kiến trúc của triết lý đạo Phật được đặt trên nhất nguyên luận duy tâm ; thực tại luận của Tịnh độ tông cũng không thể biệt lệ. Hãy đọc đoạn văn này của *Quán Kinh* :

“Phật bảo Anan (Ananda) và bà Vi đề hi (Vaidehi) : sau khi đã thấy những sự thể này, các người phải tưởng đến Phật. Các người sẽ hỏi : Tưởng cách nào ? Mỗi một đức Phật Như Lai hiện thân trong Pháp giới (dharmadhatu) và thâm nhập trong tâm của tất cả hữu tình. Vậy, mỗi khi các người tưởng đến Phật, chính tâm của các người được trang nghiêm bằng 32 tướng tốt và 80 vẻ đẹp. Tâm ấy được chuyển thành Phật tính, tâm ấy chính là Phật. Biến chánh trí của chư Phật nổi dậy trong tâm và tưởng các người. Vì lẽ đó, các người hãy nhất tâm tu tập quán tưởng Phật Như lai, ngài là bậc A la hán, chánh đẳng Chánh giác”.

Trong *Bát chu tam muội* (Pratyutpanna Samadhi sutra), (1) kinh được các sư tổ Tịnh độ tông cho là cội nguồn của giáo lý Tịnh độ, chúng ta đọc thấy như vậy :

“Bây giờ, này Hiền Hộ (Bhadravala), khi một thanh niên tuần tú muốn thấy sắc diện của chính mình xấu hay đẹp, y lấy một cái chậu đựng đầy dầu hay nước trong, hoặc y lấy ra một mảnh pha lê hay một tấm kính. Lúc hình ảnh của y lộ

(1) Bản Hán dịch lần đầu của Chi Lâu Sấm. Sư đến Trung Hoa vào hậu bán thế kỷ II, triều đại Hậu Hán. Bản dịch Anh ngữ y theo bản Hán của Xà na quật đa (Jnagupta-TL. 586), thay vì theo bản của Chi Lâu ca Sấm (179) ; vì bản của Jnanagupta sáng sủa hơn, dù bản của Chi Lâu ca Sấm thịnh hành ở tịnh độ tông. DTK. 416-416.

ra ở một trong bốn vật này, y biết rõ mình có diện mạo ra sao, xấu hay đẹp. Nay Hiền Hộ, ông có nghĩ rằng cái mà người thanh niên này nhìn thấy trong bốn vật kia đã có trước ở đây chăng ?

Hiền Hộ đáp : Bạch Thế Tôn, không.

– Vậy có nên coi nó rõ ràng là một cái không hư ?

– Bạch Thế Tôn, không.

– Vậy có nên coi nó như là cả hai ?

– Bạch Thế Tôn, không.

– Vậy có nên coi là không phải cả hai ?

– Bạch Thế Tôn, không. Bởi vì, dầu, nước, pha lê, và tấm kính thì sáng tỏ, trong veo, không dơ không bụi ; khi một người đứng trước chúng, hình ảnh của y được phản chiếu vào đó. Ảnh không đi ra từ vật, không đến từ bên ngoài, không ở trong chính nó, không giả lập. Ảnh không từ đâu đến, không tan biến vào đâu, nó là pháp sinh diệt, không thường trụ.

Sau khi Hiền Hộ trả lời như vậy xong rồi, Phật nói : “Nay Hiền Hộ, quả đúng như ông nói. Khi những vật ấy trong sáng và sạch sẽ, ảnh chiếu vào đó dễ dàng. Bồ tát cũng vậy. Khi Bồ tát nhất tâm quan tưởng chư Phật thì thấy chư Phật; khi đã thị hiện cho y, các ngài an trụ trong y ; các ngài giảng giải cho y những pháp mà y muốn thấu hiểu. Sau khi đã được chư Phật khai thị cho như thế, y rất là sung sướng; bèn suy nghĩ rằng : chư Phật này từ đâu đến ? Và sắc thân của ta đây sẽ hủy hoại về đâu ? Khi suy nghĩ như thế, Bồ tát thấy rằng hết thấy chư Như Lai không từ đâu đến mà không đi về đâu. Sắc thân của ta cũng vậy, nó không đến từ một con đường nhất định nào thì làm sao có thể có nơi để trở về ?”.

Bồ tát lại suy nghĩ : “Ba cõi này chỉ hiện hữu do tâm. Tùy theo tâm niệm của mình mà thấy chính mình trong tâm của mình. Giờ đây ta đang thấy Phật tùy theo tâm của ta ; tâm ấy trở thành Phật ; chính tâm này là Phật ; chính tâm này là Như Lai. Tâm ta là sắc thân của ta, tâm ta thấy Phật; tâm không tự thấy. Khi các tâm niệm chuyển động thì có Niết bàn. Hết thấy các pháp đều không có tự tính, chúng khởi lên do tâm niệm và do duyên sinh. Nếu sở tri diệt thì năng tri cũng diệt”. Nay Hiền Hộ, ông nên biết rằng hết thấy các Bồ tát đều nhờ Tam muội này mà chứng đắc đại giác”.

Nhận xét Niệm Phật tam muội từ quan điểm duy tâm tuyệt đối đó – Tam muội được thể hiện do kiên tâm trì niệm Nam mô A di đà Phật – chúng ta có thể nói rằng Tam muội, và sự thiết lập đức tin đối với Phật, và sự đoạn quyết vãng sinh về cõi tịnh độ của ngài, cùng diễn tả một sự kiện tâm lý xây dựng nền tảng cho học thuyết Tịnh độ tông.

Pháp Nhiên nói trong bản sơ giải của ngài về Quán kinh rằng hành giả phải như một người mất hết các cảm quan, như một người câm và điếc, hay như một tên khờ, khi y chuyên tâm thực hành Niệm Phật, ngày đêm xưng tụng danh hiệu của Phật, dù đi đứng hay nằm ngồi, chẳng kể bao lâu, một ngày, hai ngày, một tuần, một tháng, một năm, nhân đến hai, ba năm. Nếu sự tu tập được theo đuổi như vậy, một mai chắc chắn hành giả sẽ chứng được Tam muội và mở rộng Pháp nhãn, rồi y sẽ thấy một thế giới vượt hẳn ngoài tâm tưởng. Đây là “một cảnh giới huyền vi nơi đó mọi tâm hành đều chấm dứt và mọi hư tưởng điều bị tiêu trừ, hoàn toàn phù hợp với trạng thái Tam muội”

Trong Tam muội này, trong đó hành giả có đủ tin tâm, theo tác giả của *An tâm quyết định sao*, “thân trở thành Nam mô A-di-đà Phật và Tâm trở thành Nam mô A-di-đà

Phật". Nếu thế, đây há không phải là một trạng thái thần bí của ý thức phù hợp với những gì được thể hiện bằng lối thực tập công án ?

Cái mục tiêu minh bạch do các sư tổ của Tịnh độ tông tạo ra, theo đó trì danh Niệm Phật là pháp môn giải thoát dễ hành đối với mọi chúng sinh, mục tiêu ấy dĩ nhiên y cứ trên bản nguyện của Phật A-di-đà, trong bản nguyện này Phật đoan chắc với chúng đệ tử là họ sẽ vắng sinh Cực lạc, chỉ cần xưng lên danh hiệu của ngài, đồng thời bày tỏ lòng tịnh tín của mình và chí nguyện được tế độ như thế.

Để cổ xúy và phát huy học thuyết của mình, các tổ sư Tịnh độ mô tả những vẻ đẹp của cõi Tịnh độ bằng những lời lẽ hoa mỹ, và đàng khác, họ không ngớt vẽ ra những đau khổ và ghê tởm của thế giới này, những tội chướng và vô minh khốn cùng của chúng sinh ở trong đó. Vì vậy, kẻ nào muốn được cứu tế bởi học thuyết này sẽ phải thanh tâm khấn khiết đối với câu Nam mô A-di-đà Phật, thọ trì xưng tụng. Nhưng khi đang thực hiện điều ấy, chủ đích tối hậu của họ, là trở thành những phần tử của đồng tịnh độ, có thể lần hồi nhường chỗ cho chính sự thực hành niệm Phật trực tiếp trong hằng ngày. Ngay dù mỗi chuyên tâm tha thiết của họ kết tụ cả trên đây, cái tâm lý vô thức có thể bắt đầu tự tách động biệt lập với mục tiêu tối hậu, một mục tiêu được coi là sẽ hiển hiện vào lúc chấm dứt đời sống này ; bởi vì những biến cố gần gũi hơn luôn luôn đòi hỏi sự chú tâm sâu xa và mạnh mẽ hơn.

Cứ để cho sự chú tâm này lên tới cao độ của nó thì sẽ có một trực giác về những chân lý huyền diệu như vậy : Vãng sinh tức cô sinh ; niệm Phật tức không có gì để niệm ; mỗi sát na là tối hậu ; tâm này chính thị là Như lai ; dù sắc thân còn lệ thuộc thế giới này mà tâm thì vui sống trong cõi Tịnh độ ; thân này, cứ như thế, mà lại ngang hàng với Bồ Tát Di

Lạc (Maitreya Bodhisattva) v.v... Những câu như thế hình như không điển hình lắm đối với Tịnh độ Tông ; sự thực, chúng quá trái ngược với khuynh hướng thực tại luận phổ quát của nó, nhưng chúng ta không thể hoàn toàn không biết rằng chủ trương thần bí trên đây thâm nhập tận những nền tảng cơ sở của Tịnh độ thực hành, và chắc chắn điều đó xuất phát từ tâm lý niệm Phật.

Phái Tịnh độ Chân tông chú trọng đức tin coi như là điều kiện duy nhất để vãng sinh cõi Phật Di Đà. Tin tưởng tuyệt đối được đặt vào trí tuệ của Phật vốn siêu việt hẳn tư nghị của loài người. Vì vậy, hãy đặt niềm tin của bạn vào trí bất khả tư nghị này của Phật Di Đà, rồi bạn sẽ được ngài duỗi tay tế độ ; bạn khỏi cần đợi chờ phút chót lúc mà một hàng chư Phật ân cần từ trên kia bước xuống ; bạn khỏi phải ôm ấp những sợ hãi lo lắng về số phận của mình sai khi chết, nhất là nghĩ không biết mình có bị trôi vào địa ngục hay không. Bạn chỉ cần vứt bỏ những ý nghĩ về mình và đặt niềm tin tuyệt đối vào đức Phật ngài vốn biết làm thế nào để hộ trì phước lợi của bạn cho trọn vẹn. Bạn chẳng cần lo lắng chút gì về giờ phút lâm chung lúc bạn phải vĩnh biệt cõi đời này. Nếu sinh tiền bạn đã được thiện tri thức khuyến hóa và đã phát khởi tín tâm đối với Phật, lúc phát khởi ấy chính là giây phút cuối cùng của bạn trên trần gian. Nếu do tin tưởng bản nguyện của Phật Di Đà mà xướng lên Nam mô A-di-đà Phật, chắc chắn bạn sẽ vãng sinh Tịnh độ; vì tín tâm này tức vãng sinh.

Nhưng làm sao người ta thực sự có thể tín tâm nay nó vốn nâng hẳn kẻ nào sở đắc lên hàng Viên mãn giác, dẫn y đến làm bạn lữ với cả Bồ tát Di Lạc ? Chỉ nghe các vị sư phó thời sẽ không thực hiện được điều đó. Chỉ Niệm Phật không thôi cũng sẽ không thực hiện được. Làm sao để người ta có niềm tin tuyệt đối này – vốn dĩ cùng tự tính với giác ngộ ?

Làm sao chúng ta có thể quyết chắc về sự vãng sinh của mình ? Làm sao để chúng ta không còn áp ứ những nghi hoặc đối với số phận ngày mai của mình ?

Phải thức tỉnh một trạng thái ý thức nào đó trong lòng mình nhờ đó chúng ta có thể đứng vững trong niềm tin của mình. Suy luận, học hỏi các kinh điển, hay nghe các mình sư giảng pháp sẽ không khơi dậy ý thức này. Lịch sử của các tôn giáo cho chúng ta hay rằng phải có một thị kiến trực giác nhìn vào chân lý, chân lý đó là quên mình mà phó thác vào bản nguyện của Phật Di Đà. Và đây há không phải là lúc mà câu “Nam mô A-di-đà Phật” tuôn ra từ chính thâm tâm, (adhyasaya) của mình ? Đây há không phải là điều mà các vị sư tổ của Chân tông muốn nói khi họ bảo : “Chỉ một lần xưng danh là được tể độ” ?

6. SỰ HUYỀN DIỆU CỦA NIỆM PHẬT VÀ XUNG DANH

Khi diễn giải pháp môn Niệm Phật như trên, chúng ta có thể hiểu bài pháp của Nhất Biến (Ippen) : “Vãng sinh tức là sơ phát tâm, đây là tin có một hiện hữu, tức kẻ mà tâm đã phát khởi trong y. “Nam mô A-di-đà Phật” tức vãng sinh, và vãng sinh tức vô sinh. Khi thể hiện được như thế, ta tạm gọi là sơ phát tâm. Khi người ta thâm nhập Phật hiệu vốn vượt trên thời gian thì sự vãng sinh lại là vô thủy vô chung

“Có lúc phân biệt giữa giờ phút lâm chung và đời sống thường nhật, nhưng đây là một thứ giáo thuyết y cứ trên tư tưởng mê lầm. Chính trong câu “Nam mô A-di-đà-Phật” không có giờ phút lâm chung, không có đời sống thường nhật; đó là một thực tại thường trụ khắp mọi thời. Đối với nhân sinh, đây là một chuỗi những khoảnh khắc chỉ kéo dài giữa hơi thở ra và thở vào, và vì vậy mỗi một sát na tâm là giờ

phút tối hậu của sự sống. nếu thế, mỗi sát na tâm là giây phút tối hậu và mỗi giây phút là vãng sinh”.

Ý nghĩa của sự phát biểu có tính cách thần bí trên đây của Nhất biến sẽ được thấy rõ hơn nếu đọc luôn những dẫn chứng dưới đây :

“Khi tâm (hay ý) hoàn toàn phó mặc cho câu Nam mô A-di-đà Phật, đấy là tư tưởng chân chính dành cho những phút tối hậu”. Chỉ có Phật hiệu, ngoài ra không có người-niệm, không có cái được niệm. Chỉ có Phật hiệu, ngoài ra không có vãng sinh. Hết thấy vạn hữu đều là các công đức hàm tàng trong bản thân của Phật hiệu. Nếu thế, khi các người chứng tri vạn pháp vô sinh, ở đấy mọi vết tích của tâm ý đều biến mất, đọc câu Nam mô A-di-đà Phật tức thì cái sơ tâm được phát khởi gọi là chánh tư duy của giờ phút tối hậu của mình ; bởi vì đấy chính là tâm giác ngộ, vốn là “Nam mô A-di-đà Phật”.

“Hãy phó thác cho danh hiệu chứ đừng ôm giữ danh hiệu. Hết thấy các pháp đều do một tâm ; nhưng tâm ấy vô tướng. Mắt không tự thấy mắt, củi không tự cháy củi dù tự tính là cháy. Nhưng đặt một tấm kính ở trước các người thì mắt có thể tự thấy mắt – đấy là công dụng của tấm kính. Tấm kính này là vật sở hữu của mỗi chúng ta, gọi là Trí ; Đại viên kính đó là danh hiệu đã được hết thấy chư Phật thể chứng. Do vậy, hãy nhìn bản lai diện mục của các người trong Mặt Kính của Giác Ngộ. *Quán Kính* há không dạy rằng như nhìn mặt mũi của mình trong tấm kính ?

“Lại nữa, củi sẽ cháy nếu châm lửa vào - lửa đốt cháy và lửa vốn có trong củi là một. Như thế chính do hòa hiệp nội duyên và ngoại duyên mà hết thấy các pháp hiện hành. Dù tất cả chúng ta đều có sẵn Phật tính, nhưng tự Phật tính nó không đốt cháy những tham dục nếu như không châm ngọn

lửa của trí tuệ siêu việt, trí tuệ đó vốn là danh hiệu (namadheya). Tịnh độ tông dạy rằng muốn nắm giữ một vật phải ra khỏi vật ấy. Nơi đây, huấn thị này phải được chỉ định cho tâm”.

Theo văn nghĩa, “Nam mô a di đà Phật” không phải là danh hiệu (namadheya) mà thôi ; nó còn bao hàm hơn thế nữa, bởi vì NAM MÔ (Sanskrit : Namas) có nghĩa quy kính hay “kính lễ” ; nhưng thông thường, cả câu “Nam mô a di đà Phật” được coi như là danh hiệu, và năng lực huyền diệu của nó được tán dương. Các sư tổ của Tịnh độ tông đã dồn hết tài năng xảo diệu về triết lý của họ vào thể tài này, nhưng lạ thay trong họ không nói gì đến khía cạnh tâm lý của kinh nghiệm. Có lẽ sự im lặng này là do quan điểm của họ về Phật Di đà, cái quan điểm mang chất bản thể học từ nền tảng. Nhưng khi cho rằng chỉ có danh hiệu mà thôi và như thế trong đó sự tương phản nhị nguyên giữa người niệm và cái được niệm biến mất. Đây là phát biểu của một kinh nghiệm thân bí chứ không phải là thứ suy tưởng siêu hình. Kinh nghiệm khởi lên từ xung danh vốn cùng bản tính với kinh nghiệm phát xuất từ tu tập công án. Khi khía cạnh khách quan của kinh nghiệm này được diễn giải theo lối siêu hình, danh hiệu được khách thể hóa hoàn toàn ; nhưng, đáng khác, giả sử hành giả là một môn đệ Thiên tông, thì sự lãnh hội của y về điều này sẽ là hoàn toàn mang chất duy tâm.

Tác giả của *An tâm quyết định* sao cũng có thể, như Nhất Biến, được coi là một người chủ trương thiên về danh hiệu, như nói : “Vì không có một sát na cách biệt giữa hành giả xưng Nam Mô với tự thân của A Di đà, mỗi một tâm niệm trong lòng y đều là Nam mô a di đà Phật. Do vậy, mỗi hơi thở của y dù chỉ một khoảnh khắc không hề cách biệt những công đức của Phật ; quả thực, toàn thể sinh mệnh của y là

tự thể của “Nam mô a di đà Phật”.

“Bởi lẽ đó, khi hết thấy chúng sinh trong quá khứ, hiện tại và vị lai khởi lên một tín tâm (tín vào bản nguyện của Phật Di đà), thì mỗi một niệm đều quay về với một niệm Chánh Giác (mà Phật đã thức tỉnh) ; và tâm của hết thấy chúng sinh trong mười phương, khi chúng xưng danh, cũng đều quay về với một niệm Chánh Giác. Không một niệm, một xưng nào, từng phát ta từ hành giả, còn lại trong hành giả nữa (tất cả chúng đều trở về nguồn suối lưu xuất của Chánh Giác). Khi bản nguyện là một công hạnh trong đó danh và thể không phân hai, thì chính trong danh hiệu là toàn thể của Chánh Giác, và vì thế của Chánh giác là như thế nên nó là bản thể vắng sinh của hết thấy hữu tình trong mười phương”.

Dù các sư tổ của Tịnh độ tông, kể cả Chân tông, có ý thức về sự kiện này hay không, trong những kết luận của họ vẫn hiển hiện cái dáng dấp tâm lý ; hay cả trong khoa thần học của họ cũng thế, nếu từ ngữ này có thể dùng được ở Phật giáo. Không thể nói tâm lý học là tốt, trong tôn giáo; dù có thiết lập căn bản của tôn giáo. Như thế, ngay trong Chân Tông, ở đó tính tâm là nguyên ký chủ trì các giáo lý của nó, có nhiều câu nói của Thân Loan, khai tổ, không thể hiểu được, trừ phi kinh nghiệm thần bí của ngài được xét đến.

Tỷ dụ, khi ngài giảng về nhất thể của danh hiệu và bản nguyện trong trong lễ bất khả tư nghị của chúng, ngài đặt nó trên chính giáo lý của Phật. Sự giải thích khá đơn giản nhưng làm sao chúng ta có thể đứng vững trong niềm tin của mình ? Nhất là khi các sư tổ của Chân tông thấy đều cổ vũ chúng ta hãy bỏ học, bỏ suy, làm sao chúng ta có thể chấp nhận mọi thứ được nhét vào đầu óc mình chỉ một cách máy móc ; tức là, trên quyền năng nào ? Một trạng thái tâm

lý nào đó phải đến với chúng ta, cả với những tâm trí vô trật tự nhất, điều đó cho phép chúng ta lên tiếng “vâng” đối với tất cả những gì mà chúng ta được dạy là hãy tin. Tại sao danh hiệu phải được xướng lên với niềm tin ở bản nguyện ? Có thể rằng xướng là tín và tín và xướng, nhưng ngay trong cả sự đồng nhất này cũng phải là hậu quả của kinh nghiệm chứ không phải của suy luận hợp lý.

“Bản nguyện và danh hiệu không phải là hai sự thể tách rời nhau, vì ngoài nguyện không có danh, ngoài danh không có nguyện. Ai cũng hiểu câu nói ấy. Khi, tin ở nguyện bất khả tư nghi cũng như danh bất khả tư nghi, ông xưng danh trong một niệm, tại sao phải học tập hiểu biết ?” (1)

Hình như chỉ cần tin là đủ bảo đảm một người vãng sinh Tịnh độ hay thành Chánh Giác, vậy tại sao việc xưng danh này lại phải được kể là cốt yếu nữa ? Người ta nói, không có xưng danh ở ngoài tín và cũng không có tín tâm tách rời danh ; nhưng tại sao lại coi trọng danh hiệu như thế ? Tại sao câu “Nam mô a di đà Phật” rất thiết yếu đối với việc xác lập niềm tin này ?

Danh hiệu, mà ý nghĩa của nó vốn không có ý nghĩa vì siêu việt tính chất đối đãi của tri thức, có lúc phải được tỏ bày trong kinh nghiệm trước khi người ta nhận ra rằng nó như thế là ; “Nam mô a di đà Phật”, dưới cái nhìn của Thiên, là một công án để ra cho các môn đệ của Tịnh độ tông. Một mai, lễ huyền vi của danh hiệu được thể chứng khi xướng nó lên, đấy là lúc chia khóa được đặt và tay hành giả, mà toàn thể kho tàng ý thức tôn giáo dành cho y nay được bảo đảm an toàn.

(1) *Mật đăng sao* (Mattôshô). Đây là một tuyển tập thư tín của Thân Loan, gồm 23 bức thư tất cả.

“Bản nguyện của Phật Di Đà là nghinh tiếp vào cõi Cực lạc của những ai xưng niệm danh hiệu ngài với sắc tính tuyệt đối ; do thế, sung sướng thay thế kẻ nò xưng niệm danh hiệu ngài. Một người có thể có tín tâm, nhưng nếu y không xưng danh, tín tâm của y sẽ chẳng ích gì. Một người khác có thể một lòng xưng danh mà thôi, nhưng nếu tín tâm y không sâu lắm thì cũng chẳng có vãng sinh. Tuy nhiên, ai quyết tin ở vãng sanh coi như là hậu quả của niệm Phật và xưng danh, chắc chắn y sẽ được vãng sinh về An Dưỡng Quốc”.(1)

Người ta có hiểu ngay rằng không tín thì không thể có vãng sinh, nhưng xưng danh để làm gì ? Để muốn hiểu lẽ huyền diệu này, vốn là trí tuệ siêu việt của hết thầy chư Phật, thì phải thâm nhập tận những vùng sâu thẳm của tự tính chúng ta, và chắc chắn rằng, theo Tịnh độ tông, chính câu “Nam mô a di Đà Phật” thăm dò đến những vùng sâu thẳm đó.

7. KINH NGHIỆM VÀ THUYẾT LÝ

Tôn giáo trọn vẹn được xây dựng trên nền tảng kinh nghiệm thân bí ; không có kinh nghiệm này, tất cả cơ cấu siêu hình và thần học của nó sụp đổ. Đây là chỗ khác nhau giữa tôn giáo và triết học. Hết thấy các hệ thống triết học mai kia có thể băng hoại, nhưng đời sống tôn giáo mãi mãi tiếp tục chứng nghiệm những huyền bí sâu xa của nó. Tịnh độ tông và Thiên tông không thể tách rời khỏi những huyền bí này. Tịnh độ tông đặt thuyết của mình trên niệm Phật và Thiên Tông thì đặt trên thực hành công án. Nếu như xét về những kiến trúc lý thuyết của chúng, cả hai hình như rất gần gũi nhau.

(1) Mật đăng Sao.

Tịnh độ tông muốn chứng kiến môn đồ của mình vắng sinh Cực lạc và ở đây mà thành tựu giác ngộ. Để thực hiện điều này, các môn đệ Tịnh độ tông được giảng cho biết về những tội chương của họ, về kém cỏi tri thức của họ khiến không với tới được những chân lý cao cả của đạo Phật và về cái gánh nặng của nghiệp quá khứ đè nặng lên họ để họ hăng hái cởi bỏ những trói buộc bằng chính những nỗ lực hữu hạn của mình. Bấy giờ Phật Di Đà được đặt ở hiện tiền, với bản nguyện của ngài là đuổi tay tế độ dắt họ bước qua dòng nước sinh tử. Nhưng chỉ có thể với cánh tay tế độ nay khi nào họ nhất tâm xưng niệm danh hiệu vị tiếp dẫn đạo sư của mình.

Phát khởi trạng thái nhất tâm, tức nói theo thuật ngữ là “một niệm tin tưởng”, là vấn đề lớn của giáo lý tịnh độ tông. Bản nguyện, danh hiệu, tín niệm, xưng danh, vắng sinh - đây là những cái khoen móc nối thành một đường dây của học thuyết Tịnh độ tông. Khi mỗi một cái khoen tròn được buộc chặt, trọn cả đường dây sẽ nằm trong tay bạn, và các sư tổ của Tịnh độ tông đã để cho việc xưng danh chiếm địa vị ưu thế nhất. Trong đây, kinh nghiệm của Tịnh độ tông là đối phương của kinh nghiệm Thiền. Trì danh Niệm Phật và thực hành công án ở đây cùng đứng trên một mảnh đất chung.

Nói theo mặt tâm lý, mục tiêu của trì danh Niệm Phật là trừ khử óc phân hai từ nền tảng. Nó vốn là một điều kiện của ý thức thường nghiệm của chúng ta. Do thành tựu điều đó, hành giả vượt lên những trở ngại và mâu thuẫn trong lý thuyết đã từng làm y bối rối. Bằng tất cả sự phấn phát của tâm trí, y đã buông mình rơi xuống những vùng sâu thẳm của tự tính. Tuy nhiên y không chỉ là một kẻ lạc đường không có gì hướng dẫn mình, bởi vì y có danh hiệu trong tay. Y nắm lấy danh hiệu mà ráo bước ; nắm lấy danh hiệu mà đi xuống hố thẳm ; dù y nhận thấy mình cứ bị ly dị với nó,

nhưng luôn luôn hồi tưởng nó và đồng hành với nhau.

Một ngày kia, y không còn là mình nữa, và không cùng với danh hiệu nữa, thế mà chẳng hay biết gì cả. Duy nhất chỉ có danh hiệu, và y là danh hiệu, danh hiệu là y. Đột nhiên, sự thể này biến mất, nhưng đây không phải là một tâm trạng trống rỗng, cũng không phải là một trạng thái vô thức. Tất cả những ý chỉ tâm lý này khó mà diễn tả nổi cái tâm trạng của y lúc bấy giờ. Nhưng y không dừng lại trong đây, vì y cũng đột nhiên thức tỉnh khỏi tâm trạng này trước kia. Khi thức tỉnh y thức tỉnh cùng với một niệm, một niệm ấy là danh hiệu và tín tâm đối với bản nguyện của Phật Di Đà và sự vắng sinh. Việc trôi dạt khỏi một trạng thái của nhất thể tuyệt đối trên đây được đánh dấu bởi sự xướng lên câu “Nam mô A-di-đà Phật”, bởi lẽ y được thức tỉnh nhờ giáo lý của tông phái mình.

Từ nền tảng, tôn giáo là một kinh nghiệm riêng tư, nhưng trí năng thâm nhập trong từng sợi gân của tín tâm như đã được thể hiện. Bởi vì, khi kinh nghiệm đón nhận danh hiệu của nó, tức khi nó được gọi là đức tin, thì nó đã trải qua cuộc lễ ký danh của tri thức. Dù tri thức vốn bất lực, nhưng nó lại có thẩm quyền ngay lúc được kết hợp với kinh nghiệm. Như thế, chúng ta thấy hầu hết mọi tranh luận tôn giáo quy tụ chung quanh triết lý về kinh nghiệm ; nói cách khác, quanh những cái tế nhị của lý thuyết chứ không liên hệ đến bản thân của kinh nghiệm. Làm sao để diễn giải các kinh nghiệm thường trở nên nguyên nhân của một cuộc áp bức phản tôn giáo nhất, hay một cuộc duyệt chiến như thế ?

Dù vậy, kinh nghiệm tôn giáo mãi mãi vẫn là năng lực duy trì và điều động hệ thống siêu hình của nó. Điều này cắt nghĩa tính cách phồn tạp của những diễn giải tri thức ngay trong một bộ phận của Phật giáo, như Thiên tông và Tịnh độ tông, trong khi kinh nghiệm của cả hai vẫn giống

nhau tự căn bản, nếu xét về mặt tâm lý.

Điều đó cũng cắt nghĩa mối quan hệ lịch sử diễn ra giữa Thiền và Tịnh. Nhận xét bề ngoài hay về mặt trí thức, hãy lấy thí dụ một trong vô số công án Thiền và so sánh nó với câu “Nam mô A-di-đà Phật”. Chúng ra như chẳng ăn khớp nhau chút nào : “Ai là kẻ trợ trợ một mình mãi không bè bạn ?” “Ta sẽ nói cho biết khi nào người uống một hớp hết cả nước Tây giang”. “Ý chỉ từ Tây đến cửa Bồ đề đạt ma là gì ?” “Những dây Đông Sơn trôi trên sóng nước”.

Giữa những công án này và câu “Nam mô A-di-đà Phật” không thể có liên hệ nếu như viện dẫn đến trí thức. “Nam mô A-di-đà Phật” nghĩa đen là “quy mạng Phật A-di-đà”, khá tối nghĩa, nhưng nói rằng những dây Đông Sơn trôi trên sóng nước, hay một hớp uống trọn cả con sông, cũng chẳng có ý nghĩa rõ ràng gì ; ta chỉ còn nước bảo “vô nghĩa !” Làm sao cho vô nghĩa này có thể ăn khớp với Niệm Phật ?

Tuy nhiên, như đã giải thích trên đây, Niệm Phật không còn chỉ cho việc “quán tưởng Phật” và nó trở thành một với danh hiệu, hay đúng hơn, với “xưng danh”. Quán tưởng hay “diện kiến Phật”, như thế đã phớt lờ cho việc lập lại mãi cái câu không bao giờ cần thiết phải chỉ vào một thực tại khách quan rõ rệt nào, mà chỉ như một danh hiệu có vẻ vượt ngoài hiểu biết, hay như một biểu tượng thay thế cho cái bất khả thuyết, bất khả tri nào đó, hoàn toàn siêu việt trí thức, và do đó ám chỉ một ý nghĩ siêu việt ý nghĩa.

Khi Niệm Phật đến chỗ đó, danh hiệu rất gần gũi mật thiết với công án. Nơi đây, Niệm Phật và thực hành công án đã từng theo những con đường phát triển lịch sử khác nhau bấy giờ sát cánh với nhau, và khi chúng đối diện với nhau, mỗi bên nhận ra chính mình ở đối phương một cách bất ngờ.

Thiền muốn chùi sạch tất cả những cặn bã trí thức trong

tâm thức của mọi người để họ có thể tiếp thọ sơ phát tâm bằng tất cả sự thanh khiết và thuần nhất của nó ; vì mục đích này mà công án, vốn dĩ là vô nghĩa theo lối hiểu biết phàm phu, được đề ra cho các môn đệ. Ý là quay trở về cái không hư nguyên thủy trong đó chưa có ý thức tác dụng. Đây là một trạng thái vô sinh. Thiền bắt đầu từ đó và Tịnh độ tông cũng vậy.

8. QUAN ĐIỂM CỦA BẠCH ẨN VỀ CÔNG ÁN VÀ NIỆM PHẬT

Để đi tới kết luận, tôi xin trích dẫn sau đây, một đoạn trong thư của Bạch Ẩn viết cho các môn đệ thượng lưu của mình, (1) trong đó ngài thảo luận về lợi ích tương đối của Niệm Phật và công án, coi như là công cụ dẫn đến trạng thái chứng ngộ. Bạch Ẩn không coi nhẹ giá trị của Niệm Phật hay xưng danh mà trên phương diện thực hành vốn là như nhau trong tâm trí của các môn đồ Tịnh độ tông, nhưng ngài nghĩ thực tập công án có nhiều hiệu quả hơn, trong đó nó phát khởi mãnh liệt nghi tình nơi tâm của hành giả Thiền và chính nghi tình này cuối cùng nó dựng dậy kinh nghiệm Thiền. Niệm Phật cũng có thể thành tựu điều đó, nhưng chỉ tùy cơ và trong vài trường hợp ngoại lệ ; vì chẳng có gì tiềm phục trong Niệm Phật có thể khơi dậy nghi tình.

Bạch Ẩn cũng dẫn chứng một vài hành giả Niệm Phật nhờ pháp môn này mà đạt được chứng ngộ. Chúng ta hãy bắt đầu bằng dẫn chứng này :

Dưới thời Genroku (1688-1703) có hai Phật tử, một người tên là Yenjo (Viên Thừa) và một người tên là Yengu (Viên

(1) Trích *Viễn la thiên phủ* (Orate-gama). Tác phẩm được truyền tụng rất nhiều giữa các môn đệ của Bạch Ẩn.

Cụ). Sau khi chứng đắc, Yenjo đến kiểm Thiền sư Dokutan; sư hỏi : “Quê quán của ông ở đâu ?” Đáp, “Yamashiro”. (1)

“Ông tin gì ?”

“Tình độ”

“Phật Di đà bao nhiêu tuổi ?”

“Cùng lứa tuổi với tôi”

“Tuổi ông bao nhiêu ?”

“Cùng tuổi với Phật Di Đà”

“Ông đang ở đâu đây ?”, Dokutan hỏi.

Yenjo co cánh tay trái một chút rồi đưa lên.

Thấy thế Dokutan ngạc nhiên và nói : “Ông là một môn đệ chân chính của Niệm Phật” (2).

Về sau, Yeugu cũng thành tựu chứng đắc.

Có một người khác cùng thời tên là Sokuwo, cũng là một tín đồ của niệm Phật. Nhờ nhất tâm tu tập, y cũng chứng đắc đạo lý của Phật pháp. Bạch Ẩn viết rằng chính ngài đã ghi lại những sự kiện này ở nơi khác.

Như thế, chúng ta thấy Bạch Ẩn không hẳn bảo thủ thực hành công án, nhưng ngài không muốn thấy các môn đệ Thiền của mình quay lưng lại với pháp môn thường hành của họ. Thơ nói tiếp :

(1) *Viễn là thiên phủ*. Chúng tôi không được đọc tác phẩm này, nên không đối chiếu được các dụng ngữ cũng như nhân danh và địa danh. Do thiếu sót này nên e là không tránh khỏi những lầm lẫn về các dụng ngữ (D.G).

(2) Một người hỏi Thọ Sơn Sư Giải : “Tuổi của Thọ Sơn bao nhiêu ?” “Ngang với hư không ?” “Tuổi của hư không bao nhiêu ?” “Ngang với Thọ Sơn” (*Truyền đăng lục XI*).

Ở đây Bạch Ẩn mô tả trạng thái tâm lý của hành giả Thiền thực hành công án “Vô” đã dẫn ở trên, tr. 196.

“Khi tôi nói rằng “VÔ” và “Danh hiệu” (namadaheya - Phật-hiệu hay Niệm Phật) đều ngang nhau, nhất định tôi không quên nhắc nhở rằng có chỗ khác nhau giữa hai đẳng xét theo thời cơ của kinh nghiệm chung quyết và chiều sâu của trực giác. Bởi lẽ những Thiền giả có căn tính cao nhất muốn nhét kín cái lỗ rỉ những vọng tưởng nhị biên và đẩy lui dòng thác vô minh, thì chẳng có gì so với hiệu lực của chữ “VÔ”. Hãy nghe bài thơ của Ngũ Tổ Sơn Pháp Diễn :

趙州露刀劍

Triệu châu lộ đao kiếm

寒霜光燄燄

Hàn sương quang diễm diễm

更擬問如何

Cánh nghi vẫn như hà

分身作數段

Phân thân tác số đoạn (1)

Lưỡi kiếm Triệu Châu rút khỏi vỏ

Lạnh như sương mai nóng như lửa

Nếu ai thử hỏi : “Sao thế này ?”

Thân bị đứt thành đây và đó.

Ngay vào giây phút đối thượng này (của kinh nghiệm Thiền), Luân hồi (Samsara) và Niết bàn (Nirvama) giống như giấc mộng hôm qua, và đại dương thế giới trong đại chiến xuất hiện như một bọt nước ; và nhả đến hết thấy thành hiện trong quá khứ, hiện tại và vị lai đều như những tia chớp của ánh sáng bao la. Đây là giờ phút tối đại của chúng

(1) Nguyên văn được dịch giả trích trong *Tụng cổ liêu châu thông tập* (quyển XIX) của Pháp Ứng, đời Tống. (D.G).

ngộ, gọi là cơ duyên hô địa nhất thiên hạ. (1) (tiếng HÉT)(2)

“Kinh nghiệm này vượt ngoài diễn tả, không bao giờ có thể truyền cho kẻ khác. Chỉ những ai thực sự uống nước mới biết nóng hay lạnh. Mười phương thế giới thu vào một điểm hiện tiền : quá khứ, hiện tại, vị lai tụ trong một niệm đương thời. Dù ở giữa hai chư thiên cũng không có niềm vui nào so được với đây ; ở loài người lại càng hiếm lắm. Sự tiến bộ như thế trong đời sống tâm linh có thể thấu đạt được chỉ trong vài bữa, nếu hành giả dốc lòng tu tập.

“Làm sao để có thể phấn phát nghi tình đến chỗ đại nghi ?”

“Không cần trốn tránh những giờ phút hoạt động, cũng không cần trốn tránh những nơi vắng vẻ ; hãy nghi vấn ý nghĩa của VÔ, tự bảo như rằng : “Thân của tôi tức thị là VÔ, và như thế có nghĩa gì nhỉ ?”. Hãy buông bỏ những tâm niệm và vọng tưởng, chỉ dốc lòng xem “VÔ” nghĩa là gì ? Có ý nghĩa gì trong đây ? Khi các người chỉ có việc thực hành như thế, chắc chắn thời cơ sẽ đến với tất cả các người khi mà trạng thái đại nghi nổi bật hơn hết.

“Khi các người nghe nói đến trạng thái hợp nhất tuyệt đối này, các người có thể cảm nhận một mối bất an pha lẫn sợ hãi, nhưng người phải nhớ rằng nhờ tu tập này mà kinh nghiệm được chứng đắc nội tâm như hết thấy chư Phật đã đạt đến, bởi vì quan ái luân hồi do đây mà bị triệt hạ. Sự thành đạt này gặp phải một vài khó khăn.

“Nghĩ về điều này, ta biết có vô số hành giả Thiên đã từng kinh nghiệm một nỗi hoan lạc vô cùng sau khi trải qua

(1) *ho ti i hsia* (?).(D.G).

(2) Xem thêm tr. 170, có dẫn những diễn tả này chỉ đến ngộ của Thiền do Huệ Năng và môn đệ chủ trương.

trạng thái nghi lớn và “chết lớn” ; nhưng đối với các môn đồ của Niệm Phật họ nhờ danh hiệu mà đạt đến một phần chứng đắc, thì ta chỉ nghe nói chỉ có một ít như thế. Rất có thể đối với đại sư Yeshin In (Duy Tín Viện ?), do sự dũng mãnh và thành tín của mình mà soi thấu được đạo lý của Phật pháp, nói là trong một tháng hoặc hai hoặc lâu nhất một năm và thấy ra rằng chính mình là một hóa thân của Chân Như, chỉ cần tự mình chuyên tâm tham cứu chữ “VÔ” hay “Ba căn gai”. Thật đáng thương thay sư đã dốc chí kiên nhẫn phi thường suốt bốn mươi năm dài đọc câu “Nam mô a di đà Phật”. Đây là hoàn toàn do thiếu một nghi tình lớn ngay trong tín đồ nhiệt thành nhất của Niệm Phật. Chắc chắn nghi tình ấy là con đường chứng đắc cứu cánh cao nhất.

“Một điển hình khác có thể thấy ở con người của Pháp Nhiên Thượng nhân, mà giới hạnh nhân đạo cần mẫn và dũng thật lạ thường. Người ta bảo Thượng nhân có thể đọc kinh trong bóng tối bằng ánh sáng chiếu ra từ đôi mắt của ngài. Một tâm hồn cao thượng như vậy có thể đạt đến vô thượng chánh giác dễ dàng chỉ cần có một nghi tình hiện diện trong lòng. Thật chẳng có chỗ nào để phàn nàn rằng với ngài sợi dây quá ngắn không dò thấu lòng suốt.

“Đằng khác, tại sao các đại sư thượng căn như Dương Kỳ, Hoàng Long, Chân Tịnh, Hsi-kênh (?), Phật Giám và Diệu Hỷ (Đại Huệ), những vị này nhất định đã thuộc hàng trăm nghìn châm ngôn (Mantra) và thần chú (Dharani), có thể đặt làm những đối tượng tư duy cho các đồ đệ của mình, sao các ngài đã phải chọn chữ “VÔ” làm phương tiện vượt tới cứu cánh của thực hành ? Nếu chẳng có gì đáng ca ngợi trong “VÔ” thì các ngài hẳn chẳng làm thế. Thế là gì ? Chẳng có gì khác, chính chữ “VÔ” đủ sức phát khởi nghi tình trong tâm của một hành giả Thiền, dù cho việc này khó khăn so với việc xưng tụng danh hiệu “Nam mô a di đà Phật”.

“Tuy nhiên, cái cố tại sao ngay giữa những môn đệ Thiên, Niệm Phật và xưng danh đã được truyền vào và sự vãng sinh Tịnh độ được mong mỏi, ấy là do sự kiện lịch sử rằng tinh thần của Thiên thời bấy giờ đang hồi suy sụp (tức dưới thời Nguyên và nhất là Minh) khi ý tưởng về Tịnh độ đến hồi hưng thịnh. Lúc Thiên đang còn thịnh hành, không chỉ ở Trung Hoa mà cả ở Ấn Độ, các vị tổ sư đã ý thức thâm thiết và mãnh liệt về sứ mệnh của Thiên. Họ chỉ sợ rằng nếu Thiên mà gặp cơn lụn bại, tinh thần của nó cũng phải gục ngã theo ngay ; các ngài không hề mơ tưởng đến Niệm Phật hay vãng sinh. Nhưng kìa ! Thời gian trôi đi, đến khoảng cuối đời Minh có một thầy thiếu sót căn cơ, tên gọi là Châu Hoàng ở Vân thê ; việc tu Thiên của thầy thì ngắn hơi kiến giải Thiên của thầy thì chẳng sâu bao nhiêu ; thầy thấy mình lang thang giữa nẻo niết bàn và sinh tử. Tự nhiên, đối với một tâm hồn như thế, tất phải bỏ tinh thần chân thực của môn pháp môn Thiên và tìm cầu giải thoát trong những âm hưởng của Bạch liên xả xưa kia do Huệ Viễn chủ trì.

“Tự gọi mình là Liên Trì đại sư, thầy viết những sơ giải về các Kinh điển của Tịnh độ tông để giảng dạy môn đồ. Cổ Sơn Nguyên Hiên, được gọi là Dũng Chiếu Đại Sư, hợp sức với Châu Hoàng soạn một quyển sách về Tịnh độ (*Tịnh độ yếu ngữ*). Từ đó, sự thuần khiết của tinh thần thiên bị nhiễm ô hết phương cứu chữa, không những chỉ tại Trung Hoa mà cả tại Nhật Bản. Ngay cả những bàn tay chủ trì của Lâm Tế, Đức Sơ, Phần Dương, Tứ Minh, Hoàng Long, Chân Tịnh, Hsi-kêng (?), Diệu Hỉ, v.v... cũng khó đẩy lui ngọn sóng bão bùng này ra khỏi môi trường riêng biệt của Thiên.

“Khi nói thế, hình như tôi đã nghiêm khắc quá đáng đối với giáo lý của Tịnh độ tông và coi nhẹ pháp Niệm Phật. Nhưng thực sự không phải vậy. Điều mà tôi trách cứ nhiều nhất là thái độ của các môn đệ Thiên ; họ cần phải tự mình

luyện tập nơi Thiên thì lại biếng nhác, hoặc hèn kém và trong khi bê trễ ở pháp môn này họ lại sợ hãi mà nghĩ tới một ngày tàn sắp tới của tuổi già, và bắt đầu lại với pháp môn Niệm Phật là pháp môn giải thoát tốt đẹp nhất và thích hợp nhất dành cho chúng sinh trong thời mạt pháp này. Họ thật đáng thương, nhưng thực tình họ là kẻ lạm dụng Thiên, lại tỏ vẻ là những tín đồ trung thành của nó. Họ như những con sâu, sinh ra từ cột gỗ, trở lại gặm nhấm gỗ và cuối cùng kéo nó đổ xuống. Vì vậy, họ đáng bị khiển trách nặng nề.

“Kể từ đời Minh những môn đồ Niệm Phật này, giả hình làm những một đệ của Thiên, đã là con số rất lớn. Họ thấy đều là những kẻ học Thiên có đầu óc hồ đồ và bất tài. Khoảng năm mươi năm về trước, tôi có nghe than phiền những việc xảy ra trong thế giới của Thiên : “Hỡi ôi ! Ba trăm năm sau mọi việc sẽ ra sao ? Toàn thể thế giới của Thiên có thể chuyển thành Niệm Phật đường ở đó chuông mõ liên hồi cùng với

Niệm Phật”. Quả thực, theo sở kiến của tôi, đấy không phải là một thứ bi quan vô cơ. Đây là lời nói nhiệt tình sau chót mà một lão già như tôi có thể cống hiến cho việc học tập của các người, đấy là : Đừng coi đây chỉ là một tiếng HẾT, đừng coi nó là một thần chú, lại càng không nên ngấu nghiến nó coi như một viên thuốc đắng. Lời nói nhiệt tình

của Thiền là gì ? Thấy tăng hỏi Thiệu Châu “Con chó có Phật tính không ?” Châu đáp : “Vô” (1)

(1) Khi đoạn này đăng trên báo, ông Kòson Goto ở chùa Myòshinji (Diệu tâm tự) Kyoto, cho tôi xem một bức thư của Bạch Ẩn, chưa được ấn hành, trong đó nói “về sau sư đề ra cho môn nhân công án “Một Tay” thay vì “Vô” ; bởi vì “Một Tay” dễ phát khởi nghi tình hơn “Vô”. Từ đó, “Một Tay” trở thành công án rất thịnh hành ở tất cả hậu duệ của Bạch Ẩn cho đến ngày nay. Công án là “Hãy nghe tiếng của một tay”. Tiếng phát ra phải do hai tay vỗ lại, một tay thì chẳng làm sao nên tiếng. Người ta có thể bảo công án này trí thức hơn công án chữ “Vô”. Huệ Hạc vốn chủ trương nghi tình chống lại phương pháp cơ giới của pháp môn Niệm Phật, nay lại dùng “Một Tay” để mở mắt ; điều đó rất có ý nghĩa trong lịch sử của ý thức Thiền. Khi viết lịch sử Phật giáo Thiền tông ở Trung Hoa, tôi muốn trình bày đề tài theo quan điểm hơi khác với Thiền luận này một chút.

PHỤ LỤC (1)

這一交這一交

Giá nhất giao, giá nhất giao

萬兩黃金也合消

Vạn lạng hoàng kim đã hiệp tiêu

頭上笠腰下包

Đầu thượng liệp, yêu hạ bao

清風明月杖頭挑

Thanh phong minh nguyệt trượng đầu khiêu

Một lần này, một lần này

Muốn lạng vàng ròng cũng tiêu ngay

Trên đầu nón, ngang lưng dầy

Gió mát trắng trong đầu gậy khây.

Theo Tục truyền đăng lục, (2) bài thơ này do Huệ Viên làm ra ; sự chứng ngộ vào lúc chợt té nhân đang đi dạo

(1) Phần này gồm một số "Tôki-no-ge" (xem Bộ Thượng tr. 248) của các Thiền sư và những cơ duyên chứng ngộ của họ, hy vọng sẽ giúp những vị khảo cứu về tâm lý tôn giáo có đầu mối lẫn vào tâm trí của hành giả Thiền vốn được tôi luyện cho chứng nghiệm rõ ràng. Nếu khảo cứu liên hệ với thủ thuật tu tập công án, bản chất của Phật giáo Thiền tông sẽ được soi sáng thêm nhiều.

(2) *Tục truyền đăng lục* gồm 36 quyển, chứa đựng tiểu sử các Thiền sư khoảng giữa hậu bán thế kỷ X và thế kỷ XIV. Tác phẩm này tiếp theo Truyền đăng lục. Về Huệ Viên, xem ở quyển XX và Tu ngung, quyển XIV.

trong sân. Tuy nhiên, cũng bài thơ đó, được dẫn ở chỗ khác, nói là do Chứng ngộ Tu Ngưng làm ra.

2

Hối Đường Tổ Tâm (1) (1025–1100) học Thiền với Hoàng Bá Huệ Nam trải qua nhiều năm nhưng không thành công. Một hôm nhân đọc *Truyền Đăng* đến chỗ :

Tăng hỏi Đa Phúc Thiền sư : “Thế nào là một khóm trúc của Đa Phúc ?”

“Một nhánh hai nhánh tà tà”

“Tôi không hiểu”

“Ba nhánh bốn nhánh cong cong”

Vấn đáp này làm sáng mắt Hối Đường. Ngài trở về với thầy là Huệ Nam, sau khi trải tọa cụ, vừa muốn làm lễ, Huệ Nam cười và bảo : “Con giờ đã vào nhà rồi đó”. Tổ Tâm rất vui vẻ, nói : “Đạo Thiền mà vốn là như thế này, hòa thượng cần gì dạy người khác thoai đầu và ráng hết sức vạch tìm ý nghĩa ?” Sư nói : “Nếu không bắt con gắng tìm tòi tham cứu như thế cho đến chỗ vô dụng, tâm tự thấy tự khẳng, tức là ta đã vui lấp con rồi đó”.

3

溪聲便是廣長舌

Khê thanh tiện thị quảng trường thiệt

山色豈非清潔身

Sơn sắc khởi phi thanh tịnh thân

(1) Tục truyền đăng lục, quyển XV.

夜來八萬四千偈
 Dạ lai bát vạn tứ thiên kệ
 他日如何舉似人
 Tha nhật như hà cử tợ nhân.

Tiếng suối vốn thiết lưới rộng dài (của Phật)
Màu non há chẳng thân thanh tịnh ?
Tám muôn bốn nghìn kệ đêm nay
Ngày mai ăn nói làm sao nhi ?

Đây là so từ ngòi bút của nhà thơ **Tô Đông Pha**. (1)
 Ông là một trong những ngôi sao văn học lớn làm ngời sáng
 thế giới văn hóa của nhà Tống. Khi đến Kinh Nam, nghe
 nói có Kiều Thiên sư ngụ ở Ngọc Tuyền nổi tiếng về ứng đối
 sắc bén. Đông Pha cũng có tài lớn cỡ này. Muốn làm im
 tiếng Thiên sư, một hôm nhà thơ cải trang đến gõ cửa sư.
 Sư hỏi : “Ông tên gì ?” “Tên Bình (cái cân). Bình (nghĩa là
 cân đo) hết thầy các trưởng lão trong thiên hạ”. Kiều bỗng
 HẾT lên một tiếng và nói : “Nặng bao nhiêu ?” Nhà thơ tự
 phụ này không đáp ; và coi sư như bậc thầy của mình.

4

Khi **Nghĩa Hải** (1) đến kiếm Văn Cư Tề thiên sư, Tề
 hỏi : “Cái gì đến làm gì ?” Nhờ đó Nghĩa Hải bừng tâm chứng
 ngộ, và làm ra bài thơ sau đây :

雲居甚麼物
 Văn cư thậm ma vật
 問著頭恍惚
 Vấn trước đầu hoảng hốt

(1) Tục truyền đăng, XX.

(1) Tục truyền đăng, XI.

直下便承當
 Trục hạ tiện thừa đương
 由是生理沒
 Do thị sinh mai một
 凡 凡 凡 凡 凡 凡 凡 凡 凡 凡
 Ván Cư là gì nhi ?
 Sao hỏi đầu choáng thế ?
 Mà gục gặc "vâng vâng !"
 Chôn sống cũng chẳng khỏi

5

二十年來行腳
 Nhị thập niên lai hành cước
 走盡東京西洛
 Tẩu tận Đông Kinh Tây Lạc
 如今卻到樓賢
 Như kim khước đáo thê hiên
 一步不曾移著
 Nhất bộ bất tăng di trước
 二十 二十 二十 二十 二十 二十 二十 二十 二十 二十
 Hai mươi năm rảo bước
 Đi suốt Đông Kinh Tây Lạc
 Bằng nay lại đến thê hiên
 Chẳng hề dời thêm một bước.

Bài thơ này do từ **Trí Nhu**, (1) ở am Thê hiên, núi Lô Sơn, nhờ tham học với Viên Thông mà chứng ngộ.

6

Khi **Ngưỡng Sơn** theo Tổ Bá Trượng học Thiền, sư có

(1) Tục Truyền đăng, XII

cái lưới lém linh thậm chí Tổ nói một sư đáp mười. Bá Trượng nói : “Ta nghĩ, sẽ có người khác chiếu cố cho ông”. Về sau, Ngưỡng Sơn đến Quy Sơn. Quy Sơn hỏi : “Ta nghe trong lúc theo hầu Bá Trượng, Bá Trượng nói một ông đáp mười, có phải vậy không ?” Ngưỡng đáp “Không dám !” Quy Sơn hỏi : “Đối với thâm nghĩa của Phật pháp, ông đã đến đâu ?” Ngưỡng sắp sửa mở miệng thì Quy Sơn hét lên. Ba lần hỏi, ba lần há hốc mồm và ba lần hét. Cuối cùng Ngưỡng Sơn bị khuất phục, cúi đầu rơi nước mắt, nói : “Thầy Bá Trượng tiên đoán tôi sẽ được ích lợi với người khác, ngày nay người đó chính thì là đây”.

Tự mình xác chứng đạo Thiền, sư trải qua ba năm chuyên cần tham học. Một hôm, Quy Sơn thấy sư đang ngồi dưới một gốc cây. Ngài đến gần, đung cây gậy vào lưng sư. Ngưỡng Sơn quay lại, Quy Sơn nói : “Này Tịch, giờ ông có thể nói một lời hay không ?” Ngưỡng Sơn đáp : “Không, không lời nào nữa, tôi không muốn nhờ vả ai hết” Quy Sơn bảo : “Này Tịch, ông hiểu rồi đó (1).”

7

Để hiểu chuyện **Đạo Viên** được kể dưới đây, cũng nên biết về Bá Trượng và con chồn già của ngài. Câu chuyện như vậy :

Mỗi khi Bá Trượng giảng Thiền, có một ông già ở trong giảng đường ngài giảng. Một hôm, sau khi chúng hội giải tán, ông còn ở y đấy. Bá Trượng bèn hỏi ông là ai. Ông già đáp : Vào thời Phật Ca Diếp (Kasyapa-Budha), tôi thường ngụ trong núi này. Một hôm có thầy Tăng hỏi nếu có hành giả dốc chí tu tập y có bị rơi vào pháp nhân quả không, tôi

(1) Trích bởi Thạch ốc Thanh Hồng, trong *Ngũ lục*

đáp rằng y không rơi vào nhân quả. Do thế mà tôi dọa vào đường súc sinh làm thân con chồn mãi từ thời Phật Ca Diếp. Ước mong của tôi là ngài ân cần nói cho một lời để cứu độ tôi thoát khỏi luân hồi.

Bá Trượng nói : “Y không mê mờ nhân quả”.

Ngài vừa nói xong câu thì ông già thâm đạt tác dụng của pháp nhân quả. Khi từ giả Bá Trượng, ông nói : “Bây giờ tôi thoát kiếp súc sinh rồi. Tôi hằng ở sau núi này, mong ngài hoan hỉ thiêu xác tôi theo tang lễ của một vị tăng”.

Sau buổi ngộ trai, Bá Trượng cho gọi thị giả sửa soạn tang lễ cho một vị Tăng thi tịch, và hết thầy Tăng chúng đều được dự lễ. Tăng chúng không hiểu chuyện gì, vì không thấy ai chết ở đây cả. Nhưng, Bá Trượng dẫn đầu cả bọn đi về mé núi kia, và lôi ra một con chồn chết từ trong một hang đá. Theo như lời yêu cầu của ông già, mọi người làm lễ hỏa táng y nghi thức dành cho một nhà sư.

Vấn đề *bất lạc nhân quả và bất muội nhân quả* là một vấn đề trọng đại không riêng cho các Phật tử của mọi tông phái mà cho tất cả các triết gia và những người có đạo tâm. Nói cách khác, đây là vấn đề ý chí tự do, là vấn đề ân huệ thần thánh là vấn đề nghiệp báo siêu việt ; nó là vấn đề của luận lý và tâm linh của khoa học và tôn giáo, của nhiên giới và siêu nhân giới, của đạo đức và tín ngưỡng. Quá thực, nó là vấn đề căn bản nhất của mọi vấn đề tôn giáo. Nếu là bất lạc nhân quả, tức thị làm hư toàn bộ kế hoạch của vũ trụ ; bởi vì chính luật nhân quả ràng buộc hiện hữu, và nếu không có thực tại của trách nhiệm đạo đức thì căn cơ cốt yếu của xã hội bị đổ nhào.

Vậy, *bất lạc và bất muội* khác nhau ở chỗ nào ? “Bất lạc” là một hành vi luân lý, và “Bất muội” là một thái độ tri thức. Điều thứ nhất đặt người ta đứng hẳn ra ngoài vòng

nhân quả vốn là thế giới vạn biệt này và đây là cái vòng hiện hữu của chúng ta. Đây là một điều trài cựa – ở trong mà lại ở ngoài. Trong trường hợp “bất muội” (không mê mờ), việc xảy ra là sự chuyển hướng của thái độ tinh thần chúng ta hướng về một thế giới ở trên nhân quả. Và do ở sự chuyển hướng này toàn thể viễn quan về đời sống đón nhận một sắc thái mới mẻ đáng được gọi là *bất lạc nhân quả*.

Với ghi chú dẫn khởi trên, câu chuyện sau đây sẽ thành dễ hiểu.

Đạo Viên (1) theo học Thiền với Huệ Nam (1002–1069), một hôm nghe hai thầy tăng cãi nhau về công án “Bá Trượng đã hồ” (2) Một thầy bảo : “Chỉ như bất muội nhân quả, cũng chẳng thoát khỏi cái kiếp con đã hồ”. Thấy kia lên tiếng tức thì : “Chính là bất muội nhân quả đó, còn ai từng dọa làm kiếp đã hồ nữa ?” Nghe thế, Đạo Viên lấy làm lạ, đứng dậy bước lên núi mà không hay, khi vừa bước ngang dòng suối, hốt nhiên đại ngộ. Sau đó, khi đang kể lại cho Huệ Nam việc này, nước mắt chảy tràn trên má. Huệ Nam biểu sư hãy ngồi mà nghỉ trên ghế. Từ giấc ngủ say sưa, sư bỗng tỉnh dậy và thốt lên rằng :

因果不落不昧

Nhân quả bất lạc bất mị (muội)

僧俗無忌無諱

Tăng tục vô kỵ vô húy

丈夫氣宇如王

Trượng phu khí vũ như vương

爭受囊藏被蓋

Tranh thọ mang tàng bị cái

(1) *Tục truyền đăng*, XVI.

(2) Công án được ghi trong *Vô Môn Quan*, gọi là Tổ Bách Trượng và con chôn hoang.

一條柳標任縱橫

Nhất điều tức lật nhiệm tung hoành

野狐跳入金毛墜

Đã hồ khiêu nhập kim mao đội

Nhân quá bất lạc bất mị

Tăng tục chẳng kiêng chẳng kỵ

Trượng phu khi bốc như vua

Há chịu đấy che lọng úp

Một cây gậy gai quơ ngang dọc

Đã hồ nháy vào bầy sư tử

8

Thiên y Nghĩa Hoài, (1) hậu bán thế kỷ XI, con nhà chài lưới. Ít năm sau khi gia nhập Tăng chúng, sư đến Minh Giác học Thiền.

Minh Giác hỏi : “Ông tên gì ?”

“Nghĩa Hoài”

“Sao không đổi là Hoài Nghĩa ?”

“Bây giờ thì được “

“Ài đặt tên cho ông ?”

“Đã mười năm rồi, từ khi thọ giới”

“Ông đã mang bao nhiêu đôi giày rơm trong bước đường hành cước ?”

“Ồi thôi, xin hòa thượng chờ đùa dai”

Bấy giờ Minh Giác hỏi : “Ta không xét nét những lỗi lầm, ông cũng vậy. Ông nói sao ?”

(1) *Tục Truyền đăng*, VI

Nghĩa Hoài không đáp.

Tức thì, Minh Giác tát cho một cái, bảo : “Ồi thôi cái gã nói lông bông này xéo đi !”

Một lần khác, Nghĩa Hoài gặp Minh Giác ; Giác bảo : “Chẳng nhận, chẳng chối, chẳng vừa nhận vừa chối ; ông nói sao ?”.

Nghĩa Hoài do dự, tức thì Minh Giác phóng ra một gậy. Bốn lần như thế.

Bấy giờ Nghĩa Hoài lo việc cung cấp nước cho chùa. Nhân lúc đang gánh nước, thùng bỗng vỡ, nhờ đó hốt nhiên tỏ ngộ cái đạo lý lẫn quất trong mình. Bài thơ được làm ra để giải bày chỗ thấy của mình như sau :

一 二 三 四 五 六 七

Nhất nhị tam tứ ngũ lục thất

萬仞峰頭獨足立

Vạn nhận phong đầu độc túc lập

驪龍領下奪明珠

Li long hàm hạ đoạt minh châu

一言勸破維摩詰

Nhất ngôn khâm phá Duy-ma-cật,

Một, hai, ba, bốn, năm, sáu, bảy

Muôn trượng đầu non một chân để

Dưới cằm li long giật minh châu

Một lời đủ phá Duy-ma đấy.

Minh Giác vỗ vào ghế khen hay.

9

Linh Thao thủ tòa (1), đồ đệ của Lặc Đàm Hoài Trưng Tổ sư. Tổ hỏi sư hiểu sao về Đạt ma Tây lai, chỉ thẳng tâm người, thấy tánh thanh Phật. Linh Thao bày tỏ rằng không hiểu.

Lặc Đàm nói : “Trước khi xuất gia, ông làm gì ?”.

“Chăn trâu”.

“Chăn như thế nào ?”.

“Sáng sớm cưỡi đi, chiều tối cưỡi về”.

Tổ sư nhận xét: “Ông thiệt ngu si quá đỗi”.

Nhờ đó mà sư đại ngộ, và giải bày như sau :

放卻牛繩使出家

Phóng khước ngưi thàng tiện xuất gia

剃除鬚髮著袈裟

Thế trừ tu phát trước ca sa

有人問我西來意

Hữu nhân vấn ngã Tây lai ý

拄杖棋挑囉哩囉

Trụ trượng hoành khiêu la lí la

Vứt bỏ giây chăn rồi xuất gia

Cạo râu cạo tóc khoác Ca-sa

Có ai hỏi ý từ Tây đến

Vác gậy quơ ngang la lí la.

(1) Tục Truyền đăng, V.

10

Khi **Vân Phong Văn Duyệt** (1) đến với Đại Ngu Thủ Chi để tham học, sư nghe ngài giảng như vậy : “Này các thầy, mỗi ngày các thầy tu nhau lại ngấu nghiêng biết bao nhiêu cọng rau. Nhưng nếu gọi đây là một cọng rau, khi vào Đại ngục, nó bắn ra như một mũi tên”. Rồi bước xuống, không nói gì thêm. Văn Duyệt hết sức kinh ngạc, chẳng hiểu át giáp gì hết. Tối đến, sư vào phương trượng, Đại Ngu hỏi : “Đến tìm cái gì ?” Duyệt đáp : “Tìm cầu tâm pháp”. Nhưng Đại Ngu không chịu dạy, mà chỉ bảo : “Bánh xe Chánh pháp chưa quay mà bánh xe cơm gạo đã quay trước. Những kẻ hậu sinh tươi trẻ khỏe mạnh như ngươi sao không đi xin ăn cho Tăng chúng ? Ta chịu đói không rồi rãnh, rồi rãnh đâu mà nói Thiền với ngươi.” Duyệt không dám trái lời và để hết đời mình coi sóc việc cung cấp đầy đủ cho trú phòng của Tăng chúng.

Chẳng bao lâu, Đại Ngu dời sang Thúy Nham và Văn Duyệt cũng đi theo. Khi sư xin Thúy Nham chỉ thị Thiền cho mình, Thúy Nham bảo : “Phật pháp chưa được sáng tỏ. Nay mùa tuyết lạnh, hãy đi kiếm than cho Tăng chúng.” Duyệt vâng lời làm y như thầy dạy. Lúc trở về, Thúy Nham lại yêu cầu sư giữ việc thợ lại trong chùa, vì thiếu người mà không ai có thể bổ sung vào đó. Văn Duyệt chẳng vui, vì luôn luôn bị sai khiến làm những việc nghĩ ra không ăn nhập gì với Thiền hết ; sư hận thấy mình ép buộc mình quá đáng.

Nhân lúc đang làm việc phía sau hè, có lẽ tâm trí ngổn ngang trăm mối và tâm trạng căng thẳng khôn cùng, thỉnh thoảng những cái khoanh của thùng gỗ sư đang ngồi rớt xuống

(1) *Tục truyện đăng, IX*

và sư cũng té nhào luôn. Biến cố này là cơ hội tuôn tràn dồn dập ánh sáng vào phòng tối của tâm trí bị nhốt chặt trong đây, và sư chợt thấy cái mặt chỉ mà tâm trí của Thầy mình lúc nào cũng vận dụng. Sư vội khoác áo và đến kiểm Thúy Nham. Nham mỉm cười chào đón và bảo : “Này duy-na (1), mừng cho việc lớn đã xong rồi !” Văn Duyệt lạy hai lạy và bước ra, không một lời từ giả.

11

Đồ-lăng-huyện, Úc sơn chủ, (2) đệ tử của Dương Kỳ (tịch 1049), thường cúng thực cho các Thiền tăng trên đường hành cước mỗi khi ngang qua chùa sư. Một hôm, sư tiếp đón một thầy tăng từ Dương Kỳ đến và hỏi tông chỉ Thiền của tổ sư của thầy tăng là gì ? Thầy tăng nói : “Sư tổ tôi thương hay hỏi môn đồ như sau :

“Có một thầy tăng hỏi Pháp Đăng : Trăm thước đầu gây làm sao bước tới ?”

Pháp Đăng bảo : “Á !”.

Khi Úc nghe chuyện này, suy nghĩ rất nhiều. Đoạn dẫn trên đây là một bài kệ của Trường Sa Cảnh Sám, (3) kệ nói:

百丈千頭不動人

Bách trượng can đầu bất động nhân

雖然得人來為真

Tuy nhiên đắc nhập vị vi chân

百丈千頭須進步

Bách trượng can đầu tu tiến bộ

(1) Skt. : Karmādāna. Một chức sự trong Thiền viện, gần giống với thầy chủ tế, đôi khi là quản đốc hay giám sự.

(2) Tục truyền đăng, XIII.

(3) Truyền đăng lục, X.

十方世界是全身
 Thập phương thế giới thị toàn thân.
 Gậy đầu nghìn thước chẳng lung lay
 Dù đã lên đây chưa thật đây
 Chót gậy nghìn tâm còn bước nữa
 Mười phương thế giới thiết thân này.

Người đã lên đến chót vót đầu gậy, làm sao y có thể bước tới nữa ? Nhưng ở đây cần một bước nhảy để chứng nghiệm Thiền.

Một hôm được mời ra ngoài, Úc cười một con lừa khắp khiêng, khi băng ngang qua một cây cầu, con lừa bị kẹt chân vào một cái lỗ, khiến sư bị té nhào xuống đất. Sư la lên, “Á!”. Hốt nhiên tiếng la đánh thức cái ý bị che khuất của mình, và tỏ ngộ. Sư làm bài kệ để giải bày kinh nghiệm :

我有神珠一顆
 Ngã hữu thần châu nhất lỏa
 久被塵勞羈鎖
 Cửu bị trần lao cơ tỏa
 今朝塵盡光生
 Kim triều trần tận quang sinh
 照見山河萬朵
 Chiếu kiến sơn hà vạn đoá
 Ta có thần châu một hạt
 Lâu bị bụi mờ che khuất
 Ngày nay sạch bụi sáng trưng
 Soi thấy nghìn trùng non nước.

ta soi tỏ tâm hồn của Bạch Sơn Thủ Đoan (1). Dương Kỳ, vốn cũng là sư tổ của sư, một hôm hỏi sư ai thọ giới làm tăng cho. Đoan đáp :

“Hòa thượng Đồ lăng Úc.” Dương Kỳ bèn nói : “Ta nghe nói y từ trên con lừa què té xuống mà được tỉnh ngộ. Vậy ông có thuộc bài kệ của y làm không ?” Đoan liền đọc hết bài kệ bắt đầu từ : “Ngã hữu thần châu nhất lỏa...”

Khi sư đọc hết bài kệ, Dương Kỳ cả cười khoái trá và đột ngột rời chỗ ngồi.

Thủ Đoan ngạc nhiên ; đêm ấy không ngủ được. Trời vừa hừng sáng sư đã đến trước sư tổ và hỏi cái ý của trận cười. Bây giờ là cuối năm, nên sư tổ hỏi : “Hôm qua ông có thấy mấy người đuổi tà chạy ngoài đường không.”

Đoan đáp : “Bẩm, có.”

“So với họ, ông không hơn được một chút ; phải không ?”

Thủ Đoan lại kinh hãi nữa, hỏi : “Bẩm, ý muốn nói gì thế ? Xin dạy cho biết”.

Kỳ bảo : “Họ ưa bị cười, còn ông thì sợ bị cười”.

Đoan đại ngộ.

13

Tổ Ấn Cư Nạp quê Từ Châu, sống khoảng giữa thế kỷ XIX, là một học giả lớn, tinh thông kinh *Pháp hoa* và những tông phái khác của triết học Phật giáo ; thậm chí những bậc trưởng lão cũng muốn học hỏi với sư. Sư có vẻ không hay biết gì về Thiên. Một hôm có người có tiếp xúc với các hoạt động của Thiên ở phương Nam. Y bảo rằng toàn thể thế giới

(1) *Tục truyền đăng*, XIII.

Phật giáo của Trung Hoa đều được thu tóm vào pháp môn của Đạt-ma và Mã Tổ – một trong những hậu duệ tài ba nhất của Đạt Ma, hình như thỏa mãn một sấm ngôn của Bát-nhã-đa-la (Prajñāta) và đã có ảnh hưởng lớn đối với các học giả Phật giáo của xứ này, đến nỗi cả những người có học và có hiểu, nổi danh khắp vùng đất Thục như Lương công và Giám công, họ đã từ bỏ môn đệ hay đốt cháy kho sách luận giải của mình để chứng đạt pháp môn Thiền.

Cư Nạp rất xúc động về tường thuật của ông bạn Thiền này. Y hết sức khuyên sư hãy bước ra với đời mà tự mình chứng kiến mọi việc. Cư Nạp từ giã quê quán và du hành khoảng vài năm ở Kinh và Sở, nhưng không thấy có kết quả nào. Rồi sư tiếp tục dời bước về đông và ngụ tại Tương Châu, trải qua mười năm dưới Thiền sư Động sơn Vinh. Một hôm, sư đang đọc một bản luận giải về Kinh Hoa Nghiêm và xúc động sâu xa về đoạn văn sau đây, nhờ thế mà tỏ ngộ đạo lý của Thiền :

“Núi Tu-di (Sumeru) nổi lên giữa biển cả cao 84.000 do tuần (yojanas), đỉnh của nó không phải là chỗ vịn tay đặt chân mà lên được. Đây chỉ cho ngọn núi của 84.000 trần lao nổi lên từ đại dương của phiền não. Khi chúng sinh đạt đến chỗ vô tư vô vi đối với hết thảy các pháp, phiền não sẽ khô cạn. Trần lao giờ đây chuyển thành ngọn núi Nhất thiết trí, và phiền não trở thành biển Nhất thiết trí. Trái lại, nếu khởi tâm tư lự tức có những vấn vít. Rồi ra phiền não càng thêm sâu, đường lên đỉnh núi của Phật Trí bị ngăn chân lại.”

Cư Nạp bèn nhận xét : “Thạch Cung nói rằng : “Không có chỗ ra tay” và Mã Tổ : “Vô minh từ quá khứ vô thủy nay đã tiêu tan hết thảy”. Đây thực không phải là những lời hư dối !”.

14

Long môn Thanh viên **Phật Nhân** thiên sư, tịch năm 1120, trước tiên học Ti-nại-da (Vinaja – luật) ; sau, nhân đọc kinh Pháp hoa đến đoạn : 是法非思量分別之所能解 Thị pháp phi tư lương phân biệt chi sở năng giải “*Pháp này vượt ngoài lãnh vực của tư duy và phân biệt*”. Điều này gây xúc động ở sư ; nên sư đến kiểm giảng sư của mình và hỏi pháp siêu việt tri thức đó là gì. Giảng sư không soi sáng cho sư nổi ; sư mới thấy rằng : nghĩa học và danh tướng không phải là duyên cớ để giải quyết việc lớn sinh tử.

Rồi Phật Nhân cuốn áo du hành sang Nam để tham kiến Thái bình Pháp Diễn. Nhân khi đi xin ăn ngang qua xứ Lư Châu, trượt chân té nhào xuống. Trong cơn đau đớn, thoáng nghe hai người chửi lộn nhau, người đứng can bảo : “Vậy là tôi thấy hai ông vẫn còn ôm ấp những phiền não.” Tức thì sư tỉnh ngộ.

Nhưng hề có điều gì hỏi Pháp Diễn, Diễn cứ trả lời : “Ta không thể hơn người ; cứ tự mình mà hiểu lấy”. Có khi Pháp Diễn bảo : “Ta không hiểu ; Ta không hiểu hơn người”. Lối nhận xét ấy càng khiến cho Thanh Viên rất muốn biết Thiên. Sư nhất định nhờ Nguyên Lễ thủ tòa giải quyết vấn đề, nhưng Nguyên Lễ kéo tai sư vừa đi quanh lò lửa vừa bảo : “Tốt hơn hết là ông cứ tự hiểu lấy”. Thanh Viên gần giọng : “Nếu thật có Thiên sao không khai bí mật ra cho tôi ? Thế mà ông lại lấy làm trò đùa sao ?” Tuy nhiên, Lễ bảo sư : “Mai sau ông sẽ tỏ ngộ mới hay cái quanh co ngày này.”

Khi Pháp Diễn dời khỏi Thái Bình, Thanh Viên từ giả ngài, và trải qua mùa kiết hạ ở Tương sơn, ở đây sư kết bạn thâm giao với Linh Nguyên thiên sư. Bấy giờ Thanh Viên xin chỉ giáo rằng : “Gần đây, tôi có biết một vị tôn túc ở đô thành, những lời của ngài hình như hợp với tri thức của tôi

rất nhiều." Nhưng Linh Nguyên khuyên sư hãy đến với Pháp Diễn, ngài vốn là vị tôn sư bậc nhất trong thiên hạ, và nói thêm rằng những ai mà lời nói nghe ra như dễ hiểu, họ chỉ là ông thầy tri giải chứ không phải là những Thiền sư thật sự.

Thanh Viên theo lời khuyên của bạn, trở về với thầy cũ. Vào một đêm lạnh, sư ngồi một mình và cổ khêu sáng đồng tro trong lò lửa thử xem có còn lại một chút than đỏ nào không, thấy, tận dưới đồng tro có một cục than nhỏ xíu bằng hạt đậu. Sư tự nhủ rằng lý của Thiền cũng tự khơi mở y như đào sâu xuống tảng đá của tâm thức. Sư đặt quyển sử Thiển gọi là Truyền đăng lục trên bàn, mở mắt nhìn vào tiểu sử của Phá Tảo Đạo, bỗng dựng tâm trí khai thông mà được chứng ngộ. Rồi sư làm một bài kệ như sau :

刀刀林鳥啼

Điêu điêu lâm điểu đề

披衣終夜坐

Phi y chung dạ tọa

撥火悟平生

Bát hỏa ngộ bình sinh

事皎人自迷

Sự hạo nhân tự mê

曲淡誰能和

Khúc đạm thùy năng họa

念之永不忘

Niệm chi vĩnh bất vong

門開少人過

Môn khai thiếu nhân quá

Chim rừng hót lú lo

Khoác áo ngồi đêm thâu

*Khơi lửa, bình sinh tử
Quần trí thành bếp đồ.
Việc sáng nhưng người mù
Khúc nhạc ai hòa ca
Nghĩ đến khăng khăng nhớ
Cửa mở, ít người qua*

Chuyện **Phá Táo Đồa** được nhắc nhở trên đây vốn như vậy : Phá Táo Đồa là cái tên do Huệ An đặt cho một đệ tử của mình ở Tung nhạc. Nghĩa đen là “bếp hư đồ” chỉ cho biến cố trong đời sống của một Thiền sư không tên họ, nhờ đây mà được chú ý. Tại một làng vùng núi Tung nhạc, có một cái miếu bên trong điện có để một bếp lửa. Dân ở gần xa đến tế tự bếp lửa này không hờ, họ luộc rất nhiều con vật để cúng.

Một hôm có nhà sư vô danh dẫn các tăng hầu vào miếu. Sư lấy gậy gõ vào bếp ba lần, và bảo : “Chắc ! Bếp ơi là bếp ! Mi há không phải chỉ là bùn gạch hiệp thành sao ? Thánh linh đâu nơi mi vậy ? Sao mi đòi luộc nhiều mạng vật để cúng như thế ?” Nói xong, ông lại gõ vào bếp ba lần nữa. Bếp liền nghiêng đổ xuống đất vỡ ra từng mảnh.

Chốc lát, chợt có một người áo xanh nón cối chạy lại gần sư cúi đầu lạy. Sư hỏi ông là ai. Y đáp : “Tôi là Táo thần của miếu này. Tôi ở đây rất lâu do nghiệp báo đời trước của mình. Nay nhờ nghe “pháp vô sinh” của thầy mà thoát khỏi ràng buộc thác sinh lên trời. Đến đây để hết lòng bái tạ Thầy.” Sư bảo : “Vô sinh là bản tính của người, chẳng phải nhờ ta thuyết pháp.” Thần lại lạy và biến mất.

Sau đó, các Tăng hầu và các người khác hỏi sư : “Chúng con theo hầu thầy rất lâu, nhưng chưa hề được nghe chính ngài giảng pháp. Táo thần được thầy dạy cho pháp chỉ gì mà có thể thác sinh ngay trên trời ?”

Sư nói : “Ta chỉ bảo nó là nó do bùn gạch hiệp thành ; chứ chẳng có đạo lý gì khác dạy riêng cho nó.”

Các tăng hầu và những người khác đứng im không nói.

Sư lên tiếng : “Hiếu không ?”

Vị chủ sự thưa : “Bẩm, chúng con không hiểu.”

Sư tiếp lời : “Tánh bản hữu của hết thầy các pháp (1) -- Tại sao các ông không hiểu ?”

Các thầy tăng bèn lay, sư bèn bảo : “Đổ rồi ! Đổ rồi ! Vỡ rồi ! Vỡ rồi !”

15

Lặc đàm **Văn Chuẩn** (2) (1061–1115) từ thiếu thời đã gia công tinh cứu triết lý đạo Phật nhưng về sau lại bỏ, nói rằng không quan tâm lắm. Rồi sư khởi sự học Thiền. Sang phương Nam ngụ với Qui sơn Chân Như trải qua nhiều năm. Nhưng chẳng có tiến bộ nào. Sư đến kiếm Cửu phong Chân Tịnh, một đại thiền sư khác đương thời.

Tịnh hỏi : “Quê quán ở đâu ?”

“Hưng nguyên phủ”

“Vừa từ đâu đến đây ?”

“Đại ngưỡng”

“An cư mùa hạ ở đâu ?”

“Ở Quy sơn”

(1) Tánh bản hữu của các pháp là : *sinh tức vô sinh*. Đạo lý này vốn được các nhà Tánh Không luận của Đại thừa tích cực quảng diễn ; theo đó, mọi sinh khởi đều do nhân duyên, do đó chúng không có tự tính. Không tự tính tức không tự hữu ; không tự hữu tức không hiện hữu hay vô sinh. (D.G.)

(2) Tục truyền đăng, XXII.

Bấy giờ Chân Tịnh đang tay ra bao : “Tay ta sao lại giống tay Phật thế ?”

Văn Chuẩn mù tịt không trả lời được câu nào.

Tịnh quả : “Trước thì ông trả lời ta từng câu từng câu rõ ràng sáng sủa. Vừa nhắc đến bàn tay Phật thì lại bí. Hồng ở chỗ nào ?”

Chuẩn thú là không hiểu.

Tịnh nói : “Mọi cái đều mở rộng hết ra trước mắt người. Còn dạy cái gì nữa ?”

Trải qua mười năm, Văn Chuẩn ở lại với thầy mình là Chân Tịnh ; thầy đi đâu thì đi theo. Tịnh là một ông thầy im lặng không có chỉ giáo riêng biệt cho bất cứ ai, dù môn nhân càng ngày càng nhiều ra. Nếu có một thầy tặng vào thất của ngài để xin chỉ giáo, ngài cứ nhắm mắt và quỳ, chẳng nói gì hết. Nếu thấy có ai đến, ngài đứng dậy, đi ra vườn cuốc đất với những người làm vườn. Đây là lối tiếp xúc với môn nhân rất thường của ngài. Văn Chuẩn thường nói với bạn mình, tên Cung, rằng : “Thầy không có ý đại pháp cho môn nhân sao ? khó mà hiểu nổi”.

Một hôm, nhân đưa gậy khơi ngồi nước để giặt áo, tâm trí đột nhiên tỉnh ngộ ; sư chạy kiếm thầy và kể cho thầy nghe tất cả việc đã xảy ra. Nhưng thầy lạnh lùng mắng cho : “Ở đây sao dám lộn xộn thế ?”

16

Khắc cần **Phật Quả**, (1) tịch năm 1135, vốn dòng dõi nhà Nho. Thiếu thời đã thuộc rất nhiều sách vở. Một hôm

(1) *Tục truyền đăng*, XXV. Sư nổi tiếng nhờ là tác giả của *Bích Nham lục*. Tước hiệu là “Viên Ngô Thiền Sư”.

đạo chơi chùa Diệu tịch, tình cờ đọc được sách Phật, nghe như đang nhớ lại những ký ức xa xưa. Sư nghĩ : “Kiếp trước chắc mình là một ông thầy tu”.

Sau đó, sư thọ giới làm tăng, chuyên cần tinh cứu triết lý đạo Phật. Nhân lúc bệnh cơ hồ sắp chết, sư nghĩ : “Con đường chân chánh dẫn đến Niết bàn theo như chư Phật giảng dạy không nằm trong văn cú. Muốn tìm thấy trong thanh và sắc, thì chỉ còn cách chết mà thôi”. Đến hồi bình phục, sư từ giã phương pháp cũ đến kiếm Thiền sư Chân giác Thắng. Lối dạy của Thắng là lấy dao chích vào cánh tay cho chảy máu rồi bảo mỗi giọt máu chảy ra từ Tào Khê. Tào Khê là nơi Huệ Năng, Tổ thứ sáu của Thiền tông Trung Hoa, thiết lập tông phái của ngài, và câu nói trên ám chỉ rằng phái đem sinh mệnh ra mà thủ đắc Thiền.

Được gọi hứng như thế, Phật Quả báỉ phỏng rất nhiều Thiền sư. Họ rất cảm kích bởi sự thành đạt của sư, có vị còn nghĩ rằng chính sư sẽ là người dựng lên một tông phái đặc sắc mới trong pháp môn của Lâm Tế. Cuối cùng, sư đến kiếm Pháp Diễn ở chùa Ngũ tổ, nhưng Pháp Diễn không chịu ấn chứng kiến giải Thiền của Phật Quả. Sư nghĩ rằng Pháp Diễn cứ một mực nói ngược lại mình, bèn thốt lên những lời vô lễ rồi tức giận bỏ đi. Khi sắp sửa rời khỏi Pháp Diễn, chỉ nghe nói : “Đợi đến khi bệnh ngặt, bấy giờ ông mới nhớ đến tôi”.

Sư ở Kim sơn, mắc chứng thương hàn rất nặng, cố nhặt hết chỗ thấy bình nhặt bằng tất cả kinh nghiệm Thiền đã từng đạt được trước kia, nhưng chẳng giúp được gì. Sư bèn nhớ đến lời dự đoán của Pháp Diễn. Vì vậy, sư cảm thấy tốt hơn nên trở lại chùa Ngũ tổ. Pháp Diễn vui vẻ thấy gã đồ đệ ăn năn đã trở về lại. Không bao lâu, Diễn có khách, khách vốn là quan đề hình đã treo ấn từ kinh trở về. Khách hỏi về đạo lý Thiền, Pháp Diễn nói :

“Quan đề hình có biết một bài thơ tiểu diễm mà bọn Thiên chúng tôi nhớ mai mai hai câu cuối không ? Đó là :

頻呼小玉元無事

Tần hô Tiểu Ngọc nguyên vô sự

祇要檀郎認得看

Chỉ yếu Đàn lang nhận đắc thanh

Cô nàng gọi mãi những vô ích

Chỉ thẳng tốt mã nghe ra thôi.

Nghe đọc xong, viên quan trẻ nói : “Vâng, vâng thưa đại sư”. Nhưng sư bảo ông đừng có nghe theo dễ dàng như thế.

Từ ngoài trở vào, vừa nghe cuộc đàm đạo này Phật Quả hỏi : “Nghe nói hòa thượng đọc bài thơ tiểu diễm cho quan đề hình lúc tôi ra ngoài. Đề hình có hiểu không ?”

Pháp Diễn đáp : “Y nhận ra tiếng”.

Phật Quả nói : “Câu thơ nói : Chỉ thẳng tốt mã nghe ra thôi ; nếu như đề hình nghe ra tiếng y lẩm lẩm ở chỗ nào ?”

Không trả lời thẳng câu hỏi, Pháp Diễn bảo : “Ý Tổ sư Tây lại là gì ? Cây bá trước sân. Thế là thế nào ?” Tức thì tâm mắt Phật Quả mở ra mà thấy đạo lý của Thiên. Sư chuồn ra khỏi thất, chợt thấy một con gà đang xóc cánh mà gáy. Sư nói : “Đấy há không phải là tiếng ?” Rồi sư làm bài thơ sau đây :

金鴨香銷錦繡幃

Kim áp hương tiêu cẩm tú vi

笙歌叢裏醉扶歸

Sênh ca tòng lý túy phò qui

少年一假風流事

Thiếu niên nhất đoạn phong lưu sự

祇許佳人獨自知

Chỉ hứa giai nhân độc tự tri

Ngõng vàng màn gấm hết hương rồi

Say giữa đàn ca đờ dây thôi

Một đoạn phong tình qua tuổi trẻ

Đành riêng người đẹp nhận ra người (1)

Pháp Diễn góp lời thêm : “Việc lớn một đời của Phật và Tổ, chẳng phải bọn căn nhỏ chất kém mà có thể tạo nghệ được. Ta giúp vui cho người đó”.

17

Huệ căn **Phật Giám** (2) ở Thái Bình trải qua nhiều năm học hỏi Thiền với nhiều vị tôn túc và nghĩ mình đã thành tựu viên mãn. Nhưng ngũ tổ sơn Pháp Diễn không chịu ấn chứng cho sở kiến, nên lòng phần hận. Sư từ giả như đồng bạn là Phật Quả. Nhưng Phật Quả thì quay về Ngũ tổ và nhờ ngài mà chứng ngộ triệt để. Phật Giám cũng trở về một đổi, nhưng thực tâm thì muốn đi nơi khác. Tuy nhiên, Phật Quả khuyên sư hãy ở lại với thầy, bảo rằng : “Chúng ta mới rời nhau hơn một tháng nhưng so với lần trước, sư huynh thấy tôi ra sao ?” Sư đáp : “Chỗ ngồi của tôi là ở đây”.

Ý nghĩa của cuộc bàn luận này là Phật Quả, như đã kể ở trên, đã chứng ngộ ngay sau khi trở về với thầy cũ của mình. Sự kiện đó, xảy ra trong một tháng cách mặt đồng bạn, đã tạo ra một biến chuyển trong đời tâm linh của Phật Quả, khiến cho Phật Giám lấy làm lạ đâu là nguyên nhân và ý nghĩa của sự cải hóa ấy.

(1) Bài thơ này đã được trích ở Bộ Thượng, tr.249.

(2) *Tục truyện đăng, XXV*

Phật Giám quyết định ở lại Ngũ tổ sơn với lão sư Pháp Diễn của mình và người bạn tốt Phật Quả. Một hôm, Pháp Diễn đề cử vấn đáp giữa Triệu Châu và một thầy tăng :

“Tăng hỏi : “Thối nhà của hòa thượng là gì ?”

“Châu đáp : “Lão tăng tai điếc, xin nói to hơn”.

Tăng lặp lại câu hỏi.

“Triệu Châu bèn nói : “Ông hỏi thối nhà của ta, và ta hiểu thối nhà của ông rồi đó”.

Vấn đáp này làm cho tâm trí của Phật Giám khai thông tỏ ngộ. Bấy giờ sư hỏi Pháp Diễn : “Xin thầy chỉ thị cho đạo lý rốt ráo của Thiền là gì ?” Thầy đáp : “Sum la vạn tượng được ấn thành Nhất pháp”. Phật Giám đánh lễ và rút lui.

Về sau, khi Phật Giám nói chuyện về Thiền, có nhắc đến chuyện Đông Tự hỏi Ngưỡng Sơn về Trấn hải minh châu (1). Nói đến chỗ “không có lý để tỏ bày”, Phật Quả hỏi : “Đã bảo minh châu nằm sẵn trong tay, tại sao lại còn không lời để đối đáp, không lý để tỏ bày ?” Phật Giám chẳng biết trả lời làm sao. Nhưng, hôm sau sư bảo : “Đông Tự chỉ muốn có một hạt châu mà thôi, nhưng cái điều Ngưỡng Sơn đưa ra chỉ là cái giỏ tre cũ kỹ.” Phật Quả ấn chứng sở kiến này, nhưng khuyên sư hãy gấp riêng hòa thượng.

Một hôm, bước vào phương trượng của hòa thượng, vừa sắp mở lời thì hòa thượng mắng chửi thậm tệ. Phật Giám khốn nạn phải lĩnh quýnh rút lui. Trở về liêu, đóng cửa nằm mà lòng hận thầy không thôi.

(1) *Trấn hải minh châu* : Ngưỡng Sơn tham báí Như Hội ở Đông tự (TL. 742-823). Hội hỏi : “Người quê ở đâu ?” “Người ở Quảng Nam”. “Nghe nói ở Quảng Nam có Trấn hải minh châu phải không ?” “Thưa phải”. “Hạt châu ấy ra sao ?” “Trắng tối thì ẩn ; trắng sáng thì hiện”. “Có mang theo đó không ?” “Thưa, có”. “Sao không trình cho Lão Tăng coi ?” “Hôm qua tới Qui Sơn cũng vì dòi hạt châu ấy, nhưng không lời để nói, không lý để bày”.

Phật Quả âm thầm biết chuyện đó đi đến liêu đông bạn và gõ cửa. Phật giám gọi ra : “Ai đó ?”. Khi biết đây là ông bạn thân Phật Quả, sư bảo Phật Quả hãy vào. Quả e dè hỏi: “Sư huynh có gặp lão hòa thượng không ? Việc bái phỏng ra sao ?” Sư khiển trách bạn rằng : “Bởi nghe sư huynh khuyên nên tôi ở lại đây ; kết cục việc lừa phỉnh này là gì ? Tôi đã bị lão hòa thượng mắng chửi thậm tệ”. Phật Quả bật cười ha hả và bảo : “Huynh có nhớ ngày kia huynh nói gì với tôi không ? Phật Giám ý hỏi : “Nghĩa là gì ?” Quả bèn thêm : “Há không phải sư huynh bảo rằng Đông Tự chỉ muốn hạt châu mà thôi, còn cái điều Ngưỡng Sơn đưa ra là cái giỏ tre cũ kỹ ? “

Khi nghe đồng bạn nhắc lại câu nói của mình, Giám thấy ngay yếu điểm. Rồi thì, cả hai Quả và Giám được hòa thượng gọi ; vừa thấy hai người, ngài nói ngay : “Mừng cho anh Cần, việc lớn đã xong !”

18

Phật đăng Thủ Tuân (1) (1079–1134) khởi sự học Thiền với Quảng giám Anh. Sau đó, đến Thái bình, nơi Phật Giám cư ngụ, nhưng không biết làm cách nào để nắm được Thiền. Sư quán chần lại thể rằng : “Đời này mà không thấu suốt lẽ Thiền, sẽ không bao giờ đỡ chần ra mà nằm nghỉ”. Ngày ngồi thiền, đêm đứng dậy, sư dốc chí tinh nghiên Thiền cần mẫn cơ hồ mất cha mất mẹ. Cứ bảy ngày, rồi bảy ngày như thế trôi qua, nhân lúc Phật Giám thượng đường thuyết pháp, rằng : “Sum la vạn tượng được ấn thành Nhất pháp” Nhờ đó mà Thủ Tuân sáng mắt ra. Phật Giám bảo : “Tiếc thay một hạt minh châu bị gả phong điên lượm được.”

(1) Tục truyền đăng, XXIX

Rồi ngài báo Tuân : “Linh Vân nói rằng : 自從一見桃花後 直至如今不更疑 (tự từng nhất kiến đào hậu, trực chí như kim bất cánh nghi) “Một lần từ thấy hoa đào đó, cho đến bây giờ hết cả ngờ”. Cái chỗ người ta không còn ôm ấp mỗi ngờ ấy là gì ?”

Tuân đáp : “Đừng nói Linh Nguyên không hề ôm ấp một mối ngờ ; thực tình chính nay chẳng thể có mối ngờ bị ôm ấp ở đâu cả”.

Giám nói : “Huyền Sa quả Linh Nguyên rằng : “Đúng thì có đúng đấy, nhưng chưa thật thấu triệt”. Giờ hãy bảo cho ta biết cái chỗ chưa thấu triệt này ở đâu”.

Tuân đáp : “Con cảm kích sâu đậm tấm lòng thiết tha như bà mẹ của Thầy”.

Giám đồng ý lời giải bày này. Rồi thì, Tuân làm một bài kệ sau đây :

終日看天不舉頭

Chung nhật khan thiên bất cử đầu

桃花爛○始抬時

Đào hoa lạn mạn thủy đài mâu

鏡君更有遮天網

Nhiều quân cánh hữu già thiên vớ

透得勞開郎便休

Thấu đắc lao quan tức tiện hưu.

Trọn ngày nhìn trời mà không ngẩng đầu

Khi thấy hoa đào rậm rạp mới nhướng mi

Giá sù cho ngài có lưới trùm trời đất

Qua khỏi quan ai rồi hãy nghỉ đi.

Viên ngộ Phật Quả, nghe chuyện này, hơi ngờ chỗ chứng của Thủ Tuân. Ngài nghĩ, phải để tự mình chứng kiến thực

tỉnh Tuân là như thế nào. Ngài cho gọi sư đèn và cùng đi dạo núi với sư. Khi họ đến một đầm nước sâu, Phật Quả đẩy mạnh đồng hành của mình xuống nước. Không đợi lâu, ngài hỏi ngay :

“Trước khi Ngưu Đầu chưa thấy Tứ tổ thì sao ?”

“Đầm sâu, nhiều cá”

“Về sau thì sao ?”

“Cây cao vời gió”

“Khi thấy và chưa thấy thì sao ?”

“Chân co chân duỗi”

Cuộc thử thách hoàn toàn vừa ý Phật Quả, và do đó Phật Quả đã là bá phụ của Thủ Tuân về mặt chánh tín (1).

19

Hương Nghiêm (2) hỏi một thầy tăng : “Từ đâu đến ?”

– Từ Qui Sơn đến.

– Gần đây hòa thượng có dạy lời gì ?

Thầy tăng đáp :

– Có người đến hỏi ý chỉ của Tổ sư từ Tây lại là gì thì hòa thượng đưa cây *phất tứ* lên.

Hương Nghiêm mới hỏi :

– Các huynh đệ ở đó hiểu ý chỉ của hòa thượng ra sao ?

– Họ diễn giải rằng hòa thượng muốn nói *tức sắc minh tâm, phụ vật hiển lý*.

(1) Phụ lục trong nguyên tác Anh ngữ đến đây là hết. Nhưng bản dịch Pháp văn có ghi thêm : chúng tôi vì theo đó mà dịch thêm. (D.G.)

(2) *Truyền đăng lục*, XI.

Hương Nghiêm bảo : “Hiếu thì phải hiếu ngay. Nếu không hiếu, lý luận có ích chi ?”

Thầy tăng liền hỏi sư hiếu hòa thượng Qui Sơn như thế nào ?

Nghiêm đưa cây *phất* tứ lên.

20

Linh Vân (1) là đồ đệ của Qui Sơn Linh Hựu. Khi theo ngài học đạo, nhân tình cờ thấy hoa đào mà ngộ đạo, có làm kệ nói về cơ duyên này như sau :

三十年來尋劍○

Tam thập niên lai tìm kiếm khách

幾回○葉幾抽枝

Kỷ hồi lạc diệp kỷ trưu chi

自從一見桃花○

Tự tùng nhất kiến đào hoa hậu

直至如今不更疑

Trực chí như kim bất cánh nghi

Ba chục năm qua tìm kiếm khách

Bao hồi lá rụng với cành trơ

Một lần từ thấy đào hoa đỏ

Cho đến bây giờ hết cá ngờ.

21

Thạch Cung Huệ Tạng (2), trước khi xuất gia làm Thiên tăng, vốn là một thợ săn chẳng ưa gì các sa môn, vì

(1) *Ibid.*, XI

(2) *Ibid.*, VI và XIV

họ hay chê cái nghề săn bắn này. Một hôm, nhân đuổi một con hươu chạy ngang qua trước am của Mã Tổ. Mã Tổ ra đón lại. Thợ săn hỏi :

“Hòa thượng có thấy hươu chạy qua trước cửa không ?”

Tổ sư hỏi : “Ông là ai ?”

– Thợ săn.

– Biết bắn không ?

– Biết !

– Một mũi tên ông bắn được mấy con ?

– Một mũi tên một con.

Mã Tổ tới bảo :

– Vậy là ông không biết bắn.

Thợ săn hỏi :

– Hòa thượng biết bắn không ?

– Biết chắc đi.

– Một mũi tên hòa thượng bắn được mấy con ?

– Một mũi bắn một bầy.

– Đây là những sinh vật của tạo hóa, sao lại tiêu diệt cả bầy chỉ bằng một mũi ?

– Biết thế, sao ông không tự bắn mình.

– Bảo tôi bắn lấy tôi, làm sao ra tay được ?

Mã Tổ tức thì kêu lên :

– Gà này nhiều kiếp vô minh phiền não, ngày nay dứt tuyệt.

Rồi thì, thợ săn Thạch Cung bẻ gãy cung tên và trở thành đồ đệ của Mã Tổ.

Sau khi trở thành Thiên sư, ngài mang theo một cây cung và một mũi tên, sẵn sàng bắn, và dọa những nhà sư

đến gân hồi han. Sư Tam Bình đã được đối xử như thế. Thạch Cung kêu lên : “Coi chừng tên !” Tam Bình phanh ngực ra bảo : “Đó là mũi tên làm chết người ; còn mũi tên làm sống người ở đâu ?” Thạch Cung gảy vào dây cung ba lần. Bình cúi lạy. Cung nói : “Ba mươi năm qua ta dương một cung và hai mũi tên, mà nay chỉ bắn được một nửa Thánh nhân.” Rồi sư bẻ gãy cung tên và từ đó không bao giờ dùng đến.

*LUẬN HẠI***MẬT TRUYỀN CỦA BỒ ĐỀ ĐẠT MA
HAY NỘI DUNG CỦA KINH NGHIỆM
THIỆN**

Tính cách lịch sử của Bồ đề đạt ma đôi khi bị nghi ngờ ; nhưng đối với Thiền, vấn đề không hệ trọng. Thiền hải lòng với những quan điểm lịch sử cho rằng thiền quá có khởi thủy ở Trung Hoa ; bắt đầu với một vị tôn sư nào đó ngài từ Ấn Độ mang một chỉ tâm truyền đến cho những Phật tử Trung Hoa đương thời ; và đây không phải là một thông điệp bình thường khá dễ truyền trao bằng ngôn ngữ hay văn tự. Tất cả những truyền thuyết hay ký sự về Bồ đề đạt ma trong lịch sử của thiền tông hay của Phật giáo có thể không hẳn là những sự kiện thực tế ; những điều này có thể cho phép các sư gia khảo cứu theo phương pháp riêng biệt của họ ; nhưng vấn đề quan hệ của những người học thiền là : “Thông điệp của Sơ Tổ Thiền tông là gì ?” đây là chủ đề của Luận Hai này.

“Ý chỉ của Bồ Đề Đạt Ma từ Ấn sang Tàu là gì ?” Đây là một trong những câu hỏi thường được các Thiền sư nhắc đến và tạo thành một trong những đề tài trọng yếu nhất học của Thiền. Tuy nhiên, câu hỏi chẳng chút dính dáng đến biến cố lịch sử Bồ Đề Đạt Ma từ Ấn Độ sang Trung Hoa, tức ý nghĩa lịch sử của Bồ Đề Đạt Ma trong Phật giáo Trung Quốc.

Sử chép, ngài cập bến Nan. Hải vào niên hiệu Phổ thông nguyên niên (520). Nhưng câu hỏi không can hệ đến sự kiện này. Thiền vượt lên những đối đãi thời không và đương nhiên vượt lên mọi sự kiện lịch sử. Các môn đệ Thiền tạo thành một nhóm đơn nhất của những người chủ trương siêu nghiệm. Khi họ hỏi về việc Bồ Đề Đạt Ma lần đầu tiên đến Trung Hoa, bản ý là thâm nhập đạo lý nội tại, nếu có, của

pháp môn riêng biệt của ngài, vốn được coi như là pháp môn tâm truyền. Bởi vì đã có rất nhiều đại sư và học giả Phật giáo từ nước ngoài đến Trung Hoa trước Bồ Đề Đạt Ma, họ thấy đều thông thái, từ tốn, và đã phiên dịch nhiều tác phẩm Phật học sang tiếng Trung Hoa ; có người còn là tay lão luyện cơ lớn về thiền định và đã thực hiện những hành vi kỳ diệu gây xúc động đến các quý thần vô hình vốn thường cư ngụ trên khắp xứ Trung Hoa trong những thời đại xa xưa này. Nếu không vì mục đích khá rõ rệt nào đó đặc cách phân biệt ngài với những người trước ngài, có lẽ sự xuất hiện của Bồ Đề Đạt Ma ở Trung Hoa chẳng cần thiết cho lắm. Vậy, thông điệp của ngài là gì ? Ngài mang sứ mệnh nào đối với dân tộc Viễn Đông ?

Về điểm này, Bồ Đề Đạt Ma không hề hé môi nói rõ ; ngài chỉ có việc biến khỏi thế gian, trải qua chín năm dài theo như truyền thuyết, hoàn toàn lánh mình trên núi Tung sơn trong cương thổ nhà Ngụy. Nếu ngài đã mang đến cho các Phật tử Trung Hoa một thông điệp nào đó về chân lý của đạo Phật, đấy phải là cái độc nhất vô nhị và khác thường. Lý do nào khiến ngài tuyệt đối ẩn thân ? Ý nghĩa của pháp môn im lặng này là gì ?

Có lẽ, một khi những câu hỏi này được thấu triệt, Phật giáo chừng như khơi mở kho tàng bị vùi lấp nào đó, vốn dĩ không thể diễn bằng lời, luận bằng lý. Vì vậy, câu hỏi : “Ý chỉ của Bồ Đề Đạt Ma từ Tây lại là gì ?” chỉ thẳng vào mặt mây của một chân lý nội tại và huyền vi nằm trong thể hệ của Phật giáo. Nó đề cập đến điểm này : “Tinh yếu của đạo Phật là gì trong tri kiến của Sơ Tổ Phật giáo Thiên tông ?” Trong Phật giáo, có cái vốn không thể tỏ bày và dẫn giải ở các kinh điển được kết tập thành Tam Tạng (Tripitaka) và được phân thành Chín hoặc Mười hai Phâu giáo ? Vấn tất, đạo của Thiên là gì ? Do đó, tất cả mọi giải đáp được đưa ra

cho câu hỏi vô cùng trọng yếu này đều là những đương lối rất khác nhau trở vào chân lý rất ráo.

Nếu như theo sử truyện ghi chép còn tồn tại, câu hỏi hình như được đề khởi lần đầu tiên vào hậu bán thế kỷ XVII, tức khoảng 150 năm sau khi Bồ Đề Đạt Ma đến, nhưng ý tưởng đã có trước đó một thời gian, trong hình thức rút ngắn. Khi Lục tổ Huệ Năng thiết lập phái Thiền khả dĩ gọi là nguyên quán Trung Hoa tương phản với Thiền Ấn Độ của Sơ Tổ, các Phật tử Trung Hoa hẳn phải nhận ra ý chỉ truyền tâm của các Tổ sư Thiền. Rồi từ đó, câu hỏi “Ý chỉ của Sơ Tổ từ Tây lại là gì ?” đương nhiên trở thành một trong những đề tài có ý nghĩa nhất mà các môn đệ Thiền phải thảo luận.

Những người đầu tiên hỏi về ý chỉ của Đạt Ma Đông du là Thần Nhiên và Hoài Nhượng theo Truyền đăng lục. Họ, vào hậu bán thế kỷ VII, đến với Huệ An Quốc sư và hỏi :

“Ý Tổ sư Tây lại là gì ?”

Sư đáp : “Sao không hỏi ý của tự mình là gì ?”

Thưa : “Ý của tự mình là gì ?”

“Nên quán tác dụng mật”

“Tác dụng mật là gì ?”

Sư chỉ mở mắt và nhắm mắt, thay cho lời giảng giải.

Người kế tiếp, theo truyện ký, có lẽ một nhà sư nào đó, đến kiếm Huyền Tổ ở Hạc lâm, khoảng đầu thế kỷ VIII, và câu hỏi của ông được trả lời rằng : “Hiếu tức chẳng hiếu. Nghi tức chẳng nghi”. Lúc khác, câu trả lời của ngài là : “Chẳng hiếu chẳng nghi, chẳng nghi chẳng hiếu”.

Còn trong những trường hợp khác, những giải đáp của các Thiền sư về câu hỏi cho thấy tính chất đa dạng vô cùng khiến cho kẻ sơ cơ rối trí, họ chẳng biết còn có cách nào khá dễ nhìn thấu cái tinh yếu của nó qua trận đồ tư tượng này.

Phiền nhất là tính chất đa dạng của các giải đáp cứ gia tăng trong khi câu hỏi cứ được lặp lại thường xuyên, bởi vì không có vị sư tổ nào cùng đưa ra một giải đáp như nhau nếu xét theo văn tự ; thực vậy, nếu họ cũng trả lời như nhau, hẳn là Thiền tông chẳng tồn tại lâu dài đến nay. Tuy nhiên cái đặc sắc và cá biệt, như được chứng tỏ bởi các sư tổ, thay vì soi sáng vấn đề, gây phức tạp kỳ cùng cho nó.

Nhưng nếu xét kỹ các câu giải đáp, sắp xếp chúng vào một số chủ đề ; không phải là việc quá khó. Dĩ nhiên, sự phân loại này không có nghĩa rằng cái tính chất khó hiểu nhờ đây mà bớt khó hiểu ; mà chỉ có thể giúp người học đến một mức nào đó, tất nhiên là nhiều thận trọng, khả dĩ tìm thấy một vài chỉ dẫn nhắm tới chiều hướng của thông điệp Thiền.

1. Trường hợp lấy một vật gần đó để trả lời cho câu hỏi. Thiền sư, khi được hỏi, có thể đang làm công việc, hay đang nhìn ra cửa sổ, hay lặng lẽ ngồi tư duy, và rồi giải đáp của ngài có thể nhắc đến những vật như thế có liên hệ đến việc làm của ngài lúc bấy giờ. Vì vậy, ngài có thể nói bất cứ điều gì, bằng những cơ duyên như thế, cái đó không phải là một lối đoán ngôn từ trừu tượng đặt vào một vật được lựa chọn tùy ý để thuyết minh quan điểm của mình.

Thí dụ, Ngưỡng Sơn hỏi, và Qui Sơn đáp : “Cái lồng đèn đẹp quá ha !” Có lẽ lúc bấy giờ ngài đang nhìn cái lồng đèn, hay lồng đèn ở gần họ nhất nên thiền sư coi là ứng cơ nhất đáng được dùng cho mục đích hiện tiền. Trường hợp khác, cùng câu hỏi nhưng không cùng câu trả lời, tất nhiên ngài thấy nên khai thị Thiền theo cách khác thích hợp hơn. Đây là chỗ Thiền khác với những luận chứng thuần lý của Triết gia.

Câu trả lời của Triệu Châu là : “Cây bách trước sân”, và

của Phân dương Thiện Chiếu : “Cây quạt lụa xanh mát quá chừng”. Mối tương quan giữa việc Đông du của Tổ sư Thiện với những vật như lồng đèn, cây bách, quạt lụa xem chừng rất xa vời, và những giải đáp này gây khả năng tưởng tượng của chúng ta làm việc đến mức chót của nó. Nhưng đây là điều đòi hỏi kẻ học Thiền phải tìm thấy ; bởi theo các sư tổ này, một khi hiểu được cây bách trước sân, thì hiểu được lý tánh của Phật giáo Thiền tông, và khi hiểu được lý tánh của Phật giáo Thiền tông, thì sẽ hiểu ra mọi cái khác, nghĩa là tất cả tính cách đa dạng của các giải đáp được ghi lại dưới đây sẽ được hiểu gần trọn vẹn. Một sợi dây quán xuyên 108 hạt chuỗi là đây.

2. Trường hợp những phản đoán đặt ngay vào chính câu hỏi hay vị thế của người hỏi.

Đại Mai Pháp Thường trả lời chắc nịch :

“Chẳng có ý chỉ gì trong việc Tây lại của ngài hết”.

Mục châu Đạo Tung : “Ta không có trả lời”.

Lương sơn Duyên Quán : “Đừng nói bậy”.

Cửu Phong Phổ Mâm : “Ích gì mà hỏi kẻ khác ?”

Báo Minh Đạo Thành : “Ta chưa từng đến Tây thiên”.

Nam Nhạc Tư : “Ở đây lại mọi người nửa bước theo lối cũ”.

Bản giác Thủ Nhất : “Nhu bán nước bên bờ sông”.

Bảo Ninh Nhân Dũng : “Nhu thêm sương vào tuyết”.

Long Nha Cư Tuần : “Đây là câu hỏi rất khó trả lời”.

Thạch đầu Hi Thiên : “Hãy hỏi cây cột đang đứng trơ ra đấy”. Khi thấy tăng đang ngờ hỏi này không hiểu câu trả lời ấy, ngài bảo : “Ta còn mù tịt hơn cả người”.

Kinh sơn Đạo Khâm : “Câu hỏi của người không đúng chỗ”.

Tăng hỏi : “Phải làm sao mới đúng chỗ ?”

Cái lối đúng chỗ của ngài là : “Sau khi chết ta sẽ nói cho người biết”.

Tôi không thể không dẫn chứng Lâm Tế ở đây ; ngài tỏ ra duy lý đặc biệt đối với câu hỏi, mặc dù ngài nổi tiếng về lối cư xử “thô bạo” đối với các thầy tăng đến hỏi bằng tiếng HÉT. Khi có người hỏi về ý chỉ của tổ sư Tây lại, ngài bảo :

“Nếu có ý tự cứu chẳng xong”.

“Đã bảo không có ý, làm sao nói Nhi tổ đặc pháp với Bồ Đề Đạt Ma ?”

Ngài bảo : “Đắc ấy thật là bất đắc”.

“Nếu đã là bất đắc, vậy ý của bất đắc là gì ?”

Lâm Tế giảng giải : “Chính vì tâm người mãi đuổi tìm mọi vật không biết kèm hãm lại ở đâu, vì vậy tổ sư dạy rằng : các người điên rồ mang đầu đi tìm đầu. Theo lời dạy, các người hãy hồi quang phản chiếu, không tìm cầu đầu khác, các người sẽ thấy ra rằng tâm mình cùng với Phật và Tổ không khác. Đến chỗ vô sự như thế mới gọi là đắc pháp”.

3. Có những trường hợp các Thiền sư viện tới lối “đốn hành”. Trường hợp này không thường xảy ra đối với câu hỏi ở đây, dù viện tới hành động trực tiếp – đốn hành – là một phương sách thông thường trong việc khai thị của Phật giáo Thiền Tông kể từ thời Mã Tổ, mà trường hợp của ngài có liên hệ ở đây. Ngài là một trong những thiền sư lớn nhất của lịch sử Thiền tông, và sự thực chính do lẽ lối mô phạm đề biện Thiền của ngài mà Thiền tông được coi như là một thế lực tâm linh vĩ đại ở Trung Hoa.

Khi Thủy Lão hỏi Mã Tổ về ý chỉ Tây lai của Đạt Ma, ngài tống ngay cho một đập vào hông té nhào xuống đất. Nhưng cái đập này đã làm cho Thủy Lão đại ngộ, khi chống chân đứng dậy sư vỗ tay cười ha hả : “Lạ thay, lạ thay ! Trăm nghìn tam muội, vô lượng diệu nghĩa, chỉ nhìn trên đầu một sợi lông thì biết được căn nguyên liền”.

Rồi sư làm lễ và lặng lẽ rút lui.

4. Có những trường hợp bao gồm một cử chỉ nào đó về phía tổ và về phía tăng. Đây là phương pháp ứng ý nhất đối với tổ, và chúng ta có thể thấy ngay là tại sao thế. Bởi vì Thiên không thể giảng giải bằng lời, nên phải dùng đến một hành vi hay một cử chỉ, để mang chân lý của nó vào tầm tay của người học. Vì lẽ Thiên là chân lý của sự sống, nên phải dùng đến cái thân thiết và trực tiếp hơn ngôn ngữ, và điều này có thể thấy trong một vận hành nào đó biểu tượng cho sự sống như đang vận hành. Cũng có thể sử dụng ngôn ngữ, nhưng trong trường hợp này, chúng không cốt chuyên chở các ý tưởng, mà chỉ có tính cách diễn giải cái đang sinh động và đang hiện hành. Điều đó cũng giải thích tại sao những tiếng la hét hay kêu ca được dùng làm câu trả lời.

Khi Tuyết Phong và Huyền Sa đang sửa chữa lại hàng dậu, Huyền Sa hỏi : “Ý chỉ của Đạt Ma Tây lai là gì ?” Tuyết Phong lay hàng dậu. Sa nói : “Làm chi mệt nhọc vậy ?”

“Còn ông mệt hơn !”

Huyền Sa bảo : “Xin đưa cho tôi cái cật tre”. (*Mieh-flow*: miệt đầu).

Một hôm Đầu từ Đại Đồng gặp Thúy Vi nơi Pháp đường, bèn hỏi mặt chỉ của Tổ Đạt Ma từ Ấn sang. Thúy Vi đứng nhìn lui một đôi. Đại Đồng xin chỉ thị, nhưng Thúy Vi bảo : “Người muốn thêm một thìa nước bắn vào đầu nữa

sao?" Câu này muốn nói rằng người hỏi đã một lần tắm trong nước bắn mà không hay. Khi Thúy Vi quay lui là đã trả lời cho câu hỏi, và, nếu Đại Đồng đã sáng mắt ra thì hẳn có thể nhìn thấy ý chỉ, chẳng còn xin thêm chỉ thị riêng biệt bằng lời nữa. Nhưng Đại Đồng chưa được thế, do đó Thúy Vi mới quả. Nhưng lối quả này không thể coi như bao hàm một tình cảm khinh thị hay bất nhá của Thúy Vi.

Trong tất cả những vấn đáp của Thiền, có sự thành tín tuyệt đối giữa sư và đệ. Lối nói có thể thương hay bạo tợn, nhưng đây là lẽ lối của Thiền sư, ông muốn lôi kéo những tâm hồn không khuất phục dưới cây gậy huấn luyện của mình. Tự bản chất, nó được dành riêng cho thành phần ưu tú.

Một thầy tăng từ Qui Sơn đến Hương Nghiêm, Hương Nghiêm hỏi : "Nhân có thầy tăng hỏi Tổ Qui Sơn về ý chỉ sang Tàu của Tổ ; và khi trả lời, Qui Sơn đưa cây phát tử lên. Bấy giờ các ông hiểu như thế nào về hành vi của Qui Sơn ?"

Thầy tăng đáp : "Ý của sư tổ là tức sắc minh tâm, phu vật hiển lý".

Hương Nghiêm bảo : "Hiếu thì hiếu, không hiếu thì không hiếu. Ích chi mà vội vàng thuyết lý như thế ?"

Thầy tăng tức thì xoay người và hỏi : "Ý của sư thì sao?"

Hương Nghiêm đưa cây phát tử lên như tổ Qui Sơn.

Lúc khác, có người hỏi Hương Nghiêm về ý chỉ sang Tàu của Đạt Ma, ngài thọc tay vào túi, khi rút ra, bàn tay nắm lại thành quyền rồi mở ra làm như lấy vật gì cho người hỏi. Người này quỳ xuống và đưa tay ra nhận. Hương Nghiêm hỏi : "Cái này là cái gì ?" Thầy tăng không đáp.

Cũng là Hương Nghiêm nữa, ngài có một công án thời

danh nói về một người ở trên cây. Công án nói thế này : “Như một người trên dốc đứng, cao nghìn thước, miệng đang cắn một cành cây, chân không chỗ tựa, tay không chỗ bám. Giả sử bây giờ có ai đến hỏi : “Ý chỉ của Sơ Tổ từ Tây đến là gì ?” Nếu y phải mở miệng để trả lời, chắc chắn sẽ rơi xuống và mất mạng ; nếu không trả lời thì bị coi là phụ lòng người hỏi. Vào giây phút khẩn trương này y phải làm sao ?”

Một thầy tăng hỏi Lạc Phổ về ý chỉ Đạt Ma, sư vừa gõ cây phát tử vào ghế mây vừa nói : “Hiểu không ?”

Thầy tăng thú thực không thể hiểu, và sư nói như vậy : “Một tiếng sấm đột nhiên giữa trời, hết thấy thế gian đều sống sót, nhưng con ếch tận dưới đáy giếng không ngẩng đầu lên một chút”.

Phải chăng nhà sư đang hỏi là con ếch dưới giếng cổ ? Lưỡi của sư nhọn và chua. Ba Tiêu (Basho) một nhà thơ Hai cú cỡ lớn của Nhật, có bài thơ sau đây :

Một vũng lầy hiu hắt
 Một con ếch nhảy vào
 Và tiếng nước ; ôi chao !

Đây là cái tiếng thức tỉnh đạo lý của Phật giáo Thiền tông. Kinh nghiệm tự nó không thể tỏ bày bằng cách khác, thế nên bài thơ hai cú chỉ mô tả cơ duyên, không tâm tình, không biện giải. Con ếch thường lộ diện trong văn chương Nhật Bản có liên lạc rất nhiều với thi tứ ám chỉ sự an bình và cô độc.

5. Có những trường hợp viện dẫn những việc không thể có trong thế giới nhân quả tương đối này.

Long Nha Cư Tuấn nói : “Đợi bao giờ con rùa đen bằng đá biết nói, rồi ta sẽ nói cho các người về ý chỉ Tây lại của Tổ”.

Động Sơn cũng trả lời cho Long Nha bằng cái lối hi hữu như vậy khi Long Nha muốn biết ý nghĩa của biến cố lịch sử này. Động Sơn bảo : “Đội khi Động thủy ngược dòng, ta sẽ nói cho biết”. Điều lạ là dòng sông đã không chảy ngược, ấy thế mà Long Nha lại hiểu theo ý nghĩa của lời này.

Mã Tổ, như tôi đã nói nhiều lần, vốn là một trong những bộ mặt sáng chói nhất của lịch sử Thiền, cũng đề ra nhân duyên tương tự cho Bàng Uẩn, tục gia đệ tử, khi trả lời cho câu hỏi thời danh : “Bao giờ ông uống một hớp trọn cả Tây giang, ta sẽ bảo cho biết ý chỉ cuộc du hành của Tổ”.

Tất cả những điều kiện kể trên là hi hữu nếu như mọi đối đãi thời không vẫn nguyên dạng đối với tâm thức hữu hạn của chúng ta. Chỉ có thể hiểu chừng nào chúng ta nhảy vào một cảnh giới vượt lên kinh nghiệm đối đãi của mình. Nhưng vì các thiền sư ghê tởm mọi thứ trừu tượng và thuyết lý, nên các câu nói của họ quá ư lộn xộn và vô nghĩa. Trong những trả lời dưới đây, hãy ghi nhận cái lối độc điệu của chủ trương siêu nghiệm :

Bác Viện Thông đáp :

壁上畫枯松

Bích thượng họa khô tùng

遊峰競采○

Du phong cạnh thái nhụy

Tùng khô vẽ trên tường

Đàn ong tranh hút nhụy

Thạch Môn Thông đáp : “Hãy nhìn những chiếc thuyền bơi trên những ngọn Cửu Lý” (1)

(1) Cửu Lý sơn thượng vọng thuyền chu 九里山上望船舟. Sư làm “thơ một câu !” (D.G.)

Một thầy tăng đến kiếm Thạch Sư Tánh Không thiên sư để xin chỉ giáo về chuyện Tổ sư sang Tàu, sư bảo : “Giả sử có một người bị rơi xuống tận đáy của giếng sâu nghìn thước, nếu ông có thể kéo y lên khỏi mà không cần đến một tác dây, ta sẽ trả lời cho ông ý chỉ của Tổ sư Tây đến”.

Thầy tăng dường như không lấy thế làm trọng ; ông nói: “Gần đây, Hồ Nam Sướng hòa thượng trụ trì tại một tu viện cũng có chỉ giáo này nọ cho chúng tôi về vấn đề ấy”.

Tánh Không gọi sa di thị giả và ra lệnh : “Hãy mang cái thầy chết này tống khứ đi”.

Vị sa di thị giả sau này là Ngưỡng Sơn, một trong những tay cự phách của Thiên, về sau có hỏi Đam Nguyên làm sao kéo người kia ra khỏi giếng, Đam Nguyên bảo : “Suyt ! Đồ ngu, ai ở dưới giếng”.

Sau nữa, Ngưỡng Sơn lại hỏi Qui Sơn làm cách nào để kéo người kia ra khỏi đáy giếng. Qui Sơn gọi : “Huệ Tịch” Huệ Tịch là tên của Ngưỡng Sơn.

Huệ Tịch đáp : “Dạ, bẩm hòa thượng”.

“Kìa, ra rồi”.

Đến khi trọng đủ cơ duyên của Thiên và trụ trì tại Ngưỡng Sơn, sư thường nhắc đến những cuộc phiêu lưu này và bảo : “Ở Đam Nguyên ta được danh, ở Qui Sơn ta được thể”. Chúng ta có thể thay thế “danh” bằng triết học và “thể” bằng kinh nghiệm được chăng ?

6. Có những trường hợp đề ra lẽ thường. Trường hợp này ngược lại với những trường hợp trên đây. Văn Môn bảo: “Này các thầy, các thầy đi khắp thiên hạ mong tìm ý chỉ Tổ sư Tây lại, nhưng cây cột trước mắt các Thầy hiểu rõ việc này. Các Thầy có muốn biết làm sao cây cột lại hiểu được ý

chỉ Tổ sư đến xứ này không ?” Điều này hình như ngược lại lẽ thường. Nhưng sau khi nêu lên vấn đề, Văn Môn trả lời tiếp : “Chín lần chín tám mươi mốt”.

Ở đây thiền sư trở thành toán sư. Đường như sư nghĩ rằng cái ban toán giảng giải được Phật pháp. Ngài nhắc đến cây cột có vẻ làm cho lập trường của mình thành phức tạp, nhưng đây là *phương tiện quyền xảo* (upaya-kadsalya) của ngài, một khi thấu rõ “chín lần chín tám mươi mốt”, thì trọn của sách lược này vén mở các bí mật của nó, nếu có.

Thiền gia bấy giờ được hỏi làm thế nào để thiết lập tương quan nội tại giữa những vấn đề gay cấn kể trên và lẽ thường trong phát biểu của Văn Môn. Phải chăng chúng hoàn toàn có liên hệ ? Nhất định phải thế. Bằng không, các ngài đã chẳng đem những cái vô can để giải đáp cùng một vấn đề. Nếu có một cơ sự nào đó như Thiền, hẳn phải có một lẽ lối nào đó mà trong ấy mọi mâu thuẫn đều được hòa giải. Chính đây là chỗ các Thiền sư tận dụng thiên tài của họ ; và, bởi vì họ không phải là những triết gia mà là những vị thực tu, nên họ viện dẫn kinh nghiệm thay vì danh lý – một kinh nghiệm vốn là căn bản hóa giải những nghi hoặc thành một nhất thể hòa điệu. Tất cả các lẽ đương nhiên cũng như lẽ bất khả nơi những phát biểu của các Thiền sư phải được coi là xuất phát trực tiếp từ kinh nghiệm bất nhị sâu thẳm của họ.

Thiền Mục Mãn bảo : “Ba năm một lần nhuận”. Đây là lẽ thường âm lịch, ai cũng biết, nhưng có can hệ gì với việc Tổ sư sang Tàu ?

Thầy tăng nghi ngờ hỏi : “Thầy nói cái gì thế ?”

“Tiết Trùng dương vào ngày mồng 9 tháng 9”.

Ở Trung Hoa cũng như ở Nhật Bản, người ta cử hành lễ tiết Trùng dương khi hoa cúc đã đến mùa. Số chín là số hèn

đối với người Trung Hoa, khi nó được gấp đôi thì vận may cũng gấp đôi, do đó có lẽ Trùng dương. Nhưng phải chăng điều đó giải thích ý chỉ Đạt Ma đến Trung Hoa vào đầu thế kỷ VI ?

Phật Giám Huệ Cần thì đáp : “Ném giấm thì biết là chua, ném muối biết là mặn”.

Một thầy tăng hỏi Tam Thánh Huệ Nhiên về ý chỉ của Tổ sư Tây lại, ngài đáp : “Thịt thúi ruồi bu”.

Thầy tăng mang lời ấy nói lại cho Hưng Hóa nhưng Hưng Hóa tỏ vẻ không hài lòng. Rồi thầy tăng hỏi : “Ý chỉ của Tổ sư Tây lại là gì ?”

Hưng Hóa đáp : “Trên lưng con lừa ngất ngư đầy những ruồi xanh”.

Khi nói thế, Hưng Hóa khác với Tam Thánh ở điểm nào? Đến như ruồi xanh, có bao khác ruồi bu thịt thúi hay trên lưng con lừa ngất ngư ?

7. Những trường hợp im lặng, không nhiều lắm. Tôi dẫn chứng một. Có người hỏi Linh thọ Như Mẩn về vấn đề Đạt Ma sang Tàu, sư im lặng. Về sau, khi sư tịch, môn đồ muốn dựng bia đá ghi lại hành trạng và ngữ yếu của sư. Về ngữ yếu, họ khắc lên giai thoại im lặng này. Đương thời, Văn Môn làm thủ tòa, họ hỏi chỗ im lặng của tiên sư phải làm thế nào để viết ra. Văn Môn vồn vện nói : “Sư”.

Văn Môn nổi tiếng về những trả lời tiếng một, sư không phí lời. Quả thực, nếu người ta phải nói đến điều gì, và trong trường hợp khẩn thiết nhất, chỉ một tiếng không hơn không kém ; phải trả lời tức khắc trong một tiếng mà thôi. Một chữ “Sư” ở đây chúng ta thấy ngay nó ẩn ý nhiều chuyện, và một trong những ẩn ý đó đang ở trong tâm của Văn Môn

khi sư thốt lên, đích thực nó sẽ là một vấn đề mà Thiền gia phải khơi tỏ. Cái tiếng đó há không soi sáng thực sự ý nghĩa im lặng mà người ta muốn khắc lên bia đá ? Sau này, Bạch Vân Thủ Đoan có làm một bài tụng rằng :

師之一字太巍巍
 Sư chi nhất tự thái nguy nguy
 獨向寰中定是非
 Độc hướng hoàn trung định thị phi
 悉更水須朝海去
 Tất cánh thủy tu triều hải khứ.
 到頭雲定覓山拜
 Đáo đầu vân định mịch sơn qui.
Tiếng "sư" một tiếng vọi bằng non
Chỉ thế, khắp trời định phải chăng
Rốt ráo, nước kia trôi về biển
Rồi ra, mây nọ cuốn theo ngàn

8. Có những trường hợp các thiền sư nói ra những lời vô nghĩa, mà tâm ưa suy lý hoàn toàn không hiểu nổi. Nếu phần lớn những phát biểu của Thiền có vẻ vô nghĩa và khó hiểu, những trả lời được tập hợp ở đây chẳng có chút quan hệ nào đối với vấn đề cốt yếu ; ngoại trừ, kẻ sơ cơ vì thế lại càng bối rối thêm. Sau đây là thí dụ : Một thầy tăng tham kiến Thạch Sương Khánh Chư và hỏi về ý chỉ Tổ sư Tây lại, sư trả lời : "Một tảng đá trơ trọi giữa trời".

Khi thầy tăng làm lễ, có lẽ để bái tạ cái lối dạy của sư, sư hỏi : "Hiểu không ?"

"Bẩm không".

Sư bảo : "May mà ông không hiểu, nhược bằng hiểu thì đầu ông chắc chắn sẽ vỡ ra từng mảnh".

Nam Đài Cân thì đáp rằng : “Lòng rùa một tác nặng bảy cân”.

Yen—chia Ta—shi (?) : “Ngày nay, ngày mai”.

Vân môn Đạo Tín : “Rắn cổ mộ nghìn năm, ngày nay đầu mọc sừng”. (1)

“Đấy có phải là thói nhà (2) của Hòa thượng không ?”

Sư đáp : “Ai giải thích thì mất mạng”.

Con rắn hiểu Thiên có cần một nhà sư tự mãn như ở đây chăng ? Khó mà rút ra ý chỉ từ những nhận định đó nếu chúng ta chỉ là những kẻ từ thương. Cái mệnh danh là kinh nghiệm Thiên như vậy phải tiêu giải hết mọi quan hệ thời không mà chúng ta đang sống, đang hành động và suy lý ở trong đó. Chỉ khi nào chúng ta trải qua cuộc ký danh này, bấy giờ một sợi lông rùa mới nặng bảy cân và một biến cố của nghìn năm về trước trở thành một kinh nghiệm sống động ngay trong giây phút này đây.

9. Có những trường hợp các thiền sư nêu lên một vài sáo ngữ vốn không hẳn là những lý lẽ đương nhiên, cũng không hoàn toàn vô nghĩa như trong các trường hợp trên đây, nhưng ai cũng biết qua trong đời sống bình nhật. Nếu chúng ta cứ tiếp tục suy lý, sáo ngữ như thế không có quan hệ, dù quan hệ rất xa vời, đối với ý nghĩa của vấn đề được nêu lên ở đây. Nhưng quả tình các thiền sư trong trường hợp này cũng như chỗ khác đều hết sức tận tâm và những

(1) Thiên niên cổ mộ xà.

千年古墓蛇

Kim nhật đầu sinh giác

今日頭生角

(2) Gia phong 段, được hiểu như là đường lối phương pháp riêng biệt

người cầu đạo thường được khơi dậy ý chí nội tại của những nhận định thoát ra từ đôi môi của các thiền sư tùy theo cơ duyên. Vì vậy chúng ta phải gắng nhìn vào phía dưới lời lẽ phù hoa.

Nguyệt đình Đạo Luân trả lời như vậy : “Mát lạnh thay! Con gió hiu đã tống khứ hơi nóng ra khỏi ngõ”. (1)

Ba thiền sư dưới đây, dẫn những hiện tượng thiên nhiên, có thể coi là cùng một trật như nhau :

Bảo Hoa Nguyên nói : “Con gió mang theo băng giá làm cho những lá rừng rụng xuống”. (2)

Thiền tăng hỏi : “Thế là nghĩa gì ?” Sư đáp : “Khi mùa xuân đến, chúng lại nảy chồi”. (3)

Khi Quảng Phúc Đàm Chương được hỏi về cuộc Đông du của Tổ sư đáp : “Xuân đến, cây cối trở hoa”. (4)

Thầy tăng không thể thấu triệt ý nghĩ đó, và thiền sư giúp ông bằng cách giảng giải thêm về bông hoa : “Hoa cúc vàng thì lại nở vào tháng chín mỗi năm”. (5)

Thầy tăng bày tỏ theo thói thường, không thể lãnh hội, và sư nói tiếp, “Thu đến, lá lay rơi rụng”. (6)

Câu trả lời của Bao thiên Phổ cũng đề cập đến mùa màng

(1) Lương phong khước thoái thiêm tiền thử 涼風卻退簷前暑

(2) Sư tuyết ông phong lạc diệp 霜雪風落葉 xem tiếp chú thích dưới.

(D.G.)

(3) Phùng xuân hựu khước sinh 逢春又卻生 Hai câu trả lời ghép thành một bài “Song tuyết” và hình như là : “gió cây trút lá trắng ngàn ngậm gương”. (D.G.)

(4), (6) Xuân lai hoa tự phát 春來花自發 Thu chi diệp tiên điêu 秋至葉先凋. Nguyễn Du nói : “Xuân lan, thu cúc thành hư sự !” (D.G.)

(5) Mẫu đơn tu thị tam xuân chiết 牡丹須是三春折 Huỳnh cúc hoàn tha cửu nhật khai 黃菊還他九日開

và cây cỏ. Sư nói : “Chờ xem hoa mầu đơn nở thì mùa xuân”. (1)

Thầy tăng không thể thấu triệt ý nghĩ đó, và Thiền sư giúp ông bằng cách giảng giải thêm về bông hoa : “Hoa cúc vàng thì lại nở vào tháng chín mỗi năm” (2)

Thầy tăng này có vẻ như thích nói, trả lời : “Nếu thế, tức hòa thượng đang gắng sức để dạy người khác vậy”.

Thiền sư nói lời cuối : “Lắm”

Những khẩu quyết được tập hợp ở đây khá dễ hiểu hơn những khẩu quyết đề cập đến “lông rùa cân nặng bảy cân” hay “uống một hớp trọn cả con sông”, tuy nhiên, không phải là quá dễ hiểu. Bởi vì, khi xét cách chúng giải thích ý nghĩa Đông du của Bồ Đề Đạt Ma, chúng ta nhận thấy ở đây thiếu sự mạch lạc ; óc tưởng tượng của chúng ta không dễ gì xuyên qua bức màn huyền bí phủ lên khắp mọi mặt. Đối với việc đề cử các biến tượng thiên nhiên để giải thích các vấn đề của Thiền, nền văn học Thiền ghi lại nhiều điển hình và đa số chúng ta có xu hướng nghĩ rằng tất cả các Thiền sư đều là những nhà duy thực ngay thơ họ không có những khát vọng duy tâm cao siêu nào cả.

10. Có những trường hợp miêu tả một cách thơ mộng các hoàn cảnh hiện tiền. Thông thường thiền sư cũng là thi sĩ. Hơn hết, lối nhìn của họ về thế gian và sự sống có tính cách bao dung và giàu tưởng tượng. Họ không phê bình, mà đánh giá ; họ không tách mình, ra khỏi thiên nhiên, mà trầm mình vào trong đó. Vì vậy khi họ ca hát, cái “ngã” của họ không trôi lên ngạo nghễ ; kỳ thực, nó xuất hiện giữa những

(1), (2) Mầu đơn tu thị tam xuân chiết 牡丹須是三春折 Huỳnh cúc hoàn tha cửu nhật khai 黃菊還他九日開

cái ngã khác xem như là một trong số đó, theo thói thường nó cũng bình đẳng với chúng và cùng hợp tác với chúng để hanh sự. Nói như thế tức là cái “ngã” trở thành một cộng cỏ khi nhà thơ đi dạo trong cánh đồng ; nó trôi lên như một trong những đỉnh núi ngút mây trời khi nhà thơ ở giữa rừng Hi Lã Lạp Sơn ; nó thì thâm trong một dòng suối ; nó gào thét trong một đại dương ; nó dong đưa theo khóm trúc ; nó nhảy vào giếng cổ và kêu ọp oạp như một con ếch dưới ánh trăng. Khi các thiền sư nói về dòng biến tượng thiên nhiên trong thế giới, hồn thơ của họ tựa hồ lang thang giữa đó một cách tự do, bình thản và thành kính.

Một thầy tăng hỏi Đại Đồng Tế (Ta-tung-Chi ?) ý chỉ của Tổ sư từ Tây đến là gì ?

Sư đáp :

Khóm trúc nơi tiền đình

Xanh mát thay, dù sau con tuyết.

Khi thầy tăng muốn hiểu rõ ý nghĩa rất ráo của lời này là gì, sư tiếp tục theo lối cũ :

Ta nghe gió rì rào qua khóm

Biết bao ngàn ngọn trúc dong đưa

Lối mô tả ngôi chùa của Ngưỡng Sơn Dũng, có lẽ chùa nằm trong vòng đất đai tăng viện của sư giữa những dãy núi, rất là thi vị, với lối thơ ngũ ngôn :

一〇入寒空

Nhất tỏa nhập hàn không

Một khoen vút trời lạnh. (1)

Thiên Y Huệ Thông, cùng một thi sĩ Thiên nữa, mô tả lòng lầy một con đường núi âm u uốn mình theo dòng suối róc rách ; cũng như nhiều tăng viện khác, nhất định tăng

viện của sư cũng nằm trong một vùng núi xa chốn dân cư. Khi được hỏi về cuộc Đông du của Tổ, sư bảo :

青松倒影垂○徑

Thanh tông đảo ảnh thùy u kính

Thông xanh ngả bóng soi đường vắng.

Thầy tăng không hiểu và sư thêm rằng :

綠竹寒聲亂峽流

Lục trúc hàn thanh loạn giáp lưu

Trúc biếc thì thảm gọn suối rừng

Thầy tăng bái tạ : “Nhờ lời chỉ giáo của hòa thượng, kẻ học này không còn chút ngờ vực nào hơn”.

Sư khuyên : “Cứ thông thả, đừng vội”.

Thiền Trụ Sùng Huệ, tịch khoảng cuối thế kỷ XVIII, đã nói lên nhiều khẩu quyết Thiền thơ mộng và câu trả lời của sư về ý chỉ Đông du của Tổ được biết đến rất nhiều :

白猿抱子來青嶂

Bạch viên bào tử lai thanh chương

蜂蝶街花綠○間

Phong điệp hàm hoa lục nhị gian

Vượn trắng ôm con trèo ngọn biếc

Ong bướm ngậm hoa giữa nhụy xanh

Ngay nơi đây tôi muốn gọi lên sự chú tâm đặc biệt của độc giả về sự kiện rằng trong khi các thiền sư khác rất ư là khách quan và có vẻ như rất lạnh đạm đối với khía cạnh xúc cảm của đời sống, Sùng Huệ có một xúc giác tế nhị của xúc cảm khi sư nhắc nhở đến con khi mẹ và những côn trùng siêng năng. Từ cái nhìn của sư về cuộc Đông du của Tổ tỏa ra một cái gì đó mang chất người nông đơm.

11. Bây giờ chúng ta đi tới một nhóm những trường hợp đặc dị, mà có lẽ người ta không tìm thấy như vậy bất cứ đâu trong lịch sử tôn giáo hay triết học. Phương pháp được các thiền sư chấp nhận trong những trường hợp dưới đây độc nhất vô nhị và khiến chúng ta làm lạ bằng cách nào mà thiền sư lại khứng chịu được, trừ phi vì khát vọng nhiệt thành muốn truyền kiến giải về Phật giáo Thiền tông cho các môn đệ của mình.

Một thầy tăng đến kiếm Mã Tổ hỏi : “*Siêu tứ cú, tuyệt bách phi* ; (1) xin hòa thượng chỉ thẳng cho biết ý chỉ Đông du của Tổ”.

Trong câu trả lời của sư chẳng có cái gì “thẳng” bởi vì sư thoái thác rằng : “Hôm nay ta mệt, không thể nói cho ông nghe được, tốt hơn, ông hãy đi kiếm Trí Tạng mà hỏi”.

Thầy tăng theo lời chỉ dạy đến kiếm Trí Tạng và nêu lên câu hỏi :

“Ý chỉ của Tổ từ Tây đến là gì ?”

“Sao ông không hỏi hòa thượng ?”

“Chính hòa thượng dạy lại đây kiếm thầy”.

Trí Tạng lại thoái thác như sau :

“Bữa nay tôi đau đầu nên cảm thấy không thể cất nghĩa việc đó cho ông được. Tốt hơn ông hãy đến kiếm huynh Hải”.

Bây giờ thầy tăng đến kiếm Hải và yêu cầu soi tỏ cho mình.

Hải nói :

“Đến chỗ này tôi chẳng biết gì hết”.

Khi thầy tăng thuật lại toàn thể sự vụ cho sư, sư thốt

(1) “Không luận bằng câu, không nói bằng lời”. (D.G.)

viện của sư cũng nằm trong một vùng núi xa chốn dân cư.
 Khi được hỏi về cuộc Đông du của Tổ, sư bảo :

青松倒影垂○徑

Thanh tông đảo ảnh thùy u kính

Thong xanh ngả bóng soi đường vắng.

Thầy tăng không hiểu và sư thêm rằng :

綠竹寒聲亂峽流

Lục trúc hàn thanh loạn giáp lưu

Trúc biếc thì thầm gợn suối rừng

Thầy tăng bái tạ : “Nhờ lời chỉ giáo của hòa thượng, kẻ học này không còn chút ngờ vực nào hơn”.

Sư khuyên : “Cứ thông thả, đừng vội”.

Thiền Trụ Sùng Huệ, tịch khoảng cuối thế kỷ XVIII, đã nói lên nhiều khẩu quyết Thiền thơ mộng và câu trả lời của sư về ý chỉ Đông du của Tổ được biết đến rất nhiều :

白猿抱子來青嶂

Bạch viên bảo tử lai thanh chương

蜂蝶街花綠○間

Phong điệp hàm hoa lục nhị gian

Vượn trắng ôm con trèo ngọn biếc

Ong bướm ngậm hoa giữa nhụy xanh

Ngay nơi đây tôi muốn gọi lên sự chú tâm đặc biệt của độc giả về sự kiện rằng trong khi các thiền sư khác rất ư là khách quan và có vẻ như rất lạnh đạm đối với khía cạnh xúc cảm của đời sống, Sùng Huệ có một xúc giác tế nhị của xúc cảm khi sư nhắc nhở đến con khi mẹ và những côn trùng siêng năng. Từ cái nhìn của sư về cuộc Đông du của Tổ tỏa ra một cái gì đó mang chất người nồng đượm.

lên rằng : “Đầu của Tạng trắng, đầu của Hải đen”.

Dù cho đạo Thiền bị che giấu ở đây là gì đi nữa, đây há không phải là một giai thoại lạ lùng nhất, với một kẻ cầu đạo nhiệt thành bị đẩy từ vị thầy này đến vị thầy khác – mà rõ ràng ai cũng giả dạng bệnh nặng không thể chỉ điểm cho y ? Nhưng phải chăng có thể là Thiền được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tinh chất tâm thường này ?

Phân Châu Vô Nghiệp hỏi Mã Tổ : “Tổ sư từ phương Tây đến mặt truyền tâm ẩn gì ?” Vì câu hỏi này được đặt ra khác biệt, trông nó như khác loại câu hỏi đang được đề cập ở đây, nhưng ý chỉ rất ráo của nó thì cũng vậy. Cũng trong trường hợp này, Mã Tổ, bậc thầy của hơn tám mươi thiền sư đầy đủ phẩm chất, viện đến phương pháp hầu như y dạng với phương pháp vừa được nhắc nhở. Mã Tổ lại thoái thác, không chịu trả lời người hỏi mà nói như vậy : “Đại đức, ngày giờ tôi đang bận, khi khác hãy đến”.

Khi Vô Nghiệp vừa đi ra, thiền sư gọi lại : “Đại đức !” và thầy tăng này quay trở lại.

Sư bảo : “Đây là cái gì ?”

Vô Nghiệp tức thì hiểu ý và làm lễ, lúc ấy sư lại nói : “Cái gã khờ khạo này, lay lục mà làm gì ?”

Thanh Bình Linh Tuân hỏi Thúy Vi Vô Học, “Ý chỉ từ Tây đến của Tổ Sư là gì ?”

“Đợi không có ai quanh đây, ta sẽ nói cho biết”.

Giây lát sau, Tồn lại hỏi : “Giờ không có ai hết”.

Thay vì trả lời, Thúy Vi dẫn vị tăng này đến một khóm trúc. Thấy sư vẫn im lặng, Tồn nhắc sư câu hỏi và lưu ý sư là không có ai quanh đây. Thúy Vi bèn trở vào khóm trúc và thốt lên : “Tre này dài quá, tre kia ngắn quá”. Nhờ thế mà

tâm tri của Linh Tôn tổ ngộ đạo Thiên. Về sau, khi sư trụ trì tại một tăng viện, sư nói với chư tăng về tấm lòng từ ái của thiên sư biến mình vì ích lợi của kẻ khác và cùng kể từ đây sư không còn biết cái gì tốt và cái gì không.

Trường hợp vừa kể gợi lại trường hợp của Qui Tông Đạo Thuyền khi sư quan sát về những khối đá. Có thầy tăng hỏi sư trong núi Cửu phong nơi sư đang cư ngụ có Phật pháp hay không, sư đáp : “Có”. Thấy tăng lại hỏi nữa và sư đáp như thế này : “Đá lớn thì lớn, đá nhỏ thì nhỏ”.

12. Có những trường hợp thiên sư sai người hỏi làm một công việc. Phương pháp này không được thực hiện nhiều so với các trường hợp khác. Tôi chỉ nêu lên ở đây một hoặc hai thí dụ. Long Nha Cư Tuân khi mới bái kiến Thủy Vi, hỏi : “Ý chỉ của Tổ sư từ Tây đến là gì ?” Thủy Vi bảo : “Nhờ mang *Thiên Bản* lại đây”. Khi *Thiên bản* được trao đến tay Thủy Vi, ngài cầm lấy và đánh Long Nha.

Về sau, Long Nha đến Lâm Tế và hỏi ngài cùng câu hỏi đó. Lâm Tế khiến sư cũng là cái việc như trên, tợ hồ họ đã thông đồng nhau từ trước. Lâm Tế bảo : “Nhờ mang hộ cái *bồ đoàn* lại đây”. Khi Long Nha tuân hành, Lâm Tế lấy bồ đoàn đánh chó, y như Thủy Vi đánh bằng thiên bản. Tuy nhiên, trong cả hai trường hợp, Long Nha không khứng nhận cư xử ấy là chính xác nên mới nói : “Đối với việc đánh đập, các ngài cứ đánh bằng thích, nhưng đối với ý nghĩa Đông du của Tổ, chẳng có chút gì trong đó cả”. (1)

(1) Tuyệt Đầu bình bằng hai bài thơ :

龍牙山裏龍無眼

Long Nha sơn lý long vô nhãn

死水何曾振古風

Tử thủy hà tăng chấn cổ phong

Trương hợp sau đây có thể không được xếp loại một cách chính xác trực thuộc nhóm này, trong đó có cái khiến chúng ta nhớ lại những trường hợp nơi nhóm 11. Khi Lạc đàm Pháp Hội hỏi Mã Tổ về Đông du, Tổ bảo : “Nói nhỏ nhỏ, lại gần đây”. Sư bước lại gần, Mã Tổ nắm cho một cái và bảo : “Sáu tai không hòa hiệp hôm nay, ông đợi mai đến”.

Ngày hôm sau Pháp Hội bước vào Pháp đường, đến gần Tổ và yêu cầu Tổ dạy cho vấn đề đã nêu.

Mã Tổ bảo : “Đợi đến khi ta lên giảng đường rồi sẽ chứng minh cho ông”.

Lời này đã làm cho Pháp Hội tỏ ngộ, sư liền nói : “Đa tạ đại chúng chứng minh”.

禪板蒲團不能用

Thiền bản bồ đoàn bất năng dụng

只應分付(○)盧公

Chỉ ứng phân phó dữ Lô công

盧公付了亦何憑

Lô công phó liễu diệc hà bằng

坐倚休將祖繼燈

Tọa ỷ hưu tương kế tổ đăng

堪對暮雲歸來合

Kham đối mộ vân qui vị hiệp

遠山無限碧層層

Viễn sơn vô hạn bích tầng tầng

Trong núi Răng Rỗng, Rỗng không mất

Nước khụng đầu từng trời gió hiu

Thiền bản, bồ đoàn không dụng được

Thôi thì cho quách ông Liu đi

Cho quách ông Liu chẳng được gì

Ngồi lưng không thẳng, đẹp Thiền đi

Coi giống mây chiều còn rải rác

Non mờ lớp lớp biếc lê thê.

Nói xong, sư đi quanh Pháp đường một vòng rồi từ giả.

Một thầy tăng hỏi Mục Châu Tung về cuộc Đông du của Tổ, và sư đáp : “Cái ông thầy này sao không lại gần đây ?”

Thầy tăng bước lại gần, sư ngạc nhiên :

“Ta gọi đông gia, chứ tây gia thì can dự gì ?”

13. Trường hợp trong đó những trả lời được nêu lên mà không giải quyết minh bạch điểm được đề khởi nơi câu hỏi. Đại khái, đây là trường hợp đa số các câu trả lời của các thiền sư, và trong phương diện này, gọi là trả lời kỳ thực chẳng trả lời gì cả, nếu xét về ý nghĩa luận lý của chữ này. Chỉ là những mô tả thi vị những sự vật chung quanh, hay những khuyên bảo thực hiện một hành vi nào đó, chúng không hoàn toàn thỏa mãn những ai đã được giáo dục để tìm tòi những giải thích bằng khái niệm đối với mọi điều mà họ gặp gỡ. Những trường hợp này được kể ở đây như thế cũng mang cá tính tổng quát của mọi khẩu quyết Thiền. Lý do tại sao chúng được tập hợp ở đây thành một loại riêng biệt chính là vì nếu đặt chúng vào bất cứ trường hợp nào đã được đề cập trên đây đều không đúng lý. Độc giả sẽ hiểu điều này bằng những thí dụ hiện thực.

Một thầy tăng lại gần Chuan Kuei (?), cố nhiên hỏi về ý Tổ, và sư trả lời : “Nhà Đông sáng, nhà Tây tối”.

Không thể lãnh hội, thầy tăng xin soi sáng thêm nữa, sư thêm : “Gặp ngựa thì cỡi, gặp lừa thì bắt nó xoay cối đá”.

Câu trả lời của Thiền đồng Hoài Thanh là, “Đừng để cát vào mắt”. Khi được hỏi làm sao để hiểu câu này, sư đáp : “Đừng để nước vào tai”.

Đối đáp của Tao Yuan Hsilang (?) thật là dửng dưng : “Nếu có ý chỉ trong đó, cứ cất đầu tôi đi”. Khi được hỏi tại sao, sư

lý luận, “Dễ thường ông không biết rằng : Hiến minh cho chánh pháp ?”

Vấn cái Trí Ngung đề cập đến bia đá cổ khiến người ta hy vọng ra sư có ý gì về cuộc Đông du của Tổ : “Tám bia trong chùa cũ khó đọc”. Điều đó há không nói rằng khó mà giải thích rõ ràng để hiểu sự vụ này cho một tâm trí tầm thường ? Cho nên, khi được yêu cầu bình luận thêm, sư nói thêm rằng : “Người đọc thấy đều nhăn mày”.

Như tôi đã nói, Hán tự là ngôn ngữ đích thực của Phật giáo Thiền Tông. Vì những quan hệ văn pháp của nó rất cơ giảo, phần lớn thường phò thác hết cho tưởng tượng và phán đoán của độc giả, và chính vì lý do này mà một lối diễn tả có vẻ dừng đọng từ của miệng của thiền sư có thể gia trọng ý nghĩa. Thí dụ, khi Chêng Hsin Tsung (?) trả lời “Khách bộ hành nghĩ về cuộc hành trình của mình” phải chăng sư đang nghĩ về cuộc hành trình sang Tàu của Tổ ? Hay sư muốn so sánh nỗ lực của thầy tăng cố hiểu Thiền với những khó khăn của khách bộ hành ? Hay sư muốn rằng người hỏi, có lẽ với phục sức du hành, hãy nghĩ về những hành vi của chính mình ?

Sách không giải rõ về tất cả những điều thế này, ngoại trừ lời nói suông của sư.

Khi sư được yêu cầu nói thêm để làm sáng tỏ ý nghĩa, sư chỉ nói : “Buộc chặt đôi hài lại”. Chỉ có thể thôi.

Đây là một thí dụ khác. Thiệu-Minh Sách (? Chao Ming Tsê) nói : “Một cơn gió hiu mát nổi lên giữa trời xanh”. Phải chăng câu nói ấy chỉ cho tâm trí chủ quan của Đạt Ma, trong đó mọi động lực ngã chấp tuyệt diệt như tan vào cái bao la của bầu trời ? Hay nó chỉ cho ngọn gió trời dậy mà người ta không biết tí gì về nơi đi và chỗ đến của nó. Sư lại nói thêm, mà câu hỏi cũng chẳng sáng thêm : “Trăng tròn soi trên

dòng Dương tử giang”.

Phải chăng câu đó muốn nói rằng dù trăng không có ý soi bóng của mình trong nước, nhưng nó cứ soi bóng chính vì có nước ; nước lồng bóng trăng và sẽ mãi mãi lồng bóng hể nơi nào có trăng, có nước, ngay cả đến một vũng nước bùn bên đường ? Đạt Ma sang Tàu như bóng trăng trong dòng Dương tử giang ? Tâm niệm Đông du trôi dạt nơi ngải khác nào mặt trăng ra khỏi những đám mây mù, và rồi, ngải đến đây, giảng pháp và tịch diệt cũng như mặt trăng tỏa ánh sáng trên những làn sóng của Dương tử giang.

Hắc Thủy Thừa Cảnh với ý nghĩ được trích dẫn dưới đây cho thấy cái vẻ lớn lao và hăng nồng hơn với trường hợp vừa kể, nó vừa trong sáng vừa xa xôi hơn ở đây. Với Hắc Thủy, ý nghĩa Đông du của Đạt Ma là như thế này.

廓然坦蕩周沙界

Quách nhiên thân đấng châu xa giới

濁霧漸融佛日輝

Trước vụ tiềm dung Phật nhật huy

Rõng rinh vô hạn trùm trời đất

Ẩn hiện sương mù nắng Phật lên.

Khi hỏi thêm về công dụng của nắng Phật, sư bảo : “Đất lớn che không hết, mặt trời ấy lộ lộ khắp mọi thời”.

14. Bây giờ chúng ta đi đến nhóm cuối cùng. Tuy nhiên, đây chưa hẳn là cuối cùng nếu chúng ta xét kỹ tất cả những trả lời được đề ra cho câu hỏi “Ý chỉ Đông du của Đạt Ma là gì ?” Bởi vì người ta còn có thể thấy một số trường hợp nữa trong văn học Thiền, rất khó xếp vào mười bốn nhóm mà tôi đã liệt kê. Nhưng tôi tin rằng những nhóm trên đây phần lớn đã tương tận tất cả mọi sắc thái để đưa ra cho độc giả một ý niệm tổng quát về tinh thể của các khẩu quyết của

Thiền, ít nhất cũng liên quan đến một thể tài riêng biệt. Vì vậy, chúng ta có thể coi đây là nhóm trả lời cuối cùng được đề ra cho cuộc Đông du của Tổ.

Đây sẽ bao gồm những trường hợp trong đó các giải đáp của thiền sư ít nhiều nhắm ngay vào nhân cách của chính Tổ sư. Từ trước, các giải đáp không liên hệ gì với sắc diện chính yếu của câu hỏi, nhưng bây giờ chúng bắt đầu nhắm vào Tổ và những đoạn quyết trở vào các hành vi của ngài. Dù vậy, các giải đáp vẫn không đụng tới tâm điểm của câu hỏi : nghĩa là ý nghĩa Đông du không được cắt nghĩa để làm thỏa mãn tâm trí bình thường của chúng ta. Trong phương diện này, những trường hợp kể ra đây cũng xa với tiêu điểm như những trường hợp đã được nêu lên ở trên.

Câu trả lời của Hương Lâm Trùng Viễn là : “Ngài ngồi lâu thành ra mệt”. Phải chăng vì ngồi suốt chín năm nên Đạt Ma hoàn toàn mệt mỏi ? Hay đây chính là một đoạn quyết đại khái nói về việc ngồi thiền, kể cả trường hợp của chính thiền sư ? Hay nó là một cung cách ta tội vì đã để ngồi quá lâu ? Người ta có thể thấy thật khó mà quả quyết điều nào. Đây là chỗ khó hiểu của thiền sư đối với lẽ lối tư duy thông thường. Chỉ bằng danh từ, không đủ chuyển đạt ý nghĩa, nhưng vì là những sinh vật có lý trí, chúng ta không thể lảng tránh không phát biểu. Và những phát biểu này mơ hồ, hay sáng sủa, tùy theo sở kiến của riêng chúng ta. Nhưng trong trường hợp Chang Pei Shan, sự đề cập thật là rõ ràng, sư nói : “Ngài từ Tây Trúc đến và biến mất trong lãnh thổ nhà Đường”. Trường hợp kế tiếp nhắm vào tổ thứ hai, không nói đến sơ tổ. Fu-chusing Wei nói : “Đứng trong tuyết không phải là khó, khi chặt tay thì trúng đích”.

Hiển nhiên, trong cái nhìn của sư, sự tự hủy của Nhị Tổ là ý nghĩa ly hương của Đạt Ma. Hoặc giả, phải chăng sư muốn nói rằng ý nghĩa trong câu hỏi chỉ được nhận ra sau

một cuộc đào luyện tâm linh khốc liệt ? Nếu thế, đây không hẳn là một trả lời cho câu hỏi, nhưng, người ta có thể nhận xét, đây chỉ là tỏ bày lẽ lối giải quyết trọn vẹn của nó.

Câu trả lời của Nguyệt Hoa là : “Lương Vũ đế không biết ngài”. Được yêu cầu soi sáng thêm, sư bảo : “Ngài mang một chiếc dép về quê”. Đây chỉ là tường thuật về cuộc đời của Bồ Đề Đạt Ma, Hoàng Sơn Lâm (? Huang Shan Lin) cũng đề cập đến giai thoại ấy y như vậy, khi sư nói : “Chẳng ra gì hết nơi cung điện nhà Lương và ngài ngồi tư duy trăm năm nơi vương quốc nhà Ngụy”.

Shuang Chian Ku cũng chung đường lối với hai thiền sư trên, sự nhận định như sau : “Ngài chưa từng xuất hiện nơi cung điện nhà Lương. Sau khi ở Ngụy, ngài xách một chiếc dép trở về Tây Trúc”.

Cánh Phúc Nhật Dư cũng trả lời y như những thiền sư này. “Trải qua chín năm day mặt vào vách mà không ai nhận biết ngài, nhưng khi ngài xách dép trở về Tây Trúc thì đâu đâu cũng nghe biết”. Để làm sáng tỏ thêm cho người hỏi, sư nói tiếp : “Nếu có ai muốn biết về việc xảy ra trong niên đại Phổ thông xa xưa, cần phải biết qua về dãy Thông Lĩnh”.

Thông Lĩnh là một dãy núi phân chia Trung Hoa với vùng Trung Á mà truyền thuyết nói Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ của Phật giáo Thiền tông Trung Hoa, đã đi ngang qua trên đường trở về Ấn Độ của ngài. Rồi thì, ngài đi chân không, tay xách một chiếc dép. Còn chiếc kia ; khi tin ngài trở về qua dãy Thông Lĩnh được loan truyền rộng rãi giữa các môn đệ ngài tại Trung Hoa, người ta quật mồ lên, thấy nó vẫn còn đó.

Bây giờ chúng ta có thể thấy rõ, tất cả những nhận định vừa kể qua tình không can dự gì đến câu hỏi ở đây, cái câu hỏi muốn biết ý nghĩa hay lý do về cuộc Đông du của Tổ sư

; nói thế có nghĩa là chân lý của Phật giáo Thiền tông biệt lập với giáo nghĩa triết lý của các tông phái Phật giáo khác. Trong khi những phát biểu đề cập đến cuộc đời của Tổ sư, rõ ràng các thiền sư không cố ý bộc lộ ý nghĩa của Thiền theo một lối dễ hiểu hơn.

Sau khi liệt kê tất cả những sắc thái về các giải đáp của Thiền được nêu lên cho một câu hỏi độc nhất, ít nữa có một kết luận mà chúng ta có thể rút ra từ đó coi như là một kết luận chính đáng nhất. Kết luận đó là : chân lý của Phật giáo Thiền tông như được biểu tượng trong cuộc Đông du của Tổ có thể khám phá bằng những phương tiện diễn đạt rất khả dĩ trong khả năng của loài người, nhưng đồng thời không thể trao truyền cho kẻ khác một khi tâm hồn của họ chưa được chuẩn bị sẵn sàng.

Chân lý có thể được diễn tả bằng lời, và cũng có thể giải thích bằng việc, dù không thể nói rằng nó được diễn tả như thế, được giải thích như thế hay được khám phá như thế. Bởi vì, cái mà thiền sư nhắm đến khi đưa ra những mệnh đề rắc rối, những thành ngữ vô nghĩa hay thực hiện những vận động kỳ bí chỉ là để cho môn đệ của mình tự cảm nhận lấy cái chân lý phải vươn tới, nằm ở đâu. Đây cũng là những dấu hiệu chỉ dẫn và thực tình không can gì đến sự giải thích, định nghĩa hay bất cứ những hạn từ nào như được dùng trong lối nói mệnh danh là khoa học của chúng ta. Nếu chúng ta tìm kiếm lối nói này trong các giải đáp của Thiền, chúng ta sẽ mất hết tất cả dấu vết. Và chính bởi lý do này hết thấy những mâu thuẫn và vô lý mà chúng ta đã từng thấy đều nhằm cung ứng cho chủ đích của thiền sư. Khi hiểu ra rằng chúng là những dấu hiệu chỉ dẫn trở vào một chân lý độc nhất, bắt buộc chúng ta phải nhìn ở chỗ chung dụng của tất cả những cánh tay từ nhiều hướng khác nhau này. Thiền sư an tọa đối diện với chính mình và với thế giới.

Đây cũng như vô số tia sáng chiếu ra từ một nguồn sáng độc nhất ở giữa. Những tia sáng này không thể đếm xuể, và chừng nào chúng ta còn đứng ở cuối ngọn của mỗi tia sáng, chúng ta không biết làm sao để điều hòa tia sáng này với tia sáng khác. Đây là một dãy núi cao ngất, kia là một giải nước tỏa xa đến tận chân trời, làm sao chúng ta có thể thấy ra núi non khi chỉ thấy chóp bọt hay chóp núi của tia sáng ? Chỉ xét riêng về tính chất bội lý của Thiên, luôn luôn nó vẫn vậy, không cách gì thấy nó sừng sững ra với lý tính. Sự mâu thuẫn sẽ mãi mãi cảnh tỉnh chúng ta trong đêm tối.

Điều cần thiết là noi theo một tia sáng vô lý nào đó, mở mắt mà nhìn ngay vào cội nguồn xuất phát của nó. Một khi cội nguồn của ánh sáng lọt vào tầm mắt, chúng ta biết cách rảo chơi vào một tia sáng khác, mà ở ngọn ngành của nó chúng ta có thể thấy ra một trật tự khác của vạn hữu. Đa số chúng ta đứng ở ngoại biên nhưng cố nhìn vào toàn thể, thiên sư muốn chúng ta thay đổi vị trí này, kẻ nào ngồi ngay giữa lòng hòa điệu thiên thu kẻ ấy biết rõ chúng ta đang bị trói buộc vào đâu. Còn riêng chúng ta, vẫn bị mê mờ lạc lối nơi ngọn ngành xa xôi không biết đường đi nước bước nào mà lần mò cả. Nếu không phải là tình cảnh thế đó, làm sao thiên sư có thể xoay sở lạ lùng đến nỗi tạo ra các tính chất bội lý hay bất nhất tiếp nối nhau mà vẫn an nhiên tự tại ?

Tuy nhiên, đây là lẽ lối mà những tâm hồn mang nặng luận lý như chúng ta muốn soi tỏ những giải đáp của các thiên sư. Đối với các ngài, sự vụ có thể xuất hiện dưới một ánh sáng khác. Ngài có thể bảo rằng không có ngoại biên bên ngoài trung tâm, vì trung tâm là ngoại biên và ngoại biên là trung tâm. Tưởng rằng có hai sự vật riêng rẽ nhau và nói về cuộc du hành theo cuối ngọn tia sáng hướng về chính nguồn sáng, đây là do phân biệt sai lầm (parikalpa).

Cách ngôn Trung Hoa có câu : “Khi một con chó sữa bóng, một vạn con chó sữa theo thành ra thực”. Vì vậy, hãy coi chừng tiếng sữa đầu tiên, thiên sư khuyên như vậy.

Khi La Hán Nhân được hỏi về ý nghĩa Đông du của Tổ, sư hỏi ngược lại : “Ông gọi thế nào là ý nghĩa ?”

“Nếu vậy không có ý nghĩa gì nơi cuộc Đông du này ?”

Thiên sư bảo : “Có chứ, nơi chót lưỡi của ông đấy !”

Có thể tất cả do phân biệt chủ quan của chúng tôi, dựa trên một khái niệm sai lầm về thực tại, nhưng, thưa ngài, vị thiên sư khả ái của chúng tôi, làm sao chúng tôi đã có thể chấp nhận ngài như thế ? Phân biệt phải khởi lên từ đâu đó. Hẳn nhiên, hạt bụi vàng, dù quý giá đấy, nhưng khi vương vào mắt nó cũng xốn mắt. Vậy, việc cần làm là giữ mắt cho trong sáng, và dùng hạt bụi vàng theo chỗ đáng dùng của nó.

Sau khi duyệt lại tất cả những mệnh đề, những khái thị hay những diễn tả do các thiên sư đưa ra nếu có ai đến kiểm tôi và đặt câu hỏi : “Cuối cùng, ý nghĩa từ Tây Trúc sang của Bồ Đề Đạt Ma là gì ?” Tôi phải nói gì với y ? Nhưng vì tôi không phải là một bảo thủ trong Thiên tông, tôi chẳng biết trả lời thế nào theo lập trường siêu nghiệm luận của Thiên tông, trả lời của tôi sẽ là trả lời của một kẻ phạm tâm, vì tôi sẽ nói : “Lê đương nhiên !” Từ đâu mà có cái “Lê đương nhiên” này ? Không ai biết thế nào, ở đâu và tại sao, bởi lẽ nó như thế là như thế. “Cái đó không ở đâu cả” không từ đâu đến và không đi về đâu.

Chín năm trời, ngồi đấy, nào ai biết

Một chiếc dép, về quê, không đôn đưa (1)

(1) Phần lớn những dẫn chứng trong thiên luận này rút từ tức phẩm nhan đề *Thiền lâm loại tụ*, 20 quyển tất cả soạn tập từ năm 1307. Sách này nay rất hiếm.

LUẬN BA
HAI KHÓA BẢN THIÊN

LUẬN BA

HAI KHÓA BẢN THIÊN

I

BÍCH NHAM TẬP 碧巖集

Bích nham tập hay *Bích nam lục* là một trong những tác phẩm có giá trị nhất của phái Thiền Lâm Tế, đặc biệt ở Nhật Bản. Sách gồm những bài bình tụng của Tuyết Đậu về một trăm “tắc” (1) hầu hết được tuyển từ *Truyền đăng lục*, và gồm những lời bình xướng của Viên Ngộ. Tuyết Đậu là một bậc thầy cỡ lớn của dòng Thiền Vân môn và khai hóa khoảng đầu đời Tống (980–1052). Sự nổi danh nhờ tài năng văn học, và khi những bài bình tụng về một trăm tắc này ra mắt công chúng tức thì được tán thưởng khắp nơi trong giới văn học đương thời.

Trong khi Viên Ngộ (1068–1135) cư ngụ tại Thục đó, để đáp ứng thỉnh cầu của đám đệ tử, sư lấy tác phẩm của Tuyết Đậu làm khóa bản giảng Thiền. Về sau, sư đến Linh Tuyền Thiền viện ở Giáp Sơn, thuộc Lê châu, suốt trong niên hiệu Chính Hòa (1111–1118), lại được thỉnh cầu giảng sách này. Những lời chú do đám đệ tử ghi lại được soạn thành một tác phẩm hản hoi. Mỗi một tắc bắt đầu bằng lời dẫn, kế đó là tắc với những lời bình chú theo lối riêng của Thiền, và sau hết những bài tụng của Tuyết Đậu cũng được trình bày theo cách đó.

Bởi vì Viên Ngộ không để tâm kiểm chính và duyệt lại những ghi chú của các môn đệ, nên những lời chú này đều

(1) Tắc 則 : có thể hiểu như là một quy tắc ; nhưng xét theo nội dung, người ta phải hiểu là công án.

tiên lưu hành trong đám đồ đệ dưới hình thức lỗ cớ. E rằng mai sau sách khó tránh khỏi tình trạng lộn xộn, một trong số đệ tử của Viên Ngộ là Quan Hữu Vô Đãng thấy phải có ấn bản thẩm quyền, có thể mới ngăn chặn tất cả những sai chạy có thể có do các bản hỗn tạp. Rồi sách được ấn hành mùa xuân năm 1925, hai mươi năm sau giảng khóa thứ ba của Viên Ngộ. Nhưng, cả người in, Quan Hữu Vô Đãng, lẫn người viết tựa, Phổ Chiếu, không cho biết bản văn có được tác giả thân hành đọc lại trước khi in hay không.

Về sau, Đại Huệ, một đệ tử xuất sắc nhất và tài ba nhất của Viên Ngộ, đối Bích nham tập, vì thấy rằng sách không giúp gì cho việc thấu hiểu trung thực về Thiền. Thực tình sư đã làm gì thì không rõ lắm, nhưng hình như sách bị ngưng lưu hành. Gần một trăm năm sau (1302), Trương Minh Viễn, ở Ngự Trung, tìm thấy một bản Bích nham tập còn nguyên vẹn ở Thục đô. Ông đối chiếu với những bản khác tìm được ở Nam Hoa, và kết quả là bản lưu hành mà chúng ta có ngày nay.

Đạo Nguyên (Dōgen), người sáng lập dòng Thiền Tào động ở Nhật, theo truyền thuyết đây là người đầu tiên mang *Bích nham tập* từ Trung Hoa về, vào năm thứ ba thời Karoku (1127), khoảng 80 năm trước ấn bản Thanh. Người ta không biết chắc bản Thanh được mang vào Nhật lúc nào, nhưng vì có sự trao đổi thực sự giữa các thiền sư Nhật và Hoa thời bấy giờ, nên đương nhiên sách nhập cảnh do một vài nhà sư Nhật sang Hoa học Phật. Đầu thế kỷ XV chúng ta đã có một ấn bản Nhật của *Bích nham tập*.

Kết cấu của sách đại lược như sau :

(1) Mỗi tác mở đầu bằng lời dẫn của Viên Ngộ : *Thùy thị* 垂示 ;

(2) Kế đó nêu lên tác, xen kẽ những câu bình chú : *Cử* 舉 ;

- (3) Rồi đến phần bình xướng về tác ;
- (4) Tiếp theo là bình tụng của Tuyết Đậu, cũng có xen kê những nhận định của Viên Ngộ ;
- (5) Sau hết, chúng ta có những bình giải về bài tụng.

Dưới đây là đoạn dịch của TẮC 55, cố trung thành sao cho kết cấu của nguyên bản có thể dễ đọc ; chính nguyên bản thì rất là khó hiểu đối với những ai không quen với văn học Thiền. Độc giả sẽ nhận ra điều này khi theo dõi đoạn dịch, dù không dịch sát.

TẮC LV – ĐẠO NGÔ (1) VÀ TIỆM NGUYÊN ĐIỀU TANG

a) Lời dẫn :

[Đối với thiền sư đã triệt ngộ]. Toàn Chân được giấu kín trong lòng, mà lại đương trường ấn chứng ; lợi ngang dòng nhưng vẫn xoay chuyển vật và nhìn thẳng vào bản tính như

(1) Đạo Ngô, tên thật là Viên Trí, đệ tử của Dược Sơn Duy Nghiễm, tịch năm 835, đời Đường, thọ 67 tuổi. Nhân một hôm cùng Vân Nham đứng hầu Duy Nghiễm, Nghiễm hỏi Viên Trí : “Chỗ trí không dò tới nổi thì đừng có nói; nói tức đầu mọc sừng. Ông nghĩ sao ?” Sư bèn bỏ ra, không nói. Vân Nham hỏi Dược Sơn : “Sao sư huynh Trí không trả lời hòa thượng ?” Dược Sơn nói : “Hôm nay ta đau lưng. Ông đi hỏi Viên Trí. Y hiểu đấy”. Vân Nham đến kiếm sư huynh Viên Trí của mình hỏi : “Hỏi này sao anh không trả lời hòa thượng ?” Viên Trí nói : “Đi hỏi hòa thượng tốt hơn”. Đây là lối ám chỉ cần mật của Viên Trí.

Thạch Sưong là đệ tử của Đạo Ngô Viên Trí. Một hôm sư hỏi Đạo Ngô : “Sau khi thấy trăm tuổi, thoảng có ai hỏi điều quá khó, làm sao trả lời ?” Viên Trí không đáp, mà gọi sa di. Sa di lên tiếng. Viên Trí bảo : “Con lấy nước chế thêm vào tịnh bình”. Một đồi, hỏi Thạch Sưong vừa nói gì. Thạch Sưong lặp lại câu hỏi. Viên Trí đứng dậy đi ra khỏi phòng. Bỏ đi ra cố nhiên là cách bày tỏ Đạo Thiền ưng ý nhất của Đạo Ngô Viên Trí.

Những ngôn ngữ và hành vi khác được ghi trong Truyền đăng lục XIV.

như cửa vạn hữu. Như ở giữa đá xẹt, chớp nhoáng, ngai chắt đứt ngay những điều lếu láo. Cười đầu cộp mà lại nắm lấy đuôi cộp. Sừng sừng như vách cao nghìn trượng. Hãy thử xem ngai khai thị đạo lý cho kẻ khác bằng đường lối nào đây. Đây thử xem.

b) Trình bày tác :

Đạo Ngô và Tiệm Nguyên đến một nhà nọ điếu tang. Tiệm Nguyên vỗ vào hòm, nói :

– Sống ư ? Chết ư ? *(Nói gì thế ? Tốt lắm, chẳng tinh táo. Gã này còn lơ mờ giữa hai đẳng)* (1)

Đạo Ngô bảo :

– Sống ư ? Ta không nói. Chết ư ? Ta không nói. (Rồng gầm thì sương mù dậy. Cộp gừ thì gió trời lên. Nón đội vừa đầu. Lòng bà nội thiết tha thầy !)

Tiệm Nguyên :

– Tại sao không nói ? *(Trật lất rồi ! Quá nhiên, hóng hét !)*

Đạo Ngô :

– Không nói là không nói. *(Nước dơ đổ lên đầu. Mũi tên trước còn nhẹ. Mũi tên sau mới sâu).*

Cả hai trên đường về. *(Rất tinh táo nhé !)*

Tiệm Nguyên nói :

– Bẩm hòa thượng, nói cho con nghe đi ! Nếu hòa thượng không nói, con quật ngã hòa thượng liền. *(Có thể chứ ! Ít gặp được kẻ khôn ngoan. Đa số là bọn ngu ngơ. Bọn này vào Địa ngục lệ như mũi tên).*

(1) Những chữ nghiêng trong ngoặc là những bình chú của Tác. (D.G.)

Đạo Ngô :

- Quạt thì cứ việc quạt, còn nói thì không nói đa ! (Việc hệ trọng phải lập lại. Bị cướp mà không hay. Cái lão này bết bần cùng mình. Sơ tâm vẫn không sửa).

Tiêm Nguyên bèn đánh cho. (Hay lắm, đánh đi ! Nhưng, hãy nói, đánh mà làm gì ? Té ra có kẻ bị ăn đòn vô cớ).

Về sau, khi Đạo Ngô đã tịch. Tiêm Nguyên đến với Thạch Sạch và đem chuyện trước kia kể lại. (Biết mà cố phạm. Chẳng biết phải hay không phải. Nếu phải thì thiệt là quá kỳ).

Thạch Sương :

- Sống ư ? Ta không nói. Chết ư ? Ta không nói. (Mới mẻ quá chừng. Thứ cơm nước hằng bữa này mà lại có kẻ dùng).

Tiêm Nguyên :

- Tại sao không nói ? (Lời tuy một, mà ý lại hai. Thứ hỏi, giống hay khác câu hỏi trước kia ?)

Thạch Sương :

- Không nói là không nói. (Trời đất ! Sóng Tào khê cũng như vậy. Biết bao kẻ phàm ngu bị chết đuối trên cạn).

Do lời này mà Tiêm Nguyên tỉnh ngộ. (Cái gã mù ! Đùng mà mắt son tăng này nha !)

Một hôm, Tiêm Nguyên vác xèng vào Pháp đường, đi qua đi lại. (Đó là gã sống lại trong cái chết. Tốt ! Nhờ tiên sư mớm hơi cho. Đùng hỏi ai hết. Hãy xem gã bên lên).

Thạch Sương hỏi :

- Làm gì vậy ? (Nhắm mắt bước càn theo chân người).

Tiêm Nguyên :

– Tìm linh cốt tiên sư. (Trễ rồi, treo gói thuốc sau xe tang. Hối hận ban đầu không cẩn thận. Nhà người báo sao?)

Thạch Sương :

– Sóng sông nhấp nhô, sóng biển ồ ạt. Tìm linh cốt nào của tiên sư ? (Cái này, nên để cho ông thầy khác mới được. Thành bè thành bọn mà làm gì ?)

Đây là lời của Tuyết Đậu : Trời ơi ! Trời ơi ! (Trễ rồi. Giặc đã bỏ chạy rồi mới giương cung. Thiệt đáng chôn chung một chỗ).

Tiêm Nguyên nói :

– Chính là lúc ra sức. (Nói thử xem, rồi ra sao ? Tiên sư đã từng nói với nhà người những gì ? Thủy chung, gã này không làm sao dứt mình ra khỏi).

Đây là lời của Thái Nguyên Phù : Linh cốt của tiên sư còn đó. (Đại chúng có thấy không ? Y như làn chớp. Đây là đôi dép rách. Vẫn cứ lắm).

c) Bình xướng

Đạo Ngô và Tiêm Nguyên một hôm đến một nhà nọ điều tang. Tiêm Nguyên vô vào hòm vào nói : “Sống ư ? Chết ư ?” Và Đạo Ngô bảo : “Sống ư ? Ta không nói. Chết ư ? Ta không nói”. Nếu bước thẳng ngay vào những câu này thì sẽ tìm ra manh mối. Chính đây chứ không đâu khác là chìa khóa mở ra ngục tù của sinh tử. Nếu chưa được như vậy, hãy cứ tìm cách thoát ra bất cứ lúc nào. Hãy xem cổ nhân háng hái biết bao ! Dù đi đứng, hay nằm ngồi, luôn luôn các ngài chuyên tâm vào đây. Ngay khi vừa đến tang gia, Tiêm Nguyên không chút chần chờ, vô vào hòm mà hỏi Đạo Ngô : “Sống ư ? Chết ư ?” Đạo Ngô lập tức trả lời : “Sống ư ? Ta không nói. Chết

ư ? Ta không nói”. Tức thì Tiệm Nguyên trọt ngay trên ngôn ngữ văn tự nên mới hỏi thêm : “Tại sao không nói ?” Đạo Ngộ trả lời rằng : “Không nói là không nói”. Tấm lòng của ngài tha thiết là bao ! Nhầm lẫn này nối theo nhầm lẫn khác.

Tiệm Nguyên chưa tỉnh táo. Trên đường trở về, lại hỏi nữa : “Bẩm hòa thượng, nói cho con nghe đi ! Nếu hòa thượng không nói, con quật ngã hòa thượng liền”. Gã này chẳng biết lành dữ gì hết. Cơ sự này chính là lòng tốt không được đền bù. Nhưng Đạo Ngộ, vẫn đầy lòng tha thiết như bà nội, đáp rằng : “Quật thì cứ quật, còn nói thì không nói”.

Rồi thì Tiệm Nguyên đánh. Dù có việc chẳng may như vậy, Tiệm Nguyên cũng đã chiếm được một nước. Từ tâm để, Đạo Ngộ làm mọi điều để khai ngộ cho đệ tử của mình. Nhưng quả tình đệ tử không nắm ngay ý nghĩa vào lúc đó. Nhưng khi bị đệ tử đánh như vậy, Đạo Ngộ bảo : “Tốt hơn, con hãy rời khỏi chùa trong một thời gian. Nếu thấy thủ tòa của chúng ta hay được việc này thì sẽ làm khó dễ cho con”.

Tiệm Nguyên bèn lặng lẽ bỏ đi. Tấm lòng của Đạo Ngộ tha thiết làm sao ! Về sau, Tiệm Nguyên đến tại một ngôi chùa nhỏ, tình cờ nghe một tục gia đệ tử tụng Kinh Phổ môn, đến câu : “Ung dĩ Tì khưu thân đắc độ giả, tức hiện Tì khưu thân nhi vị thuyết pháp”. Nghe thế, Tiệm Nguyên hốt nhiên đại ngộ và tự nhủ : “Quá ta đã lầm. Lúc ấy ta chẳng hiểu tiên sư làm gì hết. Sự tình này thiệt chẳng ở nơi lời”. Cổ nhân có nói : “Dù cho kẻ trí phi thường cũng còn sẩy chân vì lời nói”. Có kẻ mong đem lý sự mà giải bày thái độ của Đạo Ngộ, bảo rằng khi ngài không chịu nói rõ sự vụ, mà kỳ thực ngài đã có nói, và rằng thái độ như thế là một bước nhảy lùi khiến cho người ta không biết đâu mà mò. Nếu lời giải này đúng, ta sẽ bảo rằng : làm sao chúng ta có thể luôn luôn thường thức được sự thanh bình của tâm trí ? Chỉ khi nào chúng ta đặt chân lên đất thật, mới biết đạo lý không

mảy may cách biệt.

Hãy xem này, khi bảy vị hiền nữ dạo chơi trong Rừng Thây Chết, một nàng chỉ một xác chết và hỏi : “Xác chết nằm đây, còn người thì đâu ?” Nàng lớn nhất bảo : “Cái gì ? Cái gì ?” Rồi thì cả bọn thấy đều chứng được vô sinh pháp nhân (anutpattikadharmaksanti) ; chứng ngộ sự thật rằng vạn hữu nguyên lai không sinh. Ngày nay, trong chúng ta, được bao nhiêu người đến chỗ đó ? Có lẽ trong trăm nghìn chỉ được một.

Về sau, Tiệm Nguyên đến với Thạch Sương và thỉnh cầu ngài soi sáng cho sự tình đã được kể trên đây. Nhưng Thạch Sương cũng lặp lại Đạo Ngộ, nói : “Sống ư ? Ta không nói. Chết ư ? Ta không nói”. Khi Tiệm Nguyên hỏi : “Tại sao không nói ?” Thạch Sương lặp lại : “Không nói là không nói”. Nhờ thế, tâm trí của Tiệm Nguyên bừng tỉnh.

Một hôm, Tiệm Nguyên vác xẻng bước vào Pháp đường, đi qua đi lại. Bản ý là để giải bày sở kiến với thầy. Quả nhiên, Thạch Sương hỏi : “Làm gì vậy ?” Tiệm Nguyên nói : “Tìm linh cốt của tiên sư”. Thạch Sương bèn muốn làm cho Tiệm Nguyên hồng chân nên nói : “Sóng sông nhấp nhô, sóng biển ồ ạt. Linh cốt nào của tiên sư mà tìm ở đây ?”

Tiệm Nguyên đã bày tỏ là muốn tìm linh cốt của tiên sư, sao Thạch Sương lại nói thế ? Nếu các người hiểu ra những ẩn tàng trong câu “Sống ư ? Ta không nói. Chết ư ? Ta không nói”. Các người sẽ hiểu rằng tự thủy chí chung Thạch Sương đã mở hết cội lòng ra cho các người xem tỏ. Nhưng ngay khi các người bắt đầu lý sự, so đo và nghiền ngẫm, chẳng bao giờ thấy được sự tình.

Tiệm Nguyên đáp : “Chính là lúc ra sức”. So với lúc chưa thâm nhập, thái độ của Tiệm Nguyên khác lạ biết bao. Xương sọ của Đạo Ngộ sáng trưng như vàng ròng, khi gõ vào nó

ngân lên như chuông đồng. Tuyết Đậu nhận xét : “Trời ơi ! Trời ơi !” Nhận xét này có hai ý ; còn câu nói của Thái Nguyên: “Linh cốt của tiên sư con đó” tự nhiên trúng đích và thỏa đáng.

Tóm thâu toàn thể cơ sự lại và phóng ra trước mắt các người, bây giờ hãy nói cho ta hay điểm ách yếu của câu chuyện này nằm ở đâu ? Và các người phải ra sức tại điểm nào ? Các người há không biết rằng “Một chỗ qua lọt thì một vạn chỗ cũng nhất thời qua lọt ?” Nếu các người qua lọt chỗ Đạo Ngô nói “Không nói là không nói” các người có thể khớp mở cả thiên hạ. Nếu không qua lọt, hãy rút lui vào tịnh thất và tận lực để tỏ ngộ đạo lý của Thiên. Đừng để cho ngày giờ luống những trôi qua.

d) Bình tụng của Tuyết Đậu

Thổ mã hữu giác

Ngư dương vô giác

Tuyết hào tuyết ly

Như sơn như nhạc

Huỳnh kim linh cốt kim do tại

Bạch lăng thao thiên hà xứ trước

Vô xúc trước

Chích lý Tây quy tăng thất ước

Thỏ, ngựa có sừng (cắt đứt ra. Thiệt là lạ lùng. Thiệt là mới mẻ).

Trâu, dê không sừng (cắt ra. Thành hình thù gì ! Mà mất ai thì được, ta thì đừng hòng).

Không chút mây may (Thiên thượng thiên hạ duy ngã độc tôn. Các người mò ở đâu ?)

Bằng núi, bằng non (Ở chỗ nào ? Đất bằng sóng dậy.
Hãy vượt mạnh cái mũi của người đi).

Linh cốt vàng ròng nay còn đây (Cắt lưỡi, chẹn họng. Để
 sang một bên. Chỉ e không ai hiểu ý).

Sóng biển ồ ạt, thôi hết đường. (Bỏ qua một chút. Chân
 bước trật rồi. Mất, tai để không vô).

Thôi hết đường. (Quả nhiên lại chuyện đó. Quả nhiên
 chìm lìm trong hố sâu).

Lẻ dẽp về Tây bắt đầu luôn. (Cha ông làm không xong,
 để lụy đến con cháu. Khi đánh, phải nói : Tại sao lại ở đây?)

e) Bình giải bài tụng

Đây là bài bình tụng của Tuyết Đậu, cho thấy ngài thấu
 suốt tác này ra sao. Vốn là dòng đối Văn môn, phạm trong
 một câu, ngài đặt búa rìu cả ba câu. Nhắm vào chỗ khó nói
 mà nói toạc ra. Nhắm vào chỗ khó khơi mở mà khơi mở ra.
 Bài tụng đi ngay vào chỗ khẩn yếu. Tụng rằng :

Thỏ ngựa có sừng

Dê trâu không sừng

Thử hỏi, thỏ và ngựa làm sao có sừng, mà trâu và dê lại
 không sừng ? Nếu các người thấu triệt công án nêu trên,
 mới biết Tuyết Đậu vì sự ích lợi của kẻ khác ở chỗ nào. Có
 kẻ nhầm lẫn mà cho rằng, không nói tức là nói, không lời
 tức là lời. Như thỏ và ngựa vốn không sừng mà nói có sừng,
 trâu dê có sừng lại bảo không sừng.

Hiếu có sự như thế, chẳng ăn nhập gì đến đây. Há không
 biết rằng, cổ nhân thiên biến vạn hóa, hiện ra thần thông
 như vậy, cốt là vì các người để các người phá tan hang tối
 của ma quái. Nếu các người qua được đây, chẳng có gì đáng
 giá cả.

*Thỏ, ngựa có sừng
Trâu, dê không sừng
Không chút máy may*

(Nhưng) *Bằng núi bằng non*

Bốn câu này như một ma ni bửu châu mà Tuyết Đậu ném hết ra trước mặt các người. Những câu chót cứ theo khoản mà kết án :

*Linh cốt, vàng ròng nay còn đây
Sóng biển ồ ạt, thôi hết đường*

Chỗ này nói tới những lời của Thạch Sưong và Thái Nguyên Phù. Nhưng tại sao lại nói :

*Thôi hết đường
Lẻ dép về Tây bặt dấu luôn*

Như con linh quy xóa dấu đi. Và đây là chỗ Tuyết Đậu xoay mình vì kẻ khác. Cổ nhân nói : “Hãy xét câu sống, đừng xét câu chết”. Nếu dấu vết đã mất, tại sao cả một bọn người tranh nhau giành lấy ?

II

VÔ MÔN QUAN 無門關

Vô môn quan là một khóa bản khác của Phật giáo Thiền tông ; những bài giảng thường diễn ra tại các tăng viện đều căn cứ trên đó. Đây là một tác phẩm đơn giản hơn tác phẩm trên Bích nham lục ; vì nó chỉ gồm có bốn mươi tám “tắc” và là tác phẩm của một người. Sự kết cấu của nó cũng giản dị, gồm một tắc với những bình xướng bằng tản văn và vận văn, cả hai đều ngắn. Tác giả là Huệ Khai (1183–1260), khai hóa vào cuối đời Tống (960–1279). Tục truyền đăng lục chép sư là đệ tử của Vạn Thọ Sùng Quán. Khi sư thấu hiểu những lẽ ẩn mật của Thiền nhờ tham cứu chữ VÔ, sư tự giải bày bằng bài thơ sau đây :

Thanh thiên bạch nhật nhất thanh lời

Đại địa quần sinh nhân hoát khai

Vạn tượng sum la tể khế thủ

Tu di bột khiêu vũ tam đài

Trời quang mây tạnh, sấm dậy vang lừng

Mọi vật trên đất, mắt bỗng mở bừng

Muôn hồng nghìn tia cúi đầu iêm lễ

Núi Tu di cũng nhảy múa vui mừng.

Huệ Khai đề tặng Vô môn quan cho Tống Lý Tông để cung chúc nhà vua vào dịp kỷ niệm bốn năm đăng vị của ông (1229). Trong bài tựa, sư viết :

“Tất cả những lời dạy của Phật lấy Tâm làm tông, lấy

không cửa làm cửa vào Đạo. Đã là không cửa, làm sao vào được ? Há không nghe cổ nhân nói : “Vào bằng cửa không phải là đồ quý, do duyên mà có rồi thủy chung cũng thành hoại”. Nói như thế tự hồ không gió mà sóng dậy, da thịt tốt mà nổi ghê. Những ai tìm lý trong lời, chẳng khác vác gậy quơ trăng, cách giày gãi ngứa. Có gì liên quan đến sự thật đâu ?

“Mùa hạ, niên hiệu Thiệu Định thứ nhất (1228), tôi làm thủ chúng ở Long Tường, Đông gia, nhân được tăng chúng thỉnh giảng pháp, bèn đem công án của cổ nhân làm viên gạch động cửa. Tùy theo căn cơ mà dắt dẫn người học. Sao lục những lời bình giải lại, rồi bỗng dựng thành tập. Không sắp đặt thứ tự của bốn mươi tám tác ở đây ; gọi chung là *Vô môn quan*.

“Nếu là kẻ liễu linh không kể mất còn, một mình một dao bước thẳng vào chỗ thù địch, dù Na Tra tám tay cũng không cản nổi. Ngay cả hai mươi tám vị Tổ ở Tây thiên, sáu vị ở Đông độ, chỉ nghe phong thanh cũng đủ cầu xin tha mạng. Nếu chân chờ, chẳng khác nào đứng cách cửa sổ mà canh chừng kỵ sĩ, chỉ trong chớp mắt y đã chạy mất rồi. Tụng rằng :

*Đường lớn không cửa
Có nghìn lối vào
Qua được cửa này
Còn khôn lẽ bước.*

Để thấy chỗ khác nhau giữa Vô môn quan và Bích nham tập, sau đây trích dịch Tác thứ nhất :

TẮC 1 : CON CHÓ TRIỆU CHÂU

Một thầy tăng đến hỏi Triệu Châu, “Con chó có Phật tánh không ?” Triệu Châu đáp “Vô”

Vô môn bình :

Học Thiền phải lọt cửa Tổ sư. Diệu Ngộ phải cùng tâm bất nêo. Cửa Tổ không lọt, nêo tâm không bất, chỉ là hôn ma nương cây tựa cỏ. Vậy thử hỏi : Cửa Tổ là gì ? Chỉ là một chữ VÔ, vốn là quan ải của cửa Thiền. Nên sách này đề là *Vô môn quan*.

Ai đã qua lọt được, chẳng những chính mắt thấy Triệu Châu, mà còn thấy hết thấy Tổ sư đời đời tiếp nối Đạo Thiền. Tay trong tay cùng bước, mặt đối mặt song song ; cùng một mắt thấy, cùng một tai nghe, há chẳng khoái trá sao ?

Các người có muốn qua lọt quan ải đó không ?

Nếu muốn, hãy đem toàn thân với ba trăm sáu mươi đốt xương, tám vạn bốn nghìn lỗ chân lông mà tham cứu chữ VÔ. Ngày đêm nghiền ngẫm trong lòng. Đừng coi đó là cái không vô, cũng đừng độ với hữu vô. Phải như đang nuốt một cục sắt đỏ rực, muốn nhỏ mà nhỏ không ra. Hãy quét sạch hết những sở tri sở kiến xấu xa trước kia đi. Dần dần thành thực, tự nhiên nhồi thành một khối. Như người cầm chiêm bao, thấy được mà nói không được, chỉ riêng mình biết. Đến lúc bùng vỡ, thật kinh thiên động địa. Chẳng khác nào cướp được Thanh Long đao của Quan Vũ cầm tay, tùy thích mà múa. Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ. Tự do tự tại trên đầu ghềnh sinh tử. Hiện du hí tam muội mà rong chơi trong lục đạo tử sinh.

Nhưng thử hỏi, làm sao nghiền ngẫm chữ VÔ ? Hãy dốc hết khí lực bình sinh vào công án, đừng để gián đoạn, rồi đến lúc ngọn đèn Chánh pháp như bừng sáng lên.

Tụng rằng :

*Con chó Phật lành
Nêu trọn chính lệnh
Vừa dẫm hữu vô
Vùi thây mất mạng*

LUẬN BỐN

**TÍNH KHAM NHÃN
TRONG ĐỜI SỐNG ĐẠO PHẬT**

Dẫn khởi

*Chúa ơi, đường của ngài, không phải của tôi
 Nó tối tăm biết bao !
 Hãy dẫn dắt tôi bằng cánh tay của ngài,
 Hãy chọn cho tôi lối bước
 Dù nó gập ghềnh hay bằng phẳng,
 Mãi mãi vẫn là con đường tuyệt diệu.
 Dù cong hay thẳng, nó đưa
 Thẳng đến chỗ nghỉ ngơi của ngài,
 Hãy chọn tôi bằng cả những bận hưu,
 Và bệnh tật hay sức khỏe của tôi.*

*Hãy chọn tôi bằng cả những lo lắng
 Và sự sang giàu hay túng quẫn.
 Đừng chọn tôi bằng cân nhắc
 Những điều hoặc lớn hoặc nhỏ ;
 Ngài hãy là hướng đạo và sức mạnh của tôi
 Và sự khôn ngoan và tất cả của tôi.*

Ghi chú của dịch giả :

Đáng lẽ phải dịch là "Tính thụ động", nhưng xét nội dung, tác giả cố ý đề cập đến *nỗ lực bằng tha lực*. Như vậy, không có tính cách tiêu cực như là thụ động theo nghĩa thường được hiểu. Chữ "kham nhẫn" vốn là dịch ý của *Passivity*, có thể gọi cho chúng ta nỗ lực chủ động khi tự phó thác sự cứu rỗi cho một tha lực. Trong thiên luận này, khi *Passivity* được dùng trong ý nghĩa tiêu cực, sẽ được dịch là "Tính thụ động". Ngược lại, là "Tính kham nhẫn". Thỉnh thoảng, cả hai được dùng cùng lúc.

Cảm giác về tính kham nhẫn trong kinh nghiệm tôn giáo, như bài thơ trên đây diễn tả một cách điển hình, cảm giác ấy phổ quát và tự nhiên, vì rằng ý thức tôn giáo, một đảng cốt ở chỗ nhận ra sự bất lực của một sinh vật hữu hạn, và đảng khác là sự che chở một thực thể vô hạn, dù người ta quan niệm ra sao về nó. Thể tánh hữu hạn của chúng ta có thể phản đối rằng : “Sao người bỏ ta ?” nhưng khi sự phản đối này nằm trong chúng ta thì không có kinh nghiệm tôn giáo ; và chúng ta chưa được cứu rồi trọn vẹn. Bởi vì sự cứu rỗi chỉ hiện đến lúc chúng ta có thể nói : “Lạy Cha, con gửi hồn con vào đôi tay Cha” hay “Lạy Chúa, dù ngài giết chết con, con vẫn tin Chúa”.

Đây là sự nhẫn nại hay vong ngã, vốn là một trạng thái thụ động, sẵn sàng để cho “ý người” ngự trị trên thế giới của những sinh vật hữu hạn. Đây là thái độ đặc trưng của một tâm hồn tôn giáo bày tỏ về sự sống và cuộc đời ; và chúng ta biết rằng tất cả kinh nghiệm tôn giáo, trên phương diện tâm lý, quan hệ chặt chẽ với cảm giác về tính kham nhẫn. Chủ đích của Luận này là thử xem cảm giác ấy điều hành ra sao và nó biểu lộ bằng những hình thức nào trong đời sống của đạo Phật, kể cả Thiền tông.

I

GIÁO LÝ VỀ NGHIỆP

Nhìn sơ qua, tính thụ động, hay tính kham nhẫn dường như không phù hợp với khuynh hướng chuộng trí năng của Phật giáo, nhất là của Thiên tông vốn thiên trọng tinh thần tự tin như được thấy trong các đoạn văn này : “Bồ tát đại sĩ (Bodhisattva-mahāsattva) hoàn toàn lánh mình vào nơi cô tịch. Phải phản quan tự kỷ, bằng vào tri giác nội tại của mình, đừng nương tựa vào ai khác” (1), hay chúng ta đọc thấy trong kinh Pháp Cú (Dhamma-Pāda) :

Tự mình làm điều ác
 Tự mình sanh nhiễm ô
 Tự mình không làm ác
 Tự mình thanh tịnh mình
 Thanh tịnh, không thanh tịnh
 Đều do tự chính mình
 Ai thanh tịnh cho ai ? (2)

(1) *Kinh Lăng già* (Lankavatara) ; Phan văn : Bodhisattva mahāsattva ka
 ki rahogatah svapratyatmabuddhya vicarayaty aparapraneyah.

(2) Dhammapada, 165, Pāli văn :

Attana va katam papam
 attana samkilissati
 attana akatam papam
 attana va visujjati
 suddhi asuddhi praccattam
 na nno annam visodhaye
 (Bản Việt, trích của T.T.Thích Minh Châu, *Kinh Lời Vàng*).

Ngoài ra, bốn Diệu Đế, Mười hai nhân duyên, Tám chánh đạo, vân vân, tất cả hướng tới giác ngộ và giải thoát, chứ không hướng tới sự nương tựa hay chấp nhận tuyệt đối. “Nhìn bằng đôi mắt của chính mình, không bị buộc ràng”, đây là cách ngôn của đạo Phật, và có vẻ như không dành chỗ cho tính thụ động hay kham nhẫn. Bởi vì tính thụ động chỉ xuất hiện khi người ta khứng nhận một quyền năng bên ngoài.

Sự thành tựu của tính kham nhẫn trong đạo Phật đặc biệt bị cản trở bởi giáo lý về nghiệp (karma). Thuyết Karma tung hoành qua tất cả những kiến trúc tư tưởng của Ấn Độ, và đạo Phật như là một sản phẩm của suy tưởng Ấn, không thể lẫn tránh không đưa vào kết cấu của mình. Những mẩu chuyện Jātaka, nói về lịch sử của Phật khi còn là Bồ Tát và đang tụ tập vì sự giác ngộ cứu cánh vô thượng, cũng chỉ là ý niệm về Nghiệp được áp dụng cụ thể và được miêu tả bằng công hạnh của một nhân cách toàn thiện. Đức Thích Ca không thể thành Phật nếu ngài không tích tụ phước đức (kusalamula) trải qua nhiều đời trong quá khứ.

Nguyên tắc của Nghiệp là “gieo gió, gặt bão” và nguyên tắc ấy chi phối toàn thể đời sống của Phật tử ; bởi vì, sự thực, cái dựng lên cá biệt tính của một người không gì khác hơn chính là Nghiệp của y. Chúng ta đọc thấy trong Milandapañha : “Tất cả chúng sinh đều có tư sản là Nghiệp của mình, chúng là những kẻ thừa tự của Nghiệp, chúng sinh ra từ Nghiệp. Nghiệp là nơi trú ẩn của chúng, Nghiệp ban cho chúng sinh sự sang hay hèn”. Điều này được xác nhận trong kinh Samyuktamkāya :

Những hành vi tốt và xấu của nó,
Kẻ trần gian nào cũng làm khi ở đây ;
Nó có thể gọi đây là sở hữu của mình ;

Nó mang theo cái đó khi chết,
Cái đó đi theo nó,
Như hình bóng không rời.

Theo *Thanh Tịnh Đạo Luận* (Visuddhimagga), chương XIX, có thể chia Nghiệp thành nhiều nhóm, theo thời gian, thứ tự quả báo và công tác ; nghiệp cảm quả trong đời nay, nghiệp cảm quả trong đời sống kế, nghiệp cảm quả không định thời, và nghiệp không có hiệu quả ; 2. Nghiệp đè nặng, nghiệp tích lũy, nghiệp sắp chết và nghiệp tập quán ; 3. Nghiệp thác sinh, nghiệp duy trì, nghiệp cản trở quá, nghiệp hủy diệt. (1) Như vậy, có một vòng tròn của nghiệp và một vòng tròn của quả, chúng quay không ngừng. Nhưng kẻ quay nghiệp và quả là ai ?

Tác nghiệp nhưng không tác giả,
Và cũng không có thọ giả,
Chỉ do các uẩn chuyển biến
Chính đó là thấy biết đúng

Và nghiệp như thế và quả như thế
Mỗi mỗi tuần hoàn từ nguyên nhân

(1) Loại 1 : Pakakalavasena, *Theo thời gian* : 1 : Ditthadhammadananiya, *Hiện báo nghiệp* ; 2) Upapajjavedaniya, *Sanh báo nghiệp* ; 3) Aparapa riya vedaniya, *Hậu báo nghiệp* ; 4) Ahoikamma, *Vô hiệu nghiệp*.

Loại 2 : Pakadanapariyayena, *theo thứ tự quả báo* : 1) Garuka, *Cực trong nghiệp* ; 2) Asanna, *Căn tử nghiệp* ; 3) Ācinna, *Tập quán nghiệp* ; 4) Katatta, *Tích lũy nghiệp*.

Loại 3 : Kiccavasena, *Theo công tác* ; 1) Janaka, *Sanh nghiệp* ; 2) Upatthambhaka, *Tri nghiệp* ; 3) Upapilaka, *Chướng nghiệp* ; 4) Upaghataka, *Đoạn nghiệp*.

Dịch ngữ, theo *Thắng Pháp tập yếu luận* của Thích Minh Châu ; về giải thích, xin xem trong đó (D.G.).

Như tuần hoàn của cây và giống
Không ai nói được đầu mối chúng

Không có quả ở trong tác nghiệp
Không tác nghiệp ở trong cảm quả
Mỗi cái mỗi cái đều trống không
Nhưng chẳng quả nào lại không nghiệp.

Cũng như lửa không cất giữ
Trong ngọc, phân bò, mặt trời
Cũng không có ở ngoài đó
Không lửa nào không nhiên liệu

Cũng thế, chúng ta không hề nhận
Quả chín mùi ở trong tác nghiệp
Nhưng tác nghiệp được thấy ra
Không phải ngoài hay trong nghiệp

Tác nghiệp hiện hữu ngoài cảm quả
Và cảm quả ở ngoài tác nghiệp
Nhưng chính do tác nghiệp
Mà cảm quả xuất hiện

Không có thiên giới hay phạm thiên giới
Tạo ra vòng luân hồi bất tận
Chính do các uẩn chuyển tiếp
Xuất phát từ nhân và duyên. (1)

Tác động của nghiệp hình như hoàn toàn vô nghĩa, theo

(1) Bản Việt, cf. Thích Quảng Độ (dịch), *Nguyên Thủy Phật giáo Tư Tưởng luận*.

giải thích của những trích dẫn trên đây ; và cũng có vẻ như không dính dáng gì đến cái người làm một việc thiện hay ác nào đó. Không có tác giả của những tác nghiệp hay hành vi, không có thọ giả hay người hưởng quả. Năm uẩn tụ và tán theo định luật nhất định của nghiệp ; dù không có người chủ tác ở hậu trường cảm nhận thực sự giá trị của nghiệp, nhưng không hẳn không lý đến tính cách của hành vi đang được tạo tác và tính cách của hậu quả phát xuất. Những người theo đạo Phật vẫn được khuyên là đừng làm điều xấu:

Người lỡ làm điều ác
Chớ tiếp tục làm theo
Chớ vui trong điều ác
Chứa ác, tất thọ khổ. (1)

Tại sao khổ ? Tại sao vui ? Lý luận của nhà Tiểu thừa diễn ra một cách có quy củ, nhưng đối với vấn đề tâm lý thực hành, chỉ lý luận suông không được gì. Phải chăng sự cảm thọ không thực cho bằng sự nối kết nhau của năm uẩn ! Sự tập hợp – nghĩa là cái nhất thể – hình như không phải chỉ là để tập hợp mà thôi. Thế nhưng, vì tôi sẽ không thảo luận chi tiết về nghiệp ở đây, nên chỉ cần nêu lên một trích dẫn khác từ Trung quán luận tụng (Mulamadhyamakakarika) của Nagarjuna, ch. XVII, nơi đây thuyết về Nghiệp hiện ra trong một trang phục mới mẻ (2) :

“Tất cả các loài hữu tình sinh ra theo nghiệp của chúng: Thiện nhân sinh thiên đường, ác nhân sinh địa ngục và ai thực hành Chánh Đạo thì chứng đắc Niết Bàn. Do tụ tập lục độ, nên có thể làm ích lợi chúng sinh bằng nhiều đường

(1) Dhammapada, 117. Bản Việt, Sđd.

(2) Bản Sanskrit do Louis de la Vallée-Poussin ấn hành ; pp. 302 ff. Chi tiết về Nghiệp, xem Abhidharmakosa (bản dịch Pháp văn của Poussin), Ch. IV. Ở đây chỉ toát lược.

hướng, và chắc chắn sẽ được hưởng phước lạc, không những chỉ đời này mà cả đến đời sau. Nghiệp có thể có hai loại : tư (cetana) hay nội tâm và tư sở tác (cetayitva), phát hiện bằng lời và bằng vận động của thân”.

“Nghiệp còn được chia là Biểu (vijñapti) và Vô Biểu (avijñapti). Biểu nghiệp là một hành vi mà người khác có thể nhận thấy chủ đích của nó, vô biểu nghiệp hoàn toàn không biểu lộ trong những vận động của sắc thân, do đó khi một biểu nghiệp mạnh được thực hiện nó khơi dậy xu hướng trong tâm của tác giả khiến y tạo ra những tác nghiệp nữa, hoặc tốt hay xấu, có cùng bản chất tương tự.

“Cũng như một hạt giống từ nó phát sinh ra chồi non và sẽ kết trái bởi nguyên tắc tương tục ; ngoài hạt giống ra không có sự tương tục, và do có sự tương tục này mà có kết quả. Hạt giống có trước, rồi đến trái ; ở khoảng giữa hai, không có gián đoạn, không có thường hằng. Sau khi một động lực đầu tiên trỗi lên, tiếp theo là một chuỗi liên tục những hoạt động tâm lý, và từ đó đưa đến kết quả. Nếu không có động lực đầu tiên của tâm, sẽ không có dòng tư tưởng biểu lộ trong hành động. Như vậy, có sự tương tục của nghiệp và kết quả của nó. Cho nên, khi mười thiện nghiệp thanh tịnh được thực hiện, tác giả chắc chắn sẽ thụ hưởng hạnh phúc trong đời này và sau khi chết được sinh lên các cõi trời.

“Trong nghiệp, có cái không bao giờ mất ngay dù đã được làm xong, cái đó, được gọi là không mất (Avipranasa), như một thứ trái khoán, và nghiệp giống như một món nợ. Người ta có thể tiêu dùng cái mà mình vay mượn, nhưng do trái khoán, một ngày đó y phải trả nợ cho trái chủ. Cái “không mất” này luôn luôn được giữ lại dù nghiệp đã được làm xong và không bị tiêu diệt bởi trực giác triết lý. Nếu nó có thể bị tiêu diệt như thế, Nghiệp sẽ không bao giờ dẫn đến kết

quả. Khả năng duy nhất đối trị cái “không mất” này là sự tu đạo. Mỗi tác nghiệp một khi được thực hiện, nó liên tục tạo ra hậu quả do cái “không mất” cho đến khi chứng quả A-la-hán, hay chết, hay khi đã sinh ra quả, dòng liên tục của nó mới bị cắt đứt. Định luật về nghiệp này áp dụng đồng đều cho các hành vi thiện và bất thiện”.

Trong khi ý kiến của Nāgārjuna là tước bỏ tất cả những quan niệm như “tác giả”, “tác nghiệp” và “thọ giả”, nói cách khác, toàn bộ cơ cấu của lý thuyết về nghiệp, sự đề khởi về ý niệm “không mất” này có tính cách răn dạy và có nhiều ám chỉ.

Tuy nhiên, trong toàn bộ có nhiều chỗ tối tăm trong thuyết về Nghiệp tương tục, nhất là khi sự tác động thực tiễn của nó mà được mô tả xác thực, và, cũng trên khía cạnh lý thuyết, chúng ta không chắc hẳn về tính chất bảo trì trọn vẹn của nó. Nhưng chúng ta có thể giới thuyết một cách đại khái rằng Nghiệp có khuynh hướng coi trọng tự do cá nhân, trách nhiệm luân lý, và cảm giác tự nhủ ; thêm nữa, theo quan điểm tôn giáo, khởi căn giả định về một Thượng Đế, một hóa công, hay một quan tòa của đạo đức phán quyết hành vi con người, tốt hay xấu.

Theo trường hợp đó, cái xác tín của Đạo Phật cho rằng đời là khổ tất nhiên sẽ đưa đến một học thuyết chặt chẽ về tự khắc phục, tự thanh tịnh, tự giác ngộ, và trọng tâm của đạo đức luôn luôn được đặt trên chính mình chứ không ở một chủ thể bên ngoài nào. Đây là nguyên tắc về nghiệp được áp dụng để biện chứng Niết Bàn. Nhưng chúng ta có thể hỏi, cái “tự mình” ấy là gì ? Lại nữa, cái gì không hề “mất” trong nghiệp được thực hiện bằng tâm lý hoặc vật lý ? Cái gì móc nối giữa cái “chính mình” và cái “không mất” ? Chính cái “không mất” này nằm ở đâu ?

Giữa thuyết vô ngã của đạo Phật và chủ trương cho rằng phải có cái “không mất” trong sự liên tục của nghiệp lực nhờ đó mà nghiệp lực bảo đảm mang lại kết quả, có một hồ cách phải được vượt qua bằng cách này đó nếu triết lý đạo Phật muốn tiến triển thêm. Theo ý tôi, khái niệm về A lại đa thức (Alayavij nana) mà những chủng tử của nghiệp được ký thác trong đó, là một hậu quả tất nhiên. Nhưng ở đây chúng ta hãy thử xem cái “tự mình” thực sự chỉ cho cái gì.

KHÁI NIỆM VỀ NGÃ CHẤP

“Ngã” là một ý tưởng phức tạp và mông lung, và khi nói rằng người ta phải chịu trách nhiệm về hành vi của chính mình, chúng ta không hiểu rõ tầm mức của cái “Ngã” này và nội dung của nó là gì. Bởi lẽ, những cá thể liên hệ mật thiết với nhau không chỉ trong đời sống cộng đồng mà cả trong toàn thể của hiện hữu – quả tình, nó mật thiết đến độ có thể nói thực sự không có những cá thể, nói theo ý nghĩa tuyệt đối của chữ này.

Cá biệt tính chỉ là một phương diện của hiện hữu. Trong tư tưởng, chúng ta tách rời cá thể khỏi nhau ; và trên thực tế cũng vậy, chúng ta thấy đều có vẻ như phân ly. Nhưng khi suy nghiệm vấn đề sít sao hơn chúng ta thấy rằng cá biệt tính là một hư cấu, vì không thể quy định những giới hạn của nó, vì không thể biết chắc tầm rộng và bờ mé của nó ; chúng được trộn lẫn nhau không chứa một vết đậm nào giữa những cái mệnh danh là cá thể. Ở đây nổi bật lên một trạng thái tương liên vô cùng thâm thiết ; và hình như nói đúng hơn là : những cá thể không hiện hữu, chúng chỉ là những điểm đánh dấu, mà ý nghĩa thì không thể nhận ra khi mỗi cái được coi là tự hữu và tự tồn phân ly những cái khác.

Cá thể chỉ được nhận ra khi chúng được nghĩ đến trong tương quan với cái không phải cá thể ; dù nghịch lý, chúng chỉ là cá thể khi nào chúng không phải là cá thể. Bởi lẽ khi một sinh thể cá biệt được cô lập như thế, lập tức nó hết còn là một cá thể. “Bản ngã cá biệt” là một hư tưởng.

Như thế, bản ngã không có hiện hữu tuyệt đối và độc lập. Trách nhiệm đạo đức hình như là một thử sản phẩm trí năng. Có nên coi tên trộm đích thực phải chịu trách nhiệm những hành vi của hắn ? Cá thể này có thể bị cô lập thành một kẻ phải thọ lãnh tất cả những hậu quả về thái độ chống hợp quần của nó ? Nó có thể thực sự chịu trách nhiệm tất cả những gì làm nên tính thể của nó ? Phải chăng tự tính (svabhava) của nó là tất cả sự tạo tác của chính nó ? Đây là điểm ách yếu của vấn đề : “Một cá thể phải đáp ứng hành động của mình đến mức nào ?” Nói cách khác, cái “NÓ” này tách rời khỏi cộng đồng mà nó dự phần đến mức nào ? Há rằng xã hội không phản ảnh nơi nó ? Há rằng nó không phải là một sản phẩm do xã hội tạo nên ?

Ở cõi Tịnh độ, không có những tội phạm, không có những linh hồn tội lỗi. Không hẳn vì những thứ ấy không sinh ra ở đây ; mà chính vì tất cả thác sinh ở đây đều trở nên trong trắng do bầu không khí chung mà chúng được nuôi dưỡng trong đó. Mặc dù hoàn cảnh không phải là tất cả, nhưng nó – nhất là hoàn cảnh xã hội – giữ một vai trò lớn trong sự hình thành những bản sắc cá biệt. Nếu như vậy, chúng ta phải tìm kiếm ở đâu ý nghĩa đích thực của học thuyết về Nghiệp ?

Trí năng cần có một biểu tượng minh bạch, một hình ảnh rõ rệt ở đây nó có thể gán vào đó một hành vi hay cái “không mất” của hành vi ; và tính ra, Nghiệp đáng mô tả như là có chủ thể khởi nguồn phạm tội, chịu quả, vân vân của nó. Nhưng một khi thực sự không có cá thể và phải coi nghiệp

không bắt nguồn từ một chủ thể đặc biệt khá định nào, thì học thuyết về nghiệp theo như đạo Phật chủ trương thành ra cái gì ? Rõ ràng, không có một hành vi thiện, ác hay vô ký ; không có ai thực sự cầm một con dao trủy thủ, và không có kẻ thực sự chết dây vì bị đâm như thế ; nhưng chúng ta sẽ phải nói ra rằng không có người giết, sự giết và kẻ bị giết ? Vậy thì, trách nhiệm luân lý sẽ thành ra thứ gì ? Làm sao có thể có sự việc như tích tập phước đức hay thành đạt giác ngộ ? Sau hết Phật là ai ? Phạm ngu mê muội là ai ?

Há chúng ta có thể bảo rằng xã hội – mà không, phải nói cả vũ trụ – phải chịu trách nhiệm về hành vi giết nếu một khi sự kiện này diễn ra ? Và rằng tất cả những nguyên nhân và điều kiện đưa đến đó, và tất cả những hậu quả quan hệ đối với nó, đều phải được ghi dấu ngay trong vũ trụ ? Hay chính cá thể là một sự kiện cứu cánh tuyệt đối và cái gì xuất phát từ nó sẽ trở về với nó, không dính dáng gì đến đồng loại và hoàn cảnh của nó, xã hội cũng như vật lý ?

Trong trường hợp thứ nhất, trách nhiệm luân lý tan biến thành một thực thể phổ biến vô hình ; trong trường hợp thứ hai toàn thể vô hình được kết tinh thành một cá thể, và quả thực có trách nhiệm luân lý, nhưng mỗi cá thể đứng cô lập tựa hồ mỗi chúng ta như một hạt cát không can hệ đến những cái gần gũi nó. Trong những lập trường này, đằng nào chính xác hơn phù hợp với những sự kiện của kinh nghiệm loài người ? Áp dụng vào học thuyết về Nghiệp của đạo Phật, vấn đề thành ra như vậy : Phải thấu hiểu Nghiệp của Phật giáo trên khía cạnh cá biệt hay vũ trụ ?

LÝ THUYẾT VỀ NGHIỆP TRONG PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Xét về lịch sử, đạo Phật bắt đầu với giải thích về nghiệp

trên khía cạnh cá biệt ; và khi nó đạt đến chóp đỉnh của đà phát triển trong sự hưng khởi của Đại thừa, học thuyết này được hiểu theo khía cạnh vũ trụ. Nhưng không theo đường lối triết lý, trừu tượng và mơ hồ như từng được xét trước kia mà theo chiều hướng cụ thể và tâm linh như vậy : màn lưới vũ trụ dần trải ra trong không gian và thời gian từ trung tâm gọi là “bản ngã”, ở đó bản ngã cảm thấy rằng mọi tội lỗi trong vũ trụ đều nằm trên đôi vai của chính nó. Để cứu chuộc những tội lỗi này, bắt buộc y phải gởi mình vào một hệ thống đào luyện tâm linh và đạo đức mà y cho là sẽ rửa sạch y hết mọi bất tịnh ; và do rửa sạch mình, y rửa sạch luôn những xấu xa cho cả thế giới.

Đây là lập trường của Đại thừa. Thực tình, sự phân biệt giữa những hình thái Đại thừa và Tiểu thừa Phật giáo đáng được coi là do luận thuật khác nhau đối với khái niệm về nghiệp này. Như thế Đại thừa nhấn mạnh phương diện “Tha Nhân” hay “toàn diện” của Nghiệp nên nhấn mạnh sự giải thoát đại đồng. Còn Tiểu thừa tán thành phương diện “tự mình”. Khi Nghiệp được tạo tác, theo các nhà Tiểu thừa, trông có vẻ vô ngã nhưng sự thực là cá biệt ; đời sống khổ não này phải được trừ khử bằng cách tự khắc phục, tự khổ hạnh và tự tri. Không ai ở ngoài có thể giúp kẻ chịu khổ thoát ra khỏi những khốn nạn của y. Đức Phật chỉ có thể dạy y con đường xa lánh, nhưng nếu y không tự mình bước đi trên đường này, không ai có thể làm cho y bước thẳng đến trước, dù cho năng lực và công hạnh của đức Phật cũng không thể. “Hãy là ngọn đuốc cho chính mình và là nơi trú ẩn cho chính mình (attadipa attasarana)” là di giáo của đức Phật để lại cho các môn đệ Tiểu thừa của ngài. Bởi vì đức Phật không thể san xẻ sự thành đạt và công hạnh tâm linh của ngài cho các tín đồ và đồng đạo của ngài. Theo lập trường đại thể của các nhà Tiểu thừa, đây là lẽ đương nhiên :

Hoặc trên trời, dưới biển,
 Hay trốn vào động núi
 Không chỗ nào trên đời
 Trốn được quả ác nghiệp (1)

Nhưng Đại thừa không hài lòng với viễn tượng tâm linh hạn hẹp này. Đại thừa muốn trải rộng đức Từ bi (Karuna) đến giới hạn kỳ cùng. Nếu tuệ giác (Prajna) của ta có thể ôm vào lòng cả thế giới hệ bao la, tại sao đức Từ bi lại không thể đặt thế giới hệ vào đôi cánh che chở của nó ? Tại sao thế nguyện (Pranidhana) của đức Phật muốn tế độ mọi chúng sinh lại cũng không thể thực thi hướng tới sự thể hiện của nó ? Đức Phật đã thanh đạo giác ngộ sau khi chưa nhóm biết bao nhiêu điều phước thiện trong vô số kiếp. Chúng ta có nên coi sự tích tập phước đức này chỉ làm được lợi ích cho riêng ngài ?

Nghiệp phải có ý nghĩa vũ trụ. Sự thực, cá thể chỉ là cá thể bao lâu người ta còn nghĩ đến chúng trong tương quan với nhau và với toàn bộ cơ cấu mà chúng hợp thành. Một làn sóng, tốt hay xấu, một khi bị khuấy động, không thể gây ảnh hưởng toàn phần của nước. Đối với kỷ luật đạo đức và thanh tịnh tâm linh của đức Phật cũng thế, những cái đó không nằm yên nơi ngài như một biển cố cô lập trong đời sống cộng đồng mà ngài tham dự. Vì vậy, người ta nói rằng khi ngài được giác ngộ, toàn thể vũ trụ đều dự phần vào trí tuệ và đức lý của ngài. Đại thừa lập cước trên ý niệm căn bản này về giác ngộ ; và thuyết Như lai tạng (Tathagatagarbha) hay A lại da thức của nó phản ánh giải thích về nghiệp trên khía cạnh vũ trụ luận.

(1) Dham mapada, 1'.7. Bản Việt, sdd.

II

**SỰ PHÁT TRIỂN CỦA Ý NIỆM TỘI LỖI
TRONG ĐẠO PHẬT**

Trong lúc Tiểu thừa Phật giáo hạn cuộc sự ứng dụng của Nghiệp vào những hành vi cá biệt, các môn đệ của nó cố khuất phục Nghiệp bằng cách tự khắc phục. Đời sống là khổ và khổ là sản phẩm của ta hạnh trước kia ; và để dứt mình ra khỏi, cần phải vận dụng một năng lực đối trị. Như thế, mọi việc diễn ra hoàn toàn có tính cách khoa học, với các nhà Tiểu thừa ; nhưng khi các nhà Đại thừa nhìn lại, họ thấy ở Nghiệp có cái khác hơn cá thể, không bị buộc ràng vào những giới hạn của cá biệt tính. Kế hoạch giải thoát của họ dĩ nhiên phải vượt ngoài chủ trương cá thể của ngành Tiểu thừa. “Tự lực” không đủ sức đương đầu với vấn đề Nghiệp trên khía cạnh vũ trụ luận và dựa trên cái “tự mình” này, coi như riêng rẽ đối với toàn thể hữu tình, không hoàn toàn chính đáng và chân thực.

Bởi vì, bản ngã không phải là một sự kiện tối hậu ; và theo đuổi kỷ luật tôn giáo của mình với ý niệm sai lầm về bản ngã sẽ rất ráo rần người ta đến một kết cuộc trái ý và có thể không mang lại kết quả nào. Một giai đoạn mới đến bây giờ được trỗi dậy trong ý thức tôn giáo của Phật tử mà trước kia các nhà Tiểu thừa chỉ cảm thấy một cách mong manh, bởi lẽ với ý nghĩa vũ trụ của Nghiệp được phát triển như thế, thì ý niệm tội lỗi cùng khởi theo.

Trong Phật giáo, tội lỗi tức vô minh, nghĩa là, vô minh

theo nghĩa cá thể hay số phận cuối cùng của bản ngã. Trên phương diện tích cực, tội lỗi là sự chấp nhận bản ngã coi như một tự tính (svabhava) căn bản trong việc làm, ý nghĩ và nói năng. Khi một người vượt qua hai chương ngại này, vô minh và ngã chấp, y được coi là không tội lỗi. Do đó, làm thế nào để vượt qua chúng, bấy giờ là vấn đề của các nhà Đại thừa.

Calderon, một kịch gia nổi tiếng của Tây Ban Nha, viết: "Tội trạng lớn nhất của con người là nó đã sinh ra đời". Câu này rất chí lý, bởi vì tội lỗi chính là chúng ta đã đến với cõi đời như những cá thể phân ly với toàn thể mọi loài. Nhưng nếu, theo một quan điểm nào đó, vì không thể chối bỏ sự kiện này, chúng ta phải cố vô hiệu hóa những hậu quả xấu xa bằng cách quay chiều sang hướng khác. Và sự trở chiều này chỉ có thể diễn ra bằng cách đồng hóa mình với vũ trụ, với toàn thể hiện hữu, với Phật tánh (Buddhata), trong sinh mệnh của chúng ta. Tính cách tất nhiên của tội lỗi như thế trở thành cơ hội hiển minh cho một bình diện hiện hữu cao hơn, ở đó nổi bật lên một nguyên tắc khác hơn chủ trương cá thể về Nghiệp.

Khi Nghiệp được coi là có thể kiểm soát được bởi tự ta, nhiệm vụ dứt mình khỏi những hiệu quả xấu xa của nó tương đối là một nhiệm vụ dễ dàng ; bởi lẽ, cuối cùng nó chỉ liên hệ đến bản ngã mà thôi. Nhưng nếu tin vào thực tại rất ráo của một linh hồn cá biệt và thực hành theo tin tưởng ấy là tội lỗi, có hồ việc cứu rỗi chỉ dựa trên tự khắc phục và tự giác ngộ, thì công tác của nhà Đại thừa lớn hơn công tác của Tiểu thừa nhiều. Vì công tác này vượt ngoài cá thể, trong tâm của nhà Đại thừa phải triển khai một cái khác hơn cá thể để cho công tác của nó có hiệu quả. Cái mệnh danh là bản ngã phải được hỗ trợ bởi một quyền năng siêu việt những hạn cuộc của bản ngã, nhưng những hạn cuộc này phải có

tương quan nội tại với nó, nếu không, không thể có một hoạt động rất nhịp nhàng và thực sự tương trợ giữa ngã và phi ngã.

Sự thực, ý niệm tội lỗi, rồi đến cảm thọ khổ não, được tạo ra từ sự thiếu quan hệ nhịp nhàng giữa cái được coi là “chính ta” và cái không phải chính ta. Kinh nghiệm tôn giáo, ở các nhà Đại thừa là phải được mô tả bằng những hạn từ dễ hiểu hơn ở các nhà Tiểu thừa.

MỘT THỰC TẠI SIÊU BẢN NGÃ

Phật tánh (Buddhata) hay Pháp tánh (Dharmata) là danh từ các nhà Đại thừa đặt ra chỉ cho cái không phải là ngã nhưng nằm trong ngã. Bởi cố đó, các nhà Đại thừa mới có ý thức về tội lỗi, và đồng thời, về khả tính của giác ngộ. Phật tánh là tinh thể của Phật quả, nếu không có Phật quả không bao giờ đạt được trong thế gian. Khi đức Phật được nhìn nhận một cách vô ngã và khách quan, thì đây là Pháp (Dharma) – luật tắc, chân lý hay thực tại ; và Pháp tánh (Dharmata) là cái thiết lập ra Pháp (Dharma). Pháp tánh và Pháp có thể tương giao, nhưng kinh nghiệm của các nhà Đại thừa được mô tả nhiều hơn trong phạm vi Phật tánh.

Với quan niệm Phật tánh, đức Phật lịch sử trở thành một đức Phật siêu việt ; ngài hết còn là ẩn sĩ của dòng họ sakyas, giờ đây ngài là sự biểu lộ của đức Phật vĩnh cửu, một hóa thân của Phật tánh, và như thế ngài không còn là một nhân cách cá biệt giới hạn trong không gian và thời gian ; bản thể tâm linh của ngài vượt ra khỏi ngài, và mọi năng lực của nó đều ảnh hưởng đến đồng loại của ngài trong sự tiến bộ hay tiến triển của chúng hướng tới Phật quả. Ảnh hưởng này sẽ diễn ra cân xứng với cường độ khát vọng và thành tín nỗ lực mà chúng thúc đẩy để đạt tới mục đích.

Mục đích đó là tẩy sạch tội lỗi, và tội lỗi là do tin có thực tại bản ngã (svabhava), do chấp nhận những đòi hỏi của nó là cùng đích, và không ý thức về sự tiềm ẩn của Phật tánh trong chính mình.

Do đó, tẩy sạch tội lỗi, trên khía cạnh trí năng, là nhìn vào cái chân lý rằng trong cái mà người ta cho là bản ngã còn có cái hơn thế nữa ; và trên khía cạnh thực hành là muốn và thực hiện ý chí của cái siêu việt bản ngã nhưng tác động ngang qua bản ngã ấy.

Đây là điểm khó khăn trong lập trường của Đại thừa, bị khép kín trong cái mà chúng ta, những sinh vật có tâm tính tương đối, chúng ta coi là bản ngã nhưng lại vượt lên trên nó và nhận thức cũng như ước muốn cái chừng như không trực thuộc bản ngã. Đây là nỗ lực tối đa hầu thành tựu một tính chất bất khả, nhưng nếu chúng ta không thành tựu cái này, sẽ không có sự thanh bình của tâm trí, không có sự an ổn của tâm hồn. Bằng mọi cách chúng ta phải thực hiện điều đó một khi chúng ta đụng phải vấn đề trong tiến trình kinh nghiệm tôn giáo của mình. Nó phải được kiện toàn bằng cách nào ?

Nói rằng chúng ta quá nhiều tội lỗi ; trong đạo Phật, nói thế không có nghĩa là chúng ta có rất nhiều động lực, khát vọng hay xu hướng xấu xa ; nếu bỏ đi, chúng có thể gây thành sự diệt vong của chính ta cũng như kẻ khác ; ý tưởng này còn sâu xa hơn và bất rã ngay trong tự thể của chúng ta ; bởi vì tưởng tượng và hành động coi cá biệt tính như một thực tại cứu cánh là tội lỗi. Bao lâu chúng ta vẫn nguyên tự thể, chúng ta không có cách nào trốn thoát tội lỗi, và điều đó nằm trong căn để của mọi phiền não của chúng ta. Đây là điều mà các môn đệ Phật giáo Chân tông muốn nói đến khi họ bảo rằng tất cả mọi tạo tác, ngay dù trên đại thể được coi là những việc lành, thấy đều ô nhiễm, bao lâu chúng

còn là những nỗ lực của “tự lực” ; và không lôi kéo chúng ta ra khỏi sự ràng buộc của Nghiệp. Phải tăng thêm năng lực Phật tánh cho bản ngã hay phải thay đổi nó hoàn toàn nếu chúng ta muốn giải thoát. Phật tánh, nếu nó nội tại – chúng ta không thể nghĩ khác đi được – tất phải được khơi dậy sao cho nó thể hiện hành động của nó cho chúng ta, những kẻ bị đè bẹp dưới những hạn cuộc của chủ trương cá thể.

Sự phát khởi và tạo tác của Phật tánh trong các phạm nhân tội lỗi không thể hoàn thành bằng luận lý và tư biện ; lịch sử tôn giáo chứng minh điều đó. Mặc dù khuynh hướng trí năng nổi bật, đạo Phật dạy chúng ta hãy kêu gọi đến sự thể khác. Ý thức sâu xa về tội lỗi, cường độ khát vọng mong thoát khỏi hữu hạn tính của hiện hữu cá biệt, và sự nhiệt tình của nỗ lực cố phát khởi Phật tánh – đây là những điều kiện chính yếu. Kinh nghiệm tâm lý kết quả từ đó dĩ nhiên sẽ có quan hệ với cảm thức về tính thụ động hay kham nhẫn.

MỘT GIAI ĐOẠN MỚI CỦA PHẬT GIÁO

Phật giáo, với khuynh hướng trí năng của nó, đã giải thích thuyết về Nghiệp trên khía cạnh cá thể dù có giáo lý vô ngã (anatta), rồi ra cũng giải phóng chúng ta khỏi những xích sắt của Nghiệp bằng cách viện đến khái niệm về Phật tánh. Như thế, những sinh vật hữu hạn được kéo ra khỏi tiến trình luận lý của nhân quả trong một thế giới của loài sinh động, nhưng đồng thời ý niệm tội lỗi, tự yếu tính vốn được gắn chặt vào chúng theo giới hạn không gian và thời gian, ý niệm ấy đã xâm chiếm ý thức tôn giáo của chúng. Bởi vì tội lỗi có nghĩa là sự bất lực của những sinh vật hữu hạn không siêu việt nổi chính mình. Dù sao việc tẩy trừ tội lỗi sẽ là việc phó thác mình cho một thực thể vô hạn, tức là khước từ ý đồ tự cứu rỗi, mà gây ra một trạng thái thụ động của tâm linh nhờ đó sửa soạn căn cơ để bước vào một thực

tại cao hơn mình. Wordsworth diễn tả :

Tôi chẳng tưởng có những quyền năng
Ghi dấu trong tâm hồn chúng ta ;
Và cũng chẳng tưởng có thể nuôi dưỡng tâm mình trong
một bản tính thụ động khôn ngoan.

Bạn có nghĩ rằng giữa tất cả số lượng to lớn này
của vạn vật đang mãi miết nói
Rằng không có gì tự nhiên sẽ đến
nhưng chúng ta vẫn cứ phải kiếm tìm ?

Vậy đừng hỏi tại sao, nơi đây, một mình,
khi có thể bàn bạc,
Tôi ngồi trên tảng đá xám ngàn xưa này,
Và trải thời gian trong mộng tưởng.

Như thế, tôi có thể nói rằng đối với các nhà Đại thừa, Nghiệp được hiểu trong tính cách vũ trụ luận nhiều hơn ; hay, đối với họ, khía cạnh siêu cá thể của Nghiệp được coi trọng hơn khía cạnh cá thể của nó. Nỗ lực của Nagarjana cố hư hóa Nghiệp, là phương diện tiêu cực của tiến trình này vốn đã xuất hiện trong lịch sử Phật giáo. Nếu Nghiệp vẫn còn được công nhận theo tính cách cá biệt bởi các nhà Tiểu thừa, họ không sao gây được một cảm giác về tính thụ động. Nhưng với giải thích về Nghiệp của Đại thừa, một cảm thức khổng chế xâm chiếm tâm hồn của những người theo đạo Phật, bởi vì bây giờ Nghiệp được hiểu là có một nền tảng sâu, mạnh và rộng rãi hơn kiến giải trước kia. Nó sinh trưởng từ trong lòng vũ trụ, mà những cá thể hữu hạn không có chút năng lực chống lại nổi. Cảm giác bất lực này dĩ nhiên chuyển hướng các nhà Đại thừa vào một thực thể có khả năng chế ngự tính chất bạo hành của Nghiệp lực.

Còn có một yếu tố khác trong ý thức tôn giáo của các nhà Đại thừa khiến họ luôn luôn kêu gọi đến những quyền năng siêu cá thể của Phật tánh. Đây là điều mà tôi gọi là đại bi tâm vượt ngoài khung khổ cá biệt. Nói cho cùng, đây là một tâm tình ray rứt, nó chống thẳng bàn năng tự tồn. Nhưng hiển nhiên cội rễ của nó dù không sâu lắm, nó vẫn dựng lên nền tảng thiết thực của nhân tính.

Vậy ra, từ tâm đi đôi với bi tâm, vì một từ tâm luôn luôn ưu tư khi nhận thấy thế gian này ngu si mê muội biết bao, và ý thức rằng trong mình có cái gì đó khiến y có cảm thấy mình cùng san sẻ sự mê hoặc và bất công khắp mọi nơi. Cảm thức tội lỗi là kết quả của tất cả thứ đó. Có lẽ đây là một trong những lý do tại sao lối thực hành khổ hạnh hết sức hấp dẫn những tâm hồn tôn giáo ; chúng cảm giác một ám ảnh sám hối, nhưng chẳng bao giờ hiểu rõ tại sao. Khi sức mạnh bất khả kháng của Nghiệp được kết hợp với từ bi, và luôn cả tội lỗi như thế, thái độ của Phật tử đối với chính mình mang một sắc thái khác hẳn. Y không còn là một cá thể tự tin ; giờ đây y cần đồng hóa chính mình với một quyền năng bao trùm toàn thể vũ trụ thiên sai vạn biệt.

III

TÂM LÝ THỤ ĐỘNG

Tính thụ động vốn là một yếu tố tâm lý ; giải thích nó trên phương diện siêu hình hay thần học là một vấn đề khác. Cảm thức rằng mình đã rửa sạch tội lỗi, là một cảm thức thụ động, nếu đề cập đến ý thức của kẻ phạm tội. Sự kiện chủ quan này có thể được kiểm chứng một cách khách quan, hoặc có thể không. Nhưng nói rằng trong ý thức ấy tuyệt đối không có cảm giác nào ngoài thụ động tính thì không đúng.

Cảm giác này, xâm chiếm chúng ta rất ư là đường đột hay chúng ta không ý thức về mọi bước tiến của nó, hiển nhiên là cảm giác có ưu thế, nhất là khi chúng ta biết rằng với những nỗ lực tự nguyện lớn lao nhất chúng ta vẫn không thể đạt đến địa vị giải thoát. Nhưng khi cảm giác được phân tích và những thành tố của nó được xác định, chúng ta nhận thấy rằng tính thụ động này chỉ có thể được tạo ra khi nào ngay trong chúng ta có một yếu tố chủ động vô cùng. Giả sử bối cảnh chủ động này hoàn toàn trơn trượt, tuyệt đối trung tính, ở đây ngay đến cái bóng mờ của thụ động tính người ta cũng không cảm giác được. Chính sự kiện cho thấy có cảm giác về thụ động chứng tỏ rằng nơi chúng ta có một quyền năng sẵn sàng ở địa vị tiếp thụ. Thuyết chỉ có “tha lực” đòi khi được chủ trương bởi các nhà Phật giáo Chân tông cũng như các nhà tịch tĩnh của Thiên Chúa giáo, không thể đứng vững.

Khi một người bị ghép vào khuôn mẫu cá biệt chấp nhận

nó một cách hữu ý hay vô tình, luôn luôn y có cảm giác bị áp chế mà y có thể giải thích là tội lỗi ; và khi tâm trí bị ám ảnh bởi điều đó, chẳng còn có “tha lực” nào bước vào hành sự, con đường bị cản trở hẳn. Vì vậy, tự nhiên y nghĩ rằng xóa bỏ chương ngại ấy mình trở nên trống rỗng hoàn toàn. Nhưng xóa bỏ chương ngại đó không chỉ có nghĩa là trống không trống rỗng, mà là hư vô tuyệt đối. Dù vậy, vẫn không có gì để cho tha lực tác động.

Xả bỏ tự lực là cơ hội cho tha lực xuất hiện đương trường; xả bỏ và xuất hiện cùng diễn ra một lúc, không phải sự xả bỏ diễn ra trước tiên, căn cứ được dọn quang đãng thành một chân không, rồi sau hết “tha lực” mới chiếm lấy chỗ đó. Những sự kiện kinh nghiệm không chứng minh giả thuyết này, bởi vì không có gì có thể tác động trong một khoảng chân không. Trái lại phải có một cứ điểm để cho “tha lực” có thể cố định ở đó, hay một hình thức mà nó có thể đáng gọi là lên vào đó ; sự tự định của tha lực ấy không thể có nếu chỉ có sự trống không tuyệt đối của tính thụ động. Giải trừ bản ngã không có nghĩa là nó bị hư hóa hoàn toàn, mà là nó rất sẵn sàng tiếp nhận này chúng ta đừng quên rằng có một quyền năng tiếp nhận, một quyền năng được biến thành thụ động. Học thuyết về “tha lực” tuyệt đối không có hiệu lực trên khía cạnh tâm lý, cũng không đứng vững trên khía cạnh siêu hình.

CHỦ TRƯỞNG TUYỆT ĐỐI THỤ ĐỘNG VÀ CHỦ NGHĨA TỰ DO

Học thuyết về tính thụ động tuyệt đối thường là sản phẩm của những hậu quả tai hại, có hai cách. Thứ nhất, có thể gọi là tiêu cực vì nó hướng tới chủ trương tịch mặc, giải đãi, trầm ngâm, hay Diệt tận định (Nirodhadhyana) ; đáng khác, dĩ nhiên là nó tích cực, rất xâm lược và tự phụ trong

tác dụng thực tiễn như được chứng tỏ bởi học thuyết và đời sống của những người theo tinh thần tự do ở thế kỷ XIV ; đây là một thí dụ. Khi cái “tôi” bị hư hóa hoàn toàn và được thay đổi hoàn toàn bởi Thượng đế, thế thì không phải chính cái “tôi” đó suy nghĩ, ước muốn hay vận động, mà là chính Thượng đế, ngài chiếm cứ trọng vẹn cái “tôi” ấy, ngài hoạt động qua nó, ngài ước muốn ở trong nó. Sau đây là trích dẫn từ The Twelve Beguines của Ruysbroech, (1) trong đó ông nêu rất rõ lập trường của phái theo tinh thần độc lập ở Belgium :

“Không có tôi, Thượng đế sẽ không có nhận thức, không có ý chí, không có quyền năng, vì chính tôi cùng với Thượng đế đã sáng tạo nhân cách của riêng tôi và vạn hữu. Từ đôi tay tôi rũ xuống bầu trời, trái đất và hết thảy tạo vật. Với tôi, tôi chẳng có hy vọng, chẳng có tình yêu. Mọi sự tôn vinh hướng về Thượng đế ấy là hướng về tôi, vì trong tinh thể thiết yếu của tôi, tự bản chất, tôi là Thượng đế. Đối với tôi, chẳng có hy vọng, chẳng có tình yêu, chẳng có niềm tin hay xác tín Thượng đế. Tôi chẳng có điều gì để phải khấn nguyện, vì tôi không tôn vinh Thượng đế ở bên trên chính mình. Bởi vì trong Thượng đế, không có sự phân biệt, không có Chúa Cha, không có Chúa Con, không có Thánh linh (...) bởi vì tôi với Thượng đế là một, và cũng là một với tinh thể của ngài (...) và nếu không có tôi, ngài không là gì cả”.

Một tác giả khác (2) trích dẫn đối thoại sau đây, giữa một sư huynh của giáo phái tinh thần độc lập và người hỏi :

Vị tài phán Ebernard de Freyenhauseu hỏi Conrad Kannler :

(1) pp. 52 ; trích bởi A. WAUTIER d'AYGLLIERS, *Ruysbroech l'Admirable*, 1923 p.142 sq.

(2) R.Allier, *Les Frères du Libre-Esprit*, trong *Religions et Société*, Paris 1905 p.435.

“Tự do của tinh thần là gì ?”

“Nó có mặt khi mọi hối hận của ý thức không còn và con người không còn có thể tạo tội nữa”.

“Sư huynh đã đạt đến giai đoạn toàn thiện này chưa ?”

“Đã : nếu như tôi có thể tiến bộ nhờ ân sủng, vì tôi với Chúa là một, và Chúa với tôi là một”.

“Một sư huynh của tinh thần độc lập có phải phục tùng uy quyền ?”

“Không, y không phục tùng ai hết, y không bị ràng buộc bởi những quy điều của giáo hội. Nếu có ai ngăn cản y làm theo sở thích, y có quyền giết hấn. Y có thể tuân hành tất cả những động lực của bản tính, y không làm nên tội lỗi khi buông theo những ham muốn của mình”.

Thuyết phản đạo đức chủ trương một đời sống bản năng và trực giác, kết quả tốt hay xấu tùy theo thái độ căn bản của tác giả. Tất cả đời sống tôn giáo hướng đến thuyết phản đạo đức, nhất là của thần bí. Thái độ đó trở thành vô luân và nguy hiểm khi lý trí không phải đủ sức tự lập hay bị đẩy lui vào một địa vị phụ thuộc. Điều này thường xảy ra đối với những ai mà cảm giác về thụ động tính và cái mệnh danh là tự do tâm linh liên kết nhau theo mức độ khả dĩ, và kết quả là có hại. D'Aygalhers (pp.46—47) diễn tả quan điểm của một số người theo phái tinh thần độc lập như sau :

“Từ đó họ mới nói rằng bao lâu con người còn thiên hướng về những đức lý và ước mong thể hiện ý chí vô cùng thâm thiết của Thượng đế, nó vẫn còn là bất toàn, vẫn còn bị thành kiến chiếm hữu vạn vật (...). Vì vậy, họ nghĩ không bao giờ có thể tin vào những đức lý, phúc lợi hay phạm tội (...). Rồi ra, họ có thể chấp thuận mọi khát vọng của bản tính hạ cấp, vì họ đã quay ngược về tình trạng ngây thơ, và

các luật tắc không còn áp dụng với họ nữa.

“Từ đó, nếu bản tính ấy bị cuốn theo chiều của sở thích, và nếu, để phản kháng lại, sự biếng nhác của tinh thần, dù nhẹ đi nữa, phải được ngăn chặn hay giải tỏa, họ tuân theo những bản năng phú bẩm (1).

“Họ thấy đều là những kẻ tiền phong chống Chúa, dọn đường cho mọi thứ vô tín ngưỡng. Quả tình họ đòi hỏi tự do, ở ngoài những mệnh lệnh và đức lý” (2). “Hãy nói theo sở thích, đừng bao giờ nói ngược lại ; giữ vững ý chí, đừng lệ thuộc một ai ; đây là điều họ gọi là tự do tinh thần. Tự do trong xác thịt, họ dành cho thể xác những gì nó ham muốn (...). Đối với họ, sự tinh khiết tối thượng đối với con người cốt ở chỗ luôn luôn tuân theo bản năng phú bẩm của mình chứ không theo một áp lực nào, hóa ra y có thể phó thác mình cho mọi kích thích thỏa mãn những đòi hỏi của thể xác (...)” (3) “Họ muốn tạo tội và mặc tình làm những chuyện dơ bẩn mà không sợ hãi hay dằn vò của tâm thức. (4)” (5)

(1) (Ruysbroeck) *Les Noces*, liv. II, chap. LXXVII. (Note của Wautier d'Aygalliers).

(2) *Ibid.* liv. II, chap. LXX. VII (id).

(3) *Le Livre de la plus haute vérité*, chap. III (id).

(4) *Le Miroir*, chap. VI (id).

(5) Thử so sánh thái độ trên đây của những người theo phái Tinh thần Độc lập với tư tưởng Bát nhã : một đẳng hưởng thụ nhục cảm thô bạo ; một đẳng thì trực giác siêu hình sâu xa vượt những giới hạn của tương đối tính, hữu và vô, tham dục và vô dục, vô minh và giác ngộ. Đoan văn dưới đây trích từ kinh Văn thù vấn.

Xá lợi Phất nói : “Bạch đức Thế tôn, như ngài Văn thù giảng, Tri Bát nhã vượt ngoài tri kiến của chư Bồ Tát sơ phát tâm”.

Bấy giờ, Văn thù bảo Xá lợi Phất : “Điều tôi giảng nói không chỉ vượt ngoài tri kiến của họ, mà còn vượt ngoài tri kiến của các vị A-la-hán đã thành tựu đạo nghiệp. Không ai có thể hiểu biết như thật lời giảng của tôi. Tại sao ? Bởi vì phẩm tâm không vươn tới Bồ Đề nổi, trí năng cũng không

Trên khía cạnh tâm lý, người ta có thể giải thích, khi nhà thần bí có cảm giác rằng y hoàn toàn là sở hữu của Thượng đế, hay cái gì đó cao hơn chính mình, thì y có thể phó thác mình cho đời sống nhục cảm, bởi vì trong tất cả tôn giáo đều có một xu hướng chấp nhận bản năng hay những kích thích tự nhiên không bị kiểm soát bởi luận lý tư biện.

Khi hiện hữu được chấp nhận trong tư cách là một phần của trí tuệ vô biên của Phật hay Chúa, sự chấp nhận thường bao gồm sự đồng lõa mọi xấu xa mà xác thịt là di sản. Chính vì vậy mà Chính thống giáo bao giờ cũng ghét chống tai nghe theo giáo lý của phái thụ động một cách vô điều kiện. Nơi đây luôn luôn có những hiểm nghèo đang rập rình. Các vị tổ sư của Chân tông tuyên bố : “Hãy tự mình cứu độ lấy mình” ; hay thuyết cho rằng từ tâm vô lượng của Phật A Di Đà bao trùm mọi phạm phu tội lỗi với tất cả tội lỗi của

thế; Bồ Đề ở trên thấy, nghe, nhớ nghĩ ; nó không sinh, không diệt, vô tướng. Bồ Đề vì là như tính, nên không nói là hữu hay vô. Không phải là sở tri, sở đắc”.

Xá lợi Phất nói : “Thưa ngài Văn Thù, há không có Pháp giới mà chư Phật chứng nhập hay sao ?”

Văn Thù : “Này xá lợi Phất, không có Pháp giới mà chư Phật chứng nhập. Tại sao ? Bởi vì Pháp giới là Phật và Phật là Pháp giới, nên Pháp giới không tự chứng Pháp giới. Pháp giới tức hết thảy các pháp đều không ; và tánh. Không này là bổ đề, không hai, không phân biệt. Bởi vì không hai nên không có tri giải ; không có tri giải nên không có ngôn thuyết ; không có ngôn thuyết nên không có tướng tác và vô tác, hữu và phi hữu, không có tướng quyết định. Đó là tự tánh của vạn hữu. Sự biểu lộ ở đây hay kia chỉ là tạo tác do tâm.

“Này xá lợi Phất, phạm tội tức thành tự bất khả tư nghi ; thành tự bất khả tư nghi tức xuất sinh. Thật tướng. Thật tướng tức không hai. (Như thế, vì rằng phạm tội, bất khả tư nghi và Thật tướng không khác nhau, không có kẻ phạm tội ; vì đây là thành tự bất khả tư nghi hay xuất sinh thật tướng, nên là bất khả đắc). Chúng sinh vốn bất khả tri nghi nên không có thác sinh lên trời,

chúng như những ô nhiễm của chúng, dù chưa được rửa sạch ; đó là lý thuyết dễ khiến sa ngã nếu nó không được điều hòa bởi suy lý thâm trầm và cảm giác đạo đức mãnh liệt. Những lời răn như “Đừng nghĩ đến đời sống của mình”, hay “Đừng bận tâm đến ngày mai, vì ngày mai tự lo lấy nó”, đây là những lời răn tế nhị và các Phật tử cũng sẽ sẵn sàng chấp nhận cái sự thực được chứa đựng trong đó ; nhưng cùng lúc chúng ta phải nhận ra rằng thứ chủ trương “sống theo khoảnh khắc” đó vốn dĩ là một đời sống y như của những loài chim chóc và hoa đồng, và ngấm chứa cái viễn ảnh đắm đầu xuống vực thẳm của chủ trương phóng túng và vô đạo.

Do đó, nếu tôn giáo chân chính luôn luôn tránh óc chủ quan tuyệt đối, đây là điều chính đáng. Thế nhưng, chúng ta không được phép làm ngơ trước những yêu sách tuyệt đối như được diễn tả rất giản dị và ngây thơ trong đời sống

không dọa vào các đường dữ, không chúng nhập Niết bàn. Những kẻ phạm trọng tội không dọa vào địa ngục. Phạm tội và bất khả tư nghi thấy là Thật tướng, và Thật tướng vốn không hai, không sinh, không diệt, không đến không đi, không nhân không quả, không thiện không ác, không dẫn vào ác đạo hay thiên đường, không đưa tới Niết bàn hay sinh tử. Tại sao ? Bởi vì trong Pháp giới chân thật không có thiện hay ác, cao hay thấp, trước hay sau.

“Này xá lợi Phật, Tỳ khưu phạm trọng tội không bị dọa địa ngục ; tịnh tu giới hạnh không sinh lên thiên đường. Kẻ phạm tội không rơi vào nẻo sinh tử, không bị khinh bỉ, không bị xa lánh, không bị cấm nhận nhữn cúng thí, v.v... ; và kẻ tịnh tu không có chứng Niết bàn, không có tán dương, không có thân cận, không có cúng thí, v.v... Tại sao ? Bởi vì trong Pháp giới chân thật chỉ có tướng nhất như ; phạm hay không phạm không phân biệt”.

Bấy giờ Văn Thủ Bạch Thế Tôn : “Bồ Đề là tội ngũ nghịch, ngũ nghịch tức Bồ Đề. Tại sao ? Bởi vì Bồ Đề và ngũ nghịch thấy đều phi hữu, không có tự tánh. Không có tri và tri giả, kiến và kiến giả, giác và giác giả, phân biệt và phân biệt giả. Nên nói Bồ Đề tức ngũ nghịch. Nếu ai coi Bồ Đề là khả đắc hay khả hành, kẻ ấy đam mê chấp ngã”.

một Phật tử thuần thành dưới đây, ở đó không có những xác quyết kịch liệt như các sư huynh của phái tinh thần độc lập.

Kichibei là một nông gia giàu có ở tỉnh Idzumo, nhưng khi đạo tâm được phát khởi, y không còn có thể hài lòng với những điều kiện trước đây nữa. Y bán hết tất cả đất đai và với số tiền có đó y rao khắp bốn phương để cầu học đạo Phật Chân tông. Về sau y bán cả kho lẫm, vật dụng và luôn cả nhà cửa, thế là dứt mình khỏi tất cả kho tàng thế gian, y hiến mình cho việc học Phật, y vân du khắp gần xa nghe các vị Thầy của Chân tông giảng đạo mà không hề mệt mỏi. Năm này và năm khác trôi qua như vậy và những người láng giềng của ông ta thường nhận xét : “Kichibei rao bước bằng đôi giày vàng”, nghĩa là tất cả tiền bạc tư hữu của ông ta đã dồn hết vào tôn giáo. Y không chút lưu tâm đến đời sống nghèo đói của mình, nói rằng : “Sống ngày nay là đủ rồi”. Đến 70 tuổi, ông vẫn còn đi bán cá để sống qua ngày mặc dù chỉ kiếm được không hơn một vài xu nhỏ (*tobyaku*). Nhân một hôm có người con của người láng giềng mang cho ông một bó hoa, ông hết lòng cảm tạ : “Nhờ ơn đức Phật Di Đà tôi sống ngày nay để dâng cúng Ngài bó hoa này”. Ông đi đến bàn thờ. Đưa nhỏ được thưởng hai đồng *tobyaku*, là tất cả số tiền kiếm được trong ngày. (1)

Một Phật tử như thế há không phải cũng là một tín đồ tốt của Chúa Kitô ? Y không nghĩ gì đến ngày mai, và trong thời buổi hôm nay, dưới áp lực kinh tế, y sẽ phải sống ra sao ? Dù vậy, vẫn có cái vô cùng hấp dẫn trong một đời sống như của Kichibei. Richard Rolle một nhà thần bí Thiên Chúa giáo thế kỷ XV nói về, “một người ưa chiêm ngưỡng được hưởng vẻ anh sáng vô hình với một khát vọng lớn lao, người

(1) *Anju Shôwa* của Ichiren-in (Nhất liên viện), XVIII.

ta thường coi y như là một tên điên khùng hay ngây dại, bởi vì trái tim của nó đang rực lửa với tình yêu của chúa Kitô. Ngay cả khi sắc thân nhục thể của nó bị biến đổi, và trở thành xa lạ hẳn với mọi người cơ hồ như con của Chúa là một người điên" (1). Những thành ngữ "người điên của Chúa" đều chỉ cho trường hợp đó. Hẳn nhiên Kichibei cũng đã biến đổi ở cái dáng bề ngoài của ông ta và đã trở thành "một người điên" kỳ diệu. (2)

MÔ TẢ CUỘC SỐNG KHAM NHẪN

Trạng thái tâm lý của đức tin tôn giáo như thế có thể được giải thích theo lối nói của Madame Guyon như sau :

"Thưa các bạn thân mến của tôi ; tôi sẽ nói hết với các bạn. Và, trước hết, tôi thấy hình như linh hồn của tôi được hợp nhất với Chúa đến độ ý chí của tôi hoàn toàn lạc mất trong Thiên ý. Vì vậy, nếu tôi có thể diễn tả được tôi sống ở ngoài chính mình và ngoài mọi tạo vật, sống trong sự hợp nhất của Chúa, bởi vì sống trong sự hợp nhất với ý của Ngài... như thế chính Chúa, bằng ân sủng thánh hóa của ngài, đối với tôi, ngài là tất cả trong tất cả. Cái bản ngã đã từng làm tôi điên. dạo bây giờ đã bị tống khứ, và tôi không còn thấy nó nữa. Và như thế, Chúa, được nhận ra trong vạn hữu và vạn tượng, vốn là con đường duy nhất trong đó cái TÔI LÀ, hay hiện hữu vô tận, có thể được nhận ra ; mọi vật đều trở thành Thượng đế đối với tôi trong một ý nghĩa nào đó. Tôi tìm thấy Thượng đế trong mọi vật hiện tồn và trong mọi vật

(1) *The Amending of Life*, ấn hành do H.L. Hubbard (1922) p.91.

(2) "Người điên của Chúa" là một trong những cách ngữ thường được các hiền triết Ấn ngày nay sử dụng. Cf. *L'Enseignement de Ramakrishna* 909-915. Xem thêm thái độ của Swâmi Râmđâs trong đời sống lang thang của ông được kể lại trong "Nhật ký Hành Hương". Albin Michel, 1953.

quá khứ. Tao vật là không chi ; Thượng đế là tất cả”. (1)

– Rồi, căn cứ tiểu sử của Madame Guyon và tài liệu văn học khác đã ghi thêm cuộc đàm luận diễn ra giữa bà và Bossuett, đức Tổng giám mục Meaux, vốn là lãnh tụ của giáo hội Pháp vào thời bấy giờ. Cuộc đàm luận soi sáng rất nhiều đối với quan điểm của các nhà tịch tĩnh về phái kinh nghiệm tôn giáo, và tôi xin phép trích dẫn sau đây :

BOSSUET : “Tôi nhận thấy rằng những chữ và những câu mà bà dùng đôi khi khác với những thứ mà tôi thường gặp trong các tác phẩm thần học ; và có lẽ lý do mà bà đã đề ra giải thích điều đó. Nhưng chúng vẫn có thể bị hiểu lầm và đưa đến chỗ lệch lạc ; bởi vậy cần phải minh xác cái đó có nghĩa là gì. Đôi khi bà mô tả điều mà bà coi là trạng thái cao nhất của tôn giáo như là một trạng thái của tính *thụ động*, và khi khác, như là *chủ động một cách thụ động*. Thưa bà, tôi thú thực rằng tôi sợ những diễn tả mà tôi không lãnh hội trọn vẹn, và ít ra chúng có cái dáng vẻ hơi trái ngược với trách nhiệm và hoạt động đạo đức của con người.

MADAME GUYON : “Thưa ngài, tôi không ngạc nhiên khi ngài đề cập đến những thành ngữ này, nhưng tôi khó tìm thấy những diễn tả khác hơn để sử dụng. Tôi sẽ cố gắng giải thích. Trong những thời kỳ đầu tiên của kinh nghiệm tôn giáo con người, ở trong cái cảnh có thể được gọi là một *đời sống hỗn tạp*, đôi khi hành động do Chúa thúc đẩy, nhưng thông thường hơn, trừ phi nó đã có tiến bộ khả quan, hành động do chính mình. Dòng vận chuyển nội tại của y, trừ phi được chinh đốn bởi Thiên hựu, tự nó diều hành lầy và được đặc trưng bởi sự lệch hướng vốn lệ thuộc những gì xuất phát từ nguồn suối đó. Nhưng một khi linh hồn, bằng sở hữu của

(1) Thomas C. Upham, *Life and Experience of Madame Guyon*.

tinh yêu trong sạch và tròn đầy, được cái hóa hoàn toàn và những gì trong nó đều trực thuộc Chúa, bấy giờ tình trạng của nó luôn luôn hoặc thụ động hoặc hoạt động một cách thụ động.

“Nhưng tôi đang muốn xác nhận điều này – có lẽ là sẽ bắt gặp nạn văn của ngài – rằng có một vài lý do cho phép đề cập đến chữ *hoạt động một cách thụ động*, bởi vì linh hồn đã được thánh hóa, dù nó không còn có một ý chí riêng tư nào nữa, chẳng bao giờ lại quá trơ lì. Dưới mọi hoàn cảnh, mọi trường hợp, thực sự có một hành vi rõ rệt nơi linh hồn, gọi là một *hành vi hợp tác* với Chúa ; dù trong một vài trường hợp nó chỉ là một sự hợp tác với cái *bấy giờ*, và tạo ra sự phục tùng và nhẫn nại trong tôn giáo, còn trong những trường hợp khác, đây là một sự hợp tác với cái phải là và hàm chứa những thành quả tương lai, do đó, nó là một trạng thái của vận động và thi hành”.

BOSSUET : “Xin cảm ơn Bà. Tôi hiểu bà có sự phân biệt không nghi ngờ được giữa hai thứ trường hợp như đã nhắc nhở, nhưng vì chữ *chủ động một cách thụ động* sẽ áp dụng cho cả hai, tôi nghĩ là cần phải xét đến. Bà dùng từ ngữ phức tạp này, tôi giả thiết, bởi vì có hai hành vi hay hai tác động rõ rệt phải được diễn tả, tức là hành vi của ân sủng khai mào hay dự liệu, về phía Chúa, và hành vi hợp tác về phía tạo vật ; linh hồn thì thụ động, hay chỉ là tri giác, trong trường hợp thứ nhất ; và thụ động, dù luôn luôn thuận theo sự chỉ đạo của thánh linh, trong trường hợp thứ hai”.

“Chủ động thụ động” hay “thụ động chủ động”, cả hai đều diễn tả tâm trạng của các nhà thần bí thuộc nhóm tịch tĩnh chủ nghĩa. Trên đại thể, họ không ý thức về vai trò chủ động của chính mình trong kinh nghiệm tôn giáo của mình, và có thể họ không muốn biết đến vai trò này trên căn cơ triết học tôn giáo của mình. Nhưng, như tôi đã nói trước

đây, tuyệt đối không có trạng thái thụ động của tâm trí, bởi vì điều đó thường chỉ cho sự trống không toàn diện, và thụ động có nghĩa rằng đã có sẵn cái phải chấp nhận. Ngay cả Thượng đế cũng không hành sự ở nơi chẳng có gì để làm ra, hay làm với. Thụ động tính là một từ ngữ tương đối chỉ định một trạng thái ý thức không được phân tích đầy đủ. Trong đời sống tôn giáo của chúng ta, tính thụ động xuất hiện như là cao điểm của tính chủ động tích cực ; tính thụ động mà không có điều kiện sơ khởi này thì nó thuần là không hư, trong đó sẽ không có ý thức ngay từ đầu, bất cứ hình thái nào của tính thụ động.

“Tôi sống, nhưng không phải tôi mà là Chúa Kitô sống trong tôi”. Đây là một chủ trương thụ động đối với kẻ khác nào đó, chứ không phải chính ta, cái ta vốn đã sở hữu cái sống thực, nhưng cái sống thực lúc nào cũng y nhiên ở đó. “Nhà người chết, nhưng sự sống của người được cất giấu với Chúa Kitô trong Thượng đế” (Colos, IV,3). Trong bạn, có cái thuộc về sự chết, sớm hay muộn nó phải chết, nhưng cái phải sống vẫn sống mãi. Điều ấy không có nghĩa rằng bạn bị tiêu hủy hoàn toàn, mà có nghĩa rằng bạn đang sống, theo ý nghĩa sống động nhất của chữ này. Sống là một tính cách chủ động ; quả thực, nó là hình thái cao nhất, của hoạt động tính. Tính thụ động tuyệt đối, chính nó là sự chết.

TÍNH KHAM NHÃN VÀ PHẬT GIÁO TỊNH ĐỘ TÔNG

Chính nơi Tịnh độ tông mà ý niệm về tính thụ động trong đạo Phật có thể thấy rõ nhất, ngay dù trong trường Thánh Đạo nó cũng không hoàn toàn vắng mặt. Thân Loan, một đại luận sư của thuyết “Tha lực” (*tariki*) dĩ nhiên chú trọng tính kham nhẫn hay thụ động trong đời sống tôn giáo của các môn đồ. Ý tưởng của ngài được thấy rõ ở những

trang sau đây, trong đó ngài bác bỏ “tự lực” (*hakarai*), Ngài nói :

“Tự lực có nghĩa là tự ý chí của hành giả, nương theo chính mình, qua các cơ duyên khác nhau trong đời sống, xưng niệm các Phật hiệu khác (ngoài danh hiệu Phật A-di-đà), tự mình tu hành các thiện căn khác (ngoài việc xưng danh hiệu Phật A-di-đà) ; y xác nhận ý chí của riêng mình, bằng ý chí đó y nỗ lực chữa trị mọi rối loạn khởi lên từ thân, khẩu, ý và do làm cho mình trong sạch ra như thế, y muốn vãng sinh vào cõi Tịnh độ.

“Trái lại, hành giả theo “tha lực” đặt trọn niềm tin tâm huyết của mình vào bản nguyện của Phật A-di-đà như được nói lên trong Nguyên thứ XVIII, trong đó ngài phát nguyện tiếp độ hết thấy chúng sinh vào cõi Tịnh độ của ngài nếu chúng chỉ xưng niệm danh hiệu ngài và mong ước được ngài cứu rỗi. Thánh nhân nói, ở đây không phải là sự thi thiết của loài người mà chỉ có sự thi thiết của Như Lai. “Thi thiết của loài người” có nghĩa là tự ý chí, và “tự ý chí” là tự lực. Đối với tha lực, đây là hết lòng tin ở bản nguyện, và khi hành giả được quyết định vãng sinh vào cõi Phật Di Đà như thế, thì không có sự thi thiết của loài người nào trong tất cả phương sách ấy. Và do đó, y khỏi phải lo lắng xem mình có được Như Lai tiếp đón hay không vì tội nghiệp của mình.

“Y phải nhất tâm bất loạn, ngay dù với tất cả những tham dục của mình, bởi vì chúng nằm ngay trong bản chất của kẻ phạm phu ngu muội và tội lỗi như y ; cũng đừng tưởng rằng mình sẽ vãng sinh nhờ thiện tâm và thiện hành của mình. Bởi vì, bao lâu tâm trí của y còn tựa trên “tự lực” của mình, thì y vẫn chưa có cơ hội để vãng sinh tịnh độ”. (1)

(1) Tích Mat đẳng sao (Mattôshô).

Từ vựng của Thân Loan thật là phong phú như trong các thành ngữ “nghệ thuật không nghệ thuật”, “ý nghĩa không ý nghĩa”, “không có thì thiết gì cả”, “cách tự nhiên”, “cách như nhiên”, “quá trình tự nhiên của vạn vật”, “những đoạn đường của tự do tuyệt đối”, “con đường không trở ngại”, “siêu việt trí lực và nỗ lực của phạm ngu” như là ý chí của Phật, “xác tín tuyệt đối ở bản nguyên của Như Lai vốn không bị nhuộm màu nỗ lực của phạm phu”, “tín tâm lớn là Phật tánh và Phật tánh là Như Lai”...

Ý nghĩa rất ráo của tất cả những thành ngữ này rất phổ thông trong từ vựng của Phật giáo Chân tông, nó là cung cách xác chứng cho tính thụ động trong tâm lý của môn đồ phái này. Hãy để cho Phật Di đã hoàn thành bản nguyện của ngài theo như ngài đã phát thệ trong lúc khởi đầu hành đạo, nói thế có nghĩa là “Chúng ta hãy hết lòng tin ở bản nguyện ấy và nó sẽ tự có đường lối đi vào những tâm hồn tội lỗi của chúng ta một cách chần chẫn, tự nhiên, ngẫu nhiên, khỏi cần đến sự nỗ lực nơi chúng ta, và nó sẽ đưa ta vào cõi An lành và Thanh tịnh sau khi chết. Trong khi chúng ta đang sống trên trần gian này vì nghiệp quả của quá khứ bị ràng buộc bởi những luật lệ của xác thịt và bị điều động bởi sự khẩn thiết sinh tồn của bản năng và không tự chủ, chúng ta không thể trốn khỏi biến trình của nó, nhưng vì còn có bản nguyện của Phật A-di-đà vốn đã chứng tỏ hiệu nghiệm trong sự thành tựu giác ngộ tối thượng của chính ngài, chúng ta khỏi phải lo lắng về nhu cầu tội lỗi trong đời sống trần gian của mình.

Đức tin tuyệt đối khiến chúng ta không còn những lao tâm khổ trí vốn làm cho chúng ta mệt mỏi vì những tội lỗi của mình. Những tội lỗi mà phạm phu chúng ta đã tạo nên, không cần phải tiêu diệt, vì, chúng ta còn là những hiện hữu tương đối, hữu hạn và bị chế ngự bởi những thế lực

vượt ngoài kiểm soát của “tự lực” nên chúng ta không thể tự mình trừ khử trọn vẹn những đam mê, những ham muốn và những đòi hỏi ô trọc. Dù vậy, chúng ta không bận tâm đến tội lỗi, bởi vì tội lỗi của chúng ta không còn ảnh hưởng đời sống của chúng ta sau khi chết, chúng ta há không được sẵn sàng cứu rỗi bởi bản nguyện của Phật A-di-đà mà chúng ta xác nhận vô điều kiện ? Há không phải chính ưu tư của chúng ta về đời sống sau khi chết, hay bất tử như những người Kitô giáo thường nói đến, khiến cho chúng ta cảm thấy bị buộc ràng với tình trạng tội lỗi này trên mặt đất ? Không phải là chúng ta tiếp tục tạo tội, hay coi nhẹ việc tạo tội, như một số người phản đạo chủ trương ; thực sự, chúng ta cảm thấy có quan hệ nghiêm trọng với việc tạo tội, nhưng việc tạo tội này không làm lay động tin tưởng của chúng ta đối với Phật A-di-đà, cũng như với giác ngộ và giải thoát cứu cánh của mình. Linh hồn không còn bị xáo trộn, nó vẫn giữ vững niềm thanh thản của mình, cũng như hy vọng và niềm vui siêu việt của mình, với tất cả những tội lỗi, những ăn năn, những hối hận. Richard Rolle, tác giả của *Amending of Life*, là một nhà thần bí Thiên Chúa giáo ở thế kỷ XIV, ý tưởng của ông về tội lỗi và về sự thanh khiết của tâm hồn hẳn phải khiến chúng ta nhớ lại quan điểm được trình bày ở trên. Ông viết (pp. 75-76) :

“Ai có thể nói đứng đắn “Tôi khỏi tội lỗi?” Không ai trong cuộc sống này ; bởi vì, như Job nói, “Nếu tôi tắm bằng tuyết và rửa sạch đôi tay hơn bao giờ hết, nhưng nếu như bạn xô tôi vào hố thì chính áo quần của tôi sẽ làm tôi kinh tởm”. “Nếu tôi tắm bằng tuyết” tức là hối cải thực thụ ; “và rửa sạch đôi tay hơn bao giờ hết” là những việc làm vô tội ; “nhưng nếu như bạn xô tôi xuống hố” là những tội nhẹ không thể tránh khỏi ; “thì chính áo quần của tôi sẽ làm tôi kinh tởm” nghĩa là, xác thịt tôi làm tôi ghê tởm, và nhục cảm

mong manh, thoáng chốc, sẵn sàng yêu thương về đẹp cõi đời này, thường khiến tôi làm nên tội lỗi. Vị tông đồ này nói : “Đừng để tội lỗi ngự trị trong thân thể phạm trần của người”, nghĩa là, “tội lỗi nhất định có trong chúng ta, nhưng nó không cần ngự trị trên chúng ta”... Dù đôi khi y phạm một điều cấm nhẹ, thế nhưng, bởi vì tất cả tấm lòng của y được hướng về Chúa, tội lỗi cũng bị tiêu diệt. Ngọn lửa của tình yêu đốt cháy tất cả những vết dơ tội lỗi trong y, như một giọt nước vào lò lửa bị tiêu mất”.

Nơi đây, nói tóm lại, là giáo thuyết về “tha lực” của đạo Phật, và đây cũng là ý nghĩa về tính thụ động trong tâm lý học của đạo Phật.

Ichiren-in (1788-1860) là một môn đệ cận đại của phái “tha lực” ; sư thường giảng như vậy : “Nếu các ngài còn có những điều gì khiến mình lo lắng, dù cho không quan trọng lắm, niềm tin đối với Phật A-di-đà của các ngài không phải là tuyệt đối. Khi các ngài có một cảm giác bất an, dĩ nhiên cái đó nó xa ngoài niềm tin ở Phật A-di-đà, nhưng ngay khi các ngài đang vui sướng vì cuối cùng đã tìm thấy sự an nghỉ, đây cũng không phải là chân thật. Nỗ lực hăng hái, vì bạn chưa có một trái tim an ổn, cũng không hoàn toàn chính đáng. Đặt niềm tin của mình vào một chứng nghiệm vì muốn biết xem nó có xác tín ở Phật A-di-đà không, cũng lại là sai lầm.

“Tại sao ? Bởi vì tất cả những điều đó là những cố gắng nhìn vào tự tâm các ngài, quay lưng lại với Phật A-di-đà ; các ngài đã bị lạc hướng. Quả thật, nói “Hãy xả bỏ tự lực” thì dễ, nhưng kỳ cùng nó khó khăn biết bao”. Vì vậy, tôi mãi mãi lặp lại rằng : “Đừng nhìn đến tự tâm, mà hãy nhìn thẳng vào chính đức A-di-đà”. Nương tựa Phật A-di-đà tức là hướng tới tấm gương bản nguyện và đối diện với Phật A-di-đà”.

TÍNH KHAM NHẬN LÀ CHẤP NHẬN SỰ SỐNG NHƯ THẾ LÀ NHƯ THẾ

Tính kham nhận hay thụ động không phải là tự phản tỉnh hay tự phản khảo nghiệm. Đó là một sự chấp nhận Phật A-di-đà không điều kiện. Chứng nào còn có dấu vết của nỗ lực ý thức (*hakarai*), các bạn chưa phó thác trọn vẹn cho Phật A-di-đà. Các bạn không có sự đơn nhất ; và sự đơn nhất này phải được thành tựu bằng chấp nhận chứ không bằng nỗ lực. Trong trường hợp này tính kham nhận có thể đồng hóa với sự chấp nhận chứ không bằng nỗ lực. Trong trường hợp này tính kham nhận có thể đồng hóa với sự chấp nhận cuộc sống như thế là như thế.

Rồi ra, tin tưởng là phải “là như vậy”, chứ không phải “trở thành như vậy”. “Trở thành” hàm ý bất mãn cuộc sống, muốn có một thay đổi, nghĩa là thực hiện “ý chí của tôi” chống lại “ý chí của anh” ; và dù chúng ta có nói gì về những lý tưởng toàn thiện, tôn giáo cuối cùng vẫn là sự chấp nhận mọi sự “là như thế”, sự xấu cũng như sự tốt. Tôn giáo trước hết muốn “là như thế”. Do đó, “tin tưởng” là “sống đó” – đây là căn bản của một tôn giáo. Khi điều này được phiên chuyển thành những từ ngữ của tâm lý học, đạo tâm quay quanh trục kham nhận. “Các người đều chính đáng y như tự tính của mình” hay “đừng nghĩ tới ngày mai”, đây là lời tối hậu của mọi tôn giáo.

Chính trong tinh thần đó, ngài Lâm Tế nói : “Người tu đạo chân chính không làm gì hết mà tiếp tục sống với mọi cơ duyên của cuộc sống trần gian này. Buổi sáng, y lặng lẽ thức dậy, vận y phục và ra ngoài làm việc. Khi muốn đi dạo, y liền đi dạo, khi muốn ngồi, y liền ngồi. Y không làm Phật, không nghĩ tưởng xa vời. Sao lại có thể thế ? Cổ nhân nói, nếu bạn chuyên tâm tinh tấn cầu Phật quá, Phật của

bạn thực tình là căn nguyên của luân hồi miên viễn". (1)

Hoài nghi tức là tự sát ; cần cầu, với ý nghĩa "phù nhận", theo cách ngôn của đạo Phật, là vĩnh viễn trôi lặn trong biển sinh tử.

Có một người tên là "Jôyemon, ở tỉnh Mino, quá dao động về tâm hồn của mình. Ông đã nghiên cứu đạo Phật nhưng lâu ngày mà không thành đạt. Cuối cùng, ông lên Kyoto, nơi đây Ichiren-in, vốn là một đại sư của Phật giáo Chân tông, đang trụ trì, ông giải bày tâm huyết với sư xin được chỉ giáo về giáo thuyết của Thân Loan Thượng nhân, Ichiren-in nói : "Ông đang già như là ông đang già" (Sự tế độ của Phật A-di-đà vốn chấp nhận bạn đang như là chính bạn). Jôyemon không được thỏa mãn, lại còn phiền trách nữa ; rồi thì Ichiren-in lập lại : "Ông được cứu rồi như là được cứu rồi".

Người cầu đạo này chưa ở vào tâm trạng chấp nhận lời nói của sư tức khắc, y chưa vượt khỏi sự lệ thuộc vào những tình tấn và cần cầu. Y vẫn theo đuổi thấy với nhiều thắc mắc nữa. Nhưng thấy không chịu bỏ qua đoạn đầu, mà cứ lập lại "Ông được cứu rồi như là được cứu rồi" và lặng lẽ rút lui. May thay, sư là một luận sư của "tha lực", vì nếu sư đã là một thiền sư, tôi chắc rằng Joyemon sẽ được dắt tay trong một cung cách khác (2).

John Woolman (1720-1772), một người Quaker, chết vì

(1) Dịch thoát (Bản Anh) ; vì nếu dịch sát đòi hỏi nhiều giảng giải.

(2) Đức Sơn Tuyên Giám, trước khi theo Thiên tông rất tính thông về *Kinh kim cang* ; một hôm, sư thượng đường bảo : "Tối nay không ai được hỏi, ai hỏi sẽ lãnh ba chục hèo". Bấy giờ có một nhà sư vừa bước ra làm lễ, ngài bèn đánh. Nhà sư nói : "Chưa hỏi câu nào, sao hòa thượng lại đánh ?" Thiền sư hỏi : "Ông người xứ nào ?" - "Ở Tân La (Cao Ly)". "Đáng lãnh ba chục hèo trước khi lên thuyền". (*Truyền đăng lục*, XV).

bệnh đau mùa ; lúc sắp chết, ông đau yếu hầu nặng nên không thể nói. Ông xin viết, mực và viết một cách khó nhọc : “Tôi tin rằng tính mệnh của tôi đây là ở trong trí khôn của Chúa Kitô, tôi không biết gì về sự sống hay sự chết”. Sự bộc bạch này rất phù hợp với Thân Loan khi sư nói trong Thân dị sao (Tannishô) : “Tôi nói sự Niệm Phật của tôi như đã được tiên sư của tôi giảng dạy. Còn tính mệnh của tôi sau khi chết thác sinh vào Tịnh độ hay địa ngục, tôi không có ý gì hết”.

Thân Loan thường đề cập đến tính Bất khả tư nghì của Phật tri. Tính mệnh của chúng ta đây hoàn toàn do trí tuệ đó ; và trí đó, kiến thức hữu hạn của chúng ta không dò vào chỗ huyền áo của nó, cũng không cần thực thi ý chí hữu hạn của chúng ta vì nó ; chúng ta cứ chấp nhận hiện hữu đang như thế, và xác tín của chúng ta hoàn toàn được đặt vào trí tuệ vô biên của Phật A-di-đà, và những gì mà chúng phải làm là đứng vững với xác tín này, niềm tin này, sự chấp nhận này và với sự ngu muội này. Kỳ diệu của chỗ sự ngu muội này lại chứa đựng cái trí tuệ khiến chúng ta hết sức bằng lòng với đời này và đời sau (1).

(1) Ở Thiên tông, có hai loại vô tri, một gồm có trí và tin - một hoàn toàn mù đặc.

Động Sơn đến với Thự Sơn Huệ Siêu ; Siêu hỏi : “Ông đã trụ tại một phương, đến đây làm gì ?” – “Tôi bị dây vô bởi một mối ngờ, không biết làm sao nên đến đây”. Siêu gọi lớn : “Lương Giới !” (tên thật của Động Sơn). Sơn cất tiếng “Dạ” – “Cái gì thế ?” Giới không biết trả lời sao, và Huệ Siêu nói ngay. “Phật đẹp quá, chỉ hiểm không có lửa sáng !” (*Truyện đăng lục*, IX). Bởi vì không có “lửa sáng” nên sự vô tri không được thấp sáng, khi biết được điều này, sẽ có sự thấp sáng.

Huệ Lăng hỏi Thạch Đầu : “Phật là gì ?” – “Nhà người không có Phật tánh”. – “Cả loài máy cưa cũng không ?” – “Loài máy cưa có Phật tánh”. – “Huệ Lăng này sao không có ?” – “Vì người không chịu mình có” Câu đáp

Kiến thức thần bí hay vô trí thần bí, và sự thỏa mãn có từ đó, cũng được phác họa bởi bài thơ 31 chữ của Nhất Biến Thượng nhân (1229–1289). Khi sư đang học Thiền với ngài Pháp Đăng (1203–1298) ; Pháp Đăng muốn biết Nhất Biến hiểu thế nào ý nghĩa của câu “Một niệm khởi là có tỏ ngộ” Nhất Biến trả lời bằng thơ :

*Khi xưng tụng Danh hiệu
Không Phật cũng không Ta
Duy chỉ nghe có tiếng
Nam mô A-di-đà Phật*

Nhưng Thiền sư không cho rằng Nhất Biến lãnh hội đích đáng, nên sư đọc thêm bài thơ nữa :

*Khi xưng niệm Danh hiệu
Không Phật cũng không ta
Chỉ có
Nam mô A-di-đà Phật
Nam mô A-di-đà Phật*

Bài sau được thiền sư tán thưởng. Trong tôn giáo của Nhất Biến, chúng ta thấy Thiền tông và Chân tông là một đường lối thực tiễn nhất. Khi ý niệm NHƯ THẬT (Yathābhūtam) này được diễn dịch thành những quan hệ nhân gian, chúng ta có đoạn văn sau đây, trong đó tự lực bị

cưỡi làm thức tỉnh sự vô trí của Huệ Lăng, từ đó mà tỏ ngộ. (*Ibid*, XIV).

Dược Sơn ngồi tư duy. Thạch Đầu hỏi : “Làm gì ở đây ?” – “Không làm gì hết trơn”. – “Sao lại ngồi ?” – “Ngồi không cũng là làm chứ !” – Người nói không làm, vậy không làm cái gì ?” Dược Sơn nói : “Thánh cũng chẳng biết”. (*Ibid*). Cái “vô trí” đây lại khác, phải chăng ?

Chấn Lăng hỏi Thạch Đầu : “Ý Tổ Tây đến là gì ?” – “Hỏi cây cột kia !” – “Thưa, Chấn Lăng này không hiểu”. Thạch Đầu nói : “Ta cũng chả hiểu.” Nhưng, lời đáp này khiến Chấn Lăng tỏ ngộ. (*Ibid*).

bác bỏ coi như trở ngại công việc của đảng Toàn Nhất, tức A-di-đà.

“Khi các ngài loại bỏ ý chí phản kháng của tự lực, các ngài nhận ra ý nghĩa của niềm xác tín ở Phật A-di-đà. Các ngài mong muốn được cứu rỗi và Phật thì sẵn sàng cứu rỗi, nhưng việc vãng sinh Tịnh độ của các ngài không có vẻ thành hình quá dễ dàng.

“Tại sao ? Bởi vì ý chí phản kháng của các ngài vẫn còn tự quyết. Nó giống như cuộc hợp hôn giữa thiếu niên và thiếu nữ. Cha mẹ hai bên muốn thấy cả hai được phối ngẫu. Một bên nói : “Nàng dâu không cần có nữ trang gì hết”. Nhưng bên kia cho là cần thiết vì rằng chàng rể thuộc một gia đình rất giàu có. Nhưng nếu không cho dâu của hồi môn dù chỉ một bộ đồ thì cũng không phải lễ. Đôi bên sẵn sàng cả, nhưng tính kiêu ngạo ngăn cản họ. Nếu nhà gái nhận đề nghị đúng theo tinh thần ở bên kia, mục đích mong mỗi sẽ được hoàn thành khỏi phải rầy rà.

“Mối quan hệ giữa Phật và chúng sinh cũng vậy. Phật nói : “Hãy đến !” Tại sao lại không đến với ngài dù bạn đang là gì ? Nhưng ở đây ý chí phản kháng đề đầu nó và bảo : “Dù là thiện chí của ngài, tôi không thể đến với ngài như tôi đang là đây, tôi phải làm điều gì để xứng đáng với lời gọi”. Đây là tự kiêu. Những gì Phật đòi hỏi ở các ngài không nhiều vậy ; và bất cứ điều nào thừa thãi xuất phát từ lòng tự tôn và kiến thức hẹp hòi của các ngài đều trở ngại đoạn đường ân huệ của Phật đi vào lòng các ngài. Bởi vì, bạn chỉ cần phải đưa tay ra trước, Phật sẵn sàng gieo đồng tiền cứu rỗi vào đó. Đức Phật đang ra dấu cho các ngài, con thuyền đang đợi đưa các ngài sang bờ bên kia, không phải trả giá, chỉ có việc bước thẳng lên bến. Các ngài không thể phản đối rằng: “Đây là một công việc khó khăn”. Vậy tại sao các ngài không hoàn toàn phó mình cho bản nguyện cứu vớt của Phật và để

cho ý chí của ngài ngự trị trên mình ?” (1)

Molinos viết cho Petrucci : “Một trong những quy luật căn bản giúp tâm hồn tôi giữ bền sự thanh bình nội tại là như vậy : Tôi không nuôi dưỡng niềm khát khao (2) lẽ thiện riêng rẽ này hay kia, mà chỉ lẽ thiện nào cao nhất trong tất cả, và tôi phải dọn mình cho tất cả những gì mà lẽ thiện tối cao ngày mang lại cho tôi và đòi hỏi nơi tôi. Đây là những lời vấn vỏi nhưng chúng chứa đựng rất nhiều (3)”. Nếu có người hỏi một luận sư Chân tông những lời nào vấn vỏi mà lại chứa đựng nhiều, có ích cho lẽ thiện tối cao, ông sẽ nói ngay : “Nam mô A-di-đà Phật, Nam mô A-di-đà Phật !” Bởi vì, thực sự, đây là câu thần chú mang thẳng các bạn sang bên kia bờ sinh tử.

VÔ TRÍ VÀ KHAM NHÃN

Sự kiện quan trọng đối với kinh nghiệm tôn giáo, cần phải ghi nhận nơi đây. Là nó ráo riết đòi hỏi kẻ tìm kiếm Thượng Đế hay chân lý vượt bỏ tất cả kiến thức và học thuật mà y thấu lượm được. Dù là Kitô hữu hay Phật tử, dù là Tịnh độ hay Thánh đạo, sự đòi hỏi ráo riết ấy đều quan trọng ngang nhau.

Điều hiển nhiên là kinh nghiệm tôn giáo tuyệt đối tương phản với kiến thức của trí khôn, vì học thuật và đa văn

(1) Lược trích *Tứ Tổn (Shūson)* ngữ lục, VIII-XIII. Một trong những luận sư của Chân tông cận đại. Soạn tập do Gessho Sasaki, 1907.

(2) Các thầy tu Cơ đốc tuyệt đối phục tùng đáng tối cao của họ, đây cũng là một lối biểu lộ của tính thụ động trong đời sống tôn giáo chúng ta. Khi một người chịu đem cả đời sống cho phục tùng, y cảm thấy gỡ được gánh nặng trách nhiệm, tương tự với cảm giác thuần túy tôn giáo – thanh bình và an ổn.

(3) Kathleen Lyttleton, giới thiệu cho *Spiritual Guide* của Molinos, tr. 25.

không bảo đảm người ta thành một phần tử của nước Chúa, nhưng “giống như trẻ thơ” không những chỉ do sự khiêm tốn của tâm hồn mà còn là sự đơn thuần của tư tưởng. Những màu sắc của tính khoa đại, ngâ mạn, tự ái, với danh nghĩa những sự trung chính của con người, quả thực chúng “giống như một trang phục hoen ố” mà mỗi chúng ta phải cởi bỏ ; nhưng tại sao sử dụng trí khôn cũng cần phải xa lánh ? Tâm hồn có thể mong cầu sự cô liêu và im lặng, nhưng tại sao việc tụng đọc kinh sách không ngọt sinh ra chán ngán ? Tại sao đức J  sus cảm   n đức Chúa Cha che giấu các hiển tri  t và hiển minh “những sự này” và khởi thị chúng cho các con trẻ (1), vốn không đủ sức “suy tư chín chắn và lý luận tinh tế” ?

Thánh St. Bonaventura dạy chúng ta “đừng dựng thành một quan niệm về bất cứ sự gì, cả đến Chúa, bởi vì bằng lòng với những biểu tượng, hình ảnh, và định nghĩa không phải là điều hoàn hảo, dù chúng có tinh vi khéo léo, dù đó là ý chí hay lẽ thiện, tam vị hay nhất vị, dù chính cả bản chất linh thánh cũng không.” (2)

Thánh St. Augustin đọc thoại : “Lạy Chúa, con đã lang thang, như một con lừa lạc lõng, tìm kiếm Ngài ở bên ngoài với lý luận thao thức trong khi Ngài ở bên trong con. Con đã quá mệt mỏi đeo đuổi Ngài ở bên ngoài, nhưng Ngài lại ở bên trong con, nếu con chỉ mong mỏi Ngài và khao khát

(1) Ma- thi-  , 11,25

(2) Tr  ch từ *The Spiritual Guide*, tr. 76-77. Điểm nặng về cá nhân này là chỗ khác nhau giữa Thiên Chúa giáo và Phật giáo. Ngay d   khi c   một tinh cảm sâu đậm về mối quan hệ cá nhân, như trong Chân tông chẳng hạn, coi đức A-di-đ   như một “T   Phụ”, vẫn không c   mô tả tính cách mãnh liệt của tình cảm như thế. Và trong Thiên tông người ta cũng không thấy c   điều tương tự. Thiên mang chất siêu hình kỳ dị, nếu ta có thể dùng chữ siêu hình ở đây ; rõ ràng đấy là vô ngã.

Ngài. Con đi vòng quanh những đường, những phố của thị thành trong thế gian này để tìm kiếm ngài, nhưng con không tìm thấy ngài, bởi vì con đã luống công tìm kiếm ngài ở bên ngoài, mà ngài vốn ở trong con.” (1)

Lý do tại sao các bậc Đạo sư không ưa lối trí năng là thế này : nó không mang lại cho chúng ta bản thân sự vật, mà chỉ có những biểu tượng, những hình ảnh, những giải thích và những liên hệ của chúng ; luôn luôn nó dẫn chúng ta ra khỏi chính mình, nghĩa là chúng ta lạc vào rừng rậm của suy lý và tưởng không cùng, không cho chúng ta sự thanh bình nội tại và sự an dưỡng tâm linh. Trí năng bao giờ cũng nhìn ra ngoài, quên rằng “có một cái nhìn bên trong có khả năng trực nhận Thượng Đế chân thật Độc Nhất.” Gerson diễn tả như vậy (1): “Dù tôi có trải qua 40 năm đọc kinh và cầu nguyện, nhưng tôi không bao giờ có thể tìm thấy một sự gì hiệu nghiệm hơn, không, để đạt được khoa thần học thần bí, một sự gì trực tiếp hơn mà tinh thần phải trở thành y như một trẻ thơ và một kẻ ăn mày trước mặt Thượng Đế.”

Tuy nhiên, Phật Giáo, tự căn bản là một tôn giáo chống lại sự vô trí (avidyā) chứ không vì nó, như đã được chứng tỏ trong các dẫn chứng trước đây. Ngu si (Bala), mê hoặc (Bhṛānti) và hạ trí (prithagjāna) bị kết án rất nhiều trong các kinh điển Phật giáo coi như là không thể vươn tới chân lý sâu xa nhất của giác ngộ.

Sự thật, đạo Phật trọng trí năng hơn Thiên Chúa giáo và toàn thể xu hướng của tư tưởng Phật giáo nhắm kích lệ trực nhận tánh Không của hiện hữu thay vì được ấp ủ trong tình yêu của một thực thể tối cao. Nhưng dù vậy, vẫn có một nguồn mạnh mẽ trong giáo lý đạo Phật nhấn mạnh tính chất hư ảo của mọi nỗ lực trí năng trong kinh nghiệm của

(1) Molinos, tr. 72

đời sống Phật tử vốn dĩ loại bỏ mọi cố gắng từ chinh ta và mọi thành kiến siêu hình. Đây là để giữ ý thức trong sự thanh khiết trọn vẹn hay trong một trạng thái vô kỷ ; nói cách khác, để làm cho tâm hồn đơn giản như của trẻ thơ vốn không bị nhét kiến văn và ngạo mạn.

Pháp Nhiên Thượng Nhân (Honen Shōnin 1133-1212) mô tả thái độ của Tịnh độ tông đối với sự Vô trí và tâm hồn thuần phác :

“Tôi không nói niệm Phật như các hiền giả Hoa và Nhật nhắc đến, cũng không phải là xưng tụng Phật hiệu vốn được hành trì như là kết quả của học tập và hiểu biết đối với ý nghĩa niệm Phật. Mà chỉ là đọc lên danh hiệu A-di-đà, không hoài nghi rằng điều đó có đưa đến sự vãng sinh Tịnh độ của người tin hay không ; chỉ có điều đó, những việc khác không cần thiết. Người ta thường nói đến ba tâm và bốn hạnh nhưng tất cả đều có đủ cho niềm tin rằng sáu chữ “Nam mô A-di-đà Phật” quyết định sự vãng sinh Tây phương. Nếu ai nghĩ gì khác hơn thì sẽ không nhận được những ân đức của hai đấng Thánh Nhân. Phật A-di-đà và Phật Thích Ca, và bị đặt ra ngoài bản nguyện. Những ai tin tưởng niệm Phật, dù có học hết những giáo thuyết của đức Thích Ca Mâu Ni, phải xử sự như một gã si độn vô trí, hay như một tín nữ có tâm hồn thuần phác ; hãy tránh xa sự thông thái rôm, và hãy xưng niệm Phật hiệu với một tâm hồn thuần phác”.

Thân Loan thượng nhân (1173-1262), môn đồ Pháp Nhiên, cũng thốt lên tâm tình tương tự trong *Tán dị sao*.

“(Có người bảo rằng) không thể tin rằng những người không đọc tụng và học hỏi kinh luận mà lại được cứu rỗi. Một quan niệm như vậy thật quá xa vời đạo lý. Tất cả các kinh điển nhằm giải thích về sự thật của tha lực chứng tỏ rằng ai ai cũng sẽ thành Phật, do tin tưởng bản nguyện mà

niệm Phật. Ngoài ra, học hỏi có cần gì cho vắng sinh tịnh độ? Nhưng ai hoài nghi về điểm đó cứ để họ chuyên cần học hỏi để thấu hiểu ý nghĩa của bản nguyện. Đáng thương thay, có kẻ dù chuyên cần học hỏi kinh điển mà không thể thấu hiểu ý nghĩa chân thật của Thánh Giáo. Bởi vì Danh hiệu có hình thức như được xưng tụng bởi một người có hình thức như được xưng tụng bởi một người có tâm hồn thuần phác, y có thể chẳng hiểu gì về kinh điển dù chỉ một câu ; đây gọi là pháp môn dễ hành”.

Căn cứ theo đường lối mà các sử gia Thiền tường thuật về Lục tổ Huệ Năng, người ta có thể thấy rằng khi trình bày ngành Thánh Đạo của Phật giáo, Thiền tông cũng tránh né việc học hỏi và đọc tụng kinh điển, bởi vì ngài Huệ Năng được coi là một gã bán than dốt nát so với đối thủ của ngài là Thần Tú, mà tài bác học của sư đã là sở nguyện giữa năm trăm môn đồ của Hoàng Nhấn ; người ta cũng có thể nói theo một trong cách ngôn của Thiền đồ là “Bất lập văn tự” ; vì thực tình, đây chính là điểm tấn công Thiền của các luận sư Thiền thái tông ở đời Tống.

Những ai đã từng nghiên cứu Thiền tông đều biết rõ đâu là thái độ của Thiền đối với bác học và tri thức. Văn học Thiền đầy đầy những đoạn như vậy : “Ta không có lời nào để dạy Thiền cho các người” ; “trong 49 năm ta chưa từng nói đến một chữ” ; “đấy là sở học của người ; hãy cho ta biết người đã thấy ra được gì trong chính người” ; “người sẽ làm gì với việc tụng đọc kinh điển vốn chẳng dính gì đến tự tính của mình ?” ; “người tin là có thể đương đầu với sự chết nổi, bằng tất cả kiến văn quảng bác của mình ư ?” ; “tất cả những kinh luận mà các người kính cần học hỏi há không phải chỉ là đồng giẻ rách chùi bụi ?” vân vân và vân vân.

Trong tất cả những lý do tại sao sự vô tri và sự thuần phác của tâm hồn được tán dương như vậy trong kinh nghiệm

tôn giáo, lý do quan trọng nhất có lẽ phải được tìm thấy ngay trong bản chất của trí năng. Vì vốn dĩ mang chất nhị nguyên, nó đòi hỏi một điểm sở y để từ đó khởi sự lập nên một phát biểu hay đề ra một luận chứng hay đem lại một phán đoán.

Tập quán này – cái tập quán cần có một mệnh đề được đảm bảo xác thực và cần ôm chặt lấy nó – phản lại điển hình của đạo tâm mà trên nguyên tắc vốn chấp nhận hiện hữu như thế là như thế chứ không thắc mắc, không chống đối, không nghi ngờ. Kinh nghiệm tôn giáo bộc lộ trong những câu nói đơn giản, chắc nịch, và thẳng thắn, quyết không chịu những lối quanh co và hiện chứng. Dù đây là Phật giáo Thiền hay Phật giáo Tịnh, trực giác thần bí tràn trề trong một tâm hồn vốn không có thành kiến, nhất là được nuôi dưỡng bởi học thuật. Khi đài gương của tâm thức đã sạch hết bụi bặm của trí năng, nó phản chiếu vinh danh và tình yêu của Thượng đế, như những Kitô hữu thường nói. Vậy thì, Vô trí và ngây thơ đi đôi với tính thụ động.

NGÃ KHÔNG VÀ PHÁP KHÔNG

Khi giáo thuyết về tính kham nhẫn này được lồng vào cú pháp triết lý, nó là thuyết vô ngã (Abātman) mà một khi được khai triển ra nữa, thì trở thành thuyết Tánh Không (sūnyāta). Như tôi đã từng cắt nghĩa, chủ trương không có bản thể tự hữu không phải là hư vô luận như các học giả phi Phật giáo tưởng ; vì sự từ chối bản ngã này vẫn luôn luôn là những khẩu quyết của các nhà thần bí Thiên Chúa giáo. Khi Thánh St Bernard, dẫn chứng Isaiah X,15 : “Cái rìu há lại khoe mình cũng người cầm rìu ư ? Cái cửa há lại đẩy nghịch cùng kẻ cầm cửa ư ? Thế cũng như cái roi vận động kẻ gior roi, cái gậy nâng đỡ cánh tay cầm gậy !” ; ngài kết luận : “Sự thực, điều có thể làm vinh danh Chúa vốn đến từ

Chúa” ; chúng ta há không thể rút ra một kết luận khác rằng : “Thượng đế trong tất cả và tất cả, không có bản ngã” ? hay “ở nơi ngài mà chúng sinh tồn, vận động và hiện thể, và do đó mọi hiện hữu tương quan đều như là *không* (sūnya) và *vô sinh* (anutpanna)” ? Nói theo luận lý, khi khai triển đề tài này, các nhà Phật học rất bộc trực, triệt để và quả quyết.

Tác giả *Theologia Germanica* nói : “Chúng ta phải hiểu nó như Thượng đế nói : “Ai muốn ở ngoài ta hay không theo ý ta, kẻ đó muốn chống lại ta ; bởi vì ý của ta là không được có ý khác ta, không có ý nào ngoài ý ta. Cũng vậy, ngoài ta không có bản thể, không có sinh tồn, không có cái này, không có cái kia ; cũng không có ý chí nào ở ngoài ta, và không “do ta”.

Diễn dịch đoạn trên ra ngôn ngữ của tâm lý học Phật giáo, thì đây là : “không nơi nào ta là cái gì vì một ai, vì không nơi nào có cái gì của một ai vì ta”. Hoặc giả, *Thanh tịnh đạo luận* (Visuddhi Magga) (Ch.XVI).

Chỉ có sự khổ, không có người thọ khổ ;
 Không có tác giả, duy chỉ có tác nghiệp
 Có Niết bàn, nhưng không có người tìm Niết bàn
 Có Thánh Đạo, nhưng không có hành giả.

Chúng ta phải nhớ rằng thuyết Vô ngã của Phật không phải là hậu quả của phân tích tâm lý mà là một phát biểu của trực giác tôn giáo trong đó không có suy lý nào được dùng đến. Bằng tri kiến trực tiếp, kinh nghiệm của đạo Phật khám phá ra rằng khi trái tim của người ta đã rửa sạch những ô nhiễm của những tham dục do ngã ái, ở đây không còn để lại một tàn tích nào đáng gọi là tự ngã. Chính nền triết học của đạo Phật tạo ra lý thuyết này, nhưng chính kinh nghiệm của đạo Phật cung cấp cho nó các sự kiện. Chúng ta phải luôn luôn ghi nhớ chân lý này, rằng tôn giáo trước hết

bắt đầu với kinh nghiệm và sau đó mới triết lý và do đó, phê bình triết học phải dựa trên những sự kiện chứ không dựa trên triết lý như đã được quy định.

Thuyết Tánh Không (sūnyatā) cũng là một phát biểu về trực giác tôn giáo, nó không phải là một công thức trừu tượng về ý tưởng không hư. Nếu là không hư, nó không bao giờ có thể là một khái niệm căn bản của tất cả các tông phái Đại thừa Phật giáo, và có một ảnh hưởng khích lệ lớn lao đối với đạo tâm của các môn đệ của nó. Chủ đề này đã được trình bày khá đầy đủ trong quyển Khảo Cứu kinh Lăng già của tôi và tôi sẽ không lặp lại ở đây, mà chỉ nói rằng Tánh Không, thường được dịch là không hư, mà theo văn nghĩa, không nên giải thích bằng những từ ngữ của tri thức tương đối và phân tích luận lý ; nhưng nó là sự diễn tả cái trực kiến nhìn thẳng vào bản chất của hiện hữu. Bất cứ nền triết lý nào quy tụ quanh đây đều là thêm thắt về sau và là tác phẩm của các học giả Phật giáo.

IV

THỤ ĐỘNG VÀ KHAM NHÃN
HAY KHIÊM TỐN

Nếu, một đằng, đời sống của thụ động tính hướng đến chủ nghĩa tự do, thì đằng khác nó chứng tỏ là quá xa vời với những quan hệ nhân sinh. Tuy nhiên, có một vài đức lý thực tiễn phát xuất từ kinh nghiệm của thụ động tính, hay nói ngược lại, ở đâu có những đức lý này, ở đó chúng đều do kinh nghiệm mà có. Chúng là đặc chất cao của đời sống tôn giáo tùy theo nền thần học của nó, dù là Phật tử hay Kitô hữu.

Trong đạo Phật, những đức lý được thể hiện như thế thông thường được ghi có sáu, gọi là *sáu Ba la mật* (Pàramitā): *bố thí* (Dāna), *trì giới* (sīla), *nhẫn nhục* (ksanti), *tinh tấn* (vīrya), *thiền định* (dhyāna), và *trí tuệ* (prajñā). *Thiền định* (dhyāna) và *trí tuệ* (prajñā) có thể không quan hệ trực tiếp nào đối với tính thụ động, và ở đây chúng ta sẽ không nói nhiều đến. Bốn Ba la mật còn lại đều quan trọng và chúng ta có thể nói rằng đời sống Đại thừa được đúc kết trong chúng. Nhưng, trong bốn Ba la mật này, Ba la mật thứ nhất, là sự thực hành về nhân ái, trong đạo Phật nó còn bao gồm cả việc thí xả mệnh sống của mình cho chính nghĩa; và Ba la mật thứ hai tuân thủ những giới điều có thể không gây chú ý của chúng ta ở đây. Bởi vì tôi muốn đưa ra nhận định riêng biệt về một hoặc hai điển hình cổ điển của Ksanti (nhẫn nhục) và Vīrya (tinh tiến); tôi cho là cả hai đều có quan hệ mật thiết đối với đời sống thụ động tính và triết học về Tánh Không. Chúng ta có thể nghĩ rằng Ksanti (nhẫn

nhục) có thể không liên hệ gì với thụ động tính, nhưng còn Virya (tinh tấn) thì sao ? Nó há không có vẻ là một đặc tính đối lập của sự chịu đựng khổ não ? Làm sao có thể coi tinh tấn như là thành quả của thụ động và không hư trong tôn giáo ?

Đây là điểm hệ trọng trong đời sống của Phật giáo Đại thừa và trong giáo lý của *kinh Bát nhã Ba la mật*. Vì theo kinh điển *Bát nhã* vốn là sinh mệnh sống thực của Bồ tát, một kho tàng bất tuyệt của năng lực tinh tiến mà có được là do bởi bản tánh không hư của vạn pháp ; nếu sau lưng cuộc sinh tồn của chúng ta mà có sự thế cố định, chúng ta không thể thúc đẩy năng lực tinh tiến như được bộc lộ nơi Bồ tát Sadaprarudita (Thường Đề Bồ tát). Và, do năng lực tinh tiến này, kham nhẫn hay khiêm tốn mới có thể có. Kham nhẫn hay thực hành Ksanti không có nghĩa chỉ khuất phục trước mọi đau khổ do những căn nguyên ngoại tại mang đến cho mình, nhưng nó có nghĩa là thực hiện đức tinh tiến trong sự sống thực của Tánh Không mà tất cả các kinh điển Đại thừa coi như là sinh mệnh của một vị Bồ tát (Bodhisattvacarya) *Kinh Kim Cang* nói :

“Này Tu Bồ Đề (Subhuti), vào thời Ca Lị vương (Kaliraja), khi xương thịt ta bị ông cắt chặt, ta không có ý tưởng về ta về người hay về chúng sinh ; ta cũng không có ý tưởng về cái không ý tưởng. Tại sao ? Bởi vì, này Tu Bồ Đề nếu thời bấy giờ ta thấy có ta, người hay chúng sinh thì ta đã có tâm sân hận. Tại sao ? Bởi vì, này Tu Bồ Đề, ta nhớ lại năm trăm đời sống quá khứ khi ta là nhữn nhục tiên nhân (Risi Ksantivadi), vào thời bấy giờ ta cũng không thấy có ta, người, chúng sinh, hay sinh vật...” (1)

Như thế, chúng ta có thể thấy rằng nếu không có một

(1) S.B.E, XL/X., pp.127-8.

hàm ngụ triết lý của Tánh Không sẽ thật sự không có kham nhẫn hay thụ động tĩnh trong đời sống của Phật giáo Đại thừa, đời sống này được chi trì bởi tinh tiến, không hề mệt mỏi trong việc tìm kiếm lẽ thiện tối cao, Sunyata, Virya và Ksanti không thể rời nhau. Câu chuyện về Bồ Tát Thường Đề cho thấy rõ rệt khía cạnh này. Câu chuyện được kể như sau : (1)

SỰ TÍCH THƯỜNG ĐỀ BỒ TÁT (Sadàparudita)

Phật bảo Tu Bồ Đề (Subhùti) : nếu ông quả thực muốn cầu Bát nhã Ba la mật, hãy như Thường Đề Bồ Tát, nay đang ở tại Lô Ím Uy Vương Phật (Bhíśma-garjita-nirghosvara) thực hành đạo Bồ Tát.

Khi Thường Đề Bồ Tát chuyên cần mong chứng đắc Bát nhã Ba la mật, nghe giữa hư không có tiếng nói bảo rằng : “Nếu từ đây đi về hướng Đông ông sẽ được nghe Bát nhã Ba la mật. Trong lúc đi đến đó, đừng nghĩ mệt mỏi, ngủ nghỉ, ăn uống, ngày đêm, lạnh nóng ; hãy chớ bận tâm đến những việc ấy, chớ tư duy về những việc ấy, hãy dứt bỏ tâm siểm khúc ; đừng đặt cao mình mà hạ thấp người ; hãy xa lìa ý tưởng về chúng sinh ; hãy xa lìa hết thấy lợi dưỡng, danh dự ; hãy xa lìa hết năm triền cái, xa lìa lòng ganh ghét ; chớ phân biệt pháp trong pháp ngoài, đâu chủ, đâu khách, v.v... ; trên đường đi, đừng quay nhìn bên trái, bên phải ; chớ nghĩ đến trước, sau, trên, dưới ; chớ *động sắc* (rūpa), *thọ* (vedara), *tướng* (samjña) *hành* (samskàra) và *thức* (vijñāna). Tại sao ? Bởi vì, nếu động sắc, thọ, tướng, hành thức thì không đi vào Phật pháp mà đi vào sinh tử, không thể chứng đắc Bát nhã Ba la mật”.

(1) Asihahasrika-prajnaparamita-Sutra. Ch-Sadaprarudita.

Khi Thường Đề Bồ Tát nghe tiếng nói giữa hư không này, liền bảo : “Chính vậy ; tôi sẽ đi trên con đường được chỉ dạy. Bởi, tôi sẽ vì hết thấy chúng sanh mà làm ánh sáng, nên tích tập hết thấy Phật pháp”. Tiếng nói lạ lùng giữa hư không lại khuyên bảo Bồ tát thêm về thế giới quan của Đại thừa, xác tín tuyệt đối là được đặt nơi pháp sư của Bát nhã Ba la mật ; những xí đồ của Ma vương thường xuất hiện trong nhiều hình thức đối với một người cầu đạo ráo riết ; v.v...

Bấy giờ, Thường Đề theo chỉ dẫn, khởi sự cuộc hành trình về hướng Đông ; đi chẳng bao lâu, bèn nghĩ : “Tại sao ta không hỏi tiếng nói ấy là ta phải đi về hướng Đông bao xa, và phải nghe ai giảng về Bát nhã Ba la mật ?” Nghĩ như vậy tức thì đứng lại không đi được, buồn bã khóc lóc và tự trách. Nhưng Thường Đề quyết định dừng lại nơi đây, bất kể bao lâu, kỳ cho đến khi nghe được tiếng nói giữa trời nữa. Thường Đề thấy mình như kẻ mất đi đứa con độc nhất, không còn nghĩ gì khác ngoài ý muốn biết mình phải làm gì nữa ; và kìa ! Một hình tượng giống đức Như Lai hiện tiền và bảo :

“Lành thay, Thường Đề ! Hết thấy chư Phật trong quá khứ khi đang hành đạo cầu Bát nhã Ba la mật cũng như ông ngày nay. Hãy đi về hướng Đông cách đây 500 do tuần, rồi ông sẽ gặp một thành phố tên là Chúng Hương (Gandhavati), được cấu tạo bằng bảy báu và được trang nghiêm lộng lẫy. Trong thành này có một khoảng đất cao rộng trên đó có một cung điện tráng lệ của Pháp Thượng Bồ tát (Dharmodgata). Chúng hội lớn gồm chư thiên và loài người tập hợp nơi đây, muốn nghe Pháp Thượng Bồ tát giảng thuyết Bát nhã Ba la mật.

Này Thượng Đề, Pháp Thượng Bồ tát là vị thiện tri thức của ông và nhờ Pháp Thượng. Ông sẽ thấu hiểu Bát nhã Ba

la mặt. Vậy, hãy tiếp tục hành trình về hướng Đông cho đến khi đến thành này. Hãy chuyên cần như bị trúng tên độc, không còn nghĩ gì khác hơn là rút nó ra khỏi da thịt càng sớm càng tốt ; chờ dừng lại cho đến khi đối diện với thiện tri thức của ông là Pháp Thượng Bồ tát”.

Khi Thường Đề vừa nghe tiếng nói ấy liền thâm nhập Tam muội, nhờ đó thấu suốt rõ ràng các điều kiện tâm linh của hết thảy Chư Phật. Rồi khi ra khỏi Tam muội, tất cả Chư Phật hiện tiền bỗng nhiên biến mất. Tức thì sinh lòng phiền muộn, lại hỏi nữa : “Chư Phật này từ đâu đến ? Các ngài đã đi đâu ?” Thường Đề buồn bã nhưng cùng lúc càng quyết định kỳ cho gặp được Pháp Thượng.

Nhưng Thường Đề phải nghĩ đến những phẩm vật cúng dường (1) vị thiện tri thức của mình. Thường Đề nghèo khổ, chẳng biết làm sao có những phẩm vật cần yếu. Dù vậy, vẫn không nản chí, bèn quyết định bán mình ; nghĩ rằng : “Ta đã trải qua nhiều đời, từng bị nhân duyên tham ái chi phối, chưa hề lãnh những điều phước thiện và thanh tịnh để cứu vớt mình ra khỏi những thống khổ của địa ngục”.

(1) Các Phật tử cúng dường đối tượng sùng kính của họ để cầu tăng trưởng bồ đề tâm ; họ xả bỏ hết những gì được coi là sở thuộc của mình. Do đó, cúng dường không phải để cho người nhận hoan hỷ, bởi vì chư Phật đâu có dùng đến những kho tàng vật chất, những nhạc cụ, hay những thiên nữ ! Hiện mình là vì sự lợi ích của chính mình. Nếu cúng dường bằng tâm địa xả hỷ, Phật thọ nạp. Truyện kể về một thiện sư nổi tiếng trụ trì ở Engakuji (Viên giác tự), Kamakura, khoảng đầu thời Tokurgawa, cho thấy bản chất *cúng thí* trong đạo Phật. Khi chùa của sư cần được trùng tu, một phú thương, vốn là một kẻ hám mộ sư, cúng cho sư một số tiền rất lớn. Sư nhận một cách lãnh đạm, để sang một bên, không nói một lời cảm ơn. Thương gia bất mãn, giải thích rằng tặng phẩm này là một phần lớn trong số vốn của mình, rất đáng có một lời cảm ơn chứ ! Thiện sư từ tốn nói : “Tại sao tôi phải cảm ơn ông đối với phước đức mà ông đang đưa nhóm cho chính ông ?” Cúng dường như thế chính là để xả bỏ tính vị kỷ.

Khi đến một thành phố lớn, Thường Đề đi tới chợ và rao lớn rằng ai muốn mua mạng mình. Ma vương nghe tiếng rao tức thì dẫn dân cư của thành phố bỏ tránh ; vì Ma vương sợ Thường Đề đạt được chủ đích và sau này dẫn mọi người chùng đắc Bát nhã Ba la mật. Nhưng bấy giờ có người con gái của một vị trưởng giả giàu có mà Ma vương không thể làm ẩn hình được.

Bấy giờ, Thường Đề khóc lóc thảm thiết vì không ai đáp ứng : “Tội chúng của ta nặng thay ! Ngay cả lúc ta sẵn sàng hiến mình cho sự giác ngộ vô thượng cũng không có ai đến giúp !” Nhưng trời Thích Đề Hoàn Thân (sakradevendra), chúa tể của chư thiên, khi nghe được, liền quyết ý thử thách tấm lòng thành khẩn của kẻ cầu đạo này. Trời hóa hình làm một vị Bà la môn và hiện ra trước Thường Đề để xem vì sao lại kêu gào khóc lóc ; người Bà la môn nói : “Tôi không cần mạng của ông nhưng tôi sắp cử hành cuộc tế lễ, tôi muốn có một trái tim người, máu người và tủy người. Ông có chịu cho tôi không ?” Thường Đề vui mừng quá mức vì dịp may kiếm được phẩm vật cúng dường thiện tri thức của mình, và như vậy có thể nghe được giảng thuyết về Bát nhã Ba la mật. Thường Đề tức thì bằng lòng cho mọi thứ mà Bà la môn cần dùng với bất cứ giá nào, không chú ý xem được bao nhiêu.

Người Bà la môn rút ra một con dao bén, đâm vào cánh tay phải của Thường Đề, và lấy đủ lượng máu cần dùng cho mục đích của mình. Lúc sắp cắt cánh tay phải của nạn nhân khốn khổ này để lấy tủy thì con gái của trưởng giả đang đứng trên lầu của cô nhìn thấy, tức thì cô bước xuống và xen vào : “Thưa ông, sao lại làm thế ?” Thường Đề giải thích. Cô gái bị khích động bởi những động lực xá kỷ đó, bèn hứa sẽ kiếm cho mọi phẩm vật cần thiết để tái kiến Pháp Thượng.

Bấy giờ, vị Bà la môn phục hồi nguyên hình, bảo Thường

Đề : “Lành thay, lành thay, thiện nam tử ! Giờ đây, tôi tin lòng hy sinh vì Chánh Pháp. Hết thấy chư Phật trong quá khứ cũng đã hy sinh như ông khi các ngài còn tìm cầu Bát nhã Ba la mật. Tôi chỉ muốn biết lòng nhiệt thành của ông mà thôi. Tôi có thể đền bù ông bằng cách nào đây ?”

Thường Đề nói : “Cho tôi sự giác ngộ vô thường”.

Vị Trời bày tỏ là mình không thể tặng cho tặng phẩm này nên Thường Đề mong cho thân thể mình bình phục. Lời yêu cầu được thỏa mãn tức khắc và sakradevendra biến mất. Rồi thì, cô gái của trưởng giả dẫn Thường Đề về nhà và giới thiệu với cha mẹ cô. Họ cũng rất xúc động và lại còn cho phép con gái của mình cùng đi với Thường Đề. Mọi thứ phẩm vật giàu sang được sửa soạn và có 500 thị nữ đi theo. Họ đi thẳng về hướng Đông đến thành Chúng Hương (Gandhavati). Cuối cùng, họ đến được thành này và thấy Bồ tát Pháp Thượng đang giảng pháp. Như chúng hội cầu Pháp thân cận Pháp Thượng, Thiên Đế thích cũng lại thân cận họ. Vị trời này hiện các thần thông trên một hộp báu. Hộp báu ấy được nói là chứa đựng Bát nhã ba la mật, nhưng không ai được phép mở ra, vì chính Bồ tát Pháp Thượng đã bảy lần phong ấn. Bao nhiêu phẩm vật đều cúng dường hộp báu.

Tại cung điện của Pháp Thượng : Thường Đề, con gái của Trưởng giả và 500 thị nữ đều cung kính đối với Bồ tát ; đủ thứ hoa, hương anh lạc, phan cái, y phục, kim ngân, châu báu, và các vật khác đều đem cúng dường, có cả âm nhạc. Thường Đề thưa bẩm về sứ mệnh của mình và những nhân duyên gặp gỡ trên đường đi đến Chúng Hương ; rồi bày tỏ lòng mong cầu muốn biết hết thấy chư Phật từ đâu hiện ra trước mình và sau đó các ngài biến mất đi về đâu, vì Thường Đề muốn luôn luôn thấy các ngài hiện tiền. Bồ tát Pháp Thượng đáp :

“Chư Phật không từ đâu đến và không đi về đâu. Tại sao ? Bởi vì vạn pháp đều như như bất động ; và như như ấy chính là Như Lai. Như Lai không đi, không đến, không sinh, không diệt; thật tế là không đi, không đến, *thật tế* tức *Như Lai*. Tánh Không không đi, không đến, Tánh không tức Như Lai. Như *như như* (yathavatta), cũng vậy : *đoạn* (viragata), *diệt* (nirodha) và *hư không* không đi, không đến (...); tức Như Lai. Nay thiện nam tử ngoài các pháp này, không có Như Lai. Cũng như hết thấy các pháp đều như như, cũng vậy Như Lai tức *như như* ; hết thấy đều *nhất như* vốn không hai, không ba, vượt ngoài toán số và vô sở hữu.

“Cũng như khoảng vào cuối mùa xuân, trời nắng ấm, trên những cánh đồng hiện ra huyền cảnh, người nghe thấy như có một dòng nước. Nay thiện nam tử, ông nghĩ hiện cảnh này từ đâu đến ? Từ biển Đông hay từ biển Tây ? từ biển Nam hay từ biển Bắc ?

Thường Đề đáp : “Trong huyền cảnh không có nước thật, dao lại có thể bảo đâu đến và đi đâu ? Người ngu cho đấy là nước, kỳ thật không có gì cả”.

Pháp Thượng nói tiếp :

“Như Lai cũng như vậy. Nếu có người than đắm thân, sắc và âm thanh của Như Lai và bắt đầu nghĩ ngai từ đâu đến và đi về đâu kẻ ấy là một kẻ ngu si vô trí tưởng có nước thật trong một huyền cảnh. Tại sao ? Bởi vì không thể do sắc thân mà thấy có chư Phật ; chư Phật là Pháp thân mà Thật tướng của các pháp thì không đến không đi.

“Nay thiện nam tử, lại cũng như huyền sư huyền hóa những sắc tượng : những linh voi, linh ngựa, linh xe, linh bộ; chúng không đâu đến, không đi đâu. Lại cũng như người nằm mộng thấy có Như Lai, từ, một, hai, mười, hai mươi, năm mươi, một trăm, nghìn đến trên trăm vị, đến lúc tỉnh

dậy dù một vị cũng không thấy.

“Tất cả các Pháp đều như mộng, hư vọng. Nhưng vì phàm ngu không nhận biết, nên sinh tham đắm những sắc thân, danh tự, ngôn ngữ, chương cú ; những kẻ ấy tưởng rằng các Đức Phật có đến, có đi, không biết thật tướng của các Pháp, của chư Phật. Những kẻ như thế sẽ luân hồi trong sáu nẻo, xa lìa Bát nhã Ba la mật, xa lìa hết thấy Phật pháp. Chỉ những ai thấu hiểu Thật tướng của Pháp tánh mới không phân biệt Như Lai từ đâu đến và đi về đâu. Những người ấy hành Bát nhã Ba la mật, đạt vô thượng chánh giác, là đệ tử Phật chân thật, đáng được mọi người cung kính, chính là ruộng phước của thế gian.

“Nay thiện nam tử, cũng như kho tàng trong biển cả, không từ Đông đến, không từ Tây, từ Nam hay từ Bắc đến ; cũng không từ trên hay từ dưới đến ; mà sinh ra trong biển cả do phước nghiệp của chúng sinh. Kho tàng ấy không phải không nhân duyên, nhưng khi biến mất, không đi về Đông, về Tây hay về bất cứ đâu. Các duyên hiệp thì có, các duyên dứt thì không.

“Nay thiện Nam tử, thân Như Lai cũng vậy, vốn không có định pháp, không từ định hướng nào đến cũng không lìa nhân duyên mà có, vì là do *bán hành báo sanh* (Pūrvakarmavināka).

“Nay thiện nam tử, cũng như tiếng nhạc của đàn không hầu, có do sự hòa hiệp của gỗ, của da, dây và tay người gảy vào. Tiếng nhạc không có từ một cái nào khi chúng riêng rẽ. Quả thực, do sự hòa hợp mà phát sinh tiếng nhạc. Cũng vậy, Như Lai do vô số phước nghiệp quá khứ mà thành tựu, không do một nhân duyên, một phước đức mà sinh ; cũng không phải vô nhân, vô duyên mà có. Do các duyên hiệp mà có, nhưng không từ đâu đến. Các duyên tan thì mất ; nhưng

không đi về đâu. Vì vậy, kẻ trí không nói ngài xuất hiện, ngài biến mất. Quả vậy, tất cả các Pháp cũng như Như Lai, không sinh, không diệt, không đến, không đi. Đây là con đường đi đến Vô thượng Chánh giác và chứng đắc Bát nhã Ba la mật”.

Khi bài Pháp này được thuyết xong cả ba nghìn thế giới chấn động mãnh liệt, cả cung điện của chư thiên và Ma vương cũng chấn động. Hết thấy cây cỏ trong ba nghìn thế giới tức thì trở hoa, và trời Thiên Đế Thích cùng với bốn vị Hộ thế Thiên vương rưới mưa hoa lên Bồ tát Pháp Thượng. Hiện cảnh lạ này được giải thích là do Bồ tát Pháp Thượng giảng thuyết về chỗ đến và chỗ đi của Như Lai, đã mở ra Pháp nhân khiến vô số hi hữu chúng sinh thành tựu vô thượng chánh giác.

Bồ tát Thường Đề vô cùng hoan hỉ, vì bấy giờ, hơn bao giờ hết, đã xác lập tin tâm nơi Bát nhã Ba la mật và được quyết định thành Phật. Lại thêm vô số phẩm vật cúng dường Pháp Thượng ; Pháp Thượng nhận tất cả để thành tựu những phước nghiệp của Thường Đề, rồi trả lại Thường Đề. Rồi thì, Pháp Thượng lui vào cung điện không trở ra nữa, trải qua bảy năm ; vì ngài thường thâm nhập Tam muội trong khoảng thời gian này. Nhưng Thường Đề quyết định chờ đợi, chẳng kể bao lâu, gần cung điện của Pháp Thượng, vì muốn được nghe giảng thêm nữa về Bát nhã Ba la mật và các phương tiện của Bát nhã (Upāyakaśālyā). Ngài phụng thờ vị Thiện tri thức của mình luôn luôn, chẳng bao giờ ngủ, nghỉ, không nếm thức ngon ngọt, không hề đắm mình vào dục lạc, lo lắng chờ đợi Pháp Thượng ra khỏi Tam muội.

Cuối cùng, Pháp Thượng từ Tam muội dậy. Pháp Thượng dọn chỗ ngồi cho Thiện tri thức giảng pháp bằng cách rưới máu của mình, vì người lại bị Ma vương cản trở không cho kiếm được nước. Nhưng trời Thiên Đế Thích tức thì hiện

đến nữa, cung cấp tất cả những trang nghiêm và cúng dường. Rồi Pháp Thượng lại giảng thêm về Nhất tướng của hết thảy các Pháp ; và do các Pháp Nhất tướng, nên Bát nhã Ba la mật cũng Nhất tướng trong đó không sinh, không diệt, vượt khỏi mọi biện luận.

Nhờ nghe giảng thuyết thâm sâu về bản tính siêu việt của Bát nhã Ba la mật, Thường Đề chứng được 6.000.000 Tam muội, và được hiện tiền Chư Phật nhiều như số cát sông Hằng, với đại chúng Tỳ Khưu vây quanh, diễn thuyết Bát nhã Ba la mật. Sau đó, trí tuệ và đa văn của Thường Đề siêu quá khả năng tư nghì của phàm phu, như một biển cả mênh mông vô tận, dù ở đâu cũng không hề rời chư Phật.

V

CẦU NGUYỆN VÀ NIỆM PHẬT

Để đánh thức tình cảm tôn giáo về tinh thụ động, phương pháp của Thiên Chúa giáo là cầu nguyện. “Khi người cầu nguyện, hãy bước vào phòng riêng, đóng cửa lại, rồi cầu nguyện Cha người, ở nơi kín nhiệm đó ; và Cha người là đáng thấy trong chỗ kín nhiệm, sẽ thưởng cho người”. (1) Đây là điển hình được chứng tỏ bởi Giáo chủ Thiên Chúa giáo về cách thức dẫn đến trạng thái ý thức tôn giáo trong đó “ý ngài” ngự trị chứ không phải “ý tôi”. Và tác giả của *Imitation of Christ* chỉ nói theo điều đó, nên nói : “Nếu người mong cầu điều kiện chân thật của tâm hồn hãy bước vào phòng tối của mình và khép lại những ồn ào của thế giới, như sách có viết : “Trên giường mình hãy suy gẫm trong lòng và làm thinh”. Trên giường mình người sẽ thấy, người phải mất cái gì ở bên ngoài”. (Sách I, ch. XX, 5).

Rút lui vào trong cô liêu và hết lòng cầu nguyện nếu là một Kitô hữu, và tư duy nếu là một Phật tử ; đây là một trong những điều kiện thiết yếu đối với mọi tâm hồn giáo, hầu hội kiến thực tại cứu cánh mà y luôn luôn tìm cách gặp gỡ.

Dưới đây là sự tích của ba nhà tu rút ra từ dẫn nhập của H. L. Hubbad trong *Amending of life* của Rolle, trong đó mỗi vị “tìm cách thực hiện thiên chức của mình trong một

(1) Ma-thi-ơ, 6, 6 và tiếp.

chiếu hướng khác nhau. Một vị chọn lối hòa giải mỗi người; vị kế tham viếng kẻ bệnh, và vị thứ ba ẩn cư tịch tịch trong sa mạc. Hai vị đầu khi thấy không thể làm tròn nhưng bốn phận tự chọn của mình, liền đi kể lại cho vị thứ ba. Vị này đề nghị mỗi người nên chế đầy nước vào một cái bình rồi đổ vào chậu. Rồi ông bảo họ hãy nhìn thẳng vào chậu và nói cho ông biết họ thấy gì. Họ trả lời rằng không thấy gì hết. Sau khi nước lắng, ông bảo họ nhìn nữa. Bấy giờ họ nói là mặt mình soi rõ trong nước. Nhà tu kín bảo : “Các ngài và tôi cũng vậy ; các ngài sống giữa thế gian thì không thể thấy gì hết vì những hoạt động của loài người. Còn tôi sống một mình giữa thanh bình và tịch tĩnh nên có thể thấy cả Chúa và loài người”.

Hiển nhiên, Chúa không lộ diện trong một phần nước dao động. Nói theo thuật ngữ Phật giáo, bao lâu tự lực còn cố tự thể hiện, bấy giờ vẫn không có chỗ nào trong linh hồn người để tha lực của Thượng đế dựa vào, dù vậy khái niệm này cũng có thể được giải thích trên phương diện trí năng. Một nhà văn Thiên Chúa, Cha Tissot viết trong *Interior life* của mình rằng : “Chính Chúa muốn ngay sự sống của sự sống tôi, linh hồn của linh hồn tôi, tất cả tính mệnh của tôi, ngài muốn vinh danh mình trong tôi và vinh quang tôi trong ngài” (1). Để thể hiện cụ thể tình trạng tâm linh này, tâm “tôi” phải như một đài gương được chùi sáng, không vương một vết bụi dơ. Thượng đế phản chiếu trong đó và rồi tôi nhìn ngài “mặt đối mặt”.

Đối với việc đào luyện tâm linh, sao cho khả dĩ kinh nghiệm thụ động tính trong giao hợp với Thượng đế, những người Thiên Chúa giáo hình như có một nền văn học đầy đủ hơn Tin Lành. Lẽ đương nhiên, khi thấy Tin Lành chú trọng

(1) Trích từ *The Life of Prayer* bởi W. A. Brown, tr. 157.

đức tin trong kế hoạch cứu rỗi bằng mọi hình thức đào luyện tâm hồn khác, Thiên Chúa giáo mới hướng đến chủ nghĩa hình thức và nghi lễ, nhưng những “thực tập tâm linh” của họ trên phương diện tâm lý hoàn toàn là một phương tiện hữu hiệu dẫn tới trạng thái mà họ nỗ lực để thành đạt, khi nào giáo thuyết của họ không gây ra những bế tắc của trí năng. Những kinh nghiệm thần bí mà họ coi là những tặng phẩm đặc biệt của Thượng đế, hiển nhiên đòi hỏi một vài bước tiến tiến quyết đối với một vài tín đồ dưới nhiều ý nghĩa khác nhau, như “dọn mình”, “rửa tội”, “cẩn trọng”, “tư duy” hay “chiêm ngưỡng”.

Trong Phật giáo, Chân tông, cũng như Tin Lành giáo, chú trọng đức tin và do đó các môn đệ của nó không có phương pháp tâm lý đặc biệt nào để lấy đó mà tăng cường thế lực chủ quan của đức tin, ngoại trừ việc dự những buổi giảng đạo của giảng sư mà hỏi han những điểm thắc mắc. Tuy nhiên, sự thực là trong Chân tông, nhấn mạnh trên tha lực hay nhấn mạnh một cách tích cực nhất hơn bất cứ tông phái Phật giáo nào khác. Trong giáo thuyết của nó, Chân tông bảo chúng ta đừng đặt ra điều gì có mùi vị “tự mình” mà chỉ nên nghe theo tổ sư, tức là nghe theo thông điệp của người được truyền xuống từ đức Thích Ca, ngài vốn là người đầu tiên trong lịch sử đã mang ban nguyện của Phật A-di-đà đến cho chúng ta. Chân tông thực sự là một tôn giáo lấy thụ động tính làm cốt yếu.

Thế nhưng, Tịnh độ tông, mà Chân tông vốn là một phái của nó, có một lẽ lỗi chuẩn bị tâm trí cho kinh nghiệm tối hậu về điều mà đạo Phật gọi là *An tâm*. Đây là pháp môn Niệm Phật. Đọc “Nam mô A-di-đà Phật” theo dịch âm chứ không theo nguyên âm Sanscrit hay dịch nghĩa. Truyền thuyết nói, một số tín đồ nhiệt thành nhất đã niệm câu này một ngày hơn mười vạn ; Đàm Loan (476-542), Pháp Nhiên

(1132-1212) v.v... chẳng hạn.

Đĩ nhiên, đối tượng chủ ý phải được bao trùm trong ân đức của Phật A-di-đà bằng cách lập lại mãi danh hiệu của ngài, nhưng trên phương diện tâm lý thì cốt chuẩn bị tâm trí sao cho tất cả những hoạt động bề mặt của ý thức ngừng lại và đánh thức một năng lực lớn hơn ngà thường nghiệm từ những dòng suối vô thức. Trên phương diện thần học hay siêu hình học nó có thể chỉ cho nhiều sự thể nhưng trên quan điểm tâm lý học, niệm Phật giống như một thứ cầu nguyện nào đó (1), một nỗ lực nhắm làm trào vọt một đời sống mới để cho tâm trí được coi như là đã đến chung cục. Niệm Phật như thế có nghĩa là tận dụng năng lực của một tâm trí hữu hạn mà khi dồn đến ngõ cụt này nó gieo mình xuống chân của sự thể hoàn toàn xa lạ, ngoại trừ chỉ biết nó là một thực tại vô hạn.

(1) Theo tác giả của *Des Grâces d'Oraison*, cầu nguyện được chia thành hai loại, bình thường và dị thường hay thần bí. Cầu nguyện bình thường có thể được gọi là tự nhiên, ngược với thần bí vốn là siêu nhiên ; bởi vì các nhà Thần học Cơ đốc để dành chữ "thần bí" cho điều mà họ gọi là trạng thái siêu nhiên của cầu nguyện, vốn không cách gì thể hiện được bằng ý chí loài người độc nhất. Trên phương diện tâm lý học, chắc chắn "siêu nhiên" là dòng liên tục sau "tự nhiên", nhưng trên quan điểm thần học, dĩ nhiên các nhà Cơ đốc dành cho "siêu nhiên" một vị trí đặc biệt. Cầu nguyện bình thường được coi là có bốn cấp : 1. Đọc kinh cầu nguyện ; 2. Tư duy, gồm một chuỗi phản tỉnh và lý luận phản minh ; 3. Cầu nguyện bằng xúc cảm rõ rệt ; 4. Cầu nguyện thuần túy, trực giác thay cho suy luận, xúc cảm hơi biến đổi và ít diễn thành lời. Niệm Phật, nếu dùng thuật ngữ Cơ đốc, đôi khi là cầu nguyện bằng lời, đôi khi là cầu nguyện thuần túy, và đôi khi còn là cầu nguyện thần bí, bấy giờ hành giả được bao bọc trong bản nguyện của Phật Di Đà. Đặc tính niệm Phật thay đổi tùy theo cá tính hành giả, và theo thái độ tâm lý của y vào lúc thực hành.

TỰ TẬP TỌA THIỀN VÀ TÍNH KHAM NHẬN

Xét bên ngoài, Thiền tông không có dấu vết của thụ động tính. Nó quả quyết mình là chí nhánh “tự lực” của Phật giáo Đại thừa ở Đông phương, và thêm nữa nó mang tính chất trí năng, theo đó, hoàn toàn nhấn mạnh trên trực kiến chân lý. Đấy gần như là một thứ triết lý. Nhưng xét về tâm lý học, ý thức Thiền không thể khác với ý thức tôn giáo nói chung, nó hoạt động trong tâm trí thường nghiệm của chúng ta cũng y như đường lối của những kinh nghiệm lớn giáo khác. Dù chúng ta gán cho kinh nghiệm của nó những nội dung và những giải thích siêu hình, vẫn có một cảm giác thụ động tính nào đó ở trong nó. Muốn vượt khỏi lãnh vực của trí năng hữu hạn thì không nên dùng sức mạnh của chính trí năng, phải cần có cái khác hơn, vì chừng nào có cái siêu việt tâm trí nhưng hành vi của nó được lộ bằng tâm và trong tâm, bấy giờ tâm phải giữ vai trò của thụ động, không thể chọn lựa khác hơn.

Ý thức về tự lực cũng có thể nổi bật trong tâm trí của Thiền, nhưng điều này không thể chi phối nguyên tắc kinh nghiệm vốn nhờ đó, và chỉ nhờ đó, mà tâm trí được trang bị để thể hiện cái vượt ra ngoài chính nó. “Chủ động thụ động” hay “Thụ động chủ động”, chọn chữ này hay chữ kia, việc đó tùy thuộc tâm lý cá biệt hơn là tùy thuộc chính sự kiện, vì sự kiện luôn luôn hướng đến những giải thích bất nhất. Để hiểu rõ lập trường của Thiền tông về thể tài này, chúng ta phải biết về sự thực tập Thiền định (Dhyana), được gọi là Tọa Thiền (Zazen) (1). Thiền ở đây không nhất quyết là

(1) Dhyana thường được dịch là tư duy, nhưng kỳ thực là việc tập trung tư tưởng trong đó không coi tiến trình suy luận của tri thức, và tâm ý phải quét sạch mọi ý tưởng, ngoại trừ đề mục thiền định.

Dhyana của Ấn, dù chữ Thiền là tĩnh lược của chữ Tọa Thiền vốn là phiên âm từ Dhyana của Sanskrit ; tuy nhiên trong lối thực hành, tư thái thân thể như nhau. Những chỉ dẫn sau đây của một Thiền sư có thể cho thấy rõ mục đích mà Thiền đề ra : “Bồ tát khi học Bát nhã, phải khởi tâm đại bi, phát thệ nguyện lớn, tĩnh tấn tu tập chánh định (Samadhi), thệ quyết cứu độ hết thảy chúng sinh, không chỉ vì một mình mà riêng cầu giải thoát. Quảng bỏ các ngoại duyên, dừng lại các mối nghĩ ; thân và tâm nhất như, dù động hay tĩnh cũng không gián đoạn. Ăn uống phải vừa chừng, không nhiều quá hay ít quá ; ngủ nghỉ phải điều độ, không dài quá hay ngắn quá.

“Rồi khi muốn tụ tập thiền định, hãy ẩn mình nơi tĩnh thất, dọn một tâm bồ đoàn cho dày, khá cao, để ngồi. Hoặç ngồi toàn già, đặt chân phải lên đùi chân trái và kéo chân trái lên đùi chân phải ; có khi cũng có thể ngồi bán già, chỉ cần đặt chân trái lên đùi chân phải ; kế đó đặt tay phải trên bàn chân trái, lòng bàn tay ngửa ra và để bàn tay trái lên đó. Hai ngón cái giao nhau.

“Bấy giờ toàn thân dựng ngay ngắn ; xoay trái và xoay phải, hướng ra trước và ra sau vài lần ; sau đó ngồi thẳng mình. Đừng nghiêng quá về một phía, trái hay phải, trước hay sau ; xương sống dựng thẳng với đầu ; vai, lưng và sườn thấy đều vững vàng như ngọn tháp. Nhưng đừng nên ngồi quá thẳng cứng vì sẽ mau mệt. Điều chỉnh yếu là tay, vai, sống mũi và rốn phải thẳng hàng với nhau, lưỡi để lên ố gà, môi và răng khép chặt lại. Mắt hơi mở để tránh buồn ngủ.

“Nếu sự tu thiền tiến bộ, sẽ biết thêm nhiều về phép thực hành này. Các cao tăng xưa ngồi tập định thường mở mắt. Ngài Viên Thông thiền sư, dòng Vân môn, cũng đã quả trách lối ngồi nhắm mắt, và gọi các hành giả này là : “Hang quỳ trong Hắc sơn”. Điều này có ý chỉ rất sâu xa, chỉ những

ai biết qua mới hiểu thấu. Khi thể ngồi vững chắc và thở đều đặn, bấy giờ hành giả sẽ thấy mình thư thơi. Đừng nghĩ đến những ý tưởng thiện hay ác. Một niệm khởi lên tức có giác, thường có giác thì không hôn trầm. Cứ tu tập vững vàng như vậy, chẳng bao lâu sẽ mất hết những tư tưởng tán loạn và sẽ đạt đến chỗ nhất tâm. Đây là nghi thức tọa thiền.

“Thiền là pháp môn dẫn tới an lạc. Nhưng có nhiều người sinh bệnh là vì họ không biết rõ chỗ ách yếu để thực hành. Nếu thấu rõ những chỉ dẫn như được nêu trên, họ sẽ không luyện tập quá gấp rút, và sẽ đạt được trạng thái khinh an, mà tinh thần cũng sáng khoái làm cho tâm trí được sáng tỏ. Sự thông hiểu Chánh Pháp sẽ nuôi dưỡng tinh thần và khiến cho hưởng niềm hoan hỉ thanh tịnh của sự tịch tĩnh.

“Khi đã thành tựu nội chứng, sự tập thiền sẽ như rỗng đi xuống nước hay cạp ngủ trong rừng. Còn khi chưa có gì tự chứng, sự tập thiền sẽ như châm lửa trước gió, chẳng cần dụng công nhiều (mà vẫn được bùng sáng). Chỉ cần chờ chấp nhận dễ dàng về cái được xem như là tự chứng ngộ.

“Nhưng chỉ e rằng đạo cao thì ma thịnh, nó tạo ra muôn mối thuận hay nghịch. Vì vậy, hành giả phải có chính niệm hiện tiền, hết thảy sẽ không có gì làm ngưng trệ. Trong các kinh điển như kinh Lăng nghiêm (surangama. quyển VIII), luận Thiên thai chỉ quán và Tu chứng nghi của Khuê Phong đều có tường thuật về những ma sự. Những ai muốn đối trị các biến tượng quái phá nầy, phải nên hỏi kỹ minh sư.

“Khi hành giả muốn xuất định, hãy từ từ động thân, và thông thả rời khỏi chỗ ngồi ; đừng bao giờ đứng dậy thốc bạo. Sau khi xuất định hãy thường tạo các phương tiện để hộ trì định lực ; vì nhờ thế mà thành thực được định lực.

“Trong các môn tu học của đạo Phật, tập thiền là trước hết. Nếu tâm không an thiền, tĩnh lực hành giả sẽ không

biết làm sao để đương đầu với giờ phút nghiêm trọng có thể hiện đến. Muốn tìm hạt châu dưới nước, đừng làm cho nước chao động ; sóng nổi lên thì khó mà mò ra hạt châu. Hãy làm cho dòng nước thiên định lắng trong, hạt châu của tâm linh sẽ phát hiện. Vì vậy Kinh Viên Giác có nói : “Trí tuệ vô ngại và thanh tịnh do định mà có” ; và kinh Pháp Hoa : “Ở nơi vắng vẻ tu nhiếp tâm mình, an trụ bất động như núi Tu di”.

“Như vậy chúng ta biết rằng con đường chắc chắn sẽ siêu phàm, vượt thánh tất nhờ duyên của định. Và người xưa, ngồi mà đi, đứng mà chết, thấy đều do định lực. Một đời đôn đáo, còn sợ chậm, huống lại chần chờ thì lấy gì mà địch với nghiệp ? Người xưa nói : “Nếu không thành đạt sức mạnh của thiên định để đủ sức phá hủy cội chết, thì sẽ phải trở lại cội đời này với đôi mắt mù và với công trình dang dở.

“Các Thiên hữu thân mến, xin hãy đọc đi đọc lại những lời này, để rồi (nhờ định lực), lợi mình và lợi người, cùng thành chánh giác.” (1)

NHIỆM VỤ CỦA CÔNG AN TRONG THIỀN TÔNG

Người ta nói rằng Đạo Phật, dù Đại thừa hay Tiểu thừa, rất phong phú về yếu tố tri thức ; nói thế không có nghĩa

(1) *Toa Thiền nghi*, tác giả khuyết danh, nhưng thường được coi là xuất xứ từ *Bá Trượng Thanh qui* của Bá Trượng (720-814). Nguyên bản *Thanh qui* này đã thất lạc khi nhà Đường bị sụp đổ ; sau được soạn tập lại do Tông Di, 1103. đời Tống. *Bá Trượng Thanh Qui* ngày nay vốn là một soạn phẩm năm 1265 theo sắc lệnh của Nguyên Thái tổ. *Toa thiền nghi* trên đây trích từ soạn phẩm này. Viên Thông, thuộc dòng Thiền Pháp Nhãn được nhắc đến, cho thấy có những đoạn được Tông Di thêm vào ; vì Viên Thông là bốn sư của Tông Di.

rằng Đạo Phật chú trọng chính yếu trên luận lý học hay triết học trong sự khai triển ý thức tôn giáo, nhưng theo đó nó coi trọng sự kiện trực ngộ chân lý cứu cánh của tôn giáo hơn là thừa nhận suông lòng tin đối với lời dạy của vị giáo chủ. Và về phương tiện hiệu nghiệm nhất đưa đến sự trực ngộ này, nó dạy pháp môn thiền định. Chỉ dẫn trên đây (1) do đó được tất cả Phật tử Ấn, Tạng, Hoa, Nhật tuân theo, trừ tin đồ của Tịnh độ tông. Bởi vì họ tin rằng, tri kiến, tự nó tăng trưởng ngay bên trong, khi sự tu tập tọa thiền đã được thành tựu. Như đã nói, trí Bát Nhã tự chiếu trên dòng nước thiền định trong sáng và lắng đọng.

Tuy nhiên, một khi hệ thống công án thịnh hành trong lịch sử của Thiền, thiền định bị đẩy lui vào hậu trường, dành chỗ cho trực giác ra chính diện. Đại Huệ (2) bộc lộ rằng : “Người ta dành ưu tiên cho Định hơn là Huệ (Prajna), nhưng tôi dành ưu tiên cho Huệ hơn là Định”. Sư là một trong những luận giả tích cực của lối tu tập công án ở Trung Hoa, đối lập với Hoàng Trí (3), một thiền sư lớn đương thời. Như tôi đã cắt nghĩa ở Luận Một bộ nầy. Cũng như bộ thượng, những người học Thiền theo công án thường có thái độ công kích dữ dội đối với sự thể hiện giai đoạn tĩnh thụ động của kinh nghiệm tôn giáo.(4)

Hình như chẳng có những dấu hiệu của tĩnh thụ động đáng ghi nhận trong lối tu tập của họ ; nhưng điều cần yếu

(1) Tức *Tọa thiền nghi*. (D.G)

(2) 1089 – 1163

(3) 1091-1157

(4) Thí dụ, Torei, một cao đồ của Bạch Ẩn, viết trong ấn bản (1762) của *Thiền quan sách tấn* : “Sư tử bắt thực điều tàn ; mãnh hổ bắt tự phục nhục”, sư tử không ăn thịt thừa của chim ó ; cọp không ăn thịt của thú chết ; cho thấy tinh thần cao ngạo của hành giả Thiền, không chấp nhận óc nhu nhược đàn bà của thuyết “tha lực”.

ở đây là tính thụ động của trí năng chứ không phải của xúc cảm vốn hiện rõ trong thần học Thiên Chúa giáo, cả trong các môn đệ Tịnh độ tông của Đạo Phật. Nhưng đằng khác, pháp môn tu tập công án, chỉ bằng vào sức mạnh của ý chí cốt vô hiệu hóa tất cả vết tích suy lý của trí năng nhờ đó người học Thiên sửa soạn tâm thức mình thành ra cứ điểm cho tuệ giác bộc phát. Họ bước ngang qua một khu rừng của ý tưởng rậm rạp trong tâm trí mình ; và rồi khi đã tận dùng năng lực phấn đấu, rồi khi họ hoàn toàn buông thả, đột nhiên nổi bật lên trạng thái tâm lý đã được nhắm trước, trên phương diện tâm lý, mà họ theo đuổi ráo riết, đúng hơn là mù quáng.

Nếu không có nó, dù chúng ta có nhận định tiến trình tâm lý này trên phương diện trí năng hay xúc cảm bằng cách nào đi nữa, vẫn không có kinh nghiệm về một thực tại tối hậu. Ở đây, tôi xin đưa ra một vài dẫn chứng từ Thiên Quan Sách Tấn, được các Thiên gia đọc rất nhiều, coi như là một khích lệ tích cực cho thần kinh mệt mỏi của mình.

“Hãy đem hai chữ “sống” và “chết” mà gắn chặt trước trán, kỳ cho hiểu thấu thì thôi ; vì Diêm vương chắc chắn sẽ bắt các ngài kê khai lại thuở sinh tiền của mình khi các ngài đứng trước lão ta. Vậy đừng nói “Tôi chưa hề để tâm đến việc đó”.

“Nếu đang công phu học thiền, cần phải giờ giờ đắn đo, khắc khắc nghiền ngẫm, và luôn luôn đề khởi công án trước con mắt của tâm, để có thể thấy rằng khi nào đắc lực, khi nào không, chỗ nào thiền định quá có quá, chỗ nào thì không.

“Có những kẻ vừa bước lên bờ đoàn là buồn ngủ ; hoặc có tỉnh thì nghĩ mông lung, tưởng loạn xạ ; rồi khi bước xuống bờ đoàn là phóng lười nói năng. Hạnh đạo theo kiểu đó dù chó đến ngày Di lạc ra đời vẫn chưa nhúng tay được. Vì vậy, hãy hăng say tinh tấn để khởi thoát đầu, gắng sức

mà giải quyết, đừng để ngày đêm lơ là. Rồi lại đừng có ngồi yên vô tích sự như một xác chết. Nếu tạp niệm mà càng cố phần đấu lại càng thêm nhiều, hãy cứ buông bỏ chúng nhẹ nhàng và bước xuống chạy một vòng quanh thất, rồi ngồi trở lại bồ đoàn. Hãy mở đôi mắt, hãy ấn chặt hai bàn tay, dựng thẳng xương sống, để khởi thoát đầu y như trước, tức thì sẽ cảm giác vô cùng mát mẻ. Giống như đổ một muống nước lạnh vào một cái nồi đang sôi. Thực hành công phu như vậy, chắc chắn sẽ đi đến đích". (1)

Một thiền sư khác khuyên :

"Thời nay một số thầy có mắt mà không sáng, dạy người ta cứ bằng lòng với tâm trạng không hư ; rồi lại có vị dạy người ta nhắm mắt nhận càng, vong tình mặc chiếu ; lại còn có vị khuyên đừng để ý đến gì hết. Đấy thầy đều là những quan điểm Thiền phiến diện và những thực hành như thế hoàn toàn theo đường hướng sai lạc, chẳng bao giờ đi đến đâu. Ý chính của việc hành thiền là tồn tâm nhất xứ ; được thế ai cũng sẽ thành tựu ; tức là khi thời tiết và nhân duyên đến, tự nhiên chứng ngộ tức khắc, y như một làn chớp.

"Hãy hướng phàm tâm bình nhật của mình vào bát nhả. Và đến khi mệnh chung sẽ không bị ác nghiệp quá khứ lôi kéo, nếu chưa chứng ngộ trong đời này. Đời sau sinh ra, chắc chắn sẽ ở trong Bát nhả, và hưởng thọ chứng ngộ viên mãn ; đấy là điều quyết định, chớ có ấp ủ nghi ngờ.

"Chỉ cần giữ chặt công án trong tâm không gián đoạn. Nếu vọng niệm dấy lên, bất tất đem hết tâm ra mà trấn áp; tốt hơn hãy cố chú tâm trên công án. Dù đi cũng nghiền ngẫm, dù ngồi cũng nghiền ngẫm, đừng để thời khắc luống qua. Nghiền đi ngẫm lại như vậy, đến lúc sẽ thấy chẳng mùi

(1) Chỉ thị học Thiền của Ngũ tổ sơn Pháp Diễn

vị gì hết... Thế là tốt, đừng để trôi đi, hốt nhiên hoa lòng nở rộ ; ánh sáng chiếu khắp mười phương thế giới sẽ hiển hiện quốc độ của bảo vương trên đầu sợi lông xiu, rồi thì ngay dù đang ngồi giữa một hạt bụi mà lại quay bánh xe chánh pháp vì đại". (1)

Lối hành thiền này, đầy cả hiểm trở và gian nan, đòi hỏi công tác nội quan, hình như rất trái ngược với tính thụ động. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng tính thụ động không hề có từ nó, cũng không thể lẫn lộn với trạng thái vô cảm, thờ ơ của tâm trí, chẳng khác nào cây cỏ. Thụ động tính trong tuyệt đỉnh tôn giao của nó chỉ cho việc đập vỡ vỏ cứng của ngã chấp và tương đối, và hòa tan vào vô hạn tính của Pháp giới (Dharmadhatu). Trên khía cạnh tâm lý, sự hòa tan này được cảm như là một thể cách thu nhận, và trên khía cạnh thần học, được giải thích như là cảm giác về sự lệ thuộc tuyệt đối vốn là điều mà tôi muốn nhắc đến trong luận này, gọi là thụ động tính. Với các môn đệ Thiền, đây là "Chứng nhập bát nhã" hay "Chứng đắc bát nhã". Các kinh điển Đại thừa thường không những chỉ được gán cho chư Phật và Bồ tát mà còn cho cả Bát nhã Ba la mật ; đây là điều đáng ghi nhận. Trong tất cả những thi tụng của Thiền thường hay nói đến : "Ma ha Bát nhã Ba la mật đa" (Maha prajñāparāmitā) (1) tự hồ đây là một nhân cách như Phật và Bồ tát trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Thêm nữa, Bát nhã được so sánh với một đài gương lớn trong đó phản chiếu một thế giới trùng trùng như thế là như thế, yathabhutam. Đây là đài gương tuyền hảo của thụ động tính, nói theo thuật ngữ được chấp nhận ở đây. Tôi mong rằng những điều tiếp theo sẽ làm cho điểm này sáng tỏ hơn.

(1) Trích trong một bức thư của Đại Huệ.

(1) Về nghĩa lý, xem Suzuki : *Zen Essays* I, pp 78 fn 93 ; *Studies in the Lan Kavatara Suta*, pp. 43, 378 ; *The Lan Kavatara, Sutra*, p. 78 ; vân vân.

SỰ VIÊN MÀN CỦA TÍNH KHAM NHẬN TRONG ĐỜI SỐNG ĐẠO PHẬT

Kinh nghiệm tôn giáo như đã được mô tả, một khi thành thực, nghĩa là khi nó đi đôi với sự viên mãn đạo đức, các Phật tử sau cùng sẽ thành tựu điều mà thuật ngữ gọi là *vô công dụng hạnh* (anabhogacarya), và họ cũng sở đắc những thành tựu kỳ diệu như được tường thuật cận kề trong *Thập địa kinh* (Dasabhumika sutra); ở đây kinh mô tả những thành tựu xuất hiện trong đời sống của một vị Bồ tát, vốn là thể cách lý tưởng của Phật giáo Đại thừa. Chúng ta có thể nói rằng đời sống không dụng công là sự viên mãn của tính thụ động.

Theo *kinh Thập địa*, đời sống không dụng công được thành đạt khi một vị Bồ tát trải qua giai đoạn bảy và tám của đời sống tâm linh nhờ chứng được “Vô sinh pháp nhẫn” (anutpattikadharma ksanti) (1). Kinh nói :

“Bồ tát Kim Cang Tạng (Vajragarbha) nói : này Phật tử, khi Bồ tát trải qua Thất địa, đã khéo tu tập làm thanh tịnh các Đạo bằng tuệ giác và phương tiện (prajnopaya), đã chứa nhóm các pháp trợ đạo (sambhara) đã khéo kết đại nguyện và được thần lực của Như Lai hộ trì, và đã sở đắc năng lực thiện căn, thương niệm tùy thuận lực, vô sở úy, bất cộng pháp của các Như Lai, đã thiện tịnh lạc tâm, thâm tâm, phước đức, trí lực, đại từ bi tâm, không bỏ rơi hết thấy chúng sinh và tu hành vô lượng trí đạo, và thêm nữa, hay thâm nhập các pháp bản lai không khởi (anutpanna), không sinh (ajata), không tướng (alaksana), không thành (asambhuta),

(1) Đây là một trong những thuật ngữ của Đại thừa mà các học giả Phật giáo ở Tây phương hay hiểu sai. Là vì, họ không nắm vững quan niệm then chốt của Đại thừa, theo đó, tất cả các pháp (sarvadharma) đều vô sinh (anutpanna), bất khả đắc (anupalabdha), và do đó, tức Không (sunya).

không hoại (avinasita), không đoạn tận (anisthita), không lưu chuyển (apravrtti), không chỉ tức (anabhinivritti), tánh không tự tánh (abhavasvabhava) ; khi thâm nhập tri kiến thấy rằng tất cả các pháp đều bình đẳng từ đầu, từ giữa, từ cuối, la chàn như, vô phân biệt và nhập nhất thiết tri ; và (cuối cùng) khi nhập nhất thiết tri như vậy tức thì xa lìa hết thấy các vọng tưởng phân biệt khởi lên do tâm (cita), ý và thức (manavijana) ; rồi thì, không chỗ chấp trước như hư không, và nương theo các pháp như hư không tánh ; đây gọi là Bồ tát chứng đắc vô sinh pháp nhẫn (anutpattika-dharmaksanti).

“Này Phật tử, ngay khi chứng đắc pháp nhẫn này, Bồ tát bước vào đệ Bát địa, gọi là Bất Động Địa (acala-bhum). Đây là sở trụ sâu xa của Bồ tát, khó hiểu, không thể phân biệt, lìa hết thấy các tướng, hết thấy các tham trước, vô lượng, vô biên ; vì tri kiến của hàng Thanh văn (Stravaka) và độc giác (Pratyekabuddha) không thể vươn tới, vượt lên mọi hoạt động, và thường hiện tiền trong tịch tĩnh.

“Cũng như một tì khưu, chứng đắc thần thông, tâm được tự tại và lần lượt nhập diệt tận định, hết thấy động tâm, ức tướng phân biệt phải đều diệt tận. Cũng vậy, Bồ tát khi trụ nơi Bất Động Địa, lìa hết thấy các dụng công (abhoga) ; đã chứng được vô công dụng tánh, dứt hết thấy các hành vụ của thân, khẩu và ý, vì đã xa lìa hết thấy mọi hình tướng của khổ não. Bấy giờ Bồ tát an trụ trong Chánh Pháp mà hưởng thọ quả dị thực.

“Như người nằm mộng thấy mình ở tại một con sông lớn và đang muốn sang bờ bên kia ; y phấn phát đạt dũng mãnh, cần cầu đại phương tiện và do bởi sự dũng mãnh, cần cầu đại phương tiện và do bởi sự dũng mãnh và cần cầu này, y tỉnh khỏi cơn mộng và do tỉnh mộng như thế, mọi khổ cầu của y chấm dứt. Cũng vậy, Bồ tát thấy rằng hết thấy mọi

loài chim đắm trong bốn dòng nước xiết, vì muốn cứu độ chúng, nên phát đại dùng mãnh, đại cần cầu, và nhờ dùng mãnh, cần cầu mà đạt đến Bất Động Địa. Khi chứng Địa này, mọi khổ cầu dứt hết, thoát khỏi mọi hiện hành của nhị tướng, của chấp thủ.

“Này Phật tử, cũng như một người khi thác sinh vào Phạm thiên giới, hết thấy phiền não của dục giới không còn hiện tiền; cũng vậy, Bồ tát khi an trụ ở Bất Động Địa, hết thấy hiện hành của tâm ý và thức không còn hiện khởi. Nhấn đến Bồ tát hiện hành, Phật hiện hành, Niết bàn hiện hành, thấy đều không còn hiện khởi; hà huống là phát khởi hiện hành của thế gian tâm.

“Này Phật tử, do bản nguyện của mình, Bồ tát thấy hết thấy chư Phật Thế tôn hiện thân trước mình ban bố cho Như Lai Huệ, lấy đó làm nhân duyên để bước vào dòng suối Chánh Pháp”.

Bấy giờ chư Phật bảo rằng : “Lành thay, lành thay, thiện nam tử ! Đây là đệ nhất nhãn (Ksanati), tùy thuận hết thấy Phật pháp. Nhưng này thiện nam tử, chư Phật đều có mười lực, bốn vô sở úy, mười tám *bát cộng pháp* mà ông chưa chứng được. Ông hãy vì để chứng đắc các công đức này, nên hay gia thêm tinh tấn, và đừng xả bỏ môn nhân này.

“Này thiện nam tử, ông dù đã an trụ trong tịch diệt và giải thoát nhưng chúng sinh ngu muội chưa đạt đến tịch diệt, còn bị đủ các thứ tham dục, phiền não và biện luận làm bức hại. Ông hãy vì những chúng sinh như thế mà phát tâm thương xót. Này thiện nam tử, ông nên ghi nhớ bản nguyện, hãy làm lợi ích hết thấy chúng sinh và dẫn chúng hướng về trí tuệ bất khả tư nghị.

“Thiện nam tử, Pháp tánh của tất cả các pháp đều như vậy, dù Như Lai có xuất hiện hay không; các ngài được coi

là Như Lai không phải vì chứng đắc pháp tánh của các pháp, bởi vì hàng Thanh văn và Độc giác cũng chứng đắc pháp tánh vô phân biệt này. Lại nữa, này thiện nam tử, ông hãy quán chư Phật đây, thân tướng, trí tuệ, quốc độ, quang minh, phương tiện, tịnh âm thấy thấy đều vô lượng ; ông cũng nên phát khởi đầy đủ như vậy.

“Lại nữa, này thiện nam tử, ông nay đã được một ánh sáng, do ánh sáng này mà soi thấy bản tánh chân thật của tất cả các pháp, Vô sinh và Vô phân biệt. Nhưng ánh sáng chân thật mà các Như Lai chứng đắc vốn là sở hành vô biên và sở hệ vô biên. Ông hãy phát khởi ý hướng cầu mong chứng đắc.

“Này thiện nam tử, hãy quan sát các quốc độ rộng lớn vô biên, chúng sinh vô số, và các pháp sai biệt vô cùng, ông hãy thông đạt hết thảy như lý.

“Ở đây, này Phật tử, hết thảy chư Phật Thế tôn đều giác ngộ khuyến dẫn vị Bồ tát chứng Bất Động Địa này, sao cho vô lượng vô biên nhân duyên dẫn khởi trí tuệ, nhờ đó Bồ tát có thể khởi vô lượng trí tuệ sai biệt nghiệp.

“Này Phật tử, nếu chư Phật không khiến cho vị Bồ tát ấy trụ nơi trí tuệ môn như vậy, thì Bồ tát sẽ nhập vào Bất Niết bàn (Parinirvana) mà bỏ hết tất cả việc lợi ích cho chúng sinh. Bởi vì chư Phật đã trao cho Bồ tát ấy vô lượng vô biên nhân duyên dẫn khởi trí tuệ như thế nên ở trong một niệm, cái trí tuệ được phát sinh này, kể từ Sơ địa cho đến Thất địa, so sánh trăm phần chưa được một, nhân đến vô lượng vô biên phần cũng chưa bằng một, không thể lấy số mà thí dụ được. Tại sao thế ?

“Bởi vì, này Phật tử, vị Bồ tát đã chứng được Bất địa này, ban đầu lấy một thân mà hành đạo, tu tập công đức, nay trong địa này chứng đắc vô lượng thân, vô lượng âm

thanh, vô lượng trí tuệ, vô lượng thọ sanh và vô lượng quốc độ ; thành thực vô lượng chúng sinh, cũng dường vô lượng chư Phật, thông đạt vô lượng Phật pháp, khởi vô lượng thần thông thế lực và tham dự vô lượng chúng hội sai biệt, và do vô lượng hành, thân, ngữ, ý, nghiệp, mà tập hợp hết thấy sự hành đạo của Bồ tát, vì đã chứng đắc pháp bất động vậy.

“Này Phật tử, như một người cưỡi thuyền mà vào biển cả ; khi chưa vào được biển khơi, y phải dùng nhiều công lực, nhưng khi đã ra tận ngoài khơi, khỏi cần phải dùng sức nữa, chỉ nhờ sức gió mà đi. Nếu lấy công lực của riêng mình, thì chỉ một ngày đi y cũng phải trải qua 100 năm, mà vẫn còn lẫn quẩn.

“Cũng vậy, này Phật tử, khi Bồ tát đã tích tập vô số thiên căn và cưỡi thuyền Đại thừa mà đi vào biển cả Chánh hạnh của Bồ tát, bấy giờ trong một khoảnh khắc đem Trí vô công dụng mà bước vào cảnh giới Nhất thiết trí. Nếu Bồ tát y cứ trên công dụng nghiệp (Sabhogakarma) trước kia, Bồ tát chẳng mong gì thành tựu nổi dù trải qua vô số kiếp”...

Khi bảo rằng những điều được diễn tả rối rắm trong *kinh Thập địa* trên đây là đời sống thụ động của đạo Phật, chúng ta có thể nghĩ là nó rất khác với thói thường, nhất là theo ý nghĩa của Thiên Chúa giáo, được coi là “thụ động” hay “say chúa” hay hoàn toàn “vâng ý Cha”, hay tha lực. Nhưng sự thực thì đạo Phật được pha đậm duy trì như thường thấy trong dụng ngữ “trí tuệ” (Prajna hay jnana), dù không chỉ cho trí tuệ trong ý nghĩa tương đối mà trong ý nghĩa trực giác siêu trí của nó. Ngay trong Tịnh độ tông của đạo Phật, ở đó sắc thái tình cảm của đời sống tôn giáo qua hiển nhiên, việc phó thác mình cho trí tuệ bất khả tư nghi (acintyajnana) của Như Lai đi đôi với xác tín về bi tâm vô lượng của Phật A-di-đà. Thực vậy, mục đích tối hậu của các môn đệ Chân tông là đạt đến giác ngộ vô thượng y như mọi

Phật tử khác, dù khát vọng của họ chỉ hướng vào cõi tịnh độ do Phật A-di-đà hiện thân tác chủ ; và để được dự vào quốc độ của ngài, họ đặt mình dưới sự hộ trì thương yêu của ngài, một cách vô điều kiện.

Quả thực, cả hai khía cạnh của kinh nghiệm tôn giáo, tình và lý, đều được hỗn hợp trong lòng của tín đồ Chân tông. Ý thức về tội lỗi là khía cạnh tình của nó, và mong cầu giác ngộ là khía cạnh lý của nó. Trong khi chủ trương thụ động được thấy rõ hơn ở tình cảm, nó không hoàn toàn vắng mặt trong trí thức đạo Phật, như khi trí thức bị bắt buộc phải từ bỏ những phân biệt lý luận của nó để trực nghiệm vô thượng chánh giác mà Phật đã thành tựu, hay đời sống không dụng công và vượt lên mọi chủ đích thực tiễn của một vị Bồ tát.

Để thấy rõ sự sai biệt giữa quan điểm của Thiên chúa giáo và Phật giáo đối với khái niệm căn bản về thụ động nhờ đó mà tín đồ của mỗi tôn giáo này cố giải thích kinh nghiệm, tôi trích dẫn một đoạn văn đặc trưng trong *Theologia Germanica*, liên hệ mật thiết với tình cảm của đạo Phật nhưng vẫn thiếu tâm điểm của nó :

“Giờ đây thử nói :

“Vậy có một cái *nhân đó* trong Chúa Kitô chăng ?” Tôi đáp rằng : “Nếu ngài thử hỏi mặt trời, tại sao mày chiếu sáng ? Mặt trời sẽ bảo : Ta phải chiếu sáng chứ không thể làm khác đi, vì đây là bản chất và tự tính của ta, và ánh sáng mà ta ban ra không phải của ta và ta không thể gọi nó là của ta”. Thượng đế và Chúa Kitô cũng vậy, và hết thấy thần linh và trực thuộc Thượng đế cũng vậy. Trong đó không có ý dục, không có tạo tác, không có mong cầu mà chỉ có cứu cánh của nó thiện là thiện, vì lẽ thiện, chứ chẳng có cái *nhân đó* nào ở đây cả”.

Những người theo đạo Phật hiển nhiên thân thiện với thái độ này, nhưng “lẽ thiện” mang chất Thiên Chúa giáo quá nhiều, và ngoài ra không với tới căn bản rốt ráo của vạn hữu vốn là “Không” ; vì vậy, trong vần thơ sau đây, lão Bàng vịnh :

*Lão Bàng không cần gì trong thế gian,
Tất cả đều không, một chỗ ngồi cũng không,
Cái Không rốt ráo ngự trị trong nhà ông ;
Không tất cả, vì không tài sản.
Khi mặt trời lên, ông đi trong Không,
Khi mặt trời lặn, ông ngủ trong Không
Ngồi trong Không ca bài ca Không
Vài bài ca Không vang dội trong Không.
Đừng kinh ngạc vì cái Không rất Không ;
Vì Không là chỗ ngồi của chư Phật.
Người thế gian không hiểu được Không ;
Nhưng Không là kho tàng chân thật.
Nếu bảo là không có Không,
Tức là hủy báng chư Phật.*

TÁNH KHÔNG VÀ ĐỜI SỐNG CỦA THIỀN

“Tánh Không” (sùnyatà) là giáo thuyết của kinh điển Bát nhã (Prajñāpāramitā) và cũng là nguyên lưu của những triết thuyết và kỷ luật tu trì của Đại thừa. Quả thực, chính do tánh Không này làm căn cơ của hiện hữu mà vũ trụ này mới mở ngõ cho luận lý học, đạo đức học, triết học và tôn giáo. Tánh Không không có nghĩa là tương đối tính như thường được các học giả Phật giáo giải thích ; nó siêu việt tương đối tính và chính nó khiến cho tương đối tính và chính

nó khiến cho tương đối tính có thể có ; Tánh Không là một chân lý hiện tiền nhờ đó chúng ta có thể mô tả hiện hữu là tương đối và đa thù. Và đời sống kham nhãn tính của đạo Phật phát sinh từ trực giác này mà kinh điển Bát nhã gọi là tuệ giác (*Prajñāpamitā*) và *kinh Lăng già* (*Lankāvarāṇa*) gọi là *Thánh trí tự chứng* (*Pratyatmajñāna*). Trực giác là giác ngộ được coi như tuyệt đỉnh của Phật pháp và là khởi điểm của đời sống Bồ tát, do đó, kinh *Duy ma cát sở thuyết* (*Vimalakīrtinīrdeśa*) nói rằng hết thảy các pháp được thiết lập trong “Vô trụ”, tức là tánh Không (*apratiśthiti śūnyatā*) và kinh *Kim Cang* (*Vajracchedikā*) nói là “*Ung vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm*” : Na kvacit pratiśthitam cittam utpadayitvyam.

Khi một pháp có Sở trụ (*Pratiśthiti*), tức là có quyết định, đó tức thì mở đầu cho trật tự và hỗn loạn. Nếu Thượng đế là căn cơ tối hậu của vạn hữu, chính ngài phải là tánh Không (1). Khi ngài được xác định rất rõ rệt, dù thiện hay ác, chính hay tà, tịnh hay bất tịnh, tự ngài bị chi phối bởi nguyên lý tương đối tính ; tức là ngài không phải Thượng đế nữa, mà

(1) Trích thêm từ *Theologia Germanica* (p.184) ; “Vì Chúa là Một và phải là Một ; và Chúa là Tất cả và phải là Tất cả. Vậy cái gì có nhưng không phải là Một, không phải là Chúa ; và cái gì có nhưng không phải là Tất cả, không phải là Chúa ; bởi vì Chúa là Một và trên Một, là Tất cả và trên Tất cả... Kề nào mà vạn hữu không phải là Một đối với mình, kẻ đó không thể tìm thấy sự thỏa mãn trọn vẹn nơi Chúa ; và Một là Tất cả, có hay không có như nhau, cũng vậy. Nhưng ở đâu có thấy như vậy thì sẽ có sự thỏa mãn chân thật, và không thể khác”. Chắc chắn, thế là rất tốt, nhưng tại sao chỉ dừng lại ở Chúa? Nếu Chúa là “Một và trên Một, Tất cả và trên Tất cả”, đây há không là Tánh không ? Chính Chúa phải ở trong đó. Khi chúng ta dừng lại Chúa không bước thêm nữa, Chúa sẽ mất chỗ đứng. Ngài hoặc đi đôi với Tất cả hoặc tách riêng ngoài Tất cả, ngài không thể là “Tất cả và trên Tất cả” như các nhà thần học muốn gán cho, vì như vậy tức là ám sát ngài. Để cứu Chúa ra khỏi sự nan giải này, phải đặt ngài vào Tánh Không ở đó ngài có thể là “Tất cả và trên Tất cả”. Bởi vì, chỉ với Tánh Không mới có thể bảo : “Có hay không có như nhau” và chỉ đạt đến Tri Bát nhã bao lâu siêu việt đối đãi Có và Không.

là một thần linh y như chúng ta, có chết và có khổ. Như vậy “Vô Sở trụ” có nghĩa : “Không”, “Vô nguyên”, “quy y tha lực” v.v...

Đời sống Tánh Không của đạo Phật hay của Thiên tông có thể được phác họa theo ba cách, mỗi cách có một ý nghĩa riêng biệt khi miêu tả khía cạnh cá biệt của đời sống.

1. Khi ngài Tu bồ đề (Subhūti) đang ngồi trầm tư trong một hang đá, chư thiên rải các hoa trời tán thán ngài. Tu bồ đề nói :

“Những người tán hoa từ trên hư không là ai ?”

“Chúng tôi là chư thiên ; Thiên Đế Thích làm Thiên chủ”.

“Các người đang tán thán gì ?”

“Chúng tôi tán thán ngài đang giảng thuyết Bát nhã Ba la mật”.

“Ta chưa hề thốt một lời giảng thuyết Bát nhã Ba la mật, và chẳng có gì hết để các người tán thán”.

Nhưng các thần linh này quả quyết : “Ngài không giảng gì hết ; cái được nói là không, cái được nghe cũng không, và đây là chân thật Bát nhã Ba la mật”.

Ở đây, Tuyết Đậu bình tụng :

Mưa lạnh, mây quang, nắng bùng lên

Núi non như vẽ, vời vợi xanh

Tu bồ đề ngồi hang, không biết,

Hoa trời như mưa đất rung rinh

2. Khi Duy ma cát (Vimalakīrti) đang đàm đạo với ngài Văn thù sư lý (Mañj sri) và chúng hội, bấy giờ có một thiếu nữ ở trong thất này chăm chú nghe những điều bàn luận. Rồi nàng hiện nguyên hình thiên nữ và rải hoa trời trên

khắp Thanh chúng tập hội ở đây. Hoa rơi trên các vị Bồ tát thì không dính nhưng rơi trên các vị Thanh văn thì dính luôn và các vị này cố phủi mà không dứt ra. Thiên nữ hỏi ngài Xá lợi Phất (sāriputra), một vị đại Thanh văn và nổi tiếng về tài biện luận.

“Tại sao ngài muốn phủi hoa đi ?”

“Vì không tùy thuận với Chánh pháp, nên tôi phủi đi”.

“Bạch ngài Xá lợi Phất, ngài chớ nghĩ rằng hoa không tùy thuận Chánh pháp. Tại sao ? Bởi vì, hoa không phân biệt. Những ai sống đời sống tịnh tu theo Phật pháp mà buông lung theo phân biệt là không tri tịnh giới. Vậy phải dứt trừ phân biệt để đời sống mình phù hợp với Chánh pháp”.

“Ngài hãy xem các vị Bồ tát không có hoa nào dính mắc vào họ, vì các ngài siêu việt mọi tư duy phân biệt. Chỉ có người hay kinh sợ mới tạo cơ hội cho tâm bất thiện xâm chiếm. Các vị Thanh văn cũng vậy, vì họ sợ vòng sống chết nên mới làm mối cho các giác quan. Nhưng ai đã vượt qua sợ hãi và lo lắng, họ không bị ngũ dục ràng buộc. Hoa chỉ dán vào nơi nào còn chưa dứt khỏi ràng buộc, nhưng hoa sẽ rơi đi khi đã dứt khỏi ràng buộc”. (Tức là, khi chúng ta chứng ngộ Tánh Không, không có gì có thể ràng buộc chúng ta nổi; dù hoa hay bụi, không có gì để bám cả).

Như thế, chúng ta có thể thấy rằng sinh hoạt của Tánh Không là sinh hoạt vô phân biệt, ở đó mặt trời mọc tình mọc trên cái tốt và cái xấu, và mưa cứ tuôn xuống trên cái thẳng hay nghiêng. Phân biệt là thế giới của những cá biệt, ở đó đời sống cá biệt và tương đối của chúng ta trôi qua, nhưng khi chúng ta muốn trụ ngoài nó, nơi đây có sự thanh bình thực thụ, chúng ta phải giữ sạch mọi bụi bặm của phân biệt và đối đãi, đã từng bám vào chúng ta và gây khổ não cho chúng ta từ lâu. Đừng sợ Tánh Không, như kinh điển

Bát nhã thường hay cảnh giác :

Ngôn ngữ đã dứt
 Tâm hành cũng xong
 Thấm nhuần an lạc
 Tự tâm tịch tĩnh.

Phải tìm kiếm cái tâm tịch tĩnh này ở đâu, đây là vấn đề trọng đại của tôn giáo và câu trả lời rất quyết liệt của Đại thừa Phật giáo là : “Trong Tánh Không”.

3— *Truyền đăng lục*, tác giả là Đạo nguyên, kể rằng Pháp Dung trước khi tham bái ngài Đạo Tín, tổ thứ tư của Thiền tông Trung hoa, chim chóc thường thắm viếng sư trong một hang đá nơi sư tọa thiền, và chúng ngậm hoa đến cúng dường. Dù sư không nói gì, nhưng truyền thuyết về sau khai triển thêm rằng sau khi Pháp Dung đi hỏi đạo, từ đó không còn nhận được chim chóc mang hoa cúng dường nữa. Bấy giờ một Thiền sư hỏi : “Tại sao trước khi Pháp Dung tham bái Tứ tổ thì có hoa cúng dường ? Sau đó, tại sao không ?” Pháp Dung là một người tinh thông Bát nhã tức giáo lý Chân Không. Phải chăng chim chóc cúng hoa cho Sư vì người Sư là Thánh mà tâm Sư là Không ? Nhưng sau khi đi hỏi đạo, vì lý do nào đó, sư mất Thánh và chim chóc thôi hết cung kính ? Thánh và Không há chẳng như nhau ? hay chẳng có gì được gọi là Thánh trong Chân Không ? Khi đã chứng ngộ Chân Không viên mãn, thì Thánh hay thiện hay thứ gì nữa cũng biến mất ? Đây há không phải là một trạng thái vô quang (anābhāsa) ?

Ngũ tổ sơn Pháp Diễn được hỏi : “Tại sao trước khi hỏi đạo Pháp Dung có hoa cúng dường ?”.

“Chúng ta thấy đều trọng vọng kẻ giàu sang.”

“Tại sao sau khi hỏi đạo hết có hoa cúng dường ?”

“Chúng ta thấy đều ghét người bán tiện ”

Phải chăng Ngũ tổ muốn nói rằng trước khi hỏi đạo, Pháp Dung là kẻ giàu, do đó được mọi loài trong thế gian này ưa thích. Nhưng sau khi hỏi đạo thì thành ra bán cùng nên không còn ai trên mặt đất này kính trọng ?

Nhưng Đạo Khâm, đồ đệ của Vạn Ích (885-958), chỉ một câu như nhau mà trả lời cho cả cặp câu hỏi :

“Tại sao trước khi hỏi đạo Pháp Dung có hoa cúng dường”?

“Ngưu đầu.”

“Tại sao sau đó hết có hoa cúng dường” ?

“Ngưu đầu.”

Ngưu đầu là tên của một hòn núi mà Pháp Dung thường ẩn cư và tọa thiền. Phải chăng đây muốn nói rằng dù có chứng nghiệm gì thì Pháp Dung vẫn là một lão Tăng ẩn dật? Phải chăng đây là nói rằng căn cơ tối hậu của vạn hữu vẫn như nhiên, vẫn mãi mãi là Không, dù xuất hiện trong thiên sai vạn biệt ?

Quả tình, Thiên rất mong mỗi chúng ta hãy đeo đuổi sinh hoạt của thụ động tính, hay của Tánh Không vốn là đời sống của một Phật tử ; đời sống đó được nhật ra từ những pháp ngữ của Tu bồ đề, của thiên nữ, và những nhận xét về hoa cúng dường Pháp Dung.

PHỤ LỤC

I

Đại Huệ viết cho một tục gia đệ tử, Trần Trọng Minh, trong nguồn cảm hứng sau đây :

“Phật thuyết nhất thuyết pháp chỉ vì để cứu độ nhất thiết tâm. Nếu ta không có nhất thiết tâm, cần gì nhất thiết pháp. Sự thực, pháp vốn không pháp, tâm cũng không tâm. Tâm và Pháp cả hai đều không ; đây là chân thật tướng.

“Nhưng nay hầu hết những kẻ học đạo, coi Không này là không chi, nên thấy đều sợ rơi vào đó. Kẻ nào ôm ấp ý tưởng như vậy, tức nhậm lẫn phương tiện với cứu cánh, lấy bệnh làm thuốc. Vì thương tình hạng người bất hạnh như vậy, nên Bảng cư sĩ có nói lời này :”Đừng sợ rơi vào không ; rơi vào không chưa phải là chuyện dữ”. Lại nói :”Chỉ mong coi tất cả những cái có đây là không ; chứ đừng lấy cái không chi làm thật ; vì bản tính của chúng là Không.”

“Nếu như có thể soi thấu sự thực này thì sẽ phá hết tất cả ác nghiệp và vô minh từ vô thủy quá khứ, và tất cả những mối nghi chất chứa trong lòng sẽ chảy tan như băng giá. Hết thấy Phật pháp được lưu truyền trong Tam tạng không gì khác hơn là sự thực này (mà Bảng cư sĩ nói về Tánh Không). Nếu ông có đủ tín tâm quyết định, chắc chắn sẽ chứng đắc pháp đại giải thoát này. Chỉ cần biết rằng có thời cơ thức tỉnh khi gỡ được gông cùm (nó giam giữ các ngài trong những ràng buộc của đối đãi).

“Đây là lúc ông hiểu ra rằng giữa một câu của Bảng công và Đại tạng giáo của Phật thuyết không hai, không khác,

không trước, không sau, không hơn kém ; thêm nữa. Ông sẽ thấy rằng không có nhất thiết pháp,

không có nhất thuyết tâm v v... (mà ông đã từng tin tưởng là thực hữu).

“(Ngay bây giờ) hết thấy mười phương thế giới đều Không, cũng đừng thấy ra là Không. Nếu Ông thấy có, tức là có kẻ giảng thuyết Không, có kẻ nghe thiết Không, và có nhất thiết pháp đáng nghe, có nhất thiết tâm nên chứng. Nếu đã là đáng nghe và nên chứng thì có sự như vậy :

“Bên trong, có tâm năng chứng, bên ngoài có pháp sở chứng. Bệnh (biên chấp) này mà không trừ, trong kinh gọi đó là kẻ đem Thật Ngã ra mà thuyết pháp, và như vậy là hủy báng Phật, Pháp và Tăng. Kinh lại quở trách những kẻ hủy báng ấy rằng, vì chấp pháp tướng, nên ôm chặt lấy những ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng ; hoặc vì chấp phi tướng, nên cũng ôm chặt lấy những ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng và thọ giả tướng. Trên kia tôi nói bên trong có tâm năng chứng và bên ngoài có pháp sở chứng chính là cái lẽ này vậy. Kinh điển luôn luôn cảnh giác hãy đối trị phân biệt hai tướng...

“Còn sở kiến của Ông đối với công án, tôi có thể đoán quyết rằng đại thể cơ bản thì đã chính đáng, chỉ e mắt Ông chưa đủ nhìn thấu suốt vào yếu chỉ của Phật Pháp. Đây cũng là chứng bệnh thông thường của kẻ sơ tâm nhập đạo vậy. Nếu như Ông thật tình biết rõ điều tôi muốn nói ở đây, hãy gạt bỏ ra ngoài những cái mang tính chất một chiều. Hãy nắm lấy Pháp môn tinh yếu của chư Phật và chư Tổ, hãy nhất thời gói trọn lại hết, hãy cố mà nhìn vào chỗ sinh nhai kể từ trước khi Phật Uy âm vương (Bhisma-svaraja) xuất hiện. Có thể Ông mới được tự tại đối với các pháp. Phật nói : “Chúng sinh nào mà chỉ tán thán Phật thừa sẽ

chìm đắm trong các đường dữ”. Nếu Ông biết rõ được những điều này, Ông sẽ có thể chứng thành tất cả những gì tôi nói ở đây (đối với sinh hoạt bình nhật của ông).

“Rồi sau đó, Ông không còn bị các pháp trói buộc, và cũng không mong cầu giải thoát. “Thế này” cũng tốt, “thế này và không phải thế này” cũng tốt ; tất cả đều tốt đẹp hết. Mọi lời giảng dạy của Thiền, mọi chứng nghiệm của đời sống, thầy đều trở nên thông đạt dễ dàng đối với Ông, như tráng sĩ duỗi tay không nhờ sức ai, hay như mũi tên rời cây cung thì không có thể quay về Đáy không phải là gương mà làm, vì Pháp là như vậy. Nếu thể hiện được như thế, Ông mới có thể nói đúng đắn rằng không thiện, không ác, không Phật, không chúng sinh, v.v...

“Nếu chưa thấu suốt được điều cốt yếu như vậy, nói gì đi nữa không khỏi rơi vào chỗ mà ngài Vĩnh Gia bảo rằng : “Cẩn thận đừng chiêu vôi tai ương bởi quá liễu lĩnh chối từ nhân quả ; đừng để cho vô minh và phong dật lôi kéo quá xa”. Một khi gốc rễ đã vững thì ngọn ngành khỏi lo ; chẳng còn lo không đạt đến chỗ luyện thành một khối.”

2

Nhất Biến Thường nhân (Ippen Shōnin ; 1239–1289), người sáng lập Thời tông trong Tịnh độ tông Nhật Bản (Jōdo), đã được nhắc đến nhiều lần trong sách này. Sư vốn là một người học Thiền, nhưng những hoạt động truyền giáo của sư cốt yếu là quảng bá phép niệm Phật ; vì mục đích này mà suốt đời sư đã vân du khắp xứ. Tập quán vân du mãi mãi vậy về sau trở thành qui luật cho tất cả truyền nhân của sư ; vì vậy họ không những chỉ noi theo những bước đi của Tổ Phụ minh mà còn của đức Thích Ca nữa. Khi sắp từ giã cõi đời, Nhất Biến sai đốt hết tất cả những sách vở và các sàng

tác của mình, bảo rằng cái đáng lưu lại sau khi mình mất, còn vốn vẹn có “Nam mô A-di-đà Phật” và chỉ có thế. Sau đây là một trong những bức thư khá hiếm còn giữ lại được : “Ông hỏi tôi là cần phải có thái độ tâm lý nào đối với niệm Phật. Hành giả môn niệm Phật chỉ cần đọc “Nam mô A-di-đà Phật”. Tôi chẳng thể chỉ cho điều gì khác. Do niệm “Nam mô A-di-đà Phật” mà tâm ông được bình an.

“Tất cả những lời dạy mà trí giả và thức giả để lại thầy là những chỉ điểm nhằm cứu vớt chúng sinh ra khỏi mọi hình thái mê vọng trong lòng chúng, chỉ là những phương thuốc tạm thời. Bởi vì hành giả môn Niệm Phật trong mọi cơ duyên ; thế là đủ.

“Nhân có kẻ hỏi Kuya Shōnin (Không Dã Thượng Nhân ; 903-972) nên niệm Phật như thế nào ?” Ngài chỉ đáp : “Buông bỏ”. Không nói thêm lời nào. Sự kiện này được ghi lại trong thi tuyển của Saigyō (Tây Hành ; tịch năm 1190) và tôi cho rằng đây thật là lời vàng “Buông bỏ” là tất cả thiết yếu cho hành giả Niệm Phật. Hãy buông bỏ học thức, trí khôn và cả vô minh nữa, hãy buông bỏ tất cả những khái niệm như thiện và ác, giàu và nghèo, sang và hèn, địa ngục và thiên đường và mọi thứ chúng ngộ mà các tông phái của đạo Phật giảng dạy và tu trì. Hãy dứt mình ra khỏi tất cả những vọng tưởng và tham ái này, hoàn toàn chuyên tâm niệm “Nam mô A-di-đà Phật”. Vì điều này rất phù hợp với bản nguyên siêu việt của Phật A-di-đà. Hãy nhất tâm chuyên cần niệm Phật. Rồi sẽ đến lúc ông nhận ra rằng khi niệm “Nam mô A-di-đà Phật” như thế không còn có Phật, Ta, hay lý luận nào khởi lên nữa. Dù trong hoàn cảnh nào, tốt hay xấu, ông vẫn nhận thấy rằng cõi tịnh độ để dành cho ông ; vì ông không có gì để mà quán, không có gì để mà chiếu.

“Mỗi chúng sinh, cùng với núi, sông, cây, cỏ, gió thổi,

nước trời, thấy đều đồng thanh Niệm Phật. Chẳng riêng chỉ loài người mới dự vào bản nguyện siêu việt của Phật A-di-đà.

“Nếu ông còn thấy rằng lời của tôi khó hiểu, cũng đừng thắc mắc gì hết. Cứ để nó đó, bỏ hết mọi thứ, không lo âu, không toan tính ; hãy phó thác cho bản nguyện và chuyên tâm niệm Phật. Dù niệm với tâm địa nào, thuận ý hay nghịch ý, câu Nam mô A-di-đà Phật không trái ngược với bản nguyện phát xuất từ trí tuệ siêu việt của Phật A-di-đà. Ngoài việc đó ra, chẳng có gì đáng bận đến. Tâm nguyện của tôi chỉ là ông trở lại cái đơn tâm và vô tư lự của mình mà niệm Nam mô A-di-đà Phật !”

Quy Tông Chí Chi, trụ trì tại một thảo am khiêm tốn trên Lư Sơn, có làm bài tụng sau đây khi vừa chứng ngộ Đạo Thiên :

來到應須到
 Vị đáo ứng tu đáo
 到了今人笑
 Đáo liễu linh nhân tiếu
 眉毛本無用
 Mi mao bản vô dụng
 無渠底波俏
 Vô cử đế ba sảo
 Vô cử đế ba sảo

*Chưa đến cứ đến đi,
 Đến được ta cười dầy,
 Lòng mày vốn ích chi ;
 Không chúng làm sao thấy ?*

Sư là còn tác giả của bài tụng dưới đây, trong đó sư chỉ thẳng cách nắm Tánh Không ; không nên hiểu bài tụng này

chỉ mô tả thảo am cô tịch của sư, nơi mà sư hằng ngày làm bạn với mây trời :

千峰頂上一間屋

Thiên phong đỉnh thượng nhất gian ốc

老僧半間雲半間

Lão tăng bán gian vân bán gian

昨夜雲從風雨去

Tạc dạ vân tùng phong vũ khứ

到頭不似老僧間

Đáo đầu bất tợ lão tăng nhân

Trên nghìn đỉnh núi một gian nhà

Một nửa cho mây một nửa ta

Đêm rồi gió thổi mây đi mất

Tĩnh lại sao nhàn bằng lão gia

PHỤ LỤC CỦA DỊCH GIẢ

Bảng phát âm đối chiếu
về nhân danh và địa danh

Basho (N.)	Ba Tiêu 芭蕉
Bukkô Kokushi (N.)	Phật Quang Quốc Sư 佛光國師
Chang ch'ô (H.)	Trương Chuyết (tủ tài) 張拙(秀才)
Chang Minh yuân (H.)	Trương Minh Viễn 張明遠
Chang sha Chinh ch'ên (H.) (t'sin)	Trường Sa Cảnh Sầm 長沙景岑
Chao chou (H.)	Triệu Châu 趙州
Chao pien (H.)	Triệu Biện 趙抃
Chên ju Tao jen (H.)	Chân Như Đạo Nhân 真如道人
Chiu fêng Chên ching (H.)	Cửu Phong Chân Tịnh 九峰真淨
Chên lang (H.)	Chấn Lăng 振浪
Chên chueh Shêng (H.)	Chân Giác Thắng 真覺勝
Chêng wu Hsiu yung (H.)	Chứng Ngộ Tu Ngung 證悟修顯
Chiang ling (H.)	Giang Lăng 江陵
Chiang shan Fa ch'uan (H.)	Tương Sơn Pháp Tuyên 蔣山法泉
Chiao The Red-nosed,	Giác Xích Tĩ 覺赤鼻
Chien chi i (H.)	Tiền Kê Nghi 錢計儀
Chien yuan (H.)	Tiền Nguyên 漸源
Chih chê (H.)	Trí giả 智者
Chi hsien Cinh jou (H.)	Thê Hiên Trí Nhu 棲賢智柔
Chi Lou chia ch'ien (H.)	Chi Lâu ca sầm 支樓迦識
Chih mên (H.)	Trí Môn 智門
Chih t'sang (H.)	Trí Tạng 智藏
Ching fu Jih yu (H.)	Cảnh Phúc Nhật Dư 景福日餘
Ching shan Tao Ch'in (H.)	'Kinh Sơn Đạo Khâm 徑道山欽

Ch'ing ping ling tsun (H.)

Chisha daishi (N.) =

Chih chē Taishi (H.)

Chiu fēng P'u man (H.)

Ch'uan lao (H.)

Ch'u chou Lai (H.)

Chu hung (H.)

Chu nê, X. Tsu yin Chu nê

Ch'u shan Shao chi (H.)

Engakeji (N.)

Geshin (N.)

Fa yun Yuan t'ung (H.)

Fa yung (H.)

Fēng chou Wu yeh (H.)

Fēng hsùeh Yen chao (H.)

Fo chiên, X. Hui ch'in

Fo chiên Fo kuo, X.

K'ê ch'in Fo kuo

Fo fēng Sho hsun (H.)

Fo yen ch'êng yuan (H.)

Hai (H.)

Hakuin (N.)

Hao (H.)

Hei shui Chēng ching (H.)

Cánh 墨水承(承)環

Hôtô (N.)

Hônên Shōnin (N.)

Hsi ch'iang (H.)

Hsiang lin Ch'ên yuan (H.)

Hsiang shan Wu wen

T'sung (H.)

Thanh Bình Linh Tuân

清平令遵

Tri già Đại sư 智者大師

Cửu Phong Phổ Mãn 九峰普滿

Xuyên Lão 川老

Xử Châu Lai 處州來

Chu (Châu) Hoàng 株宏

Sở Sơn Thiệu Kỳ 楚山紹奇

Viên Giác tự 圓覺寺

Nguyên Tín 源信

Pháp Nhân Viên Thông

法眼圓通

Pháp Dung 法融

Phân Châu Vô Nghiệp 汾州無業

Phong Huyệt Diên Chiêu

風穴延沼

Phật Đăng Thủ Tuân 佛澄守珣

Phật Nhân Thanh Viên

佛眼青遠

Hải 海

Bạch Ẩn 白隱

Hạo 皓

Hắc Thủy Thừa (chung ?)

Pháp Đăng 法燈

Pháp Nhiên Thượng nhân

法燃上人

Tây giang 西江

Hương Lâm Trùng Viên

香林澄遠

Hương Sơn Vô Văn Thông

香山無聞聰

Hsiang yen Chi hsien (H.)	Hương Nghiêm Trí Nhân 香嚴智閑
Hsiang hua Ts'un Chiang (H.)	Hưng Hóa Tôn Tương 興化存獎
Hsiu (H.)	Tu (thượng tọa) 修(上座)
Hsuan chiao (H.)	Huyền giác 玄覺
Hsuan sha (H.)	Huyền Sa (Sư Bì) 玄沙(師備)
Hsuan su (Hao lin) (H.)	Huyền Tố (Hạc Lâm) 玄素(鶴林)
Hsuan t'sê (H.)	Huyền Sách 玄策
Hsu chou (H.)	Hư Chu 虛舟
Hsu fêng I t'sun (H.)	Tuyết Phong Nghĩa Tồn 雪風義存
Hsueh tou Chung hsien (H.)	Tuyết Đậu Trùng Hiên 雪竇量顯
Hsueh yen (H.)	Tuyết Nham 雪巖
Hu nan Shang (H.)	Hồ Nam Sướng 湖南暢
Huai Jang (H.)	Hoài Nhượng 懷讓
Huai kan (H.)	Hoài Cảm 懷感
Huan chu (H.)	Huyền Trụ 幻住
Huan shan (H.)	Hoàn Sơn 皖山
Huang lung (H.)	Hoàng Long 黃龍
Huang lung Szù hsin Wu hsin (H.)	Hoàng Long Tử Tâm Ngô Tâm 黃龍死心悟新
Huang Po (H.)	Hoàng Bá 黃蘗
Hui an (H.)	Huệ An 慧安
Hui chi (H.)	Huệ Tịch (Ngưỡng Sơn) 慧寂
Hui ch'in Fo chiên (H.)	Huệ Căn Phật Giám 慧菴佛鑑
Hui chung (H.)	Huệ Trung 慧忠
Hui hai (H.)	Huệ Hải 慧海
Hui k'ai (H.)	Huệ Khai 慧開
Hui k'ê (H.)	Huệ Khả 慧可
Hui lang (H.)	Huệ Lăng 慧浪
Hui nan (Huang Po) (H.)	Huệ Nam (Hoàng Bá) 慧南(黃蘗)
Hui nêng (H.)	Huệ Năng 慧能
Hui t'ang Isu hsin (H.)	Hối Đường Tổ Tâm 晦堂祖心
Hui yuan (H.)	Huệ Viễn 慧遠

Hung chih Chêng chueh (H.)	Hoàng Tri Chánh Giác 宏智正覺
Hung jen (H.)	Hoàng Nhân 弘忍
I an Chên (Fo chi) (H.)	Di am Chân (Phật tích) 頭菴真 (佛跡)
I chiren In (N.)	Nhất liên viện 一蓮院
I hai (H.)	Nghĩa Hải 義海
I ppen Shônin (N.)	Nhất Biến Thượng Nhân 一遍上人
Ji (N.)	Thời (tông) 時宗
Jô dô (N.)	Tào động tông 曹洞宗
Kao an Tai yu (H.)	Cao an Đại Ngụ 高安大愚
Kao fêng Yuan miao (H.)	Cao Phong Nguyên Diệu 高山源妙
K'ê ch'in Fo kuo (H.)	Khắc Cẩn Phật Quả 克勤佛果
Ku shan yên (H.)	Cổ Sơn Yến 鼓山晏
Ku shan Yuan hsien (H.)	Cổ Sơn Nguyên Hiên 鼓山源賢
Kuan ch'i (H.)	Quán Khê 灌溪
Kuang chien Ying (H.)	Quảng Giám Anh 廣鑑英
Kuang fu T'an chang (H.)	Quảng Phúc Đàm Chương 廣福譚璋
Kuan yu Wu tang (H.)	Quan Hữu Vô Đảng 關友無黨
Kuei tsung Tao ch'uan (H.)	Quy Tông Đạo Thuyền 歸宗道詮
Kuei tsung Chih chieh (H.)	Quy Tông Chí Chí 歸宗志芝
K'ung ku Ching lung (H.)	Không Cốc Cảnh Long 空谷景隆
Küya Shônin (N.)	Không Dã Thượng Nhân 空也上人
Ku yin Ching ch'in (H.)	Cổ Âm Tịnh Cẩm 古音淨琴
Lê pu (H.)	Lạc Phố 洛浦
Lê tan Fa hui (H.)	Lạc Đàm Pháp Hội 潞潭法會
Lê tan Huai têng (H.)	Lạc Đàm Hoài-Trung 潞潭懷澄
Lê tan Wên chun (H.)	Lạc Đàm Văn Chuẩn 潞潭文準
Liang chieh (H.)	Lương Giới (Động Sơn) 良介
Liang shan Yuan kuan (H.)	Lương Sơn Duyên Quán 梁山緣觀
Lín chi I hsuan (H.)	Lâm Tế Nghĩa Huyền 臨濟義玄
Ling chuan Yuan (H.)	Linh Tuyền (Thiền) viện 靈泉院

- Ling shu Ju mên (H.)
 Ling t'ao (H.)
 Ling yuan (H.)
 Linh yun (H.)
 Lau chia ch'ien, X. Chi lou chia ch'ien
 Lu Chi i (H.)
 Lung t'an Ch'ung hsin (H.)
 Lung ya Chu tun (H.)
 Lu tsu (H.)
 Man t'ò lo hsien (H.)
 Ma tsu Tao i (Ta Chi) (H.)

 Mêng shan Tê I (H.)
 Miao hsi (Tai hui) (H.)
 Miao tsung (H.)
 Ming chiaio (H.)
 Mu chu Tao tsung (H.)
 Nan chuan P'u yuan (H.)

 Nan tai Ch'in (H.)
 Nata (H.)
 Nichiren (H.)
 Niu t'ou (H.)
 Pai chang (H.)
 Pai yun Shou tuan (H.)
 P'ang yun (H.)
 Pao ch'an P'u (H.)
 Pao hua yuan (H.)
 Pao Ming Tao ch'êng (H.)
 Pao nêng Jên yang (H.)
 Pei yuan Tung (H.)
 Pan chueh Shou i (H.)
 P'o tsao to (H.)
 P'u chao (H.)
 Rinzaï (N.) = Lin chi (H.)
 San shêng Hui jên (H.)

 Linh Thọ Như Mẫn 靈樹如敏
 Linh Thao 令滔
 Linh Nguyên 靈源
 Linh Vân 靈雲
 Lữ Cơ Nghi 呂機誼
 Long Đàm Sùng Tín 龍潭崇信
 Long Nha Cư Tuấn 龍牙居遁
 Lô Tổ 魯祖
 Mạn đà-la tiên 曼陀羅仙
 Mã Tổ Đạo Nhất (Đại Tịch)
 馬祖道一(大寂)
 Mông Sơn Đức Di 蒙山德異
 Diệu Hi (Đại Huệ) 妙喜(大慧)
 Diệu Tổng 妙總
 Minh Giác 明覺
 Mục Châu Đạo Tung 睦州道蹤
 Nam Tuyên Phổ Nguyên
 南泉普願
 Nam Đại Cẩn 南臺懇
 Natra (thái tử) 那吒(太子)
 Nhật liên tông 日蓮宗
 Ngưu đầu 牛頭
 Bá Trượng 百丈
 Bạch Vân Thủ Đoan 白雲守端
 Bàn Uẩn 龐蘊
 Bao Thiên Phổ 褒禪普
 Bảo Hoa Nguyên 寶花願
 Bảo Minh Đạo Thành 保明道誠
 Bảo Ninh Nhân Dũng 保寧仁勇
 Bắc Viện Thông 北院通
 Bản Giác Thủ Nhất 本覺守一
 Phá Táo Đọa 破窻墮
 Phổ Chiếu 普照

 Tam Thánh Huệ Nhiên
 三聖慧然

Shan tao (H.)	Thiền Đạo 喜道
Shao lin (H.)	Thiếu lâm tự 少林寺
Shen hsiu (H.)	Thần Tú 神秀
Shen hui (H.)	Thần Hội 神會
Shih fan (H.)	Thạch Khanh 石坑
Shih kung (H.)	Thạch Cung 石罉
Shih mên Tsung (H.)	Thạch Môn Thông 石門聰
Shih shuang Ch'ing chu (H.)	Thạch Sương Khánh Chư 石霜慶諸
Shih shuang	Thạch Sương Tánh Không
Hsing k'ung (H.)	石霜性空
Shih t'ien Fa hsun (H.)	Thạch Điền Pháp Huân 石田法薰
Shih t'ou Hsi hsien (H.)	Thạch Đầu Hi Thiên 石頭希遷
Shih wu Ch'ing hung (H.)	Thạch Ốc Thanh Hồng 石屋青洪
Shin (N)	Chân (tông) 眞宗
Shingon (N.)	Chân ngôn (tông) 眞言宗
Shinran Shônin (N.)	Thân Loan Thượng Nhân 親鸞上人
Shôichi Kôkushi (N.)	Thánh Nhất Quốc Sư 聖一國師
Shou shan Sêng niên (H.)	Thủ Sơn Tỉnh Niệm 首山省念
Shuang lin Yuan (H.)	Song Lâm Viên 雙林遠
Sô tô (N.)	Tào động (tông) 曹洞宗
Su Tung po (H.)	Tô Đông Pha 蘇東波
Tai an (H.)	Đại An 大安
Tai hui (H.) = Dai ye (N.)	Đại Huê 大慧
Tai mei Fa chang (H.)	Đại Mai Pháp Thường 大梅法常
T'ai yuan P'u (H.)	Thái Nguyên Phu 太原孚
Tai yu Shou chih (H.)	Đại Ngụ Thủ Chi 大愚守芝
Ta kuan (H.)	Đạt Quán (Kim Sơn) 達觀(金山)
Tan jan (H.)	Thán Nhiên 坦然
Tan luan (H.)	Đàm Loan 曇鸞
Tan yuan (H.)	Đàm Nguyên 耽源
Tao ch'ien (H.)	Đạo Tiềm (Vĩnh Minh) 道潛(永明)
Tao ch'ô (H.)	Đạo Xước 道綽

- Tao hsin (H.)
 Tao wu (H.)
 Tao yuan (H.)
 Têng yiu fêng (H.)
 Tê shan Hsuan chien (H.)
 Tê shan Mi (H.)

 Tê shao (H.)
 Tien ch'i Shui (H.)
 Tien chu Chung hui (H.)
 Tien huang Tao wu (H.)
 Tien i Hui tsung (H.)
 Tien ju Wei tsê (H.)
 Tien long (H.)
 Tien mu Man (H.)
 Tien ning (H.)
 Tien (?) shan Ch'ung (H.)
 Tien tai (H.)
 Ting (H.)
 To fu (H.)
 To fu kujü (N.)
 T'ou izü Ta t'ung (H.)
 Tsao ch'i (H.)
 T'sui wei Wu hsiao (H.)
 Tsing ping ling tsun =
 Chung Ping Ling tsun
 Tsung i (H.)
 T'sung ling (H.)
 T'sung mi (H.)
 Tsu yin Chu nê (H.)
 Tu fêng Chi (Pan) shan (H.)

 Tui kêng (H.)
 Tui yin (H.)
 T'u ling Yu (H.)
 Tung (H.)

 Đạo Tín (Tứ tổ) 道信(四祖)
 Đạo Ngô (Viên Trí) 道吾(圓智)
 Đạo Viên 道圓
 Đặng Ân Phong 鄧隱峰
 Đức Sơn Tuyên Giám 德山宣鑑
 Đức Sơn (Duyên) Mật
 德山(緣)密
 Đức Thiêu 德昭
 Thiên Kỳ Thụy 天奇瑞
 Thiên Trụ Sùng Huệ 天柱崇慧
 Thiên Hoàng Đạo Ngộ 天皇道悟
 Thiên Y Huệ Thông 天依慧通
 Thiên Như Duy Tắc 天如惟則
 Thiên Long 天龍
 Thiên Mục Mãn 天目滿
 Thiên ninh tự 天寧寺
 Thiết Sơn Quỳnh 鐵山琿
 Thiên thai (tông) 天台
 Định (thượng tọa) 定(上座)
 Đa Phúc 多福
 Đại giác tự 大覺寺
 Đầu Tử Đại Đồng 投子大同
 Tào Khê 曹溪
 Thủy Vi Vô Học 翠微無學

 Thủy Nham 翠巖
 Tông Di 宗頤
 Thông linh (sơn) 蔥嶺(山道)
 Tông Mật 宗密
 Tổ Ấn Cư Nạp 祖印居納
 Độc Phong Chí (Bản) Thiện
 毒峰志(本)善
 Thối canh 退耕
 Thối Ẩn 退隱
 Đồ lăng Úc 荼陵郁
 Động thủy 洞水

Tung shan (H.)	Động sơn 洞山
Tung shan yang (H.)	Động sơn Vinh 洞山榮
Tung szù Ju hui (H.)	Động Tự Như Hội 東寺如會
Tu wêng (H.)	Độc Ông 獨翁
T'zu ming (H.)	Tứ Minh 四明
Wan shou Ch'ung kuan (H.)	Vạn Thọ Sùng Quán 萬壽崇觀
Wei shan (H.)	Quy Sơn 滄山
Wei shan Linh yu (H.)	Quy Sơn Linh Hựu 滄山靈祐
Wei yang (H.)	Quy ngưỡng (tông) 滄邱(宗)
Wên i (H.)	Văn Ích (Pháp Nhân)
	文益(法眼)
Wu (H.)	Ngô (trì khách) 悟
Wu ch'un (H.)	Vô Chuẩn 無準
Wu chou Shih fan (H.)	Ngô Châu Thạch Khanh
	吳州石坑
Yang chi Fang hui (H.)	Dương Kỳ Phương Hội 楊州石坑
Yang ming Yen shou (H.)	Vĩnh Minh Diên Thọ 永明延壽
Yang shan (H.)	Ngưỡng Sơn 邱山
Yang shan Yung (H.)	Ngưỡng Sơn Dũng 邱山勇
Yao (Yueh) shan Wei yen (H.)	Dược Sơn Duy Nghiễm 藥山惟儼
Yeshin in (H.)	Duy Tín Viện 唯信院
Yuan chou Hsueh yen (H.)	Viên Châu Tuyết Nham
	袁州雪巖祖欽
Tsu ch'in (H.)	Tổ Khâm
Yuan wu Fo kuo (H.)	Viên Ngô Phật Quả 圓悟佛果
Yueh shan (H.)	Dược Sơn 藥山
Yueh ting Tao lun (H.)	Nguyệt Đình Đạo Luân
	月頂道輪
Yun fêng Wen yueh (H.)	Vân Phong Văn Duyệt 雲風文悅
Yúng chia (H.)	
Yung kai Chih yung (H.)	Vân Cái Chí Ngưng 雲蓋志顥
Yun mên (H.)	Vân Môn 雲門
Yun mên Tao hsín (H.)	Vân Môn Đạo Tín 雲門道信
Yun yen T'an ch'êng (H.)	Vân Nham Đàm Thành 雲巖曇晟
Yu t'an (H.)	Ưu Đàm 優曇

MỤC LỤC

LUẬN MỘT

TU TẬP CÔNG ÁN : MỘT PHƯƠNG TIỆN CHỨNG NGỘ

Phần I

	7
	9
1. Một kinh nghiệm siêu việt tri kiến	9
2. Ý nghĩa của chứng ngộ ở Thiền	17
3. Những đặc điểm của Ngộ	25
4. Những hành tích tâm lý của tiên chứng ngộ đối với hệ thống công án – Một vài thí dụ thực tiễn	33
5. Những yếu tố quyết định kinh nghiệm Thiền	50
6. Hành tích tâm lý và nội dung của kinh nghiệm Thiền	63
7. Thủ thuật của pháp môn Thiền học trong thời sơ khởi	74
8. Sự phát triển của hệ thống công án và ý nghĩa của nó	88
9. Những chỉ thị thực tiễn đối với tu tập công án	97
10. Các đặc tính tổng quát về tu tập công án	107
11. Truyện ký về những kinh nghiệm Thiền	111
12. Tầm quan trọng của vai trò nghi tình	124

Phần II

	145
1. Tu tập công án và Niệm Phật	145
2. Niệm Phật (Nembutsu) và Xưng danh (Shōmyō)	154
3. Giá trị của Xưng danh trong Tịnh độ tông	161
4. Tâm lý Xưng danh và những tương quan của nó đối với tu tập công án	172
5. Chủ đích của thực hành Niệm Phật	182
6. Sự huyền diệu của Niệm Phật và Xưng danh	188
7. Kinh nghiệm và thuyết lý	193
8. Quan điểm của Bạch Ẩn về công án và Niệm Phật	197

PHỤ LỤC	205
---------	-----

LUẬN HAI

MẬT TRUYỀN CỦA BỐ ĐỀ ĐẠT MA HAY NỘI DUNG CỦA KINH NGHIỆM THIỀN.	235
--	-----

LUẬN BA

HAI KHÓA BẢN THIỀN.	269
I. Bích nham tập	271
Tác LV – Đạo Ngô và tiệm Nguyên Điều Tang	273
II. Vô môn quan	283
Tác I : Con chó Triệu Châu	285

LUẬN BỐN

TÌNH KHAM NHẪN TRONG ĐỜI SỐNG ĐẠO PHẬT.	287
I	291
Giáo lý về nghiệp	291
Khái niệm về Ngã chấp	298
Lý thuyết về nghiệp trong Phật giáo Đại thừa	300
II	303
Sự phát triển của ý niệm tội lỗi trong đạo Phật	303
Một thực tại siêu bản ngã	305
Một giai đoạn mới của Phật giáo	307
III	311
Tâm lý thụ động	311
Chủ trương tuyệt đối thụ động và tự do chủ nghĩa	312
Mô tả cuộc sống kham nhẫn	319
Tình kham nhẫn và Phật giáo Tịnh độ tông	322
Tình kham nhẫn là chấp nhận sự sống như thế là như thế	327

	395
Vô tri và kham nhẫn	332
Ngã Không và Pháp Không	337
IV	341
Thụ động và Kham nhẫn hay khiêm tốn	341
Sự tích Thường Đề Bồ tát	343
V	353
Câu nguyện và Niệm Phật	353
Tu tập tọa thiền và tính kham nhẫn	357
Nhiệm vụ của công án trong Thiền tông	360
Sự viên mãn của tính Kham nhẫn trong đời sống đạo Phật	365
Tánh Không và đời sống của Thiền	371
PHỤ LỤC	377
Bảng đối chiếu phát âm về Nhân danh và Địa danh	385
Mục lục tổng quát	393

THIÊN LUẬN

(Quyển trung)

- 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 Han

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 Hội Chợ Triển 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

thiên luận

QUYỀN TRUNG

... 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.

... Đẩy mạnh 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, Q1, TP HCM
ĐT: 8242157 - 8233022 - FAX: 8235079
9 Phan Đăng Lai, Q3, TP HCM - ĐT: 8413306
E-mail: vanlangmt@vnhoo.com



Giá: 159.000đ/bộ